

## Глава 11. Г.А.Сабилова. Мусульманские идентичности, поколения и дискурсивная традиция ислама в постсоветской России

### *Введение: Изменяющиеся мусульманские идентичности в изменяющейся России*

Абстрактно используемое словосочетание «мусульмане России» сложно поддается операционализации с академической точки зрения в силу ряда обстоятельств. Во-первых, по-прежнему спорными остаются критерии социологического выделения и подсчета мусульман<sup>1</sup>. Во-вторых, в России проживают сообщества с разными этническими корнями и культурными традициями адаптации ислама. Речь идет не только, например, о существенном различии ситуации на Кавказе и в Поволжье, но и об этнокультурной неоднородности самих этих регионов, взятых в отдельности. Например, «татарский ислам» представлен также разными территориальными сообществами<sup>2</sup> и идеями<sup>3</sup>. В-третьих, российская имперская, а позже советская атеистическая политики особым образом повлияли на то, каким образом легализовался публичный Ислам двадцать лет назад в России и каким образом трансформировались индивидуальные паттерны следования исламу. В-четвертых, доминирующие в СМИ и общественном мнении дискурсы исламского

---

<sup>1</sup> Исследователи могут выделять эту категорию по поведенческим особенностям, таким как чтение пятикратной молитвы или посещение мечети (по результатам опросов - около 1-5% всех мусульман), по самоидентификации (во всероссийских социологических опросах – 3%) или по этнической принадлежности (по результатам переписи населения 2002 года - около 14 млн.) (Об этом См. Филатов С.Б, Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. – 2005. N 6. – С. 35-45). Эксперты, которые пытаются учесть не попавших в перепись россиян или мигрантов, вводят в оборот опять же свои цифры. Соответственно, численность приверженцев Ислама оценивается в разных источниках от пары миллионов до 20 млн. и выше.

<sup>2</sup> Так, есть определенные культурные, или стереотипизированные, социальные различия между «казанскими» татарами или мишарами. Или можно говорить о возникновении региональных татарских идентичностей – московских татар, пензенских татар и др.

<sup>3</sup> Наиболее яркие примеры попыток проектирования Ислама в России в последние десятилетия – это возникновение концепций Русского Ислама, Ислама Традиции и Евро-ислама. Подробнее См. у Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). – Казань: Фэн, 2003.

фундаментализма и терроризма формируют предвзятые фокусы интерпретации мусульманской практики «немусульманами» и активно участвуют в артикуляции того, чем является ислам или мусульмане сегодня. Кроме того, в современных обществах можно констатировать многообразие вариаций индивидуальных представлений о том, что значит следовать исламу; о том, каковы условия и последствия самоопределения себя как мусульманина/ки<sup>4</sup>.

В силу этого, общую картину того, что собой представляют ислам и мусульманские идентичности в России, можно получить только через изучение отдельных практик, субъектов, пространств, текстов, маркируемых как исламские. В данной статье в качестве примера рассматривается конкретный кейс актуализации исламской традиции, а именно среди татарок Московского региона в пространствах специализированного исламского обучения<sup>5</sup>. Здесь происходит многомерное столкновение опривыченных образов мусульманскости, распространенных среди «этнических мусульман», и требований к мусульманской практике, озвучиваемых преподавателями или прописанных в учебной литературе. Женщины, которые составляют большинство в мечетях, вовлекаются в среду обсуждения различных представлений о том, что такое исламское знание и действие. Особенности структурирования практик посещения мечети и занятий по религиозному обучению женщин является непосредственным индикатором того, чем является или становится исламская традиция сегодня. Кроме того, интерпретации «женского вопроса» и «женский ислам» всегда сохраняли центральное место в дискуссиях и были индикаторами социальной направленности религиозной активности в разные времена. Географически данное исследование локализовано в регионе, который никогда не принадлежал к числу исламизированных, и скорее репрезентирует ситуацию аккомодации этнических меньшинств мусульманского вероисповедания в больших городах России.

---

<sup>4</sup> Феномен, называемый исследователями «приватизацией религии или религиозной индивидуализацией».

<sup>5</sup> В контексте данного исследования речь идет о начальной ступени религиозного образования, известной как медресе, мектебы, воскресные школы или курсы по изучению основ Корана. Это курсы для людей всех возрастов; они организуются в выходные дни или в вечернее время, где преподаются, как правило, базовые знания об исламе, прежде всего Коран, Сунна, а также арабская графика. В Москве такие курсы были открыты в период конца 80-х – середина 90-х при мечетях и исламских фондах, или в частном порядке.

В работе анализируются повседневные интерпретации исламской традиции в терминах и логиках индивидуальных жизненных историй, которые рассматриваются в контексте коллективно формируемых паттернов устной презентации мусульманской принадлежности в их межпоколенческой динамике. При таком подходе исламская традиция представляется не как пассивно трансформируемая извне, а как самореформирующаяся система.

Одно из положений данной работы, которое предполагается раскрыть, заключается в том, что объяснение тенденций трансформации смыслов мусульманской принадлежности влиянием обстоятельств «секулярного» общества или повышением ресурсности религии в постсоветский период не является исчерпывающим. Большое значение имеют индивидуальные биографически укорененные стратегии поиска, принятия и легитимации своего представления (реализуемого на практике) о том, что значит быть мусульманином(кой). А наблюдаемые извне фрагментация или плюрализм практик (иногда конфликтующих между собой) зачастую отражают закономерности структурирования индивидуальных биографических линий в современных обществах.

### 1. Дискурсивная традиция ислама и биографический нарратив.

#### *Исламская традиция и обучение*

Говоря о «Традиции Ислама», зачастую подразумевают разные аспекты: (1) устои классического ислама или (2) традиции локального ислама, бытовавшего в течение долгого времени в том или ином регионе. Эти два представления о Традиции в разные времена и на разных территориях то усиливались, то ослабевали, определяя два основных механизма распространения и укоренения ислама, а именно: (1) формирование над-этнических и над-территориальных сообществ; (2) бесконфликтная адаптация к локальным обычаям. Передача и воспроизводство исламского знания происходит через постоянный диалог и

обсуждение различных представлений об исламе<sup>6</sup>: ученых или «обыкновенных» мусульман. После «Золотого века», который считается идеалом исламского обустройства жизни и недостижимой идеей в современных обществах, можно говорить лишь об обсуждении и приближении к этой модели. То есть, повседневная реальная практика – это повседневная работа по приближению к идеальному образу мусульманина.

Несомненно, знание и следование традиции ислама, базирующейся на канонических текстах – Коране (и, иногда, Сунне), остается нормативным. Активность по изучению этих текстов является определяющей для освоения исламской этики; соответственно, владение знанием обязывает действовать. Поэтому обучение (образование) и распространение знания является обязанностью мусульманина, а концепции знания занимают одно из центральных мест.

Множество публикуемых трудов и пособий (по преимуществу разных зарубежных исламских авторитетов), в которых возникает иногда несовпадение интерпретаций, создает ситуацию необходимости принятия решения о том, чему ты как мусульманин следуешь. Большую роль в этом играют мусульманские сообщества и исламские авторитеты, которые влияют или через свои публикации, коллегиальные органы, решающие те или иные вопросы, или напрямую через издаваемые фетвы. И это создает специальную среду коммуникации, в которой важную роль играет *устность*<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Особенность следования мусульманской традиции заключается в том, что практически каждое действие, не только религиозное, регламентируется. При этом, как такового, жестко зафиксированного, универсального, определяющего все ситуации жизни свода правил не существует. Практическое действие (*амал*) должно быть теоретически обосновано и не должно отклоняться от канонических постулатов, знания (*илм*). Поэтому в Исламе существует целая схема институтов, ответственная за выработку «практического» знания. Базовые тексты, на которые опираются при вынесении суждения – это Коран и Хадисы. Представление об Исламе мусульман-суннитов зафиксировано в текстах четырех исламских мыслителей, которые и положили начало четырем мазхабам (юридическим школам в Исламе). После того как в 12 веке врата Иджтихада были закрыты, новые серьезные реинтерпретации Ислама были запрещены, а к нововведениям (*бида'а*) отношение в разных традициях Ислама неоднозначное. В 17-18 веке появляются два разнонаправленных по цели, но схожих по характеру движения по очищению Ислама от различного рода влияний: (1) ваххабизм – фундаменталистское движение (очищение Ислама от локальных традиций - обычаев, адата - и возврат к Корану и Сунне); (2) джадидизм - реформаторское движение (адаптация исламских ценностей к условиям современных обществ путем реинтерпретации отдельных положений).

<sup>7</sup> До появления книгопечатания, исламское знание передавалось от учителя ученику устно. Сегодня текст или аудио-материал создают предпосылки для самостоятельного овладения знанием и анонимизируют авторитеты. Но устное общение остается ядром образования в суфийских практиках. Устное сообщение и коммуникация играют

Вышеупомянутая дихотомия лежит в основе другого аналитического различения в академической литературе: «книжного» (высокого, городского, ученого, интеллектуального) и «народного» (низкого, деревенского, бытового, популярного) ислама. Подспудно (а иногда и целенаправленно) выстраивается иерархия, в которой первое оказывается более значимым, продвинутым. Ученый, интеллектуальный ислам оказывается ответственным за сохранение и поддержание Традиции и фактически берет на себя роль того, кто решает, соответствует ли та или иная практика «бытового» ислама исламской традиции. Соответственно, так называемые «культурные», «этнические», «номинальные» мусульмане оказываются вне рассмотрения исламоведов, а социологи и антропологи определяют природу их самоотнесения к исламу, прежде всего как этническую, семейно-родственную или любую другую социальную идентификацию, или же как морально-этический выбор. Определяя религиозность по стандартным параметрам, таким как «знание / эмоциональное отношение / поведение», социологи зачастую недооценивают роль «обыкновенных» мусульман в воспроизводстве исламской традиции.

В данной работе мусульманская принадлежность рассматривается *в первую очередь* как практика причастности к нарративной и дискурсивной традиции ислама. При таком подходе важным оказывается не уровень религиозности как таковой (выражаемый, как правило, количественными показателями), а формы и механизмы включения в нарративную традицию ислама и активности в ее трансформации. Рассмотрение ислама как дискурсивной традиции открывает перспективы в изучении повседневных структур «мусульманскости» и преодоления стигматизирующего или апологизирующего дискурса относительно ислама в современных обществах. *«Мусульманскость»* понимается в данном случае как совокупность качеств, через артикуляцию или проживание которых воспроизводится принадлежность к исламской дискурсивной традиции.

---

решающую роль в проповеднической деятельности, в распространении ислама (*давате*). Поэтому овладение риторикой считается религиозной добродетелью и может быть предметом обучения.

Категория «мусульманское» (а не «исламское») указывает на пространство индивидуальных практик самоотнесения к исламской традиции.

### *Исламская дискурсивная традиция и нарративная идентичность*

Ссылаясь на известную работу А.Макинтайра «После добродетели», Т.Асад определяет **исламскую дискурсивную традицию** как **«традицию дискурса мусульман, который адресуется к концепциям исламского прошлого и будущего, в связи с отдельной исламской практикой в настоящем»**<sup>8</sup>. При таком подходе нет сущностного различия между «классическим» и «современным» исламом, а практика становится естественной частью любой исламской традиции. В отличие от веберовской концепции различения традиции и разума, Т.Асад утверждает, что поиск «причин и аргументов» является частью традиционной практики и не свидетельствует о «кризисе традиции» Асад выступает против концепции господства ортопраксии или ортодоксии в исламе. И тогда практику можно определить как исламскую уже потому, что она авторизирована дискурсивной традицией ислама и так преподается мусульманам, не важно кем: алимами, хатыбами, суфийскими шейхами или необразованными родителями.

Базовым концептом исследования, на котором основана данная статья<sup>9</sup>, является **нарративная идентичность**. Центральными для концепции нарративной идентичности являются ее: биографичность, конструктивность и укорененность в социальной интеракции. В данном исследовании нарративная идентичность понимается как конструируемое в рассказываемой истории самопонимание личности, переданное через повествование своего прошлого,

---

<sup>8</sup> Asad T. The idea of an Anthropology of Islam. - Washington DC: Center for contemporary Arab studies. Georgetown University. Occasional paper, 1986. - P. 1-22.

<sup>9</sup> Данная статья основана на материалах диссертационного исследования, в центре которого было изучение биографической нарративной идентичности женщин-татарок разных поколений, имеющих опыт обучения на коранических курсах в Москве. Полевая часть исследования, реализованная в 2002-2004 годах, состоит из экспертных интервью, анализа анкет заполняемых при поступлении в медресе, наблюдений на пятничных молитвах или религиозных занятиях, биографических интервью с женщинами-татарами, имеющими опыт обучения на коранических курсах.

настоящего и будущего, сформулированное в конкретный момент времени и в конкретной ситуации интеракции. Эта работа хотя и конструктивна по своей природе, но ограничена исходным набором доступных интерпретационных моделей (нарративов - «готовых форм»), подразумевает структурную организованность (П. Рикёр)<sup>10</sup>, и с необходимостью предполагает позиционирование по отношению к одобряемым или не одобряемым в обществе моральным дискурсам (Ч.Тейлор)<sup>11</sup>.

Утверждая необходимость понимания религии «в ее собственных понятиях», П.Рикёр занимает позицию схожую с Л. Витгенштейном, а именно: религиозная вера и опыт выражаются через различные дискурсы, изучение религии должно начинаться с анализа этих способов артикуляции. «Независимо от того, что может быть природой так называемого религиозного опыта, оно переходит в язык, оно артикулируется в языке, и наиболее подходящее место для его интерпретации в его собственных терминах – исследование его языковых выражений»<sup>12</sup>.

Концепция *биографической нарративной идентичности* открывает новые перспективы в изучении практик исламской активности как локализованных в историях жизни. Рассмотрим основные измерения, наиболее часто встречающиеся в академической литературе, в которых проводится изучение практик и идентичностей, обозначаемых как мусульманские.

*Активное и пассивное.* Рост интереса молодых девушек к повязыванию платка и исламскому обучению в иноэтничной и инорелигиозной европейской среде рассматривается как способ преодоления конфликта между родительской этнической культурой и отличающейся социальной средой страны проживания через создание «чистого, первоначального ислама» и особенной Я-концепции. Мусульманский платок становится одним из центральных факторов формирования исламистских идентичностей. Этот подход открыл новые перспективы для последующих исследований «публичного ислама» и значения

---

<sup>10</sup> Ricoeur P. Figuring the sacred: religion, narrative, and imagination / Ed. Mark I. Wallace, 1995.

<sup>11</sup> Taylor Ch. Sources of the Self. - Cambridge UP: Cambridge, 1989.

<sup>12</sup> Ricoeur P. Figuring the sacred: religion, narrative, and imagination / Ed. Mark I. Wallace, 1995. – P. 17.

исламских практик в становлении институтов гражданского общества. Другая перспектива рассматривает тех, кто идентифицирует себя с исламом как некритическую массу, не проявляющую интереса к религиозному самосовершенствованию или слепо воспроизводящую дискурсы авторитетов или общепринятые паттерны следования исламу.

*Публичное и частное.* Мусульманский платок представляется в исследованиях как инструмент самовыделения и самопрезентации в публичном пространстве, борьбы за признание в иноэтничном или инорелигиозном окружении. Так называемые «дебаты о платке» оказались центральными в актуализации дискурсивного позиционирования ислама в европейском контексте в конце 1980-х гг., т.к. «повязывание платка» не только является вызовом секуляризированным обществам, но и ставит под сомнение декларируемые достижения эмансипации. Как следствие, женщины в платке сталкиваются с публичными дискурсами эксклюзии и с дискурсами внутри мусульманских сообществ, которые лимитируют их доступ к публичным сферам. Специфика производимых женщинами в платке контр-дискурсов зависит от национальных особенностей дискурсивной среды<sup>13</sup>.

Соответственно, изучение феномена религиозной активности в частной сфере или как частного дела предполагает обращение к теме самодисциплинирования и этико-морального самосовершенствования Я. Подспудно первое (публичное) воспринимается как область показного (симулируемого, перформативного, символического), а второе (частное) – как сфера сущностного (истинного), духовного поиска.

*Эссенциальное и дискурсивное.* В исследованиях мусульманской активности большое значение уделяется дискурсивным практикам, которые направлены на разоблачение доминировавших ранее эссенциализированных представлений об исламе. Но при этом иногда упускается из виду значимость

---

<sup>13</sup> Во Франции сознательная оппозиция доминирующим дискурсам порождает чувство собственного достоинства и придает энергию для продвижения мусульманского сообщества. В Германии — это скорее позитивная инкорпорация культурно-определяемого статуса аутсайдера, который становится ресурсом для женского активизма. (Amir-Moazami Sch. Discourses and Counter-Discourses: the Islamic headscarf in the French and German public spheres. Thesis submitted for assessment with a view to obtaining the Degree of Doctor of the European University Institute. - Florence (неопубликованное)).



эссенциализации в организации картины мира и индивидуальных практик по самоинтерпретации, в которой равнозначимыми оказываются не только конструирование контр-дискурсов и соответствующая работа по адаптации своей истории к ситуации рассказывания, но и манифестация обстоятельств жизни или индивидуального опыта как неизменной и аутентичной сущности. Другой аспект проблемы заключается в том, что усилия по деконструированию дискурсов и поиску «реального» или «истинного» ведут к созданию новых эссенциалистских ожиданий.

*Индивидуальное и социальное.* Включение в сообщества исламского обучения предполагает или ведет к субъективации, как это указывается в исследованиях. Структуралистские или постструктуралистские точки зрения обращают внимание на значение внутригрупповых идеологий и практик в организации индивидуального опыта. В концепции биографической нарративной идентичности подчеркивается роль субъекта в организации повествования, но также и влияние культурных и социальных форм в его формулировании и структурировании. Таким образом, можно проследить, как новые индивидуализированные проекты соотносятся с корпоративными структурами, что особенно актуально в случае изучения мусульманских сообществ

*Советское и постсоветское.* Рассказывая свою историю жизни, человек структурирует повествование в соответствии с индивидуальными переживаниями и реконструирует прошлое, опираясь на личные «поворотные» события. Это позволяет преодолеть традиционное различие социального времени как советского и постсоветского, а также обращает внимание на роль и значение биографической работы в организации повседневности. В этом смысле пока немногочисленные исследования женского ислама в республиках бывшего СССР представляют особый интерес, т.к. проливают свет на дискутируемое присутствие или отсутствие условия «постсоветскости» и на особенности «возвращения» ислама в публичные пространства на территориях традиционного

распространения ислама, где эти самые «традиции» также оказываются значимым фактором формулировки исламских идентичностей<sup>14</sup>.

*Патриархальное и эмансипированное.* Это измерение отражает общеизвестные дискуссии и о патриархальных режимах, насаждаемых исламом и о возможностях либерализации «исламизированной» женщины или женщины в исламизированном обществе. Сюда можно отнести работу Асмы Барлас<sup>15</sup> о непатриархальном прочтении Корана, продолжающую традиции исламского феминизма, возникшего еще в 19 веке. Но есть и другие исследования, в которых предпринимается целенаправленная попытка преодолеть эту неизбежность – рассматривать ислам в логике подавления женщин. Так, например, в исследовании С.Махмуд<sup>16</sup> принятие исламского образа жизни рассматривается как технология самореализации в нелиберальном обществе через методичное моральное самосовершенствование (в духе веберовского понятия «методического» образа жизни). В этой стратегии анализа «повязывание платка» для женщины является необходимым условием достижения внутренней цели создания застенчивого и скромного «Я». Данный подход обращает внимание на исламскую практику закрытых сообществ, которые неактивны в публичном продвижении своего образа и выстраивании политики идентичности.

Концепция *нарративной идентичности* предполагает, что репрезентации как практики представления себя окружению играют значимую роль в формировании нарративуемого Я. Но одновременно эти самоинтерпретации, учитывающие присутствие зрителя и слушателя, оказываются погруженными в пространство и время личного жизненного опыта. Иными словами, преодолевается это противостояние между позиционированием мусульманского в публичной и частной сфере, подчеркивается значимость перформативных

---

<sup>14</sup> Fathi H. Everyday Islam in the post Soviet Central Asia: Women's religious Practices: Paper presented at the conference «Post-soviet Islam». – Halle, 2005; Kraemer A. Geistliche Autoritaet und islamische Gesellschaft im Wandel. Studien ueber Frauenaelteste (otin und xalfa) im unabhaengigen Usbekistan. – Berlin: Gerd Winkelhane, 2002.

<sup>15</sup> Barlas A. «Believing Women» in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quoran. – Austin: University of Texas Press, 2002.

<sup>16</sup> Mahmood S. Ethical Formation and Politics of Individual Authonomy in Contemporary Egypt // Social Research. – 2003. – Vol. 70 (3). – 1501-1530.

практик в конституировании мусульманских активностей, а структурирование непубличного пространства оказывается под влиянием дискурсов. Таким образом, открываются перспективы изучения интерпретативных практик позиционирования мусульманскости в биографических историях как дискурсивного опыта конструирования в повествовании целостного и связанного во времени Я, как части своего позитивного образа.

## 2. Мусульманская традиция среди мусульманских татар(ок)

Первое упоминание о татарах в Москве относится к 14-16 веку<sup>17</sup>, но сегодняшняя структура татарского населения Москвы оформилась в период советской модернизации за счет миграции как из городов, так и, в большей степени из татарских деревень (наиболее многочисленны «нижегородские», «казанские», «пензенские» татары). Если первоначально татары селились в отдельном районе Москвы в Замоскворечье (ранее именовавшемся «Татарская слобода»), то теперь они расселены дисперсно.

Сегодня в Москве проживает около 116 000<sup>18</sup> татар. Татары занимают особое «привилегированное» положение среди «этнических» мусульман Москвы, количественно доминируя среди лидеров официальных религиозных структур, а также образуя большинство среди посещающих религиозные курсы.

Волна этнического самоопределения, охватившая российские регионы в первые годы социальных изменений, не обошла стороной и Москву<sup>19</sup>. Мобилизующая активность выстраивалась вокруг анти-ассимиляционного тезиса - сохранения истории, татарского языка и религии. В 2003 г. татарскому сообществу вернули Дом Асадуллаева<sup>20</sup>, издаются газеты, более 10 лет организуется в Москве массовый татаро-башкирский праздник Сабантуй, есть

---

<sup>17</sup> Хайретдинов Д. Мусульманская община Москвы в XIV-начале XX вв. – Н.Новгород, 2002.

<sup>18</sup> По оценкам экспертов 250 000 – 900 000 (из материалов исследования).

<sup>19</sup> Мухамедьяров Ш.Ф., Логашева Б.-Р. Мусульманская община Москвы / Под ред. М.В. Иордан, Р.Г. Кузеевой, С.М. Червонной Ислам в Евразии: современные этнические и эстетические концепции суннитского Ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. - С. 356-377.

<sup>20</sup> Дом Асадуллаева функционировал как татарский культурный центр в 1914-1941 годах.

специализированные классы в двух школах Москвы, в 2004 году мэр Москвы принял постановление о возможности организации «татарских» классов в общеобразовательных школах Москвы, работают группы в детских садах. Существуют определенные виды самоорганизации татарской молодежи – такие как клубы, вечера встреч, дискотеки и т.д.; функционирует несколько успешно реализующихся интернет-проектов: клубы знакомств, истории татарского народа.

Но лидеры этно-национальных организаций сегодня скептически оценивают активность татар Москвы, отмечая их разрозненность и незаинтересованность в изучении языка или истории народа в той мере, в какой они этого ожидали в начале своей деятельности. По-прежнему, наиболее массовой и устойчивой формой этнического участия остаются «татарские» концерты. Но даже и эти концерты, по мнению, самих лидеров, посещает около 3000 человек, а общая численность активистов не превышает 100 человек, которые также разрознены.

Можно говорить о трех формах исламских авторитетов в позднесоветский период: официальное религиозное «духовенство»; активисты «подпольного» ислама и «муллы-бабаи» и «абыстай» («эбиляр») «народного» ислама. Соборная мечеть Москвы, открытая также в советский период в центральной части России, была призвана демонстрировать политику толерантности советского руководства для многочисленных гостей столицы, прежде всего из дружественных стран исламского мира. Но факт наличия «открытой мечети» имел значение и для «этнических мусульман» Москвы. В начале 50-х гг. мечеть собирала до 900-1200 человек по пятницам и 5000-6000 в дни религиозных праздников<sup>21</sup>. 90% татар хоронилось по мусульманским обрядам на мусульманском кладбище<sup>22</sup>. Но, как отмечается исследователями того времени, исламская обрядность и символика воспринимались прежде всего как часть этно-культурной традиции. Мечеть привлекала внимание как «этническое» место.

---

<sup>21</sup> Ro'i Y. Islam in the Soviet Union: from World War II to Perestroika. London: Hurst, 2000. – P. 73.

<sup>22</sup> Ro'i Y. Islam in the Soviet Union: from World War II to Perestroika. London: Hurst, 2000. – P. 515.

Но вне мечети существовали и другие «неорганизованные» структуры, которые вносили свой вклад, с одной стороны, в поддержание элементов религиозных практик, а с другой стороны, в формирование специфического нарратива приверженности исламу. В Москве, как и в других местах, воспроизводилась практика проведения маджлисов с чтением Корана по поводу религиозных праздников, поминовения усопших, событий жизненного цикла и т.п. Дома проводились несанкционированные коллективные молитвы (т.к. мечети были закрыты), на которых выбираемые люди читали Коран. На женских маджлисах, а иногда и на смешанных, Коран зачастую читали женщины. В том числе в силу демографических диспропорций в послевоенный период и распространенности алкоголизма в деревнях среди мужчин, женщины-«эби» или «абыстаи», умеющие читать Коран наравне с мужчинами, стали теми авторитетами, которые приглашались на маджлисы или на отправление религиозных ритуалов (например, похорон). Приватность Ислама в советский период еще больше усилилась. Постепенно, по мере ухода поколения, обучавшегося в медресе дореволюционного и послереволюционного периодов, приходили другие люди, которые самостоятельно изучали текст Корана и основы ислама. Этот процесс обозначается исследователями как деинтеллектуализация ислама<sup>23</sup>. Зачастую они не владели арабским языком или даже графикой, а «ведение стола» на маджлисах ограничивалось чтением Корана для публики (в основном пожилого возраста), которая также не могла следовать содержанию читаемого. При этом эстетика чтения Корана приобрела символическое значение, сохраняла и передавала религиозное почтение.

Развитие собственно образовательной, прежде всего просветительской, активности официальных и полуофициальных исламских групп в «перестроечный» период происходило на фоне этнического возрождения (которое не только актуализировало исламскую идентичность, но и провоцировало разобщение), властного позиционирования различных

---

<sup>23</sup> Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). – Казань: ФЭН, 2003. – С. 60.

мусульманских «авторитетов», продолжения процессов централизации и глобализации Москвы, роста исламофобии, а также на общем фоне идеологической и ценностной дезориентации людей в ситуации социально-экономического кризиса. Москва – это особого рода «глокальность», отличающаяся от других регионов России интенсивностью воспроизводства многополярного континуума культурных образцов, большим доступом к новейшим средствам массовой информации и т.д.

Фактически большая часть сегодняшних лидеров религиозного обучения вышли из тех, кто участвовал в различных формах активности по изучению татарской культуры или ислама в середине 70-х в Москве, когда отдельные разрозненные группы, несмотря на гонения, собирались в Соборной мечети или на квартирах. В это же время происходила институционализация различных групп, презентующих как «официальный» ислам (который концентрировался прежде всего в Соборной мечети, а позже к 1997 году – еще в двух мечетях Москвы), так и «полуофициальных» (представленных различными небольшими группами). Параллельно в начале 90-х россияне получили возможность обучаться в учебных заведениях стран исламского мира.

И если ранее «читающие» люди были скорее маргиналами (хотя и почитаемыми), то теперь овладение базовыми знаниями и практиками стало желательным, а в некоторых сообществах или публичных риториках – даже предписываемым. Благодаря появившимся возможностям обучения (самостоятельного, на курсах при мечетях или за рубежом), институт «читающих Коран» «авторитетов» трансформировался. И если в 80-е г. это были в основном «старые», не имеющие специального образования, но получившие базовые навыки чтения Корана или в начальных школах<sup>24</sup> или в семье, то теперь, структура «читающих» стала более сложной. Тех, «старых», остались единицы, но их ряды пополняют люди пенсионного возраста, которые знают основные молитвы от родителей, выучили их самостоятельно или на курсах при мечетях.

---

<sup>24</sup> До революции и даже в первые годы советской власти начальное образование в селах «иноверцев» давалось в религиозных школах.

Возраст вовлеченных в религиозную активность в среднем стал ниже, интерес стали проявлять и молодые люди, мужчины и женщины. Помимо этого, в институционализированных структурах (мечетях, духовных управлениях, образовательных учреждениях) появились новые «элиты», претендующие на или занимающие место религиозных авторитетов. Но необходимо отметить, что зачастую сила авторитета прежде всего основывалась на символических ресурсах (чтение и знание Корана, знакомство с процедурой исполнения религиозных обрядов и др.). И этническое большинство относилось противоречиво к новым институтам авторитетов, к новым практикам и к новой ситуации «открытости» религии. С одной стороны - это почитание и участие, с другой стороны – настороженность, недоверие и неготовность к активному включению.

Сегодня в Москве существует несколько образовательных центров, где преподаются основы ислама. Эти группы были открыты первоначально вследствие наличия большого интереса к исламскому обучению на заре перестройки. Сегодня религиозные лидеры констатируют наличие значительных проблем с обеспечением материально-технической базы обучения и с набором учащихся на исламские курсы.

Среди преподавателей этих курсов – очень различные категории: от профессоров различных наук, близких к исламу (исламское право, история ислама, арабский язык и т.д.), среди которых наиболее активны татары или этнические мусульмане, и до зарубежных преподавателей (чаще из Турции) и молодых имамов (возраст - от 20 до 30 лет), которые получили образование за рубежом или в Высшем исламском духовном колледже при Соборной мечети. Большинство преподавателей составляют мужчины.

Публичная активность женщин-татарок в области религиозного обучения и преподавания впервые стала возможной с середины XIX века, когда были открыты первые классы для девочек и они получили возможность обучаться арабскому письму и т.д. В этот период открываются так называемые новометодные медресе, в которых уделялось внимание не только религиозному образованию, но и светским предметам, иностранным языкам, а также впервые

начал изучаться русский. Известны медресе, возглавляемые женщинами; жены известных джадидистов занимались благотворительностью.

Легализация ислама в постсоветский период открыла двери мечетей для обучения. И хотя женщины слабо представлены в различных мечетских или немечетских религиозных организационных структурах, но они составляют большинство среди обучающихся и очень быстро стали «видимой» категорией в мечетях, хотя это не традиционно для татар. Женщины в различных учебных центрах представлены в различной доле – от 50 до 90%. Значительная часть из них – женщины татарской национальности (мишаре или «казанские» татары). Среди других национальностей: дагестанки, ингушки, чеченки, русские и др. Подавляющую часть, посещающих курсы, составляют женщины пенсионного возраста. Часть из них – это пожилые женщины из деревень, которых дети или внуки привозят на «зимний» период в город. Как правило, эти женщины плохо владеют русским и предпочитают обучаться на татарском языке.

#### *«Этнические мусульмане»*

Наиболее распространенная точка зрения заключается в том, что ислам для татар является прежде всего инструментом этнической идентификации, и, соответственно, интерес к исламу в постсоветский период есть своего рода форма религиозного национализма<sup>25</sup>. И это - совершенно справедливое наблюдение. Социальные корни этого феномена уходят далеко в историю: мусульманская принадлежность стала этническим качеством татар<sup>26</sup> еще во времена царской России в преимущественно русском и православном окружении, что сохранилось и укрепилось в советский период<sup>27</sup>. По мнению некоторых исследователей,

---

<sup>25</sup> См. Мусина Р.Н. Мусульманская идентичность как форма «религиозного национализма» татар в контексте этносоциальных процессов и этнополитической ситуации в Татарстане / Под ред. М.В. Иордан, Р.Г. Кузеевой, С.М. Червонной Ислам в Евразии: современные этнические и эстетические концепции суннитского Ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. - С. 291-303.

<sup>26</sup> Хотя нужно иметь в виду, что среди татар есть и православные крещенные татары (их численность оценивается в 250-600 000 человек).

<sup>27</sup> Такая «этнификация» Ислама не является чем-то уникальным. Например, для мигрантов в Западной Европе Ислам также зачастую играет роль этнического маркера.



ситуация политического давления в советское время способствовала консервированию мусульманской идентичности.

Обозначение «этнические мусульмане» подчеркивает культурную и социальную значимость исламской традиции в этническом самоописании группы или индивидуума, но предостерегает от априорного предписывания исламской религиозности абсолютно всем представителям народностей неправославной традиции. При сохраняющейся мусульманской идентификации, в этой категории зачастую адаптируются конвенциональные образцы передачи и воспроизведения ислама, отличающиеся синкретизмом, различием и разделением секулярных и сакральных пространств и событий. Именно это позволяет исследователям обозначать их как конвенциональных, культурных, социологических мусульман. Сказанное А.Халидом<sup>28</sup> в адрес ислама в Средней Азии, который он определяет как «секулярный ислам», в еще большей степени релевантно для ислама в Центральной части России.

Конвенциональные модели поддержания приверженности исламской традиции среди татар предполагают выполнение следующих положений (или лояльное отношение к необходимости их выполнения в будущем): следование ритуалам жизненного цикла (погребальные, свадебные, имянаречение), организация (участие для старших) маджлисов<sup>29</sup> по поводу значимых праздников или семейных событий; пожертвования мечети или «читающим людям» (дается для чтения молитв в адрес усопших, в связи с религиозным праздником, значимыми событиями или без повода); исполнение пятикратной молитвы и соблюдение поста для людей околопенсионного возраста<sup>30</sup>. Этнические мусульмане в своем подавляющем большинстве не владеют арабским языком, знание сур Корана передается устно или через самостоятельное обучение по многочисленной публикующейся литературе. Проведение религиозных ритуалов и чтение молитвы делегируется авторитетам – «читающим» людям.

---

<sup>28</sup> Khalid A. A Secular Islam: Nation, State and Religion in Uzbekistan // Journal of Middle East Studies. - 2003. – 35. - P. 573-598.

<sup>29</sup> Безалкогольные застоля с обязательным чтением Корана и последующим угощением гостей.

<sup>30</sup> По материалам исследования, проведенного в 1998-2000 годах в Татарстане См Omelchenko E., Sabirova G. Islam and search for identity / Islam in Post-Soviet Russia: Public and Private faces. - London and New York: Routledge Curzon, 2001. – P. 156-179.

Мусульманская принадлежность стала традиционной для татар: из поколения в поколение передается особое эмоциональное сакрализирующее отношение к исламу, а точнее к его символическим образам, таким как, Коран, арабский язык (графика и звучание), мечеть, код одежды (платок, тюбетейка), шамаил (доска с молитвой, устанавливаемая при входе в дом), а также этико-моральный кодекс<sup>31</sup>.

Но изменение роли религии в середине 80-х годов XX века, усиление дискурса актуальности этно-культурных традиций, а также неоднозначное восприятие «исламского» в немусульманском окружении<sup>32</sup> и поиск «хорошего ислама»<sup>33</sup> среди мусульманских сообществ актуализировали вопрос: «Что значит быть мусульманином(кой)?». Представление об этом трансформировалось в последние десятилетия в многомерный континуум образцов. Опривыченное восприятие исламской принадлежности как этно-родственного наследия («Я – мусульманка, потому что мои предки и родители были мусульманами») оказалось под вопросом: «Кто есть истинный мусульманин – кто верит в душе или молится пять раз в день?», «Что такое истинный ислам – почему столько разных мнений?», «Кому доверять – муллам; молодым, но обученным имамам<sup>34</sup>; или хоть и выучившимся самостоятельно, но уже знакомым людям?».

Причем, «разрешение» религии в начале 90-х, которое первоначально было воспринято с большим энтузиазмом, обернулось последствиями, к которым не все этнические мусульмане были готовы. После долгих лет локализации религиозной традиции на отдельных территориях и в узком кругу лиц, приватизации (вытеснения из общественного пространства и социального исключения), самописание себя как татарина в постсоветском обществе стало невысказанным без самоотнесения к исламской традиции.

---

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Мусульманские идентичности формируются под давлением двух доминирующих гипер-дискурсов об Исламе: (а) терроризма и патриархальности; (б) мультикультурализма, возврата к этно-культурным корням, моральной ценности религии. Но помимо «внешних», можно говорить о «внутренних» (распространенных среди мусульман) дискурсах, которые формируются в отдельных группах, сетях, сообществах и затем вступают в конкуренцию между собой.

<sup>33</sup> О дискуссиях об использовании термина «мусульмане» См. Алексеев И. В поисках «хорошего ислама» // *Ab imperio* – 2004. N 4.

<sup>34</sup> Молодые преподаватели намеренно предпочитают называть себя имамами и таким образом подчеркивают свое отличие от старшего поколения мулл.

Выйдя за пределы частных семейных пространств, религия стала «открытой» для всех вследствие получения доступа к различным источникам религиозного знания (через распространяемую специализированную литературу, аудиокассеты, CD-диски, открытые курсы обучения основам ислама). Возникли новые пространства, такие как мечети, специализированные средства массовой информации (газеты или Интернет), в которых происходит разноплановое позиционирование новых религиозных авторитетов и обсуждаются повседневные практики мусульманской принадлежности<sup>35</sup>.

### 3. Три поколения в мечети

1) *«Абыстайлар-эбиляр»-бабушки.* Старшее поколение женщин адаптирует новое знание и опыт в уже сложившиеся конвенциональные представления об индивидуальной исламской религиозности, они более критически относятся к новым предписаниям. Как правило, образовательные интересы женщин этой категории ограничиваются изучением молитв и правил исполнения пятикратной молитвы, ритуальных предписаний, а также элементарных основ ислама, иногда включают графику арабского языка. Приобретение нового знания рассматривается как необходимое для укрепления своего авторитета в семье и в кругах родственников и друзей-татар. Их обращение к исламу соответствует общим ожиданиям вовлечения в религиозную активность с наступлением пенсионного возраста. Они воспроизводят категорию «молящихся» бабушек, одна из задач которых - артикуляция религиозных воспитательных паттернов этнических мусульман, где важной оказывается прежде всего этика и символика ислама, а не догматическая сторона.

---

<sup>35</sup> Новые средства массовой информации (аудио и CD, Интернет): (а) упрощают процесс распространения знания; (b) делают передачу знания опосредованной; (с) ведут к возникновению виртуальных глобальных сообществ; (d) оказывают влияние на разрушение старых и возникновение новых структур религиозных авторитетов (таких как, например, новых исламистских интеллектуалов).

*Дамира*<sup>36</sup> (65 лет) родилась в Москве и после четырех лет эвакуации в деревне в Башкирии вернулась с мамой и сестрой в Москву, где и пошла в девять лет повторно в первый класс. И хотя школу пришлось заканчивать в вечерней форме, потому что семья жила бедно, закончила торговый техникум («чтобы не голодать»). Из торговли ушла и 25 лет работала на микробиологическом предприятии. Была коммунисткой, десять лет стажа профсоюзной работы. Замужем не была и детей нет. Впервые на курсы при мечети пришла вместе со знакомой после выхода на пенсию, после смерти мамы. Родом из Татарстана, сейчас живет одна в однокомнатной квартире.

Биографический рассказ Дамиры – это история о трудной голодной жизни и о ее активной, творческой жизненной позиции. Прошлое представляется через то, что было дома – это мама, устраивавшая литературные четверги и пятницы (один день посвящался татарской литературе, а второй – Корану), и вне дома – это общественное служение («все делала для людей»), интересная и творческая работа («все приходилось осваивать самой»), концерты и выставки («я не скучаю»), поддерживающаяся «связь с татарстанской диаспорой».

Своя этническая принадлежность конструируется через родную деревню, в которую она раньше ездила, родителей в Татарстане, маму (которая «наизусть знала Г. Тукая»<sup>37</sup>), язык (который она слушает по радио или в мечети и изучает новые слова, такие как «просвещение»), свою активность в посещении спектаклей, литературных вечеров в советское время (каждые 5-10 лет устраивали национальные декады в театре им. Пушкина, а в «Доме атеизма» в программе «Хочу все знать» проходили встречи с известными людьми из Татарстана) и информированность о политической ситуации в Татарстане ( татарское радио «Свобода»).

В повествовании Дамиры ислам помещается внутри татарской идентичности, и, соответственно, отношение к исламу конструируется через этничность. И на маджлисы Дамира предпочитает приглашать тех, кто татарским

---

<sup>36</sup> Здесь и далее используются псевдонимы участниц исследования в целях сохранения анонимности.

<sup>37</sup> Известный татарский поэт.

владеет. Даже если у молодых имамов религиозные знания крепче и произношение арабского лучше, чем у ее старшего поколения. В биографическом нарративе Дамиры ислам – это продолжение того, что делала мама. Перед смертью мама научила ее читать намаз: *«Вот я умру, кто будет дога читать? Никто не поможет»*. В месяц поста мама *«сначала парами собирала, а потом только женщин, бабушек. ... Коран читали те, кто был знаком с религией. ... В основном мужчины, были и бабушки. Вот у меня сейчас бабушка одна. Ей 92 года, в 6 лет она Коран от корки до корки умела читать. ... Я очень рада, что мы приняли исламскую религию. ... Вот если бы сейчас татары вернулись в исламскую религию, заинтересовались бы Кораном, какая была бы благодать»*.

2) **«Ханум»-женщины.** Исследователи, да и сами религиозные деятели отмечают, что это поколение, рожденное в период атеистической пропаганды, практически выпадает из религиозной активности. Среднее поколение женщин демонстрирует континуум паттернов от очень близких к «девушкам» (включая установку на характер обучения и стиль одежды) или «бабушкам». Это наиболее социально-ориентированная группа, готовая к различным видам активности: благотворительности, преподаванию и т.д. (активная жизненная позиция свойственна им вообще – практически все из них сделали успешную карьеру). В этой категории женщин могут быть очень различные модели нарративов – от выстраивания своего авторитета как родителя и до пиетистского служения. Их рассказы звучат как инструкция-поучение решения жизненных проблем, воспитания детей и т.д.

**Зайнап (41 год)** в Москве живет с девяти лет, с мужем развелась по собственной инициативе, сын (около 22 лет) - верующий человек, исполняет пятикратную молитву. После того как сын стал зарабатывать, Зайнап оставила работу (бухгалтер в турецкой фирме). Впервые на курсы пришла в 1996 г. после смерти матери, и уже через несколько месяцев начала делать намаз и носить платок, возглавляет проект заочного мусульманского образования, участвует в преподавании.

Зайнап, которая с раннего детства чувствовала себя взрослой и «внутри было все мобилизовано на решение проблем», описывает свою историю жизни как поиск смысла - «какая-то такая проблема мне не давала покоя». Ее биография делится на период подготовки к погружению в ислам и непосредственно мусульманской активности. Успешная работа (карьера и деньги), «жизнь эмансипированной женщины» не приносили удовлетворения, курсы по астрологии тоже не дали «ответа на вопрос». Тяжелая смерть матери и образ девушек в платках (которые пришли на поминки), от которых она и узнала о существовании курсов, представляются в нарративе как главный толчок «вхождения» в ислам. На курсах все *«впитывала, это как раз было то, чего мне не хватало всю жизнь. ... Все, что беспокоило, находило абсолютно точно и логично место в исламе. ... Как только я стала изучать ислам, я поняла, что очень много таких же, как я. Признают себя мусульманами, но ничего не знают»*. Через два месяца обучения она «встала на намаз» и *«сразу пришло понимание необходимости ношения платка»*. И хотя «не было внутреннего сопротивления», Зайнап приводит легитимизированный среди женщин в платке нарратив трудностей, связанных с повязыванием платка. Если не носишь платок постоянно – «внутри жуткий дискомфорт ощущаешь», когда повязываешь – страх посторонних взглядов. А платок для женщины – «это молчаливый дават – каждый видевший на секунду думает о Боге». *«Создатель создал нас всех, и он дал руководство по эксплуатации. Как нужно использовать свое тело, чтобы была польза... Как нужно обращаться с душой со своей, чтобы была польза.... Поэтому следование этому закону – это разумный выбор человека, когда он понимает это. А неследование – либо проистекает от незнания, либо от упрямства»*.

В нарративе *Зайнап* нет морализаторства по отношению к «этническим» мусульманам, а также абстрактных высказываний о восприятии ислама в сегодняшнем обществе. Ее повествование имеет характер убеждающего примера своего жизненного опыта в «полезности» и ценности ислама. В том числе и для воспитания детей.

*«... Проблема на самом деле сейчас не феминистская, а на самом деле проблема, можно так приблизительно озвучить «верните женщине ее права», причем права те, которые ей дал Всевышний. ...это воспитание подрастающего поколения. ...И специально вытащили ее из дома, чтобы можно было детишек забрать в детский сад, оболванить их там всех, одну и ту же идеологию насадить. ...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 и занимается детьми. ...По религии никто не запрещает социализацию в социуме ... есть в религии и общественные фонды и благотворительность....Было бы лучше, если бы женщина воспитала такого благочестивого, такого нравственного мудрого ребенка, который стал бы потом президентом страны. ...Это тоже было бы собственной реализацией, почему нет?...».*

Когда ее сыну было 16 лет, она превратилась из эмансипированной, занятой карьерой женщины в соблюдающую мусульманку. «Влияя собственным примером и читая дуа (молитву – С.Г.)», она заинтересовала сына исламом. Позиционируя себя как кого-то, кто «жизнь прожил», Зайнап акцентирует внимание на том, как надо вести себя и что делать, чтобы не отпугивать от себя «немусульманское» окружение. «Что людей пугает на первых порах, это множество запретов. ... Потому что люди привыкли жить вольготно, не отказывая себе ни в чем. ... Но вот объяснить, что запрет есть в шариате, только потому, что это вредно самому человеку».

3) **«Кызлар»-девушки.** Так их называют в мечети и так они обозначают себя сами. Эта тоже очень разнообразная категория, в которой, например, есть те, для кого обучение в медресе или на курсах является единственной формой образовательной активности (а иногда и занятости) на данный момент. Другая группа, напротив – это успешные студентки московских вузов, москвички во втором или третьем поколении, с многосторонними интересами и широкими образовательными планами на будущее. Последняя группа презентует «современную» интерпретацию ислама, в которой важно следование всем

предписаниям ислама с юного возраста, рефлексивное отношение к национальной традиции ислама.

В этой категории незамужних девушек конструируется манифестирующий нарратив, в котором провозглашается возможность другого образа ислама – современного, «молодежного» и женщины-татарки – не следующей за толпой (мужественной), интеллектуальной. Подчеркивается «отличность», выражаемая в том числе через повязывание платка и иной стиль одежды. Легитимизация своего выбора происходит со ссылкой на существующие непропорциональные гендерные режимы. Манифестирующие повествования не исключают элемент «сомнения» в планировании своего будущего. Тема укрепления «имана» оказывается значимой для девушек, не только в силу «сложности» сделанного ими выбора, но и потому, что они находятся на таком этапе жизненного цикла, когда семья, карьера – все впереди.

*Гульсум (21 год)* родилась в Москве, родители родом из Нижегородской области. Учится на 4 курсе университета, в мечети 3 года, платок носит 1 год. Имеет годичный опыт религиозного преподавания.

Биографический нарратив Гульсум разделяется на две части: «та» и «эта» жизнь. Среди ее ближайших родственников не было людей молящихся и одна из центральных имплицитных нарративных тем – это противопоставление «соблюдающих мусульман» и «этнических» мусульман.

*«Те мусульмане, которые не соблюдают, меня слегка напрягают. ... Еще до того, как я стала соблюдающей, я считала себя абсолютно праведной мусульманкой, потому что я верила в Аллаха и как бы Аллаха татар, которые как бы не верили. ... Татары обычно очень редко, когда как бы с радостью это воспринимают. ... Вообще меня особенно очень удивляло, когда вот русские девушки принимают ислам. ... У них вера намного крепче, чем у тех, которые как бы изначально были мусульманами. ... Они (татары) боятся общественного мнения. А что скажут другие? Я считаю, что это, именно, есть проявление их слабости... Они не могут пойти против всех. ... Это (посещение свадьбы родственников) был такой мой выход в общество, называю это общество*



*родственников. ... Ну, они, конечно, учились так вот не смотреть, совсем как бы на дикую. ... Там (в деревне) как бы говорят, ты как доярка ходишь. Конечно, ты там доказываешь, но они же старые, они еще такие настырные могут быть. ... Конечно, поддержку самую первую там я услышала от своих русских только».*

Гульсум, окончившая специализированную «английскую» школу, где в основном учились дети «московской интеллигенции», не скрывает свое негативное восприятие «деревенских, подчиненных общественному мнению татар». Но в то же время: «... Национальность смешивать нельзя (в семье), ... потому что это потеря своей культуры. ... с бабушкой я говорю по-татарски, с друзьями тоже стараюсь по-татарски говорить, чтобы не потерялся язык. У нас как бы в семье это (смешанные браки) не принято».

И хотя вначале мама была против, она настояла на своем. Появились новые подруги из мечетной среды - женщины старше ее, что конструируется как ценность, ставшие ее учителями, среди которых не только (или даже не столько) татарки, а, например, дагестанка.

*«Папа у меня деревенский, и он привык, что дети растут на улице, как бы сами по себе. А на мужчинах там колхоз-малхоз, козы, коровы, ... У моей подруги дагестанки трое детей по-другому. ... Наверное, это у нас просто так не принято в татарских семьях, чтобы муж нянькался и ... проблема алкоголизма».*

Позиционируя себя как человека, который имеет представление о жизни там и о жизни здесь, Гульсум говорит: «... это абсолютно разные миры и люди, которые там, они практически не понимают людей, которые здесь. ... Мусульмане, в отличие от этнических мусульман, должны быть сильной личностью, чтобы противостоять всему ... окружению. Потому что, в самом деле, тяжело не пойти за толпой». Эта тема развивается в историю о платке, о психологических проблемах выхода в публичное пространство: «вообще все на меня смотрят и всем до меня есть дело». Если раньше металась, то теперь нашла свое. «Я считаю, что моя жизнь нормально началась, когда я пришла нормально к исламу, когда стала соблюдающей мусульманкой. ... Мусульмане намного легче воспринимают всякие беды, горести, то есть они с терпимостью». Реализация

желания и дальше учиться представляется в интервью как еще нерешенный вопрос. Муж может потребовать сидеть дома, что для нее «будет тяжело». Помимо получения второго экономического образования, Гульсум представляет себя как возможно будущая активистка, преподавательница, которых пока не так много в мечети и им не хватает знаний, касающихся специфически женских исламских практик. *«Когда преподают мужчины, у них некоторые вопросы спросить чисто женские не можешь. Ну и в принципе он может и не знать. ...Когда девушкам рассказываешь чисто женские моменты, они даже стесняются. ...Сюда приезжают египтянки различные, они очень плохо русский знают, они тебе не помогут».*

*«Я недавно слышала, что соблюдающие мусульманки современные – они слишком высокомерные. Может быть. Может быть... потому что нужно достаточно много преодолеть, чтобы стать такой, какой ты стал. Побороть все это окружение вокруг себя, потому что мужчинам не так сложно. То есть как бы полностью ты меняешь свой внешний вид, полностью абсолютно ты меняешь свою жизнь. ...Образ такой соблюдающей, образованной, затем как бы хорошей домохозяйки, чтобы она все успевала....То есть как бы баланс между такой верующей, соблюдающей полностью, и как бы такой светской женщиной. По крайней мере, в нашей стране. Я говорю о России, о Москве. ...Не быть такой затюканной, а показать себя, что ты абсолютно не хуже других, а даже лучше».*

#### 4. Дискурсивное позиционирование мусульманской принадлежности в нарративах

##### *Ислам и конструирование прошлого*

В повествованиях женщин неизменно ислам описывается как что-то, что передается по крови и перманентно присутствовало всегда, т.е. как часть этно-

культурной традиции. Так происходит латентное позиционирование значения ислама для татар как для этноса.

*У меня дедушка читал намаз. ... Вот эта **кровь мусульманская**. Все равно где-то есть там такая **дорогая крупиночка**, которая ждет своего часа просто (Зайнап, 41 год).*

Истории о *религиозных родственниках* могут уходить далеко в прошлое, превращаясь в предания, значимыми элементами которых являются грамотность («читали Коран», знали арабский), усердие (молились пять раз в день), одухотворенность (обладали особыми личностными качествами), чистота (носили белые одежды), а также героизм и стойкость имана (несмотря на репрессии, расстрелы, высылки, увольнения с работы) верующих людей<sup>38</sup>. Образ практикующего мусульманина, жившего в обществе, где его не признавало не только дальнее окружение, но и ближайшие родственники, представляется в некотором смысле как образец для мусульманок-татарок сегодня.

Среди участниц исследования не было тех, кто настаивал на том, что соблюдал ислам в советском прошлом, но подспудно в историях передавалось впечатление, что «в душе верили всегда». В нарративах женщин, и в большей степени тех, кто был в свое время членом партии, проделывается работа по легитимизации своего прошлого. В подавляющем большинстве биографии старших женщин демонстрируют образ благополучной советской женщины, активно вовлеченной в общественную жизнь и карьерно успешной. Социализация в обществе, где господствовала коммунистическая доктрина, работавшая на производство советского человека в соответствии с задаваемыми параметрами, среди которых в том числе были и атеистические установки, предлагала легитимные пути самореализации, которые с неизбежностью пролегали через партийную инициацию. Нужно иметь в виду, что данные интервью проводились преимущественно среди женщин, активно участвующих в образовательных программах. И можно сказать, что для части этих женщин такая активность

---

<sup>38</sup> Героизация образа религиозных родственников в советский период свойственно и людям, не вовлеченным в активную религиозную практику.

свойственна в целом 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.

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

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 и логичный. Именно то, что было пережито ранее, образует базис жизненной компетенции, который позволяет успешно справляться с сегодняшними проблемами принятия новой роли, укрепляет уверенность в верности морального выбора и обеспечивает необходимым набором инструментов продвижения своего образа. Более старшие женщины определяют это как профессионализм, более молодые – как личностный опыт и готовность/открытость к другому («перебесились»). Даже в случаях кардинальных изменений образа жизни, прошлое не драматизируется в такой степени, как это показывает в своем исследовании исламизации узбекских женщин А.Крамер<sup>39</sup>. Избирательное реконструирование памяти служит созданию целостности образа в соответствии с выбранной стратегией повествования.

### *Участие в обучении, исламская традиция и моральный авторитет*

---

<sup>39</sup> Kraemer A. Geistliche Autoritaet und islamische Gesellschaft im Wandel. Studien ueber Frauenaelteste (otin und xalfa) im unabhaengigen Usbekistan. – Berlin: Gerd Winkelhane, 2002.

Опыт «вхождения» в ислам может быть представлен как (1) успешный или (2) проблематичный. Как правило, и то и другое описывается через рассказ об отношении к новой активности женщин их родственников, друзей и окружения; плюс к этому – «повязывающие платок» останавливаются на проблемах, связанных с ношением платка, а старшие женщины повествуют о вопросах изучения и практики пятикратной молитвы.

В нарративах проблематизируется не само образование как таковое, а важность получения знания об исламе. Ожидания по отношению к исламскому обучению могут быть разными. По распространенному стереотипу «этнических» мусульман, те, кто ходит в мечеть, делают это для того, чтобы позже подрабатывать на чтении Корана на маджлисах или на проведении тех или иных церемоний. Может быть множество инструментальных причин и мотивов для посещения коранических курсов; одно из наиболее очевидных - это поиск девушками-мусульманками подходящего супруга. Посещение курсов вводит женщин в новые сообщества, которые затем встречаются на пятничных молитвах, на праздниках по поводу разговения, на пикниках, организуемых различными исламскими организациями.

Данное исследование не преследовало задачи опровержения или подтверждения этих тезисов. Но можно предположить, что первоначальные мотивы посещения курсов могут трансформироваться в процессе обучения. Так первоначальное желание просто стать экспертом в новом виде знания, оборачивается необходимостью менять весь образ жизни. В нарративах осознание несоответствия организации своей повседневности получаемому знанию презентуется как моральное давление; это прежде всего относится к девушкам и женщинам среднего возраста. И, вероятно, это является также одним из объяснений большого отсева на курсах. В нарративах старших женщин восприятие получаемой информации как прямого предписания к действию отсутствует.

И если в старшей группе женщин важным оказывается чтение пятикратной молитвы (намаза), а центральной задачей становится изучение текста намаза и

правил его исполнения и может быть арабского алфавита и графики, то в других категориях женщины демонстрируют более широкие интересы: изучение истории пророков, жизнеописание пророка Мухаммеда, арабский язык и т.д. Объясняя свое решение пойти учиться, девушки нередко говорят, что их подтолкнуло любопытство или недостаток аргументов в религиозных дискуссиях.

При этом в самом образовании важно не просто освоение основ ислама, каких-то готовых рецептов, а процесс понимания, освоения и применения знания.

*Само понятие медресе... Можно там учиться бесконечно ...Можно учиться – ничего не зная. Учиться, учиться... А можно получить знания и расти вместе с ними одновременно. ...Пик – это понимание в Коране. **Не только соблюдение, а вместе с соблюдением уже понимать то, что ты делаешь, почему делаешь** (Фания, 21 год)*

Активность по получению знания об исламе можно рассматривать как часть проекта индивидуализации и презентации себя как компетентного мусульманина, который для исполнения своих повседневных обязанностей не обращается каждый раз к духовным лицам. Более того, в окружении мусульман мало информированные и соблюдающие девушки и мусульманки занимают своеобразный экспертный статус, особенно в вопросах касающихся женской религиозности и выполнения специфически женских предписаний в исламе. Образование дает уверенность и силу аргументации, что важно в дискуссиях с другими – как мусульманами, так и немусульманами. Установка на дальнейшее распространение полученного знания является одним из исламских предписаний.

Женщина должна в полной мере владеть знанием, как религиозным, так и светским, для того, чтобы быть компетентной в воспитании ребенка и суметь поддержать разговор с мужем. Кроме того, религиозное обучение само по себе может выступать в качестве самостоятельной ценности образования. В нашей выборке есть три таких примера, когда для девушек данный вид образования является единственно доступным. Но не только для молодежи, но и для старших женщин, религиозное самообразование – это возможность саморазвития и самореализации, а также открытия для себя новой области знания.

Регламентация жизни исламом воспринимается как свод правил, авторитетная инструкция по жизни, «которой размышляющий человек следует».

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

Но найти ответ на вопрос: «Что в той или иной ситуации будет правильным?» - оказывается иногда непросто. Разнородная исламская литература предлагает различные подходы к интерпретации или к адаптации тех или иных предписаний к современной жизни. Поэтому многое зависит от установки женщины на восприятие получаемого знания. Наиболее адекватное следование предписаниям веры оказывается в прямой зависимости от точного и полного овладения знанием.

Установка на восприятие символов, обозначаемых как исламские, среди «этнических» мусульман как неоспоримо священных, играет свою роль в формировании крайних точек зрения на то, что происходит в мечети: либо это полное отторжение, либо наоборот - некритическое принятие. Последнее ведет к фундаментализации образа жизни и к его радикализации. Поэтому формирование установки на критическое восприятие знания является одной из главных задач педагогов. Другая проблема, это выбор среди множества интерпретаций правильного ответа. Важную роль в этом играют структуры авторитетов.

В нарративах женщин нередко присутствуют такие фигуры, которые выполняют функцию авторитета. Обычно женщины либо обращаются к преподавателям, либо обсуждают эти проблемы между собой. Но одна из участниц исследования Роза, которая на момент исследования перестала посещать занятия в мечети, решила продолжить свое религиозное образование путем самостоятельного чтения литературы.

Две центральные тематизации в биографических историях мусульманок – это описание своего опыта в освоении двух предписаний: выполнение пятикратной молитвы и повязывание платка. Прежде чем «встать на намаз», необходимо первоначально овладеть соответствующим арабоязычным текстом Корана и техникой исполнения, а также эта практика предполагает определенное структурирование своего времени. Строгость отношения к этим двум требованиям в исламе и является отличительной чертой «соблюдающих» мусульманок. Именно на важности выполнения этих требований они настаивают в дискуссиях о том, кто такой «истинный» мусульманин, в отличие от основной массы «этнических мусульман».

«Начать читать намаз» - так формулируют старшие женщины свою задачу обучения. Иногда это сопряжено со значительными трудностями, которые не всегда разрешаются на занятиях<sup>40</sup>. Дискурс платка не играет для них такой большой роли. Некоторые городские женщины повязывают платок только в мечети или на маджлисах, другие носят его постоянно, но в индивидуальном стиле. На праздниках или маджлисах самыми старшими женщинами платок повязывается нередко так, как это принято среди татар – четырехугольником.

### *Телесные практики*

#### *Платок как инструмент установления границ между сообществами*

Платок занимает особое место в повествованиях девушек, среди которых распространен особый, не привычный для татарского контекста способ повязывания платка. Повязывание платка «вперед» (т.е. закрывая шею) означает важный шаг в религиозной биографии девушек, завершающий или начинающий исламизацию тела женщины, и представляет собой серьезный манифестирующий

---

<sup>40</sup> Поэтому в Соборной мечети одна из активисток организует дополнительные трехмесячные курсы для женщин, посвященные чтению намаза и обучению правил омовения покойника. Основное отличие этих занятий – это практическое закрепление знания, женщины демонстрируют отдельные элементы намаза, также в их распоряжении есть кукла, на которой отрабатываются действия по обмыванию.



акт перед близким и дальним окружением. Поэтому биографическое повествование включает рассказ (или умалчивание) о подготовке к этому событию. Неприятие их религиозной активности со стороны родителей, по мнению девушек, начинается с повязывания платка и с переходом на новый «закрытый» стиль одежды. «Я закрылась» - означает приведение своей одежды в абсолютное соответствие с требованиями ислама. По версии мусульманок Москвы, это: длинная юбка до щиколоток без разреза, не облегающий «верх» с длинными рукавами и платок, закрывающий волосы, уши и шею.

Девушки настаивают на постоянном ношении платка. *Нарратив платка* может звучать в рассказах по-разному: легкая личная победа, опыт переживания давления со стороны других девушек, выражение своих сомнений и неуверенности. Внешние проблемы – это преодоление психологического барьера выйти в платке на улицу или войти в метро и решение проблемы с родителями. В данной коллекции интервью есть примеры адаптации стилевого поведения девушек женщинами среднего возраста.

Стиль одежды, но в большей степени платок, оказывается инструментом как внутреннего самоутверждения своей исламской идентичности, так и внешним символом:

- Абсолютное закрытие означает достижение и выражение более высокой ступени имана (веры), это выполнение предписаний и выражение своей покорности и смирения. Это то, без чего не может быть ощущения благодати и радости от своего полного соответствия ожиданиям Всевышнего. 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 (монашка, русская), сними платок». Не всегда платок повязывается сразу вперед. Так Гульсум только год назад решила повязывать платок в университет. Эльвира один раз уже снимала платок, потому что дома еще не принимают ее образ. В данной коллекции есть два интервью девушек, которые не все время ходят в

платке (одевают только в мечети или на намаз), и для них пока эти вопросы открыты.

- Протест против восприятия женщины как сексуального объекта.

*Ну, я думаю, и одежда способствует тому, чтобы знали, что человек из себя представляет. Если человек в платке, к нему никто не полезет, грубо говоря. Будь то на улице или где, поэтому проблем не было (Сания, 22 года).*

- Манифестация индивидуальности и независимости.

*Я пришла в школу уже в платке. Я его одела сразу вперед... Директор цеплялся, у тебя что, траур, давай снимай платок. В итоге я им просто спокойно, таким тихим мирным голосом объясняла, что это невозможно, **что я теперь так буду появляться всегда**, и что вообще по закону я имею полное право ходить в платке. Естественно, прежде чем одеть платок, я ознакомилась с Конституцией Российской Федерации. ...Каждый выбирает сам себе дорогу (Лилия, 17 лет).*

- Повязанный определенным образом платок также является маркером принадлежности к группе, а также является знаком для окружения – и по отношению к этой девушке отдельные действия уже недопустимы (т.е. не требуется дополнительных объяснений).

*...Ну когда я только-только в ислам входила, мы с моими девчонками знакомились и обязательно ну такой вот вопрос был всегда... Задавали вопрос, а ты всегда в платке ходишь? И вот сказать, что ты ходишь не всегда в платке, было безумно стыдно. Просто безумно. Даже... сказать, что там ты назад носишь платок или еще как-то, действительно просто стыдно (Эльвира, 19 лет).*

- Платок несомненно несет религиозный смысл и такая исламизация внешнего образа позиционируется как постоянный дават – призыв к исламу. И эта тема неоднократно поднималась в интервью – девушка в платке вызывает интерес со стороны окружающих.

*Для того, чтобы мужчине сделать дават, ему нужно там собрать аудиторию, да, хотя бы добиться там какого-то внимания, еще что-то. Чтобы женщине сделать дават, достаточно просто одеть платок (Эльвира, 19 лет).*

- Особенным (нетрадиционным) образом повязанный платок является символом современности девушек (в отличие от бабушек).

Расхождения в предписаниях для истинной мусульманки в различных традициях ислама в первую очередь касаются тех факторов, которые 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 в виду при анализе гендерных порядков, предлагаемых современными практикующими мусульманками, это контекст уже сложившихся гендерных асимметрий в российском обществе. 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, является исключением и 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 создать собирательный идеальный образ современной практикующей мусульманки, который представлен в повествованиях женщин, то это скорее будет многомерный подвижный континуум, ограниченный двумя полюсами: идеализированным образом пра-родительницы мусульманки-татарки и мусульманки «исламских» государств, но с неизменной поправкой на современные условия жизни в большом городе.

Платок символизирует «закрытость» женщины вообще, а именно - мусульманка должна закрывать руки, ноги, и одежда должна быть свободного покроя, не облегаяющая тело. 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 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.

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, сложности 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.

*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 (Фания, 21 год).*

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 опасений. Прежде всего, это связано с известным тезисом о покорности жены мужу. Не секрет, что среди мусульманских семей высок процент разводов. Главная проблема 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. Иными словами, в представлениях незамужних мусульманок главным в браке оказывается понимание, предварительная договоренность о правах, 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.

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, очевидно, 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 послушания, уважения, заботы.

*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 (Зайнап, 41 год).*

*Традиция этнических мусульманок, дискурс немусульман и «другой ислам»*

Важная среда, по отношению к которой происходит самопозиционирование девушек-«соблюдающих» мусульманок в нарративах, это собственная этническая среда, воплощенная в образе всех многочисленных «родственников» и татар «вообще». Как правило, это дистанцирование или даже критика, непонимание и неприятие.

*Все мои остальные родственники, большинство из них, называют меня и моего братика зомбированными фанатиками. В мечеть ходим. Нас там зомбируют и мы уже фанатики. Вот. А завтра мы оденем пояс смертника и пойдем взрывать «Макдональдс» (Лилия, 17 лет).*

Отличия в одежде, в манере повязывать платок, в отрицании уже принятого возрастного ценза, когда люди обращаются в ислам, достижение автономности в исполнении основных предписаний ислама несколько дистанцируют девушек от «этнических мусульман», они настаивают на публичности ислама, на его современности (для молодежи тоже), на его интеллектуальности и на его тотальности. Используя морализаторский потенциал ислама девушки вносят свои акценты в межпоколенческие отношения, настаивая на своей компетентности и самостоятельности.

Один из аргументов, в противовес к которому девушки в нарративах конструируют свой позитивный образ, касается восприятия татар как неинтеллектуальных, ограниченных, завистливых, материально ориентированных и зависимых от общественного мнения («А что скажут другие?»). Такое восприятие, вероятно, в немалой степени формируется в силу того, что отчасти татарское сообщество Москвы в значительной своей части пополняется за счет миграционных потоков и, прежде всего, из сельских



населенных пунктов Нижегородской области. И хотя автор не располагает соответствующими статистическими данными, но в восприятии женщин-мусульманок, в общественном мнении, татарам приписываются черты, отражающие их приверженность сельским этнокультурным образцам, а именно более низкий уровень образования, интеллектуальная поверхностность, не современность, подчиненность общественному мнению и т.п.

*Они (татары – С.Г.) боятся общественного мнения. Как бы принято – а что скажут другие? Я считаю, что это именно есть проявление их слабости. Вот. Они не могут пойти против всех. Вот. ...Находится слабость, они не могут этого сделать (Гульсум, 21 год).*

Абсолютной противоположностью образу татарского большинства соблюдающие мусульманки презентуют свой имидж – интеллектуально-развитые, с широким кругозором и интересами, выстраивающие отношения с другими людьми на принципах любви, сочувствия и поддержки, одухотворенные и не подчиняющиеся общественному мнению.

Русские мусульмане (или обращенные в ислам) считаются эталоном религиозности среди девушек, т.к. им приходится преодолевать столько препятствий. И в противоположность им – арабские мусульмане – слабые мусульмане, автоматические, им не приходится делать усилий, чтобы быть таковыми.

Новый стиль жизни и новая внешность представляются в нарративах как способ презентации иного имиджа ислама и женщины нерусской национальности. Стереотипизированное восприятие двух последних образов имеет в актуальном окружении большого города, с точки зрения девушек, отрицательный знак: «татар и мусульман не любят». В историях женщин имеют место рассказы об опыте переживания своей национальности. Бану считает, что плохое владение русским языком не позволило сделать ей карьеру. В партийной карьере Венеры ее национальность тоже не благоприятствовала продвижению.

Презентируя для окружения свою идентичность и свой ислам, девушки делают свой дават и выражают свой протест против сложившегося в обществе

стереотипизированного имиджа ислама и татар. Вызывая своим внешним видом интерес к себе, они актуализируют потребность в дополнительной информации об исламе и провоцируют окружение на новое вопросоположение. Опытная Зайнап, успокаивая свою 16-летнюю ученицу, которая оказалась объектом нападков на учебном занятии в училище, предлагает ей рассматривать такие ситуации как возможность что-то рассказать об исламе.

*Устроила (преподавательница – С.Г.) на уроке не то, что дискуссию не назовешь. Атаку просто. ... Причина на самом деле в невежестве... Я говорю. Ты, знаешь, ты не бойся. Это очень хорошо, если тебе при людях так говорят... У тебя есть возможность, трибуна... Она, сама того не зная, вместо того, чтобы сделать вред, она пользу принесла... Кто бы тебе разрешил встать среди класса, начать рассказывать о посте по исламу... Так что вот этот наш джихад настоящий, когда люди словом, своим примером показывают, рассказывают красоту ислама (Зайнап, 41 год).*

Оценивая отношение к себе со стороны окружения – на улицах, в официальных структурах, в учебных заведениях, девушки и женщины подчеркивают, что наряду с отрицательными фактами, наблюдаются также, с их точки зрения, и позитивные, когда люди проявляют интерес и поддерживают их. Привлекая к себе таким образом внимание, девушки при проявлении интереса рассказывают об исламе.

Индивидуальный структуры описания обретения нового смысла жизни в той или иной степени приближаются к той модели, которую можно найти в проповедях в мечети или в литературе. Старшее поколение, принимая структуры авторитетов, в важнейших вопросах остается при тех представлениях, которые сложились раньше.

### *Повествовательные сообщества и Традиция*

Несмотря на индивидуализированность практик, можно проследить наличие коллективных схем аргументации, которые могут различаться не только в разных

возрастных группах, но и варьироваться внутри сообществ сверстников, образуя множество *«повествовательных» сообществ*. Повествовательные сообщества – это сообщества «разделяемых историй», которые служат как для внутренних консолидаций, так и для внешних.

Разделяемые нарративные образцы описывают и предписывают те или иные модели мусульманскости и правила включения в религиозные сообщества, где одежда и внешность становятся также инструментом и элементом формирования нарративности. Так, есть истории, разделяемые среди тех, кто носит платок и, соответственно, тех, кто не считает это важным; тех, кто исполняет пятикратную молитву, и тех, кто этого не делает. Другой способ установления идентификационных маркеров «своих» – это используемый язык. У девушек язык нагружен исламской терминологией, а повествование насыщено выдержками из Корана или пересказами хадисов.

Таким образом, истории становятся разделяемыми не только вследствие общности индивидуального опыта, но и по причине возникновения нарративных паттернов вхождения в группу, которые создаются вследствие рассказывания и пересказывания других историй. Каждая история вносит свой вклад в создание этой общей нарративности, превращаясь в его информационный и эмоциональный капитал.

### Заключение

Описывая сегодняшние тенденции изменения смыслов мусульманской принадлежности, эксперты предлагают различные объяснительные модели. В итоге получается картина, которая отражает два разнонаправленных процесса: с одной стороны - сохранение периферийности религиозных ценностей как регуляторов повседневной жизни и «секуляризация» мусульманских принадлежностей; а с другой стороны – выход религиозной риторики и агентов в публичные пространства, появление фундаменталистских настроений.

Для отношения к исламу и православию в современной России характерно дискурсивное конструирование того, что значит быть «истинно» религиозным человеком, настоящим мусульманином или православным в частности. Полюсами «оппонирования» оказываются «традиционные» образцы социального и индивидуального позиционирования ислама (конвенциональные - то, что принято в широких кругах и среди большинства «этнических мусульман») и «мечетные» (среди тех, кто ходит в мечеть и составляет меньшинство «религиозных»). По мнению исследователей, участие в исламских организациях или фондах, а иногда и мечетях, ведет к отходу от традиционных образцов следования исламу.

Открытие исследовательского пространства между большой и малой традицией открывает возможности для понимания того, как универсалистские элементы ислама обсуждаются на практике и как это влияет на «сообщества». При таком подходе особое значение приобретают индивидуальные и коллективные практики интерпретации ислама. Активность людей, определяющих себя как мусульмане, анализируется не просто как деятельность по «изобретению традиции», а практика авторизации конкретных пространств и агентов как «исламские», исходя из определенной логики референции к исламу (Корану, семейной традиции, авторитетам и др.). А сообщества мусульман рассматриваются не просто как «воображаемые», а структурируемые целым рядом факторов. «Живая традиция» (А. Макинтайр) воспроизводится через многообразие моральных и эмоциональных диспозиций, на основе которых она формируется и передается. Такие диспозиции зависят от форм авторизирующего дискурса и от укорененности религиозной Традиции в специфические жизненные нарративы индивидов и групп, которые уходят в прошлое.

Определяя, что такое мусульманская принадлежность сегодня, женщины обращаются к тем образцам, которые позиционируются как мусульманская традиция в их сообществах, ближайшем родственном окружении. Эти образцы могут нести конкретное знание о нормативном комплексе, необходимом для мусульманской самоидентификации; знание отдельных техник и процедур исполнения тех или иных обрядов, или просто эмоциональное отношение.

Один из основных факторов поддержания интереса к этой традиции - реконструирование прошлого и конструирование памяти о значении мусульманской традиции для татар. Эта реконструированная память воспроизводится как часть личной или коллективной «этнической» истории и в таком виде передается младшим поколениям. Предопределение религиозной принадлежности этническим происхождением продолжает играть большую роль особенно для тех, для кого этничность важна.

Поддержание памяти происходит во взаимодействии представлений разных поколений, которые могут укреплять друг друга или конфликтовать. И если старшее поколение преимущественно ориентировано на поддержание конвенциональных образцов (общепринятых среди большинства), то среди молодежи можно наблюдать процесс изменения представлений о роли ислама в сторону расширения сферы его влияния на протяжении жизни человека. Опираясь на адаптивные возможности ислама, девушки пытаются найти новый образ мусульманской девушки: современной, модной, социально активной, высокоинтеллектуальной и т.д. И в этом смысле «молодежный» ислам отличается от традиции ислама родителей. Для того, чтобы подчеркнуть это, девушки повязывают платок нехарактерным для татар образом или вводятся новые самообозначения (как, например, «муслимы»).

Овладение практикой мусульманской принадлежности предполагает обращение к религиозному знанию. Ценность обучения и овладения знанием становится центральной. И если для большинства старших женщин это означает освоение базовых принципов и идей, то для женщин среднего возраста и значительной части молодежи желание и способность к обучению провозглашается их символическим отличительным маркером, как людей интеллектуальных. Изменяется отношение к тексту, к языку, к принципам освоения знания. В силу отсутствия общепризнанных авторитетов и потери авторитета традиции предков (того ислама, который исповедовался в семье), процесс обретения идентичности становится более автономным. Отчасти эта автономность и особое отношение к знанию объясняется влиянием

просветительски ориентированного советского воспитания и распространенности интереса к получению образования среди молодежи сегодня.

Формирование новых образов происходит в процессе обсуждения различных представлений, а также по отношению к господствующим дискурсам об исламе. Индивидуальные нарративы мусульманской принадлежности содержат ответ (оправдание), вызов или протест по отношению к существующим представлениям. Особенности встроенности мусульманской традиции в индивидуальные нарративы может свидетельствовать о том, что эта традиция значит сегодня. Для женщин, участвующих в религиозном образовании – это основанное на реконструированной памяти изменение своего настоящего образа.

Основным мотором мобилизации интереса к религии является укрепление своего морального авторитета. Этот авторитет основывается на практиках овладения и исполнения тех или иных практик и может формироваться как работа над своим имиджем и практика морального самовоспитания, где платок играет особую роль. Идея формирования основанного на религиозной этике морального образа лежит в основе биографического проекта нового типа в постсоветское время.

Дискурсивная традиция ислама поддерживается через участие в ней отдельных индивидов, которые определяют для себя характер и степень включения в исламские практики. Но решающим для передачи дискурсивной традиции оказываются не только индивидуальные выборы моделей мусульманской принадлежности, но, прежде всего, коммуникация этих представлений в отдельных сообществах. Таким образом, дискурсивная традиция ислама предстает как постоянно переопределяющийся и переформулирующийся проект.