

НАРРАТИВЫ «МУСУЛЬМАНСКОСТИ» В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД: ПРИМЕР ЖЕНСКИХ АУДИТОРИЙ КОРАНИЧЕСКИХ КУРСОВ В МОСКВЕ

.....

Г. А. Сабирова*

Либерализация церковно-государственных отношений в конце 1980-х гг. повлекла за собой институционализацию новых субъектов репрезентации, актуализирующих исламскую тематику в постатеистических обществах. Учреждение исламизированных пространств (открытие мечетей, возникновение печатных и телевизионных проектов, общественных и досуговых центров), а также института презентации религиозного дискурса в политических кругах и этнических средах открыло новое поле для публичных нарративных практик, в которых предпринимались разнонаправленные усилия по социально-политическому позиционированию *исламского* качества.

В статье предполагается раскрыть некоторые аспекты возникновения и легитимизации среди женской (татарской) аудитории коранических курсов новых нарративов «мусульманскости»¹, которые строятся вокруг интерпретации индивидуальных смыслов новой активности в контексте биографической ситуации и позиционирования по отношению к более традиционным нарративам. Главный вывод: будучи первоначально объектами проповеднической активности, женщины становятся по мере вовлечения в учебный процесс активными участниками формирования нового образа женщины-мусульманки.

Структуры исламского обучения

Появление публичных (внесемейных) структур исламского обучения² на заре перестройки в пространстве мегаполиса открывает возможности реструктури-

* Сабирова Гюзель Ансаровна — ведущий сотрудник Научно-исследовательского центра «Регион» Ульяновского государственного университета. Электронная почта: sabirova_00@yahoo.com.

¹ «Мусульманскость» в данном исследовании обозначает совокупность качеств, через артикуляцию или проживание которых субъекты воспроизводят свою принадлежность к исламской дискурсивной традиции (термин Т. Асада). Соответственно, нарративы «мусульманскости» — это повествования, которые предполагают позиционирование «мусульманскости» в сюжетной и временной перспективе.

² В контексте данного исследования речь идет о начальной ступени религиозного образования, известной как медресе, мектабы, воскресные школы или курсы по изучению основ Корана.

рования устоявшихся в советский период схем трансляции исламского знания и воспроизводства мусульманской идентичности. Новые группы религиозных авторитетов — «мечетных» или «внемечетных» — предлагают «продукт, буквально обозначаемый как религиозный» [5, р. 281] и вступают в конкуренцию с субъективными переживаниями трансцендентного путем властного позиционирования своего ответа на вопрос: «Каким должен быть истинный мусульманин?» Предлагаемый спектр моделей настолько широк, что некоторые исследователи помещают их между неотрадиционализмом и реформаторством [3, с. 64].

Большинство аудитории коранических курсов составляют этнические мусульмане, со своими представлениями о мусульманскости, сформированными в этнородственном окружении. В разных исследованиях *конвенциональными, традиционными, секулярными, культурными* мусульманами называют разнородную группу людей, которые идентифицируют себя в социологических опросах как мусульмане, но не воспринимают ислам как тотальный императив организации повседневности. Их ритуальная практика синкретична, они не проявляют интереса к религиозному перфекционизму или к публичным формам выражения своей религиозности, разделяя время и пространство на религиозное и светское. В отличие от рефлексивного и рационального ислама активистов, в этой категории важны этнородственные (конвенциональные) образцы поддержания мусульманской идентичности [1]. Эта особенность принятия мусульманской идентификации в постсоветских обществах отражается в противоречивом понятии «светский ислам» [4].

Объектом нашего исследования является немногочисленная относительно всей совокупности этнических мусульман категория женщин, которая проявляет активность в исламском обучении. Женщины преобладают количественно среди тех, кто наиболее стабилен в своих образовательных интересах. Как в атеистический, так и в последующий период, женская исламизирующая активность играет решающую роль в воспроизводстве и трансляции символов исламской принадлежности. Женщины-мусульманки, отличительным маркером которых становится особым образом повязанный платок (хиджаб), оказываются в центре публичного внимания и дискуссий.

Женщины-татарки, приобретающие опыт обучения в мечетях и в частных школах, сталкиваются с новым представлением о «мусульманскости» и оказываются перед необходимостью проведения индивидуальной работы по переформлению своего образа женщины-мусульманки. При этом важную роль в данной трансформации играют нарративные практики, необходимые для структурирования и легитимизации опыта участия в исламском обучении.

Это курсы для людей всех возрастов, организуемые в выходные дни или в вечернее время. Здесь преподаются, как правило, базовые знания об исламе (прежде всего Коран, Сунна), а также арабская графика. В Москве такие курсы были открыты в конце 1980-х — середине 1990-х гг. при мечетях и исламских фондах, а также в частном порядке.

В исследовании применяется понятие *нарративной идентичности*. Центральными для концепции нарративной идентичности являются ее биографичность, конструктивность и укорененность в социальной интеракции. Нами нарративная идентичность понимается как конструируемое в рассказываемой истории самопонимание личности, переданное через повествование своего прошлого, настоящего и будущего, сформулированное в конкретный момент и в конкретной ситуации интеракции. Эта работа, творческая по своей природе, ограничивается набором доступных интерпретативных моделей (нарративов готовых форм), подразумевает структурирование материала [6] и обязательное позиционирование по отношению к одобряемым или неодобряемым в обществе моральным дискурсам [8, р. 25–52].

Этнорелигиозная активность татар в Москве в постсоветский период

Волна этнического самоопределения, охватившая российские регионы в первые годы социальных изменений, не обошла стороной и Москву [2].

Развитие собственно образовательной, прежде всего просветительской, активности официальных и полуофициальных исламских групп происходило на фоне этнического возрождения (которое не только актуализировало исламскую идентичность, но и провоцировало разобщение), властного позиционирования различных 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 отличалась от других регионов России интенсивностью воспроизводства многополярного континуума культурных образцов, большим доступом к новейшим средствам массовой информации и т.д.

Сегодняшние лидеры религиозного обучения вышли из среды тех, кто активно участвовал в изучении татарской культуры и ислама в середине 1970-х гг. в Москве, когда отдельные разрозненные группы, несмотря на гонения, собирались в Соборной мечети или на квартирах. К началу 1990-х гг. число людей, вовлеченных в исламское инструктирование, достигало 200–300 человек³. В это же время происходила институционализация различных групп, презентующих как официальный ислам (который концентрировался прежде всего в Соборной мечети, а позже, к 1997 г., еще в двух мечетях Москвы), так и полуофициальный (представленный различными небольшими группами). Параллельно в начале 1990-х гг. россияне получили возможность обучаться в учебных заведениях стран исламского мира (Египте, Сирии, Саудовской Аравии, Катар, Марокко; девушки, как правило, учились в Турции).

Уровень первичного религиозного образования представлен в следующих структурах: медресе Исторической мечети (открыта вновь в 1993 г.); медресе и Университет мечети в Отрадном «Ярдам» (мечеть построена меценатом тата-

³ По экспертным данным, полученным в ходе исследования.

рином Ряшидом Баязитовым в 1997 г.); медресе мечети на Поклонной горе (открыта как часть мемориального комплекса, построена мэрией в 1997 г.); медресе и Московский высший духовный исламский колледж, Московский исламский университет; Высшие женские исламские курсы Московской Соборной мечети (мечеть построена в 1904 г., образовательная активность в постсоветский период с 1989 г.); медресе «Иман» при фонде «Ихляс» (активность с 1992 г.) и учебные группы «Исламского конгресса» (активность с конца 1980-х гг.).

Сегодня религиозные лидеры констатируют наличие значительных проблем, касающихся материально-технической базы обучения и рекрутинга учащихся на исламские курсы. Интерес к религиозному обучению, по сравнению с началом 1990-х гг., значительно снизился. По примерным оценкам экспертов, в настоящее время за год в Москве и Московской области различные исламские курсы посещают не более 1 500–2 500 человек.

Кто преподает на таких курсах? Можно выделить несколько категорий преподавателей: от профессоров различных наук, близких к исламу (исламское право, история ислама, арабский язык и т.д.), среди которых наиболее активны этнические мусульмане, 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 — мужчины.

Женщины в различных учебных центрах представлены неравномерно. Так, в медресе Исторической мечети их около 90%, в медресе Мемориальной мечети примерно 50%, в медресе мечети в Отрадном около 70%. Значительная часть из них — татарки (мишаре, или казанские татары). Меньше представлены выходцы из Дагестана, 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. Такие группы есть почти в каждой мечети. Для остальных преподавание ведется на русском языке и сочетается с дополнительными курсами татарского языка. Татарский язык имеет особый статус в мечети, где нередко приходится слышать: «Говорите помусульмански», т.е. по-татарски, что вызывает недовольство у представителей других этнических групп. Сказанное в первую очередь относится к Соборной мечети, тогда как лидер Мемориальной мечети Имам Шамиль Аляутдинов свои проповеди читает на русском, а при чтении молитв учитывает ханафитские и шафиитские традиции; здесь же среди обучающихся чаще встречаются нетатары.

Три поколения женщин в мечети

1. *«Абыстайлар» (бабушки)*. Старшее поколение женщин адаптирует новое знание и опыт в уже сложившиеся конвенциональные представления об инди-

видуальной исламской религиозности, они более критично относятся к новым предписаниям. Как правило, их образовательные интересы 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 кругу 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 — артикулировать религиозные воспитательные образцы этнических мусульман, где важна прежде всего этика и символика ислама, а не догматическая сторона.

*Дамира*⁴ (65 лет) родилась в Москве и после четырех лет эвакуации в деревне Башкирии вернулась с мамой и сестрой в Москву, где и пошла в девять лет повторно в первый класс. Семья жила бедно, поэтому пришлось перейти в вечернюю школу; 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 и смерти мамы.

Биографический рассказ Дамиры — это история о трудной голодной жизни и об 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»⁵), язык (она его слышит 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 в театре им. Пушкина проводились национальные декады, а в Доме атеизма — встречи с татарстанскими известными людьми в программе «Хочу все знать») и информированность о политической ситуации в Татарстане (через татарское радио «Свобода»).

В повествовании Дамиры ислам помещается внутри татарской идентичности, и, соответственно, отношение к исламу конструируется через этничность. На маджлисы Дамира предпочитает приглашать тех, кто та владеет татарским, даже если у молодежи знания крепче и произношение лучше, чем у ее старшего

⁴ Здесь и далее используются псевдонимы в целях сохранения анонимности.

⁵ Известный татарский поэт.

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 *«начала 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. Им свойственна активная жизненная позиция: практически все из них сделали успешную карьеру. В этой категории женщин встречаются самые разные модели нарративов: от выстраивания своего авторитета как родителя и до пиетистского служения. Их рассказы звучат как инструкция-поучение к решению жизненных проблем, воспитанию 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 хорошо 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

ца 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 наследование — либо происходит от незнания, либо от упрямства».

В нарративе Зайнап нет морализаторства по отношению к «этническим» мусульманам, а также абстрактных высказываний о восприятии ислама в современном 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 реализацией собственной, почему нет?..»

Когда ее сыну было 16 лет, она превратилась из эмансипированной, занятой карьерой женщины в следующую всем предписаниям мусульманку. «Влияя собственным примером и читая дуа (молитва. — 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 об-

разовательной активности (а иногда и занятости) на данный момент. Другая категория — 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 альтернативного ислама — современного, молодежного, или ислама интеллектуальной женщины-татарки, не следующей за толпой (или мужчиной). Они склонны отличать себя через повязывание платка и иной стиль одежды. Оправдание своего выбора происходит со ссылкой на сложившиеся 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-м курсе университета, в мечети 3 года, платок носит 1 год. Имеет годичный опыт преподавания в мечети. 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 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.

«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».

«Мусульманскость» в биографических историях

Биографическая нарративная идентичность женщин является работой по самопозиционированию между индивидуальным и социальным, ожидаемым образом и реальным, между онтологическим Я и интервьюером. В биографической нарративной идентичности проводится работа по творческой адаптации «готовых форм» публичных религиозных нарративов, в которой также имеют значение секулярные нарративы — гендерные, этнические, поколенческие и т.д. Открывая для себя новое знание, женщины разных возрастов опираются на мусульманскую эпистемологию для самоутверждения себя как *моральных* субъектов с «аргументированной» позицией, самосовершенствующихся и осуществляющих исламский призыв.

Межпоколенные различия в стратегии принятия исламской идентификации внутри двух основных категорий — женщин пенсионного возраста и молодых девушек — обуславливают *множественность «повествовательных» сообществ*, которые характеризуются общностью нарративных стратегий, элементов нарративной композиции, а также реализуемых нарративных ресурсов. Повествовательные сообщества образуют сообщества «разделяемых историй». Например, среди старших женщин, это могут быть истории об индивидуальной ответственности за сохранение семейной традиции; о снах, которые подтверждают правильность выбранного пути; среди девушек — истории преодоления негативного отношения родителей к практике повязывания платка; истории о выборе брачного партнера и т.д. Межпоколенные «разделяемые» истории — это истории о невежественном отношении татар к исламу, о ложном образе ислама в средствах массовой информации, об активности современной женщины-мусульманки, об индивидуальном опыте изменения образа жизни через исполнение пятикратной молитвы, повязывание платка, обретение смысла жизни.

Другой способ установления поколенчески специфических идентификационных маркеров — это используемый язык. У девушек язык нагружен исламской терминологией, а повествование насыщено выдержками из Корана или пересказами хадисов. Помимо этого значимым оказывается также и внешний вид. Девушки повязывают платок отличным образом, именно по нему они определяют своих.

Драматически выстроенная трехчленная структура нарративов (до «вхождения в ислам», процесс вхождения и после) аналогична нарративной компо-

зиции историй новообращенцев [9]. И хотя женщины изначально в силу этнической принадлежности знакомы с исламом и всегда считали себя мусульманками, в повествованиях фиксируется процесс «вхождения в ислам» (т. е. если это и не обращение в ислам, то обращение к исламу). Особенно актуально это для девушек. Если для старшего поколения, посещение мечети — это закономерный этап жизненного цикла и непротиворечивая реализация программы этнорелигиозной принадлежности, то для девушек новая практика означает переворот, изменение собственного представления об исламе и о мусульманской религиозности. Значимые отличительные практики девушек — это преодоление запрета на публичное выражение своей религиозности (через, например, ношение платка), автономность в исполнении религиозных обрядов и императивность практического религиозного знания.

Значимые события, которые присутствуют с необходимостью в повествованиях — это изучение текстов пятикратной молитвы, начало практики пятикратной молитвы и повязывание платка (девушки называют это «я закрылась»). В повествованиях женщин старшего поколения акцент делается на первом, девушки более подробно останавливаются на втором. Но и те, и другие представляют эти события как своего рода испытания. Не всегда все получается с первого раза. Повязывание платка, как правило, ведет к конфликтам с родителями, проблемам на месте учебы или работы. Поэтому разрабатываются техники преодоления страха перед выходом в платке в публичные места, привлечения на свою сторону родителей и т. п.

Предпосылки сегодняшней активности прослеживаются в биографической истории с детских воспоминаний, в которых непременно присутствует образ религиозных (пра)родителей, а также мифологизированные сюжеты противостояния репрессиям революционного и советского времени. Девушки 17–22 лет пересказывают истории, циркулирующие в семейном кругу. Они ссылаются на авторитет религиозных людей дореволюционного времени, считая себя, молодежь, их продолжателями, а поколение родителей — «надломившимся».

В повествованиях отсутствует персонаж, который служил бы абсолютным авторитетом в решении многочисленных вопросов, связанных с мусульманской практикой. Среди женщин старшего возраста (прежде всего среди казанских татарок) уважением пользуется муфтий шейх Равиль Гайнутдин. Девушки ссылаются на своих преподавателей, молодых имамов или своих ближайших родственников (дяди, братья). (Для тех, кто посещает мечеть на Поклонной горе, безусловным авторитетом является имам Шамиль Аляутдинов.) Референтная группа включает подруг, точнее, близких подруг — «сестер» (сестер по вере). И если для старших женщин значимыми при выборе авторитета оказывается уровень владения татарским языком, навыки чтения Корана, умение цитировать Коран наизусть, тактичность в использовании своих знаний; то для девушек — образ жизни, ориентация в практическом религиозном знании и т.д.

В риторике женщин прослеживается разделение на «татар вообще» (этнические мусульмане) и на «татар, посещающих мечеть» («соблюдающие», «практикующие мусульмане»). Этническое окружение, воплощенное в образе «родственников» и «татар вообще», — значимая среда, по отношению к которой происходит самопозиционирование в нарративах. Как правило, это дистанцирование или даже критика, непонимание и неприятие.

Один из аргументов, в противовес 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?»). Абсолютной противоположностью образу татарского большинства соблюдающие мусульманки презентуют имидж интеллектуально развитых, с широким кругозором и интересами, выстраивающих отношения с другими людьми на принципах любви, сочувствия и поддержки, одухотворенных и не подчиняющихся общественному мнению. В то же время этническая принадлежность остается значимой и не нивелируется, например, в вопросах выбора супруга — желательно, чтобы он был татарин.

Новый стиль жизни и новая внешность представляется 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 позиционировании себя как религиозного субъекта важным оказывается самоопределение себя как женщины (матери, дочери) и как татарки. Конфронтируя с существующими стереотипами о женщине-мусульманке и с распространенными среди этнических мусульман образцами религиозности, активные мусульманки конструируют новый привлекательный образ религиозной женщины-татарки, преодолевающей патриархализацию и негативный имидж татар в московском контексте в целом.

Вместо заключения

Попадая в мечеть, женщины оказываются в новой среде публичной презентации и обсуждения «мусульманскости». Следование коммуникативным правилам (не только вербальным, но и телесным) и наличие соответствующей коммуникативной компетентности играют большую роль в презентации себя как мусульманок не только во внесетевых пространствах, но и внутри них. Пересказываемые истории о «вхождении в ислам», о преодолении существующих проблем, о получаемом новом знании помещаются в существующий контекст дискурсов вокруг ислама и особым образом нарративизируют биографический проект. Нарративизация биографии и возрождение традиционных

культурных форм, главными из которых являются этнические и религиозные, характерны для трансформирующихся постсоциалистических обществ.

В нарративном самопонимании себя как мусульманки женщины располагают двумя основными «готовыми формами», которые предлагаются в нарративах (1) этнических мусульман и (2) действующих публично исламских институтов (легальных или нелегальных). В этническом окружении воспроизводятся ценности и образцы конвенционально одобряемой и допускаемой формы религиозной социализации. Новые религиозные авторитеты создают публичные пространства, воспроизводят свой язык и конструируют свой исламский публичный нарратив, который транслируется через проповеди, лекции, прессу, литературу или религиозные занятия.

В фокусе нашего исследования была определенная категория женщин, а именно тех, кто и раньше имел мусульманскую идентичность, базирующуюся на этнокультурной принадлежности («belonging»), а теперь переформулирует свою Я-концепцию на основе самоутверждения как «практикующих мусульманок» («believing»). Процесс перехода от «быть мусульманкой» (being) к «стать мусульманкой» (becoming) так или иначе (вследствие или по причине) связан с участием в образовательных программах обучения основам ислама. Женщины, которые «ходят в мечеть», составляют меньшинство среди этнических мусульман, которые сдержанно относятся к официальным религиозным структурам. Для них характерна негативная стереотипизация служащих и отсутствие ярко выраженного интереса к самоисламизации.

Приходя на занятия в учебные классы мечетей, женщины-татарки переживают очень индивидуальный опыт и по-разному вписывают его в свою биографию. В каждом индивидуальном случае это отдельный проект образования. Позиционирование своего образа мусульманки происходит во временной перспективе биографии и определяется логикой выражения своего отношения к трем нарративам.

1. «Внешний» нарратив об исламе как угрозе терроризма. Можно выделить две основные нарративные стратегии опровержения этого стереотипа — это нормализация исламского активизма через формирование позитивного индивидуального образа; дистанцирование через фундаментализацию индивидуальных практик.

2. «Мечетные» (внутригрупповые) нарративы. 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. Таким образом, схемы солидарности приобретают сложную форму, которая актуализируется в вопросах конструирования образа мусульман вовне.

3. «Этнические» нарративы. Девушки через самовыделение формируют установку на изменение мусульманской практики татар, старшие женщины — на укрепление авторитета ислама в рамках модели, существовавшей в советский период.

Последовательное отстаивание и настаивание на мусульманской идентификации является частью стратегии демонстрации своего частного права на определение своей идентичности и на возможность ее публичного выражения. Это укрепление индивидуальной позиции в обществе, особенно в московской высококонкурентной среде, требование признания своего права на публичность и на частную жизнь.

Библиографический список

1. *Мусина Р.Н.* Мусульманская идентичность как форма «религиозного национализма» татар в контексте этносоциальных процессов и этнополитической ситуации в Татарстане // *Ислам в Евразии: современные этнические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России* / Под ред. М.В. Иордан и др. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
2. *Мухамедьяров Ш.Ф., Логашева Б.-Р.* Мусульманская община Москвы // *Ислам в Евразии: современные этнические и эстетические концепции суннитского Ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России* / Под ред. М.В. Иордан и др. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
3. *Мухаметшин Р.М.* Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). Казань: Фэн, 2003.
4. *Khalid A.* A Secular Islam: Nation, State and Religion in Uzbekistan // *Journal of Middle East Studies*. 2003. Vol. 35. № 4.
5. *Luckmann Th.* Transformations of Religion and Morality in Modern // *Europe Social compass*. 2003. Vol. 50. № 3.
6. *Ricoeur P.* Figuring the sacred: religion, narrative, and imagination Minneapolis: Fortress, 1995.
7. *Ro'i Y.* Islam in the Soviet Union: from World War II to Perestroika. L.: Hurst, 2000.
8. *Taylor Ch.* Sources of the Self. Cambridge: Cambridge UP, 1989.
9. *Wohlrab-Sahr M.* Konversion zum Islam in Deutschland und den USA. Frankfurt/Main; N. Y.: Campus Verlag, 1999.