

СОФЬЯ РАГОЗИНА

Как обсуждается политика в исламском виртуальном пространстве? Особенности медиапотребления российских мусульман

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-523-545>

Sofya Ragozina

How Is Politics Discussed in the Islamic Virtual Space? Peculiarities of Media Consumption among Russian Muslims

Sofya Ragozina — Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). sofyaragozina@gmail.com

In this article I identify the main topics of discussion of politics in the Muslim online community on the material of the most popular social networks among Russian Muslims. The studied material allows us to make an assumption about the dual nature of these discussions. The first discursive strategy is related to the articulation of specific values during the discussion of political events, such as: ideas of social justice or anti-globalization. The second discursive strategy aims at building a digital community around particular Islamic activists. Using the example of Russian-speaking Salafi bloggers, we describe the situation when a political biography is used as symbolic capital, which does not require additional verbalization in attracting subscribers.

Keywords: Islam and media, Islam in Russia, Salafism, digital anthropology.

СОЗДАТЕЛЬ сообщества в российской социальной сети «ВКонтакте», объединяющего мусульман небольшого города, сказал в интервью, что одна из основных функций интернета сегодня — это «сделать так, чтобы они (мусульма-

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-78-00038, «Мусульманские социальные сети в современной России: старые вызовы безопасности, новые идентичности и дискурсы».

не) постоянно были в нападении». Это очень точное замечание на самом деле описывает очень многие явления и практики современного виртуального пространства российских мусульман — новые медиа стали органичной частью их повседневности. Функции соцсетей теперь не сводятся к информационной или коммуникативной, они играют перформативную роль в формировании мусульманской идентичности. Антрополог Дж. Боуэн особенно отмечает именно перформативность виртуального пространства, так как она имеет непосредственное отношение к проживаемой религии¹.

Большая часть контента в исламском виртуальном пространстве посвящена проблемам религиозного благочестия. Однако в условиях, когда исламская проблематика оказывается крайне политизированной, религиозные проекты превращаются в площадку для трансляции какой-либо политической позиции. И дело вовсе не в имманентной связи ислама с политикой — аргумент, который принято приводить для объяснения востребованности методов радикальной политической борьбы именно в исламском дискурсе. Так, широкий общественный резонанс по отдельным случаям конфликтов с участием мусульман (Шарли Эбдо, нападение на мечеть в Новой Зеландии) вынуждает исламское сообщество более четко проводить красные линии для обозначения своей политической идентичности, а на фоне роста (кратко- или долгосрочного) исламофобских настроений появляется запрос на своего рода «оправдывающие» ислам материалы. Кроме того, несмотря на попытки контролировать виртуальное пространство, интернет остается удобной средой для транслирования самых разных политических настроений — это касается не только исламских сюжетов. Российский кейс представляет особый интерес с точки зрения обозначенных тенденций.

В данной статье на материале наиболее востребованных среди российских мусульман соцсетей — «ВКонтакте», «Телеграм» и «Инстаграм»² — мы выявляем основные темы повестки мусульманского онлайн-сообщества. Рассмотренный материал позволил нам выдвинуть предположение о двойственном характере обсуждения политических вопросов мусульманами в соцсетях. Первая группа дискурсивных стратегий связана с артикуляцией

1. Bowen, J. R. (2012) *New Anthropology of Islam*, p. 216. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

2. Социальная сеть запрещена в РФ.

конкретных ценностей в ходе обсуждения политических событий на «исламских» страницах (в сообществах), например: идеи социальной справедливости, антиглобализм и т.д. Вторая дискурсивная стратегия связана с выстраиванием электронного сообщества вокруг отдельных исламских активистов. В методологической части работы мы обратимся к отдельным актуальным для данного исследования теориям цифровой антропологии, а также осветим отдельные тенденции формирования исламского виртуального пространства. Затем мы опишем специфику использования соцсетей мусульманами в России в контексте секьюритизации «исламского вопроса». В последующих двух частях мы представим результаты нашего эмпирического исследования, где на конкретных примерах проанализируем, на каких принципах выстраивается обсуждение политических вопросов мусульманами в социальных сетях.

Перформативность новых медиа и ислам

Специалисты в области цифровой антропологии на протяжении достаточно длительного времени привлекают внимание к довольно простому тезису об искусственности разделения онлайн- и офлайн-сред. Габриэлла Коулман утверждает, что обозначение этой границы создает онтологический разрыв между этими двумя сферами, который сам по себе становится жизненно важной темой для исследования, подменяя собой другую повестку³. По мнению Тома Боелштрофа, обращение к физическому как к «реальному», а к онлайн — как к нереальному игнорирует тот факт, что виртуальное тоже реально для человека. Поэтому он настаивает на том, что только принятие идеи об онтологической взаимозависимости онлайн- и офлайн-сфер является первым шагом в любом исследовательском проекте по цифровой антропологии⁴.

Многие авторы приходят к выводу о том, что интенсификация горизонтальных связей и ослабление вертикальных меняют повседневную религиозную практику. Именно индивидуализация религиозного опыта лучше всего обнаруживает взаимопроникновение онлайн- и офлайн-сфер, и наоборот. В рамках данной ста-

3. Coleman, G. (2010) "Ethnographic Approaches to Digital Media", *Annual Review of Anthropology* 39: 489.
4. Boellstorff, T. (2012) "Rethinking Digital Anthropology," in H. A. Horst, D. Miller (eds) *Digital Anthropology*, p. 42. London and New York: Berg.

тии нас прежде всего интересует, как эти тенденции проявились в исламском виртуальном пространстве. Профессор Университета Уэльса Гари Бунт одним из первых обратил внимание на феномен цифровизации ислама и перформативную роль технологий в жизни простых мусульман во время его полевых исследований в Малайзии и Пакистане в середине 1990-х гг. Первая фундаментальная работа Г. Бунта была опубликована в 2000 г. и почти сразу стала одной из самых цитируемых по данной тематике⁵. Он же стал автором востребованного вплоть до сегодняшнего дня термина «киберисламские пространства». «Киберисламские пространства — это зонтичный термин, относящийся ко множеству контекстов, перспектив и применений медиа теми, кто определяет себя в качестве мусульман. Оно может включать в себя элементы специфического мусульманского мировоззрения и представления о своей исключительности, дополненное пониманием медиа и их валидности, обусловленным региональным и общекультурным контекстом»⁶. Г. Бунт в целом позитивно оценивает трансформирующую роль интернета для исламской традиции, так как развитие этих самых киберисламских пространств свидетельствует о демократизации знания в исламе. Размывание «традиционной» монополии авторитета на исламское знание в интернете открывает новые возможности для артикуляции (и тем самым легитимации) множества малых сообществ и их идентичностей.

Эта идея не нова для европейской социологии ислама: многие исследователи склонны акцентировать внимание на позитивных последствиях неотделимости виртуальных и реальных религиозных практик. Например, Брайан Тёрнер утверждает, что глобальные информационные технологии и связанные с ними культуры подрывают традиционные формы религиозного авторитета, поскольку они расширяют традиционные способы коммуникации, открывают новые возможности для обсуждений и создают альтернативные видения глобального сообщества⁷. Конкуренция приводит к появлению так называемых новых «микроинтеллектуалов»: они «независимые, мобильные, харизматичные» и глав-

5. Bunt, G. (2000) *Virtually Islamic Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press.

6. Bunt, G. (2003) *Islam in the Digital Age: E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, p. 5. Pluto Press.

7. Turner, B.S. (2013) *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*, p. 198. Farnham: Ashgate.

ное — освоившие в совершенстве технологии новых медиа. Именно они, с точки зрения Тёрнера, отражают интересы простых мусульман и быстро реагируют на их запросы. В то время как формалистские консервативные традиционные улемы, которых им противопоставляет Тёрнер, вынуждены остаться за бортом этой стремительной модернизации. Главное преимущество такой демократизации — это изменение баланса в распределенности символических властных ресурсов: свободный доступ к электронным технологиям дает голос тем, кто раньше не был слышен⁸.

Однако не все столь однозначны в оценках демократизирующего эффекта интернета для исламской традиции. Так, многие исследователи призывают не перегружать смыслами процессы демократизации интернета. Кроме того, не стоит также подменять демократизацию либерализацией. Даже из краткого обзора работ Б. Тёрнера и Г. Бунта может сложиться впечатление, что многообразие формируемых исламских идентичностей в электронной среде ограничивается исключительно конструктивным просвещением и созидательным процессом формирования религиозного знания. Однако голоса сторонников радикальных методов политической борьбы, обращающихся к исламской риторике, также слышны. Исламистский дискурс, апеллирующий к понятным идеям построения идеального мусульманского общества и социальной справедливости, оказывается крайне востребован именно в электронной среде. Отсюда возникает вопрос: как можно анализировать онлайн-коммуникации в исламских онлайн-сообществах?

Вит Сислер, опираясь на исследование онлайн-ресурсов фетв, делает вывод, что «интернет в долгосрочной перспективе укрепил культурно доминирующие социальные сети и что, способствуя индивидуализации и приватизации веры, он одновременно утверждает конформизм и соответствие устоявшимся религиозным структурам»⁹. В этом смысле электронные сети отражают реальные паттерны религиозного поведения и выступают вполне осязаемым инструментом для формирования идентичности. Виртуальное пространство «продвигает готовый и легкодоступный набор норм и ценностей, которые могут внести порядок в повседневную жизнь и определить практическую и видимую идентич-

8. Ibid., p. 201.

9. Sisler, V. (2011) "Cyber Counsellors", *Information, Communication & Society* 14/8: 1138.

ность»¹⁰. Кроме того, полицентричность исламского онлайн-сообщества — это не просто полифония различных точек зрения (что, следуя логике Б. Тёрнера, автоматически означает демократизацию и либерализацию); гораздо важнее, что некоторые точки зрения из этого многоголосия вообще могут быть услышаны исключительно в онлайн-среде.

Таким образом, большинство исследователей, не только теоретиков, но и занимающихся эмпирическими исследованиями, согласны с идеей взаимопроникновения онлайн- и офлайн-сфер, причем полиархия электронного пространства представляет собой уникальные возможности для репрезентаций всего многообразия мусульманского сообщества. Стоит отметить, однако, что эти теоретические построения используются прежде всего для анализа европейского исламского виртуального пространства. Каков же их эвристический потенциал для описания интернет-пространств в авторитарных государствах? Основная слабость данных теорий заключается, на наш взгляд, в недостаточном внимании к институциональным факторам управления интернет-пространством — в таком случае исламское интернет-пространство представляет собой идеальную саморегулирующуюся модель полиархии Р. Даля, как будто оторванную от политического контекста: исламофобии, государственно-религиозных отношений с мусульманским сообществом и т. д. Если же мы обратимся к российскому кейсу, то именно связь с институциональными офлайн-факторами определяет здесь фундаментальные принципы существования исламского интернет-сообщества.

Традиционный ислам, секьюритизация и структура медиапотребления

Уникальность российского кейса, с нашей точки зрения, заключается в том, что границы между онлайн и офлайн не просто не стираются; возникает определенный разрыв между гегемонистским дискурсом традиционного ислама, доминирующим офлайн, и полифонией альтернативных голосов в онлайн. Дискурс традиционного ислама претендует на статус ортодоксального, в терминологии Т. Асада, так как в первую очередь имеет отно-

10. Roy, O. (2004) *Globalized Islam: The Search for a New Umma*, p. 31. New York: Columbia University Press.

шение именно к существующей структуре властных отношений¹¹. Кроме того, он также обладает всеми признаками доминирующего дискурса, закрепляя за собой образ «правильного» ислама в дискуссиях на всех уровнях: от риторики высших должностных лиц¹² до выстраивания локальных индивидуальных идентичностей¹³. «Традиционный ислам», основанный на принципах лояльности государству, патриотизме и умеренности, противопоставляется «радикальному» исламу. Такая поляризация публичного пространства приводит к секьюритизации ислама, когда отношения между государством и мусульманским сообществом выстраиваются в дискурсе обеспечения безопасности. Религиозная идентичность сращивается с политической — причем политическое участие оказывается возможным исключительно при условии демонстрации приверженности ценностям традиционного ислама; в иных случаях политические действия со стороны мусульман оказываются нелегальны, так как маркируются как связанные с радикальным исламом¹⁴.

Криминализацию политического участия мусульман следует рассматривать в более широком историческом контексте. Так, наследие «чеченских войн» во многом до сих пор определяет настороженное отношение к любым формам «неортодоксального ислама». В начале 2000-х гг. активизировалась риторика о ведущей роли «внешнего фактора» в происходящих на Кавказе событиях. Представления о внешнем характере угрозы легли в основу убеждения в том, что, во-первых, имманентной чертой деятельности определенных мусульманских организаций является их зависимость от внешних источников финансирования, и это автоматически делает их врагами России; во-вторых, что ислам ассоциируется с терроризмом; в-третьих, что решение данной проблемы возможно лишь насильственными методами. В начале 2000-х гг. на фоне открытых боевых действий с «ичкерийскими сепарати-

11. Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, DC: Georgetown University Press; перевод на русский язык: Асад Т. Идея антропологии ислама // *Islamology*. 2017. № 1. С. 41–59.

12. Рагозина С.А. Политический образ ислама (на материале центральных российских печатных СМИ, 2010–2017). Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. М.: Институт философии, 2019.

13. di Puppo, L., Schmoller, J. (2020) “Here or Elsewhere: Sufism and Traditional Islam in Russia’s Volga-Ural Region”, *Contemporary Islam* 14/2: 135–156.

14. В качестве примера можно привести многочисленные запреты исламской литературы.

стами», а с 2007 г. — с исламистами из «Имарата Кавказ»¹⁵ эти идеи пользовались большой популярностью. Однако они не утратили этой популярности и после 2009 г., когда официально была завершена контртеррористическая операция. Преследование сторонников ряда исламских движений продолжалось в 2010-е гг. примерно по тем же основаниям¹⁶.

Это подкрепляется и рассмотрением политического участия мусульман в контексте безопасности. В результате анализа большого массива текстов центральных российских газет (около 21 тысячи, с 2010 по 2017 г.) мы установили, что нарратив угрозы безопасности является центральным для освещения различных аспектов политической деятельности мусульман¹⁷. Так, в медийном дискурсе мусульмане в политике репрезентированы в первую очередь через деятельность радикальных нелегальных организаций.

Действительно, востребованность социальных сетей у мусульман следует связывать не только с индивидуализацией религиозного опыта и удобством электронных технологий для этой цели, но и с поиском альтернативной политической позиции. Интернет становится благоприятной средой для распространения радикальных идей, а салафитский дискурс, популистски апеллирующий к идеям социальной справедливости и эгалитаризма, становится крайне востребован в противовес кажущемуся оторванным от чаяний простых мусульман дискурсу Духовных управлений мусульман. Это, конечно, не значит, что весь сегмент исламского виртуального пространства радикален — мы рассмотрим многообразие транслируемых политических позиций ниже. Однако именно он вновь становится наиболее видимым в том числе и для контролирующих органов, нацеленных на решение «проблемы радикального ислама». Дихотомия «традиционный/радикальный» ислам переносится и в сферу электронного пространства, где традиционный ассоциируется с деятельностью официальных мусульманских структур, в то время как электронная сфера маркируется как пространство для распространения

15. Организация запрещена в РФ.

16. Неправомерный экстремизм // СОВА. Исследовательский центр [<https://www.sova-center.ru/misuse/>, доступ от 13.11.2023]. Внесен Минюстом РФ в реестр иноагентов.

17. Рагозина С.А. Политический образ ислама (на материале центральных российских печатных СМИ, 2010–2017). Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. М.: Институт философии, 2019.

радикальных идей, и, следовательно, она должна быть взята под контроль. Стоит отметить, что в последнее время появляется все больше исследований, преодолевающих этот секьюритизирующий редукционизм¹⁸.

Таким образом, структура медиапотребления российских мусульман во многом обусловлена сложившейся системой модерации в социальных сетях и доступными механизмами контроля со стороны соответствующих органов над конкретными ресурсами. Далее мы укажем на востребованность и популярность отдельных социальных сетей среди российских мусульман. Стоит сразу сделать методологическое замечание, касающееся выводов относительно популярности той или иной социальной сети. Нами не было обнаружено отдельных исследований на эту тему. Количественные оценки едва ли возможны: механическая фиксация количества подписчиков той или иной страницы дает возможность делать лишь предварительные выводы относительно всей структуры медиапотребления среди российских мусульман. Необходима выработка комплексного количественного инструмента оценки популярности социальных сетей, и это должно стать предметом отдельного методологического исследования. Поэтому все оценки имеют преимущественно экспертный характер и основаны на результатах наблюдений за отдельными страницами в социальных сетях и на анализе общих трендов в регулировании социальных сетей.

Долгое время российская социальная сеть «ВКонтакте» оставалась лидером по популярности среди российских мусульман. Пик пришелся на период с 2008 (спустя два года после ее запуска в 2006 г.) по 2010 г. Появление «ВКонтакте» фактически завершило эру онлайн-форумов, крайне востребованных в том числе среди российских мусульман¹⁹, предоставив более удобную площадку для коммуникации. Помимо общемусульманских групп, собираемых по принципу «хватай всех» (например «Ислам — религия добра и мира», «Мусульмане» и т.д.) появились и более локализованные сообщества (например «Ислам в Башкирии»), и более специализированные (например посвященные исламской медицине или от-

18. Например: Виртуальный ислам на постсоветском пространстве: киберсреда и религиозные авторитеты / под ред. Э. Муратовой, З. Хабибулиной. Баку: AVE Print, 2023.

19. Сейчас в сети можно встретить довольно большое количество «умерших» исламских форумов, размещенных на бесплатных хостингах, последние сообщения на которых датируются 2007–2008 гг.

ношениям). Тогда же данная социальная сеть осваивалась представителями радикального ислама. Однако на тот момент группы «ВКонтакте» еще не стали основной площадкой для продвижения экстремистского контента и воспринимались скорее как один из каналов распространения информации, так как все еще функционировало большое количество сайтов, действовавших по модели новостного агентства или архива фетв. Например, один из важных элементов исламистской сети середины 2000-х гг. — сайт «Кавказ-центр»²⁰ — был запущен еще в 2002 г. Он позиционировал себя в качестве официального информационного агентства организации «Имарат Кавказа» (ИК), о создании которого было объявлено Доку Умаровым 7 октября 2007 г.²¹

Ситуация начала меняться с начала 2010-х гг. на фоне событий «арабской весны» и появления организации «Исламское государство»²², когда от блокировки «классических» сайтов надзорные органы перешли к ограничениям на распространение экстремистского контента в социальных сетях. Напомним, что согласно информации, представленной на сайте Министерства юстиции, «информационные материалы признаются экстремистскими федеральным судом по месту их обнаружения, распространения или нахождения организации, осуществившей производство таких материалов, на основании представления прокурора или при производстве по соответствующему делу об административном правонарушении, гражданскому или уголовному делу»²³. Список экстремистских материалов подлежит опубликованию на сайте Министерства юстиции РФ. На сегодняшний день он включает в себя более пяти тысяч наименований²⁴. Наибольшее количество запретов на материалы по исламской тематике, распространяемые во «ВКонтакте», пришлось на 2013 г., на фоне ужесточения антиэкстремистского и антитеррористического законодательства в 2012–2013 гг. Тогда же Павел Дуров, создатель «ВКонтакте», объявил о запуске «Телеграма» — нового сервиса, основная зада-

20. Запрещен в РФ.

21. Рагозина С.А. Интернет-пространство радикального политического ислама Северо-Восточного Кавказа // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира / под ред. А.В. Саватеева, Н.А. Нефляшевой, Э.Ф. Кисриева. 2017. С. 113–131. М.: URSS.

22. Организация запрещена в РФ.

23. Экстремистские материалы // Министерство юстиции Российской Федерации [https://minjust.gov.ru/ru/extremist-materials/, доступ от 13.11.2023].

24. Там же.

ча которого состояла в обеспечении безопасного способа коммуникации именно в условиях ужесточения контроля над интернетом со стороны правоохранительных органов.

На сегодняшний день с большой долей уверенности можно утверждать, что мессенджер «Телеграм» является самой популярной социальной сетью среди российских мусульман, так как используемые технологии шифрования данных гарантируют почти полную анонимность, даже несмотря на необходимость привязки аккаунта к номеру мобильного телефона. В то же время именно «закрытость» данной социальной сети позволяет лишь ограниченно анализировать распространяемый там контент. Например, отсутствует единый каталог телеграм-каналов, по которому можно было бы осуществлять поиск. А один из наиболее востребованных форматов коммуникации в «Телеграме» — это приватный чат, к которому нельзя получить доступ без приглашения одного из его участников, равно как и обнаружить его в поисковой выгрузке (даже если известно его название). Повторим, что вывод о наибольшей популярности основан исключительно на наших наблюдениях, а также на единичных исследованиях данного пространства. Так, в 2017 г. в НИУ ВШЭ была защищена магистерская диссертация, автор которой детально проанализировал способы распространения пропагандистских материалов ИГИЛ в «Телеграме», сделав вывод о наибольшей эффективности данного канала по сравнению с другими электронными ресурсами²⁵.

Примерно тогда же среди российских мусульман начинает набирать популярность «Инстаграм». Пик его популярности приходится на 2014 г., когда запускаются многие наиболее известные на сегодняшний день страницы. Акцент на визуальном контенте отодвигает на второй план текстуальный, материалы подвергаются минимальной модерации со стороны администрации социальной сети, а кроме того, технические инструменты для блокировки страниц в данной соцсети ограничены. В то же время «Фейсбук» не пользуется такой популярностью, как «Инстаграм», именно ввиду жесткой модерации публикаций. Что же касается *Youtube*, то несмотря на жесткую политику модерации, пользователей привлекает эргономичность платформы; кроме того, еще на сайтах середины 2000-х гг. видео были одним из наиболее востребо-

25. Корягин В.Д. Новые медиа как инструмент пропаганды исламского радикализма на примере «Исламского государства». Выпускная квалификационная работа. М.: НИУ ВШЭ, 2017.

ванных форматов на исламских каналах. На сегодняшний день переводы выступлений зарубежных улемов составляют едва ли не больше половины всех материалов, размещаемых на исламских ютуб-каналах.

Таким образом, в настоящий момент можно зафиксировать, что социальные сети окончательно вытеснили классические сайты по причине своей эргономичности и возможности интенсификации горизонтальных коммуникаций и стали уникальным пространством для репрезентации российских мусульманских сообществ. Кросс-платформенность и диверсификация своих коммуникационных стратегий стала одной из главных отличительных черт современных исламских онлайн-проектов. Так, «Телеграм» используется наиболее интенсивно и служит для донесения основного меседжа того или иного проекта. В «Инстаграме» мы становимся свидетелями своего рода «бьютификации» образа ислама, когда, несмотря на запреты, связанные с визуальными репрезентациями, на первый план выходят, например, умиротворяющие виды природы или мечетей. Сообщество «ВКонтакте» может служить более утилитарным целям: продавать рекламу или представлять собой магазин исламских товаров (что почти не встречается ни в «Телеграме», ни в «Инстаграме»). Наконец, ютуб-канал является оптимальной формой для продвижения видеоконтента.

Предложенная характеристика исламского интернет-пространства может создать впечатление, что мы также оказались в плену у секьюритизации ислама и намеренно выделяем «более радикальные» и «менее радикальные» соцсети. Однако как бы ни был велик соблазн воспользоваться дихотомией радикальности и умеренности, в любом случае это будет означать снижение полифонии мусульманского сообщества. Далее мы переходим непосредственно к анализу политической повестки, результаты которого как раз призваны показать вариативность постулируемых политических позиций и формируемых политических идентичностей.

В борьбе за истинную репрезентацию: тематический репертуар обсуждений политики мусульманами в российских соцсетях

Как правило, политические высказывания в исламских соцсетях появляются в связи с наиболее резонансными и болезненными

для мусульман сюжетами и нацелены на формирование объективного образа мусульманина в противовес ошибочно формируемому медийным мейнстримом. Дейл Эйкельман и Дж. Пискатори описывают этот процесс как «объективацию» (*objectification*). «Объективация — это процесс, в ходе которого в сознании большого количества верующих на первый план выходят основные вопросы: “Что такое моя религия?”, “Почему она важна для моей жизни?” и “Как мои убеждения определяют мое поведение?”»²⁶. Но дело не только в самосознании и духовном поиске; большое значение имеет для современной мусульманской идентичности и политическая сфера, так как связь с политикой в исламе гораздо сильнее, чем в других религиозных традициях²⁷.

Так, объективация происходит при фиксации самого факта некорректной оценки действий мусульманина с точки зрения самих мусульман. Наиболее ярко в последнее время это проявилось в дискуссиях по поводу убийства Самуэля Пати выходцем из Чечни Абдуллой Анзоровым в октябре 2020 г. Использовался тезис о том, что «под прикрытием свободы слова выступают против нашего пророка»²⁸. Это укладывается в общий антиевропейский (а порой и антиглобалистский) нарратив, востребованный в исламском онлайн-дискурсе. Например, часто на первый план выходит политика двойных стандартов, используемая западными государствами по отношению к мусульманскому миру (см. рис. 1 и рис. 2).

В то время как европейские исследователи говорят о том, что включенность в глобальные дискурсы подрывает значимость локального сообщества²⁹, в данном случае мы, наоборот, наблюдаем формирование некоей политической идентичности на основе противопоставления европейскому дискурсу. Некоей — потому, что нет оснований утверждать наличие какого-то национально-го или иного политического проекта, формирующегося на основе этого противопоставления. В то же время обсуждение таких резонансных событий, как вышеупомянутое, стимулирует радикализм. Ксения Собчак назвала французского лидера Эммануэ-

26. Eickelman, D. F., Piscatori, J. (1996) *Muslim Politics*, p. 38. Princeton, NJ: Princeton University Press.

27. Ibid., p. 39.

28. Напоминание себе и вам // 5.stolpov.islama, Instagram.com. 28.10.2020 [https://www.instagram.com/p/CG4f_v9KeXB/, доступ о 13.11.2023].

29. Sisler, V. “Cyber Counsellors”, p. 1145.

ля Макрона своим героем, а высказывания главы Чечни Рамзана Кадырова раскритиковала за «средневековость». Она также написала, что люди «запуганы фанатиками» и считают, что за шутки об исламе «могут отрубить голову», и сообщила об угрозах в ее адрес со стороны «людей с кавказским акцентом»³⁰. Такие высказывания сработали как искра, вызвав шквал комментариев с критикой в отношении Ксении Собчак — от простого осуждения до призывов отрубить ей голову³¹, что, в свою очередь, вызывает ответную реакцию со стороны критиков ислама, только усиливая напряженность в обществе. Кроме того, в данном контексте зазвучали и призывы установить уголовную ответственность за оскорбления ислама³².

Предметом активного обсуждения становится участие российских вооруженных сил в сирийском конфликте, которое рассматривается отдельными представителями мусульманского онлайн-сообщества как война против мусульман в Сирии. Пик подобных публикаций пришелся на осень 2015 г., когда началась военная операция. Сегодня также можно встретить отдельные публикации по этой теме, в которых речь идет не только о несправедливости. Так, например, онлайн-магазин исламских товаров, продвигающий себя в «Инстаграме», размещает видео с «горькой правдой» о войне в Сирии³³. Зачем? Судя по всему, критика сирийского направления внешней политики России является политической ценностью, способной мобилизовать и сплотить подписчиков данной страницы — как минимум в онлайн-пространстве. В другом видео война в Сирии используется в качестве обоснования недопустимости празднования Нового года для мусульман³⁴. «Разоблачения» празднования Нового года — крайне вос-

30. Собчак начала получать угрозы из-за поддержки критика ислама // Lenta.ru. 28.10.2020 [https://lenta.ru/news/2020/10/28/sobchak_ugrozy/, доступ о 13.11.2023].

31. Исламисты пообещали отрезать голову Ксении Собчак за поддержку Макрона // islam._koran, Instagram.com. 9.11.2020 [https://www.instagram.com/p/CHXkKGzjprQ, доступ о 13.11.2023].

32. В июне 2013 г. были приняты поправки, ужесточающие ответственность за «оскорбление чувств верующих», вплоть до уголовной; Сделать оскорбление ислама и мусульман уголовным преступлением // islam._koran, Instagram.com. 1.11.2020 [https://www.instagram.com/p/CHC61gtjZyV/, доступ о 13.11.2023].

33. Горькая правда... // finikos_shop, Instagram.com. 6.05.2020. [https://www.instagram.com/p/B_3AbdvHwW2/, доступ о 13.11.2023].

34. Называя все это другими именами, Посланник Аллаха сказал... // potomki_muhammada, Instagram.com. 31.12.2020 [https://www.instagram.com/p/

требуемый «жанр» в исламских сообществах, апеллирующих к салафитским идеям. Подчеркивается, что этот праздник связан с государством, несущим ответственность за смерти мусульман в Сирии — причем делается это довольно убедительно: за кадром с фейерверком следует кадр бомбардировки мечети, как будто это последствия запуска залпа салюта, а в конце видео в кадр выводятся цифры о количестве погибших в Сирии в 2020 г. и вопрос «Сколько умрет в этом году?». Интересно, что описание видео представляет собой религиозное послание, в котором нет ни слова о политической ситуации в Сирии, в то время как видео транслирует именно политический месседж.

Помимо реакции на резонансные события, обсуждение проблемы несправедливости в отношении мусульман подкрепляется «рутинными» сюжетами о дискриминации и притеснениях (или о том, что может быть так интерпретировано). Например, популярны темы об ограничении прав женщин на ношение хиджаба в публичных (часто образовательных) учреждениях³⁵. Не менее востребован сюжет голода в мусульманских странах — часто речь идет, например, про Нигерию или Йемен³⁶. Как правило, эта тема также помещается в глобальный политический дискурс противостояния европейской и мусульманской цивилизаций и внутри-исламский религиозный дискурс взаимопомощи и благочестия. И если публикации о ситуации в той или иной стране встречаются время от времени, то публикации со сбором средств на строительство колодцев в Африке бьют рекорды по просмотрам и лайкам³⁷. Проблема оказания помощи нуждающимся мусульманам в разных уголках мира также являет собой пример интересной синергии религиозного и политического: с одной стороны, отправка денег на помощь в далекую исламскую страну удовлетворяет запрос на индивидуальное религиозное действие, с другой — вновь

CJd5RX4DG4K/, доступ о 13.11.2023].

35. Мусульманку выгнали из школы из-за длинной юбки // islam_video_rolik, Instagram.com, 13.01.2021. [https://www.instagram.com/p/CJ_iQwVnzM6/, доступ от 13.11.2023].

36. В Йемене 13,5 млн человек угрожает смерть от голода... // islam_video_rolik, Instagram.com. 11.01.2021 [https://www.instagram.com/p/CJ5-Na_H1pW/, доступ от 13.11.2023].

37. Ильхамдулиллах сбор на шестой колодец в Африке закрыт // rauf_ibn_salyaf, Instagram.com. 26.09.2019. https://www.instagram.com/p/B24vPISg1Zw/, доступ от 13.11.2023]; Наша команда #ecogrand построила колодец в Африке от имени нашей компании GREENWAY... // zubaydat.muradova_gm10, Instagram.com. 16.05.2020. https://www.instagram.com/p/CAOg3GDgXo2/, доступ о 13.11.2023].

подчеркивает принадлежность к сообществу, разделяющему схожие ценности.

Борьба за «настоящий ислам» обнаруживается в материалах, авторы которых стремятся разрушить негативные стереотипы об исламе: например, о приписываемой исламу имманентной связи с насилием и отсталости мусульманской цивилизации³⁸. Наконец, объективация ислама проявляется не только в акценте на негативных аспектах широкой репрезентации ислама, но и во внимании к формированию позитивного образа ислама: это героизация простых мусульман³⁹, усиление мусульманской уммы за счет роста числа ее последователей⁴⁰, строительство новых мечетей⁴¹. Позитивно оцениваются действия властей, которые могут быть интерпретированы как символическое признание особого статуса ислама в российской культуре. Подобные материалы вносят существенный вклад в разнообразие подходов к обсуждению политики мусульманами в социальных сетях, преодолевая представления об их исключительной радикальности.

Однако нельзя не отметить проблематичность объективации ислама — аудитория данного сегмента виртуального пространства ограничена. Преимущественно ее составляют мусульмане, поэтому едва ли до немусульман доходят материалы, показывающие «настоящий» ислам. Основной контент посвящен исламскому призыву и ориентирован на удовлетворение запроса на то, что некоторые исследователи называют «активным благочестием» (*active piety*⁴²). В то же время вербализация — не единственный способ репрезентации политического в российском исламском пространстве социальных сетей. Например, для салафизма, криминализуемого на институциональном уровне, онлайн становится единственным пространством для репрезентации. Для отдельных русскоязычных салафитских блогеров их политиче-

38. Ислам и научно-технический прогресс // Telegram-канал @darulfikr. 16.01.2019.

39. Мусульманин получил международную награду за борьбу с интернет-буллингом // islam_video_rolik, Instagram.com. 6.01.2021 [https://www.instagram.com/p/CJtZ339HC_1/, доступ о 13.11.2023].

40. Число мусульман в Японии стремительно растет // islam_video_rolik, Instagram.com. 12.01.2021 [https://www.instagram.com/p/CJ7_u1ngtV/, доступ о 13.11.2023].

41. Около 50 мечетей открылось в Крыму после воссоединения с Россией // islam_video_rolik, Instagram.com. 6.01.2021 [https://www.instagram.com/p/CI-ofDnnsnN/, доступ о 13.11.2023].

42. Chaplin, Ch. (2018) "Salafi Activism and the Promotion of a Modern Muslim Identity", *South East Asia Research* 26/1: 3–20.

ская биография становится символическим капиталом, привлекающим подписчиков. В таком случае громкие политические высказывания не требуются, на первый план выходит религиозный контент. В следующем разделе мы опишем данный феномен на примере двух популярных в русскоязычном сегменте салафитских проповедников.

Политическая биография как символический капитал салафитских блогеров

Во время мониторинга исламского виртуального пространства наше внимание привлекли популярные в «Инстаграме» страницы двух салафитских лидеров — нынешнего кадия Имарата Кавказа Абдуллы Костекского (329 тысяч подписчиков) и проповедника, выходца из Дагестана Абу Умара Саситлинского (479 тысяч подписчиков)⁴³.

О первом — Абдулле Костекском — доступно не так много информации. Он родом из дагестанского Хасавюрта, внук суфийского шейха Магомеда Рабаданова; обучался в Сирии с 1994 по 1999 г. В период усиления организации «Исламское государство» выступал против вступления в организацию выходцев с Кавказа, настаивая на верности идеям «Имарата Кавказ». Известно, что в 2014 г. он сменил Доку Умарова на посту кадия Шариатского суда запрещенной в России организации «Имарат Кавказ». Однако после смерти Доку Умарова в 2015 г. упоминаний о Костекском на сайте «Кавказ-центра» нет. С конца 2018 г. началось его активное продвижение в соцсетях, без указания связей с «Имаратом Кавказ».

Что же касается Абу Умара Саситлинского, то о нем известно гораздо больше. Исраил Сайидахмедович Ахмеднабиев родился в 1980 г. в дагестанском с. Новосаситли. Учился в местном медресе, в начале 2000-х гг. обучался в Сирии и исламском университете Аль-Азхар в Египте, получив квалификацию шариатского судьи. По возвращении в Россию начал сбор средств на строительство школы хафизов⁴⁴ в селе Новосаситли, которая открылась в 2012 г. В 2013 г. через соцсети (группа «ВКонтакте»: «Сирия — часть Исламской Уммы») стал собирать средства для русскоязычных беженцев на границе Сирии и Турции через воз-

43. По данным на ноябрь 2023 г.

44. Хафиз — человек, знающий Коран наизусть.

главляемый им фонд «Ансар». В рамках обеспечения безопасности проведения зимних Олимпийских игр в Сочи в 2014 г. еще в 2013 г. силовые структуры инициировали ряд превентивных мер по выявлению радикальных элементов. Летом 2013 г. в недавно построенном исламском центре были задержаны участники религиозного семинара. А в январе 2014 г. И.С. Ахмеднабиеву было предъявлено обвинение по статьям о содействии террористической деятельности — на основании того, что собранные на благотворительность деньги на самом деле предназначались для финансирования боевиков ИГИЛ. Тогда же он уехал из России и сегодня проживает в Нигерии, где занимается благотворительностью и своими медийными проектами. В «Инстаграме» на его личную страницу подписано 479 тысяч человек. Кроме того, есть целая сеть дружественных проектов, которые занимаются взаимным продвижением.

На чем основана такая популярность проповедников, связанных или подозреваемых в связи с террористическими организациями? Самая очевидная причина — это освоение технического функционала соцсетей и их грамотное использование ввиду запроса пользователей на индивидуальный религиозный поиск. Рецитация предложенной в соцсети суры из Корана, участие в сборе средств для пострадавшего в автомобильной аварии ребенка, прояснение правильности действий по бытовому вопросу («можно ли работать кассиром в магазине, где продается запретное?») — все публикации на такие темы удовлетворяют запросы с точки зрения повседневной религиозной практики. Однако подобный религиозный контент далеко не уникален для данных страниц — масса исламских проектов продвигает исключительно религиозный контент. Поэтому, на наш взгляд, именно биографии данных деятелей являются решающим фактором их популярности. Их страницы в соцсетях канализируют протест по поводу несправедливого отношения к мусульманам и безразличия официальных структур к проблемам простых верующих. Причем уникальность ситуации, на наш взгляд, заключается в том, что им даже не нужно постоянно уточнять свою политическую позицию, подкреплять или корректировать ее в соответствии с политической конъюнктурой — эта репутация подтверждается общеизвестными фактами из их биографии, и этого оказывается достаточно для их героизации.

В инстаграме Абу Умара Саситлинского 80–90% публикаций посвящены сбору средств на строительство колодцев в Африке

и прояснению вопросов о соответствии действий мусульман шариату. В то же время это не значит, что там отсутствует рефлексия по поводу политических проблем. Например, отвечая на вопросы своих подписчиков, он говорит о допустимости голодовок мусульман в тюрьмах, «даже если эти права даны кяфирами»⁴⁵. Саситлинский также призывает мусульман, живущих в России, отказаться от службы в армии, называя ее «армией куфаров»: лучше сесть в тюрьму — «отсидеть и вернуться домой», «лучше служить тихо, читать Коран и поклоняться Аллаху»⁴⁶.

Также имеет место критика Духовных управлений мусульман, которая иногда вербализуется в контексте широко обсуждаемых в мировом мусульманском сообществе проблем. Например, это касалось реакции на протестные выступления 23 января 2021 г., а также на убийство Самуэля Пати — и в том, и в другом случае в комментариях разворачивалась дискуссия о неэффективности деятельности официальных структур⁴⁷.

Абдулла Костекский обращается к политическим вопросам гораздо чаще и делает это в более радикальном ключе. Например, он акцентирует внимание на недопустимости работы в российских силовых структурах (так как это работа на «тагута» — покровителя неверных) и в нескольких своих пояснениях фактически выносит им такфир (обвинение в неверии)⁴⁸; он также выступает с критикой имамов, аффилированных с Духовными управлениями мусульман⁴⁹. Но так или иначе религиозный дискурс превагирует — и используется в том числе для продвижения политической повестки. Исламизация языка приводит к своего рода нормализации радикального политического послания. К. Беккер, анализируя салафитские дискуссионные форумы в Германии и Нидерландах, называет это «салафитской эпистемологией», подразумевая специфический способ обработки знаний салафит-

45. Голодовка в тюрьме // sasitlinsky, Instagram.com. 2.05.2023 [<https://www.instagram.com/reel/CrvT98zu4ut/>, доступ от 13.11.2023].

46. Принудительная служба в армии // sasitlinsky, Instagram.com. 27.05.2023 [<https://www.instagram.com/reel/CsulHaUIPmn/>, доступ от 13.11.2023].

47. Комментарий ulanaytuarov под публикацией «Вопрос муфтияту» // abdullah_kostekskiy, Instagram.com. 27 октября 2020. <https://www.instagram.com/tv/CGok-BPpoMzr/>, доступ от 13.11.2023].

48. Служба полиции на Кавказе /// abdullah_kostekskiy, Instagram.com. 31.12.2020 [<https://www.instagram.com/p/CJeFv7rBci1/>, доступ от 13.11.2023].

49. Карманные имамы // abdullah_kostekskiy, Instagram.com. 21.09.2020 [https://www.instagram.com/p/CFZ_Nu4hSee/, доступ от 13.11.2023].

скими активистами в компьютерно-опосредованной среде, что включает фрагментацию и реорганизацию оцифрованных религиозных источников и присвоение «исламской аргументации»⁵⁰.

Ранее исламистские сайты применяли противоположную стратегию — тотальной политизации своей риторики, например, для легитимации применения насилия против «врагов мусульман»⁵¹. На примере этих двух блогеров мы видим более гибкую стратегию деполитизации или, по крайней мере, минимизации политической риторики на страницах в социальных сетях. На данном этапе может показаться привлекательным сделать однозначный вывод о преобладании радикального салафитского дискурса в виртуальном мусульманском пространстве. Однако это лишь усиливает искусственную дихотомию умеренного ислама, как будто только он представлен в офлайне, и радикального ислама, представленного в онлайне. В то же время салафизм неоднороден и не всегда предполагает оправдание каких-либо насильственных действий. Например, автор проекта по исламской медицине выступает против Костекского и приглашает его на дебаты⁵². И его главная претензия как раз заключается в неверной интерпретации концепции салафийи. Более того, есть немало случаев, когда имамы выступали с опровержением Костекского, в том числе имамы Буйнакской мечети в Дагестане⁵³. Однако эти страницы не так широко читаются, а вот радикально-популистская риторика таких поведенников, как Костекский и Саситлинский, весьма популярна.

* * *

Анализ коммуникаций российских мусульман в социальных сетях позволил описать особый режим взаимозависимости и взаимопроникновения онлайн и офлайн, складывающийся в условиях доминирующего дискурса традиционного ислама и секьюритизации исламского активизма как такового (не только политического). Институциональные факторы контроля над мусульманским

50. Becker, C. (2009) "Gaining Knowledge"; Salafi Activism In German And Dutch Online Forums", *Masaryk University Journal of Law and Technology* 3/1: 96.

51. Рагозина С.А. Дискурс политического ислама (на примере интернет-пространства Северо-Восточного Кавказа). М.: URSS, 2013.

52. Отклонившиеся личности. Абдуллах Костекский // Bayt Al-Magrifa. 24.12.2019 [<https://bmagrifa.com/abdullah-kostekskij/>], доступ о 13.11.2023].

53. Осторожно, заблуждение! Абдула Костекский // Almasjid.ru, Youtube.com. 1.08.2020 [<https://www.youtube.com/watch?v=is39mSxCUFc>], доступ о 13.11.2023].

сообществом и постоянные попытки правительственных акторов определить критерии «правильного» и «неправильного» исламов обуславливают структуру медиапотребления российских мусульман: они предпочитают ресурсы, позволяющие взаимодействовать максимально анонимно и использовать надежные протоколы защиты персональных данных.

В таких условиях социальные сети становятся крайне востребованным пространством для политической коммуникации мусульман: в режиме реального времени появляется возможность отреагировать на наиболее резонансные для мусульман всего мира события, появляется канал вербализации так называемых политических эмоций. Востребованность такой коммуникации объясняется ее встроенностью в повседневную религиозность. В отдельных случаях исламизация политического и политизация исламского приводит к радикализации риторики (что, например, можно наблюдать в блогах отдельных салафитских блогеров). Использование популистской риторики обеспечивает особую популярность подобных месседжей. Однако особое внимание (и даже порой заикленность) на радикальном сегменте исламского интернет-пространства свидетельствует не только о секьюритизации, но и том, что Р. Брубейкер называет «методологическим исламом»⁵⁴, когда, следуя за мейнстримом настороженного отношения к мусульманам в публичном пространстве и, наоборот, пытаясь «вернуть мусульман в царство простых людей», категории мусульманской идентичности уделяется неоправданно много внимания. Не отрицая реактивной природы мусульманской идентичности на категоризации со стороны немусульман, он подчеркивает и важность взаимодействия между самими мусульманами.

В то же время не должна сбивать с толку кажущаяся непопулярность официальных аккаунтов Духовных управлений мусульман в социальных сетях в сравнении с многотысячными блогами салафитских проповедников. Если обратиться к идее религиозного потребления, то сетевые улемы (не только салафитские) становятся популярными, когда учатся быть успешными менеджерами, продвигая свой медиаконтент на рынке повседневной религии. И одним из наиболее востребованных товаров на этом религи-

54. Brubaker, R. (2013) "Categories of Analysis and Categories of Practice: A Note on the study of Muslims in European Countries of Immigration", *Ethnic and Racial Studies* 36(1): 1–8.

озном рынке является активное благочестие, связанное с ощущением принадлежности к глобальной умме, и своего рода искренность, подкрепленная напоминаниями о регулярных простых благочестивых действиях. Аккаунты официальных мусульманских структур часто содержат репортажные фотографии с мероприятий и выступления на конференциях, призванные продемонстрировать достижения организации, в то время как тема личного благочестия отходит на второй план. Это указывает на потребность мусульман в построении более сложных траекторий повседневной религиозности и поиска альтернативных источников религиозного знания. Фокусирование на радикальном исламе лишает нас видения всей тематической палитры и, как следствие, перемещает внимание на проблемы взаимодействия государства и мусульманского сообщества. Если анализ исламских социальных сетей не сводится к поиску радикальных проявлений, а направлен на рассмотрение мусульманской идентичности в более широком контексте, исследовательская оптика значительно расширяется.

Библиография / References

- Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. № 1. С. 41–59.
- Виртуальный ислам на постсоветском пространстве: киберсреда и религиозные авторитеты / под ред. Э. Муратовой, З. Хабибулиной. Баку: AVE Print, 2023.
- Корягин В.Д. Новые медиа как инструмент пропаганды исламского радикализма на примере «Исламского государства». Выходная квалификационная работа. М.: НИУ ВШЭ, 2017.
- Рагозина С.А. Дискурс политического ислама (на примере интернет-пространства Северо-Восточного Кавказа). М.: URSS, 2013.
- Рагозина С.А. Интернет-пространство радикального политического ислама Северо-Восточного Кавказа // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира / под ред. А.В. Саватеева, Н.А. Нефляшевой, Э.Ф. Кисриева. 2017. С. 113–131. М.: URSS.
- Рагозина С.А. Политический образ ислама (на материале центральных российских печатных СМИ, 2010–2017). Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. М.: Институт философии, 2019.
- Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Becker, C. (2009) “Gaining Knowledge”; Salafi Activism In German And Dutch Online Forums”, *Masaryk University Journal of Law and Technology* 3/1: 79–98.
- Boellstorff, T. (2012) “Rethinking Digital Anthropology,” in H. A. Horst, D. Miller (eds) *Digital Anthropology*, p. 42. London and New York: Berg.
- Bowen, J. R. (2012) *New Anthropology of Islam*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Brubaker, R. (2013) "Categories of Analysis and Categories of Practice: A Note on the study of Muslims in European Countries of Immigration", *Ethnic and Racial Studies* 36: 1–8.
- Bunt, G. (2000) *Virtually Islamic Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press.
- Bunt, G. (2003) *Islam in the Digital Age: E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. Pluto Press.
- Chaplin, Ch. (2018) "Salafi Activism and the Promotion of a Modern Muslim Identity", *South East Asia Research* 26/1: 3–20.
- Coleman, G. (2010) "Ethnographic Approaches to Digital Media", *Annual Review of Anthropology* 39: 487–505.
- Di Puccio, L., Schmoller, J. (2020) "Here or Elsewhere: Sufism and Traditional Islam in Russia's Volga-Ural Region", *Contemporary Islam* 14/2: 135–156.
- Eickelman, D. F., Piscatori, J. (1996) *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Koriagin, V. D. (2017) Novye media kak instrument propagandy islamskogo radikalizma na primere "Islamskogo gosudarstva" [New media as a tool of propaganda of Islamic radicalism on the example of "Islamic State"]. Vypuskaia kvalifikatsionnaia rabota. M.: NIU VShE, 2017.
- Muratova, E., Khabibulina, Z. (eds) (2023) *Virtualnyi islam na postsovetском prostranstve: kibersreda i religioznye avtoritety* [Virtual Islam in the post-Soviet space: cyber environment and religious authorities]. Baku: AVE Print.
- Ragozina, S. A. (2013) *Diskurs politicheskogo islama (na primere internet-prostranstva Severo-Vostochnogo Kavkaza)* [Discourse of political Islam (on the example of the Internet space of the North-Eastern Caucasus)]. M.: URSS.
- Ragozina, S. A. (2017) "Internet-prostranstvo radikal'nogo politicheskogo islama Severo-Vostochnogo Kavkaza" [Internet space of radical political Islam of the North-Eastern Caucasus], in A. V. Savateev, N. A. Nefliasheva, E. F. Kisriev (eds) *Islamskie radikal'nye dvizheniia na politicheskoi karte sovremennogo mira*, s. 113–131. M. URSS.
- Ragozina, S. A. (2019) *Politicheskii obraz islama (na materiale tsentralnykh rossiiskikh pechatnykh SMI, 2010–2017)* [Political image of Islam (on the material of the central Russian print media, 2010–2017)]. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kandidata politicheskikh nauk. M.: Institut filosofii.
- Roy, O. (2004) *Globalized Islam: The Search for a New Umma*. New York: Columbia University Press.
- Sisler, V. (2011) "Cyber Counsellors", *Information, Communication & Society* 14/8: 1136–1159.
- Turner, B. S. (2013) *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Farnham: Ashgate.