

Гюзель Сабирова (Ульяновск). "Как стать и остаться мусульманкой: опыт разных поколений." Сборник «Устная история и биография. Женский взгляд.» Ред. и сост. Е.Ю.Мещеркина. М., Невский простор, 2004.

Сабирова Гюзель

### Как стать и остаться мусульманкой: опыт разных поколений<sup>1</sup>

*„ Это абсолютно разные миры, и люди, которые там, они практически не понимают людей, которые здесь“*

*(Цитата из интервью с мусульманкой)*

Да недавнего времени образ мусульманки, или женщины в Исламе, или восточной женщины в российском культурном пространстве, ассоциировался с хорошо растиражированными художественными типами. И вот этот, казалось бы, устаревший, немодный типаж «закутанной» женщины, который и раньше-то был чужд среднерусской полосе, а больше был знаком по телевизионным картинкам, вдруг появился на улицах российских городов. Выход женщины-мусульманки в публичные исламизированные и неисламизированные пространства – это феномен трансформирующейся России конца 20 века. Обозначаемые общественностью как «Другие» даже в такой мультикультурной среде как Москва, для одних они символизируют «возвращение назад» (ретрадиционализацию образа жизни), для других - еще одну причуду молодежи, для третьих - фанатизм и угрозу. Кто она – современная мусульманка-москвичка?

#### **Исследования женских исламских практик**

История исследований женских исламских практик тесно вплетена в более широкие рамки развивающейся в либерализирующихся обществах социальной науки, учитывающей множественность культурных стилей, индивидуализацию социальных практик, разоблачающей дискурсивную власть и принимающих «инаковость». Значительный вклад в эти исследования внесло, в том числе, развитие идей феминизма и мультикультурализма. Начало дискуссий о концептуализации женщины в Исламе и об ее участии в модернизационном проекте Ислама можно отнести к концу 60-х. Работы Э.Саида<sup>2</sup>, разоблачающие культурный империализм Запада, стимулировали поиск адекватных социальных теорий актуального Ислама, переосмысление веберовского наследия изучения религии и Ислама, развитие новых концепций, основанных на использовании объяснительного потенциала теорий П.Бурдье, М.Фуко для интерпретации «по-исламски» (islamicaly) определяемых ситуаций.

Исследования женских исламских практик в урбанизированных неисламизированных средах с использованием качественной методологии, в том числе и методом биографических интервью, широко распространены в странах Западной Европы, где достаточно велика численность мигрантских групп, исповедующих Ислам. Собственно говоря, зарождение особого интереса к теме было связано с повышением религиозной активности женщин в период 1978-79 годов, а также с развитием дискуссий общеевропейского значения во Франции, связанных с разрешением девочкам-мусульманкам ношения платка во французских школах. Эта проблема вылилась в целое направление исследований «женщины в платке», социо-культурной и символической роли платка, стиля жизни и идентичности молодых нео-мусульманок или исламисток. Ислам в этих работах рассматривается как некий ресурс для морализирующего субъекта, который используется для переопределения властных позиций между поколениями и полами, а также внешним социальным окружением и культурой большинства<sup>3</sup>. Много внимания в актуальных феминистских кросскультурных исследованиях уделяется женщине не только как религиозному актору, но и как религиозному инноватору<sup>4</sup>.

Представляется важным и необходимым остановиться в вопросах, связанных с позицией исследователя, приступающего к такой теме, как индивидуальная исламская религиозность. Проблема влияния индивидуального опыта исследователя или его ценностей на ход исследования и на выбор ракурса преподнесения собранных данных (и в первую очередь это актуально для исследования, основанного на качественной методологии) в принципе не нова и давно обсуждается. Это вопрос так называемой «объективности» качественного исследования, результаты которого обосновываются вне логики статистических закономерностей. В конце концов, была признана невозможность абсолютного отказа ученого от «себя самого» и превращения его в аналитический механизм, который последовательно «вырабатывает» нейтралитет по отношению к предмету исследования. Но это не означает, что таким образом он отказывается от претензий на научную обоснованность выводов.

Другая проблема из этой области - это задача сохранения «чистоты» поля после работы в нем. Главный принцип здесь звучит просто: «Не навреди!». То есть как в ходе интервьюирования и общения с участниками исследования, так и потом на этапе публикации выводов, нельзя забывать о том, что никакая деятельность, связанная с исследованием, не должна оставлять негативные эмоции, а тем более отрицательно повлиять на судьбу тех, кто согласился рассказать о себе.

Предмет данного исследования, индивидуальная исламская религиозность – это фактически вдвойне деликатная тема. Во-первых, исследование было направлено на изучение той части московских мусульманок, отношение к которой не всегда однозначно. Нередко эта группа подпадает под распространенное сегодня определение «фундаменталисты», «радикалы» и т.п. и является объектом активного дискурсного конструирования. Во-вторых, область индивидуальной религиозности будучи, с одной стороны, сферой глубоко личностных переживаний, с другой стороны, также является объектом властных манипуляций, претендующих на установление своих «критериев» того, что значит быть религиозным человеком и что такое «правильная» религиозность.

Именно эти два аспекта оказываются уязвимыми и в позиции исследователя, точнее говоря, его личностной дистанции по отношению к Исламу, мусульманской вере или исламской традиции, а также уровне его религиозности и особенностях восприятия феномена индивидуальной религиозности как такового. Не отрицая возможности влияния многих других факторов (например, пола исследователя, его возраста и др.), огромное значение имеет точка пересечения двух осей, характеризующих личностную позицию исследователя: «абсолютно позитивное отношение к Исламу – абсолютно негативное отношение к Исламу» и «верующий – атеист». Вольно или невольно в данном или аналогичных исследованиях эта точка «предубежденности» исследователя присутствует. Как правило, речь идет не о крайних позициях, потому как сама логика и методология научного исследования предполагает постоянный пошаговый самоконтроль на предмет минимизации влияния исследователя на ход и результаты исследования. С моей точки зрения, нельзя сказать, что какая-то позиция является предпочтительной, идеально все-таки изучение одного предмета с различных точек зрения.

Собственно говоря, это и есть те самые моменты, которые являются критическими как для тех, кого исследователь изучает, так и для тех, кому он презентует выводы своей работы. По моему опыту, интервьюируя *мусульман* и затем выступая в различных ученых аудиториях в подавляющем большинстве *немусульман*, и с той, и с другой стороны неизменно задаются два вопроса: «Какое Вы имеет отношение к Исламу?», или «Какой Вы национальности и верующий ли Вы человек?» Автор данного исследования принадлежит к той же этнической группе, что и участницы исследования, а, значит, и к той же этно-религиозной традиции, а именно мусульманской, но не является «практикующей» мусульманкой. Такое, фактически пограничное положение имеет свои преимущества и недостатки. Принадлежность к той же этнической группе, что и выбранные респондентки, облегчает доступ к полю, но налагает определенные обязательства на характер презентации материалов. Этническая и религиозная чужеродность позволяет сохранять отстраненность от предмета анализа, но задает достаточно жесткие рамки самоконтроля и рефлексии по поводу своих исследовательских установок.

Исходя из всего вышесказанного, главная подоплека данного исследования заключалась в скромной попытке познакомить читательскую аудиторию с особенностями нео-мусульманских практик и описания особенного, «закрытого» для окружения женского религиозного опыта, избегая крайних «ярлыковых» обозначений степени и характера религиозности и приписывания тех или иных доктринальных установок.

Эти пояснения, с моей точки зрения, крайне важны для взыскательного и внимательного читателя, который теперь, имея представление о ситуации исследования, сможет дать более адекватную оценку содержанию, задумавшись как о позиции автора, так и о своей - читателя.

### **Ислам в Москве и религиозность татар: контекст исследования**

Актуальность религии в России во многом определяется трансформирующимся состоянием общества, в котором происходит переориентация идеологического компаса с «атеистической пропаганды» на «свободу вероисповеданий». Легитимация религии в ситуации системного кризиса сопровождалась ростом интереса к вере, что фиксировали социологические исследования<sup>5</sup>. По данным общероссийского опроса (1608 чел) К.Каарийайнен и Д.Фурмана в 1999 г. верующими себя называли 39% опрошенных и 30% - колеблющимися, причем среди татар Татарстана верующими и колеблющимися назвали себя 60% и 25% соответственно<sup>6</sup>. За более чем десятилетнюю историю «реформ» произошло институциональное переоформление религиозных учреждений, в том числе и исламских, и переформулировка законодательных актов. Сегодня в России насчитывается (по разным источникам) от 11 до 22 млн<sup>7</sup>. представителей народов, среди которых был традиционно распространен Ислам, Ислам является второй по числу последователей религией после Православия.

В отличие от западно-европейских «немусульманских» государств, где этнические мусульмане представлены преимущественно мигрантскими сообществами, Ислам в России – это религия коренных

народов, различающихся по языку и культуре, среди которых татары наиболее многочисленны. Этническое многообразие и территориальная разбросанность мусульманского населения становится одним из решающих факторов воспроизводства Ислама в России.

В Москве проживает по разным оценкам от 600 до 1200 тыс. представителей этнических групп, поддерживающих исламскую традицию. «Мусульманская диаспора» Москвы представлена народами 22 национальностей, за последние годы доля «мусульман» Москвы значительно увеличилась за счет миграционных потоков с Северного Кавказа<sup>8</sup>. Ислам в Москве имеет многовековую историю - первые поселения служилых татар относят к XVI-XVII векам, а первая мечеть была открыта в начале 18 века<sup>9</sup>. Исламский профиль столицы сегодня во многом определяется этнической композицией мусульманских народов, населяющих Москву, а также политическим, социальным и культурным контекстом многомиллионного города, который отличается интенсивностью и многосторонностью внутренних и внешних коммуникаций. Религиозная активность среди мусульман Москвы становится заметной с конца 80-х годов, когда открываются первые учебные курсы при Соборной мечети Москвы по изучению основ Ислама и появляется возможность получения исламского образования в крупнейших исламских образовательных центрах мира.

В Москве функционирует четыре основные мечети (Московская Соборная мечеть на Проспекте Мира, Историческая мечеть на Бол. Татарской, Мемориальная мечеть на Поклонной горе и мечеть «Ярдам» в Отрадном), которые и определяют городское поле исламских практик. В общей сложности в Москве зарегистрировано около 25 мусульманских религиозных общин (по неофициальным данным их число достигает 40). В 1988 году при Московской Соборной мечети было открыто медресе «Исмаилия», в 1994 году – Московский Высший духовный Исламский колледж, в 1998 году - Исламский университет, практически при всех мечетях со дня открытия были организованы медресе или факультативные учебные курсы. В 1994 году было основано Духовное управление мусульман Центрально-Европейского региона России (Московский муфтият), позднее переименованное в Духовное управление мусульман Европейской части России (ДУМЕР), лидером которого является муфтий Равиль Гайнутдин. Помимо мечетных институтов в Москве представлены и другие конфессиональные, этно-культурные и исследовательские структуры, актуализирующие пространство исламских практик.

В поле зрения данного исследования попала только татарская часть мусульманского сообщества Москвы, которая наиболее многочисленна среди официального мусульманского «духовенства» и среди обучающихся в религиозных учебных группах. Татарское население Москвы дифференцируется с точки зрения времени и территории миграции в Москву. Так здесь представлены различные поколения мигрантов (дореволюционное, довоенное, послевоенное и 90-х годов) из разных регионов России (Нижегородской области, Пензенской области, Татарстана, Сибири и др.). Татары Москвы представляют собой мозаичное образование, в котором репрезентированы локальные языковые, этно-культурные и религиозные традиции.

Один из выводов, который формулируется на основании исследований религиозности в постсоветской России, заключается в том, что религиозная вовлеченность является следствием восприятия религии как части этно-культурной традиции. Таким образом, процент людей, называющих себя верующими, оказывается меньшим, чем доля тех, кто относит себя к той или иной религии, и большим, чем доля тех, кто обладает каноническим знанием и последовательно следует религиозным предписаниям. Процент последних по результатам различных исследований в конце 90-х составляет от 2 до 10% от общей численности населения. Принятие положения о том, что «этнические» мусульмане воспринимают Ислам как этническую традицию, ведет к следующему выводу, в котором рост исламской религиозности определяется как «религиозный национализм»<sup>10</sup>. Группа мусульман, соблюдающих предписания Ислама, остается в массовых исследованиях, как правило, вне внимания и это связано, прежде всего, с их малочисленностью. Как раз религиозные репрезентации «практикующих» мусульман представляют особый интерес, тем более, женские исламские практики, потому что и сегодня женская религиозность играет специфическую роль в поддержании и распространении Ислама. Женщины составляют основу учебных аудиторий медресе Москвы.

В данном исследовании приняли участие женщины (в основном татарки), в той или иной степени ориентированные на получение религиозного знания, т.е. посещающие исламские учебные группы, открытые лекции или пятничные проповеди<sup>11</sup>. Сбор данных проходил путем проблемно ориентированного интервью с использованием элементов биографического. Отбор участниц производился различными путями – формальными и неформальными, через контактные лица и через личные знакомства. Первоначально была достигнута договоренность с руководителями мусульманских учебных заведений<sup>12</sup> о возможности проведения исследования, а затем случайным образом были отобраны женщины для интервьюирования. Основные критерии отбора включали вовлеченность женщин в исламские практики, этническую принадлежность, а также возраст.

Всего было проинтервьюировано 19 женщин в возрасте от 17 до 72 лет, из них 9 женщин (до 22 лет) составили группу «девушек». Другая половина равномерно распределилась в интервале от 41 до 72 лет. Из

всех женщин – 7 на данный момент замужем, 2 – разведены. Почти все опрошенные – татарки, родившиеся или проживающие с детства в Москве<sup>13</sup>. Образование женщин не было критерием отбора, но в результате оказалось, что большинство (15 женщин) имеет высшее образование или обучается в высших учебных заведениях. Практически все участницы исследования посещают (или посещали) различные исламские курсы Соборной мечети (Высшие женские исламские курсы), медресе Исторической и Мемориальной мечетей, университет мечети «Ярдам» в Отрадном, а также курсы исламских фондов, а 4 мусульманки имеют опыт преподавания религиозных дисциплин.

Опрошенная группа мусульманок ни в коем случае не претендует на количественную репрезентацию мусульманок-москвичек, вовлеченных в религиозную практику<sup>14</sup>. Тем не менее, анализ данных отобранных случаев позволяет реконструировать пути выстраивания идентификационных стратегий, базирующихся на исламских ценностях.

### **Поколения в биографиях**

Недостаток и преимущество данной коллекции интервью заключается в разнообразии презентуемых исламских практик внутри достаточно однородной группы москвичек одной национальности, участвующих в исламских образовательных проектах. Можно было бы предложить несколько типологизаций, но в основу данного текста положена только одна и, с нашей точки зрения, наиболее значимая – это анализ поколенческих различий. Условно мы выделили три группы: «девушки», «женщины», «бабушки». Хотя это не значит, что исламские практики женщин разных поколений принципиально отличаются друг от друга или не существует каких-то внутривоколенческих вариаций.

***«Девушки»: «Меня мама с детства учила, что у татар, у этнических мусульман, у них с молоком матери передается вот это...».***

Девушки – это аутентичное название данной группы, так они называют себя сами, так они определяются окружением. Это незамужние женщины в возрасте 15-22 лет, среди которых в свою очередь (по крайней мере, так они представлены в данной коллекции интервью), можно выделить два типа: обучающиеся в вузах с многосторонними интересами, отличающиеся интеллектуализированным восприятием Ислама (Гульсум (21 год), Фания (21 год), Лилия (17 лет), Эльвира (19 лет)<sup>15</sup>), и по тем или иным причинам еще неопределившиеся девушки, которые пока нигде не учатся или даже не работают (Мадина (19 лет), Аня (18 лет)).

Пожалуй, девушки представляют собой одну из самых интересных групп. Девушки отличаются и стилем одежды, и своими представлениями, и формами внутренней коммуникации. Регламентации в одежде не допускают открытых рук, ног, а платок повязывается ими так, что скрываются не только волосы, но и шея. Строгость в следовании предписаниям Ислама, начиная с платка, намаза<sup>16</sup>, поста и заканчивая абсолютной регуляцией образа жизни сочетается с рефлексивным восприятием исламского знания. Главная задача девушек на данный момент – это получение религиозного знания для приведения в полное соответствие своего образа жизни с предписаниями Ислама и для укрепления своей аргументационной базы в дискуссиях об Исламе в «непосвященных» средах. Как правило, девушки ориентированы на получение нескольких профессий и не только одного высшего образования. С точки зрения незамужних девушек, это не противоречит неотвергаемому положению о важности семьи, мужа и детей. Идеальным представляется найти такого мужа-мусульманина, который бы понимал образовательные и профессиональные устремления жены, хотя последнее слово в любом случае остается за мужем. Девушками подчеркивается ценность следования обрядам именно в юном возрасте, а не в предпенсионном, поэтому и своих детей они хотели бы воспитывать с малых лет мусульманами. Как правило, «вхождение» в Ислам означает для девушек конфронтацию со всем окружением, в том числе с родителями, которые будучи этническими мусульманами не всегда однозначно позитивно принимают новый облик своих дочерей.

***«Женщины»: «Как только я стала изучать и с преподавателями встречаться, я поняла, что очень много таких же как я, признают себя мусульманами, но ничего не знают».***

Эта группа мусульманок включает три основных типажа. Это замужние женщины, в недавнем прошлом входившие в вышеописанную группу девушек (а, значит, начавшие практиковать Ислам еще до замужества); женщины 41-55 лет, начавшие практиковать Ислам, совмещая или прекращая трудовую деятельность; женщины 50-65 лет, которые обратились к Исламу после выхода на пенсию.

В первой группе практически полностью воспроизводятся ценности активных девушек. И Саня (22 года), и Фатима (19 лет) недавно вышли замуж. Предбрачное ухаживание, как и сама свадьба, проходили по всем канонам Ислама. И той, и другой понимающие мужья разрешили доучиться в университетах, хотя общение с сестрами несоизмеримо сократилось. Как неоднократно звучало в интервью: жизнь мусульманки разделяется на период до замужества и после замужества. И если главное до замужества – это учеба, то после замужества – это муж и дети. И Саня и Фатима не делают ничего, чтобы предупредить беременность, потому что дети желанны. При этом они не исключают в будущем профессиональной деятельности, одна - в сфере религиозного образования, а другая - в области психологической помощи.

Второй тип женщин также интересен, как и группа «активных» девушек. Несмотря на разницу в возрасте, во многом они очень похожи – и по манере одеваться, и по мировоззренческим позициям (Зайнап (41 год), Фарида (43 года), Алия (49 лет)). Как правило, эти женщины обучаются вместе с девушками. Их схожесть прослеживается в тенденции интеллектуализировать Ислам, не просто воспроизводить ритуалы, а фундаментально изучать основы и историю Ислама, арабский язык, а также строго и пунктуально следовать предписаниям Ислама. Это профессионально успешные женщины, добившиеся материального и социального статуса, которые рассматривают Ислам как новый биографический проект, в котором они могут наиболее полно себя реализовать и самоутвердиться как моральный субъект. Толчок к обращению может быть очень разным: смерть близкого человека, наставление мужа, обращение к Исламу своего ребенка или собственное решение об овладении новым знанием.

Третий тип женщин тяготеет по стилю воспроизведения Ислама к группе «бабушек» (Венера (52 года), Роза (62 года), Рабия (65 лет)). Это проявляется в их открытости к компромиссам, меньшей погруженности в теорию Ислама и допущением редуцированного воспроизведения Ислама. Они не ожидают от своих детей совершения пятикратной молитвы, отдавая приоритет профессиональной успешности. Активная религиозная практика передвигается на пенсионный возраст, когда определенные социально-профессиональные позиции оставляются, и появляется свободное время и свобода в его структурировании. Этот феномен получил название «пенсионной» религиозности<sup>17</sup>. Но от последней группы «бабушек» их отличает активность, готовность прикладывать усилия для более глубокого самообразования и даже для образования других. Здесь доминируют идеи нравственного воспитания своего ребенка в духе Ислама, налаживания новых коммуникаций и продолжение самообразования, а также свойственны романтизация религии, ее мистическое восприятие.

**«Бабушки»: «90-е годы пошли, ...я слышу - иди Коран читать, я подумала, надо же, я уже на пенсии была, что делать, идти - не идти».**

«Бабушки» в данной коллекции представлены двумя интервью (Бану (72 года), Дамира (70)). Это поколение женщин, обращение к религии для которых совпало с признанием в обществе возможности открытого выражения своих религиозных убеждений. Биографический путь 70-80 летних женщин, фактически ровесниц революции, пролегает через первые десятилетия борьбы за атеистическое переустройство общества и через абсолютную переоценку происходящего в середине 80-х годов. И если старшее, уже практически ушедшее, поколение еще когда-то обучалось в коранических школах, которые еще функционировали в первые послереволюционные годы, то последующие узнавали об Исламе от своих родителей. Для этого типа характерна концентрация интереса на обучении пятикратной молитве. Зачастую бабушки самостоятельно учат текст намаза по русским или татарским транскриптам, которые в большом количестве публиковались с конца 80-х.

### **Биографический проект веры**

Биографическое повествование в отобранных случаях имеет ряд особенностей, обусловленных спецификой группы, а именно центрированностью на моменте обращения к вере и организацией рассказа через призму своего настоящего религиозного опыта. Рассказанная история зачастую разделяется на то, что было до того, как женщина стала практикующей мусульманкой, как возник и развивался интерес к Исламу, и какие изменения произошли в ее внутреннем мире и в отношениях с ближним и дальним окружением после принятия исламского образа жизни.

По ту сторону поворотного пункта, в прошлом, оказывается очень разный по весу и сложности капитал индивидуального опыта и представлений, который в той или иной степени отражает и соотносится с тем временем, в котором жил человек, с его социальной историей. В этом смысле, независимо от возраста, большое значение для презентации своей сегодняшней идентичности имеет для женщин представление о том, какое место занимал Ислам в СССР или в России (до-и-после атеистического периода) в обществе, в татарских кругах, в семье.

Статус этнического и, даже в большей степени, религиозного меньшинства татар в дореволюционной, преимущественно русской и в подавляющем большинстве Православной центральной России обусловил формирование такой идентичности татар, в которой этническое и религиозное тесно переплетались. 70-летний период атеизма несомненно оказал влияние на характер религиозности татар и на восприятие Ислама<sup>18</sup>. По мнению некоторых исследователей, ситуация политического давления способствовала консервированию Исламской идентичности в советский период<sup>19</sup>.

Так и в повествованиях женщин-мусульманок Ислам описывается как что-то, что передается по крови и перманентно присутствовало всегда, т.е. как часть этно-культурной традиции. Центральное место в поддержании этого восприятия занимает образ богобоязненных родителей или бабушек и дедушек, которые молились и вели праведный образ жизни, на фоне воспроизведения значимости этно-родственных отношений, межпоколенной преемственности и внутрисемейной истории.

Зайнап (41 год): *У меня дедушка читал намаз. Он был очень хорошим хозяином на земле. И, естественно, как кулака, его раскулачили, выслали. И он прошел пешком всю Россию, от Ульяновска до Азербайджана. ... На войне читал намаз. Я знаю, что без всякого ранения. Потом уже после войны, я не знаю, как складывалась его жизнь. Он не передал, не научил мою маму чтению намаза. Но у нас, видимо, у всех это сохраняется внутри... Вот эта **кровь мусульманская**. Все равно где-то есть там такая **дорогая крупиночка**, которая просто ждет своего часа.*

Важную роль в представлении о том, какое место занимает Ислам в семейной истории, для старшего поколения женщин играет непосредственный контакт и общение с родителями или пра-родителями, при котором если и не происходила передача знания об Исламе в полной мере, то воспитывалось отношение почтения и святости.

Дамира (70 лет) была с детства знакома с религией, потому что ее мама была верующим человеком: читала намаз, отмечала мусульманские праздники, соблюдала пост. И хотя она не смогла передать свои знания дочерям, а намаз научила читать Дамиру только к старости, да и то в русской транскрипции, в воспоминаниях о детстве сохранились вечера чтения Корана по четвергам и пятницам.

Религиозная ангажированность родителей или пра-родителей не влекла за собой непосредственного вовлечения в религиозную практику их детей или внуков. Выученные в детстве молитвы «*в процессе жизни забывались*», вытесняемые идеологическим контролем в повседневности, а старшие в свою очередь и не настаивали на необходимости следования религиозным предписаниям.

Изолированные в границах отдельных территориальных или родственно-соседских сообществ в условиях отсутствия активной религиозной коммуникации немногочисленные практикующие мусульмане «советской эпохи» представляли собой специфический феномен, который поддерживался благодаря сохранявшимся потребностям в отправлении религиозных обрядов (похороны, обрезание, никах и т.п.), в чтении молитв, в целительстве и т.д. В контексте данного исследования важно, что образ верующих людей советской эпохи в глазах ныне живущих мусульман наполнен миссионерским смыслом сохранения духа и идеи религии предков.

Рабия (65 лет): *В период вот этого атеизма мы, конечно, не думали, мы были далеки от нашей религии. Потому что в стране была такая ситуация, что господствовал атеизм, безбожие. Были гонения на духовенство. Но, тем не менее, **наши деды, прадеды где-то сумели сохранить и священное писание Коран, главное, что-то и передать**. Когда я была ребенком, то меня часто брали в деревню к бабушке и дедушке, я ведь наблюдала, как они читают намаз, потом праздники отмечают: Курбам-Байрам, Уразу. Даже когда мне было лет двенадцать, меня бабушка будила, и мы утром принимали пищу до восхода солнца, на уразу. Это все-таки где-то отложилось.*

Среди женщин, участвовавших в исследовании, не присутствуют те, кто практиковал Ислам в советском прошлом, но не характерно для них и его отрицание. Так, например, Венера (52 года) работала в райкоме партии, но она всегда хранила как реликвию подарок отцу – Коран, украшенный полудрагоценными камнями, который она по его завещанию после смерти передала в мечеть. Ее просили отдать и раритетные издания молитв, но она не согласилась, хочет сама выучить арабский и прочитать их.

Венера (52 года): *Меня очень бабушка пытала, а правда что ... как будто такие вещи делаете, все в ряд становитесь и от бога отказываетесь, кричите: «Бога нет». Я говорю, глупость какая. Я больше того знала: люди, работая в райкоме партии, очень многие верили в бога, просто боялись об этом говорить. Я с этим сталкивалась тоже.*

Социализация в обществе, где господствовала коммунистическая доктрина, работавшая на воспитание советского человека в соответствии с заданными чертами, среди которых в том числе были и атеистические установки, предлагала всего лишь один легитимный путь самореализации, который с неизбежностью пролегал через партийную инициацию. Старшее поколение мусульманок имеет свое советское прошлое, и в подавляющем большинстве биографии, представленные в собранных интервью, демонстрируют образ благополучной советской женщины, активно вовлеченной в общественную жизнь и карьерно успешной. Зачастую такая успешность была сопряжена и с партийной активностью.

Но нужно иметь в виду, что данные интервью проводились преимущественно с женщинами, активно участвующими в образовательных программах. И, можно сказать, что для части этих женщин свойственна такая активность вообще в освоении новых видов деятельности, в принятии ответственности за свой жизненный проект, за материальное и духовное благополучие себя и своих близких, что подтверждается их биографической историей.

Несмотря на официальную идеологию сближения народов и нивелировки этнического в образе «советского человека», женщины-татарки приводят в своих воспоминаниях неоднократные случаи не только бытовой дискриминации, но и возникновения проблем с карьерным продвижением. Вместе с

проблематизацией этнической идентичности в область противостояния попадал и Ислам, как его часть. И, с другой стороны, устойчивость религиозных практик приводила к воспроизводству этнических различий.

*Венера (52 года): Работать в тех стенах, я тогда это испытала, конечно, тяжело очень было, будучи мусульманкой, вступить в партию, работать в райкоме партии. Вот этот период для меня был очень тяжелый. Тогда был такой внутренний, не внешний, антагонизм национальный, я это испытала на себе.*

«Постперестроечное» поколение религиозной молодежи описывает и воспринимает себя как прямых потомков и преемников своих пра-родителей. Как это прозвучало в монологе 19-летней Фатимы, «*мы возрождаем то, что наши бабушки и дедушки тогда делали*». При этом если бабушки в восприятии девушек играют роль тех, кто сохранил веру и пронес ее символы через эпоху атеизма, то родители «*явились неким звеном, которое немножко сломалось, ... надломилось*».

Таким образом, религиозная практика этих девушек, знающих о том, что такое советское общество, коммунистическое воспитание или атеизм лишь из музейных экскурсий, из книг или рассказов взрослых, имеет своим идеалом веру образца дореволюционной России.

*Фатима (19 лет): Бабушка была дочкой муллы, прабабушка- женой. ...Но мама мне говорит так: «Пусть мы намаз не читаем, но мы верим». И она говорит, что мы вам передали веру. Потому что очень важно, как ребенка воспитать с детства. Если ему с детства говорят, что Бог есть, Муххамед пророк, Мир ему, что вот здесь хорошо, это Коран, это ислам, свинину не ешь, водку не пей, не кури и так далее...Вот, ребенок уже... наматывает, как магнитофон, как кассета..... Действительно, это так... Они как сейф какой-то, ... они держали религию, ... И я очень благодарна своим родителям, что они воспитали меня ...И когда я стала уже платок носить, мне мама сказала, ты знаешь, ты как моя бабушка, моя прабабушка, которая жена муллы... Мама мне сказала: «Ты повторяешь мою бабушку. Как бы она радовалась. И бабушка, и прабабушка, как бы радовались, если бы тебя видели».*

Системно задаваемые условия советского жизнеустройства создавали идеологически тотальную среду, но, тем не менее, потаенная многослойность общества сохранялась. В том числе внутри этнических групп поддерживались традиционно принятые этно-культурные практики. Такое положение дел благоприятствовало тенденциям частичного вытеснения сакрально-религиозного смысла Ислама и наполнения его значениями этно-родственной коммуникации и преемственности. В итоге происходило разделение сферы профессиональной карьеры и социальной успешности, внутриэтнической коммуникации и этнической социализации детей. Так, во-первых, переопределение социо-культурных акцентов в восприятии Ислама, а, во-вторых, вытеснение религиозного за границы «публичности», обуславливали сохранение и передачу идеи ценности Ислама, что выражалось в воспроизведении если не полной практики Ислама, то отдельных ритуальных элементов.

### **Исламская идентичность через «знание»**

Несмотря на то, что женщины были воспитаны в культурной среде Ислама, в биографических повествованиях обнаруживается водораздел между светским/прошлым и о религиозным/настоящим периодами, который становится промежуточным этапом «обращения», принятия идентичности «практикующей» мусульманки.

«Становление» практикующей мусульманки, «вхождение» в Ислам, как в новую сферу практики и образа жизни описывается ими как процесс постепенный. И с момента первого конкретного шага (самостоятельно сделанного или нет) следует длительный процесс самоопределения, принятия решений и затем духовного роста. Особенность данной коллекции интервью заключается в том, что так или иначе первое реальное погружение в исламизированную среду у женщин, участвовавших в исследовании, происходило, как правило, через посещение мечети или через участие в религиозных образовательных программах. Эта ситуация скорее характерна для большого города, где имеется необходимая инфраструктура для получения начального религиозного образования, с одной стороны, а с другой, формируются специфические образцы религиозной идентификации.

Критические моменты в религиозном самовоспитании связаны не только с переопределением ценностей, повседневности, идеалов и т.д., но и с необходимостью соответствовать двум «ритуальным» требованиям в Исламе: это выполнение пятикратной молитвы и повязывание платка<sup>20</sup>. Прежде чем «встать на намаз», необходимо первоначально овладеть соответствующим арабоязычным текстом Корана и техникой исполнения, также эта практика предполагает определенное структурирование своего времени (молитва читается в определенное время в состоянии тахарята (ритуальной чистоты) пять раз в день и в подходящем чистом месте). Повязывание платка становится особым испытанием для религиозной личности. Повязывание платка «вперед» (т.е. закрывая шею) означает важный шаг в религиозной биографии, особенно молодых девушек, начинающий или завершающий исламизацию тела женщины, и представляет собой

серьезный поступок перед близким и дальним окружением. Поэтому биографическое повествование включает рассказ (или умалчивание) о подготовке к этим двум событиям, об их успешной или неуспешной реализации.

Гульсум (21 год): *Я считаю, что мусульмане должны быть, во-первых, очень сильными личностями, чтобы противостоять всему этому их окружению. Потому что в самом деле тяжело не пойти, например, за толпой. В принципе сила толпы - когда ты просто теряешься....*

Эльвира (19 лет): *Есть такая ситуация, чтобы мужчине сделать дават<sup>21</sup>, ему нужно собрать аудиторию, хотя бы добиться какого-то внимания, еще что-то. Чтобы женщине сделать дават, достаточно просто одеть платок.*

В городской немусульманской, и до недавнего времени консервативной, а сегодня достаточно исламофобной среде, появиться на улице в платке очень не просто. Повязывание платка – это всегда **индивидуальное решение**, т.е. это происходит не автоматически и не как само собой разумеющееся. Это не принято в семье, и от родственников девушки нередко слышат: «Ты что, как бабушка, сними платок». Не всегда платок повязывается сразу «вперед». Так Гульсум только год назад решила повязывать платок в университет и то, только «назад», хотя в мечети она повязывает платок «вперед». Эльвира один раз уже снимала платок, потому что дома еще не принимают ее новый образ. Первый шаг выхода в платке в публичные пространства, не имеющие отношение к исламу, дается непросто. «А что скажут (подумают) соседи, однокурсники, преподаватели, люди на улице или в метро? Смогу ли я ответить на все вопросы? Выдержу ли я взгляд?» Этими вопросами задавалась неоднократно каждая мусульманская девушка. Повязывание платка – это также увеличение шанса оказаться объектом дискриминации со стороны преподавателей или работодателей.

Строгость отношения к этим двум требованиям в Исламе и является отличительной чертой «соблюдающих» мусульманок. Именно на важности платка и намаза они настаивают в дискуссиях о том, кто такая «истинная» мусульманка, в отличие от основной массы «этнических мусульман».

Другая особенность восприятия Ислама девушками – это признание значимости религиозного образования. Неслучайно внутригрупповая коммуникация насыщена вопросами получения религиозного знания и происходит зачастую по образовательному поводу. Основная сложность в освоении исламского знания заключается в том, что разнородная исламская литература предлагает различные подходы к интерпретации или к адаптации тех или иных предписаний к современной жизни. В этой ситуации следование предписаниям веры оказывается в прямой зависимости от непрерывности образования, вовлечения в этот процесс.

Зайнап (41 год): *Создатель создал нас всех, и он дал руководство по эксплуатации. Как нужно использовать свое тело, чтобы была польза, что нужно душе... как нужно обращаться с душой своей, чтобы была польза.... Поэтому следование этому закону – это разумный выбор человека, когда он понимает это. А не следование либо проистекает от незнания этого, либо от упрямства. И никак не от разума. Поэтому, ислам собственно и есть получение знания и следование, вся жизнь в соответствие с тем, что говорил Всевышний.*

Овладение исламским знанием можно рассматривать также как часть проекта индивидуализации и презентации себя как компетентного мусульманина/мусульманки, который/ая для исполнения своих повседневных обязанностей не обращается каждый раз к духовным лицам. Более того, в окружении малоинформированных мусульман соблюдающие девушки и мусульманки занимают своеобразный экспертный статус, не только в вопросах, касающихся женской религиозности и выполнения специфически женских предписаний в Исламе. Женщина должна в полной мере владеть знанием, как религиозным, так и светским для того, чтобы быть компетентной в воспитании ребенка и в общении с мужем. Это одна из транслируемых в интервью центральных установок в образовательном процессе мусульманки, и это как раз тот момент, который отличает нео-мусульманок от этнических мусульман.

## **До и после обращения**

Прошлый «светский» негативный или позитивный личный опыт в биографиях гармонично вписывается рассказчицами в общую линию повествования, в которой путь к принятию Ислама рассматривается как заранее обусловленный. Именно то, что было пережито ранее, образует базис жизненной компетенции, который позволяет успешно справляться с сегодняшними проблемами принятия новой роли, укрепляет уверенность в правильности морального выбора и обеспечивает необходимым набором инструментов продвижения своего образа. Более старшие женщины определяют это как профессионализм, более молодые – как личностную опытность и готовность/открытость к другому опыту.

Зайнап (41 год): *Что самое важное, ну, сейчас я понимаю, что все, что я делала в жизни по воле Аллаха, я занималась подготовкой к той работе, которую я сейчас делаю. Чтобы я ни делала в жизни, ни работала... Даже депутатом была в свое время. Но этот опыт как будто специально накапливался, аккумулировался где-то там, чтобы полноценно был использован на этой работе.... Я сейчас оглядываюсь*

назад и думаю, что если бы я когда-то там не поработала, с такими проблемами не столкнулась, я бы сейчас не знала что делать.

Одна из особенностей анализируемых биографических повествований – это морализация своих практик, как прошлых, так и настоящих, хотя индивидуальные истории очень различны. В некоторых подчеркивается естественность (врожденность) моральности («меня никогда не тянуло к алкоголю» или «я никогда не пробовала курить»), или «родители всегда были мною довольны». В других есть признания в отклонениях, которые в большей степени связаны с образом жизни женщин, это может быть курение или злоупотребление алкоголем и т.д. Моральная инвентаризация своего прошлого непременно помещается в более широкий контекст приемлемого в данном обществе образа жизни и включает элементы представления себя как активного, рефлексизирующего субъекта - например, «я всегда был серьезным ребенком», «сколько я себя помню, а помню я себя с трех лет, я всегда чувствовала себя взрослой», «я всегда была в поисках смысла жизни», «у меня все было внутри мобилизовано на решение проблем».

С момента «вхождения» в Ислам повествование характеризуется реорганизацией тем и появлением новой логики презентации жизни религиозного человека, появлением на сцене родителей и другого социального окружения. С этого момента начинается отсчет «исламской биографии».

Этот этап отражает процессы ресоциализации, переформулирования своей «Я-концепции», определения своей социальной и гражданской позиции. Существенное внимание в повествованиях уделяется не только индивидуальному опыту религиозного обращения, но и своей позиции внутри исламистских групп и построения отношений с окружением. Референтными группами здесь являются сверстники, родители (дети) и более широкое окружение (родственники дальние (татары вообще), сокурсники (одноклассники, друзья), соседи и другие). Обращение к Исламу и принятие нового образа жизни не обязательно сопровождается (или предвосхищается) психологическими травмами, особенно среди молодых девушек. Скорее это характерно для среднего поколения женщин: первое посещение мечети у Розы произошло после трагической гибели любимого племянника, а у Зайнап – после смерти матери.

Структурирование биографии после обращения и рассказ об этом зачастую ведется по пути опровержения принятых в обществе стереотипов, под влиянием которых в свое время были и сегодняшние соблюдающие мусульманки. А именно: мусульманки ничем не занимаются и сидят дома; Ислам – это фанатичная религия и религия террористов; это очень сложно - быть мусульманином и следовать всем требованиям Ислама. Аргументируя свою позицию, женщины подчеркивают, что они вправе сравнивать, потому что знакомы и с той жизнью, то есть имеют некоторый «дорелигиозный» опыт, и теперь уже с этой, новой жизнью.

Повествования о преодолении многочисленных препятствий на пути религиозного роста сопровождаются описанием глубоко личностных духовных переживаний. Обретение смысла жизни, духовного спокойствия, истины, определенности в жизни – так воспринимается опыт «новой» жизни. Упорядоченность, определенность - это то, чего не хватало «в той жизни».

Гульсум (21 год): *Я считаю, что моя жизнь нормально началась, когда я пришла нормально к Исламу, когда стала соблюдающей мусульманкой .... И я как бы для себя решила, что никогда не вернусь к тому, что было раньше. Я думаю, все получится. ...Ну, как бы я считаю, что мусульмане намного легче воспринимают всякие беды, горести, то есть они с терпимостью. ...Мне хорошо, мне так живется спокойно. Я нашла свое. Иншалла, то есть я очень рада. То есть, как бы раньше я металась то туда, то сюда, что мне надо, что не надо. Но все, что показал мне этот год,- не там в преклонном возрасте, а именно в молодом.*

Принятие мусульманской идентичности сопровождается тотальным пересмотром своего образа жизни на предмет соответствия неким идеальным представлениям о мусульманке, которые в свою очередь также являются достаточно подвижным комплексом, отдельные параметры которого могут меняться в зависимости от различных факторов. Подвижная часть (дискуссионная и по-разному в различных кругах определяемая) идеального образа касается, как правило, каких-то стилевых вопросов, как, например, возможность пользования косметикой, духами, стиль повязывания платка и т.д. В данной статье мы не будем углубляться в проблемы многообразия вероисповедной практики Ислама, которое присутствует как в силу наличия различных интерпретационных традиций в Исламе, а также вследствие возникновения различных вариаций в исполнении основных требований Ислама в различных этно-территориальных сообществах, которые появляются под влиянием локальных народных обычаев и традиций. Очевидно, что «образованные» мусульманки привносят в многовекторную среду свой достаточно конкурентоспособный вариант ответа на вопрос: «Кто такой настоящий мусульманин или мусульманка?». Многовариативность образцов практикующей мусульманки формируется вокруг отдельных «коммуникационных» центров. Такими центрами могут быть отдельные учебные группы, исламские организации и т.п.

#### **Работа, досуг, учеба сквозь призму веры**

Коллективная панорама профессиональных успехов и личных увлечений случайно отобранных мусульманок впечатляет своей широтой. Здесь - главный бухгалтер крупной фирмы, директор предприятия,

главврач больницы, официантка престижного ресторана, переводчик-редактор радио-программы, дизайнер. Ряд увлечений начинается с самых распространенных, таких как музыка, рисование, иностранные языки, гимнастика, плавание, танцы, шахматы, компьютерные игры, и заканчивается необычными – конный спорт, демонстрация одежды, декламирование стихов.

Переструктурирование среды социального включения в процессе и после адаптации исламского образа жизни оказывается самым значимым. Например, появление нового круга общения, а именно людей, ориентированных на освоение религиозного знания и принятия религиозного образа жизни, приводит к постепенному **вытеснению** и к обоюдной потере интереса к общению со «старыми» знакомыми. Это, скорее, является правилом в тех случаях, когда женщины кардинальным образом изменили свой образ жизни.

Фарида (43 года): *Потом мне, значит, говорят, что я уже даже начинаю осознавать сама, что я веду совершенно немусульманский образ жизни. У меня голова открытая, я хожу, значит, вся открытая, я намаз не читаю. Потом, все-таки в приказном порядке прямо решила – все, оставляю я эту работу. Я оставляю эту работу. Вот. Перехожу полностью, значит, начинаю читать намаз, покрываю голову, соответственно.*

Поскольку наивысшей добродетелью является стремление к образу, предписываемому Исламом, то и приближение к этому идеалу означает движение по пути религиозного самосовершенствования. Переосмысление своего образа жизни ведет к необходимости принятия решений – что нужно изменить, какой вид деятельности важен и приоритетен на данный момент. Во-первых, отказ от отдельных видов занятости обусловлен необходимостью высвобождения времени, во-вторых, их несовместимостью с образом истинной мусульманки. Иногда эти изменения даются женщинам совсем непросто, и вынуждают идти на риск, лишают достигнутой социальной и материальной стабильности, ведут к конфликтам с близкими и окружающими.

Алия пришла в Ислам через совместное с мужем увлечение переписыванием и иллюстрированием Корана. Как только она узнала, что одним из признаков конца света является появление людей, которые занимаются разрисовыванием Корана, она отказалась от этого, как и от многих других, сопутствующих ее профессии дизайнера жизненно-стилевых привычек. Но ее мама и раньше не приветствовала профессиональный выбор дочери – «рисовать людей, вообще все живое нельзя» (как известно, в Исламе это осуждается). Успешная в своем деле Фарида бросила свою работу в ресторане, когда поняла, что это не соответствует ее устремлениям стать соблюдающей мусульманкой. И теперь ей очень сложно, как и другим «закрытым» женщинам, найти новую работу. Там, где она хочет работать, везде требуется носить униформу, которая не допускает ношение платка. Сейчас она большую часть времени посвящает обучению и работает неполный рабочий день у своего друга. Иначе сложилась ситуация у Зайнап: квалифицированного бухгалтера крупной фирмы с исключительно положительной репутацией директор предприятия был готов принять и в «новом» облике. Но она сама отказалась от такой интенсивной работы, которая не оставляет времени для религиозных занятий и устроилась на работу бухгалтером на неполный рабочий день в турецкую фирму. В силу своих служебных обязанностей ей приходится общаться со специалистами вне фирмы. И каждый раз ей приходится доказывать, что женщина в платке знает, с какой стороны надо подходить к компьютеру и, более того, может быть высококлассным специалистом.

Несколько проще по последствиям, но столь же остро переживают новые обстоятельства своей биографии молодые девушки, которым приходится сортировать свои прежние увлечения. Формируя позитивный образ своей новой активности, девушки оценивают свой сегодняшний облик как более предпочтительный по сравнению с тем, что было раньше. Прошлое и настоящее описывается через следующие противопоставления: дискотека (с сопутствующими – курением, злоупотреблением алкоголем и развязными отношениями с противоположным полом) – мусульманские вечеринки и пикники (с сопутствующими играми, в том числе и спортивными, дискуссиями и т.д.); общение с друзьями (которое или не обходилось без спиртного, или было нестабильным) – общение с сестрами (где все равны, равно интересны друг другу, где всегда могут понять и помочь).

С другой стороны, девушки подчеркивают, что обращение к Исламу и изменение образа жизни не означает ухода от жизни, а наоборот – это включение в другом качестве. В Исламе не поощряется монашество, как и конфронтация с родителями и родственниками.

Гульсум (21 год): *С другой стороны, я тоже не могла полностью углубиться в Ислам, и все соблюдать, потому что меня там еще мучало что-то. Неужели я не буду больше так гулять. Я сейчас поняла, что эти две вещи можно абсолютно совмещать. Не терять своего достоинства, не терять своего лица. Ну, я считаю, что я наверное в душе достаточно большой опыт о людях получила, как бы в той жизни. На самом деле, уже абсолютно даже не хочется. То есть, как я вспоминаю круг общения своего вообще, ... легенда полная, скажем, так. Ну, и потом, как бы у всех свои интересы.*

Кроме того, практически все девушки продолжают обучение или в школе, или в вузах. Принятие новой идентичности не влияет на образовательный проект мусульманок, ориентированных на получение

высшего образования. Более проблематичным оказывается последующее трудоустройство девушки в платке. Хотя и в этом вопросе, по мнению девушек, можно найти выход. Это может быть работа в «мусульманских» заведениях (мечетях, магазинах, детских садах, школах); работа у мусульман (в фирмах и организациях этнических мусульман, в том числе и иностранцев); индивидуальная деятельность (просветительская, благотворительная, в сфере пошива женской мусульманской одежды). Кроме того, всегда остается надежда оказаться первой в конкурсе и на общих основаниях. Такой пример привела Лилия, у которой подруга долго искала работу, пока не нашла такого работодателя, который оценил ее уровень образования, и платок не стал этому препятствием. Деловой стиль одежды мусульманки, который состоит из строгого костюма с длинной юбкой, отличается от общепринятого только платком на голове, который также повязывается в этом случае очень скромно.

### **Образ женщины-мусульманки и гендерные порядки**

Как указывают некоторые специалисты, образ Исламской женщины зачастую становится целью и инструментом в процессе описания «западным» автором восточного «Другого»<sup>22</sup>. Представление об угнетенной женщине в Исламе до недавнего времени был одним из самых распространенных, который и формировал соответствующее восприятие Ислама. Сегодня это привилегированное положение может оспорить другой стереотип, в котором Ислам конструируется как мировая угроза терроризма.

Путь простого описания исламских практик и исламского образа жизни с позиции исследователя, не включенного в них, приводит лишь к еще большему отдалению и дистанцированию от объекта исследования как «другого», чего-то экзотичного, романтического, или в чем-то ущербного или недоразвитого. Исследователями, в том числе работающими и в рамках феминистской методологии, отмечается необходимость пересмотра привычного исследовательского аппарата, если объект исследования принадлежит к «иной» этно-конфессиональной традиции. По мнению К.Вернер, разрешение дилеммы возможно путем применения секулярных инструментов к рассмотрению исламистского образа жизни как практик повседневности<sup>23</sup>. Такой подход позволяет не только определять исламский стиль жизни как отличный от других стилей жизни, но и учитывать внутренние различия между исламистскими группами. Анализ жизненных истории женщин, целенаправленно занимающихся освоением практики Ислама, открывает широкие возможности реконструирования контекстов и структур биографического проекта веры и изучения их разнообразия на конкретных случаях.

Расхождения в предписаниях для истинной мусульманки в различных традициях Ислама в первую очередь касаются тех факторов, которые и определяют гендерную асимметрию, а именно – направление и угол вектора властных отношений между мужчиной и женщиной в публичных и частных пространствах, ролевые ожидания к женщине как к матери, жене или работнице, стиль одежды, восприятие специфически женских телесных практик и т.д. Не вдаваясь в подробности, в самом общем виде все разнообразные течения и подходы в зависимости от отношения к вышеуказанным вопросам можно обозначить как модернистские, консервативные или фундаменталистские.

Другая важная методологическая предпосылка, которую необходимо иметь ввиду при анализе гендерных порядков, предлагаемых современными практикующими мусульманками, это контекст уже сложившихся гендерных асимметрий в российском обществе. Причем важными оказываются образцы, культивируемые не только в окружении среди сверстников или в СМИ в условиях большого города, но и в родственной среде – в семье и внутри татарских сообществ. Складывающиеся структуры этно-родственных отношений играют определяющую роль в формировании Я-концепции мусульманок, как в решении о принятии мусульманской идентичности в принципе, так и в выборе конкретных форм реализации своей «мусульманскости», в том числе и определении репертуара гендерных ролей.

Обращение к интенсивной практике Ислама, хотя и можно назвать соответствующим общей логике идентификации татар с религиозной традицией Ислама, тем не менее, означает для женщин переход, быстрый или постепенный, от одного образа жизни, который в большей степени соответствует светскому мировоззрению, к другому, во многом отличному от принятого в их окружении. Вследствие этого определение и выбор своего «другого» облика происходит сознательно и является результатом принятия целого ряда решений, требующих упорства и последовательности. Вопрос о том, что и как надо делать, чтобы стать истинной мусульманкой, является центральным и безусловно затрагивает гендерную проблематику, потому что темы замужества, семьи, материнства, и внешнего и внутреннего облика женщины оказываются областью религиозного опыта. И поскольку вопрос о положении женщины в Исламе вызывает наибольшую критику извне, то и в повествованиях мусульманок этой теме уделяется особое внимание.

В историях женщин прослеживаются различные позиции в пространстве Исламских ценностей, которые с необходимостью пролегают через формирование своего отношения к специфически «женским» предписаниям. Если попытаться представить собирательный идеальный образ современной практикующей мусульманки, который представлен в повествованиях женщин, то это скорее будет многомерный подвижный

континиум, ограниченный двумя полюсами: идеализированным образом пра-родительницы мусульманки-татарки и мусульманки «исламских» государств.

Фарида (43 года): *Ну, в Москве, конечно, нельзя запереться, как, например, в этих чисто исламских странах. Это, конечно, невозможно. Ну, все равно можно так вот – платок, вот это все. Этот халат, как мне сейчас муж привез в подарок, в таком халате можно в принципе передвигаться. Пока у меня нет возможности. ...А слушаться мужа во всем надо. Родителей почитать. Значит, сын наоборот, меня должен слушаться во всем. И так ходить все-таки, преподавать где-то чего-то, обязательно свои знания отдавать кому-то. Но, в общем-то, где-то мечта у меня есть... организовать свои курсы ради Аллаха.*

Платок символизирует «закрытость» женщины вообще, а именно - мусульманка должна закрывать руки, ноги, и одежда должна быть свободного покроя, не облегающая тело. Не одобряя непоследовательное отношение к этому моменту со стороны мусульманок-татарок, которые покрывают голову только в особых, религиозно задаваемых ситуациях (чтение молитвы, похороны и т.д.), практикующие мусульманки ходят постоянно в платке. Девушки повязывают платок на свой манер, отличный от того, как это делают бабушки-татарки (четырёхугольно), или другие женщины (не закрывая шею). Ритуальная «закрытость» женщины интерпретируется в интервью как способ представления себя в публичных пространствах как десексуализированного субъекта. Это своего рода вывеска: «Ко мне не подходи!». Таким образом, девушка получает инструмент манипулирования и выделения себя из общего ряда женских (в том числе и молодежных) репрезентаций большого города. Но, с другой стороны, было бы неверно говорить об отказе от сексуальности как таковой. «Закрытые» мусульманки – далеко не монашки, они следят за модой и приводят в соответствие колорит и покроем своей одежды, располагая на самом деле широким вариативным рядом в заданных рамках. Кроме того, женщина свободна в выражении своей сексуальности дома.

***«Если женщина сидит дома, является домохозяйкой, это не считается таким большим недостатком»***

Несомненно, одним из важнейших предписаний, которому должна следовать мусульманка, и которое признается таковым теми женщинами, которые участвовали в интервью, - это замужество и воспитание детей. И хотя это положение никем из моих собеседниц не оспаривалось, сложность его восприятия обусловлены его тесной взаимосвязью с другими вопросами: как должны строиться отношения в мусульманской семье, возможно ли дальнейшее карьерное продвижение женщины, как должны воспитываться дети и т.п.

Фания (21 год): *Ну, хотелось бы, конечно, такую работу найти себе... спокойно можно было соблюдать традиции. Не только традиции, но свою веру, убеждения. Посмотрим, если я замуж не выйду, если муж позволит мне учиться... Вообще бы, конечно, я выбрала учиться. Потому что я понимаю, что если человек хочет занимать нечто большее, он должен получать знания. Не хотелось бы все время сидеть дома, не зная ничего. Двигаться вперед. Хотя по исламу женщина... Если женщина сидит дома, является домохозяйкой, это не считается таким большим недостатком. Наоборот, считается большим достоинством. Сидит дома и смотрит за своими детьми, воспитывает. Воспитание детей – это очень большая ответственность, большая работа, можно сказать.*

Нельзя сказать, что тезис «возврата в семью» подвергается сомнению, скорее наоборот. В некотором смысле надежная и крепкая семья - а это значит верный и «зарабатывающий» муж, воспитанные дети - является тем самым фактором, который делает мусульманский образ жизни привлекательным.

***«Если у меня муж будет религиозный, ... то мне с ним будет просто легче жить. Он будет более понимающий».***

Но здесь хотелось бы отметить следующие моменты. Во-первых, обращение современных российских женщин к идее «возврата в семью» не является чем-то особенным и характерным только для мусульманской среды. Это уже известный постсоветский феномен специфической трансформации гендерных режимов, где на фоне критического отношения к тому, что именуется в зарубежном научном дискурсе феминизмом, наблюдается воспроизводство интереса к таким практикам, которые можно было бы назвать патриархальными. Поэтому и идеализация мусульманской семьи, в том числе и среди молодых девушек, происходит на общем фоне реабилитации значимости семьи и роли женщины в семье как хозяйки и матери.

Во-вторых, моделируя образ своей будущей семьи, девушки используют креативный потенциал Ислама для поиска компромисса между двумя культурами, значимыми для них, – родительской культурой, примыкающей к этнической традиции, и современной культурой большого города. В первом случае актуализируется тема важности участия отца в воспитании детей («не так, как у татар»), а во втором, стабильности семьи и состоятельности мужа как кормильца («должен уметь деньги зарабатывать»).

В-третьих, представления о будущем и о семье не лишены противоречий и вербализуемых опасений. Прежде всего, это связано с известным тезисом о покорности жены мужу. Не секрет, что среди

мусульманских семей высок процент разводов. Главная проблема ими видится в верном выборе брачного партнера. Среди татарок предпочтение отдается татарам, в первую очередь уважающим религиозные устремления жены и соблюдающим мусульманам. С другой стороны, несмотря на абсолютное признание главенства мужа в семье, отношения между мужем и женой должны строиться на принципах договора. Так, еще до свадьбы муж с женой должны договориться, может ли жена продолжать учиться. При выборе брачного партнера важным оказывается его равный статус – религиозность, уровень образования, кругозор и т.д. – для того, чтобы супруги были в состоянии укреплять веру друг друга. Т.е. в представлениях незамужних мусульманок, главным в браке оказывается понимание, оговоренность прав, разделяемая религиозность, близкий уровень образования. Исходя из этого, если замужество и рассматривается как необходимый этап биографии мусульманки, то адекватный выбор мужа становится важной задачей. Девушки, участвовавшие в исследовании, не настроены на скоропалительный брак, «сначала надо хорошо узнать человека», хотя методы узнавания должны соответствовать предписываемым для этого случая принципам Ислама – встречи до замужества проходят только при свидетелях.

Лилия (17 лет): *Ну, мужа бы я хотела мудрого человека. Мудрого и умного человека. Я не знаю, кто со мной смог бы справиться. Знаю, что на сегодняшний момент совладать со мной просто невероятно тяжело. Это на самом деле так. Поэтому мне просто нужен умный, мудрый человек, который без грубости сможет направить меня в нужное русло. И который будет поддерживать мою активность, будет поддерживать именно мое стремление к жизни, помогать мне как-то реализовать себя в жизни... И поэтому, если у меня муж будет религиозный, ... то мне с ним будет просто легче жить. Он будет более понимающий.*

В-четвертых, одним из аргументов, ставящих успешность и перспективность брака на принципах Ислама под сомнение, является вопрос о возможности внесемейной/социальной активности женщины. Исходя из рассуждений девушек, несмотря на первоочередность семьи (в доме должна быть чистота, а муж и дети должны быть довольны), девушки хотели бы в дальнейшем продолжать образование, а затем вести какую-то профессиональную деятельность, как правило, связанную с религиозным просвещением. Установка на получение не одного, а нескольких высших образований является скорее правилом, чем исключением. Но, несомненно, девушками признается возможная корректировка этих идеальных представлений в будущем, которая может исходить как из складывающихся отношений с мужем, так из ситуации в целом, например, рождение детей и т.д. Поэтому идея последовательного воплощения идентичности мусульманки – это проект, тесно связанный со строительством семьи.

В-пятых, если обратиться к опыту более старших женщин 40-60 лет, то обращает внимание тот факт, что исламские практики приобретают особое значение, когда речь идет о воспитании детей. И хотя дети мусульманок, принимавших участие в исследовании, не всегда выполняют все требования Ислама (из 6 детей в возрасте от 14 до 22 лет 3 исполняют пятикратную молитву), тем не менее, женщины подчеркивают приверженность своих детей исламским ценностям и важность религиозного воспитания для настоящего и будущего своих детей. Матери-мусульманки в отношениях с детьми ожидают от них послушание, уважение, заботу.

Зайнап (41 год): *Здоровое воспитание нравственности получит от матери в семье, чем от такого инкубаторского воспитания. Ну, вот... женщина вынуждена зарабатывать себе на жизнь, детей воспитывает неизвестно кто. Сейчас уже известно кто... Мы уже начинаем наблюдать, десять лет прошло...А что будет в будущем, с ужасом можно только представлять. И в общем-то с этим никто ничего не делает. Так вот, говорю, давайте, повернемся лицом к женщине и вернем ей исконное право, чтобы она не чувствовала себя ущемленной от того, что она сидит дома, а занимается детьми.*

### **Заключение**

Ислам в Москве представляет собой локальность особого рода, динамичную, многоаспектную, мозаичную, концентрированную. Многие из этих определяющих моментов задаются спецификой самой урбанизированной культурной среды десятиллионного мегаполиса, а также в некотором смысле привилегированным положением столицы, в которой пересекаются пути ресурсного перераспределения. Эти же обстоятельства играют решающую роль в обеспечении, с одной стороны, облегченного доступа к глобальным и межлокальным контактам, а с другой стороны, более интенсивного и многостороннего “инструментального” включения в глобальные контексты. «Закрытые» женщины-мусульманки в Москве стали еще одним элементом этого трансформирующегося пространства конца 20 века.

Женщины составляют сегодня основную часть учебной аудитории медресе Москвы, что само по себе не является чем-то необыкновенным. Феномен женской религиозности и особой роли женщины в воспроизводстве исламской традиции в советский период не остался без внимания исследователей. В центре данного проекта было изучение религиозного опыта наиболее активных женщин-мусульманок, которые участвуют в религиозных образовательных программах и демонстрируют не распространенный среди большинства «этнических» мусульман образец женской исламской религиозности, отличающийся как

внешней «закрытостью», так и внутренними установками на религиозный рост. Окружающие, в том числе и родственники, их нередко называют фанатичками или фундаменталистками. В данном исследовании на основе 19 глубинных интервью с женщинами-мусульманками была предпринята попытка выйти за рамки общепринятых представлений и рассмотреть изнутри составляющие элементы исламских практик соблюдающих мусульманок, так и факторы, участвующие в формировании этих элементов.

Участницами исследования оказались женщины разного возраста от 17 до 75 лет. Даже самые поверхностные наблюдения в мечетях Москвы на пятничных молитвах, в которых участвуют женщины, приводят к выводу, что подавляющее большинство этих аудиторий составляют женщины преклонного возраста, но есть и группа совсем молодых девушек, бросающихся в глаза своей стилиевой непохожестью на общую массу. Анализ и сравнение исламских практик молодых и старших женщин стал фокусом данного исследования, и, как оказалось, такой подход был оправдан. Уже в ходе интервьюирования и формирования выборки, возникли новые идеи проведения анализа на трех поколенных уровнях: «девушки», «женщины», «бабушки».

При этом очевидно, что молодые мусульманки отличаются от женщин старшего поколения иным представлением об образе женщины-мусульманки. И, если включение «бабушек» в систему религиозного самообразования имеет своим итогом воспроизводство института «молящейся бабушки», который был так важен в свое время в религиозной социализации соблюдающих мусульманок, то исламская активность женщин среднего возраста занимает срединное положение и направлена на повышение своего авторитета как матери и воспитателя вообще. Развитие устойчивого интереса к Исламу среди девушек представляет особый интерес. Молодые мусульманки кардинальным образом переопределяют свою идентичность, перестраивая свою Я-концепцию в соответствии с предписаниями Ислама, изучая и адаптируя «инструкции Ислама для обращения с современной жизнью» и, более того, демонстрируют свою позицию вовне. Принятие и воспроизведение Ислама молодыми девушками имеет ряд отличительных особенностей - это рационализация, морализация и эстетизация религиозных практик.

Религиозная практика молодых мусульманок, которая основывается на индивидуальном выборе, становится основной частью микрополитик идентичности<sup>24</sup> девушек. Микрополитики идентичности нацелены прежде всего на самоопределение и изменение своей позиции по отношению к значимому для них социальному контексту: родителям (детям), родственникам, друзьям, татарам вообще, мусульманам, более широкому неисламскому окружению.

Несомненную важность в распространении Ислама сегодня играет воспроизводство представления о традиционности Ислама для татар, которое передается из поколения в поколение внутри семейных союзов и актуализируется сегодня как часть этно-родственной идентификации. Но, принимая исламские ценности, девушки-мусульманки не просто следуют во многом традиционализированным (пра-)родительским практикам, а представляют свою версию исламской идентификации.

Политики идентичности соблюдающих мусульманок направлены на то, чтобы определить компромиссную позицию между **родительской этнической культурой**, передающей почтение к Исламу, но «неинтеллектуальной, недуховной, необразованной», и **культурой социального окружения**, во-первых, в подавляющей своей части русскоязычной, во-вторых, «нецелостной и фрагментированной», в-третьих, негативно конструирующей Ислам, но, несомненно, современной. Т.е. с одной стороны, девушки стремятся соответствовать ожиданиям родителей и демонстрируют лояльность этно-родственной традиции, с другой стороны, осуществляют шаги по ее религиозной реинтерпретации, убеждая в актуальности и современности Ислама. Начиная от пересмотра представлений о том, в какой мере Ислам должен охватывать повседневность и в каком возрасте следует к нему обращаться, о роли арабского языка, сопровождающейся корректировкой распространенного среди татар произношения текста Корана, и заканчивая стилем одежды (по-другому повязанный платок, не так, как это делают религиозные бабушки), все это выделяет девушек как «Других». Как других мусульманок, татарок, дочерей, женщин и будущих матерей. Исламская идентичность становится способом дистанцирования и межпоколенной интеграции, способствует преодолению фрагментированности личности, укрепляет идентификационные связи с семьей.

## Библиография

1. Дробижеева Л.М. и др. (ред.) Социальная и культурная дистанция. Опыт многонациональной России. - Москва: Изд-во Института социологии РАН, 1998.
2. Каарияйнен К., Фурман Д. (ред.) Старые церкви, новые верующие: религия в массовом сознании постсоветской России. - СПб, М: Летний сад, 2000.
3. Малашенко А., Исламское возрождение в современной России. - Москва: Московский Центр Карнеги, 1986
4. Мусина Р. Мусульманская идентичность как форма «религиозного национализма» татар в контексте этносоциальных процессов и этнополитической ситуации в Татарстане.- В: Иордан М., Кузеев Р., Червоная С. (Ред.) Ислам в Евразии: современные этнические и эстетические концепции

- суннитского Ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. - Москва: Прогресс-Традиция, 2001. С. 291-303.
5. Мухамедьяров Ш., Логашева Б.-Р. Мусульманская община Москвы. –В: Иордан М., Кузеев Р., Червонная С. (Ред.) Ислам в Евразии: современные этнические и эстетические концепции суннитского Ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. - Москва: Прогресс-Традиция, 2001. С. 356-377.
  6. Ротарь И. Под зеленым знаменем. Исламские радикалы в России и СНГ. Серия “АИРО – научные доклады и дискуссии. Темы для XXI века”. Выпуск 12. - Москва: АИРО, 2001.
  7. Хайретдинов Д. Мусульманская община Москвы в XIV-начале XX вв. – Н.Новгород: 2002.
  8. King U. (Ed.) Religion and gender. Blackwell: Oxford, 1995.
  9. Klein-Hessling R.; Noekel S., Werner K. (Hgs.) Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne.Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa. Bielefeld: transcript Verl.: 1999.
  10. Omelchenko E., Sabirova G. Islam and search for identity. In: Pilkington H., Yemelianova G. (Eds) Islam in Post-Soviet Russia: public and private faces, London and New York: Routledge Curzon, 2001.
  11. Omelchenko E., Pilkington H., Sabirova G. Islam in multi-ethnic society: identity and politics. In: Pilkington H., Yemelianova G. (Eds) Islam in Post-Soviet Russia: public and private faces, London and New York: Routledge Curzon, 2001.
  12. Said E. Orientalism. 2<sup>nd</sup> ed. London: Penguin, 1995.
  13. Saroyan M. Minorities, Mullahs and Modernity: Reshaping Community in the late Soviet Union. Ed. by E.W.Waker. Berkeley: University of California at Berkeley, 1997.
  14. Werner K. Deconstructing the Issue of Islamic Fundamentalism: Approaching the Issue. In: Stauth G. Islam – Motor or Challenge of Modernity. Hamburg: Lit, 1998.

## Примечания

<sup>1</sup> Автор искренне благодарит женщин-мусульманок, принявших участие в исследовании.

<sup>2</sup>Said E. Orientalism. 2<sup>nd</sup> edn. London: Penguin, 1995.

<sup>3</sup> Klein-Hessling R.; Noekel S., Werner K. Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa.(Hg.), Bielefeld: Transcript Verl.: 1999

<sup>4</sup> King U. (ed.) Religion and gender. Blackwell: Oxford, 1995, p. 15-16.

<sup>5</sup>Дробижева Л.М. и др. (ред.) Социальная и культурная дистанция. Опыт многонациональной России. Москва: Изд-во Института социологии РАН, 1998.

<sup>6</sup> Каарийнен К., Фурман Д. Татары и русские – верующие и неверующие, старые и молодые // Каарийнен К., Фурман Д. (ред.) Старые церкви, новые верующие: религия в массовом сознании постсоветской России. СПб, М: Летний сад, 2000, стр. 216.

<sup>7</sup> Малащенко А., Исламское возрождение в современной России, Москва: Московский Центр Карнеги, 1998. с. 7

<sup>8</sup> Мухамедьяров Ш., Логашева Б.-Р. Мусульманская община Москвы // Иордан М., Кузеев Р., Червонная С. (Ред.) Ислам в Евразии: современные этнические и эстетические концепции суннитского Ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. Москва: Прогресс-Традиция, 2001. С. 356-377.

<sup>9</sup> Хайретдинов Д. Мусульманская община Москвы в XIV-начале XX вв. – Н.Новгород: 2002.

<sup>10</sup>Мусина Р. Мусульманская идентичность как форма “религиозного национализма” татар в контексте этносоциальных процессов и этнополитической ситуации в Татарстане // Иордан М., Кузеев Р., Червонная С. Ислам в Евразии: современные этнические и эстетические концепции суннитского Ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. Москва: Прогресс-Традиция, 2001. С. 291-303.

<sup>11</sup> Дискуссии о возможном обозначении крайне исламизированных женщин разворачиваются по направлению поиска замены дискурсивному термину «фундаменталистки».... Среди возможных новых обозначений – исламистки или нео-мусульманки (Карин Вернер) или женщины в платке. Но поскольку в данном случае речь идет о группе женщин дифференцированно относящихся к Исламу, с разным характером и уровнем религиозности и отношением к повязыванию платка, то целесообразно использовать категории, употребляемые самими женщинами – «соблюдающие» или «практикующие» мусульманки (отличные от этнических мусульман).

<sup>12</sup> Реализация данного проекта стала возможной благодаря поддержке со стороны ряда лидеров мечетей Москвы, а особенно заведующего Отделом науки и связей с государственными службами РФ Московского муфтията Асадуллина Ф.А.

<sup>13</sup> За исключением одного интервью с карачаевкой, приехавшей в Москву 3 месяца назад, которое можно рассматривать как контрольное.

<sup>14</sup> В этой группе значительна доля «неэтнических мусульманок», встречаются представительницы русской, грузинской, армянской национальностей.

<sup>15</sup> Здесь и далее в целях сохранения конфиденциальности приводятся псевдонимы девушек и женщин, участвовавших в исследовании.

<sup>16</sup> Намаз – это обозначение в тюркских языках пятиткратной молитвы, одной из составляющих пяти столпов Ислама, наряду с признанием единобожия, хаджем, закятом и постом.

---

<sup>17</sup> Omelchenko E., Sabirova G. Islam and search for identity in Pilkington H., Yemelianova G. (Eds) *Islam in Post-Soviet Russia: public and private faces*, London and New York: Routhledge Curzon, 2001, s. 168.

<sup>18</sup> Omelchenko E., Sabirova G. Islam and search for identity in Pilkington H., Yemelianova G. (Eds) *Islam in Post-Soviet Russia: public and private faces*, London and New York: Routhledge Curzon, 2001, s. 168.

<sup>19</sup> C Saroyan M. *Minorities, Mullahs and Modernity: Reshaping Community in the late Soviet Union*. Ed. by E.W.Waker. Berkeley: University of California at Berkeley, 1997.

<sup>20</sup> Покрытие головы, а точнее волос – это одно из требований Шариата, наряду с другими предписаниями по отношению к одежде женщины.

<sup>21</sup> Призыв к Исламу

<sup>22</sup> Werner K. *Deconstructing the Issue of Islamic Fundamentalism: Approaching the Issue // Stauth G. Islam – Motor or Challenge of Modernity*. Hamburg: Lit, 1998, p. 40.

<sup>23</sup> Werner K. *Deconstructing the Issue of Islamic Fundamentalism: Approaching the Issue // Stauth G. Islam – Motor or Challenge of Modernity*. Hamburg: Lit, 1998, p. 40.

<sup>24</sup> Klein-Hessling R.; Noekel S., Werner K. *Weibliche Mikropolitiken und die Globalisierung des Islam in Klein-Hessling R.; Noekel S., Werner K. Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne*, s. 18. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa.(Hg.), Bielefeld: transcript Verl.: 1999