

Научная статья

DOI: 10.15593/perm.kipf/2024.1.04

УДК 28:141.336(470.53)



СУФИЗМ ГЛАЗАМИ СОВРЕМЕННОГО ПЕРМСКОГО МУСУЛЬМАНИНА: ОТ ТРАДИЦИИ К МИФОКОНСТРУКТУ

С.В. Рязанова¹, Д.В. Семенов², В.В. Бисеров³

¹Институт гуманитарных исследований Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН (ФИЦ УрО РАН), Пермь, Российская Федерация

²Пермский институт (филиал) Российского экономического университета (РЭУ) им. Г.В. Плеханова, Пермь, Российская Федерация

³Пермский государственный институт культуры, Пермь, Российская Федерация

О СТАТЬЕ

Поступила: 07 февраля 2024 г.

Одобрена: 10 февраля 2024 г.

Принята к публикации: 01 марта 2024 г.

Ключевые слова:

современный суфизм, традиции, верующие, религиозная практика, умма Прикамья, суфийские сообщества, неофиты, конфликт религиозных общин.

АННОТАЦИЯ

Рассматривается один из аспектов функционирования уммы в Прикамье как регионе традиционного проживания мусульман. Объектом исследования стало новое локальное суфийское сообщество, которое сложилось на месте исчезнувшей мистической традиции ишанизма на Урале и в Поволжье. Новая община верующих складывается из представителей как местного ислама, так и внутренних и внешних мигрантов-мусульман, включая в себя так называемых «неэтнических» верующих. Духовное руководство общиной осуществляют приезжающие из-за границы учителя, регулярного религиозного обучения нет. В этих условиях формируется специфическое представление о суфизме, транслируемое новыми суфиями извне и ставшее предметом исследования. Цель работы – установление наиболее значимых черт образа суфизма, предполагающее решение двух задач – выделение ключевых характеристик суфизма со стороны верующих и установление социокультурных факторов, определивших именно такое конструирование представлений. Сбор эмпирического материала осуществлялся при помощи техники включенного наблюдения во время духовных собраний (сохбетов) и посредством серии интервью полуструктурированного типа с подборкой респондентов по принципу «снежного кома». Для анализа были выбраны только те высказывания, в которых собеседник самостоятельно дает характеристику суфизма, без предложенных вариантов со стороны интервьюера. Были выделены три группы сюжетов, которые выступают в качестве ключевых при описании суфийской традиции. Первая представляет собой попытку легитимации суфизма как исконной традиции региона, неотъемлемой части религиозной жизни мусульман и гармоничной составляющей общественной жизни в советский период. В рамках второй группы сюжетов осуществляется поиск черт суфизма, позволяющих ему быть актуальной религиозной практикой, способствующей экзистенциальному и социальному успеху. Третья подборка высказываний трактует суфизм как магическую деятельность, помогающую получить не только сверхъестественные способности, но и преимущества в социальной жизни. Причиной для складывания образа суфизма с такими характеристиками, по мнению автора, является состояние уммы региона в постсоветский период и особенности личных биографий верующих.

© **Рязанова Светлана Владимировна** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5387-9387>, e-mail: svet-ryazanova@yandex.ru.

© **Семенов Денис Викторович** – преподаватель, ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8479-7044>, e-mail: desem2017@gmail.com.

© **Бисеров Вадим Викторович** – магистрант кафедры культурологии и философии, ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9174-5875>, e-mail: permnews@ya.ru.

© **Svetlana V. Riazanova** – Doctor of Philosophical Sciences, Leading Researcher, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5387-9387>, e-mail: svet-ryazanova@yandex.ru.

© **Denis V. Semyonov** – Lecturer, ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8479-7044>, e-mail: desem2017@gmail.com.

© **Vadim V. Biserov** – Master's student, the Department of Cultural Studies and Philosophy, ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9174-5875>, e-mail: permnews@ya.ru.

Финансирование. Исследование не имело спонсорской поддержки.

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов равноценен.



Эта статья доступна в соответствии с условиями лицензии Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

SUFISM THROUGH THE EYES OF A MODERN PERM MUSLIM: FROM TRADITION TO MYTHOLOGICAL CONSTRUCT

Svetlana V. Riazanova¹, Denis V. Semyonov², Vadim V. Biserov³

¹Institute for Humanitarian Research at the Perm Federal Research Centre of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Perm, Russian Federation

²Perm Institute (Branch) of Plekhanov RUE, Perm, Russian Federation

³Perm State Institute of Culture, Perm, Russian Federation

ARTICLE INFO

Received: 07 February 2024

Revised: 10 February 2024

Accepted: 01 March 2024

Keywords:

modern Sufism, traditions, believers, religious practice, ummah of the Kama region, Sufi communities, neophytes, conflict of religious communities.

ABSTRACT

The article is devoted to one of the aspects of the ummah functioning in the Kama region as a region of traditional Muslim residence. The object of the study was a new local Sufi community that emerged on the site of the disappeared mystical tradition of Ishanism in the Urals and the Volga region. The new community of believers consists of representatives of both local Islam and internal and external Muslim migrants, including the so-called "non-ethnic" believers. The spiritual leadership of the community is provided by teachers who come from abroad; there is no regular religious education. Under these conditions, a specific idea of Sufism is formed in the minds of new Sufis, being transmitted from the outside, and it has become the subject of research. The goal of the work was to establish the most significant features of this image, which required addressing two problems - identifying the key characteristics of Sufism on the part of believers and determining the sociocultural factors as the base of such ideas. The empirical material was collected using the technique of participant observation during spiritual meetings (sohbet) and through a series of semi-structured interviews with a selection of respondents using the "snowball" principle. Only those statements were analyzed in which the interlocutor independently characterized Sufism, without options proposed by the interviewer. Three groups of plots were identified, which acted as key ones in the description of the Sufi tradition. The first is an attempt to legitimize Sufism as an indigenous tradition of the region, an integral part of the religious life of Muslims and a harmonious component of public life during the Soviet period of history. Within the framework of the second group of subjects, a search is made for the features of Sufism that allow it to be a relevant religious practice that contributes to existential and social success. The third selection of statements interprets Sufism as a magical activity that helps to gain not only supernatural abilities but also advantages in social life. The reason for the formation of an image of Sufism with such characteristics, according to the authors, is the state of the region's ummah in the post-Soviet period and the peculiarities of the personal biographies of believers.

Введение

Актуальность и научная проблема исследования. «Расскажи эскимосу, который никогда не выезжал за пределы своей страны и никогда не пробовал и не видел банана, о вкусе этого банана... так же и с суфизмом – надо прикоснуться к нему, окунуться в него» – такой ответ получил один из авторов этого текста на просьбу рассказать, как мусульмане Прикамья понимают одно из самых сложных, на наш взгляд, явлений исламской культуры. Примечательно, что западное Предуралье, хотя и является регионом традиционного проживания носителей мусульманского вероисповедания – татар и башкир, тем не менее никогда не считалось оплотом суфийской традиции. Начавшееся в перестроечный и постперестроечный период возрождение местной уммы повлекло за собой появление широкого спектра явлений религиозной жизни: от возникновения новых общин и мечетей до расширения возрастного и этнического состава верующих, когда в конфессиональной картине региона к местным мусульманам добавились внутренние и внешние мигранты [1], а также так называемые «неэтнические» верующие-неофиты.

Рост численного состава общин, усиление их гетерогенности, сопровождающиеся укреплением материальной базы (мечети, колледжи, курсы арабского языка и т.п.), изначально сформировали тенденцию развития уммы по типу ризомы в значении, используемом Ж. Делезом. Применительно к Прикамью это выражалось в отсутствии ярко выраженного организа-

ционного центра и четко закрепленных способов взаимодействия между областным центром и отдаленными районами. На первый план выходила деятельность мусульманских активистов разного уровня активности и образованности, посчитавших себя способными возродить местное мусульманское сообщество. Этот ренессанс происходил не на пустом месте, поскольку сама традиция религиозной жизни для исламских верующих не прерывалась и в ходе работы православных миссионеров в дореволюционный период, и во время осуществления антирелигиозной политики советской власти [2, с. 25–27; 3, с. 178–184; 4, с. 166–174; 5, с. 211–214]. Однако открытость региона в начале 1990-х годов внешним влияниям не могла не инспирировать возникновение если не совершенно новых, то в значительной степени инновационных для локальной мусульманской культуры религиозных явлений. Все новации в той или иной мере оказывают влияние на конфессиональную картину и структуру региона, поэтому их специфика обязательно должна быть учтена на уровне научного исследования.

Один из феноменов такого рода – новое суфийское сообщество Прикамья – и стал объектом нашего исследования. О новизне в данном случае мы говорим потому, что речь не идет о наличии строгой преемственности местной традиции мистического ислама (о чем будет сказано ниже). В предлагаемом тексте мы исследуем неинституциализированное сообщество верующих, идентифицирующих себя как суфии на основании мировоззренческой позиции и включения в ряд религиозных практик.

Авторы отдают себе отчет в том, что в изучении суфизма в части состава общин и реализуемых практик существует ряд трудностей. В первую очередь они связаны с тем, что эзотерическое знание является закрытым, как минимум, в двух измерениях – в запрете трансляции для непосвященных и в сложности вербальной передачи того, что происходит в сознании мистика. Еще одним аспектом деятельности таких сообществ, уменьшающим возможности их исследования, является нежелание большинства верующих демонстрировать реализацию религиозной практики, отличающейся от того, что присуще официальным религиозным институтам. Оно порождено и страхом возможных санкций со стороны властей, и опасениями по поводу отношения со стороны других верующих. Эти обстоятельства превращают суфийские сообщества, если такие складываются на локальном уровне, в закрытые для внешнего наблюдателя структуры. При наличии так называемых «горячих» контактов в среде верующих появляются две возможности получения информации с сохранением исследовательской отстраненности от объекта изучения – наблюдения во время духовных бесед (сохбетов) и зикров и полуструктурированные интервью, позволяющие гибко менять стратегию беседы, если этого хочет собеседник, либо если в разговоре возникают ранее не запланированные, но имеющие отношение к теме сюжеты. Такой способ знакомства с материалом, по нашему мнению, ограничивает количество и качество получаемой информации. В беседу вступают только те, кто по каким-либо причинам готовы говорить и рассказывают только то, что хотят рассказать в приемлемой для себя форме. Поэтому на данной ступени исследования в качестве предмета нами был выбран образ суфизма, который репрезентируется самими верующими. В связи с этим основным исследовательским вопросом работы становится вопрос о том, что определило трансляцию мусульманами именно данного представления о мусульманском мистицизме.

Объект исследования и методология сбора информации. Предлагаемое исследование представляет собой пилотный проект, участники которого отбирались по принципу «снежного кома», поскольку в настоящее время в Прикамье нет официально зафиксированного членства в подобных группах. Именно этот принцип отбора определил тот факт, что среди респондентов оказались только мужчины. Все участники поровну разделились на три группы –

граждане Российской Федерации по рождению, мигранты из зоны Таможенного союза и верующие из Турции. Опрос велся в течение 2023 года. Нами были использованы оба способа, проведена диктофонная запись бесед и интервью (с оговоренной анонимностью респондентов). В исследование были включены материалы пяти интервью, трех духовных бесед, а также информация из открытых источников СМИ. Для верификации выводов были использованы материалы из личных архивов авторов, собранные на территории региона с 2007 по 2023 год.

В настоящее время структурно пермская суфийская община представляет собой сообщество верующих со следующим набором характеристик. Прежде всего, о ней нельзя говорить как о группе с четко определенными границами, строго фиксированным членством и устоявшимися практиками. Отчасти это определяется местом проживания верующих, которые не обязательно собираются вместе для проведения совместного зикра. Приехавшие с территорий ЕАЭС, Египта и Турции мусульмане (трудовые мигранты, студенты) также время от времени находятся в регионе, включаясь при этом в духовные собрания. Совокупность практикующих неоднородна и в «кадровом» отношении, поскольку включает в себя выходцев из стран и регионов, где суфийская традиция не только не прерывалась, но и оставалась закреплена институционально (например, Чечня и Дагестан) [6, с. 84–88], представителей местной традиции, определяемой исследователями как ишанизм [7, с. 70–75; 8, с. 13–26; 9, с. 159–170; 10, с. 73], и недавних неофитов, для которых суфизм тоже представляет интерес в качестве духовной практики [10, с. 75]. Последние получили информацию о мистическом опыте не только напрямую от его носителей, но и из популярной литературы, СМИ и сети Интернет. При таком разнообразии личного прихода к суфизму каждого из практикующих последовательно формируется и гетерогенность их представлений о выбранной религиозной практике и о сообществе, к которому они себя относят.

И приезжие, и местные суфии определяют себя как принадлежащие к накшбандийскому тарикуту. «В Перми тарикут Накшбандия из Средней Азии» (Интервью 5), что неудивительно, если принять во внимание тот факт, что оплотом накшбандия являлось действующее на протяжении всего советского периода медресе в Бухаре, где обучался сам Т. Таджуддин. Распространенность этого тарикута на Урале и в Поволжье еще в дореволюционное время [11, с. 27–38; 12, с. 26–32; 8, с. 8] подкрепилась социокультурными реалиями СССР, определив формальное доминирование накшбандийцев. Исторически сложилось, что местные мусульмане в попытках вывести современные практики из ранее возникших чаще всего апеллируют к авторитету Зайнуллы Расулева, деятельность которого связана с принадлежностью к накшбандийскому тарикуту [13, с. 5–10; 9, с. 159–170; 8, с. 47]. Не стоит, однако, сбрасывать со счетов тот факт, что декларируемая самоидентичность местных суфиев может быть построена и на нежелании создавать потенциально конфликтные ситуации в среде местных верующих через указание на принадлежность к непривычной для местных традиции.

В настоящее время мусульмане, практикующие суфизм в Прикамье, относят себя к трем школам накшбандия, из которых одна была принесена представителями Центральной Азии, а две пришли с территории Турции. По нашим сведениям, в регионе есть представители других тарикутов, но их религиозная жизнь замкнута в пределах национальных диаспор и в настоящее время является непрозрачной для исследователя.

Самой крупной местной суфийской группой, члены которой непосредственно приняли участие в нашем исследовании, является школа при Соборной мечети, ей руководят двое местных мусульман, а учитель периодически приезжает из Турции. Сообщество включает в себя до сорока верующих в возрасте от 25 до 75 лет, среди которых есть и мужчины, и женщины.

Практикующие раз в неделю собираются в мечети на зикр, который проходит в виде «тихого», внутреннего повторения имен Аллаха. Верующие также ежемесячно посещают сохбеты, на которых, как правило, присутствуют турецкие суфии. Сохбеты также посещаются очень активно, обычно присутствует не менее двадцати человек, приводят детей и подростков. Как правило, сохбеты включают в себя рассказы о чудесах, происходящих с учителем и учениками, таубу (раскаяние в грехах) кого-то из мюридов, напоминание о существующей цепочке духовных руководителей культа (силсила). Помимо публично осуществляемых практик проводится еще индивидуальная работа по так называемым духовным заданиям, отчет по ним проходит один на один между руководителем группы и учеником. Все это позволяет говорить о сокрытости значительной части информации, касающейся личного опыта верующих, мотивов их поведения и особых ритуалов, и большее внимание обратить на ту часть религиозного пространства пермских суфиев, которая может быть зафиксирована и проанализирована исследователем.

Исходя из обозначенных характеристик, с учетом актуальных исследовательских возможностей, определим целью работы выявление специфики образа суфизма, представленного пермскими практикующими мусульманами. Для ее достижения предполагается решение следующих задач: выделение ключевых характеристик суфизма как мистической практики в устных нарративах, а также установление особенностей местного социокультурного контекста, определившего именно такой образ суфизма для внешнего наблюдателя.

Образ суфизма в конструкции суфиев Прикамья

Прежде чем проанализировать варианты трактовок суфизма, предложенные местными практикующими, хотелось бы еще раз напомнить, что нарративы были получены только от тех мусульман, которые посчитали для себя необходимым/возможным поделиться требуемой информацией. Поэтому представленные образы сконструированы только теми верующими, которые могли обобщить свое представление о суфизме, вербализовать наиболее значимые идеи, возможно, упростив их для непосвященного слушателя и исключив то, что не должно выйти за пределы школы. Нельзя сбрасывать со счетов и разный уровень теологической подготовки респондентов, и полученное частью из них советское школьное образование, которое вносит ограничение в восприятие суфизма и самими верующими: «...основная трудность состоит в том, чтобы объяснить духовные состояния и чудеса, совершаемые суфийскими наставниками, для постсоветского городского населения, получившего образование в светских школах» [14, с. 28–51]. Поэтому мы представляем полученные нарративы именно как локальный кейс, отражающий один из вариантов понимания суфийских практик на постсоветском пространстве.

Представляется возможным выделить три основных сюжета, связанных с пониманием суфийской традиции. Первый сформулирован в виде попытки легитимировать присутствие суфиев на территории региона. Несмотря на то, что исследователи находят рудименты воспоминаний о деятельности ишанов (шейхов) на территории Урала и Поволжья еще в советский период [9, с. 159–170; 15, с. 71–84; 16, с. 84–100; 8], спорным остается вопрос, насколько можно говорить о воспроизводстве истинной традиции. Сомнения в допустимости отождествления ишанов и суфиев появились еще в дореволюционной историографии, представители которой предполагали, что ишаном могли считать любого местного знатока Корана [8, с. 15]. Часть исследователей признает, что ишанизм представлял собой уход от собственно мистицизма в сторону формализованного ритуала и набора социальных действий, включающих в себя общение с учителем, исполнение зикра, изготовление оберегов и врачевание [17, с. 165]. Тем самым суфизм превращался в вариант вернакулярного ислама, подходящий для местных ве-

рующих, сочетающих в мировосприятии элементы религиозного и мифологического сознания [10, с. 73], а в ряде случаев превращался в ярлык, используемый местным ишаном [8, с. 26].

Это прекрасно осознает часть современных мусульманских теологов, сомневающих в возможности институциональной связи между исконной суфийской традицией и современными вариантами постсоветского суфизма: «Профессор университета Аль-Азхар (Египет), преподаватель Исламского института в Москве Мухаммад Басирш, специалист по истории суфизма <...> отмечают отсутствие на территории современной России каких-либо суфийских течений <...> в основном это суфии кадиритского толка, которые не действуют в рамках определенного ордена или общины <...> не имеют какой-либо документации своей деятельности» [18, с. 57–62].

Представляется, что никто из новых пермских суфиев не является компетентным в вопросах суфийской традиции, но все эти верующие стремятся представить мусульманскую мистику как часть местной культуры традиционно проживающих здесь мусульман. Чаще всего это находит отражение в ссылках на принадлежность к традиции родственников практикующего и связь с одним из наиболее известных суфийских учителей Урало-Поволжья Зайнуллой Расулевым [19, с. 156, 158, 183]. О поклонении его могиле в Троицке стоит упомянуть как о непрерывно воспроизводящейся традиции Южного Урала: «...в роду есть шейхи, все братья бабушки учились у Зайнуллы Расулева, а он “полюс времени”» (Интервью 2). Упоминание башкирского ишана в сочетании с собственной родней выглядит как попытка конструирования неразорванной силсила, что выступает как своеобразный мандат.

В ряде случаев легитимация выходит за пределы личной биографии и семейных воспоминаний, перемещаясь на уровень региональной и даже общероссийской истории. В таком аспекте суфизм выступает и как часть миссионерских практик ислама, и как своеобразное культуртрегерство: «...ислам среди башкир распространяли именно суфии... Они благосклонно относились к музыкальной культуре» (Интервью 1). Попытки примирить мусульманскую мистику, эскапистскую по своей сути, с представлениями о позитивной роли религии в современной культуре приводят к абберрациям в описании роли мистиков в советский период. Суфизм предстает как героическое прошлое, одобряемое властными институтами: «Суфии всегда старались вперед посмотреть. И кофе привнесли в общину, и трактор в помощь приняли. А с басмачами в Азии суфии помогали бороться, потому что понимали, что советская власть выведет общину к образованности» (Интервью 1). Несмотря на то, что в этих высказываниях описываются события далекого прошлого, отчетливо видно желание представить суфизм именно полезным явлением для отечественной культуры, а не просто условно традиционным религиозным течением.

Возможно, именно поэтому формируется сюжет противоположного характера, который стоит определить как попытку осовременить мусульманскую мистику, сделать ее актуальной для современного общества. Суфий предстает, с одной стороны, как полноценный гражданин своей страны – «включен в общественную жизнь» (Интервью 2), что в контексте беседы подразумевало использование и технических достижений современности. Неожиданным для авторов статьи стало высказывание о том, что «суфию самое главное – своим примером показывать, как жить для окружающих» (Интервью 1). Это не только противоречит идее «тихого» зикра как характерной особенности накшбандийского тариката, но и смещает характерные для мистических движений смысловые акценты. Стремление постигнуть Бога заменяется необходимостью превратиться в идеал человека и гражданина для окружающих. Такие высказывания, в равной мере, могут быть порождены и особенностями советского воспитания, предполагавшего создание человека нового типа, и невысоким уровнем освоения собственно суфийского учения, и желанием максимально выгодно представить верующих перед интервьюером – транслятором информации об общине вовне.

Последнее объясняет и упор на необходимость «активной гражданской позиции» (Интервью 2), и то, что согласие на интервьюирование трактуется как «Ходить в состоянии поклонения <...> ради Всевышнего (Интервью 2). Респондент необязательно искренне так думает, он скорее реализует описанное И. Гофманом искусство представления себя другим. Тем самым он защищает и свое сообщество от потенциальной критики и каких-либо общественных санкций, и чувствует себя в безопасности сам.

С другой стороны, отвечающие признают, что вхождение в культуру модерна влечет за собой изменение образа жизни и, возможно, части религиозных практик: «Сегодня уже не до аскетизма, необходимо понимать важность зарабатывания в современном мире. Вот у нас своя типография, печатаем книги, журналы, газеты... на религиозные темы» (Интервью 3). Самостоятельное изготовление религиозной литературы на самом деле имеет ту же природу, что и необходимость изменения языка, на котором транслируется традиционная мудрость. Представляется, что совсем небольшое количество пермских последователей суфизма подготовлено в достаточной мере даже не к тому, чтобы читать суфийские трактаты на арабском, но хотя бы к осознанию их содержания на родном языке, и это характерная черта не только Урало-Поволжского региона. Исследователи отмечают, что большинство мюридов очень плохо справляются с необходимостью интерпретации священных текстов [20, с. 70-95]. Однако в аспекте нашего исследования более интересным представляется указание на то, что аскетизм для нового суфия оказывается менее важным по сравнению с необходимостью решения финансовых проблем. Таким образом, религия в духе секулярности занимает все более узкую нишу, уступая место успеху в социальной жизни, а суфизм становится предметом селективной религиозности: используется в тот момент, когда у индивида возникает потребность. В качестве уступки традиции представление об общественной активности дополняется требованием наличия сверхъестественных качеств, достигнуть которых можно только в ходе мистической практики: «...должен обладать ясновидением, яснослышанием (Интервью 2).

Последняя группа высказываний по поводу того, что представляет собой суфизм, имеет мифологический характер и превращает мистическую практику в магическую. Респонденты предлагают целый спектр духовных и физических «недомоганий», которые преодолеваются в ходе ритуальной деятельности. Прежде всего это духовное совершенствование и очищение души: «Зикр это как будто наждачка, а сердце покрыто ржавчиной, и с помощью зикра как будто бы наждачкой очищаешь от ржавчины сердце свое» (Интервью 5). При этом дефекты души могут иметь и характер заболеваний, преодолеваемых в ходе особых действий: «Муршид тоже врач, но духовный. Он видит, у кого какие духовные болезни, и предписывает каждому ученику свои упражнения, выполняя которые сердце духовное очищается» (Интервью 7).

Можно было бы отнести такой результат зикра к традиционной практике, но в глаза бросается тот факт, что очищение души как средство постижения Бога здесь превращается в конечную цель, приводящую к достижению личного комфорта. Неслучайно в одной из бесед было сказано: «Мастер не напрягает, мастер расслабляет!!!» (Интервью 4), словно отменяя необходимость интенсивной духовной работы новых учеников. Они искренне полагают, что отправной точкой обращения к мистической практике вполне может быть состояние здоровья: «К нам ведь многие приходят с проблемами своими, болячками... я и сам пришел на этот путь больным человеком, в армии инвалидом сделали, не жилец я был, но, встретив учителя, все изменилось» (Интервью 4). Конечно, подобные высказывания не означают игнорирования духовных целей, но наличие мотивов материального характера вполне очевидно.

Ориентация на практику как способ достижения социального успеха упоминается в интервью неоднократно: «Идя по пути суфизма, можно многого добиться: кто-то становится бо-

гатым, кто-то известным, кто-то красивым» (Интервью 4), что еще раз свидетельствует о модернизации самого понимания целей мистического опыта. Место традиционных рассказов о чудесах, совершаемых святыми шейхами, занимают повествования о волшебной силе зикра для самореализации в профессиональной сфере: «Был такой случай у нас. Одна женщина решила попробовать практику одну, чтобы выполнить проект важный в бизнесе ее. Так вот, выполнив практику, как она рассказывала нам, она действительно столько энергии получила, что не спала несколько суток и могла делать свой проект. Но когда проект закончила и успешно сдала его, она выключилась и проспала несколько суток после этого» (Интервью 4).

Подобные рассказы не являются исключительно характерной чертой современного суфизма. Большинство зарубежных и отечественных исследователей, начиная с 1960-х годов, отмечают утилитарный характер религиозных практик, реализуемых последователями так называемых новых религиозных движений [21–26; 27, с. 25–34; 28, с. 25–28; 29; 30, с. 147–166; 31; 32, р. 228–240; 33, с. 297–314; 34, с. 123–134; 35]. Духовные упражнения, ставящие своей целью достижение самадхи или нирваны, превращаются в способ исправить погоду, выгодно продать недвижимость или решить проблемы со здоровьем. Мы полагаем, что данная трансформация связана с влиянием светской культуры, ориентированной на повышение онтологического статуса человека и этим смещающей центр интересов индивида в сторону утилитаризма, прагматизма и личной пользы.

Таким образом, в нарративах современных пермских суфиев учение, которому они следуют, предстает как актуальная полусекулярная практика, полностью интегрированная в тело современного общества и обладающая исключительной прикладной полезностью. Даже краткий экскурс в классические суфийские тексты позволяет понять, что речь не может идти о воспроизведении исторически укорененной традиции, какие бы аргументы при этом ни приводились. Возникает вопрос: что в обществе выступило фактором/ факторами или генератором подобной трансформации и какую роль в данном случае играет личность тех, кто является членами суфийского сообщества Прикамья?

Дискуссия по поводу полученных результатов

Прежде чем назвать факторы, определившие складывание специфического образа суфизма в высказываниях практикующих пермских мусульман, стоит обратить внимание на черты сходства, объединяющие пермскую умму и исламские сообщества других регионов России. Прежде всего, в большинстве случаев, и в отношении Прикамья – тоже, нельзя говорить о сохранении мистической традиции и непрерывности воспроизводства цепочки шейхов: активная антирелигиозная политика способствовала практически полному стиранию традиции [36]. Суфизм сохраняется либо в качестве отрывочных воспоминаний потомков тех, кто пострадал за веру, причем не на уровне доктрины, а через память об отдельных персонажах [9], либо на уровне отдельных элементов народной мусульманской традиции, имеющих поверхностный характер [8, с. 148].

Реанимация суфийской традиции повсеместно происходит благодаря деятельности внутренних и внешних мигрантов из регионов, где мистические практики сохранились, а также через общение с приезжими учителями из стран ислама [14, с. 37]. Тем самым формируется совершенно иной суфизм, возникающий как результат влияния исторических реалий и современного социокультурного контекста. Мы не можем согласиться с А. Бустановым в том, что такое явление нельзя определить как постсоветское [14, с. 32], поскольку даже деструктивная советская политика по отношению к религии не может быть проигнорирована как фак-

тор формирования религиозного пространства. Под антирелигиозным прессом религия не исчезла из социального пространства, она начинала занимать другие ниши и принимать новые формы реализации, оказавшие влияние на более поздние во времени религиозные феномены.

И действительно, этот новый суфизм – другой: «...группы неосуфиев <...> взаимодействуют с транснациональной сетью, которая развивает свой собственный словарь и набор практик. Так называемые этнические мусульмане составляют меньшинство в группе и не отличаются от остальных, принимая равное участие в новом русскоязычном дискурсе суфийского благочестия. Выбор неинституциональных и лиминальных пространств для собраний добавляет новизны: в отличие от мечетей, частные квартиры и городские гостиницы десакрализуют мероприятие и затрудняют доступ к нему непосвященных» [14, с. 33]. Так почему, несмотря на готовность узбеков, дагестанцев и турок приобщить пермских мусульман к «настоящему» суфизму, репрезентации последнего в нарративах суфийских неопитов приобретают новые черты? Едва ли зарубежные учителя претендуют на установление связи между деятельностью суфиев и советской властью и основной заслугой суфизма считают исламизацию татар и башкир Урала и Поволжья.

Ответ на этот вопрос, по нашему мнению, не может быть найден в работах исследователей, посвященных классическому суфизму и внесших неоценимый вклад в понимание этого религиозного явления [37, с. 105–118; 8, с. 7–13; 38; 39, с. 624–640; 40; 41; 42, с. 32–46]. Большинство из них посвящены более ранним периодам развития либо другим культурным локациям. По сути, работ, посвященных непосредственно российскому и тем более уральскому и поволжскому суфизму, кроме уже упомянутых, почти нет. Стоит согласиться с С.Н. Абашиным и В.О. Бобровниковым, что серьезно суфизм в России новейшего времени никто не изучал [43, с. 8]. К тому же слишком мало элементов мистики сохранилось в местной традиции, слишком сильно она была подвергнута воздействию секулярной культуры, чтобы причины специфичности элементов нового суфизма пытаться объяснить исключительно особенностями традиционной мистики.

По нашему мнению, гораздо более сильное влияние на складывание мировоззрения новых суфиев Прикамья оказало и оказывает состояние уммы, в котором она находится с середины 1990-х годов. Традиционно населенный мусульманами регион [44, с. 61–105], привлекательный и для мигрантов-мусульман, является полем противодействия нескольких групп верующих. В течение четверти века местная мусульманская община находится в состоянии раскола. Несмотря на традиционность для региона ханифитского мазхаба, появляются и представители других школ – приезжие мусульмане, молодежь, получившая образование за рубежом [45]. Большинство местных имамов пока не имеют высокого уровня теологической подготовки, часто являются самоучками, потом прошедшими курсы при пермском муфтияте. Местные имамы при этом полагают, что приезжий не может руководить общиной из-за потенциального недовольства местных верующих (интервью с имамом (п. Куеда) от 09.06.2011).

Кадровая слабость, характерная и для отечественного православия, в Прикамье усугубляется противостоянием двух мусульманских сообществ. Первая организация представлена общиной Соборной мечети, существующей с 1992 года и опротестовавшей в 1997 году назначение на должность верховного муфтия Пермской области Мухаммедгали Хузина как не утвержденного медресом. Новый муфтий попытался ограничить деятельность общины при Соборной мечети, активно принимавшей мигрантов с Кавказа и Средней Азии. В 1999 году на чрезвычайном медресе Пермской области принимается решение о цензе возраста и оседлости для имамов: нужно прожить в регионе не менее 25 лет и быть в возрасте не менее 45 лет. В результате цепочки конфликтов и потери муфтием допуска в мечеть, она была переподчи-

нена напрямую Центральному духовному управлению мусульман (ЦДУМ). В начале 2000 года при Соборной мечети открывается представительство Духовного управления мусульман европейской части России (ДУМЕР), что означало выход из-под юрисдикции ЦДУМ.

Долгие споры по поводу того, кому принадлежит мечеть в областном центре, затянувшийся сбор средств на строительство «альтернативной» мечети, жалобы руководителей сельских общин на самоуправство М. Хузина (отстранение от ведения намаза, устные оскорбления и т.п.)¹ [46], игнорирование интересов верующих, финансовые злоупотребления² привели к переходу части махалля в непосредственное подчинение ЦДУМ³ и снятию муфтия с должности⁴. Попытки последнего сохранить место через собрание регионального съезда мусульман, ссылки на изменения в Уставе регионального управления⁵, обвинения противников в ваххабизме привели к тому, что противоборствующих сторон стало три – управляемые ДУМЕР, подчиняющиеся ЦДУМ⁶ и группа непосредственных сторонников М. Хузина, ставшего главой новой структуры – Российской ассоциации исламского согласия (РАИС) [46, 47].

С 2013 года бывший муфтий исчезает из поля взаимодействия местных мусульман, и на короткое время конфликт между двумя общинами затухает, чтобы снова актуализироваться к 2020 году. Между подчиняющимися ЦДУМ во главе с А. Аблаевым и считающими своим непосредственным начальством ДУМЕР, возглавляемый И. Бибарсовым, нет отчетливого противостояния, но существует скрытое соперничество. Имамы параллельно организовали мусульманские колледжи, независимо друг от друга проводят разного рода религиозные мероприятия, допускают выпады в адрес противников во время публичных мероприятий.

Важность поддержания репутации для каждой из общин диктуется необходимостью решения проблем финансового характера (отопление мечети, благотворительность во время ифтаров и т.п.), попытками развивать хотя бы на уровне среднего специального образования религиозное обучение и поднимать уровень служащих в мечетях. Приезжающие суфийские авторитеты, хорошо подготовленные теологически, готовые делиться суфийской мудростью, в некоторых ситуациях могут выглядеть более авторитетными, чем относительно молодые имамы, вовлеченные в активную деятельность светского характера. Духовные беседы и зикры становятся особенно привлекательными для тех, кого не устраивает рутинная религиозная жизнь.

В то же время периодические наезды учителей не могут сформировать устойчивый процесс обучения, который в значительной мере отдается на откуп самим практикующим. Попытка ускоренно освоить мистическое знание в сочетании со слабым уровнем подготовки, отсутствием системного обучения и постоянного доступа к консультациям приводят к самостоятельному заполнению познавательных лакун. В сочетании с базой, полученной в рамках советского образования, это дает эклектические концепции, не конфликтующие с мусульманским видением мира.

Заключение

Мы полагаем, что основной особенностью представления о суфизме, которое подается местными практикующими как значимое для внешнего наблюдателя, является его синкретический характер. Образ мистического течения включает в себя возможность реализации магических практик, приводящих к экзистенциальному и социальному успеху и делающих обращение к суфизму еще более притягательным. Вариант учения, который закрепляется в вос-

¹ Письмо имам-хатыба г. Оса А.Н. Мустакимова шейх-уль-исламу Т. Таджуддину.

² Открытое письмо Совета махалли г. Чернушки Т. Таджуддину от 21. 03. 2006.

³ См., например: Протокол №3 собрания махалли г. Добрянка от 17. 12. 2006.

⁴ Указ ЦДУМ №04-06 от 21. 01. 2006.

⁵ Письмо №115-Ц имамам-хатыбам и имамам-мухтасибам от 09. 03. 2006.

⁶ Указ ДУМЕР №033-ДУ от 22. 11. 2006; Свидетельство Центрального духовного управления мусульман от 31. 12. 2006.

приятии неопитов-суфиев, занимает пограничное положение между исконно существующими традиционными учениями, лояльной по отношению к властям практикой и удачным способом существования в современной культуре. Совокупность представлений такого рода в ходе коммуникации с непосвященными выдается за суфийскую доктрину, берущую начало в глубокой древности. Этот коммуникативный ход, таким образом, одновременно представляет собой систему превентивной защиты от возможной критики со стороны инакомыслящих и обладающих административным ресурсом, при этом дает возможность скрыть наиболее значимые, эзотерические, моменты суфийского учения.

Все описанные характеристики напрямую связаны со сложившимся на протяжении XX века социальным контекстом, в котором вынуждены были существовать религиозные группы. Активная антирелигиозная политика не только способствовала сокращению религиозных институтов, количества священнослужителей и верующих. Она в значительной мере трансформировала систему ценностей, вынуждая православного или мусульманина, католика или буддиста выбирать между корректным следованием религиозным требованиям или паллиативным решением, позволяющим сохранить элементы религиозной жизни. Изменения в повседневной религиозной жизни и снижение уровня знаний о религии инспирировали ризомоподобное развитие вернакулярной религиозности с усиленными мифологическим и магическим компонентами. Вытеснение религии в пространство частной жизни и ее описание через призму атеистической идеологии привели к изменению языка коммуникации между верующими, особенно теми, кто не имел непрерывного опыта религиозной жизни в советский период.

Язык высказываний современных пермских суфиев о суфизме – это выведение его из зоны сугубо религиозного пространства и наделение секулярными характеристиками: «бессмысленно говорить о религии и секуляризме как независимых концепциях в современной ситуации» [14, с. 44]. Граница между религиозным и нерелигиозным размыта уже давно, и этот процесс в настоящее время разворачивается все интенсивнее. Возникающие в крупных городах религиозные сообщества, вне зависимости от их конфессиональной принадлежности [48, с. 59–75], по сути, представляют собой переплетение разнородных по своему происхождению идей, установок и практик, заставляющих отказываться от попытки определения современных религий и религиозности как некоего чистого типа, который может быть противопоставлен другим общественным феноменам. Новый суфизм – один из множества маркеров того, что религия, как и другие социальные институты, постоянно изменяется и будет изменяться дальше.

Список литературы

1. Рязанова, С.В. Миграционные процессы в среде мусульман как фактор формирования конфессиональной картины региона (на примере Урало-Поволжья) / С.В. Рязанова, А.В. Черных // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. Екатеринбург, 2012. – С. 379–382.
2. Михалева, А.В. Мусульманская община Перми и Пермской губернии до 1917 г. / А.В. Михалева // Религия в истории города Перми (до 1917 г.). Пермь, 2003. – С. 25–27.
3. Михалева, А.В. Социальный портрет мусульманина 1930-х гг. / А.В. Михалева // Политический альманах Прикамья. – 2003. – Вып. 3. – С. 178–184.
4. Михалева, А.В. Мусульмане Пермской области в 1920-50-е гг. / А.В. Михалева // Политический альманах Прикамья. – 2002. – Вып. 2. – С. 166–174.
5. Михалева, А.В. Положение мусульман в Пермской губернии в дореволюционный период / А.В. Михалева // Политический альманах Прикамья. – 2001. – Вып. 1. – С. 211–214.

6. Воронина, Т.Е. Историческая роль тариката в Дагестане и Чечне / Т.Е. Воронина // Вектор науки ТГУ. – 2014. – № 4 (30). – С. 84–88.
7. Христофоров, В.С. Ишанизм как аналитическая категория в документах Восточного отдела ОГПУ и его подразделений в 1920-е годы / В.С. Христофоров, Ю.Н. Гусева // Вестник Челябинского государственного университета. – 2020. – № 9 (443). Философские науки. – Вып. 58. – С. 70–75.
8. Гусева, Ю.Н. Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение / Ю.Н. Гусева. – М.: Изд. дом «Медина», 2013. – С. 13–26.
9. Селянинова, Г.Д. В поисках последователей Зайнуллы Расулева: изучение ишанизма в Пермском крае в XX в. на основе устных исторических источников / Г.Д. Селянинова // Ислам в современном мире. – 2017. – Т. 13, № 3. – С. 159–170.
10. Юнусова, А.Б. Ислам в Башкортостане / А.Б. Юнусова. – Уфа, 1999. – 352 с.
11. Сызранов, А.В. Суфизм и суфии в нижнем Поволжье / А.В. Сызранов // Восток (Oriens). – 2008. – № 3. – С. 27–38.
12. Семедов, С.А. Сайфулла-кади Башларов – один из ярких представителей суфизма / С.А. Семедов, Р.Р. Фасхутдинов // Вестник Челябинского государственного университета. – 2021. – № 5 (451). Философские науки. – Вып. 60. – С. 26–32.
13. Семедов, С.А. Философия Зейнуллы Расулева – «отстаивание» правоверия суфийского учения / С.А. Семедов // Вестник Челябинского государственного университета. – 2020. – № 9 (443). Философские науки. – Вып. 58. – С. 5–10.
14. Бустанов, А. Постсекулярный суфизм в России / А. Бустанов // Суфизм после СССР. – М.; СПб.: Марджани, Аль-Макам, 2022. – С. 28–51.
15. Селянинова, Г.Д. Круг чтения последователей ишанизма в Пермском крае в середине XX века / Г.Д. Селянинова // Технологос. – 2019. – № 1. – С. 71–84.
16. Селянинова, Г.Д. «Дело антисоветской организации ишанизма» 1948 года в культурной памяти мусульманского сообщества Пермского края / Г.Д. Селянинова // Технологос. – 2019. – № 3. – С. 84–100.
17. Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / под ред. А. Малашенко и М.Б. Олкотт. – М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. – 320 с.
18. Авилова, Д. Суфийские организации на современном этапе развития России / Д. Авилова // Россия и мусульманский мир. – 2008. – № 6 (192). – С. 57–62.
19. Хамид, А. Шейх Зайнулла Расулев – последний Великий Шейх суфийского братства Накшбандия в Волго-Уральском регионе / А. Хамид // Расулев З. Божественные истины; сост., ком. и пер. И.Р. Насырова. – Уфа: Китап, 2008. – С. 155–184.
20. Бабаджанов, Б. Суфизм в постсоветском Узбекистане: вознесенное и отверженное «Золотое наследие» / Б. Бабаджанов // Суфизм после СССР. – М.; СПб.: Марджани, Аль-Макам, 2022. – С. 70–95.
21. Бажан, Т.А. Оппозиционная религиозность в России / Т.А. Бажан. – Красноярск, 2000. – 372 с.
22. Баркер, А.В. Новые религиозные движения: практическое введение / А.В. Баркер. – СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1997. – 212 с.
23. Балагушкин, Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России. Морфологический анализ / Е.Г. Балагушкин. – М.: ИФРАН, 1999. – 244 с.
24. Григулевич, И.Р. Пророки «новой истины»: очерки о культах и суевериях современного капиталистического мира / И.Р. Григулевич. – М., 1983. – 303 с.

25. Гуревич, П.С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы / П.С. Гуревич. – М., 1985. – 64 с.
26. Кантеров, И.Я. Новые религиозные движения (введение в основные концепции и термины): в 2 ч / И.Я. Кантеров. – Владимир, 2006. – 140 с.
27. Ключев, Б.И. Неорелигиозные движения в современной Индии / Б.И. Ключев // Народы Азии и Африки. – 1984. – № 6. – С. 25–34.
28. Матвеев, В. Преданные Кришны – кто они? / В. Матвеев // Наука и религия. – 1990. – № 10. – С. 25–28.
29. Митрохин, Л.Н. Религии «нового века» / Л.Н. Митрохин. – М., 1985. – 157 с.
30. Сафронова, Е.С. Основные направления распространения дзэн-буддизма в странах Запада / Е.С. Сафронова // Вопросы научного атеизма. Вып. 38. Мистицизм: проблемы анализа и практики. – М., 1989. – С. 147–166.
31. Ткачева, А.А. «Новые религии» Востока / А.А. Ткачева. – М., 1991. – 214 с.
32. Campbell, B. A Typology of Cults / B. Campbell // Sociological Analysis. – 1978. – № 39:3. – P. 228–240.
33. Robertson, R. Religious Movements and Modern Societies: toward a Progressive Problemshift / R. Robertson // Sociological Analysis. – 1979. – № 40:4. – P. 297–314.
34. Stone, D. New religious consciousness and personal religious experience / D. Stone // Sociological Analysis. – 1979. – № 39:2. – P. 123–134.
35. Wilson, B.R. Religious Sects: A Sociological Study / B.R. Wilson. – McGraw-Hill, 1970. – 256 с.
36. Ярлыкапов, А. Суфизм в Ногайской степи: возрождение традиции? Суфизм после СССР / А. Ярлыкапов. – М.; СПб.: Марджани, Аль-Макам, 2022. – С. 140–159.
37. Башарин, П.В. Изучение раннего суфизма в отечественном исламоведении: история и перспективы / П.В. Башарин // Письменные памятники Востока. – 2020. – Т. 17, № 1 (вып. 40). – С. 105–118.
38. Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2015. – 336 с.
39. Трофимова К.П. [Рецензия] // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2023. – № 3-4 (41). – С. 624–640. – Рец. на кн.: Суфизм после СССР / под ред. И. Панкова, С. Абашина и А. Кныша. – М.; СПб.: Марджани, Аль-Макам, 2022. – 512 с.
40. Кныш, А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / А.Д. Кныш. – СПб.: ДИ-ЛЯ, 2004. – 464 с.
41. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / А. Шиммель; пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Рапопорт. – 2-е изд.; ООО «Садра». – М., 2012. – 536 с.
42. Макаев, Р.С. Проблема методологии исследования истории суфизма / Р.С. Макаев, С.Б. Кожевников // Вестник МГПУ. – 2023. – Сер. «Философские науки». – № 2 (46). – С. 32–46.
43. Абашин, С.Н. Предисловие / С.Н. Абашин, В.О. Бобровников // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе: сб. ст. – М.: Восточная литература, 2003. – 336 с.
44. Кобищанов, Ю.М. Мусульмане России, коренные российские мусульмане и русские-мусульмане / Ю.М. Кобищанов // Мусульмане изменяющейся России. – М., 2002. – С. 61–105.
45. Сафаруллин, Р. Политизация ислама в России: состояние и перспективы [Электронный ресурс] / Р. Сафаруллин. – URL: http://fairway.h1.ru/2/57_1.html (дата обращения: 20.06.2011).

46. Мнение по поводу роли нового муфтията: Президент Исламского культурного центра Абдул-Вахед Ниязов об «исламофобском закулисье Кремля» и необходимости объединения вокруг муфтия Равиля Гайнутдина [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=news&type=archive&day=8&month=1&year=2011&id=81750> (дата обращения: 20.06.2011).

47. Межнациональный мир в России под угрозой. В Москве прошла встреча председателя СМР муфтия Равиля Гайнутдина с видными мусульманскими общественными и религиозными деятелями [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=news&type=archive&day=20&month=1&year=2011&id=81947> (дата обращения: 20.06.2011).

48. Рязанова, С.В. Новый/старый образ человека в городских религиозных общинах нового типа / С.В. Рязанова // Концепт: философия, религия, культура. – 2023. – № 4, Т. 7. – С. 59–75.

References

- Ryazanova S. V., Chernykh A. V. Migratsionnyye protsessy v srede musul'man kak faktor formirovaniya konfessional'noy kartiny regiona (na primere Uralo-Povolzh'ya) [Migration processes among Muslims as a factor in the formation of the confessional picture of the region (for the example of the Ural-Volga region)] // Nauchnyy yezhegodnik Instituta filosofii i prava UrO RAN. Yekaterinburg, 2012. P. 379-382.
- Mikhaleva A. V. Musul'manskaya obshchina Permi i Permskoy gubernii do 1917 g. [Muslim community of Perm and the Perm province until 1917] // Religiya v istorii goroda Permi (do 1917 g.). Perm', 2003. P. 25-27.
- Mikhaleva A. V. Sotsial'nyy portret musul'manina 1930-kh gg. [Social portrait of a Muslim 1930s.] // Politicheskii al'manakh Prikam'ya. 2003. Issue 3. P. 178-184.
- Mikhaleva A. V. Musul'mane Permskoy oblasti v 1920-50-ye gg. [Muslims of the Perm region in the 1920-50s.] // Politicheskii al'manakh Prikam'ya. 2002. Issue 2. P. 166-174.
- Mikhaleva A. V. Polozheniye musul'man v Permskoy gubernii v dorevolutsionnyy period [The situation of Muslims in the Perm province in the pre-revolutionary period] // Politicheskii al'manakh Prikam'ya. 2001. Issue 1. P. 211-214.
- Voronina T. Ye. Istoricheskaya rol' tarikata v Dagestane i Chechne [The historical role of the tariff in Dagestan and Chechnya] // Vektor nauki TGU. 2014. №4 (30). P. 84-88.
- Khristoforov V. S., Guseva YU. N. Ishanizm kak analiticheskaya kategoriya v dokumentakh Vostochnogo otdela OGPU i yego podrazdeleniy v 1920-ye gody [Ishanism as an analytical category in the documents of the Eastern Department of the OGPU and its units in the 1920s] // Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. 2020. №9 (443). Filosofskiy nauki. Vyp. 58. P. 70-75.
- Guseva YU. N. Ishanizm kak sufiyskaya traditsiya Sredney Volgi v KHKH veke: formy, smysly, znacheniya. [Ishanism as the Sufi tradition of the Middle Volga in the twentieth century: forms, meanings, meaning] M.: ID «Medina», 2013.
- Selyaninova G. D. V poiskakh posledovateley Zaynully Rasuleva: izucheniye ishanizma v Permskom kraye v KHKH v. na osnove ustnykh istoricheskikh istochnikov [In search of followers of Zayulla Rasulev: the study of ishanism in the Perm Territory in the twentieth century. Based on oral historical sources] // Islam v sovremennom mire. 2017. T. 13. №3. H. 159-170.
- Yunusova A. B. Islam v Bashkortostane [Islam in Bashkortostan]. Ufa: 1999.
- Syzranov A. V. Sufizm i sufii v nizhnem Povolzh'ye [Sufism and Sufis in the lower Volga region] // Vostok (Oriens). 2008. №3. P. 27-38.
- Semedov S. A., Faskhutdinov R. R. Sayfulla-kadi Bashlarov – odin iz yarkikh predstaviteley sufizma [Saifulla-qadi Bashlarov is one of the brightest representatives of Sufism] // Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. 2021. №5 (451). Issue 60. P. 26-32.
- Semedov S. A. Filosofiya Zeynully rasuleva – «otstaivaniye» pravoveriya sufiyskogo ucheniya [The philosophy of Zeinulla Rasulev - "defending" the orthodoxy of Sufi teachings] // Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. 2020. №9 (443). Filosofskiy nauki. Issue 58. P. 5-10.
- Bustanov A. Postsekulyarnyy sufizm v Rossii [Post-secular Sufism in Russia] // Sufizm posle SSSR. M.-Spb.: Mardzhani, Al'-Makam, 2022. P. 28-51.
- Selyaninova G. D. Krug chteniya posledovateley ishanizma v Permskom kraye v seredine XX veka [Reading circle of followers of ishanism in the Perm region in the middle of the 20th century] // Tekhnologos. 2019. № 1. P. 71-84.
- Selyaninova G. D. «Delo antisovetskoy organizatsii ishanizma» 1948 goda v kul'turnoy pamyati musul'manskogo soobshchestva Permskogo kraya [“The case of the anti-Soviet organization of ishanism” of 1948 in the cultural memory of the Muslim community of the Perm region] // Tekhnologos. 2019. № 3. P. 84–100.
- Islam na postsovetskom prostranstve: vzglyad iznutri. [Islam in the post-Soviet space: a view from the inside] Edited A. Malashenko and M. B. Olcott. M.: Art-Biznes-Tsentr, 2001.
- Avilova D. Sufiyskiye organizatsii na sovremennom etape razvitiya Rossii [Sufi organizations at the present stage of development of Russia] // Rossiya i musul'manskiy mir. 2008. №6 (192). P. 57-62.
- Khamid A. Sheykh Zaynulla Rasulev – posledniy Velikiy Sheykh sufiyskogo bratstva Nakshbandiya v Volgo-Ural'skom regione [Sheikh Zainulla Rasulev - the last Great Sheikh of the Naqshbandiya Sufi brotherhood in the Volga-Ural region] // Z. Rasulev: Bozhestvennyye istiny. Sost., komm. i per. I. R. Nasyrova. Ufa: Kitap, 2008. P. 155-184.
- Babadzhanov B. Sufizm v postsovetskom Uzbekistane: voznesennoye i otverzhennoye «Zolotoye naslediyе» [Sufism in post-Soviet Uzbekistan: the ascended and rejected “Golden Heritage”] // Sufizm posle SSSR. M.-Spb.: Mardzhani, Al'-Makam, 2022. P. 70-95.
- Bazhan T. A. Oppozitsionnaya religioznost' v Rossii. [Oppositional religiosity in Russia] Krasnoyarsk, 2000.
- Barker A. V. Novyye religioznyye dvizheniya: Prakticheskoye vvedeniye. [New religious movements: A practical introduction]. SPb.: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 1997.
- Balagushkin Ye.G. Netraditsionnyye religii v sovremennoy Rossii. Morfoloicheskii analiz. [Non-traditional religions in modern Russia. Morphological analysis] Moskva: IFRAN, 1999.

24. Grigulevich I.R. Proroki «novoy istiny»: ocherki o kul'takh i suyeveryakh sovremennogo kapitalisticheskogo mira. [I.R. Prophets of the "new truth": essays on the cults and superstitions of the modern capitalist world]. M., 1983.
25. Gurevich P.S. Netraditsionnyye religii na Zapade i vostochnyye religioznyye kul'ty. [Non-traditional religions in the West and Eastern religious cults]. M., 1985.
26. Kanterov I. YA. Novyye religioznyye dvizheniya (vvedeniye v osnovnyye kontseptsii i terminy). [New religious movements (introduction to basic concepts and terms)]/ II parts. Vladimir, 2006.
27. Klyuyev B.I. Neoreligioznyye dvizheniya v sovremennoy Indii [Neo-religious movements in modern India]// Narody Azii i Afriki, 1984, №6. P. 25-34.
28. Matveyev V. Predannyye Krishny - kto oni? [Devotees of Krishna - who are they?] // Nauka i religiya, 1990, №10. P.25-28.
29. Mitrokhin L.N. Religii «novogo veka» [Religions of the "new age"]. M., 1985.
30. Safronova Ye.S. Osnovnyye napravleniya rasprostraneniya dzen-buddizma v stranakh Zapada [The main directions of the spread of Zen Buddhism in Western countries] // Voprosy nauch. ateizma. Vyp.38. «Mistitsizm: problemy analiza i praktiki». M., 1989. P.147-166.
31. Tkacheva A.A. «Novyye religii» Vostoka ["New religions" of the East] M., 1991.
32. Campbell B. A Typology of Cults // Sociological Analysis, 1978, 39:3. P. 228-240.
33. Robertson R. Religious Movements and Modern Societies: toward a Progressive Problemshift // Sociological Analysis, 1979, № 40:4. P. 297-314.
34. Stone D. New religious consciousness and personal religious experience // Sociological Analysis, 1979, 39:2. P. 123-134.
35. Wilson B. R. Religious Sects: A Sociological Study. McGraw-Hill, 1970.
36. Yarlykapov A. Sufizm v Nogaiskoi stepi: vozrozhdenie traditsii [Sufism in the Nogai steppe: revival of tradition?] // Sufizm after the USSR. M.-St. Petersburg: Marjani, Al-Makam, 2022. P. 140-159.
37. Basharin P. V. Izucheniye rannego sufizma v otechestvennom islamovedenii: istoriya i perspektivy [Study of early Sufism in domestic Islamic studies: history and prospects] // Pis'mennyye pamyatniki Vostoka. 2020. T. 17. №1 (Issue 40). P. 105-118.
38. Sufizm i musul'manskaya dukhovnaya traditsiya: teksty, instituty, idei i interpretatsii [Sufism and the Muslim spiritual tradition: texts, institutions, ideas and interpretations]. SPb.: Peterburgskoye Vostokovedeniye, 2015.
39. Trofimova K. P. Retseziya na: Sufizm posle SSSR/ pod redaktsiyey Igorya Pankova, Sergeya Abashina i Aleksandra Knysha. M.-Spb.: Mardzhani, Al'-Makam, 2022. – 512 s. [Review of: Sufism after the USSR edited by Igor Pankov, Sergei Abashin and Alexander Knysh. M.-St. Petersburg: Marjani, Al-Makam, 2022. – 512 p.] // Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom. 2023. №3-4 (41). P. 624-640.
40. Knysh A. D. Musul'manskiy mistitsizm: kratkaya istoriya. [Muslim mysticism: a brief history]. SPb: "Izdatel'stvo "DILYA", 2004.
41. Shimmel' A. Mir islamskogo mistitsizma [The world of Islamic mysticism. 2 ed. Moskva: OOO "Sadra", 2012.
42. Makayev R. S., Kozhevnikov S. B. Problema metodologii issledovaniya istorii sufizma [The problem of methodology for studying the history of Sufism] // Vestnik MGPU., 2023. Ser. «Filosofskiyey nauki». №2 (46). P. 32-46.
43. Abashin S.N., Bobrovnikov V.O. Predisloviye // Podvizhniki islama. Kul't svyatykh i sufizm v Sredney Azii i na Kavkaze. [Preface // Devotees of Islam. The cult of saints and Sufism in Central Asia and the Caucasus]. M.: Vostochnaya literatura, 2003.
44. Kobishchanov YU. M. Musul'mane Rossii, korennyye rossiyskiye musul'mane i russkiye-musul'mane [Muslims of Russia, indigenous Russian Muslims and Russian Muslims] // Musul'mane izmenyayushchey Rossii. M., 2002. P. 61-105.
45. Safarullin R. Politizatsiya islama v Rossii: sostoyaniye i perspektivy [Politization of Islam in Russia: state and prospects] URL: http://fairway.h1.ru/2/57_1.html (Date of access: 06/20/2011).
46. Prezident Islamskogo kul'turnogo tsentra ABDUL-VAKHED NIYAZOV ob «islamofobskom zakulis'ye Kremlya» i neobkhodimosti ob'yedinenii vokrug muftiya Ravilya Gaynutdina. [President of the Islamic Cultural Center ABDUL-VAHED NIYAZOV on the "Islamophobic behind the scenes of the Kremlin" and the need to unite around Mufti Ravil Gainutdin]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=news&type=archive&day=8&month=1&year=2011&id=81750> (Date accessed 06/20/2011).
47. Mezhnatsional'nyy mir v Rossii pod ugrozoy. V Moskve proshla vstrecha predsedatelya SMR muftiya Ravilya Gaynutdina s vidnymi musul'manskimi obshchestvennymi i religioznymi deyatelyami. [Interethnic peace in Russia is under threat. In Moscow, a meeting was held between the Chairman of the SMR, Mufti Ravil Gainutdin, and prominent Muslim public and religious figures]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=news&type=archive&day=20&month=1&year=2011&id=81947> (Date of access: 06/20/2011).
48. Ryzanova S. V. Novyy/staryy obraz cheloveka v gorodskikh religioznykh obshchinakh novogo tipa [New/old image of a person in urban religious communities of a new type]// Kontsept: filosofiya, religiya, kul'tura. 2023. №4. Vol. 7. P. 59-75.