

ГБОУ ВО «БАШКИРСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
И УПРАВЛЕНИЯ ПРИ ГЛАВЕ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН»
ФОНД РОЗЫ ЛЮКСЕМБУРГ (ФИЛИАЛ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ)

СТАТУС ЖЕНЩИНЫ-МУСУЛЬМАНКИ В ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

*Сборник материалов
Международной научно-практической конференции
18–19 октября 2016 г.
и круглого стола
«Социокультурный портрет мусульманской
женщины-мигрантки на постсоветском пространстве»
10 ноября 2016 г.*

*г. Уфа,
Республика Башкортостан,
Российская Федерация*

УДК 316.3 : 396
ББК 60.54
С78

Рекомендовано к изданию Научным советом БАГСУ

Редакционная коллегия: *И.В. Фролова*, д-р филос. наук, проф., и.о. проректора по научной работе БАГСУ; *Л.И. Газизова*, канд. полит. наук, доц., руководитель НИИЦ БАГСУ; *А.Б. Юнусова*, д-р историч. наук, проф., гл. науч. сотр. ИЭИ им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН; *Б.Ю. Кагарлицкий*, канд. полит. наук, директор ИГСО (Москва); *О.А. Игнатова*, менеджер проектов Фонда Розы Люксембург в РФ (Москва)

Ответственный редактор:
И.В. Фролова, д-р филос. наук, проф.

С78 Статус женщины-мусульманки в поликонфессиональном обществе: история и современность: сб. материалов Междунар. науч.-практ. конф. и круглого стола / под общ. ред. И.В. Фроловой, Л.И. Газизовой. – Уфа : Мир печати, 2016. – 256 с.
ISBN 978-5-9613-0443-5

В сборнике представлены материалы Международной научно-практической конференции «Статус женщины-мусульманки в поликонфессиональном обществе: история и современность» (Уфа, 18-19 октября 2016 г.) и круглого стола «Социокультурный портрет мусульманской женщины-мигрантки на постсоветском пространстве» (Уфа, 10 ноября 2016 г.). Рекомендуется ученым, научным сотрудникам, преподавателям, студентам, а также специалистам, интересующимся проблемами общественных наук.

Сборник подготовлен при финансовой поддержке Фонда Розы Люксембург. Распространяется бесплатно.

УДК 316.3 : 396
ББК 60.54

ISBN 978-5-9613-0443-5

©ГБОУ ВО «БАГСУ», оформление 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	6
-------------------	---

<i>Материалы Международной научно-практической конференции «СТАТУС ЖЕНЩИНЫ-МУСУЛЬМАНКИ В ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ»</i>	8
--	---

Круглый стол 1. Теоретические и исторические аспекты эволюции социально-правового статуса женщины в исламском обществе	8
<i>Фролова И. В.</i> Особенности понимания «равенства полов» в западном и исламском обществе: гендерный анализ	8
<i>Кагарлицкий Б. Ю.</i> Модернизационные реформы XX века и проблема эмансипации женщин Востока	21
<i>Очкина А. В.</i> Модернизация и традиции в гендерных отношениях: причины конфликтов и возможности согласования	27
<i>Ежова А. А.</i> Исламский брак в разных мазхабах: теория и реалии	39
<i>Шадманова С. Б.</i> Процесс развода: правовой статус женщины- мусульманки Туркестана (конец XIX – начало XX вв.)	48
<i>Шаяхметов Ф. Ф.</i> Женщина-мусульманка в Оренбургской губернии России: между практиками традиции и ислама	64

Круглый стол 2. Интеграция женщин-мусульманок в современное поликонфессиональное общество	80
<i>Калпетходжаева С. К.</i> Проблемы восприятия женщины в хиджабе в современном казахстанском обществе	80
<i>Хабибуллина З. Р.</i> Женский хадж: условия совершения и положение хаджи в современном обществе (на примере поликонфессионального Башкортостана)	99
<i>Соболева А. С.</i> К вопросу об образе женщины-мусульманки в российском информационном пространстве	105
<i>МакКенна (Камар) М.</i> Моё путешествие в ислам	111
<i>Дорожкин Ю. Н.</i> Положение женщины-мусульманки в современном поликонфессиональном обществе: факторы актуализации проблемы и пути ее решения	117
<i>Даутова А. Р., Евдокимов Н. А.</i> Женщины-мусульманки в Республике Башкортостан: типология социокультурных характеристик	124

Круглый стол 3. Образование, карьера и политическое участие женщин-мусульманок в управлении	128
<i>Султанов Б. К.</i> Гендерная политика в Казахстане: реалии и проблемы	128
<i>Мухаметзянова-Дуггал Р. М.</i> Положение женщин-мусульманок в современном индийском обществе	137
<i>Лаврентьев С. Н.</i> Гендерные и религиозные факторы развития демократии в транзитарных обществах	141
<i>Лукманова Р. Х.</i> Женщина-мусульманка: возможность политической карьеры	145
<i>Давлетшина Л. Ш.</i> Образование как основной фактор включения женщины в общественную жизнь (опыт женщины-татарки начала XX в.)	153
<i>Джамалдаева Р. Р.</i> Женщина-мусульманка в сфере управления: история и современность	161

Круглый стол 4. Мусульманская женщина в условиях глобальных вызовов международного терроризма, войн, насилия	172
<i>Сафаргалеев И. Ф.</i> Позитивная роль Тасаввуфа в противодействии псевдорелигиозному экстремизму среди мусульманок	172
<i>Юнусова А. Б.</i> Феномен женской активности в экстремистских сообществах	179
<i>Сиражудинова С. В.</i> Женщины Северного Кавказа: вызовы и проблемы (женское обрезание в Республике Дагестан)	188
<i>Сиразетдинова М. Ф.</i> Образ женщины-мусульманки и манипуляция сознанием	195

Материалы круглого стола

«СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ПОРТРЕТ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЖЕНЩИНЫ-МИГРАНТКИ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ»	207
<i>Абдрахманов Д. М.</i> Интеграция инокультурных мигрантов и мигрантов-мусульман в социокультурное пространство России	208
<i>Асылгузин Р. Р.</i> Некоторые аспекты этнокультурной инкорпорации мигрантов из региона Центральная Азия в Башкортостане: история и современность	222
<i>Хилажева Г. Ф.</i> Участие мусульманских женщин в миграционных процессах в регионе (на примере Республики Башкортостан)	228
<i>Демичев И. В.</i> Проблема инкорпорации мигрантских сообществ	237

<i>Аранов А. А.</i> «Женский вопрос» в Туркменистане и проблемы миграции	241
<i>Дусмухаметов Ф. А.</i> Опыт по адаптации мигрантов в Республике Башкортостан	244
<i>Информация об авторах</i>	251

ПРЕДИСЛОВИЕ

18–19 октября 2016 года в Уфе состоялась Международная научно-практическая конференция «Статус женщины-мусульманки в поликонфессиональном обществе: история и современность». Проведение форума стало результатом сотрудничества Башкирской академии государственной службы и управления при Главе Республики Башкортостан (БАГСУ) и Филиала Фонда Розы Люксембург в Российской Федерации. Программа мероприятия предполагала двухдневный формат четырёх последовательных круглых столов. Конференция объединила исследователей и журналистов, преподавателей и ученых, востоковедов и религиоведов из Уфы, Москвы, Пензы, Грозного, Ростова-на-Дону, Казани, а также из Узбекистана, Казахстана и Объединённых Арабских Эмиратов.

Открытие конференции традиционно сопровождалось приветствием организаторов. И.о. ректора Башкирской академии государственной службы и управления при Главе Республики Башкортостан Гузель Анисовна Колобова отметила, что выбранная тематика является особенно актуальной для Республики Башкортостан, поскольку регион является частью мусульманского мира. Ирина Васильевна Фролова, и.о. проректора по научной работе, отметила, что «восточный вопрос» не раз поднимался в тематике конференций, проводимых БАГСУ, а поддержка заявки со стороны российского филиала Фонда Розы Люксембург стала продолжением сотрудничества и проявлением нового кредита доверия академии, особенно в непростое время сужения социально-гуманитарной тематики в российском научном дискурсе. Директор Института глобализации и социальных движений (ИГСО) Борис Юльевич Кагарлицкий выразил надежду, что уровень научной и теоретической дискуссии будет продолжать возрастать по мере углубления сотрудничества между БАГСУ и ИГСО.

Далее работа продолжилась в формате круглых столов, материалы которых представлены в настоящем сборнике.

Во время конференции неоднократно поднимались проблемы сложности идентификации и самоидентификации женщин-мигранток из Центрально-Азиатского региона, из республик бывшего Советского Союза, однако данная тематика выходила за границы обсуждаемых в формате конференции вопросов. Это обстоятельство инициировало организацию 10 ноября 2016 года в Уфе круглого стола «Социокультурный портрет мусульманской женщины-мигрантки на постсоветском пространстве», материалы которого также представлены в этом сборнике.

**Материалы Международной научно-практической конференции
«СТАТУС ЖЕНЩИНЫ-МУСУЛЬМАНКИ
В ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ»**

**Круглый стол I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ
АСПЕКТЫ ЭВОЛЮЦИИ СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВОГО
СТАТУСА ЖЕНЩИНЫ В ИСЛАМСКОМ ОБЩЕСТВЕ**

**ОСОБЕННОСТИ ПОНИМАНИЯ «РАВЕНСТВА ПОЛОВ»
В ЗАПАДНОМ И ИСЛАМСКОМ ОБЩЕСТВЕ:
ГЕНДЕРНЫЙ АНАЛИЗ**

Фролова И. В.

**UNDERSTANDING THE FEATURES
OF «GENDER EQUALITY» IN WESTERN
AND ISLAMIC SOCIETIES: GENDER ANALYSIS**

Frolova I.

Аннотация: В статье анализируются основные этапы изменения гендерных ролей женщин в западном обществе. Дается характеристика основных документов, гарантирующих права женщин. Подчеркивается, что правовые принципы не всегда имеют реальное воплощение. Отмечается, что в глобализирующемся мире западная секуляризованная система ценностей сталкивается с исламской ценностной системой. Рассматривается специфика понимания равенства полов в исламском обществе. Анализируются преимущества и недостатки статуса женщины в исламском обществе. Характеризуются отличительные особенности исламского феминизма, связанного с новым прочтением ислама.

Ключевые слова: равенство полов, гендерный анализ, права женщин в западном обществе, права женщин в исламском обществе, феминизм.

Annotation: The article analyzes the main stages of changing gender roles of women in Western societies, characterized by basic documents that guarantee women's rights. It is emphasized that legal principles are not always realized. It is noted that in the globalized world of Western secular value system is faced

with the Islamic value system. The article deals with an understanding of gender equality in Islamic society. The author analyzes the advantages and disadvantages of the status of women in Islamic society, gives a description of the distinctive features of Islamic feminism, which are associated with a new reading of Islam.

Keywords: gender equality, gender-based analysis, the rights of women in Western society, the rights of women in Islamic society, feminism.

Для современного глобализирующегося, мультикультурного и поликонфессионального мира достаточно острым является вопрос о сосуществовании различных ценностных систем, в частности, христианской и исламской, религиозной и секуляризованной, западной и восточной. Каждая из этих систем является, употребляя терминологию М. Вебера, «идеальным типом», поскольку не существует в чистом виде. Сегодня не существует и общепринятого представления о мужских и женских гендерных ролях как в западном, так и в исламском обществе. Этим обстоятельством обусловлена актуальность использования гендерной методологии для исследования понимания «равенства полов» применительно к разным обществам. Введение в социально-гуманитарный дискурс понятия «гендер» чаще всего связывают с творчеством американского психоаналитика Р. Столлера, обозначившего с помощью этого термина специфику социальных проявлений принадлежности к биологическому полу. Иными словами, гендер – это «социальный пол».

Термин «гендер» в социально-гуманитарных науках знаменует принципиально новый исследовательский ракурс, предполагающий изучение гендерных отношений в специфическом социально-историческом контексте, а также отказ от противопоставления «мужское»/«женское», фиксировавших взаимозависимость биологического пола и социальной иерархии. Гендерный анализ позволяет выявить истоки и специфику гендерного дисбаланса и гендерного противостояния в обществах разного типа.

Гендер становится многоуровневой категорией социального анализа, поскольку самые актуальные проблемы социума – власть, насилие, свобода личности в условиях постиндустриального общества предстают как проблемы половой идентификации индивида и соответствующих социальных ролей и, следовательно, имеют гендерное измерение [3].

1. Представления о «равенстве полов» в западном обществе

Начнем с того, что становление и развитие правового государства в государствах Западной Европы хронологически совпадает с расцветом индустриального общества, коренным образом изменившего жизнь человека благодаря промышленной революции. Разрыв отношений личной зависимости и переход к отношениям вещной зависимости, опосредованной новыми экономическими отношениями, позволил универсализировать и унифицировать правовую систему, в основу которой заложена западная система ценностей. Под западной системой ценностей, как правило, понимают ценности, базирующиеся на так называемых естественных неотчуждаемых гуманитарных правах, дискурс о которых восходит к либеральной традиции Нового времени и гарантирует каждому человеку право на «жизнь, свободу и стремление к счастью». С момента зарождения движения за права человека и принятия первых исторических документов в их поддержку в XVIII веке (Декларация прав человека и гражданина во Франции и Декларация независимости в США) состоялись первые выступления женщин в защиту своих политических и гражданских прав. В то же время, на протяжении почти двух столетий признание прав женщин отставало от признания прав мужчин. Напомним, что во Франции женщины получили право голоса через 150 лет после Великой Французской революции, а в США женщины только в 90-х годах XX века приобрели узаконенное право на отпуск по беременности и родам.

Права человека в XX веке были закреплены документально. В процессе их фиксации можно выделить три этапа. Гражданские и политические права человека так называемого «первого поколения» были отражены в программных документах Организации объединенных наций (далее – ООН) – во Всеобщей декларации прав человека (1948) и в региональных соглашениях, в частности, в Европейской Конвенции о защите прав человека и основных свобод (1950). Однако применительно к женщинам определение прав человека не учитывало тот факт, что подлинная свобода личности предполагает не только равенство прав, но и равенство возможностей их осуществления (не случайно феминистские исследователи обращают внимание на существование так называемого «стеклянного потолка», мешаю-

щего дальнейшему карьерному росту женщин при равных с мужчинами исходных позициях).

Отказ от тезиса об исключительно индивидуальном характере прав человека и признание прав женщин как особой социальной группы, в первую очередь подверженной дискриминации, связан с возникновением «третьего» (после политических и гражданских прав «первого» и социально-экономических прав «второго») поколения прав человека. Отношения между полами в западном обществе перестали рассматриваться как нечто само собой разумеющееся. Однако вплоть до середины XIX считалось очевидным наличие у мужчин и женщин определенных «естественных» функций, согласно которым место мужчины – в общественной сфере, на производстве, место женщины – дома, в домашних обязанностях и заботе о детях. Из этого следовало подчиненное положение женщины в семье, поскольку добытчиком и кормильцем был мужчина; на этом базировалась и традиционная система брака, в рамках которой тело женщины являлось абсолютной сексуальной собственностью ее мужа.

Технологический прорыв эпохи индустриализма, развитие медицины (в том числе – средств контрацепции) и индустрии детского питания, наряду с гражданско-правовой эмансипацией позволили западной женщине развивать активность и во внесемейной сфере, работать, планировать время рождения и количество детей, делегировать другим людям заботу о ребенке в раннем детском возрасте [11]. Тем не менее, даже в скандинавских странах вплоть до 70-х годов XX века термин «кормилец» отождествлялся в законах и правоприменительной практике только с лицом мужского пола – мужем и отцом. Т. Парсонс социологически обосновал структуру женских и мужских социальных ролей в семье [5]. Исходным выступал принцип, согласно которому дифференциация половых ролей является механизмом, обеспечивающим стабильность и динамическое равновесие системы социального взаимодействия. Доминанты женщины – роли матери, жены, домохозяйки. Верховенство мужчины в семье обусловлено социально престижной и финансово значимой профессиональной деятельностью. В отличие от нее, домашняя женская работа Т. Парсонсом квалифицируется как псевдозанятие, что подчеркивает ее второстепенную роль в семье. Подобная иерархия половых ролей

является функциональной, поскольку продиктована потребностью предотвращения соревнования между супругами за власть, статус, престиж, что влечет за собой разрушение брака.

Действительно, изменение статуса женщины нашло отражение и в характере семейных отношений, когда сексуальная собственность перестала быть долговременной принадлежностью жены мужу, а стала рассматриваться как серия кратковременных отношений собственности. Но по-прежнему считалось естественным, что на работе роль женщины должна быть подчинённой, обслуживающей, и только в XX столетии в положении женщин произошла революция, связанная с их проникновением в сферу «белых воротничков», в среду управленцев и в область высокооплачиваемых профессий. Новые реалии позволили женщине меньше экономически зависеть от мужа, меньше нуждаться в семье для обеспечения средств к существованию, с чем связан рост разводов, повышение возраста вступления в брак и снижение количества детей [4]. Существенное значение имела и секуляризация семейной сферы, проявившаяся в том, что брак стал носить не церковный, а гражданский характер.

И. Р. Чикалова, характеризуя процессы трансформации роли женщины, выделила пять взаимосвязанных революций – суфражистскую, сексуальную, поведенческую, кухонную и революцию на рабочих местах. В результате суфражистской революции женщины приобрели основные политические права – прежде всего, избирать и быть избранными в представительные органы власти. Сексуальная революция либерализовала нравственные нормы и обычаи в сексуальной сфере, разрушила двойную мораль и позволила женщинам обрести право на сексуальное самовыражение. Революция поведения освободила женщин от пуританской строгости в одежде, сделала моду демократичной; она обеспечила женщинам возможность заниматься тем, что раньше было привилегией одних только мужчин: спортом, вождением автомобиля и самолета, службой в армии, наконец, легально курить и употреблять спиртные напитки. Кухонная революция механизировала домашний труд, обеспечила семьи консервированными продуктами и полуфабрикатами, что высвободило время женщин для саморазвития, общественной деятельности

и работы вне дома. Революция на рабочих местах изменила характер рабочей силы и роль женщины в экономике [13, С. 81].

В то же время, эмансипированные женщины стали задаваться вопросом о том, насколько их трудовая деятельность подрывает основу семьи, и нужна ли семья как таковая для поддержания социального порядка? Наличие прав на осуществления трудовой, общественной, политической деятельности у женщин столкнулось с проблемой выбора приоритетов, поскольку семейные обязанности по воспитанию детей по-прежнему не были легитимированы в качестве социально важной и требующих особых усилий функции, оставаясь априори сферой женских обязанностей. Появилось осознание того, что женщины нуждаются в особой защите государства, так как в силу причин физиологического характера (вынашивание, рождение, кормление детей) не имеют равных с мужчинами возможностей осуществления общих прав человека. Вот почему уже в 1967 году ООН приняла Декларацию о ликвидации дискриминации в отношении женщин, а в 1979 году – развивающую ее идеи Конвенцию о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин (в которой, например, материнство провозглашается социальной функцией). Впервые мировым сообществом в один ряд с категориями «свобода» и «равенство», как предпосылками и сущностью прав человека, была поставлена категория «справедливость» [6]. Равенство стало рассматриваться не просто как правовое понятие, но и как равенство прав, обязанностей и возможностей для участия женщин в процессе развития в качестве активной действующей силы.

Декларированные принципы далеко не сразу воплощались в реальность. Начиная с середины 90-х годов XX века в отечественной социологии появлялись исследования на тему «двойной занятости у женщин». Регламент рабочего времени, установленный законодательством, не разделялся (и не разделяется) по признаку пола и его величина у женщин и мужчин практически одинакова, однако женщины тратят на работу по дому в 2 раза больше времени, чем мужчины. В этой ситуации общая трудовая нагрузка женщин, включающая профессиональную и семейно-бытовую сферы жизни, сохраняется на протяжении длительного времени высокой и достигает в среднем 70-80 часов в неделю. Это поглощает три четверти (77%)

недельного бюджета времени за вычетом затрат на удовлетворение физиологических потребностей. Подобный объем труда существенно осложнял (и осложняет) возможности элементарного восстановления работоспособности женщин, развития их личности, общения с детьми. Для сравнения укажем, что у мужчин соответствующие показатели составляют 62-63 часа и 63% [2]. Представители гендерной социологии, рассуждая о различных моделях гендерного порядка, сложившегося в советской России, вывели специфический гендерный контракт – «работающая мать»: женщина, делающая карьеру и зачастую одна воспитывающая ребенка [7]. Не редкостью была и остается ситуация, когда женщина оставалась «один на один» с воспитанием ребенка, работой и домашними заботами. Рудименты отношения к женщине, как к собственности, являлись и являются причиной насилия в отношении женщин, носящего преимущественно скрытую, домашнюю форму. Не случайно в 1993 году была принята Декларация об искоренении насилия в отношении женщин. В ней государства-члены ООН обязались включать в доклады о правах человека, предоставляемые в органы ООН, информацию, касающуюся насилия в отношении женщин и принимаемых по его искоренению мер, а также анализ тенденций в данном вопросе.

Тем не менее, благодаря международным документам было сформулировано и существует единое правовое поле, гарантирующее женщинам равные с мужчинами права и возможности в рамках государств-членов ООН. Эти документы легитимируют возможность «конструирования гендера» для женщин, так как подтверждают равенство прав с мужчинами в политической, правовой, экономической и других сферах, позволяют профессионально и карьерно продвигаться. Благодаря международным нормативно-правовым актам была закреплена социально значимая роль женщины как продолжательницы рода. В результате женщина де-юре перестала быть «вторым полом», как называла его С. де Бовуар. Но, с одной стороны, как уже отмечалось, правовые принципы далеко не всегда имеют реальное, практическое воплощение, борьба за них продолжается, уравнивание в правах по-прежнему далеко не всегда предполагает уравнивание в обязанностях. С другой стороны, в глобализирующемся мире западная секуляризованная система ценностей сталкивается с другими –

например, с исламской. Возникает вопрос об их совместимости, связанный с пониманием того, является ли ислам строго консервативной патриархальной системой, абсолютно чуждой инновациям, закрепляющей верховенство мужчин и тем самым подавляющей женщин? Или же ислам – это все-таки развивающаяся динамическая социальная система, не замкнутая на саму себя, а наоборот, открытая современным социальным тенденциям, одной из которых является преодоление т.н. гендерной асимметрии? [9]

2. Представления о «равенстве полов» в исламском обществе

Исследователи отмечают, что в силу объективных причин (религиозные войны, экспансионистские притязания арабского Халифата, а затем и Османской империи и т.п.), на которые впоследствии наследились факторы субъективного или идеологического характера, в Европе сформировался отрицательный образ ислама и мусульман. На их основе возник ряд стереотипов применительно к современным мусульманам, их вероисповеданию и культурным традициям [10]. Особое значение имеет дискуссия о статусе мусульманской женщины, проявляющаяся, в немалой степени, в озабоченности западного общества ношением хиджаба, ставшего символом зависимости и неравноправного положения мусульманской женщины.

Существенный аспект дискуссий о статусе женщины в исламе касается проблематизации понятия «равенство». С одной стороны, Коран закрепляет равенство всех людей перед Богом, а с другой – в мусульманском обществе имеет место неравенство (точнее, определенная асимметрия) по гендерному признаку: традиционное верховенство мужчин в семье, обществе, их приоритетное право на доступ к социальным благам, образованию, обладанию политическими правами и свободами. Осмысление данной ситуации порождает как минимум два основных подхода, демонстрирующих принципиально разные позиции по вопросу о правовом положении женщин в исламе. Первый подход основывается на убеждении, что в исламе имеет место прямая дискриминация прав женщин. Примером тому служит половая сегрегация, многоженство, существенные ограничения для девушки в выборе будущего мужа, упрощенная процедура расторжения брака по инициативе мужчины, иначе говоря, отказ от жены и т.п.

Вторая позиция представляет собой смягченный вариант: будучи равны в статусе «рабов Божиих», мужчины и женщины в исламе наделены неравными правами, возможностями и привилегиями в гражданской и политической сферах.

Ислам гарантирует женщинам четыре фундаментальных права: право в области норм, связанных с отправлением требований религии, право на приобретение, право на недвижимость и право на гарантию личного достоинства. В Коране зафиксировано принципиальное равенство мужчин и женщин в таких жизненно важных для мусульман вопросах, как образование и религиозные обязанности. В Коране подтверждаются и раскрываются права женщин применительно к браку, разводу, собственности, наследованию, воспитанию детей, свидетельствованию. Ислам рассматривает женщину, как полноценное существо. Но правовая система шариата, в свою очередь, фиксирует подчиненное положение женщины на основании «естественного превосходства мужчины», т.е. выражает традиционные патриархальные представления, которым свойственна дискриминация женского на фоне мужского. Женская дискриминация проявляется в следующих положениях: во-первых, женщине в догмате о сотворении мира предопределяется роль собственности мужчины, полученной им во владение от Аллаха; во-вторых, основное предназначение женщины состоит в исполнении биологической задачи (приносить сексуальное наслаждение мужчине и воспроизводить потомство); в-третьих, признание женской природы, как существа «недостаточного», эмоционального, не рационального, ограничивает возможности женщин частной сферой и исключает из общественной; в-четвертых, институт полигамии делает почти невозможной процедуру развода по инициативе женщины и, наоборот, достаточно простой по инициативе мужчины; в-пятых, с помощью разнообразных форм контроля, начиная от предписаний в одежде и заканчивая нормами отношения к мужчине, как к господину, женщине четко определяются границы дозволенного и недозволенного с позиций доминирующей мужской культуры; в-шестых, духовное равенство между мужчиной и женщиной возможно только перед Аллахом, а на практике отсутствует [1].

Рассуждая об этих позициях, надо иметь в виду, что исламское понимание равенства религиозно окрашено, а система правового

регулируемая поставлена в зависимость от религиозных предписаний таким образом, что «ни одно из прав не может выходить за очерченные божественным откровением рамки». Этот же принцип работает и в отношении законодательного закрепления прав женщин. Не случайно в качестве ответа на Всеобщую декларацию прав человека спустя 42 года, в 1990 году в Каире была принята Исламская Декларация прав человека (Каирская декларация о правах человека в исламе). Эта декларация была подписана государствами-членами Организации исламского сотрудничества (ОИС), куда, кстати, входят Казахстан и Узбекистан. Согласно Исламской Декларации, мужчина и женщина равны с точки зрения защиты и уважения их человеческого достоинства. А в правовой сфере акцент с равенства смещается не в пользу равноправия с мужчиной, а в сторону соответствия прав женщины исполняемым ею обязанностям. Но означает ли это правовую дискриминацию? Ответ будет зависеть от того, какую именно систему ценностно-правовых координат мы возьмем за основу. Если рассуждать с позиций западной правовой культуры, то можно будет усмотреть определенную дискриминацию по гендерному признаку. Если же мы будем строить аргументацию в рамках исламской правовой системы, то нельзя признать дискриминацией многовековую традицию различать права и обязанности мужчин и женщин. При этом принцип функциональной дифференциации полов был заложен в основу формирования особой модели статусно-ролевой организации жизни мусульманки [12]. Он имел аналоги в средневековой западной культуре и характерен для традиционного общества с сильной религиозной доминантой. В перечень основных религиозно-социальных прав не только мусульманской, но и христианской женщины традиционно входила забота о сохранении ее чести и достоинства. При этом одна из главных форм самореализации и мусульманки, и христианки заключалась в том, чтобы быть матерью и заниматься воспитанием детей – и эта позиция, кстати, созвучна признанию социальной роли женщины в семье на страницах Конвенции о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин.

Представление о том, что все мусульманки в мире страдают от правовой дискриминации, сильно преувеличено. Зачастую оно возникает по причине незнания исламской культурной традиции,

особенностей вероучения и социального устройства, а также в силу привычки судить о представителях иных культур «по себе», исходя из идеала западной эмансипированной женщины, которая работает наравне с мужчинами, строит карьеру, занимается бизнесом. Многие рядовые мусульманки не считают, что существующие в исламе традиции как-то ущемляют их права, не воспринимают социальной дискриминацией то обстоятельство, что главой семьи является мужчина, в котором женщина, в свою очередь, видит опору и защитника. Структура исламского общества и законы построения семьи не предполагают того, чтобы женщина оставалась одна и сама о себе заботилась, или же оказывалась в условиях, когда ей нужно работать наравне с мужчинами, при этом не забывая о семье и доме (что является нормой для представительниц западного общества и отражается в гендерном контракте «работающая мать»).

Возникает вопрос – насколько исламское общество затронула женская эмансипация и феминистское движение, идеология которого носит глобальный характер? Готово ли оно в этом отношении на сближение с Западом? Исламский мир, наряду с западным, прошел практически через все формы эмансипации. Первый этап обозначился оживлением всей культурной жизни, становлением новоарабской литературы, активностью просветительского и женского движений, составивших мировоззренческую основу национально освободительных настроений. На втором этапе была распространена государственная форма эмансипации, что проявилось в изменении государственной политики в отношении женских прав и свобод. Особенно ярким примером в проявлении этого типа эмансипации выступает Турция первой половины XX в. и реформы Кемаля Ататюрка [1].

В настоящее время эмансипация женщин на мусульманском Востоке нашла свое воплощение в рамках идеологии и движения феминизма. Однако феминизм восточного образца имеет коренные отличия от западного. Восточный тип феминизма имеет религиозную окраску и выступает не против религии, а за пересмотр религиозных канонов в отношении женщин, за расширение их прав и свобод внутри религиозного мировоззрения. Американский профессор А. Вадуд исходит из того, что мусульманская умма должна транс-

формироваться в современное равноправное общество, преодолевшее дискриминацию по половому признаку. Анализируя Коран, она приходит к выводу, что женщины были исключены из основополагающего дискурса мусульман, находясь на позициях не актора, а пассивного субъекта. А. Вадуд доказывает, что каноническое толкование коранического предания и заложенный в текст Писания аутентичный смысл не являются тождественными, поскольку именно благодаря некорректному толкованию священных текстов роль женщины была принижена. Идеолог исламского феминизма, опираясь на Коран, устанавливает критерий для оценки различия между понятиями «текста» и «контекста» (то есть, между тем, что написано в религиозном Писании и тем, как его догмы реализуются на практике в мусульманских обществах) [8]. Иначе говоря, в отличие от западных сторонниц феминизма, апеллирующих к принципам универсализма прав и свобод, мусульманские феминистки используют принципиально иную форму легитимации особого статуса женщины, используя ресурсы текстологического анализа священного писания.

Резюмируя, необходимо подчеркнуть, что настойчивое стремление представить ислам в качестве главного источника «притеснения» современной мусульманки становится характерной чертой многих социально-политических дискуссий. Однако причиной того, что в ряде восточных стран не всегда обеспечиваются права и свободы женщин, является не ислам. Как показывает практика, часто предпочитают не замечать тот факт, что социально-экономические факторы (экономический кризис, бедность, война, низкий уровень жизни и др.) оказывают более заметное и губительное воздействие на жизнь мусульманских женщин, нежели требование следовать определенным религиозным предписаниям.

В современном поликонфессиональном и мультикультурном мире не может быть достигнут абсолютный универсализм ценностей, прав и свобод. Понимание гендерного равенства также не идентично в обществах с разными культурными и конфессиональными традициями. Противоядием против однозначно негативных оценок отличных от доминирующих в обществе ценностных систем может быть только знакомство с историческим и цивилизационным контекстом, определившим генезис и жизнеспособность других ценностей.

Список источников:

1. Григорьева М. А. Гендерная политика и эмансипация женщин в исламском культурном пространстве: политический контекст и тенденции // Kant. 2011. № 2. С. 164–168.
2. Груздева Е. Б. Совмещение женщинами профессиональной и семейной ролей: проблемы и пути их решения // Интеграция женщин в процесс общественного развития. Ч. 2. М., Луч, 1994. С. 321–356.
3. Здравомыслова Е., Темкина А. Социальная конструкция гендера и гендерная система в России // Гендерное измерение социальной и политической активности в переходный период. – СПб., 1996. – С. 5–13.
4. Коллинз Р. Введение в неочевидную социологию. Глава V. Любовь и собственность // Антология гендерных исследований. Сб. пер. / Сост. и комментарии Е.И.Гаповой и А.Р.Усмановой. Мн., 2000.
5. Парсонс Т. Система современных обществ / пер. с англ. – М., 1997.
6. Поленина С. Гендерная проблематика в праве: права женщин // Введение в гендерные исследования. Ч.1 / Под ред. И. А. Жеребкиной. Харьков, 2001; СПб., 2001. С. 606–635.
7. Темкина А. А., Роткирх А. Советские гендерные контракты и их трансформация в современной России // Социс. 2002. № 11. С. 4–15.
8. Типаева А. Ш. Исламский феминизм как идея интеграции мусульманской общины в западное сообщество // Science Time. 2016. № 4 (28). С. 838–841.
9. Федорова Ю. Е. «Женский вопрос» в исламе: дискурс о статусе женщины в современном исламском обществе // Философская мысль. 2015. № 10. С. 102–128.
10. Федорова Ю. Е. Ислам в восприятии современного европейского сообщества: стереотипы и реальность // Философская мысль. 2014. № 7. С. 99–125.
11. Фролова И. В. Мужчина и женщина в современном мире: различие или тождество социальных идеалов? // Грани познания: сборник трудов молодых ученых. № 3. Уфа: Восточный университет, 2003.
12. Фролова Л. Н. Статус женщины в исламе // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. Вып. 2., 2009. С. 148–154.
13. Чикалова И. Р. Гендерная проблематика в политической теории // Введение в гендерные исследования. Ч.1 / Под ред. И. Жеребкиной. Харьков, 2001; СПб., 2001.

МОДЕРНИЗАЦИОННЫЕ РЕФОРМЫ XX ВЕКА И ПРОБЛЕМА ЭМАНСИПАЦИИ ЖЕНЩИН ВОСТОКА

Кагарлицкий Б. Ю.

MODERNIZING REFORMS ON THE TWENTIETH CENTURY AND THE PROBLEM OF EASTERN WOMAN'S EMANCIPATION

Kagarlitskiy B.

Аннотация: «Женский вопрос» как политическая проблема возник в Европе второй половины XIX века в то же время, когда процесс индустриальной реконструкции капитализма поставил на повестку дня весь комплекс демократических требований. Идея эмансипации женщин в странах мусульманского Востока распространяется не позднее, чем на Западе, а примерно в то же время, но как часть общей идеологии модернизации, связанной с надеждами на национальное освобождение. Однако радикально вопрос был решен лишь в странах, где модернизация сопровождалась авторитарными революционными преобразованиями – в России и Турции, тогда как современный мультикультурализм отражает не новый уровень толерантности, а разложение системы индустриальной занятости.

Ключевые слова: эмансипация, колониализм, индустриальное общество, капитализм, мультикультурализм, революция.

Abstract: «Women's question» emerged as a political problem in Europe during second half of the XIX century in the context of industrial reconstruction of capitalism which brought about a whole complex of democratic demands. It was about the same time when ideas of women's emancipation started gaining ground in Muslim countries. It was not happening later than in the West but it was connected to hopes of achieving modernization and liberation from colonialism. However emancipation turned out to be a radical success only in the countries that experienced authoritarian revolutions, like Russia or Turkey. In contrast modern multiculturalism doesn't represent a new level of tolerance but rather reflects the decomposition of industrial job structure.

Keywords: emancipation, colonialism, industrial society, reconstruction, capitalism, multiculturalism, revolution.

К концу XIX века вопрос об эмансипации женщин стал рассматриваться как ключевой для оценки состояния общества и его готовности стать полностью демократическим. Надо отметить, что страны

Запада, как и Российская империя того времени, отнюдь не могли похвастаться большими достижениями в этой области. Борьба за образование и политическое равноправие для женщин отнюдь не была выиграна. Их имущественные права тоже были в многих случаях ограничены.

Однако именно конец XIX века – время, когда вопрос о модернизации и европеизации остро встает перед странами Ближнего Востока, особенно в Османской Турции, в колониях европейских держав и среди подданных Российской империи. Причем принципиально важно, что этот вопрос был поставлен вовсе не европейцами. Напротив, в том, чтобы перенять европейские институты, порядки и нравы, местные просветители и националисты видели важнейшее условие освобождения.

В конце 1850-х годов мировая капиталистическая экономика вступает в период реконструкции. Его важнейшими характеристиками является не только распространение индустриального производства на новые регионы мира, ранее остававшиеся преимущественно аграрными, но и торжество наемного труда, отмена и запрещение разных форм личной зависимости работника (рабства в США и Южной Америке, крепостничества в России, подневольного труда в колониях и т. д.). В условиях, когда эмансипация личности становится важнейшим экономическим принципом, неизбежно встает вопрос о женском равноправии. И встает он далеко не только в европейских странах.

Поражение восстания сипаев в Индии в 1857 году и произошедшее примерно в то же время крушение имамата Шамиля на Кавказе показали принципиальную неспособность традиционалистских сил сопротивляться европейской экспансии, даже перенимая европейскую военную технологию и элементы бюрократической организации. Характерно, что в обоих случаях сопротивление было не только и не столько побеждено военной силой, сколько было отвергнуто значительной частью самого колонизируемого общества, которое воспринимало колонизаторов, при всех их очевидных пороках, как меньшее зло по сравнению с традиционалистами. Идеология прогресса и Просвещения начинает распространяться в зависимых стра-

нах Востока. Надо было изменить образ жизни и образ мысли для того, чтобы говорить с европейцами на равных, освободиться от их опеки, перенимая их достижения. Не только во имя противостояния, но и ради собственного развития.

Исторический парадокс, таким образом, состоит в том, что вопрос о женской эмансипации был поставлен на Востоке и на Западе почти одновременно, хотя и в разных контекстах и с разной степенью остроты. И было бы совершенно неверно утверждать, будто «женский вопрос» был навязан Востоку извне. Идеи эмансипации распространялись стихийно, в самых неожиданных средах. В конце XIX века один из западных путешественников описывал собрание элегантно одетых женщин, которые сидят вместе, курят и обсуждают мужское угнетение. Это не феминистский конгресс, а будни султанского гарема в Стамбуле.

На данном этапе ислам воспринимался не столько как религиозная идеология, противостоящая Западу, сколько как часть местной традиции, которая должна быть, как минимум, реформирована для того, чтобы общество соответствовало задачам, которые встают перед ним в новую эпоху. Речь шла не о деисламизации общества, а о секуляризации его по европейскому образцу. Однако проблема состояла в темпах развития процесса. Логика догоняющего развития, воспринятая всеми антиколониальными и прогрессистскими движениями на периферии капиталистического мира, предполагала радикальное ускорение преобразований. А это в значительной мере меняло и сам характер процесса.

В результате вопрос о социально-культурной модернизации Востока быстро уперся в вопрос о масштабах и уровне государственного насилия. Проблема состоит в том, что невозможно провести никакие освободительные и эмансипационные мероприятия без известного уровня принуждения, подавляя сопротивление тех, кто пытается остановить этот процесс. Именно поэтому наиболее радикально и эффективно меры по «освобождению женщины Востока» были проведены после 1917 года в советском обществе. Они опирались на жесткий авторитаризм, включавший различные запреты на ношение определенного типа одежды, на проведение некоторых ри-

туалов и соблюдение обычаев, на принудительное изменение образа жизни населения (от борьбы против паранджи и обязательной отправки девочек в школы до искоренения практики выкупа и кражи невест). Значительная часть населения воспринимала перемены с энтузиазмом, но одновременно возникали многочисленные конфликты, разрешавшиеся жестким вмешательством государственной власти.

Советская модель принудительной эмансипации, наиболее последовательно проведенная в республиках Средней Азии и Азербайджане, была взята на вооружение и в кемалистской Турции. Страны, не пережившие революционных потрясений, столкнулись с другой проблемой. Альтернативой советско-кемалистским диктаторским методам стала политика добровольного и постепенного перехода от традиционного к современному образу жизни для женщин. Легко догадаться, что масштабы и успешность этого перехода оказались в значительной мере связаны с общей динамикой социально-экономического развития. Тем не менее, даже в странах, успешно развивавшихся, накапливались противоречия и конфликты, усугубляемые постоянным перетоком сельского населения в города.

В конце XX века переезд сельского населения в города совпал с массовой миграцией людей через государственные границы – из бедных стран глобального Юга в более развитые и богатые страны Севера. Одновременно замедление промышленного развития в Европе и последующая деиндустриализация сломали привычный механизм адаптации и интеграции приезжих в городскую среду.

Очень показательным, что ислам превратился в глобальную политическую тему лишь под занавес XX века. Разумеется, первым «звоночком» стала революция в Иране. Она продемонстрировала некоторые очень важные тенденции. Начинаясь примерно так же, как и предшествующие революции, она очень скоро приобрела совершенно уникальную специфику, выдвинув целый ряд антимодернистских лозунгов. Левые, которые играли очень важную роль на раннем этапе борьбы против шахского режима, не только не пришли к власти, но, напротив, были оттеснены от руководящих позиций, а затем политически разгромлены. Проблема состояла в том, что масса «новых горожан», переселившихся из деревни, но не нашед-

ших себе занятости в индустриальном секторе, пошли не за рабочим классом, а за духовенством. Культурные традиции, воплощаемые исламом, оказались очень важны для социализации этой массы людей, не имевших стабильных опор в меняющемся обществе. Это отчасти напоминает ситуацию, описанную Эрихом Фроммом в классической работе «Бегство от свободы».

Согласно Фромму, мелкая буржуазия, маргинальные массы и множество людей, привыкших жить в традиционном обществе, сталкиваясь с последствиями капиталистической модернизации, но не находя себе места в новой системе, начинают стремиться вернуть прошлое. Беда в том, что вернуть его уже невозможно – под видом восстановления традиции мы получаем новый порядок, непременно авторитарный и репрессивный (поскольку иными средствами нельзя поддерживать традицию в условиях, когда материальные и даже культурные основания для её воспроизводства подорваны). В случае Ирана мы можем наблюдать очень похожую тенденцию, особенно применительно к женской эмансипации. С одной стороны, иранские женщины в 1970-е годы были наиболее эмансипированными на Ближнем Востоке, если не считать Турцию. Иранские эмигрантские сообщества в Европе и Северной Америке являются совершенно светскими и стремительно растворяются в принимающем их обществе, поскольку их образ жизни не отличается от западного. С этой точки зрения, поворот, произошедший в Иране, может быть примером жесткой и репрессивной демодернизации – женщин заставили поголовно и принудительно надеть традиционный наряд, соблюдать определенные правила и т. д. Но при более внимательном рассмотрении мы обнаруживаем, что картина получается куда сложнее – по уровню образования женщин, по структуре их занятости и по многим другим показателям Иран не только не отдаляется от Европы, но наоборот, приближается к ней. Иными словами, в той мере, в какой экономическое развитие страны было успешным, происходила и стихийная эмансипация, пусть и в других формах и на других основаниях, чем в Европе. Разумеется, в долгосрочной перспективе встанет вопрос о том, чтобы эту социальную эмансипацию закрепить на культурном, правовом и политическом уровне.

Между тем в Западной Европе и некоторых арабских странах процесс шел в прямо противоположном направлении. При подчеркивании ценности эмансипации, её объективные основания слабели или подрывались. Политической реакцией на эту тенденцию стал в США и в Западной Европе мультикультурализм, не только допускающий сохранение традиционалистских практик внутри современного общества, но и поощряющий их как форму сохранения специфической идентичности.

В условиях, когда кризис неолиберальной модели развития капитализма оборачивается объективным кризисом эмансипации (по крайней мере – по отношению к иммигрантским меньшинствам, занимающим нижнюю ступеньку социальной иерархии в европейском обществе и «новым горожанам» в странах арабского Востока, находящимся там в той же позиции), среди интеллектуалов распространяется взгляд, согласно которому раскованность и освобождение женщин «западного типа» является лишь другой формой мужского принуждения. В этом случае радикальные феминистки неожиданно смыкаются с радикальными исламистами. Однако в основе этого подхода лежит очевидное лицемерие: традиционалистские практики в принципе не предполагали свободы выбора, причем не только для женщин, но и в значительной мере – для мужчин. Напротив, в рамках современного общества такой подход предполагает своего рода нормализованное лицемерие, поскольку в радикально изменившихся условиях точное (буквальное) следование традиционным предписаниям невозможно технически. Это очень хорошо продемонстрировал пример того же Ирана, где требование жесткого внешнего соблюдения приличий оказалось, зачастую, прикрытием для распространения совершенно иных практик.

Однако возникающие конфликты не исчерпываются противоречием между современными условиями и традиционными правилами. В условиях кризиса неолиберальной модели капитализма мы наблюдаем активные попытки навязать женщинам традиционалистские ценности, в первую очередь, на уровне семейного поведения, причем происходит это не только в исламских обществах, но и под лозунгами защиты христианской цивилизации. Вызвано это вовсе не

идеологией. Стремление переложить на женщину нагрузку, с которой не справляется государство, вызвано нарастающим кризисом социальной политики. Таким образом, общество испытывает растущее противоречие между необходимостью эмансипации и потребностью вернуть женщине её традиционные роли, не отменяя технических результатов модернизации. Женщина таким образом должна выступать одновременно в двух ипостасях – как эмансипированная работница, участвующая также и в общественной жизни, и как традиционная мать семейства, обеспечивающая воспроизводство домохозяйства.

Такой идеологический дрейф сам по себе отражает изменение структуры общественных отношений, когда не возврат в прошлое, а лицемерно-внешнее соблюдение правил становится целью и задачей анти-эмансипаторской контр-реформации, решающей задачу восстановления интеграции и контроля над обществом, всё более распадающимся на составные части.

МОДЕРНИЗАЦИЯ И ТРАДИЦИИ В ГЕНДЕРНЫХ ОТНОШЕНИЯХ: ПРИЧИНЫ КОНФЛИКТОВ И ВОЗМОЖНОСТИ СОГЛАСОВАНИЯ

Очкина А. В.

MODERNIZATION AND TRADITIONS IN GENDER RELATIONS: THE CAUSES OF CONFLICT AND THE POSSIBILITIES FOR RECONCILIATION

Ochkina A.

Аннотация: В статье анализируется взаимосвязь традиционных и модернистских гендерных отношений в современной семье. Автор высказывает идею о том, что решение проблем современной семьи не в возвращении традиционных укладов, а в создании институтов и отношений, адекватных современным задачам развития общества и человека.

Ключевые слова: традиционная семья, современная семья, социальная политика, гендерные отношения, модернизация.

Abstract: The article examines the possibility of harmonizing traditional and contemporary gender relations in the modern family. The author expresses the

idea that the modern family problems can be solved not through the return of the traditional ways of life, but rather through the creation of institutions and attitudes appropriate to modern problems of society and the individual.

Keywords: traditional family, modern family, social policy, gender relations, modernization.

Традиции и модернизация, инновации и консерватизм – одни из самых распространенных в современной российской научной литературе и общественной дискуссии термины, используемые как прямые антонимы. Наиболее распространено противопоставление традиции и модернизации в гендерных исследованиях, а также в текстах о состоянии и перспективах современной семьи. Православие в рамках публичных дискуссий и нередко в научных трудах рассматривается как лингвистический и социальный синоним традиции.

В российской социологической и демографической науке есть два диаметрально противоположных взгляда по поводу влияния модернизации на институт семьи, которые условно можно обозначить как консервативные и демократические, современные. Да и сами эти крайности условны, реальные социологические, социально-демографические и социокультурные концепции семьи размещаются между этими полюсами в различных точках воображаемой дискуссионной прямой. Однако тезис о кризисе семьи и её разрушении довольно популярен. «Процессы социальной модернизации предполагают рост индивидуальной свободы выбора личности, что отражается на положении семьи, способствуя ее трансформации. В настоящий момент наблюдается постепенный отход от традиционной патриархальной модели семьи, и многие исследователи в связи с этим говорят о кризисе семьи, исчезновении этого важнейшего социального института» [10, С. 1].

Консерваторы считают большинство современных трансформаций семейных отношений признаками кризиса и упадка семьи, демократы же полагают, что это просто адаптация социального института к новым социально-экономическим и культурным условиям. Принципиальные различия здесь в том, что «консерваторы» полагают черты традиционной семьи: жесткую структуру гендерных и возрастных ролей, многодетность и устойчивость семьи и т. п. чертами семьи,

как феномена, независимо от общественно-исторического этапа и социальных условий. Разумеется, в научных работах этот подход выглядит не так прямолинейно, но публичные дискуссии полны рассуждений о «кризисе семейных ценностей», доказательством которого служит статистика рождаемости, разводов и абортов. Православные мыслители и деятели сетуют на эгоизм, леность и безнравственность современных людей, утверждая, что всё это и есть причина проблем современной семьи. При этом проповедники православия и православных традиций утверждают, что православная семья – это семья, основанная на подлинной любви, верности и духовности.

Ведущая роль традиции и связанной с ними (разумеется, неразрывно) нравственности в стабильности и благополучии семьи сегодня постулируется во многих публичных выступлениях, научных и публицистических работах. И вот уже кризис семьи отождествляется с нравственным кризисом, а меры спасения семьи – с пропагандой «традиционных семейных ценностей». По сути дела и в научной, и – особенно – в общественной дискуссии происходит смешение сущностных характеристик человека и человеческого общества и его исторических, то есть преходящих, характеристик.

Любовь, самопожертвование, преданность принципам – сущностные характеристики человека, которые традиционно почитаются, хотя часто оказываются крайне не практичными. Традиция апеллировать к любви, как к высшей ценности, связывать с любовью смысл жизни, традиция хранить верность родным и близким очень устойчивы, но следование им требует от человека незаурядного мужества, и нередко ссылка на эти ценности никак не корреспондирует с реальным социальным поведением. Но благоговение перед этими ценностями – традиция, сохранение которой – залог сохранения человечности и человечества. И исторический опыт подсказывает нам, что вряд ли какая-либо религия может претендовать на монопольное право на эту традицию.

А вот традиции, связанные с оформлением социальных отношений, с реализацией целей и удовлетворения потребностей в реальных социальных практиках, представляют собой явления, связанные с определенным социально-историческим периодом. И семья, семейные отношения и гендерные практики здесь не исключение.

Более того, семья и семейные отношения, гендерные роли находятся в современном обществе в эпицентре общественных изменений, а сами не успевают адекватно меняться. «Проблема заключается в том, что общественное бытие гораздо динамичнее в своем развитии, чем сознание... В этом смысле в сложное положение попадает именно женщина, поскольку именно ей в относительно недавнем прошлом пришлось совершить прорыв в социально-экономической, общественно-политической сферах, именно женщине приходится доказывать свою способность быть успешной, защищать свое право на самодостаточность, развитие и самосовершенствование. В то же время остаются неизменными и весьма устойчивыми гендерные стереотипы, традиционно трактующие необходимое социальное поведение женщины, её «должное» отношение к семье, браку, материнству и т.д.» [9, С. 75].

Репродукция и социализация – важнейший момент воспроизводства общества, и институты социализации органически включены во все механизмы общественного воспроизводства, поддерживают и опосредуют их работу. Эти механизмы социально детерминированы не потому, что общество надзирает за ними, а потому, что создание этих механизмов есть органическая часть социально-исторического процесса, процесса создания общества. Каждый этап общественного развития есть и новый этап развития механизмов и институтов социализации. Эти институты, разумеется, являются относительно самостоятельными и имеют собственную логику развития, тем более выраженную и автономную, чем сложнее эти механизмы.

Конечно, механизмы, практики и институты репродукции и социализации не появляются автоматически, как ничего автоматически не появляется в человеческой истории, все объективные закономерности реализуются через человеческую деятельность. Репродуктивный труд, воспитание и образование детей – процессы настолько же социальные, насколько интимные, личные, субъектные до субъективности. Общественное, историческое в них определяется лишь на макроуровне и в исторической перспективе, а на уровне практик и трансляций это – территория личности. Или – семьи.

Условность и неустойчивость этой модели существовали всегда, но лишь в последние сто лет её кризис становится всё более и более очевидным и глубоким. Эмансипация женщин – лишь одна из причин этого. К тому же сама эмансипация встроена в более сложные исторические процессы, обусловившие кризис институтов репродукции и социализации, который в современном обществе маркируют как кризис семьи. А между тем это, скорее, кризис индивидуальной свободы, которая, уже не имея пределов (количественных и содержательных) в целях, ограничена в средствах. И речь даже не об ограниченности ресурсов, а, скорее, о том, что индивидуальная свобода самореализации в рамках капиталистического «успеха» может обернуться для индивидуума потерей тех личностных качеств, которые и побуждали её к самореализации, на которых и развились потребности творчества и свободы.

Семья остается эмоциональной защитой, но и она сегодня во многом представляет собой плацдарм творчества индивидуумов, строящих отношения также, как свою жизнь, то есть как личности с определенными материальными, духовными, эмоциональными и социальными потребностями. Семья теперь, скорее, включена в жизненные стратегии и статус индивида, чем формирует их.

Индустриализация изменила состав рабочей силы, включив в неё детей и женщин. Это радикальным образом изменило быт семьи и нарушила границы между «мужским» и «женским» мирами, уничтожив институциональное и моральное оправдания исключенности женщин из ряда общественных процессов. Из судьбы и предначертанной доли эта исключенность превратилась для женщин в повседневность, в череду бытовых дилемм и решений, в рутинную борьбу с несправедливым распределением ролей. При этом неизбежно упрощался быт, появлялись и утверждались индустриальные бытовые практики, сокращающие женское домашнее царство до рационализированного скучного быта.

К тому же индустриализация радикально сократила долю сельскохозяйственной занятости, а урбанизация нанесла удар по деревенской общине и по расширенной семье. И этим была разрушена

среда и технология социализации, при которой первичная, нуклеарная семья была только встроенным элементом, но не самостоятельным механизмом репродукции и социализации.

«Столетиями «отцовская» семья была кирпичиком, из каких складывались общественные устои, – так она и виделась авторам XIX века. – На этом фундаменте и впрямь выросло очень многое в культуре и идеологии русского общества, его мироощущении, его представлениях о добре и зле, о соотношении коллективистских и индивидуалистских ценностей... Настал, однако, момент, когда всё это здание – вместе с семейным фундаментом – начало терять свою вековую устойчивость. Деревня всё в меньшей степени определяла лицо экономики страны, а в самой деревне натуральное хозяйство стремительно отступало под натиском товарно-денежных отношений. Тогда и начал трещать по швам привычный семейный уклад. Вырастая из тесного костюма натурально-хозяйственных отношений, сталкиваясь со всё новыми задачами, приобретая всё более разнообразный и сложный социальный опыт, русский человек быстро менялся и начинал задыхаться в узких рамках устаревших институтов, среди которых семья, в силу своего повсеместного присутствия, занимала одно из первых мест» [2, С. 6].

Этот момент часто не учитывают певцы традиционной семьи, но для историков, этнографов, социологов это вовсе не открытие. Например, у Маргарет Мид есть ряд исследований островных обществ, в которых ясно видно, что нуклеарная семья, родители, имеют крайне ограниченное влияние на жизнь и социальное становление детей, которые социализируются в расширенной семье и в общине [3, С.147–172]. Но и в более структурированных обществах расширенная многопоколенная семья или община, или сословное сообщество, или близкий социальный круг были не внешним по отношению к семье фактором, не механическим дополнением, а органическим продолжением, необходимой средой социализации и репродуктивной деятельности.

Индустриализация и связанные с ней процессы подорвали и расширенную семью, и общину, и сословные сообщества. Рабочая сила приобретала всеобщий характер и требовала всеобщего субъекта, ответственного за её воспроизводство [7, С. 397]. Так формируются

объективные предпосылки институционализации социальной политики как систематической деятельности государства. Те же процессы способствовали консолидации наёмных работников уже на основе трудового и профессионального единства и развитию рабочего движения. Развитие промышленного производства предъявляло всё новые и новые требования к качеству рабочей силы, и государство всё более массово брало на себя функции социализации, образования, репродуктивного труда.

В таких условиях и функции, и самосознание семьи неминуемо меняются. Уже не семья становится создателем индивида, а индивид – создателем семьи. Семья, по выражению Зигмунда Баумана, перестает быть залогом бессмертия для индивида, поскольку сама легко разрушается волей индивида. Это не значит, что люди стали более эгоистичны или бессердечны, это значит только, институциональные основы социализации и социальной мобильности изменились, изменились и функции семьи, и требования индивидов к ней. Разумеется, не стоит абсолютизировать как изменчивость современного мира, так и стабильность, «неподвижность» традиционного общества, предсказуемость и устойчивость общества индустриального. Но мы можем констатировать расширение пространства индивидуального выбора, в том числе и собственной идентичности, и собственной судьбы, что отнюдь не сопровождается адекватным увеличением реальной свободы индивида и общества [1].

Семья всё больше становится пространством эмоционального творчества индивидов, соответственно, функции социализации всё больше становятся задачами общества. Это закономерно, ведь раз рабочая сила человека приобрела всеобщий характер, следовательно, необходимы и общественные институты её создания, то есть образования и воспитания. Современное общество сделало массовыми профессии, ответственные за его сохранение и воспроизводство – врачи, полицейские и пожарные, учителя, ученые и проч. Никакая самая совершенная централизованная система не справится эффективно с контролем над этими сферами социальной и профессиональной деятельности. Необходимо интериоризация долга и приоритета коллективных, общественных интересов, определенных всеобщих

принципов для того, чтобы люди служили обществу без принуждения и надзора, поступая в соответствии с коллективными интересами. Такая задача требует широкой сети общественного образования, просвещения и воспитания.

И такая задача требует пересмотра места и значения семьи в жизни человека. А коль скоро женщины полноправно включены в общественное производство, они также должны пересмотреть свои приоритеты распределения времени и сил между профессиональной, общественной деятельностью и семьей. На индивидуальном уровне такой пересмотр люди осуществляют постоянно, а на уровне общества его оформление всегда идеологизированно и мифологизированно. Социологические исследования нередко показывают, что активность женщин в публичной сфере объясняется (оправдывается) ими интересами дела, долгом, общественными потребностями, карьерные соображения, цели личностного роста почти никогда не приводятся как причины публичной активности. «Женщины приходят в политику, прежде всего, ради реализации профессиональных целей, интересов, а мужчины – ради реализации своих амбиций» [6, С. 87].

Но необходимо признать, что этот выбор слишком важен и сложен, чтобы быть оставленным в пространстве индивидуальных частных решений. Однако работающих социальных механизмов, опосредующих этот выбор и при этом не ломающих индивидуальность, не вторгающихся в интимные чувства и отношения, не создано до сих пор. Показательно, что и феминистская теория, и различные концепции гендерного равенства не предложили моделей, учитывающих сложные и многообразные социальные, творческие, эмоциональные и личные потребности индивида [5, 8]. Общество, по крайней мере, должно обеспечить бесконфликтное сочетание профессиональной и родительской ролей, однако и эта задача капиталистическим обществом может быть выполнена только в ограниченных пределах, ровно настолько, насколько развито социальное государство и общественный сектор, насколько в стратегии социальной политики учтены основные сущностные задачи личностного и общественного развития. И, что немаловажно, настолько, насколько в обществе соблюдаются трудовые права, насколько адекватно оценивается труд.

Современное капиталистическое общество отнюдь не готово взять на себя решение всех проблем социализации и репродукции, выполнить перечисленные выше условия [4]. Более того, сокращение социальных расходов затрагивает в первую очередь инфраструктуру, работающую на коллективные потребности, составляющую институциональную и сетевую базу общественной социализации. Так, в 2011 году в России произошло колоссальное увеличение доли социальных расходов в совокупных доходах и в совокупных расходах бюджета. При этом наиболее существенный и устойчивый рост переживали расходы на социальную политику, с 2006 по 2015 год они выросли с 201,2 миллиарда рублей до 4265,3 миллиардов рублей, то есть в 21,2 раза, доля расходов на социальную политику в совокупных расходах бюджета возросла с 4,7% в 2006 году до 27,3% в 2015 году. Однако рост расходов не сопровождался снижением неравенства, децильный коэффициент за это время снизился всего с 15,9% в 2006 до 15,6% в 2015 году. Доля общественного богатства, которым владеют социальные группы с низкими и средними доходами, также не увеличилась.

Рост социальных расходов сопровождался их перераспределением с расходов на развитие социальной инфраструктуры в целом на отдельные проектные затраты, причем часто очень большие, с расходов на поддержку институтов социальной сферы коллективного доступа – на адресную помощь семьям, адресные выплаты отдельным регионам, организациям, программам. Поэтому рост социальных расходов сочетался с весьма заметными инфраструктурными разрушениями.

Так, в 2006 году расходы на здравоохранение и спорт составляли 147,5 миллиардов рублей, а в 2015 году только на здравоохранение было потрачено 516 миллиардов рублей, на физическую культуру и спорт – ещё 73 миллиарда¹. Между тем число больничных коек в расчете на 10 000 населения с 2006 по 2014 год сократилось с 109 до 86,6; численность больничных организаций с 7500 до 5600; число поликлиник также сократилось на 1700 единиц, а вот их посещаемость возросла в расчете на 10000 населения с 255 в 2006 году до

¹ Официальный сайт Министерства финансов РФ.

264 человек в 2014 году. Сократилось и число станций скорой помощи, с 3223 в 2006 году до 2657, уменьшилось и число врачей (в расчете на 10000 человек населения страны): с 49 до 48 человек, численность среднего медперсонала снизилась с 2006 по 2014 год со 108 до 104 человек в расчете на 10000 человек населения страны¹. Между тем заболеваемость по многим классам болезней растет, в том числе по таким группам болезней как новообразования, болезни системы кровообращения, болезни органов дыхания². Смертность по основным классам причин смерти либо снизилась за прошедшие десять лет незначительно, либо повысилась, как, например смертность от болезней органов дыхания или новообразований.

В сфере образования также на фоне роста расходов сужается инфраструктурная сеть: сокращается число дошкольных учреждений, их дефицит остается неизменным с 2006 года. Число общеобразовательных организаций сократилось с 59 в 2006/2007 учебном году до 42 в 2015/2016 году, численность обучающихся в них возросла за тот же период с 14 291 000 до 14 492 000, численность учителей же уменьшилась с 1 517 000 до 1 054 000³. Легко видеть, что нагрузка и на учителей, и на общеобразовательные учреждения возросла, что не могло не сказаться негативно на качестве образования. Между тем, расходы на образование с 2006 по 2015 год возросли почти втрое, с 212,4 миллиардов до 610,6 миллиардов рублей. Но львиная доля этих расходов пришлось на отдельные образовательные проекты вроде введения ЕГЭ, проекта 5_100 (Проект «повышения конкурентоспособности ведущих российских университетов среди ведущих мировых научно-исследовательских центров»)⁴, введения обязательного тестирования студентов вузов, на разработку новых стандартов об-

¹ Официальный сайт федеральной службы государственной статистики/официальная статистика/население/здравоохранение/лечебно-профилактическая помощь: http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/population/healthcare/#.

² Официальный сайт федеральной службы государственной статистики/официальная статистика/население/здравоохранение/заболеваемость: http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/population/healthcare/#.

³ Официальный сайт федеральной службы государственной статистики/официальная статистика/население/образование/общее образование: http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/population/education/#.

⁴ См.: <http://5top100.ru>.

разования и на создание разветвленной системы бюрократического контроля над образованием.

Рост заработной платы в сфере образования, который демонстрирует статистика, не отражает истинного положения вещей. Во-первых, это распределение крайне неравномерно между регионами, типами образовательных учреждений. Во-вторых, этот рост во многом обеспечивается за счет выплат в рамках поощрения учителей и преподавателей за отдельные успехи, за счет участия их в проектах с государственной грантовой поддержкой, за счет распределения различных надбавок. И, в-третьих, даже имеющийся в реальности рост зарплаты в значительной степени съедается не только инфляцией, но и ростом нагрузки на учителей и преподавателей, как учебной, так и организационной.

Таким образом, социальная политика российского правительства в значительной степени направлена на повышение адресности социальной помощи при сокращении вложений в коллективное развитие. Мне представляется отнюдь не совпадением то, что сегодня так популярна тема традиционных семейных ценностей, и что идею возврата к традициям активно пропагандируют официальные круги и лояльные интеллектуалы. «Традиционные семейные ценности» – идеальная дымовая завеса для сокращения ответственности государства за социализацию, воспитание, образование и лечение граждан. А лозунги о том, что в жизни каждого ведущую роль играет семья – прекрасное «прикрытие» для увеличения экономической и эмоциональной нагрузки на семью в связи с ограничением доступности социальных благ.

Традиционные семейные ценности сегодня – это не больше, чем идеологический фантом. Традиционная семья – исторический феномен, связанный с традиционным обществом и соответствующими социально-экономическими условиями. Она и связанные с ней традиции уже разрушены модернизацией. Отдельные социальные практики могут жить ещё долго, но и они уже стали современными феноменами, адаптировавшись к модернизационным процессам. Восстановление традиционной семьи сейчас невозможно постольку, поскольку невозможно возвращение к доиндустриальному миру.

Существует современная семья, которая способна выполнять социально значимые функции, адекватные современным условиям жизни и развития общества. Для того, чтобы раскрыть потенциал современной семьи, поддержать её в её начинаниях и помочь ей в каждом дне принятия решений, общество должно сначала правильно сформулировать проблему, переосмыслить само понимание современной семьи и своих обязанностей по отношению к ней.

Никакая модернизация не затронет традиций, связанных со святостью для человека любви, верности, близости и заботы. Потому что если это произойдет, человечество уничтожит свою собственную сущность. Однако необходимо помнить, что, к сожалению, человечество ещё не создало социальных и институциональных условий для беспрепятственной реализации таких традиций в реальной социальной практике. Это дело будущего, а не прошлого.

Список источников:

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
2. Вишневский А. Д. Эволюция российской семьи // Экология и общество. – 2008, №7. С. 4–11.
3. Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Асеева. Сост. и послесловие И. С. Кона. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988.
4. Очкина А. В. Новое социальное государство как модель посткризисного развития / Логос. 2014. № 2 (98). С. 181–214 .
5. Очкина А. В. Феминизм и марксизм / Гендерная теория: Между стереотипами и реальностью: материалы круглого стола. – Сб. научн. трудов. Пенза: Изд-во ПГУ, 2015. – С. 22–42.
6. Петряшкина У. О. Гендерные особенности политического участия в современной России / Гендерная теория: Между стереотипами и реальностью: материалы круглого стола. – Сб. научн. трудов. Пенза: Изд-во ПГУ, 2015. – С. 85–91.
7. Стребков 2002. Стребков А. И. Социальная политика государства: понятийный фрагмент // Homo philosophans. Сборник к 60-летию профессора

К. А. Сергеева. Серия «Мыслители», выпуск 12. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002.

8. Тугаров А. Б., Очкина А. В., Петряшкина У. О. Философия феминизма как общая методология исследования гендерных отношений // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). – 2015. – № 4 (48). – С.253–266.

9. Удалова Е. С. Женщины провинциальной России между гендерными стереотипами и социальной реальностью // Гендерная теория: Между стереотипами и реальностью: материалы круглого стола. – Сб. научн. трудов. Пенза: Изд-во ПГУ, 2015. – С. 74–84.

10. Филлипс Т. Ч. Феминизм и семья: историко-социологический анализ / Под ред. А. И. Антонова. – М.: Грааль, 2002.

ИСЛАМСКИЙ БРАК В РАЗНЫХ МАЗХАБАХ: ТЕОРИЯ И РЕАЛИИ

Ежова А.А.

ISLAMIC MARRIAGE IN DIFFERENT MADHHABS (SCHOOLS OF SHARIA LAW): THE THEORY AND THE REALITY

Ezhova A.

Аннотация: В статье рассмотрены ключевые моменты, связанные с исламским браком, – особенности процедуры и регистрация в ЗАГС, приданное, развод, положение детей, а также вопросы полигамного и вынужденного браков – и существующие в мазхабах различия по их поводу. В заключение исследуется соотношение исламского брака и традиционных обычаев.

Ключевые слова: исламский брак, мазхаб, шариат.

Abstract: The article discusses the key points related to the Islamic marriage – especially procedures and registration in the registry office, dowry, divorce, the situation of children, as well as issues of forced and polygamous marriages and the differences existing in the madhhab about them. Finally, author investigates the relation of Islamic marriage and traditional practices.

Keywords: Islamic marriage, madhhab, Sharia.

Процедура исламского бракосочетания

Во всех исламских мазхабах, признанных Амманской декларацией (ханафитском, маликитском, шафиитском, джафаритском), брачный договор (*'акд ан-никах*) заключается путём чтения формулы брака, состоящей из предложения (*иджаб*) со стороны невесты или её попечителя (*вали*) / представителя (*вакиль*) и принятия предложения (*кабуль*) со стороны жениха или его представителя (*вакиль*). Мазхабы расходятся лишь в частности: обязательно ли произносить данную формулу на арабском языке, какие именно слова можно употреблять при её произнесении, допустима ли инверсия формулы или внесение в неё каких-либо изменений, необходимо ли непременно проговаривать *махр* (сумму брачного приданого) в формуле брака и т.п.

Маликитский, шафиитский и ханбалитский мазхабы настаивают, чтобы сторону невесты во время никаха представлял её *вали* (законный опекун, то есть отец, дед, старший брат – при условии, что они являются практикующими мусульманами; в противном же случае функции *вали* может исполнять имам местной мечети или глава общины); именно на них возложено чтение предложения (*иджаб*); если же его произносит сама невеста, *никах* не считается действительным. Ханафитский мазхаб допускает, что совершеннолетняя разумная девушка имеет право выдавать себя замуж сама в случае, если между ней и женихом есть соответствие (*куфув*) в уровне образования, достатка и религиозности, однако если после заключения брака обнаружится, что этого соответствия нет, опекун (*вали*) вправе в одностороннем порядке расторгнуть *никах*. Присутствие опекуна на никахе лишь желательно (*мандуб*, *мустахаб*), но не обязательно (*ваджиб*). Джафаритский мазхаб в любом случае разрешает, чтобы формулу предложения (*иджаб*) произносила невеста; при этом девственница (*бикр*) должна заручиться согласием своего опекуна (*вали*), а разведённая или овдовевшая (*саййиб*) вправе не спрашивать при заключении брака чьего-либо согласия. Стоит отметить, что если опекун (*вали*) уже постфактум согласился на брак дочери, *никах* действителен.

В трёх суннитских мазхабах (ханафитском, шафиитском, ханбалитском) никах обязательно должен совершаться в присутствии свидетелей. В ханафитском мазхабе допускается свидетельствование двух мужчин или одного мужчины и двух женщин, но если все свидетели – женщины, никах недействителен. Этот мазхаб не требует обязательной справедливости (*‘адалат*) свидетелей. В шафиитском и ханбалитском мазхабах свидетели должны быть мужчинами и справедливыми (*‘адиль*); их должно быть, как минимум, двое. Маликитский мазхаб допускает чтение никаха без свидетелей, однако в дальнейшем никах должен быть предан широкой огласке. Джафаритский мазхаб не требует присутствия на никахе свидетелей в обязательном (*ваджиб*) порядке – это всего лишь желательно (*мустахаб*). Также и неперенная публичная огласка не является условием действительности брака по этому мазхабу.

Статус принудительного брака

Ни один мазхаб не считает возможным принудить мужчину к вступлению в брак; также для мужчин не обязательно согласие их родителей. Принуждение к замужеству не допускается ханафитским и джафаритским мазхабом; что касается трёх других суннитских мазхабов, то в них оговаривается, что опекун (*вали*) может выдать девственницу (*бикр*) и без её согласия, но у разведённой или вдовы (*саййиб*) его необходимо спросить. В джафаритском мазхабе принуждать невесту к вступлению в брак незаконно вне зависимости от того, девственница она или нет. Согласно фетве авторитетного иранского аятоллы Насера Макарема Ширази, имеющего статус *марджии ‘ат-таклид* (досл. «образца для подражания», то есть богослова, чьим фетвам следуют обычные мусульмане), в таком случае женщина может уйти от мужа без шариатского развода. Другие же шиитские законоведы считают, что она в таком случае приобретает безоговорочное право на развод в одностороннем порядке. Однако если принуждённая к браку невеста согласилась на брак уже постфактум, *никах* считается законным и действительным.

Махр (брачное приданое)

При заключении никаха обговаривается сумма махра (брачного дара), которое передаётся от жениха невесте сразу на бракосочетании или прописывается и принимает характер отсроченного обязательства. В случае развода по инициативе или вине мужа, установленной исламским судом, он обязан выплатить бывшей жене всю сумму оговоренного махра. Махр является собственностью женщины, никто не может на него посягать. Она неотчуждаема, за исключением случая, когда жена выкупает развод у мужа в рамках процедуры *аль-хул*⁴. Также собственностью женщины являются все те деньги, которые она зарабатывает в браке; муж не может претендовать на них и требовать, чтобы она вносила их в семейный бюджет.

Вопрос о регистрации в ЗАГС

В основе своей исламский брак (как и развод) – устный договор; его письменной фиксации при мечети или в органах ЗАГС не требуется для шариатской действительности никаха. Однако при решении ряда юридических коллизий (выезд за границу, заселение в гостиницу в мусульманской стране и т.п.) полезно иметь при себе сертификат, подтверждающий факт никаха. Есть и тонкий момент: если параллельно с никахом мусульмане заключают ещё и светский официальный гражданский брак в ЗАГС, на них автоматически ложится ряд обязательств, не предусмотренных шариатом. В исламе есть принцип, согласно которому на мусульман возлагается обязанность выполнять договоры, под которыми они подписались, даже если изначально сам шариат не накладывает на них таких обязательств. В случае с регистрацией в ЗАГС это касается прежде всего раздела имущества в случае развода: если светское законодательство РФ предусматривает раздел совместно нажитого в браке имущества пополам, то по шариату в основе своей каждый из супругов остается при своей собственности; исключением служит лишь махр, судьба которого решается в зависимости от типа развода. Поэтому мусульмане часто избегают официальной регистрации никаха, а вопросы

наследования или передачи махра оформляют через договоры дарения и завещание. Впрочем, так поступает лишь наиболее разумная и юридически грамотная часть мусульманской уммы. В реальности многие мусульмане никак не фиксируют эти обязательства юридически, в связи с чем в браке и в случае развода женщинам порой трудно настоять на выплате им оговоренного махра.

Полигамный брак

Многожёнство (*та 'аддуд завджат*) рассматривается как Сунна пророка Мухаммада и поощряемая (*мустахабб*) практика. Мужчина имеет право одновременно брать до четырёх постоянных жён при условии, что он будет соблюдать между ними справедливость: может предоставить всем из них одинаковое содержание (*нафака*), равные жилищные условия и проводить с ними равное количество времени (имеется в виду именно разделение дней и ночей; интенсивность самой интимной жизни может варьироваться).

Постоянный и временный брак

Все суннитские мазхабы не позволяют ограничивать срок никаха временем, брак может заключаться только на постоянной основе, на неограниченный срок. Впрочем, в этих мазхабах допускается заключение брака с оговариваемым намерением развестись впоследствии, однако без определения конкретного срока брака. Этот институт называется *мисъйар*.

Что до джафаритского мазхаба, то в нём исламский брак делится на две разновидности: постоянный брак (*никах да 'им*) и временный брак (*никах мут 'а*, или *никах мукатта '*). Срок временного брака может составлять от 1 дня до 99 лет. После истечения срока супруги могут продлить его, заключив новый временный брак или постоянный брак (*никах да 'им*). Если они хотят продлить срок брака до истечения текущего срока, муж должен отпустить жене прежний срок и прочитать новый договор о браке (*'акд ан-никах*). Продлевать временный брак можно неограниченное количество раз. Если же после истечения срока супруги расстаются (по обоюдному согласию или по

желанию одной из сторон), бывшая жена должна выждать ‘идду сроком в 2 менструальных цикла. В течение этого времени женщина не может выйти замуж за другого мужчину (для сравнения: ‘идда разведённой женщины в постоянном браке – 3 менструальных цикла, для женщины в постменопаузе это 3 месяца; ‘идда вдовы – 2 месяца).

Постоянный и временный брак отличаются условиями и обязательствами, которые накладываются на супругов. В постоянном браке (по всем мазхабам) муж обязан обеспечивать жену жильём, едой, одеждой, лекарствами и всем необходимым для неё не хуже, чем она была обеспечена до замужества. Взамен он приобретает право практически безграничного контроля над её жизнью, вплоть до запрета на выход из дома без его согласия. Впрочем, при заключении никаха жена может обговорить своё право работать, или право не покидать пределы родного города / страны, или право не сопровождать мужа во время его поездок. Если муж подписывается под этим условием, он уже не может запрещать жене то, что разрешил ей.

Однако некоторые условия поставить невозможно. Например, в постоянном браке женщина не имеет права ставить условие, что между ней и мужем не будет интимной близости. Также большинство исламских учёных не разрешают ставить условие, что муж не будет брать вторую, третью, четвёртую жену.

Что касается временного брака, то его отличие в том, что муж и жена не наследуют друг другу, и что он не обязан содержать её или жить с ней под одной крышей, но взамен ей предоставляется большая свобода распоряжаться своей жизнью, работой, карьерой, социальными контактами, при условии, что она сохраняет мужу верность на протяжении всего срока брака и ‘идды. По индивидуальному договору между супругами эти условия временного брака могут быть и изменены: например, он согласится содержать её, а она обещает ему согласовывать с ним все свои действия.

Судьба детей при расторжении брака

Дети как от временного, так и от постоянного брака в джафаритском мазхабе уравниваются в правах и считаются законнорожденными и наследниками. Отец обязан содержать их полностью до обретения

ими финансовой независимости, даже если брак с их матерью давно расторгнут.

В случае развода в шиитском фикхе дети переходят к отцу и под его покровительство, но могут по договоренности с ним продолжать жить с матерью, однако и в таком случае обязанность по их обеспечению и воспитанию лежит на отце. В случае повторного брака бывшей жены отец получает безоговорочное право забрать детей.

Если же конкретизировать по суннитским мазхабам, то в ханафитской школе исламского права сыновья остаются с матерью до 7 лет, а дочери до 9 лет; шафииты разрешают детям оставаться с матерью вплоть до того возраста, когда они смогут сделать осознанный выбор между двумя родителями; маликиты позволяют сыновьям оставаться с матерью до пубертатного возраста, а дочерям до самой свадьбы, после чего они переходят под опеку своих мужей; ханбалиты оставляют детей с матерью до 7 лет, а потом дают им право сделать выбор между отцом и матерью. В шиитском джафаритском мазхабе мальчики остаются с матерью до 2 лет, а девочки до 7 лет, после чего дети переходят к отцу, однако по наступлении 9 лунных лет для девочек и 15 лунных лет для мальчика они вправе выбирать между двумя родителями и при желании вернуться к матери.

Шариатский развод

Постоянный брак во всех мазхабах может быть расторгнут путём процедуры шариатского развода (*талак*). Его нормы различаются в шиитском и суннитском *фикхе*.

Во всех мазхабах развод делится на *талак радж'и* (развод, при котором возможно возвращение в период 'идды), *талак ба'ин* (окончательный развод, наступающий автоматически после истечения срока 'идды) и *талак мугаллаза* (развод, после которого невозможно возобновление брака). Первый наступает после первого и второго развода, после которого муж может или вернуть жену в период срока 'идды (3 менструальных цикла или 3 лунных месяца для женщины в постменопаузе). Когда истекает 'идда, женщина считается окончательно разведённой, и муж может вернуть её, заключив с ней новый

никах (она, впрочем, может не согласиться и выйти замуж уже за другого мужчину). Если дан третий развод, жена становится запретной (*харам*) для бывшего мужа, пока она не выйдет замуж в постоянный брак за другого мужчину (*мухаллиль*) и не разведётся с ним. В шиитском фикхе после девяти *талаков* (то есть после двукратного прохождения через мухаллиля и нового трёхкратного развода) разведённые муж и жена становятся навечно запретными друг для друга, но в суннитском фикхе такого правила нет.

Сунниты считают три талака, выданных одновременно, за трёхкратный и окончательный (*ба'ин*) развод, шииты же полагают, что этот развод — однократный, и что трёхкратный окончательный развод наступает только тогда, когда муж дважды возвращал жену во время *'идды*, а после развёлся с ней уже в третий раз.

Все мазхабы запрещают давать развод жене во время менструации или в межменструальный период, если между супругами была интимная близость, однако сунниты считают такой развод грешным (*харам*), но действительным, шииты же полагают, что он вообще не имеет силы. Также шииты джафаритского мазхаба требуют, чтобы при разводе присутствовали два справедливых (*'адиль*) свидетеля, в то время как суннитские мазхабы допускают развод тет-а-тет. Точно так же, сунниты признают имеющим силу развод, произнесённый в гневе или в шутку, в то время как шииты считают обязательным наличие серьёзного намерения.

Особым образом решается в джафаритском мазхабе вопрос о расторжении суннитско-шиитского брака: если муж-суннит даёт своей жене-шиитке развод по суннитским правилам (например, без свидетелей), в шиитском фикхе (праве) этот развод считается действительным, и не нужно перечитывать его по шиитским нормам, однако муж-шиит обязан давать жене развод по шиитской схеме, даже если она суннитка (впрочем, аятолла Макарем Ширази отмечает, что суннитская жена может в таком случае считать себя разведённой).

Изначально *талак* находится в руках мужа. В каких-то случаях (отсутствие содержания, плохое обращение, домашнее насилие, длительное отсутствие, долгий отказ вступать с женой в интимную близость) жена может обратиться в шариатский суд, и в таких случаях

судья может заставить мужа дать жене развод или самому развести её даже в обход поручительства мужа. В таком случае на бывшего мужа ложится выплата полной суммы брачного приданого (*махр*), которое оговаривалось при заключении никаха.

Но если явной вины на муже нет, а суд не находит оснований для расторжения брака без его согласия и участия, жена может выкупить у мужа развод, вернув ему махр, или же меньшую или большую сумму – ту, которую он попросит. Условием такого развода является заявление жены о том, что муж вызывает у неё сексуальное неприятие до такой степени, что она боится совершения прелюбодеяния. В таком случае с согласия мужа она имеет право выкупить развод.

Есть также и третий вид развода – *мубарат*, в котором муж и жена расходятся по причине сильной взаимной неприязни и обоюдного желания. Но на практике он встречается редко.

Исламский брак: от теории к реальности

Основной проблемой при соотнесении теоретических основ шариатских законов о браке с реальностью является то, что в действительности многие мусульманские общества живут не по нормам ислама, а по обычаям традиционного общества с его институтами, причём принимая их за аутентичные исламские нормы. Например, родственники забирают махр у дочери, которую «продают» замуж; представители мазхабов, запрещающих выдавать дочерей насильно, принуждают дочерей и сыновей к бракам против их воли; в ряде исламских обществ крайне негативно относятся к многожёнству, а в некоторых шиитских сообществах – ко временным бракам; их обнародование может иметь для людей, особенно для женщин, тяжёлые последствия.

Другой проблемой, возникающей в российских реалиях, является эфемерность многих шариатских институтов, как то право жены на полное содержание в браке и во время послеразводной *'идды*, право детей на полное обеспечение отцами в случае развода или истечения срока временного брака и т.п. Регистрация брака в ЗАГС не всегда решает проблему, ибо в российском семейном кодексе не прописаны

очень многие привилегии, которые ислам даёт женщине в семейной жизни. Возможно, выходом из положения стало бы официальное законодательное государственное признание таких форм брака, как церковный брак у христиан и шариатский брак у мусульман.

Список источников:

1. Maghniyyah, Muhammad Jawad. The Five Schools of Islamic Law (Al-Hanafi, al-Hanbali, al-Ja'fari, Al-Maliki and Al-Shafi'i). Qum (Iran): Ansariyyan Publications, 2008.
2. Амини, Ибрахим. Молодёжь и выбор спутника жизни. Москва: ООО «Садра», 2014.
3. Мутаххари, Муртаза. Правовой статус женщины в исламе. Москва: ООО «Садра», 2013.
4. Салари Фар, Мухаммад Рида. Семья с точки зрения ислама и психологии. Москва: ООО «Садра», 2013.
5. Тахмаз, Абдальхамид. Ханафитский фикх. Семейно-брачные отношения. Книга четвёртая: бракосочетание (никах). Нижний Новгород: ИД «Медина», при поддержке Фонда имени имама Абу-Ханифы, 2007.

ПРОЦЕСС РАЗВОДА: ПРАВОВОЙ СТАТУС ЖЕНЩИНЫ-МУСУЛЬМАНКИ ТУРКЕСТАНА (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВВ.)

Шадманова С. Б.

THE DIVORCE PROCESS: THE LEGAL STATUS OF MUSLIM WOMEN OF TURKESTAN (THE END OF XIX – BEGINNING OF XX CENTURIES)

Shadmanova S.

Аннотация: В настоящей статье анализируются вопросы, касающиеся правового статуса женщины-мусульманки Туркестана в процессе развода, регулирование отношений в семейно-брачной сфере властью в Туркестане, разные семейные практики, в частности кочевников и оседлого населения. Также сделана попытка проследить изменения в семейно-брачной сфере. Источниками служат документы Центрального Государственного архива РУз, материалы периодической печати Туркестана и литература, изданная в конце XIX – начале XX вв.

Ключевые слова: талак, махр, калым, идда, мусульманка, права женщин, казийский суд, суд биев, съезд казиев, развод, нафака.

Abstract: This article analyzes the issues related to the legal Status of Muslim women of Turkestan in process of Divorce, Regulation of relations in the family and marital sphere by Russian power in Turkestan, different legal family practices in particular around Nomads and settled population.

The Author also attempted to trace the Changes in the sphere of family and marriage. As a Source are serving the documents of the Central State Archive of the Republic of Uzbekistan, the materials of periodical press of Turkestan as well as Literature published in Turkestan at the End of XIX – Beginning of XX centuries.

Keywords: talak (talaq In Islam, divorce by repudiation), makhr (prompt dower), kalym (bride-money), idda ('iddah A specified period of time that must elapse before a Muslim widow or divorcee may legitimately remarry), Muslim woman, Women's rights, court of Kadee's, court of Biy's, Congress of Kadee's, divorce, nafaka (alimony).

Цель настоящей статьи – проанализировать вопросы, касающиеся правового статуса женщины-мусульманки Туркестана в процессе развода, регулирование отношений в семейно-брачной сфере властью в Туркестане, разные семейные практики, в частности у кочевников и оседлого населения.

Вопросы семьи и брака у населения Центральной Азии стали привлекать внимание исследователей уже в конце XIX – начале XX вв. Изначально исследователи весьма односторонне подходили к положению женщины-мусульманки. Однако уже с конца XIX в. появились альтернативные точки зрения на данный вопрос. В статье П. Маева¹ на страницах газеты «Туркестанские ведомости»² в 1875 г. утверждалось, «что с первого взгляда кажется, что права женщин Средней Азии растоптаны, и никто не считается с ними. Но если глубже проанализировать их положение, можно заметить, что в Коране особое внимание уделено правам женщин, обеспечены

¹ В статье был дан псевдоним «П.М.» брата первого редактора газеты «Туркестанские ведомости» Н. А. Маева. П. А. Маев работал помощником редактора этой газеты.

² «Туркестанские ведомости» – первая газета в Туркестане, созданная после завоевания его Российской империей, получившая статус официального органа Туркестанского генерал-губернаторства.

права: на развод и наследственное право, и даже права незаконно-рожденных детей» [18]. Такое же мнение прослеживается и в статье Генри Д'Эстре, перепечатанной из «Revue Scintifique» в 1888 г. В ней утверждалось, что «мусульманки имеют больше прав, чем европейские женщины» [17]. Такого же мнения придерживались и В. и М. Наливкины, которые имели четкое представление о жизни местного населения края [12, С. 221]. В конце XIX – начале XX вв. исследованиями занимались европейские и российские учёные, у которых были свои представления о регионе и свои концепции, например, эволюционизм, в котором народы и их семейные практики делились на отсталые и прогрессивные [5, 6, 9, 14, 16].

Историографический анализ убеждает, что по вопросу семьи и брака у населения Центральной Азии к настоящему времени уже накопилась определенная литература. В советский период этнографы вместе с другими вопросами изучали также вопросы семьи и брака [4, 7, 10, 11, 13, 20, 21, 23]. Они содержат информационно насыщенный, фактологический материал, не утративший научную ценность и в наши дни. В последнее десятилетие в ряду исследований, посвященных данной теме, работы Сергея Абашина, Паоло Сартори [1, 3] занимают особое место. Как видно из историографического обзора вопрос о правовом статусе мусульманки в процессе развода почти не изучены исследователями.

Женщина-мусульманка Туркестана в царской России обычно ассоциировалась с затворницей, занимавшей подчиненное положение в семье и обладавшей весьма ограниченными социальными правами. Закреплению данного образа в общественном сознании в значительной степени способствовала принадлежность населения Туркестана к исламскому миру. Представления о бесправности женщины в исламе превратились в устойчивый стереотип, преодолеть который сложно, поскольку во многом он соответствовал действительности. Приниженное положение мусульманки края в конце XIX – начале XX вв. подтверждается многими объективными фактами, однако утверждение о ее полной закрепощенности и неправопособности, на наш взгляд, также неправомерно.

Возможность расторгнуть брачную сделку формально имели и муж, и жена. В Исламе талак является последней вынужденной мерой, после использования которой уже нельзя предотвратить развод. Предварительное расторжение брака достигалось путем произношения слова *талак*¹ мужем. По шариату, каждый муж может давать развод, имеющий законную силу, если только он в здравом уме и совершеннолетнем возрасте [22, С. 317].

Если развод происходил беспричинно по инициативе мужа, то он должен был предоставить жене *махр*² и не имел права требовать

¹ Талак («отпущение», «развод»; перс-тадж. талок, тур. босама) – самый распространенный вид расторжения брака. Этот развод предписывает полное освобождение жены от всех супружеских обязанностей при произнесении мужем особой формулы развода (талак) даже без объяснения причины. Если формула развода произнесена трижды, брак может быть возобновлен только после еще одного замужества бывшей жены, когда она получит развод или останется вдовой. Если формула развода была произнесена девять раз, брак не может быть возобновлен ни при каких условиях. Дети остаются с матерью, мальчики до тех пор, пока нуждаются в женском уходе (до 7-8 лет), девочки до времени выхода замуж (до 13-15 лет). В течение этого срока отец обязан давать им содержание. Помимо Т. в Исламе есть другие виды развода: *фасх* – развод по инициативе жены, если муж не выполняет каких-либо условий брачного договора, но признаваемый недействительным в случае достижения примирительного соглашения; *хул'* – развод по инициативе жены, после которого брак не может быть возобновлен, при этом жена теряет имущество, полученное ею от мужа (*махр*), и еще должна выплатить ему компенсацию (*'ивад*), которая устанавливается по соглашению или определяется кази; *ли'ан* – взаимное проклятие, когда муж обвиняет жену в неверности, но не может этого доказать, а жена обвиняет мужа во лжи и клевете; развод при этом является окончательным, жена теряет свой *махр*, а муж может не признать ребенка, родившегося после такого развода [8, С. 234].

² *Махр* (тур. *мехр*; синоним *садак*) – имущество, выделяемое мужем жене при заключении равноправного брака (*завадж*). Уплата М. – главное условие такого брака и рассматривается как плата жене за брачные отношения. М. принадлежит только жене и обеспечивает ее в случае вдовства или развода по требованию мужа (*талак*). М. может быть все, что имеет какую-либо стоимость и на что может быть распространено право собственности. Минимальный М. равнялся 10 дирхамам (30 г серебра) (по некоторым риваятам, на 10 дирхамов во время Пророка Аллаха давали один щит – [2, Б. 15]), максимальный – не ограничен. М. определяется по соглашению между представителями сторон брачавшихся. Неуплата М. в обусловленный срок дает жене право на условный развод (*фасх*) впредь до уплаты положенного. В случае смерти мужа невыплаченный М. изымается из его имущества и передается вдове помимо ее доли в наследстве. В случае развода по своей инициативе (*хул'*) и развода при взаимном проклятии (*ли'ан*) жена теряет право на свой М., если он не был выплачен. М. – исключительно исламский институт, поэтому отождествление его с калымом ошибочно из-за его внешнего сходства с М. [8, С. 164]. В ханафитском течении во время заключения брака даже если не произносится *махр*, то все равно платится *махр мисл*, исходя из экономического положения сторон. В Коране в 4 аяте суры «Нисо» говорится, что при женитьбе «И давайте женам их вено в дар» (Коран. 4.4; [2, Б. 15]).

возвращения *калыма*¹ или расходов на свадьбу. Если же развод происходил беспричинно по инициативе жены, то она лишалась махра. По шариату это называлось хульа или развод за возмещение. Когда муж и жена не могут продолжать брачный союз, то женщина может попытаться освободиться из-под власти своего мужа за такое возмещение, которое может побудить мужа дать ей освобождение [22, С. 317].

Как отмечает российский ученый С.Н. Абашин, в одних случаях калым и махр полностью сливаются друг с другом, в других – противопоставляются друг другу, как взаимодополняющие явления. Так или иначе, граница между калымом и махром отсутствует, точно так же, как отсутствует граница между калымом и приданым, между калымом и свадебными расходами. Точнее, эти границы появляются в момент ритуала, когда необходимо подчеркнуть мусульманский характер дарообмена, или нужно сослаться на обычай предков, или важно продемонстрировать материальный достаток и способность содержать семью и т. д. [3].

При бракосочетании по шариату жених у представителей оседлого населения был обязан уплатить сумму, которая называлась махром, когда этого могла потребовать невеста. Помимо этого, при разводе женщина на прокормление обязана была получить нафака (своего рода пособие) от мужа, в случае если он был инициатором развода. Кази в таком случае предоставлял документ на развод, без которого женщины не могли сочетаться браком во второй раз. Заметную роль в таких случаях играли именно суды шариата. Так, в 1884 г. к начальнику г. Ташкента с прошением обратилась житель-

¹ Калым – Плата за невесту идет в пользу того, кто воспитал ее, т.е. отца, родственника, опекуна и т.д. Размеры калыма весьма различны у богатых и бедных. За девушку со вдовцов, требовалась больше калыма, чем с людей вступающих в брак первый раз. Размер калыма в различных уездах был разным. Например, в Аулиеатинском уезде калым богатых состоял из следующего: 8 кобыл с жеребцами, 12 баранов 2-леток, 2 беременных кобыл, 2 лошадей, 120 баранов, 3 верблюдов; калым богатых составлял: 8 кобыл с жеребцами, 2 бесплодные кобылы. Калым каракиргизских манапов прежде состоял из 100 лошадей, а в 90-е гг. 19 в. из 30-40 голов скота. У простых людей калым состоял из 15-17 голов скота, у бедных – 9-10. В Ташкенте за калым давали: богатые – 12 голов скота, люди среднего состояния – 10, бедняки – 9. Жених ежегодно посылал в счет калыма одну или несколько голов скота. Невеста ждала уплаты калыма от 12 до 20 лет. [5, С. 83-84].

ница Шайхантаурской части города Т. Нармухамедова, в котором она говорила, что три года тому назад вышла замуж за некоего М. Шакирянбаева, который при совершении венчального обряда выдал ей документ, по которому обязался уплатить махр в размере 140 руб. Однако после того как они стали жить вместе, он стал рукоприкладствовать и потребовал, чтобы она вернула брачный документ. В иске звучала просьба по оказанию содействия во взыскании с супруга денег и освобождении ее от супружеских уз с ним. 23 июня 1884 г. Шайхантаурский казий сообщил, что упомянутая Т. Нармухамедова получила с мужа за свой махр 19 руб., и спорные вопросы между ними были урегулированы¹.

Бракоразводные процессы, если дело у оседлых народов доходило до этого, заканчивались не всегда одинаково, т.е. победой одной из сторон – случались и примирения супругов. В 1884 г. к начальнику г. Ташкента обратился житель Бешагачской части города М. Баитубаев, который просил разобраться в деле² своей недавно вышедшей замуж дочери, когда ее супруг, некто Хаит Хаджа, беспричинно избивал свою жену, т.е. его дочь, а затем выгнал ее из дома. Поначалу отец этой женщины обратился к Бешагачскому казию с иском взыскать махр с бывшего мужа дочери, однако дело не было разрешено. После обращения отца пострадавшей к начальнику г. Ташкента казий вопрос оперативно решил и 25 апреля 1884 г. доносил начальнику, что упомянутый Х. Хаджа со своей женой помирился, и все спорные вопросы между ними урегулированы³.

В другом случае, также в 1884 г. к начальнику г. Ташкента обратилась с прошением жительница Шейхантаурской части некая Хайруниса, которая пожаловалась на беспричинное рукоприкладство супруга. После разбирательств в шариатском суде супруг обязался не бить жену, а также выдал жене документ, где указывалось, что в качестве махра он готов заплатить супруге 40 тиллей. Однако примирения не получилось – поэтому пострадавшая подала иск и просила

¹ ЦГА РУз (Центральный Государственный архив Республики Узбекистан), И-36, оп. 1, д.2452, л.9-9 об.

² ЦГА РУз, И-36, оп. 1, д.2452, л.12.

³ ЦГА РУз, И-36, оп. 1, д.2452, л.14.

казия вызвать супруга для разбирательства¹. *Съезд казиев*², собравшийся по данному делу постановил развести супругов на основании положений шариата, а супруга, т.е. упомянутая Хайруниса, уплатила за развод 15 руб., на основании которого съезд казиев выдал подтверждающий документ³.

Если муж оказывался иннинном (импотентным, страдающим мужским бессилием), то было необходимо, чтобы казий назначил для испытания его промежутки времени в один год, начиная с момента возникновения тяжбы. Если в продолжение этого года обвиняемый совершал плотское соитие со своею женою, то это было хорошо; если же нет, то казий должен был издать постановление о расторжении брака, раз того желала жена [22, С. 351]. В крайних случаях жены отделялись от постылых мужей тем, что шли к кази и в дверях его дома, не говоря ни слова, оставляли свои туфли подошвами вверх. В этой немой просьбе кази читал жалобу на мужа, забывшего различие мужчины от женщины, которое было указано природой [19].

Одним из веских оснований для развода в судах казиев, согласно публикациям К. К. Палена, была жестокость «опасная для здоровья жены», хотя само по себе грубое обращение с женой не являлось поводом для расторжения брака [15, С. 24, 26, 28]. Однако, в указанный период некоторые пострадавшие, участники бракоразводных процессов, уже проходили врачебное освидетельствование. Например, 27 апреля 1886 г. по требованию начальника г. Ташкента городской врач освидетельствовал состояние здоровья супруги одного из жителей г. Самарканда по поводу нанесения ей телесных повреждений, что в результате медицинского освидетельствования было подтверждено⁴, однако пока шло расследование виновный успел скрыться, а сама пострадавшая стала поправляться⁵.

¹ ЦГА РУз, И-36, оп. 1, д. 2452, л. 21.

² Суд казиев у мусульман края представляет собою институт выборный, имеющий две инстанции. Первая – казии, вторая – съезд казиев или суд казиев, который собирается один раз в месяц и составляется из всех казиев уезда.

³ ЦГА РУз, И-36, оп. 1, д. 2452, л. 21 об.

⁴ ЦГА РУз, И-36, оп. 1, д. 2782, л. 8-8 об.

⁵ ЦГА РУз, И-36, оп. 1, д. 2782, л. 9.

Интересные данные по разводам в Туркестане предоставили Наливкины. По их данным, супруга имела право требовать развода в случае нанесения ей беспричинных побоев, если супруг без позволения первой жены брал вторую жену, в течение шести месяцев не давал ей на пропитание, увозил супругу без ее согласия с места постоянного жительства на расстояние больше трехдневного пути [12, С. 229]. Вместе с тем, некоторые приводимые ими данные, в частности, касавшиеся женитьбы супруга во второй раз без позволения первой жены, а также тот факт, что право на развод могла получить супруга, если супруг без ее согласия вывозил с места постоянного жительства на расстояние больше трехдневного пути в архивных документах, касающиеся Туркестанского края, мы обнаружить не смогли. Они также не названы в качестве причины для развода и в книге по мусульманскому праву «Хидоя».

В другом случае, когда супруг оставлял свою супругу без попечения в течение 6 месяцев, брак по решению казия был расторгнут, а сама потерпевшая получила от судьи письменное разрешение выйти замуж¹.

В случае с жительницей кишлака Кошхауз Ярбагинской волости дело касалось разводного документа, выдачи которого указанная жительница добивалась в связи с тем, что супруг объявил о разводе, и она жила на содержании своего брата. На основании вышеуказанного, по решению народного судьи жалоба была удовлетворена, развод был признан действительным, а потерпевшей был выдан требуемый разводной документ².

22 января 1890 г. к начальнику Джизакского уезда обратился с *арзнома* (жалобой) житель Рабатской волости Юлбарс Бохилбой угли, в которой написал о том, что женил своего брата на девушке по имени Анзират, но его брат умер. После смерти брата он выдал 300 руб. жене брата для *нафака* (алименты), свадебных расходов и махра и женился на ней. Однако братья женщины отдали ее заново замуж за другого. В связи с этим, Юлбарс Бохилбой угли просил

¹ ЦГА РУз, И-36, оп. 1, д. 2947, л. 75.

² ЦГА РУз, И-22, оп. 1, д. 915, л. 23–25.

начальника Джизакского уезда обратиться с письмом к начальнику Ходжентского уезда с тем, чтобы возвратить либо жену, либо деньги, которые он отдавал Анзират¹.

Хотелось сказать о том, что в подражание шариату адат допускает *акымар*, т.е. имущество, определяемое в пользу жены, в случае развода [5, С. 89]. Акымар мог состоять из скота, недвижимости и, конечно, денег. При женитьбе жених определял акымар для невесты при народе, однако не отделял его от своего имущества и не давал его ей на руки. При разводе жена, ее ближайшие родственники или ее род требовали и получали по суду обещанный акымар. По смерти мужа, если вдова поссорилась с его родней, ей не давали акымара. Если же она расставалась с родней мужа в добром согласии, то наследник мог подарить ей что-нибудь взамен акымара. Если мужу надоедала старая жена, и он брал молодую, то он мог выделить прежней жене акымар с прибавкой инчи для ее ребенка.

После проведения указанных формальностей супругам, согласно религиозным канонам, предоставлялось время, которое называлось – *идда*². Во время идды супруга не имела права покидать дом мужа, а также выходить замуж. Срок идды доходил до 3 месяцев (228-аят суры «Бакара»)³ с целью определения возможной беременности женщины и установления отцовства. Помимо этого, в период идды у супругов появлялась возможность для примирения. Необходимо отметить, что срок траура вдовы у кочевого населения (*идда*) продолжался, по мнению некоторых биев, 40 дней, а по другим све-

¹ ЦГА РУз, ф.21, оп.1, д.134, л.6.

² Идда (перс. эддат, тур. иддет) – определенный промежуток времени, в течение которого свободная женщина после развода или после смерти мужа и невольница при переходе от одного господина к другому не должна вступать в половые отношения. В период И. женщина находится в особом правовом состоянии, связанном с необходимостью определить возможную беременность, что важно для установления отцовства. И., как общая норма, введена Кораном; до ислама И. была в обычае только у некоторых племен. И. колеблется в зависимости от мазхаба от 4 до 20 недель, после чего женщине снова дозволяются половые отношения. В течение И. бывший муж или господин обязан обеспечивать ее всем необходимым. В это же время муж может возобновить с ней отношения, если формула развода (*талак*) была произнесена один раз. Тогда развод становится недействительным, а требование И. отпадает. Если же И. нарушена мужем после троекратного произнесения формулы развода или новым замужеством, то это считается преступлением, подлежащим искупительному наказанию (*каффара*). [8, С. 89].

³ Коран. Сура 2. Корова. Аят 228.

дениям, 4 месяца и 10 дней (для бездетных 3 месяца). Но в 90-е годы XX в., под влиянием шариата, срок вдовства был установлен в 100 дней [5, С. 85].

Влияние положений шариата на положения адата также заметно в другом обряде, связанном со смертью мужа. Первоначально, согласно положений адата, вдова могла вступить в повторный брак только после завершения всего обрядового цикла, связанного с проходами души покойного мужа, при этом срок траура вдовы по умершему мужу у казахов по адату был длиннее, чем следует по положениям шариата (четыре лунных месяца и десять дней). Так вот, следуя положениям шариата, срок воздержания от повторного брака для женщины-казашки определялся периодом, по прошествии которого становилось очевидным отсутствие беременности.

В проекте положения об управлении Семиреченской и Сырдарьинской областями 1867 г. имеются параграфы, которые касались брачных и семейных дел местного населения Туркестанского края. В частности, говорилось о том, что брачные и семейные дела решались судом биев и шариатским судом, и недовольная решением народного суда сторона могла обратиться с жалобой к уездному начальнику, который принимал окончательное решение по большей части дел, а по более важным делам принятие решения предоставлялось на усмотрение военного губернатора¹.

Последующие проекты положения (1873, 1881 г.) повторяли все те же положения 1867 г. В окончательной редакции проекта 1881 года по брачным и семейным делам жалобы сторон, недовольных решением народного суда, должны были представляться уездными начальниками в областные правления. Они могли постановить собственное решение о разводе и ограждении прав личности, предоставив сторонам за определением имущественных последствий решения областного правления обращаться к суду биев и казиев. Таким направлением этих дел, по мнению составителей проекта 1881 г., избегалось с одной стороны допущенное проектом 1867 г. ведение дел брачных и семейных единолично уездными начальниками и военными губернаторами, а с другой – избегалось и проектированное

¹ ЦГА РУз, И-1, оп.11, д.1000, л.34 об.

положением 1874 года рассмотрение подобных дел в российском суде, который по незнакомству с народными обычаями, служащими основанием браков и семейной жизни местного населения, был бы поставлен в затруднительное положение. По мнению составителей проекта 1881 г., можно было опасаться, что российский суд приступит к преждевременной и опасной ломке народных обычаев и, пренебрегая народными воззрениями и бытом, будет естественно стремиться применять к делам местного населения русские понятия и законы.

Положение 12 июня 1886 г. оставило эту попытку и, приняв начало сохранения неприкосновенности нравов и обычаев местного населения Туркестанского края, сочло непоследовательным вторгаться в такую сферу их внутренней жизни, которая более всего затрагивала их нравственные интересы. Такая же неприкосновенность народных обычаев была оставлена в «Положении» 1891 г. и в степных областях, с той лишь разницей, что в последних все брачные и семейные дела изъяты из неподлежащих обжалованию решений третейских судов с тем, чтобы не препятствовать недовольной стороне отыскивать восстановление своих прав по народным обычаям.

Как отмечали представители администрации, женщина у представителей кочевого населения от вмешательства уездного начальства не выигрывала, ибо это начальство не имело реальных рычагов воздействия на отца, мужа, родственников с целью заставить поступать с нею гуманно, справедливо¹.

Степной генерал-губернатор и все губернаторы степных областей, с которыми Министерство внутренних дел имело по этому поводу отношения, высказывались в пользу отмененного на тот период права администрации влиять на решения брачных и семейных дел местного населения. Министерство внутренних дел взяло за основу мнение указанных должностных лиц и высказалось в том смысле, что установленный в то время порядок решения брачных и семейных дел местного населения не предусматривал всех случаев².

¹ ЦГА РУз, И-1, оп.11, д.1000, л.20 об.

² ЦГА РУз, И-1, оп.11, д.1000, л.32.

На основании вышеизложенного, совет генерал-губернатора просил военных губернаторов областей, председателей Сырдарьинского, Ферганского и Самаркандских областных судов и областных прокуроров дать мотивированное заключение по содержанию отзыва, которое было получено в ноябре 1894 г.¹.

Изучая эти заключения, совет генерал-губернатора пришел к такому мнению, что большинство представителей административной и судебной властей Туркестанского края были сторонниками предоставления администрации права влиять на решение брачных и семейных дел кочевого населения.

Позже Канцелярия Туркестанского генерал-губернаторства дала поручение областным правлениям собрать материалы, которые касались положения женщин кочевого населения. Как отмечал начальник Наманганского уезда, при объезде волостей кочевого населения к нему или участковому приставу часто обращались женщины с просьбой об оказании помощи в бракоразводных делах², однако, согласно Положения 1886 г. об управлении Туркестанского края, администрация не имела права вмешиваться в такие дела³.

В ответ на предписание Военного Губернатора Ферганской области начальник Кокандского уезда 6 февраля 1909 г. сообщал, что во вверенном ему уезде имелись только две волости Найгут-Кипчакская и Ляйлякская, на территории которых функционировали отдельные кочевые народные суды; вместе с тем, в эти две волости своими территориями врезались волости оседлого населения. Эти две волости, Исфаринская и Сохская, населенные преимущественно таджиками, оказывали значительное влияние на кочевое население, и это в определенной степени способствовало тому, что население вышеуказанных волостей в судопроизводстве в значительной степени утратило свой «адат» и стало больше тяготеть к судопроизводству по законам шариата⁴.

¹ ЦГА РУз, И-1, оп.11, д.1000, л.24-24 об.

² ЦГА РУз, И-19, оп. 4, д.96, л.4 об.

³ ЦГА РУз, И-19, оп. 4, д.96, л.10.

⁴ ЦГА РУз, И-19, оп. 4, д.96, л.9.

Вместе с тем, анализ дел Андижанского Уездного Управления показал, что за исследуемые пять лет жалоб киргизок на притеснения со стороны родственников мужа не поступало¹. Начальник Джизакского уезда сообщил, что обращений в администрацию за 5 лет по 12 волостям Джизакского уезда около 10. Также он писал о том, что когда к нему обращались с жалобами на насилие, чинимое девушкам и вдовам по поводу выхода замуж, он просто, руководствуясь общими законами, прекращал насилие и предлагал тяжущимся сторонам судиться в народном суде².

По обычаю кочевого населения, после смерти отца дети переходили к ближайшему родственнику умершего, за которого обязана была выйти замуж вдова. Положение адата исходило из того, что если мать выходила замуж по любви, то закономерным следствием нового брака становились новые дети, и на прежних детей мать в угоду своему новому мужу могла не обращать внимания. Выходя замуж за любимого человека, в силу полученного разрешения от российских властей, казахская женщина обрекала себя на вечную разлуку с детьми, которые нередко были несовершеннолетними. Это обстоятельство вынуждало многих матерей подчиняться обычаю и выходить замуж за родственника умершего мужа. В семьях казахов жена зачистую была единственной работницей, и поэтому вдова-казахка, если у нее имелись дети, оставалась полновластной хозяйкой до нового замужества, и чем состоятельнее была вдова, тем настойчивее были требования родственников умершего о выходе вдовы замуж за брата умершего мужа, а если такового не было, то за его родственника. Необходимо отметить, вдову сравнительно редко вынуждали выйти замуж за неприятного ей старика, т.к. в семьях всегда находились подходящие для нее по возрасту мужчины, и тогда дело улаживалось мирным путем. Вместе с тем, в этом было и свое преимущество, т.к. несмотря на то, что обычай удержания вдовы казался российской администрации «варварским», тем не менее благодаря этим мерам обеспечивалось материальное положение как самой вдовы, так и сирот, вот почему несмотря на «дикость», с точки зрения российской адми-

¹ ЦГА РУз, И-19, оп. 4, д.96, л.13 об.

² ЦГА РУз, И-18, оп. 1, д.2318, л.4 об.

нистрации этих обычаев, казахские вдовы и сироты не знали нужды, как у других народов. Если же она желала остаться вдовой (тулхотин), то никто ее не принуждал к повторному браку [5, С. 86].

В случае, если вдова выходила замуж за другого или оставалась у своих родителей, то она (или точнее ее семья) несла финансовые потери. Так, по решению народного судьи аула Чардара от 19 Мая 1907 г., вдова Ирызай была оставлена в семье отца, после того как некто Дусенбаев получил за вдову 2 верблюдов, одну лошадь и 10 баранов. По решению того же народного судьи от 26 июня 1907 г., вдова Гульджан смогла выйти замуж за другого человека, т.к. калым за нее возвратил ее отец Биймурад Ирджан Абдурасулев¹.

По решению народного судьи аула Узната Чардаринской волости от 17 октября 1907 г., вдова Уразгул по своему желанию вышла замуж за Асылбекова, который уплатил 400 руб. некоему Достмухамедову, родственнику покойного мужа Уразгул, в счет возврата калыма².

В случае если женщины убегали с детьми с целью выйти замуж за представителя чужого рода, то родственники ее бывшего мужа, не останавливаясь ни перед чем, разыскивали беглянку, отбирали детей и имущество и за «позор» получали с нового мужа вознаграждение, которое называлось айб – только в этом случае женщина-казашка освобождалась от гнета преследования.

Начальник одного из участков Амударьинского отдела Сырдарьинской области Ф. Шкапский в 1896 г. описал случай обращения одной казашки к нему по данному вопросу. Лет пять или шесть тому назад ее муж умер, оставив ее беременной на пятом месяце. Муж ее был бедняк, а потому однородцы его, люди зажиточные, не польстились ни на нее, ни на оставшуюся в виде наследства рухлядь и, отдав все вдове, разрешили ей вдобавок выйти замуж за казаха соседнего уезда. Ее второй муж тоже был бедным. Вскоре после выхода замуж она родила девочку. Вдвоем с мужем они вырастили ее, пять лет кочевали спокойно, не встречаясь с родными ее первого мужа. Но несколько недель тому назад они прикочевали на зиму в

¹ ЦГА РУз, И-18, оп. 1, д.2318, л.8 об.

² ЦГА РУз, И-18, оп. 1, д.2318, л.8.

его участок и встретились с сородичами отца девочки, которые и задумали отобрать ее от матери. Она обратилась к уездному начальнику, прося защиты от притеснений родственников умершего мужа, которые требовали передать им девочку и после отказа обратились к бию, который, разобрав дело, решил его в их пользу. Когда же они с решением бия в руках обратились к матери с требованием отдать им девочку, мать вторично отказалась исполнить решение бия. Этот вопрос не смог решить и уездной начальник, и волостной правитель обещал помочь ему в этом деле [24, С. 48].

Резюмируя вышесказанное, можно сказать, что главная особенность права на развод женщин-казашек в XIX – начале XX вв. заключалась в том, что оно, это право, реализовывалось в общих рамках трех сосуществовавших юридических систем – обычного права, т.е. адата, мусульманского, т.е. шариата, и официального, утвержденного законами Российской империи, в то время как у оседлого населения юридический статус женщин определялся шариатом и российскими законами.

На основании вышеизложенного можно сделать вывод о том, что несмотря на то, что влияние шариата наиболее четко прослеживается в области прав наследования и решения брачных вопросов, выделяются основные отступления от норм шариата по вопросам правового положения женщины в традиционном обществе местного населения. Во-первых, это касалось сохранения в среде кочевников института калыма и отсутствие института выплаты махра; во-вторых, сохранение обычая левирата и отсутствие прав женщины на личную собственность, а значит, и на семейное имущество; в-третьих, абсолютное право семейно-родственной группы мужа на фертильный потенциал женщины. Правительство Российской империи предоставило урегулирование вопросов, связанных с семейным правом, традиционным судам, считая их достаточно гуманными, веками решавшими эти вопросы.

Проанализированные нами архивные документы разрушают сложившееся как в научной литературе, так и в сознании людей представления о легкости уничтожения брака и полной власти мужа в решении данного вопроса. Факты указывают на то, что женщины края

реализовывали свое право на развод, установленное нормами шариата, и зачастую сами выступали инициаторами прекращения брака. Несмотря на материальные издержки и потери при расторжении брака по хульа, который ликвидировал обязанности брака, освобождал супруга от выплат, они разрывали отношения с мужем. Как показывают документы, главной причиной, толкавшей жен на развод, были побои и пьянство мужа. Согласно архивным документам, женщина-мусульманка являлась практически полноправным участником судебного процесса, выступая как в роли истца, так и ответчика.

Список источников:

1. Paolo Sartori. Colonial legislation meets sharīca: Muslims' land rights in Russian Turkestan / Central Asian Survey, 29:1, 43-60.
2. Салохитдин Мухитдин. Оила ва шаръий никоҳ одоблари. Маънавий меросга бир назар. – Тошкент: Моварауннахр, 1999.
3. Абашин С. Н. Калым и махр в Средней Азии: право или ритуал? // Отечественные записки. М., 2003. – №5.
4. Бикжанова М. А. Семья в колхозах Узбекистана. – Ташкент, 1959.
5. Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской обл. Т.1. Юридический быт. – Ташкент, 1889. – 299 с. + приложение 205 с.
6. Загряжский Г. Юридические обычаи киргиз и о народном суде у кочевого населения Туркестанского края по обычному праву / Материалы для статистики Туркестанского края. V.IV. – СПб., 1876. – С. 151–203.
7. Ислам и имущественное положение женщин и сирот в дореволюционной Средней Азии (по материалам Хивинского ханства XIX в.) / Ислам и женщины Востока (История и современность). – Ташкент: Фан, 1990. – С. 62–71.
8. Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991.
9. Калмаков Н. Некоторые семейные обычаи северных уездов Сырдарьинской области / Кауфманский сборник. – М., 1910. – С.221–229.
10. Кисляков Н. А. Наследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана. – Ленинград: Наука, 1977. – 130 с.
11. Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. – Ленинград: Наука, 1969. – 240 с.
12. Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. – Казань: Типография императорского Университета, 1886.

13. О социально-экономическом и правовом положении женщин в Бухарском ханстве (по материалам архивных документов и нарративных источников XIX – начала XX в.) / **Ислам и женщины Востока (История и современность)**. – Ташкент: Фан, 1990. – С.46–62
14. Остроумов Н. П. Сарты. Этнографические материалы. Изд-е 2-е, доп. – Ташкент, 1896. – 272 с.
15. Пален К. К. Отчет по ревизии Туркестанского края. Правовой быт туземного населения. – СПб, 1910.
16. Подварков А. Брак и развод у киргиз / **Средняя Азия**. № 2. – Ташкент, 1910. – С.62–64.
17. Покрывала мусульманских женщин // **Туркестанские ведомости**. – 1889. – №11.
18. Права среднеазиатской женщины // **Туркестанские ведомости**. – 1875. – №22.
19. Сарты, их хозяйство, женщины и проч. // **Туркестанский сборник**. Том. 116. – С.121–123.
20. Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 1978.
21. Сухарева О. А., Бикжанова М. А. Прошлое и настоящее селения Айкыран. – Ташкент, 1955.
22. Хидоя. Комментарии мусульманского права. Том 1. – Ташкент: Узбекистан, 1994.
23. Шаниязов К. Узбеки-карлуки. – Ташкент: Наука, 1964. – 195 с.
24. Шкапский Ф. Положение женщины у кочевников Средней Азии / **Туркестанский сборник**. Том 521.

**ЖЕНЩИНА-МУСУЛЬМАНКА
В ОРЕНБУРГСКОЙ ГУБЕРНИИ:
МЕЖДУ ПРАКТИКАМИ ТРАДИЦИИ И ИСЛАМА**

Шаяхметов Ф.Ф.

**MUSLIM WOMAN IN THE ORENBURG PROVINCE:
BETWEEN PRACTICE AND TRADITIONS OF ISLAM**

Shayahmetov F.

Аннотация: Статья посвящена анализу индивидуальных, семейных и общественных прав мусульманской женщины в период существования

Оренбургской губернии (1744–1865). В работе утверждается, что статус мусульманской женщины региона в то время регулировался нормами трех правовых систем: адата, шариата и российского государственного права. Приверженность мусульман нормам первых двух систем права сохранялась до того времени, пока они не входили в противоречие с государственной системой права. Мусульманская женщина региона обладала комплексом индивидуальных, семейных и общественных прав и обязанностей. Они соответствовали уровню развития и менталитету аграрного общества, на стадии которого вместе с остальным населением губернии находились и местные мусульмане.

Ключевые слова: Российская империя, Оренбургская губерния, женщина, мусульманка, ислам, право, шариат, адат.

Abstract: The article is devoted to the analysis of individual, family and public rights of Muslim women during the existence of the Orenburg province (1744–1865). In work it is claimed that the status of the Muslim woman of the region was at that time regulated by norms of three legal systems: adat, Sharia and Russian state law. The commitment of Muslims to norms of the first two systems of the right remained till that time while they were in a conflict with the state system of the right. A Muslim woman in the region had a complex individual, family and community rights and responsibilities. They are consistent with the level of development and the mentality of the agrarian society, which along with the rest of the population of the province and were local Muslims.

Keywords: Russian Empire, Orenburg province, female, Muslim, islam, law, sharia, adat.

Рассмотрение положения и статуса женщин-мусульманок Оренбургской губернии следует начать с объяснения некоторых общих положений в рамках данной темы. Во-первых, формат Оренбургской губернии в качестве административной единицы Российской империи имеет свою богатую историю. Впервые под таким названием новая административная единица в России появилась в 1744 г. в результате присоединения к ней Уфимской и Исетской провинций Казанской, а также Оренбургской комиссии Астраханской губерний. В рамках административной реформы Екатерины II в конце 1781 г. вместо Оренбургской губернии было образовано Уфимское наместничество с центром в Уфе, состоявшее из двух областей: Уфимской и Оренбургской. В декабре 1796 г. Уфимское наместничество было упразднено и создана Оренбургская губерния в составе 10 уездов

с центром в Оренбурге. В 1802 г. губернским городом стала Уфа, численность уездов была увеличена до 12. Военный губернатор остался в Оренбурге, поскольку город сохранил свое значение военно-политического и стратегического центра всего Оренбургского края. Такое административное деление просуществовало до середины XIX в. – до создания в 1850 г. Самарской губернии. От Оренбургской были отделены и присоединены к первой Бугульминский, Бугурусланский и Бузулукский уезды. В 1865 г. Оренбургская губерния была разделена на две: Уфимскую и Оренбургскую. В таком виде губернии просуществовали до революции 1917 г.

Во-вторых, стоит уточнить содержание формулировки «женщина-мусульманка». Исторически так сложилось, что понятие «мусульмане» – это некий собирательный образ, в который исследователи пытаются подогнать весьма пестрый состав представителей исламской культуры, игнорируя различия в этническом происхождении, политических убеждениях, социальном положении, гендерной принадлежности и пр. [4, С. 153]. На территории как «большой» Оренбургской губернии в условных границах 1744–1865 гг., так и после ее раздела на две губернии к мусульманам относились тогда (как в основном и сегодня – свидетельство прочности традиции религиозной преемственности!) башкиры, казанские татары, мишари, значительная часть этносословной группы тептярей. Поэтому рассуждения о положении женщины-мусульманки в границах Оренбургской губернии следует вести с учетом культурного архетипа и особенностей групповых и межличностных коммуникаций каждого из указанных народов региона.

Правовое и общественное положение мусульман в составе России формировалось исторически, восходя к эпохе правления Ивана Грозного – присоединения территории Среднего и Нижнего Поволжья и Башкирии с анклавом мусульманского населения и превращения России из моноэтнического в многонациональное, из православного в поликонфессиональное государство. Правящий класс России стремился не воспринимать многонациональность и полирелигиозность своего государства, сформировавшихся в результате стремительного превращения ее в квазиимперию. В России ислам рассматривался как

религия не только поверженной Золотой Орды и ее исторических наследников – Ногайской Орды, Казанского, Крымского, Астраханского и Сибирского ханств, но и новых военно-политических противников на восточных границах в лице Османской империи и Персии.

Фактор восточного направления внешней политики предопределял жесткую политику в отношении собственных мусульман внутри страны. Многонациональность и полирелигиозность России впервые была зафиксирована в Соборном Уложении 1649 г. В данном кодексе правовых норм православие было закреплено в качестве господствующей религии в рамках всего государства, а ислам и мусульманское право оказались в положении второстепенной религии и правовой системы. Соборное Уложение выступало в качестве основного регулятора системы общественно-политических отношений в России вплоть до 1832 г. – принятия Свода законов Российской империи, разработанного под руководством известного русского реформатора XIX в. М. М. Сперанского.

Все это время религиозная политика властей была направлена на локализацию ислама желательно в пределах границ тех народов, которые ко времени присоединения к России уже приняли ислам, и на воспрепятствование распространению «бусурманской» веры среди язычников Поволжья и особенно среди православных. Ст. 24 Соборного уложения предусматривала смертную казнь мусульманина путем сожжения за приобщение православного к исламу: «А будет кого бусурман какими-нибудь мерами насильством или обманом русского человека к своей бусурманской вере принудит, и по своей бусурманской вере обрежет, а сыщется про то допряма, и того бусурмана по сыску казнить, зжечь огнем безо всякого милосердия. А кого он русского человека обусурманит, и того русского человека отослать к патриарху, или к иной власти, и велети ему учинити указ по правилам Святых Апостол и Святых Отец» [13, С. 80].

В последующем политика правового давления на мусульман была смягчена при правлении Екатерины II, еще накануне пугачевского восстания в мае 1773 г. объявившей указ Синоду «О терпимости всех вероисповеданий»: «Как Всевышний Бог на земле терпит все веры, языки и исповедания, то и ее величество из тех же правил... всем

поступать изволят»¹. Впервые за всю историю существования мусульман в составе России указ подтверждал официальный статус ислама и мусульман в стране, их религиозные и иные права. Продолжением религиозной политики российской императрицы в «век просвещения» стало принятие 2 сентября 1788 г. указа об учреждении Оренбургского Духовного собрания по управлению делами мусульман европейской части Российской империи и Сибири².

Создание Оренбургского духовного управления означало готовность и способность российского правительства в XVIII в. найти компромисс с мусульманской частью населения страны, определить оптимальный для своего времени вариант мирного сосуществования в рамках единого государства двух религий и культур. Элита мусульман была приближена к правящему классу путем допуска в систему российского дворянского сословия, в органы военного и гражданского управления на уровне низшего и среднего звена.

Однако, несмотря на некоторую либерализацию политики в отношении мусульман во время правления Екатерины II и ее потомков, российские власти тщательно следили за сохранением доминирующего положения православия в стране. В ст. 190, 190, 191 «Уложения о наказаниях уголовных и исправительных» (1845 г.) содержались нормы наказания мусульман, евреев и лиц других вероисповеданий «за отвлечение, чрез подговоры, обольщения или иными средствами, кого-либо от христианской веры православного или другого исповедания в веру магометанскую, еврейскую или иную не христианскую... к лишению всех прав состояния и к ссылке в каторжную работу» от 8 до 15 лет, к «наказанию плетью чрез палачей» и к «наложению клейм» [8, С. 214].

Такие суровые наказания мусульман сохранялись практически до революции 1905–1907 гг., когда царский «Манифест об усовершенствовании государственного порядка 17 октября 1905 г.», кроме прочих прав и свобод, провозгласил также и свободу совести [9, С. 32].

¹ Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. 22. СПб., 1830. № 13996.

² Там же. Т. 19. № 16710.

В таких правовых и общественно-политических условиях происходило развитие мусульманской общины в целом в рамках империи, мусульман башкир, татар, тептярей и мишарей в пределах Оренбургской губернии. Несмотря на жесткость политики российских властей в отношении ислама и мусульман, они имели широкие возможности для сохранения, воспроизводства и развития культуры и религии. Автору этих строк ранее уже приходилось писать о регулировании жизни религиозных общин мусульман региона, включая и положение женщины, нормами полиюридизма: обычного (традиционного) права (адат), исламского шариата и российской государственной системы права [17]. Внутренняя организация жизни мусульман региона – семейно-бытовая, имущественная, наследственная, общинная и др. – преимущественно регулировалась нормами адата и шариата.

Традиционная и исламская правовые нормы мусульманами Оренбургской губернии зачастую использовались как некое единое целое, без особого разделения в практиках правоприменения. Однако исламское духовенство стремилось опираться лишь на нормы исламского права, рассматривая адат недопустимым пережитком языческого прошлого. В такой трактовке российские улемы адат рассматривают и сегодня. Исламский энциклопедический словарь «Ансар» следующим образом толкует данное понятие: «Адат – обычаи, присущие различным народам. Их возникновению способствуют различные аспекты общественной жизни. Некоторые ученые в области исламского права отводили адату определенную роль в регулировании общественных отношений. Однако при этом оговаривалось, что адат не должен противоречить шариату. Те же адаты, которые противоречат исламскому праву, попадают в разряд отвергнутых, как об этом говорится в аяте Корана: «Когда же они совершают какой-либо мерзкий поступок, они оправдываются так: «И наши отцы поступали так же, и Аллах велел нам [поступать] именно так». А ты [Мухаммад,] отвечаешь: «Воистину, Аллах не велит совершать поступков мерзких. Неужели вы станете возводить на Аллаха то, о чем не ведаете?» (7: 28)» [1].

Дискуссия о правоприменении и использовании норм адата или шариата мусульманами региона в тех или иных ситуациях происхо-

дит в научной печати, время от времени выплескивается на просторы Интернета, в котором участвуют также и ведущие историки [5, 15]. Пока единства в этом вопросе и сегодня нет, не говоря уже об имперском периоде России. Собственно говоря, данная проблема является темой отдельного исследования.

Проблему статуса женщины в рамках мусульманской правовой системы в период существования Оренбургской губернии следует рассматривать сквозь призму исламской правовой нормы равенства. Ислам провозглашает равенство мужчины и женщины, в Коране они наделены одинаковым духом, на них возложены одинаковые религиозные и моральные обязанности: «Я не погублю деяния, совершенные любым из вас, будь то мужчина или женщина. Одни из вас произошли от других...»¹. Как утверждает один из признанных российских специалистов в области исламской правовой системы Л. Р. Сюкияйнен, в мусульманских обществах система правового регулирования поставлена в зависимость от религиозных предписаний таким образом, что «ни одно из прав не может выходить за очерченные божественным откровением рамки» [12, С. 270].

Декларируемое исламом равенство в правах отличается от западной правовой культуры. По мнению Л. Р. Сюкияйнена, «... в странах европейской правовой традиции в условиях светского государства указанные религиозно-нравственные ориентиры, как правило, лежат как бы вне сферы юридически признаваемых прав и свобод человека, непосредственно влияя на них только в том случае, если принимают правовую форму. В странах исламской правовой культуры ситуация иная. Здесь религиозно-нравственные догмы ислама, относящиеся к внешнему поведению человека в мирской сфере, являются не просто этическими требованиями или заповедями веры, а выступают важнейшей частью фикха в значении всеобъемлющей системы правил взаимоотношений людей» [12, С. 276].

В исламе сформировалась многовековая традиция различий прав и обязанностей мужчин и женщин, что в евроцентристской парадигме преимущественно рассматривается в качестве дискриминации женщин по гендерному принципу. Как утверждается в одном из со-

¹ Коран, 3:195.

временных исследований, оппонирующем такому подходу к статусу женщины-мусульманки, достижение полного равноправия между мужчиной и женщиной в исламе попросту невозможно, поскольку уже изначально в мусульманском обществе заложен принцип различия по гендерному признаку [14, С. 153].

Далее Л. Н. Фролова отмечает, что такое различие обосновывается природным различием между мужчинами и женщинами, а «превосходство мужчины над женщиной объясняется тем, что мужчина имеет больше ответственности и больше обязанностей». Принцип функциональной дифференциации полов, реализуемый в исламском обществе, заложен в основу формирования особой модели статусно-ролевой организации жизни мусульманки [14, С. 153]. В перечень основных социальных прав и обязанностей женщины, обремененных в комплекс синтезированных продолжительностью применения религиозных и традиционных норм, входят воспитание и взросление в чести и достоинстве в юности с целью создания семьи с достойным ее социального уровня мужчиной, рождение и воспитание детей, содержание уютного и теплого во всех отношениях домашнего очага, участие в трансляции последующим поколениям разнообразных социально-культурных и духовно-этических ценностей и т.д. Поэтому правильнее говорить не об ограничении прав женщин, а об их особом правовом статусе по отношению к мужчинам [11, С. 28], и всегда учитывать именно этот аспект гендерных взаимоотношений в исламе.

Аналогичная ситуация, правда, в сильно адаптированной к специфике тюркского мира Евразии сложилась в культуре башкир, татар, тептярей и мишарей. В мусульманских общинах Оренбургского края женщина занимала довольно высокое место как жена и мать, хранительница домашнего очага, тепла и уюта, а вот ее общинный статус существенно уступал семейному. Собственно говоря, в правовых традициях и других народов империи, включая даже и русских, общественный, социальный и даже семейный статус женщин значительно уступал мужскому. Такое положение сохранялось вплоть до революции 1917 г., когда женщины впервые получили равное избирательное право с мужчинами.

Самореализация девушки-мусульманки региона до замужества происходила в рамках семьи, круга родственников, в процессе участия в общинных коллективных праздниках и иных мероприятиях (сабантуй, взаимопомощь, свадьбы сестер и подруг, обрядовые и ритуальные действия и др.). В этот период девушки имели отличия от замужних женщин в форме одежды и головных уборов, в определенной свободе действий и т.д. Свободное общение молодежи у мусульман было ограничено нормами шариата, однако у полукочевых башкир девушки могли посещать народные собрания (йыйын, сабантуй), встречаться с юношами во время сезонных перекочевков и размещения на новом месте стоянки кочевья, поиска, ухода или доения кобылиц, во время хождения за водой и т.д. В силу оседлого характера быта татарские, тептярские и мишарские девушки таких возможностей имели меньше, однако возможности для встреч молодых также находились. Строгие нормы шариата, не менее строгое семейное воспитание самих девушек, гласный и негласный надзор за их жизнью, прочность силы общественного мнения и другие факторы определяли надлежащий целомудренный порядок поведения между девушками и юношами.

Несмотря на определенную свободу статуса незамужнего члена семьи и общины, жизнь девушки-мусульманки была очерчена целым набором ограничений и предписаний – она была обязана соблюдать правила поведения с мужской частью общины (обычай избегания), всегда прикрываться одеждой, платком или шалью от взглядов посторонних мужчин, не имела права присутствовать в одном помещении с взрослыми мужчинами даже из собственной семьи. Честь и достоинство девушек оберегали и обеспечивали мужчины семьи, рода и даже общины при условии ее небольших размеров.

Брак в исламе относится к форме естественных уз между мужчиной и женщиной, освящен Кораном: «О люди! Бойтесь вашего Господа, Который сотворил вас из одного человека, сотворил из него пару ему...»¹. Поэтому девочек и мальчиков с детских лет воспитывали к будущей семейной жизни, как к источнику любви, сострадания и понимания.

¹ Коран, 1:4.

Брачный возраст девушек по нормам адата, шариата и российского права отличался. Шариат допускает раннее заключение брака (с 15 лет для мужчин и с 9 лет – для женщин), чему не противоречат нормы адата. До 1835 г. точного государственно-правового регулирования данной нормы в России не было. Лишь указом Сената от 22 апреля того же года был определен нижний предел вступающих в брак (для всех категорий населения империи, включая мусульман): женщин в 16, мужчин в 18 лет¹.

Сфера бракозаключения находилась в ведении духовенства: муллы осуществляли религиозный обряд бракосочетания (никах), фиксировали его в специальных книгах – актах состояния, осуществляли развод в установленном шариатом порядке.

Вопрос о браке обычно решали родители, что было связано с материальной основой подавляющего большинства брачных союзов. У всех групп мусульман региона существовали различные, но во многом схожие формы заключения брака: наиболее распространены из них – по сватовству (калымный, колыбельное сватовство, брак отработкой), а также умыкание невесты и брак убегом. Во вступлении в брак существовала возрастная очередность – младшие должны были ждать, пока не обзаведутся семьями старшие братья и сестры. Левират и сорорат (женитьба на младшей сестре умершей или больной и неспособной к деторождению жены) применялся, как правило, по согласию сторон [2, С. 69].

Насильственное умыкание невесты практиковалось довольно редко, поскольку могло обернуться местью со стороны ее родственников. Умыкание с согласия сторон было двух видов: по сговору влюбленных (даже и в этом случае родственники невесты могли требовать возвращения похищенной) и фиктивное умыкание, в основном применявшееся для обхода обычая уплаты калыма. Такая форма брака также применялась, однако большим спросом не пользовалась.

Калымный брак предусматривал форму свадебного выкупа женихом в пользу семьи девушки в виде одежды, головных уборов для невесты, обуви, постельных принадлежностей (прежде всего, подушки

¹ Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Т. 10. Отделение IX. СПб., 1836. № 7990.

и перины), живности (лошади, коровы, телёнка, домашней птицы и др.), денег, драгоценностей, продуктов для свадебного стола (мясо, масло, мука, чай, мёд и т.д.). В обязанности жениха входило приобретение подарков невесте и ее родственникам. Свадебный подарок невесты от жениха переходил в ее личную собственность, с которой она в последующем получала право поступать по собственному усмотрению. Часть калыма также поступала в распоряжение жены. Невеста с детства собирала приданое, куда входили самостоятельно либо при помощи матери или других женщин семьи приготовленные нижнее белье, платья, предметы одежды, постельного белья, полотенца и др. В обязанности невесты входило также приготовление подарка будущему мужу: вышитые рубахи, шерстяные носки, штаны и т.д. Приданое считалось собственностью жены, а подарок переходил в ведение мужа.

Размер калыма оговаривался сторонами в виде брачного договора, варьировался в зависимости от материального состояния сторон, привлекательности невесты и других факторов. Калым мог быть уплачен целиком или частями постепенно, что зависело от достатка и возможностей жениха и его семьи. «Но пока жених не уплатит калыма, невеста остается в доме своего отца, куда жених имеет право наезжать и обходиться с нею свободно, вследствие чего нередко бывает, что, по уплате всего калыма, увозит ее от отца с одним или двумя детьми» [16, С. 160], – свидетельствует В. Я. Черемшанский в своем «описании» народов Оренбургской губернии в середине XIX в. Такое положение у мусульман получило название «кияулэп йөрэу» (букв.: «жениться»). По договоренности между сторонами после свадьбы невеста могла переехать в дом жениха до полной уплаты калыма, однако отец (или иное старшее лицо в семье невесты) всегда имел право вернуть дочь к себе.

Проявлением традиционных норм в культуре башкир, татар, татарей и мишарей, характерных и для других тюркских народов Евразии, являлась эндогамия – запреты на брачные связи до седьмого колена между представителями родственных групп (*аймак, ара, тюба, насель*). Со временем такие строгие нормы ослаблялись, однако кровосмесительные браки не допускались ближе 4-5 поколений.

После замужества личностный и общественный статус и положение женщины существенно изменялись в сторону расширения как прав, так и обязанностей. Основным предназначением замужней женщины во всех группах мусульман региона было рождение детей и их воспитание. Во всех культурах мусульман региона была распространена общетюркская поведенческая аксиома замужней женщины: балалы өй – базар, баласыз өй – мазар (дом с детьми – базар, дом без детей – кладбище).

Почти у всех групп мусульман региона до XIX в. основным типом семьи выступала большая патриархальная семья, трансформировавшаяся затем в неразделенную и малую семьи. Неразделенная семья существовала в нескольких вариантах: отцовская (родители – женатые дети – внуки), братская (женатые братья – дети – племянники), дядина (дядя – племянник). Главой неразделенной семьи являлся старший мужчина, малой семьи – муж, после его смерти – старший взрослый сын или вдова, имеющая детей.

При определенных условиях ислам разрешает многоженство, чем пользовались мусульмане-мужчины региона. Однако мусульманская полигамная семья (две-четыре жены) была редкой и преимущественно распространенной среди духовенства и социальной верхушки мусульманского общества. По подсчетам А. З. Асфандиярова на основе данных VII ревизии (1833 г.), в 9 башкирском кантоне доля многобрачных семей составляла 12,5% от всех семей [2, С. 59].

Вступление мужчины во второй и последующие браки регулировалось нормами шариата и адата. Российские власти допускали реализацию данного положения шариата, однако постепенно ужесточали требования к такой форме мусульманского брака. Так, постановление Оренбургского магометанского духовного собрания от 29 января 1841 г. определяло, чтобы начальники башкирского сословия желавшим вступить во второй брак подчиненным должны были давать удостоверение в том, что жених для вступления в брак со второй супругой имеет причины, может безукоризненно и справедливо содержать жен [10, С. 18]. Данная норма соответствовала требованию ислама содержать жен в достатке, в равной степени уделять им внимания и т.д. В таких семьях старшая по никаху жена занимала главенствующее положение над последующими.

Отношения между супругами в мусульманской семье не регламентировались в российском законодательстве. Они регулировались нормами шариата и адата, подкрепленными общественным контролем над поведением членов семьи. В традициях ислама главой семьи является мужчина, которому обязаны повиноваться жена и дети. Однако ни шариат, ни адат, ни российское право не предусматривали механизмов реализации принципа мужского главенства в семье. Поэтому у мусульман были нередки случаи ухода (убега) жен из семей, разбирательства по которым, в последующем осуществлявшиеся муллами, а также органами власти, отложились в архивах¹.

Развод у российских мусульман мог быть инициирован любой из сторон и производился в порядке, предусмотренным шариатом. Развод талак производился по инициативе мужчины путем троекратно произношения слова «талак». В этом случае калым, как правило, оставался в распоряжении жены. Инициатором развода могла выступить и жена – развод «хула», который происходил по инициативе женщины, жена уплачивала свой махр (калым) или часть приданного за развод. Женщина могла потребовать развода в случае неуплаты калыма, положенного по брачному договору, жестокого обращения, неисполнения мужем своих обязанностей, прелюбодеяния, не обеспечения мужем продуктами питания и одеждой [2, С. 70–71]. Эти условия при заключении брака записывались либо в книгу актов состояний, либо письменно оформлялись как обязательства мужа перед женой. При наступлении хотя бы одного из оговоренных условий, мусульманка имела право требовать развода через муллу или шариатный суд. Если муж не выплачивал содержание или не отдавал имущество, а шариатный суд не имел возможности реального воздействия на него, то жена имела право обратиться в гражданский суд с иском с целью последующего принудительного взыскания средств.

Право женщины-мусульманки на развод и его реализация обеспечивали ее фундаментальное право на честь и достоинство, гарантируемые ей шариатом на равных условиях с мужчиной. Шариат защищал также и материальные, имущественные права женщины при разводе. Ее имущественные права шариат регулировал также и в си-

¹ ЦГИА РБ. Ф. И-295. Оп. 3. Д. 4878, 12212 и др.

стеме наследования, где она имела равные права с родственниками-мужчинами. В этом случае нормы шариата входили в противоречие с традициями адата, которые преимущество отдавали мужчинам.

Таким образом, статус женщины-мусульманки в Оренбургской губернии регулировался нормами трех правовых систем: обычного (традиционного) права (адат), исламского шариата и российского права. Практически до создания в 1832 г. Свода законов Российской империи внутренняя организация жизни мусульман региона (семейно-бытовая, имущественная, наследственная, общественная и др.) в основном регулировалась нормами негосударственных правовых систем – адата и шариата. Женщина-мусульманка Оренбургской губернии обладала защищенными адатом, шариатом, а также в некоторой степени российским правом набором индивидуальных, семейных и общественных прав и обязанностей, в основном соответствовавшим уровню и менталитету аграрного общества, в рамках и традициях которого происходило развитие мусульман Оренбургской губернии.

Власти Российской империи допускали сохранение и применение норм адата и шариата по двум причинам: 1) сохранение вплоть до 1830-х годов нормативной базы Соборного Уложения 1649 г., в которой мусульманская проблематика была отражена лишь только поверхностно и носила в основном репрессивный характер, 2) стремление к сохранению мира и стабильности в отношениях с мусульманами империи путем сохранения за ними определенной автономии в регулировании семейных, имущественных и иных правоотношений в случаях, не входивших в противоречие с государственной системой права. Со времени создания Свода законов Российской империи в 1830–1840-х годах государственная правовая система стала все шире применяться и к мусульманам, частично регулируя права и обязанности и женщины-мусульманки.

Мусульманская женщина региона обладала комплексом индивидуальных, семейных и общественных прав и обязанностей. Они соответствовали уровню развития и менталитету аграрного общества, на стадии которого вместе с остальным населением губернии находились и местные мусульмане.

Список источников:

1. Адат // Исламский энциклопедический словарь «Ансар» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.litmir.co/br/?b=250932&p=11> (дата обращения: 10.10.2016).
2. Асфандияров А. З. Семья и брак у башкир в XVIII – первой половине XIX в. Учебное пособие. Уфа: БГУ, 1989. 88 с.
3. Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1986. 730 с.
4. Малахов В. Культурные различия и политические границы в эпоху глобальных миграций. М.: Новое литературное обозрение; Институт филологии РАН, 2014. 232 с.
5. Мухаметов Абдулла Ринат. Сабантуй через призму Шариата [Электронный ресурс] // Информационно-аналитический сайт «Ансар.Ру»/ URL: <http://www.ansar.ru/person/sabantuj-cherez-prizmu-shariata> (дата обращения: 10.10.2016).
6. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Т. 10. Отделение IX. СПб., 1836. № 7990.
7. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. СПб., 1830. Т. 19. № 16710; Т. 22. № 13996.
8. Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. / Под общ. ред. О. И. Чистякова. Т. 6: Законодательство первой половины XIX века. М.: Издательство «Юридическая литература», 1988. 432 с.
9. Российское законодательство X–XX веков: Законодательство эпохи буржуазно-демократических революций. В 9 томах. Т. 9 / Отв. ред.: О. И. Чистяков. М.: Издательство «Юридическая литература», 1994. 352 с.
10. Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений Оренбургского магометанского духовного собрания. 1836–1903 гг. / Сост. Р. Фахретдинов. Уфа: Губерн. типогр., 1905. 226 с.
11. Сюкийянен Л. Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. М.: ООО «Садра», 2014. 190 с.
12. Сюкийянен Л. Р. Права человека в диалоге исламской и западной правовых культур // Ишрак. Ежегодник исламской философии. № 2 / глав. ред. Я. Эшотс. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2011. С. 266–289.
13. Тихомиров М. Н., Епифанов П. П. Соборное уложение 1649 года. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1961. 63 с.
14. Фролова Л. Н. Статус женщины в исламе // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия,

история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2009. Вып. 2 (47). С. 168–174.

15. Хакимов Рафаэль. Среди татар не было диссидентства как явления [Электронный ресурс] // Деловая электронная газета Татарстана «БИЗНЕС Online». URL: <http://www.business-gaseta.ru/blog/304466> (дата обращения: 10.10.2016).

16. Черемшанский В. М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа: Типография Оренбургского губернского правления, 1859. 472 с.

17. Шаяхметов Ф. Ф. Система правового плюрализма среди мусульман Южного Урала: формирование и развитие в составе Российской империи // VIII Конгрессе этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Оренбург, 1–5 июля 2009 г. – Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2009. – С. 498.

Круглый стол 2. ИНТЕГРАЦИЯ ЖЕНЩИН-МУСУЛЬМАНОК В СОВРЕМЕННОЕ ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО

ПРОБЛЕМЫ ВОСПРИЯТИЯ ЖЕНЩИНЫ В ХИДЖАБЕ В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Калпетходжаева С. К.

PERCEPTION OF A WOMAN WEARING HIJAB IN THE CONTEMPORARY KAZAKHSTANI SOCIETY

Kalpetkhodjaeva S.

Аннотация: В статье рассматриваются наиболее характерные особенности восприятия места и роли женщины в хиджабе современным казахстанским обществом. В постсоветскую эпоху Казахстан, как и другие мусульманские страны СНГ, встал перед проблемой возрождения исламских традиций и усиления их влияния на население в условиях неизбежной модернизации государства.

На основе проведенного социологического опроса исследуются причины, побуждающие жительниц Казахстана к ношению хиджаба, проблемы и перспективы их адаптации в городском обществе.

Ключевые слова: Ислам, казахстанское общество, женщина, хиджаб, адаптация, восприятие.

Abstract: Particular characteristics of different ways how contemporary Kazakhstani society grasps on the phenomenon of women wearing hijab are discussed in this article. Kazakhstan like other post-Soviet predominantly Muslim countries has faced an issue of Islamic traditions' revival and their growing influence on population during the inevitable state modernization process.

Factors stimulating Kazakhstani women to wear hijab, as well as problems related to prospective adaptation of the phenomenon into the contemporary civic community are studied using outcome of a special poll carried out by the author.

Keywords: Islam, Kazakhstan, society, woman, hijab, adaptation, perception.

Введение

Сегодняшний Казахстан, в котором гармонично сосуществуют более 130 этносов, принадлежащих к разным религиозным конфессиям, по праву считается толерантным обществом. Однако в последние

годы мир в государстве периодически нарушается экстремистскими вылазками (взрывы в семи крупных городах и областных центрах (2011), нападение на воинскую часть в г. Актобе (июнь 2016), нападение на полицейских в г. Алматы (июль 2016) и др.). Власть и общество склонны видеть в этих актах религиозный след, поскольку неуклонно идущий процесс исламизации казахстанского общества имеет своим следствием существенную радикализацию части населения [3, 17, 24, 27]. Еще в 2011 г. после теракта в г. Таразе известный казахстанский политолог Досым Сатпаев заявил: «Они (власти) долго убеждали мир, что Казахстан – остров межнационального и религиозного согласия в Средней Азии. Но убедили в этом лишь себя. Власть вела себя так, будто казахское общество монолитно, хотя оно состоит из большого числа групп, включая радикальные» [2]. Справедливости ради следует отметить, что отнюдь не все эксперты усматривают религиозный подтекст в произошедших экстремистских актах, в частности, видные представители экспертного сообщества Сергей Дуванов и Джоанна Лиллис вообще не видят в произошедших событиях религиозную подоплеку и считают вымышленными фигурирующие в местной прессе названия исламских группировок, которые якобы причастны к организации терактов [28]. Тем не менее, произошедшие события заставляют задуматься над будущим дальнейшего развития взаимоотношений казахстанского государства и ислама как ведущей религии страны.

Проблема определения места ислама в современном казахстанском обществе

Казахстан в силу ряда как внешних, так и внутренних причин, все годы своей независимости вынужден перманентно решать вопросы выбора своего исторического пути, искать способы обеспечения внутреннего единства народа, адаптировать элементы нового и старого миропонимания казахстанского социума, определять в нем место ислама, как религиозного выбора большинства населения.

В начале постсоветского периода ислам на волне т.н. «ренессанса» прочно вошел в социально-политическую жизнь Казахстана, что первоначально было благосклонно воспринято государством, которое остро нуждалось в замене потерявших свою актуальность

советских идеологии и морали, в обретении новых союзников на международной арене. Однако то обстоятельство, что ислам, как целостная религиозная система, неизбежно будет стремиться к доминированию в обществе, было достаточно быстро понято властью, которая взяла официальные исламские структуры под плотный контроль. Современная официальная позиция по вопросу взаимоотношения религии и государства была озвучена президентом РК Н. А. Назарбаевым в 2012 при формировании «Государственной программы по противодействию религиозному экстремизму и терроризму в Республике Казахстан на 2013–2017 годы»: «Государство не должно вмешиваться во внутренние дела религиозных общин. Мы должны свято придерживаться принципа свободы совести, традиций толерантности и веротерпимости» [13]. Вместе с тем, позиция государства в вопросе об определении места ислама в казахстанском социуме вызывает большую критику [17, С. 61], связанную со сложностью религиозной самоидентификации населения [1], которая обусловлена следующими причинами:

- Наличием большой доли образованного населения (61,8% занятого населения страны имеет высшее или техническое и профессиональное образование – 30% и 31,8% соответственно) [25];
- Высоким уровнем полиэтничности и поликонфессиональности мегаполисов и крупных населенных пунктов, в которых проживает большинство населения страны [5, 18, 21];
- Исторически сложившейся традицией толерантности населения Казахстана, где никогда не происходило религиозных столкновений [10].

Проблема религиозной самоидентификации современного казахстанского общества осложняется тем фактором, что вкупе с общим подъемом религиозного самосознания растет и раскол внутри ислама: помимо сторонников издавна установившейся традиционной ханафитской школы в стране растет численность приверженцев не религиозных исламских учений, которые «...считают себя истинно правоверными мусульманами» [27, С. 68]. Адепты салафии активно продвигают, особенно в молодежной среде, тезис о необходимости исповедовать т.н. «чистый» ислам в строгом соответствии с канонами, принятыми в Саудовской Аравии – родине «подлинного», неис-

порченного последующими интерпретациями ислама. Как отмечают исследователи, под влиянием многочисленных активно работающих приверженцев этого направления, казахстанская молодежь все чаще использует атрибутику салафизма, причем зачастую процесс их религиозного обращения имеет форму некоего арт-нуво, популярной среди молодежи субкультуры: «Они [молодежь – С.К.] воспринимают ее как моду. Это не только вера в Бога, это целая система, куда входят и богослужение, и запреты. К сожалению, зачастую мы видим интерес людей к религии не как к духовной ценности, а как к чему-то новому, необычному» [15].

Интерес автора к этой теме естественен: в казахстанском обществе, которое в массе все еще сохраняет светский характер, вдруг появляется и активно проявляет себя, вызывая не менее настойчивый встречный интерес, сопровождающийся в каких-то случаях симпатией и поддержкой, иногда неприязнью и удивлением, в некоторых случаях испугом, феномен группы людей, открыто выражающих свою религиозность посредством демонстрации привнесенной извне атрибутики, в данном случае – в форме ношения хиджаба.

В данном контексте проблема определения места и роли женщины в хиджабе в современном казахстанском обществе весьма актуальна. Казалось бы, пример Пакистана, Индонезии, Ирана и других исламских стран, где в условиях постепенной социальной и культурной модернизации общества ношение мусульманской одежды женщинами не является препятствием для их активного участия в жизни государства, должен свидетельствовать об отсутствии в ношении хиджаба каких-либо угроз для казахстанского социума. Однако вопрос о возвращении мусульманской части населения в лоно религиозных традиций после 70-летней эпохи господства атеистических стереотипов настолько болезнен, что даже такое безобидное явление, как ношение хиджаба, стало предметом острой полемики в духе «быть или не быть» ему в казахстанском обществе.

***О методах исследования и анализа, а также других
сегментах изучения женщины в хиджабе
в современном казахстанском обществе***

Для более компетентного понимания проблемы восприятия феномена женщины в хиджабе современным казахстанским обществом

и определения путей ее адаптации в него, автором были применены методы социологического исследования: *интернет-опрос*, в котором приняли участие 182 респондента – граждане Республики Казахстан разного пола и возраста, национальной и религиозной принадлежности, и *личная беседа (интервью)* с 20 казахстанскими женщинами в возрасте от 22 до 49 лет, носящими хиджаб.

Исследование было направлено на изучение следующих вопросов:

1. Выявление основных причин ношения хиджаба современными казахстанками;
2. Анализ и характеристика различных сфер жизнедеятельности женщин в хиджабе через выявление наиболее характерных форм организации их труда и досуга;
3. Выявление отношения общества к женщинам в хиджабе;
4. Определение путей адаптации женщин, носящих хиджаб, в светское общество.

Основой для проведенного исследования закономерно послужила драматургическая теория Ирвинга Гофмана, которая позволяет через анализ особенностей в самовыражении социальных групп раскрыть их статус и жизненные стратегии. Применение методологических основ концепции Гофмана в данном исследовании дало возможность понять и раскрыть феномен женщины в хиджабе, как элемента социальной субкультуры в современной светской среде.

Объектом исследования явились казахстанки, осознанно носящие хиджаб. Основные полевые исследования проводились непосредственно в г. Алматы и Алматинской области (г. Каскелен, с. Шелек Енбекшиказахского района, с. Нарынкол Райымбекского района), г. Шу и с. Кордай Жамбылской области. Также использовались материалы интернет-исследований казахстанских авторов [23], материалы казахстанских СМИ [4, 16, 33].

Целью исследования являлось выявление на основе всестороннего и комплексного изучения наиболее характерных особенностей восприятия женщин в хиджабах современным светским обществом, а также изучение проблем и перспектив их адаптации. Понятие «адаптация» рассматривается автором через призму включенности респондента в общественную и культурную среду, степень удовлетворения им своих социальных потребностей.

Анкеты состояли из закрытых вопросов с односложными положительными, отрицательными или нейтральными ответами и двух открытых вопросов, ответ на которые предполагал развернутое объяснение респондентом своей позиции по заданным ему вопросам.

Интервью с женщинами в хиджабе носило свободный характер, который предполагал анонимные, следовательно, более раскрепощенные ответы респондентов на заданные вопросы.

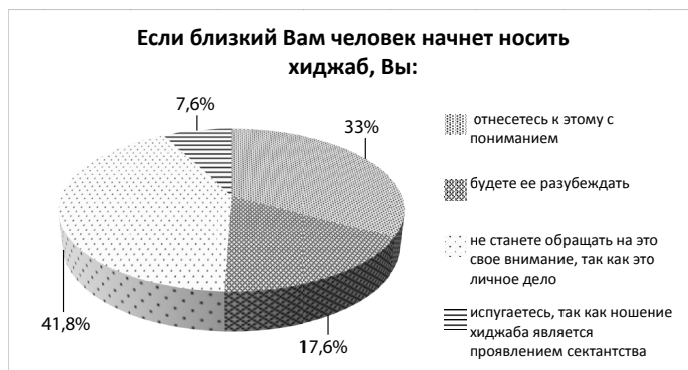
Анализ результатов проведенного социологического исследования

Общественное восприятие феномена женщины в хиджабе. Ответы на данный вопрос показали, что казахстанское общество в целом лояльно относится к такому проявлению женщинами своей идентификации, как ношение хиджаба. Более 70% респондентов (128 человек) в интернет-опросе положительно относятся к ношению хиджаба женщинами-мусульманками: 37,4% (68 человек) ответили, что женщина в хиджабе является естественным явлением в нашем обществе, и еще 33% (60 человек) заявили, что уважают демонстрацию ею своих религиозных взглядов.

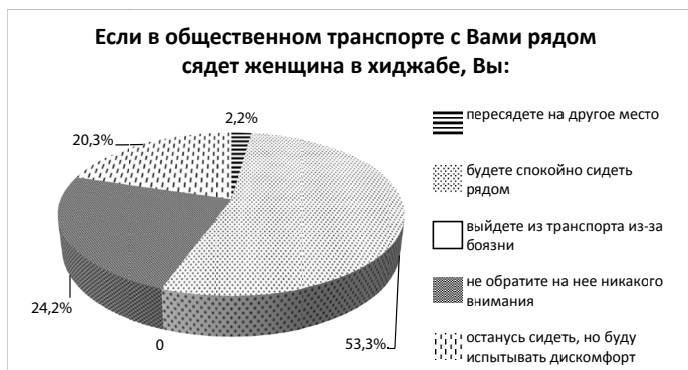


Женщина в хиджабе в близком окружении респондента. Следующий вопрос интернет-опроса рассматривал восприятие обществом ношения хиджаба, как формы демонстрации женщиной своей религиозной позиции, посредством изучения реакции респондента на

решение носить хиджаб близкого ему человека. Опрос показал, что значительная часть респондентов не видят препятствий к тому, чтобы иметь в своем близком окружении таких женщин – более 74,8% (136 человек). Процент людей, которые бы отнеслись к этому негативно, составляет четверть опрошенных – 25,2% (46 человек).



Женщина в хиджабе – угроза? Современное казахстанское общество в своем большинстве не считает женщину в хиджабе угрозой для общественной безопасности: таково мнение 77,5% казахстанцев (141 человек). Только 20,3% (37 человек) респондентов указали, что будут испытывать дискомфорт рядом с ней, причем еще четверо респондентов отметили, что пересядут от неё в общественном транспорте; испытывать чувство страха от соседства с женщиной в хиджабе не будет никто.

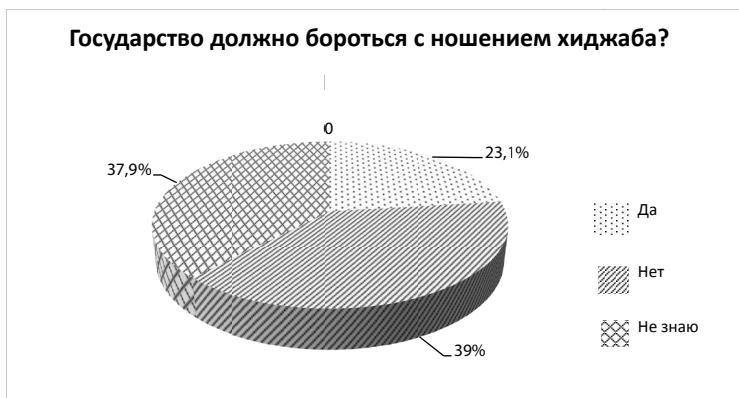


Женщина в хиджабе может быть профессионалом? При постановке вопроса автор преднамеренно сделал акцент на предполагаемом обращении респондента в медучреждение, поскольку тема охраны своего здоровья близко воспринимается каждым человеком. Около 81% опрошенных (147 человек) считают, что демонстрация религиозной приверженности никак не влияет на профессиональные качества индивида. Тем не менее, 19% опрошенных (35 человек) считают ношение хиджаба признаком профессиональной некомпетентности специалиста. Этот же фактор отметила и участница опроса к.м.н., доктор К. Сайлауова, носящая хиджаб последние 4 года, которую настороженность отдельных пациентов при виде хиджаба, подтолкнула отказаться от его ношения на работе.



Хиджаб и государство. Данный вопрос был направлен на выявление отношения казахстанцев к возможному введению государством ограничений на ношение хиджаба. Только 23% опрошенных (42 человека) полагают, что государство должно предпринимать запретительные меры в отношении ношения хиджаба, 39% (71 человек) считают, что официально ограничивать ношение хиджаба нельзя. Более того, ряд респондентов считает, что борьба с внешней религиозной атрибутикой, несомненно, приведет к обострению внутреннего противостояния в казахстанском обществе.

Примечательно, что часть анкетированных (37,9% или 69 человек) не смогла ответить на вопрос, что демонстрирует отсутствие определенной позиции по вопросу допустимости ношения хиджаба у значительной части социума.



Анализ причин ношения хиджаба. Ответы на вопрос: «Что, по-вашему, является причиной ношения хиджаба в современном светском обществе?», носивший открытую форму, показали, что 42,3% (77 человек), участвовавших в интернет-опросе, и 100% (20 человек) опрошенных женщин, носящих хиджаб, считают, что ношение хиджаба является формой демонстрации женщиной её желания следовать мусульманской традиции: «Так должна поступать мусульманка согласно Сунне» (Шинар И., 20 лет, студентка, Алматы); «Показать себя богобоязненной и религиозной, т.к. в исламе женщин, оголяющих свое тело, считают непристойными, не уважающими свою религию» (Асель К., 26 лет, продавец, Алматы); «Необходимость соблюдения требований ислама в отношении ношения одежды для женщины, демонстрация для окружающих принадлежности к мусульманской религии, к культуре ислама» (из интернет-опросника).

Следует отметить, что большую часть опрошенных казахстанок, носящих хиджаб, составляют одинокие женщины (45% или 9 человек, участвовавших в интервью), а причинами, подтолкнувшими женщин к его ношению, часто являются семейные неурядицы, разводы, социально-экономические проблемы: «Я надела хиджаб, выйдя замуж за очень религиозного человека, который настоял на этом» (Гулим В., 34 года, продавец, Алматы); «Пока я не носила хиджаб, у меня не было спокойствия в душе, а в жизни – удачи. Развод, смерть отца, безработица... После того, как я уверовала и закрылась, наступил покой и дела мои наладились» (Халида К., 45 лет, медсестра, г. Шу).

Более четверти из числа светских респондентов (25,8% или 47 человек) основной причиной, послужившей переходу женщины от светской одежды к ношению хиджаба, считают испытываемый индивидуумом кризис самоопределения, вследствие чего индивидуум старается идентифицировать себя с определенным социумом, под влиянием которого принимает религиозное (мусульманское) мировоззрение, стараясь во всем следовать предписаниям религии (ислама). Выше упомянутая к.м.н. Сайлауова К. С. рассказала, что готовила себя к ношению хиджаба 5 лет, тем временем ждала, когда в продаже появится национальная казахская мусульманская одежда [26]: «Я хотела следовать Сунне и носить одежду, которая бы воспринималась окружением позитивно, в то же время хотела следовать мусульманской традиции. Одежда в продаже так и не появилась, и я, совершив хадж в 2013 году, закрылась вопреки моему прежнему светскому образу жизни».

Ряд респондентов считает ношение хиджаба следованием трендам социальной идентификации, существующим в современном казахстанском социуме. По их мнению, религиозность стала модной, особенно у той части общества, которая плохо понимает мировоззренческую суть религии. Аргументы этой части респондентов основаны на том, что зачастую неофиты, осознав для себя лишь регулятивную функцию ислама, через внешнюю атрибутику пытаются показать себя как «истинно правоверных». Как заявила одна из респондентов, «особенно неприятным является то, что, одев хиджаб или отпуская бороду, люди считают себя особенными, или непогрешимыми, или истинно религиозными. Это совершенно не значит, что они лучше других. Чаще даже наоборот» (из интернет-опросника).

Парадоксален факт наличия в открытых вопросах интернет-анкетирования высокого процента людей, негативно оценивающих ношение хиджаба. Эта часть респондентов (около 31,9% опрошенных – 58 человек) считает, что причиной ношения хиджабов является культурное и мировоззренческое невежество их носительниц, ошибочно трактующих каноны ислама. Группа наиболее категоричных ответов звучит так: «Ношение хиджаба в нашем обществе не является показателем истинной религиозности человека; это лишь внешние признаки принадлежности к религии, которые не всегда

отражают внутренний мир и духовную чистоту человека»; «В казахстанском обществе причинами ношения хиджаба могут быть: влияние других людей, недопонимание истинного смысла исламской религии»; «Нашему народу было мало стать на 100 лет обрусевшими казахами и теперь нужно стать на 100 лет казахами арабского толка? Я надеюсь, что наше государство есть и будет светским, и что мы будем Таза Қазақ [*Чистыми казахами* – К.С.], не забредая в дебри других культур и национальностей» (из интернет-опросника). К этой же категории следует отнести ответы, объяснявшие ношение хиджаба ханжеством: «Я видела очень много девушек, у которых цель, чтобы муж говорил, какая она хорошая, и все окружающие ее уважали»; «Это попытка подстроиться под идею мужского лидерства и полного женского подчинения» (из интернет-опросника), что, возможно, объясняется влиянием республиканских СМИ [6].

Может ли женщина в хиджабе сделать карьеру? В ответе на данный вопрос респонденты могли выбрать варианты: «Да», «Нет» и (в контексте) – «Полноправным членом общества – да, но карьеру сделать не сможет».

Не все отклики первой категории ответов (всего 38,2%) однозначны, поскольку респонденты сопровождали свое «Да» множеством оговорок, в которых указывали, что карьерный рост зависит, в первую очередь, от наличия знаний, навыков и опыта: «Думаю, что хиджаб не влияет на продвижение в карьере, а просто гарантирует честность и порядочность»; «Большинство руководителей смотрят на профессиональные способности человека, нежели на внешний вид», «Отношение к женщине в хиджабе двоякое: с одной стороны, ношение хиджаба ассоциируется с радикализмом, что настораживает общество, а с другой стороны, религиозный человек внушает доверие. Все зависит от человека, от его способностей и потенциальных возможностей» (из интернет-опросника).

Вторая группа, составляющая 23,6% от общего числа ответов, указывает на имеющее место неприятие обществом публичной демонстрации религиозных предпочтений в светском государстве: «Они работают продавцами и т.д., нет ни одного хорошего специалиста женщины в хиджабе»; «Для многих эти женщины – представители чуждого социума, который ассоциируется с религиозным

экстремизмом. Они – чужие, связаны с традициями иных народов» (из интернет-опросника). Доктор Сайлауова К.С. комментирует свой ответ следующим образом: «Карьеру в государственной службе – нет, в бизнесе – да. К тому времени, как стала носить хиджаб, я уже состоялась и как ученый, и как профессионал. Поэтому мне не составило труда найти работу в частном учреждении. Но, думаю, если бы решилась на ношение хиджаба в начале карьеры, я вряд ли бы стала тем, кем являюсь сейчас».

По мнению 38,4% респондентов, в Казахстане отсутствуют предпосылки для профессионального развития и карьерного роста специалистов, которые демонстративно соблюдают религиозные каноны, так как светское общество отторгает все, что идет вразрез с господствующими в нем стереотипами. Наиболее характерный ответ звучит так: «Думаю, таким женщинам не совсем легко делать карьеру; они постоянно сталкиваются с общественными предрассудками, которые выставляют их радикальными и не способными идти на компромисс со светскими ценностями» (из интернет-опросника).

Как адаптировать женщин в хиджабе в современное светское общество? Вопрос об адаптации носительниц мусульманской атрибутики в государстве, где по статистике больше 70% населения составляют мусульмане [14], внешне парадоксален, это подтверждается проведенным опросом, данные которого показывают, что большая часть населения уважает проявление согражданами своей религиозной приверженности, признает естественность текущего сосуществования различных конфессий и культур в казахстанском обществе. Однако немалая часть опрошенных дает негативную оценку открытой демонстрации приверженности исламу, считая это нежелательным, а в лучшем случае, регрессивным.

Несмотря на то, что в казахстанском социуме уже сейчас наличествует достаточно заметное количество работающих женщин в хиджабе [4, 16, 33], общество в целом выделяет их в отдельный сегмент социальных отношений. Хиджаб, как ранее нераспространенная, для многих просто новая одежда, является своеобразным символом обособленности носящей его женщины от основной части казахстанского общества. Широко освещаемые СМИ факты причастности женщин в традиционно исламских одеждах к совершению терактов,

участию в военизированных фундаменталистских группировках и т.п. являются одной из главных причин имеющей место напряженности в отношении светского общества к женщинам, закрытым по мусульманским канонам. Многие респонденты считают, что под лозунгом «возрождения традиций предков» религиозные проповедники искусственно внедряют в общество каноны, которые никогда не были присущи традиционной казахской национальной культуре, делая это под флагом «наследников истинного ислама» [30, 32].

Часть респондентов считает хиджаб одеждой, навязанной «чужестранной», арабской традицией: «У выходцев из арабских стран ношение такой одежды – обычай. В странах, где такой традиции не было, это – псевдокультура» (из интернет-опросника). Следуя принципу справедливости, в этой связи следует отметить, что по мнению арабистов в Коране слово «хиджаб» не имеет смысла женской одежды [29, 31]. Арабская одежда *никаб* представляет собой полное закрытие женщиной своего лица и фигуры, персидская мусульманская одежда *паранджа* тоже предназначена для полного прикрытия лица, а хиджаб, (араб. *حجاب* – покрывало) как покрывание волос и шеи, свойственен, в первую очередь, тюркской традиции, которая исторически была выражена национальными головными уборами (саукеле, кимешек, тюбетейка, жаулык и др.), а в новейшее время под влиянием массового туризма в Турцию заимствована у турчанок.

Как, по мнению казахстанского общества, можно повысить доверие к женщинам в хиджабах? В ответе на данный вопрос опрошенные автором женщины в хиджабе единодушны. По их мнению, макросоциальные системы должны активно вести разъяснительную работу по формированию в казахстанском обществе обстановки большей толерантности к религиозным ценностям различных конфессий, содействовать расширению доступа людей к информации, поскольку уровень терпимости общества находится в прямой зависимости от уровня образованности его членов. Одна из немногих высокообразованных женщин в хиджабе, к.м.н., ассоциированный профессор К. С. Сайлауова констатирует: «Основа всего – духовное воспитание людей в семье. Чем меньше знаний у человека, тем больше нетерпимости и бескультурья».

Хотят ли женщины в хиджабе адаптироваться в общество? Значительная часть респондентов в ответе на данный вопрос отметила, что в силу религиозных убеждений носительницы хиджабов в основной массе не заинтересованы в адаптации в светское общество. Идеалом большей части из них является не служебная карьера, а ведение семейного хозяйства и воспитание детей: «Предназначение женщины – довольство мужа. Зачем ей карьера? Или работа вообще, если есть добытчик?» (Гульнара К., 49 лет, домохозяйка, с. Кордай); «По определению, в мусульманских странах женщина – хранительница очага. Т.е. карьера для нее – это совсем не первостепенная задача, отсюда появляются и склад характера – отсутствие стимула, латентность... Среди моих знакомых девушек-мусульманок ни одной не удалось продержаться на рабочем месте более 2-3 месяцев (испытательный срок) – нашлись более активные и заинтересованные» (из интернет-опросника). Кроме того, в ответ на стремление носительницы хиджаба к встраиванию в современный городской социум, общество ожидает ее отказа от публичного соблюдения религиозных канонов. Респонденты, высказывая свое мнение, заявляют: «В нашей стране женщины в хиджабе – это замкнутые и заикленные на своей вере люди, тяжело воспринимающие чужую реальность»; «Для того, чтобы сделать карьеру необходимо быть более открытым или хотя бы «нейтральным» к людям другой веры» (из интернет-опросника).

Таким образом, казахстанским обществом носительница хиджаба воспринимается как латентный субъект, не заинтересованный в активном формировании социальных связей с окружающим миром. Вместе с тем, опрошенные респонденты из числа носительниц хиджаба категорически против общественного стереотипа, представляющего их как неких сектанток, сосредоточенных только на отправлении культа и ведении домашнего хозяйства. Глубинный опрос показал, что все участвовавшие в интервью женщины в хиджабе широко и активно пользуются всеми средствами современной коммуникации – сотовыми телефонами, компьютерами, интернетом. Среди опрошенных нет лиц, отрицающих необходимость существования современных образования, медицины и банковской системы. Только 30% из опрошенных (6 человек) указали на недопустимость

пользования услугами банковского кредитования, поскольку это противоречит нормам ислама; остальные же респонденты заявили, что периодически обращаются в банк за кредитами и не видят в этом ничего плохого. Из чего можно сделать вывод, что даже при отсутствии у носительницы хиджаба желания быть частью светского социума, модернизирующееся общество не оставляет женщине в хиджабе другого выбора как пытаться стать частью этого общества через приобщение к его достижениям.

Выводы

Поликонфессиональность Республики Казахстан априори предполагает терпимость по отношению к гражданам, исповедующим ту или иную религию. Законодательно ношение хиджаба в стране не запрещено. Вместе с тем, мнение Президента РК Н. А. Назарбаева по этому поводу крайне отрицательное. «Я всегда был против платков и паранджи. Наши женщины никогда не носили их и не прятали лица... В школах, институтах молодежь начинает носить хиджабы и паранджу. Я всегда был против этого... Мы с уважением относимся ко всем представителям мусульманства, но у нас своя дорога», – заявлял глава государства на встрече с представителями творческой интеллигенции в Туркестане [19]. В ноябре 2012 г. на съезде молодежного крыла партии «Нур-Отан» Н. А. Назарбаев еще раз подтвердил свое мнение по данному вопросу: «...арабские вещи – хиджабы, которыми покрываются девушки и женщины, – это не наш путь. Мы, казахи, испокон веков были кочевниками, у нас свой путь» [20]. Хотя мнение Президента в части ношения казахстанками хиджабов было высказано им как его частная, гражданская позиция, точка зрения первого лица государства не могла не найти отклика в госаппарате в форме ее практической реализации. Так, с марта 2016 г. введен запрет на ношение хиджабов в школах. Министерство образования и науки РК объяснило это тем, что в обучении должны быть соблюдены светские стандарты.

Однако, в политическом истеблишменте Казахстана отсутствует единое видение этой проблемы, так премьер-министр К. Масимов считает, что власти не должны запрещать ношение хиджаба [11].

Муфтият Казахстана не стал открыто спорить с высказанным Н. А. Назарбаевым мнением в отношении ношения казахстанками хиджабов, однако Духовное управление мусульман РК высказывалось против ограничений в отношении ношения хиджаба. «ДУМК считает неправомерным притеснение мусульман в отношении хиджаба, поскольку их права защищены законом. ...В первую очередь, это касается препятствий со стороны работодателей и руководителей учебных заведений», – сообщал муфтият в марте 2013 г. [9].

Невнятная политика власти, связанная с отсутствием единства во взглядах на место ислама в государстве, находит отражение и в сфере общественных отношений. Высокий процент людей (38% опрошенных), которые не смогли определиться с однозначным ответом на вопрос стоит ли государству бороться с ношением хиджабов, свидетельствует об отсутствии устоявшейся позиции нашего социума. Молодое, демократичное во взглядах казахстанское общество, как правило, свободно от проявлений нетерпимости. Однако при проведении социологического опроса возник парадокс двойкого отношения к демонстрации религиозной принадлежности, о котором уже говорилось выше. Респонденты, давая односложные ответы на вопросы, в своем большинстве лояльны к ношению хиджаба, однако, суммируя свое мнение в развернутых ответах, зачастую выражают негативное мнение о согражданах, носящих хиджаб, высказывают опасения в их адрес.

Таким образом, проведенное исследование показало, что в казахстанском обществе женщина в хиджабе представляет собой неоднозначно воспринимаемое явление. Из результатов опроса следует, что носительницы хиджаба сталкиваются с рядом трудностей, в том числе и неприятием части своих сограждан, и в ряде случаев не могут рассчитывать на широкую общественную поддержку. Значительная часть социума воспринимает женщину в хиджабе как человека, не обладающего рациональным мышлением, вследствие чего видит в ней чуждый социуму объект. Данное обстоятельство приводит к своеобразной дискриминации обществом носителей хиджаба, так как, не принимая самого носителя, социум отвергает и его профессиональные знания и навыки.

С другой стороны, в казахстанском обществе ношение хиджаба в преобладающей части свойственно недавним выходцам из сельской среды, не имеющим должного образования и требуемых компетенций, для которых «хиджаб становится не просто способом реализации жизненных установок, но и... означает... возможность использования религиозности, как ресурса, повышение авторитета в семье и общественной жизни» [8, С. 11]. Данное обстоятельство частично объясняет выявленную опросом сегментацию казахстанского общества в вопросе допустимости ношения хиджаба, поскольку большинство респондентов, участвовавших в интернет-опросе – это жители городов, чье неприятие явлений и объектов, чуждых урбанистической культуре, имеет глубинную мотивацию, выходящую за рамки данного исследования.

Политика государства в вопросе допустимости публичного ношения хиджаба и отношение к этому вопросу общества во многом предопределены спецификой Казахстана, как страны с многонациональным и поликонфессиональным населением. Боязнь власти религии, как силы, способной расшатать еще незрелое государство, должна найти понимание в обществе, которое из интересов самосохранения сможет прийти к осознанному пониманию и уважению установившихся в Казахстане предшествующих традиций.

Закончить статью хотелось бы словами одного из респондентов интернет-опроса, которые близки многим из нас: «Хочу сказать, что само ношение хиджаба очень похвальное дело. Однако это не придает истинного благочестия его носителю, ровно как и точное соблюдение заповедей. Самое важное это то, что у тебя в голове и в твоём сердце. Дай Бог всем счастья и мира в нашей общей родине».

Список источников:

1. Абельдинова А. Т. Религиозная принадлежность как фактор, влияющий на установление межличностного контакта // <http://www.enu.kz/repository/repository2014/religioznaya-prinadlezhnost.pdf>. Дата обращения – 15.06.2016.
2. Александров М., Ядуха В. И ты, Казахстан... Росбалт 1.08.2011 // <http://www.rosbalt.ru/main/2011/07/15/869420.html>. Дата обращения – 27.07.2016.

3. Андреева Д. Исламистское подбрюшье России. 30.06.2016//<http://rusplt.ru/society/kazakhstan-islamisty-i-ugroza-26962.html>. Дата обращения – 27.07.2016.

4. Бажкенова Г. Кто ты, девушка в хиджабе? // <http://www.voxpopuli.kz/post/view/id/495>. Дата обращения – 17.06.2016.

5. Бондарцова Т. М. К проблеме численного и национального состава Республики Казахстан // Вестник Карагандинского государственного университета. Серия История. Философия 2011. №03 (63).

6. В Казахстане растёт спрос на невест в хиджабах. 6 августа 2013 // <https://www.nur.kz/275704-v-kazahstane-rastet-spros-na-nevest-v-hidzhabah.html>.

7. Деникаева С. Э. Конституционно-правовые основы формирования Российской Федерации как светского государства: Диссертация ... канд. юрид. наук. Махачкала, 2006. С. 48.

8. Досанова Г. М. Городские женщины в хиджабе. Новый феномен в Казахстане? // Вестник РУДН. Серия: Социология. – 2010. – №3. – С. 5–11.

9. ДУМК выпустило фетву в защиту мусульманского платка и мусульман // <http://azan.kz/article/show/id/2419.html> (21.03.2013). Дата обращения – 17.06.2016.

10. Есимханова Н. И. Этнокультурное развитие Республики Казахстан. Учебное пособие. – Аркалык, 2014. <http://e-history.kz/media/upload/1466/2014/05/30/374a7804f4c9a9adecd3315838cba6f5.pdf>. Дата обращения – 14.07.2016.

11. Жакеев М. Глава правительства РК высказал свою позицию по поводу ношения хиджаба в Казахстане. [Inform.kz 1 августа 2011] в ходе онлайн-конференции на информационном портале Zakon.kz // <http://www.pomad.su/?a=3-201107180031>. Дата обращения – 17.06.2016.

12. Жакимбай Г. Девушка в хиджабе ищет работу. 24 сентября 2015 // http://www.esquire.kz/content/1224-devushka_v_hidjabe_ischet_rabotu. Дата обращения – 17.06.2016.

13. Жандагулова Г. С религиозным экстремизмом и терроризмом в Казахстане будут бороться госпрограммой. 14.12.2012. // https://tengrinews.kz/kazakhstan_news/religioznyim-ekstremizmom-terrorizmom-kazahstane-budut-225227/. Дата обращения – 27.07.2016.

14. Итоги национальной переписи населения 2009 года. Публикация 12.11.2010 // http://www.stat.kz/p_perepis/Documents/010411. Дата обращения – 15.06.2016.

15. Каратаев А. В поисках веры // Актюбинский вестник. 10.02.2011.

16. Ковалева Т. Совместимы ли хиджаб и карьера в казахстанском обществе? 17 сентября 2014 // <http://365info.kz/2014/09/sovmestimy-li-xidzhab-i-karera-v-kazakhstanskoy-obshchestve/>. Дата обращения – 17.06.2016.
17. Лаумулин М. Религиозная ситуация и угроза религиозного экстремизма в Центральной Азии // Центральная Азия и Кавказ. – 2012. – № 1. – С. 60–79.
18. Мустафаев Н. Особенности этнического состава населения Казахстана. Демоскоп Weekly. № 235-236, 20 февраля – 5 марта 2006.
19. Назарбаев высказался против хиджаба и паранджи / Tengrinews, 11 марта 2011 // https://tengrinews.kz/kazakhstan_news/nazarbaev-vyiskazalsya-protiv-hidjaba-i-parandji-180922/. Дата обращения – 17.06.2016.
20. Назарбаев: Ношение хиджаба несвойственно казахской культуре. 16 ноября 2012 // http://total.kz/http://total.kz/themes/images/640_no_photo.png. Дата обращения – 17.06.2016.
21. Население Казахстана // <http://www.wikiwand.com/ru/>. Дата обращения – 15.06.2016.
22. Понкин И. В. Современное светское государство: Конституционно-правовое исследование. Автореферат дисс. на соискание ученой степени доктора юридических наук. М., 2004. – С. 19.
23. Разбитая жизнь женщины в хиджабе. 4 августа 2013 г. // <https://www.youtube.com/watch?v=mOvcxrmVof8>. Дата обращения – 27.07.2016.
24. Сатпаев Д. Терроризм в Казахстане – время собирать камни за пазухой. 20.06.2013 // <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1371706020>. Дата обращения – 27.06.2016.
25. Сатымбекова К. Б., Кыдырова Ж. Ш., Керимбек Г. К., Сулейменова И. А. Анализ современной системы образования Казахстана в контексте глобальной интеграции // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 4. // <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=14126> Дата обращения – 23.07.2016.
26. Сейсенбекова Ж. В Алматы назвали лучших модельеров мусульманской одежды // https://tengrinews.kz/kazakhstan_news/foto-almaty-nazvali-luchshih-modelerov-musulmanskoj-odejdy-199802/. 23.10.2011. Дата обращения – 8.08.2016.
27. Смагулов К. Современная религиозная ситуация в Казахстане // Центральная Азия и Кавказ. 2011, №3, С. 53-73.
28. Странная вспышка терроризма в Казахстане. Радио Азаттык, 15 мая 2012 // http://rus.azattyk.org/a/smertnik_terrorizm_makhatov_narmambetov_duvanov/24581164.html. Дата обращения – 17.06.2016.
29. Султангалиев М. Ислам ханафитского мазхаба определил самобытность казахского народа. Интервью с Кайратом Ламой Шарифом. 26.10.2011

// http://bnews.kz/ru/news/obshchestvo/854723-2011_08_26-854723. Дата обращения – 17.06.2016.

30. Танкаева Г. Сними хиджаб! Пора домой... 9 июня 2016 // http://ratel.kz/outlook/snimi_hidzhab_pora_domoj. Дата обращения – 17.06.2016.

31. Темирғали Ж. Казахский хиджаб // <http://www.time.kz/blogs/2014/03/12/kazahskij-hidzhab> (12.03.2014). Дата обращения – 27.07.2016.

32. Умут Шаяхметова: Мне больно видеть казашек в хиджабах. 2 июня 2016. // <https://www.nur.kz/1146483-umut-shayakhmetova-mne-bolno-videt-kaz.html>. Дата обращения – 17.06.2016.

33. Хиджаб или карьера? Нелегкий выбор казахстанок. <http://adal-kz.info/article/19> сентября 2013. Дата обращения – 15.06.2016.

ЖЕНСКИЙ ХАДЖ: УСЛОВИЯ СОВЕРШЕНИЯ И ПОЛОЖЕНИЕ ХАДЖИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ (НА ПРИМЕРЕ ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОГО БАШКОРТОСТАНА)

Хабибуллина З. Р.

WOMEN'S HAJJ: THE CONDITIONS OF THE COMMITMENT AND THE STATUS OF HAJJI IN MODERN SOCIETY (IN THE CASE OF MULTI-CONFESSIONAL BASHKORTOSTAN)

Habibullina Z.

Аннотация: В докладе будет рассмотрена проблема женской религиозности в условиях современного паломничества на примере мусульманской общины поликонфессиональной Республики Башкортостан. На основе статистических материалов и данных интервью с паломниками анализируется роль хаджа в мусульманском сообществе, влияние паломничества на религиозность, поведение и статус женщин. Как показывает наше исследование, хаджи («совершившие паломничество») составляют элитную часть внутри сообщества верующих и могут оказывать эффективное воздействие на формирование общественного климата. Хадж повышает статус женщины в мусульманской общине. Усиление религиозности женщин после паломничества оказывает влияние на их положение и отношение к ним в многоконфессиональном обществе.

Ключевые слова: Ислам, мусульмане, хадж, хаджи, поликонфессиональное общество, социальный статус.

Abstract: The report is devoted to the problem of female religiousness in the modern pilgrimage by the example of the Muslim community multi-confessional Republic of Bashkortostan. On the basis of statistical data and interviews it analyzes the role of Hajj pilgrims in the Muslim community, the influence of pilgrimages to the religious, behavior and status of women. As our research shows, Hadjii («committed pilgrimage») constitute a part of the elite within the community of believers and can have an effective impact on the public climate. Hajj raises the status of women in the Muslim community. Strengthening women's religiousness after a pilgrimage has an impact on their position and the attitude towards them in a multicultural society.

Keywords: Islam, Muslim, Hajj, Hajji, multi-confessional society, social status.

Хадж, или ритуальное паломничество к главным святыням ислама, является пятым столпом вероучения после шахады – свидетельства о единобожии, саята – пятикратной ежедневной молитвы, саума – поста во время месяца рамадан, заката – обязательной милостыни. Побывать в Мекке и совершить все необходимые обряды хотя бы раз в жизни обязан каждый мусульманин, если ему позволяют здоровье и средства. В 1989 году, после десятилетий запрета и ограничений в СССР хадж стал официально разрешен для российских мусульман, открылся свободный путь для поездок в Мекку. В этот процесс активно включились женщины-мусульманки и до настоящего времени они составляют большинство паломников.

Республика Башкортостан является одним из крупных ареалов функционирования ислама в России, в то же время отличается поликонфессиональностью. По количеству этнических мусульман регион занимает ведущее место в стране, в самой республике они составляют более половины населения. Ислам исповедует 67% верующих, православие – 22%, около 11% относится к другим конфессиям¹. В статье на основе данных интервью с паломниками и статистических материалов анализируется роль хаджа в мусульманском сообществе, влияние паломничества на религиозность, поведение и статус женщин.

¹ Информация Совета по государственно-межконфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан о религиозной ситуации и государственно-конфессиональных отношениях в Республике Башкортостан за 2011 г.

Количество паломников из России растет ежегодно, первые группы в 1990-х годах состояли из нескольких тысяч человек, с 2007 года мусульманские святыни в Мекке и Медине посещает более 20 тысяч российских паломников. Для каждого государства с мусульманским населением Королевство Саудовская Аравия устанавливает квоту – одно место от тысячи мусульман (квота для России – 20500 паломников, при ее расчете за основу берется максимально возможное число мусульман в стране 20 миллионов). По сведениям Совета по Хаджу Российской Федерации без путевок ежегодно остаются 3–4 тысячи желающих [1]. Проблема распределения квот на паломничество является наиболее острой. Часть верующих считает, что не хватает открытости и прозрачности в данном вопросе: кто-то ездит по нескольку раз, а кто-то ждет очереди несколько лет. С 2013 года стала создаваться единая база данных побывавших в хадже, которая призвана упорядочить этот вопрос. Духовные управления стараются выделять путевки тем, кто совершает хадж впервые, и людям пожилого возраста.

С первых поездок российских мусульман в хадж стали выявляться его особенности. Одной из них было большое количество женщин, желающих отправиться в довольно трудное в физическом и духовном плане путешествие. В настоящее время число женщин-паломниц продолжает расти, среди них сохраняется огромный энтузиазм в отношении хаджа. История паломничества мусульман показывает, что хадж, сопряженный с опасностями и многими сложностями, всегда был уделом мужчин. Длительность его в прошлом составляла от полугода до нескольких лет, совершался он в основном религиозными деятелями и состоятельными мусульманами. В советский период количество паломников строго регламентировалось (не более 20–30 чел. со всей страны), кандидатуры проходили строжайший отбор и проверку органами безопасности и, судя по архивным документам, претенденты на паломничество (3–4 человека из БАССР) также были представлены мужчинами [6; 7]. Хадж, как и в прежние времена, является крайне дорогостоящим мероприятием, стоимость поездки в 2013 году по программе «Стандарт» составляла 4200 долларов, а в 2014–2015 годах – 5500.

В 1990-е годы из Башкортостана регулярно отправлялись в Мекку от 50 до 200 человек, к 2007 году их число выросло до 350. В последние несколько лет из республики ежегодно в хадж направляется до 400 человек. Это невысокие показатели паломнической активности и мусульманской религиозности в общероссийском масштабе. Для сравнения: по количеству мусульманского населения в России численно преобладают татары и башкиры (53%), а основная масса паломников из Дагестана (80%) [2, С. 73]. Особенностью хаджа в Республике Башкортостан является высокий показатель количества женщин в составе паломников. Существует ограничение для участия женщин в паломничестве – сопровождение мужа или другого махрама (близкого родственника, брак с которым ей запрещен). Эта проблема в Башкортостане решается покровительством групп женщин представителем духовных управлений.

Среди паломников Башкортостана выделяются как духовные, так и светские лица, средний возраст которых составляет 55–60 лет. Основная масса хаджи – искренне верующие мусульмане, стремящиеся исполнить свой религиозный долг. В начале 1990-х годов, чтобы окупить расходы, многие женщины привозили из хаджа товар для продажи – дешевую одежду, ковры, золото. И в настоящее время женщины продолжают использовать хадж в коммерческих целях, так как основная масса паломниц – безработные. Однако появилась тенденция совершения паломничества женщинами с хорошим образованием, имеющим собственный бизнес или хорошо оплачиваемую престижную работу. Хотелось бы отметить стремление части женщин к повторному посещению Мекки. Так, многие из них совершали хадж по 4–5 раз. Побывав там однажды, большинство мусульманок считают, что им необходимо каждый год бывать на святой земле, и стараются, накопив денег, вместо отдыха на курортах, вновь отправиться в Саудовскую Аравию.

Высокая численность женщин среди паломников Башкортостана связана в первую очередь с изменением условий совершения хаджа: в настоящее время его обеспечение – это туристическая услуга. Его организаторы проводят подробное обучение мусульман выполнению

обрядов, до Мекки паломников доставляют самолетом. Ситуация с религиозностью в республике отражает ситуацию по стране, где женщины являются более воцерковленными и соблюдающими религиозные обряды. В исламе аналогичная ситуация: основную массу верующих составляют женщины, они читают намаз и стараются выполнять религиозные предписания, одним из которых является посещение Мекки.

Главным результатом женского паломничества можно считать формирование новых поведенческих стереотипов мусульманок и норм восприятия этих стереотипов в обществе. Хадж существенно меняет отношение человека к жизни, зачастую человек возвращается глубоко религиозным и начинает выполнять все предписания ислама. Встреча единоверцев на святой земле позволяет каждому мусульманину ощутить себя частью всемирной мусульманской общины (уммы), единой в исповедании веры, приверженности основным ценностям в образе жизни, основанном на Коране, Сунне и законах Шариата [4, С. 99]. Женщины обретают чувство общности с мусульманками из других стран, укрепляют свою веру, находят много положительного в предписаниях ислама, в том числе в ношении платка и закрытой одежды. Если демонстративное ношение ритуальных символов и других атрибутов ислама нередко было обусловлено модой на религию, то после хаджа предпочтение такой одежды становится искренним и необходимым. Большинство опрошенных мусульманок рассказывает о своем путешествии со слезами на глазах. Женщины реже разочаровываются в хадже, практически во всех случаях испытывают колоссальную восторженность после поездки. Это отличает их от мужчин, которые достаточно трезво оценивают условия паломничества и сообщают о некоторых неприятных ситуациях. Интервью с паломниками показывает, что, несмотря на все неудобства и всевозможные трудности пути и пребывания в Мекке, они возвращаются с глубокими духовными переживаниями.

Человек, совершивший хадж, получает почетный титул «хаджи» или «хаджия» («совершивший паломничество») и уважение от всех единоверцев. Вокруг него создается ореол особого благочестивого человека. Хаджи составляют элитную часть внутри сообщества

верующих и могут оказывать эффективное воздействие на формирование общественного климата. Хадж повышает статус женщины в общине. При встрече с хаджи или хаджией, женщинам положено надеть платок, также как при посещении мечети. В принятии общиной важных решений их мнение учитывается в первую очередь. В школьных музеях райцентров и сел Башкортостана с мусульманским населением на специально оформленных стендах выставляется информация о первых постсоветских паломниках-односельчанах. Верующие, не имеющие возможности совершить хадж, стараются приобщиться к нему, присоединяясь к церемониям проводов и встречи паломников, получая от них подарки и святую воду зам-зам, и даже совершив обычное прикосновение к прибывшему хаджи [5, С. 110].

Интересными являются впечатления единоверцев-мужчин о женщинах в хадже, которые не всегда положительные. Мужчин возмущает отсутствие сопровождения с женщинами, их коммерческая активность во время паломничества, «истеричное поведение, требование исключительного внимания к себе, общение с другими мужчинами, участие в обсуждении не свойственных женщине проблем» и др. [3, С. 23-24, 27]. «Все нововведения в исламе – беда (мероприятия или поступки, противоречащие словам и поступкам Мухаммеда) от женщин», – сетуют они¹. Также мужчины отмечают высокую выносливость и самоорганизованность представительниц противоположного пола. Женщины-мусульманки осознают свою гендерную роль и требуют уважения к себе от окружающих мужчин. Таким образом, в отношении мусульманок Башкортостана мы не можем говорить о каком-либо приниженном положении женщины. Положение мусульманской женщины часто является предметом всевозможных дискуссий, в которых обсуждаются жесткие требования, предъявляемые к поведению женщины. Однако, как показывают наши наблюдения, мусульманские женщины рассматриваемого региона в целом не испытывают дискриминации, постоянного притеснения, домашнего заточения или ущемления в правах.

¹ Интервью с паломником, 2013 г. Республика Башкортостан, Караидельский р-н, с. Караидель.

Список источников:

1. Ильяс Умаханов о хадже 2011 года // ИД «Медина» [Электронный ресурс]. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?4748 (дата обращения: 20.02.2014).
2. Нуриманов И. Хадж мусульман России. Из прошлого к настоящему // Хадж российских мусульман. Сборник путевых заметок о хадже / Сост. и ред. И. А. Нуриманов. Н. Новгород, 2008. 112 с.
3. Сахаутдинов В. Г. Воспоминание о паломничестве. Уфа, 1997. 38 с.
4. Стецквич Т. А. Знаки приобщения к хаджу (хадж-наме и махмал) // Феномен паломничества в религиях: Священная цель, священный путь, священные реликвии. Материалы XIII Санкт-петербургских религиозно-научных чтений. СПб., 2006. С. 98–104.
5. Хабибуллина З. Р. От Урала до Хиджаза: путешествие мусульман к святыням ислама // Уральский исторический вестник. 2016. № 2 (51). С. 105–112.
6. ЦИА РБ, Ф. 4732, О. 1. Д. 24. 73 л.
7. ЦИА РБ, Ф. 4732, О. 1. Д. 25. 242. л.

К ВОПРОСУ ОБ ОБРАЗЕ ЖЕНЩИНЫ-МУСУЛЬМАНКИ В РОССИЙСКОМ ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Соболева А. С.

ABOUT THE IMAGE OF MUSLIM WOMEN IN THE RUSSIAN MEDIA

Soboleva A.

Аннотация: Автор с позиции журналиста-практика, работавшего в просветительских телепрограммах исламской тематики, делится своим взглядом на эволюцию имиджа мусульманки в российском информационном пространстве, которое само за последние 25 лет претерпело сильные структурные и технологические изменения. Предлагается свое видение борьбы со сложившимися в отношении мусульман негативными стереотипами.

Ключевые слова: информационное пространство, медиа-пространство, телепрограмма об исламе, образ женщины-мусульманки, стереотипы.

Abstract: The author from the perspective of a journalist practitioners working in educational television programs on Islamic themes, shares his views on the evolution of the image of Muslim women in the Russian information space, which itself has undergone severe structural and technological changes over the past 25 years. It offers a new way to fight against the prevailing negative stereotypes of Muslims.

Keywords: information space, media space, tv program about Islam, the image of Muslim women, stereotypes.

Мусульмане в России – это не инопланетяне. Они веками жили рядом с православными, компактно населяя огромные территории. Их жизнь и взаимодействие с разными народами Евразии – неотъемлемая часть российской истории. Мусульмане являются полноправными гражданами современной России и имеют возможность свободно общаться со своими единоверцами в других странах.

Образ мусульманки в информационном пространстве СССР и России формировался в соответствии со всеми изменениями, которые происходили в стране, в том числе и в российских СМИ.

Мне довелось быть редактором исламской части первой в истории государственного телевидения России религиозной программы «Ныне», которая выходила с 1992 по 1995 гг. на телеканале «Останкино» (я работала там до конца 1993 г.); делать передачи о мусульманах в Студии «Евразия», которую возглавлял на 1-м канале политобозреватель Ф. М. Сейфуль-Мулюков. В 2000–2001 гг. я была шеф-редактором программы «Мир ислама» на спутниковом телеканале Прометей-АСТ. Последние 7 лет я готовлю репортажи для русскоязычного радио «Голос Ирана», где тоже много внимания уделяется женской теме и вопросам религии.

За прошедшие четверть века информационное пространство России претерпело целый ряд революционных изменений. С распадом СССР оно избавилось от строгих идеологических, в том числе антирелигиозных установок, но встало на коммерческие рельсы, что привело к зависимости от рейтинга, рекламодателей, спонсоров, инвесторов. Государство оставило за собой финансирование трансляций мусульманских праздников по федеральным каналам и какое-то время частично поддерживало просветительские программы об исламе,

при первых же кризисных ситуациях экономия на них бюджет («Ныне» закрылась еще в 1995 г., еженедельная программа «Мусульмане» на канале «Россия», открывшись в 2002 г., была закрыта в 2015 г.). На государственном Радио России (ВГТРК) с 1991 г. каждую пятницу выходила программа «Голос ислама», которая тоже прекратила свое существование по финансовым причинам в 2004 г.

Однако программы о жизни мусульман продолжают выходить на республиканских и региональных телеканалах, местных радиостанциях. Широко функционирует собственно исламская пресса – свой печатный орган в том или ином виде имеет практически каждая зарегистрированная в РФ религиозная организация.

С развитием интернета с конца 90-х годов начала кардинально меняться вся структура информационного пространства России. СМИ становятся мультимедийными, и любое бумажное издание, радиостанция и телеканал для успешного функционирования должны быть представлены и своим оригинальным веб-ресурсом.

Статус СМИ де-факто приобрели многочисленные частные сайты и даже блоги в социальных сетях. Исследователи отмечают, что посты пользователей интернета становятся оперативными и достоверными источниками первичной информации для официальных СМИ, которые подчас просто не могут ее игнорировать [1, с. 14].

Присутствие в интернете позволяет региональным СМИ технологически иметь такой же доступ к аудитории, как и федеральным. В соответствии с общемировыми тенденциями, русскоязычное медиа-пространство в интернете становится интернациональным, так как многие сайты на русском языке имеют зарубежное происхождение.

В настоящее время в русскоязычном медиа-пространстве функционирует не меньше сотни различных сайтов исламской тематики, каждый из которых, независимо от мазхаба и целевой направленности, имеет раздел, посвященный вопросам семьи и женщин. Некоторые сайты специально созданы для женской аудитории. Регулярно выходит в электронной версии женский журнал «Мусульманка»: <http://musulmanka.ru/>.

В российском общественном сознании образ женщины-мусульманки за последние 25 лет также претерпел существенные

изменения. Если в советское время мусульманка на экране воспринималась как архаика или экзотика, то в начале 90-х годов, в период активного возрождения религиозной жизни на постсоветском пространстве образ мусульманки приобрел актуальные черты. Федеральными и местными СМИ он подавался, как правило, с явным положительным подтекстом. Мусульманки, одетые в традиционную одежду, готовящие халяльную (здоровую) пищу и изучающие духовную литературу, воспринимались телезрителями как главный гарант возрождения и сохранения лучших национальных традиций.

Однако вскоре эйфория от показа по телевидению того, что десятилетиями скрывалось и дома, прошла, а медиа-пространство России заполонила продукция прозападной поп-культуры. Затем, в связи с Чеченской компанией середины 90-х, в новостях все чаще стали появляться сюжеты о боевиках, соотносящих себя с исламом. В 2000-х гг. мир регулярно стал узнавать об ужасающих терактах с участием исламских радикалов обоего пола. Образ террористки-смертницы, обмотанной взрывчаткой, кидающей бомбу в прохожих, стал прочно ассоциироваться с исламом. С 2000 по 2013 гг. террористки-смертницы из исламской среды совершили в России 21 теракт [2].

В настоящее время сложилось два стойких негативных стереотипа в отношении исповедующих ислам женщин:

- исламская женщина пассивна и забита
- исламская женщина склонна к экстремизму

Почти все исламские сайты имеют материалы, посвященные разоблачению этих стереотипов и целого ряда мифов о пассивности, необразованности и агрессивности мусульманских женщин.

«СМИ мало пишут об успешных мусульманках, скрывая истинное положение женщин в Исламе», – пишет сайт «Ислам для всех», предваряя рассказ об индийской благотворительнице [3].

«Надо сказать, изображения СМИ мусульманок внесли свою лепту в создание стереотипа жертвы и сделали это нормой. Беспомощная мусульманка, кажется, не просто стереотип. «Мусульманка» стала синонимом «беспомощной жертвы». (Сайт «Ислам сегодня») [4].

«Мы не агрессивные, всё, что пишут в интернете и показывают по телевизору, – попытки устроить войну между религиями. В любом обществе есть плохие и хорошие люди, нельзя судить о людях по религии!» – пишет Фатима Джуккаева на вопрос: «Почему мусульмане такие агрессивные?» на сайте ответы@mail.ru [5].

И этот ответ патогномичен – он показывает степень накала проблемы. Ведь эти самые зловерные «СМИ», которые обвиняются в искажении действительности, принадлежат и самим мусульманам. А во-вторых, дыма не бывает без огня. Стереотипы складываются не на пустом месте – нужна некая критическая масса фактов, чтобы они возникли и упрочились в общественном сознании.

Примером циркуляции стереотипа деструктивного образа мусульманки служит следующий случай, когда 29 февраля 2016 года около ст. м. Октябрьское поле задержали няню-убийцу 4-летней девочки Гюльчухре Бобокулову, в интернете появилось более сотни сообщений с одинаковым заголовком *«Мусульманка отрезала голову ребенку»*. Отметим, что государственные СМИ и солидные информ-агентства (Interfax, Lenta.ru) эту горячую новость озаглавили без употребления слова «мусульманка»: *«Шокирующее убийство ребенка в Москве»*, *«Няня отрезала голову девочке»* или *«Моя ужасная няня»*. Однако все источники на эту тему зафиксировали, что преступница, уроженка Узбекистана, размахивая мертвой головой, кричала «Аллаху Акбар!» и угрожала всех взорвать – очевидно, большая шизофренией Бобокулова сама была во власти сложившегося стереотипа. Имам-хатыб Московской Соборной мечети Ильдар Аляутдинов, инициировавший сбор средств для семьи убитой девочки, в нескольких интервью выразил сожаление, что преступление, «выходящее за рамки понимания с точки зрения как общечеловеческой морали, так и религии, преподносится как совершенное человеком, относящим себя к исламскому вероисповеданию» [6]. Тот факт, что мусульмане Москвы, в числе других граждан России, откликнулись на беду, и во время пятничной молитвы собрали несколько миллионов рублей, чтобы поддержать семью, потерявшую ребенка и все имущество (преступница, уходя, подожгла квартиру), кто-то воспринял как

«попытку таким образом откупиться», о чем имам тоже с сожалением упомянул [7].

Как же бороться с негативными стереотипами вокруг ислама? Как создать устойчивый положительный образ мусульманки – последовательницы мировой религии, существующей на территории России больше тысячи лет?

Мне представляется, что бессмысленно «разоблачать стереотипы», вербально снова и снова повторяя их в медиа-пространстве. Персидская мудрость гласит: *«Нельзя выкачать из темной комнаты темноту – надо зажечь свет»*. Надо как можно больше показывать все светлое и конструктивное, что несет с собой ислам, рассказывать о научных, творческих, спортивных достижениях мусульман, об их участии в общественной и политической жизни страны, взаимодействии с последователями других религий и вкладе в копилку общечеловеческих ценностей.

Список источников:

1. Нисневич Ю. А. Информационное пространство России: между телевизором и интернетом. URL: <https://www.hse.ru/pubs/share/direct/document/97204820>.
2. Википедия. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki>.
3. Мусульманка, ломающая стереотипы // Ислам для всех! URL: <http://islam.com.ua/portret/19919-musulmanka-lomayuschaya-stereotipy>.
4. Медиа-стереотипы, разрушающие жизнь мусульманки // Islamtoday. URL: http://islam-today.ru/zhenshhina_v_islame/media-stereotipy-razrusausiezizn-musulmanki/.
5. Сервис Ответы@mail.ru: <https://otvet.mail.ru/question/73811785>.
6. Мусульмане Москвы собрали деньги для семьи, пострадавшей от «кровавой няни» из Узбекистана // EurAsia Daily. URL: <https://eadaily.com/ru/news/2016/03/04/musulmane-moskvy-sobrali-dengi-dlya-semi-postradavshey-ot-krovavoy-nyani-iz-uzbekistana>.
7. Собравшие деньги для семьи убитой девочки мусульмане пожаловались на обвинения в «откупе» // Говорит Москва. URL: <http://govoritmoskva.ru/news/70901/>.

МОЁ ПУТЕШЕСТВИЕ В ИСЛАМ

МакКенна (Камар) М.

ISLAM – MY PERSONAL JOURNEY

McKenna (Qamar) M.

Аннотация: В данной статье автор повествует о своем переходе в ислам: о причинах смены вероисповедания и влиянии этого на ее жизнь. Прожив в девяти разных городах мира, автор имела опыт общения с представителями многих культур, религий и рас, живущих и работающих бок о бок.

Ключевые слова: Ислам, традиции, Ирландия, мусульмане, Пакистан.

Abstract: In this article author talk about her conversion to Islam – what led her to it and the impact on her life post conversion. Having lived in nine different cities in the world, author has experienced many cultures, religions and races working and living side by side.

Key words: Islam, tradition, Ireland, Muslim, Pakistan.

Я родилась в Лондоне (Великобритания) в ирландской семье и переехала в Ирландию в возрасте до трех лет. В молодости у моей матери был диагностирован рассеянный склероз, приведший, к большому сожалению, к её смерти, когда мне было восемь лет. Мой отец не изъявлял желания воспитывать двоих детей, потому мой брат и я отправились жить к нашей тёте. Оставшаяся часть моей юности прошла в сельской Ирландии. Я воспитывалась в католических традициях, что было характерно для Ирландии того времени. Мы посещали мессу каждое воскресенье и на религиозные праздники, это было скорее результатом давления семьи, поскольку я не чувствовала близости с религией. Когда я покинула дом, отправившись учиться в университет, посещения мессы прекратились (за исключением тех случаев, когда предстояли важные экзамены – трудно было игнорировать привитые в детстве привычки). Некоторые моменты вызывали у меня глубокое непонимание, к примеру, концепт «Троицы» (один Бог переходит в три), или я задавалась вопросом, почему священники не могли вступать в брак. Кроме того, идея «исповедования» своих грехов, сидя в темном помещении, была довольно трудна для понимания и вызывала страх.

После окончания университета в Ирландии я переехал в Лондон, где начала свое обучение на бухгалтера. Вдали от сельского пейзажа Ирландии я быстро переориентировалась на темп городской жизни. Одна из моих коллег, девушка из Малайзии являлась мусульманкой. Однажды она объяснила мне, почему не может пойти на обед со мной – тогда был Рамадан, месяц поста. Такая традиция была довольно чуждой для меня, и я не могла понять, почему кто-то лишает себя пищи и питья в течение целого дня. Шло время, я посетила моего брата в Китае и стала интересоваться буддизмом – великолепные монастыри и умиротворяющая атмосфера были особенно привлекательными. Леди из Греции, с которой я подружилась в Лондоне, познакомила меня с учением индийского философа Кришнамурти. Тем не менее, я все еще чувствовала, что есть нечто большее в жизни, и стремилась искать истинную цель жизни.

Примерно в это же время я подружилась с одним из моих сокурсников из Пакистана. Когда я росла в Ирландии, то соприкасалась с множеством культур, но была очарована многообразием цветов, религий и культур, увиденным в Лондоне. Будучи мусульманином, сокурсник объяснил многие аспекты религии, и меня снова потянуло обратно в ислам, хотя изначально я считала, что это была довольно жесткая система.

В 1997 году, решив, что пришло время изучить и другую часть мира, я переехала в Сингапур. Для меня вновь было удивительным разнообразие религий, культур, языков и цветов кожи, и все они, казалось, жили в гармонии. В тот момент мой будущий муж и я решили, что мы хотели бы провести остаток нашей жизни вместе, а я была совершенно убеждена, что мы должны оба разделять одну и ту же религию. Это было очень важно для меня, поскольку, намереваясь иметь детей, мы должны были оба быть уверены, что наши индивидуальные религии были правильными. Так как я уже не чувствовала себя близкой к католицизму и поставила под сомнение некоторые его стороны, я выбрала ислам. Вскоре после посещения курса по исламу, на котором выступала удивительная дама с сердцем, полным надежды и любви, я приняла ислам и вышла замуж за парня с большим сердцем, из Пакистана. Изначально было непросто объяснить это решение моей семье, поскольку СМИ имеет тенденцию разду-

вать отрицательные образы религии, а в то время в Ирландии ислам был относительно неизвестным. Тем не менее, с течением времени они приняли мое решение.

С момента смены религии я узнала, что есть много общего между исламом и христианством. Однако вначале я сопротивлялась обязательным аспектами религии: научиться читать ежедневные молитвы на арабском, соблюдать первый месяц поста и отказаться от алкоголя. В силу моего ирландского происхождения алкоголь являлся частью нашей жизни, однако мне повезло, что мой круг общения в Сингапуре понял мое решение и поддержал меня. Я также открыла новую себя без влияния алкоголя, и поняла, что алкоголь не нужен для получения удовольствия.

Ислам в Ирландии

Ирландию (член ЕС) населяют 4,7 миллиона человек, большинство из них являются католиками. Тем не менее, в течение многих лет экономического роста с середины 1990-х до середины 2000-х годов, представители других культур из Индии, Пакистана, Филиппин и Шри-Ланки переехали в Ирландию, где был огромный спрос на врачей и медсестер. С ними пришли их религия, культура и традиционная кухня. Мечети, храмы и другие объекты начали появляться сначала в Дублине, а потом и в других регионах страны. Ярким примером является мой родной город в Ирландии: в 80-х и 90-х не было ни одного мусульманского ресторана, однако в настоящее время, среди прочих, есть халяльный ресторан, управляемый людьми из Кашмира. Кроме того, ранее в большинстве школ было обязательным изучение католицизма в рамках учебного плана, однако сейчас существуют поликонфессиональные школы, где дети изучают все религии, представленные в среде учеников школы. Ниже представлены некоторые факты об исламе в Ирландии:

1959 год – основано Первое Исламское общество;

1976 год – в Дублине созданы первая мечеть и Исламский центр в Ирландии;

1992 год – в Парламенте появился первый депутат-мусульманин;

2006 год – Священный Коран переведён на ирландский язык.

Ислам для меня

В Исламе меня привлекло ощущение, что это некий образ жизни, руководство к которому можно найти в Священном Коране и Сунне по каждому аспекту повседневной жизни (как пить воду, здороваться с людьми, давать милостыню и т.д.). Кроме того, каждый человек несет ответственность за свои действия, будь они хорошие или плохие. Намерение также очень важно. Прямое общение с Аллахом очень важно для меня, поскольку отсутствует необходимость в посредниках, таких как священники или монахи.

Став мусульманкой, я расширила своё представление об исламе и единоверцах. Из-за влияния окружающих у меня также было предвзятое представление о дамах, носящих хиджаб, и я считала, что ислам является достаточно строгой религией. К счастью, у меня была возможность работать с такими дамами в Пакистане, и мне становилось довольно неудобно, что я прежде обладала такими отсталыми взглядами, поскольку эти женщины были вполне целеустремлёнными, стремящимися получить образование и проявить себя в карьере.

Ислам также дал мне комфорт и безопасность. Пять лет назад я пережила довольно сложный период в моей жизни: я потеряла отца и двух тёть в течение шести месяцев, а у меня был диагностирован узловой зоб, как мне казалось, злокачественный. Тогда мы только переехали во Вьетнам, и я ждала десять долгих дней результаты биопсии. Тем не менее, в один прекрасный день после завершения моей дневной молитвы у меня возникло внезапное чувство, что все будет хорошо. Я до сих пор не могу объяснить чувство, но я убеждена, что моя вера дала мне силу и надежду.

Осознание того, что каждая мысль и действие может рассматриваться, как воля Бога, сделало меня более уверенной и полной решимости делать добрые дела как можно больше. Ислам сделал меня лучше, в том числе в моих помыслах и действиях.

Рамадан очень важен для меня, поскольку научил меня благодарности и смирению. До моего обращения я никогда не думала о том, насколько мы благословлены таким количеством сортов фруктов, овощей, мяса и цветов. Во время Рамадана медитация делает меня более осведомлённой о моей религии и цели в жизни.

Ежедневные молитвы также очень полезны, поскольку напоминают пять раз в день о том, что мы должны оставаться сильными в нашей вере и вести себя должным образом с другими людьми. Я также считаю, что вместо того, чтобы просить о помощи, нужно благодарить за то, что у меня есть.

Закят является прекрасным способом помочь тем, кому повезло меньше, и напоминает нам о нашем долге помогать другим нуждающимся. Садакат – благотворительная помощь, которая может быть предоставлена в любое время и любым образом нуждающимся, несмотря на их вероисповедание, – позволяет сопереживать тем, кому повезло меньше.

Роль женщин и матерей в мусульманских обществах

Женщины играют важную роль в качестве послов ислама. В большинстве случаев, они несут ответственность за воспитание будущих поколений и наполняют их правильным знанием. Как уже упоминалось ранее, средства массовой информации и другие внешние факторы могут оказывать негативное влияние на имидж ислама, поэтому для всех мусульман важно вести себя образцово для того, чтобы рассеять негатив. Большую часть времени, на мой взгляд, мусульмане должны созидать, что приведёт к снижению негативного восприятия.

Толерантность и уважение всех религий чрезвычайно важно для выстраивания позитивных отношений между различными расами, религиями и культурами. Это может быть привито в раннем возрасте под руководством родителей. Признание и уважение взглядов и мнений других людей – начало долгого пути по формированию толерантного отношения.

Прожив в восьми странах мира, я пыталась стать позитивным послем ислама. Например, в Гонконге мой муж и я провели несколько выходных, перекрашивая местную мечеть и систематизируя библиотеку. На Ураза-байрам, один из самых важных дней в году для мусульман, я отношу торты, печенье или конфеты в школу моих детей, чтобы другие ребята могли больше узнать о празднике, а также прониклись уважением к исламу. Обмен этим опытом снижает уровень негатива, окружающий ислам. Матери, как правило, выступают в

качестве образа для подражания, проявляя уважение к людям менее обеспеченным, помогая тем, кому повезло меньше, говоря вежливо с другими людьми и проявляя терпение.

Мечеть является местом не только для молитвы, но и общественным центром, которое могут посещать не только мусульмане, но и не мусульмане. Во время нашей жизни в Гонконге мечеть была и рестораном, и детским садом, и школой, и библиотекой, и магазином. Таким образом, происходило тесное взаимодействие между различными конфессиями.

Неправильное восприятие ислама

Многие считают, что мусульманские женщины являются угнетенными по разным причинам. Но многие женщины носят хиджаб или никаб без какого-либо принуждения. Это личный выбор, который, к сожалению, многие не мусульмане рассматривают в негативном ключе. Некоторые мужья фактически запрещают своим женам носить хиджаб/никаб, что, разумеется, также неприемлемо. Кроме того, ислам призывает девушек получать образование.

Традиция, позволяющая мужчине иметь до четырех жен, также рассматривается многими не мусульманами как довольно варварская. Условия, дающие право жениться на четырех женах, настолько строги, что те, кто имеет более одной жены, как правило, не следуют этим условиям. Например, на каждую жену должно быть потрачено равное количество денег, дома должны быть одинакового размера, подарки должны быть соразмерны и т.д. В древние времена женщин было гораздо больше, чем мужчин, так как те погибали в войнах. По этой причине многие женщины оставались без мужской опеки, а ислам позволял мужчинам жениться более одного раза. В наше время многие считают данную традицию отрицательной, но при этом имеют любовниц, чьи права не защищаются законом.

В некоторых случаях люди ошибочно связывают культурные традиции конкретной страны или народа с исламом, что усиливает окружающий религию негатив. Например, женское обрезание, хоть и практикуется во многих исламских странах, однако не является исламской традицией, а основывается на культурной традиции. Оно не упоминается в Священном Коране или Сунне.

Кроме того, ислам не одобряет браки по принуждению, а скорее способствует важности построения счастливого брака, когда обе стороны готовы провести остаток своей жизни вместе и воспитывать детей в стабильности и благополучии. Принудительные браки являются продуктом культурной традиции, а не требованием ислама.

Институт приданого, практикуемый в Индии и Пакистане, основывается на культуре, не исламе. Это традиция, согласно которой, женщина должна многое принести в дом с собой, когда выходит замуж. В простых случаях это может быть мебель, предметы домашнего обихода или одежда. Тем не менее, в некоторых случаях, семья жениха может потребовать автомобиль или дом. Общественное давление порождает много проблем, и иногда браки распадаются только потому, что было дано мало приданого. Опять же, это не имеет никакого отношения к исламу. В исламских браках мужчина дает «махр» женщине – некоторую сумму денег, которая может гарантировать ей финансовую безопасность.

Подводя итог, я призываю всех вас попытаться понять ислам. Противоречивая информация со стороны может лишь запутать. Мы все должны принимать мнения других, прививать эту черту нашим детям, поскольку именно толерантность является ключом к принятию.

**ПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ-МУСУЛЬМАНКИ
В СОВРЕМЕННОМ ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОМ
ОБЩЕСТВЕ: ФАКТОРЫ АКТУАЛИЗАЦИИ ПРОБЛЕМЫ
И ПУТИ ЕЕ РЕШЕНИЯ**

Дорожкин Ю. Н.

**MUSLIM WOMEN AS PART OF THE CONTEMPORARY
MULTI-RELIGIOUS SOCIETY: PROBLEM ACTUALIZATION
FACTORS AND PROBLEM SOLUTION APPROACHES**

Dorozhkin Yu.

Аннотация: Статья посвящена положению мусульманской женщины в поликонфессиональном обществе. Выделяются факторы актуализации

данной проблемы и пути ее решения. Автор делает вывод, что актуализация проблематики мусульманской женщины произошла под воздействием по меньшей мере трех факторов: радикализации части сторонников ислама, его политизации, формирования экстремистского крыла и дрейфования к террору с вовлечением молодых мусульманских женщин; резкой чрезмерной миграции населения, включая мусульманских женщин в европейские страны; стремлением мусульманских женщин сохранять свою конфессиональную идентичность в европеизированных государствах мира и возникающих в связи с этим фобий. В качестве путей решения вышеуказанных проблем автор предлагает следующие пути: выравнивание экономического, социального и социокультурного уровня бедных и богатых стран; развитым странам не насаждать свои ценности на территории развивающихся стран, не создавать условий для социальных потрясений и неконтролируемой миграции; всемирная борьба с исламским терроризмом; эффективная стратегия и тактика интеграции беженцев из мусульманских стран в новую социальную сферу, имея в виду при этом диалог и компромисс всех сторон, и национальных механизмов, ресурсов, технологий решения проблем мигрантов и беженцев, в том числе мусульманских женщин.

Ключевые слова: женщина-мусульманка, поликонфессиональное общество, радикализм, терроризм, миграция, конфессиональная идентичность, фобии, интеграция, диалог, компромисс.

Abstract: The article is devoted to the standing of the Muslim women in the modern multi-religious society. Actualization factors of this problem and its possible solutions are being highlighted in this article. The author comes to a conclusion that actualization of the Muslim woman problematics happened because of the influence of at least three main factors: radicalization of the part of the Islam protagonists, politicization of this part of Islam society with origination of the Islam religion extremist wing and its terror-oriented drift with young Muslim women involvement; harsh and excessive migration of the people of the Muslim faith, including women, into the European countries; intention of the Muslim women to keep their confessional identity in the Europeanized countries of the world and appearance of the phobias related to this process. To reduce the impact of the main factors influencing the actualization of the Muslim women problematics the author suggests the following: equalization of level of economic, social and sociocultural development of the poor and rich countries; refusal of the countries with advanced economies to promote their values on the territories of the developing countries and excluding in such a way possible social convulsions and uncontrolled migration; worldwide withstanding to Islamic terror; effective strategy and tactics of paynim countries refugees integration into the

new social sphere taking into the account dialogue and compromise from all the sides involved into this process, creation of the special international and national mechanisms, resources available, technologies of migrants and refugees problems solutions including Muslim women.

Keywords: muslim women, multi-religions society, radicalization, terror, migration, confessional identity, dialogue, compromise.

Актуализация вышеуказанной проблемы произошла прежде всего в связи с радикализацией определенной части сторонников исламского вероучения, его политизацией, формированием на основе религиозного фундаментализма экстремистского крыла в исламе, дрейфования последнего к мировому терроризму с вовлечением в террористическую деятельность молодых женщин-мусульманок. Все это привлекло повышенное внимание к присутствию, поведению и положению женщины-мусульманки, эмигрантки в западном и российском поликонфессиональном социуме как на рациональном, так и эмоционально-психологическом уровне, потребовало научного осмысления, обобщения и разработки неких рекомендаций, касающихся государственной и межгосударственной политики в данной области.

Однако решающим фактором актуализации вышеуказанной проблемы стал резкий и избыточный, чрезмерный наплыв приверженцев ислама, включая женщин с детьми, в развитые светские страны с другими вероисповеданиями и традициями. Нежелание эмигрантов разных этнических и конфессиональных общностей интегрироваться в социокультурную среду страны пребывания, в более широком плане – столкновение цивилизаций, неготовность к диалогу, толерантности и компромиссу всех групп общества, включая женщин-мусульманок. Все это также требует научного подхода к пониманию и решению проблемы соотношения общего и частного в обществе, где во многом искусственно, в силу обстоятельств вынуждены сожительствовать люди с разной конфессиональной принадлежностью, культурой, ментальностью, пониманием своих прав и обязанностей.

И, наконец, еще один фактор актуализации темы женщин-мусульманок в поликонфессиональном западном сообществе. Стало ясно, что мы имеем дело со стремлением женщин-мусульманок

сохранить свою конфессиональную идентичность, в том числе в ее чисто внешних культовых признаках, что ассоциируется в европеизированных странах с чем-то чужим и чуждым, тем более когда это отягощено участием женщин-мусульманок в терроре. Увеличение доли женщин-мусульманок в поликонфессиональном социуме, трудная фаза адаптационного процесса их вхождения, как эмигрантов, в новую среду обитания обострили и по-новому поставили проблему положения в западном мире женщин-мусульманок.

Надо признать, что данная проблема – это проблема и сегодняшней России, проблема связанная как с внутренней миграцией населения (отчасти внешней – приезжие из стран СНГ), так и полнокровной реализацией принципов свободы совести граждан России. Мы не говорим о некоем особом положении отдельно женщины православной, иудейской, католической, протестантской или исламской веры, ибо все эти конфессии имеют свои исторические корни в России. Проблемы женщин-мусульманок у нас звучат все чаще именно в общемировом контексте, имея в виду особенности одеяния женщин-мусульманок, а также их участие в международной террористической деятельности.

Все эти три взаимосвязанных фактора свидетельствуют, что проблема положения женщин-мусульманок в поликонфессиональном обществе, сама проблема свободы совести – это лишь частная проблема (часть) более общей, по сути глобальной задачи разработки и реализации стратегии и тактики реагирования на новые национальные и мировые реалии и порождаемые ими проблемы, в частности, фобии, рожденные, с одной стороны, радикализацией ислама, неконтролируемой миграцией из арабских стран, а с другой, оправданным и справедливым желанием всех этнических, религиозных, гендерных и т.д. общностей отстаивать свои интересы и традиции, независимо от места их конкретного существования.

Кто здесь виноват и что делать в этой ситуации? Представляется, что какого-то одного и конкретного виновного в данном случае нет. Речь идет скорее о том, что мировое развитие требует сегодня более высокого уровня урегулированности силами и ресурсами всего мирового сообщества. Мир становится все более тесным, планка

конфликтности интересов не снижается, динамика взаимодействия всех игроков ускоряется, ответственность мировых акторов за судьбы человечества возрастает.

Становится все более очевидным, что масштаб и темпы глобализации не достигли сегодня грани стирания национальных и государственных границ, а сама глобализация не предполагает разрушение национальных структур, подавление одних культур другими, тем более – вторжение в чужие традиции и обычаи, навязывание «своего» видения и устройства жизни, нежелание считаться с национальными законами и историческим опытом конкретного государства. Нельзя приходить в чужой монастырь со своим уставом. Таким образом, глобализация, объективное расширение и интенсификация международного взаимодействия во всех сферах жизни мирового сообщества, диалог культур, миграционные потоки требуют нового, более высокого качества толерантности, взаимопонимания и сотрудничества как на межгосударственном уровне, так и на уровне общностей и индивидуального общения.

Каковы пути решения мировым сообществом возникших глобальных проблем, в рамках которых существуют более частные проблемы, касающиеся взаимодействия отдельных этносов и конфессий, судеб конкретных людей, сохранения их первичной идентичности в поликонфессиональном сообществе?

На наш взгляд, глобальные угрозы требуют глобального и системного ответа. Этот ответ видится как последовательное продвижение на следующих направлениях:

– выравнивание экономического, социального и социокультурного развития бедных и богатых стран. Сегодня понятно, что разрыв между Югом и Севером в этих позициях, прежде всего, в уровне жизни порождает нецелесообразную и «трудноперевариваемую» в критических масштабах миграцию в Великобританию, Германию, Скандинавию из стран Африки, Арабского Востока, даже менее богатых государств Восточной Европы. При наличии в менее богатых странах относительно развитой экономики, максимальной занятости населения и т.д. миграция из них станет регулируемой, диалог культур цивилизованным, а проблемы, вроде особого статуса беженцев

из числа женщин-мусульманок, будут предметом рутинных забот муниципальной власти, принимающих государств без вынесения этих проблем на национальный и международный уровень как некой социальной и социокультурной катастрофы. Путь предотвращения подобных катастроф – инвестиции стран Севера, разумеется, с учетом их интересов, в экономику государств Юга, создание условий для самостоятельного решения последними своих экономических и социальных проблем.

– государства Запада не должны подвергать чрезмерным испытаниям политические и экономические институты развивающихся стран, не насаждать там свои ценности, не устраивать там цветных революций, не входить военным путем на территорию этих стран и т.д., создавая предпосылки для внутренних и международных конфликтов, гражданской войны с последующей неконтролируемой миграцией и беженцами, включая женщин и детей. О необходимости и императивности такой внешней политики США и Европы свидетельствует опыт последнего десятилетия.

– важный инструмент глобального и национального ответа на угрозу «исламского фактора» для безопасности мирового сообщества, взаимопонимания разных конфессий, устранения отчужденности и враждебности на бытовом уровне по религиозным мотивам – борьба с исламским терроризмом, отсеечение идей и практики религиозного экстремизма от обычных культовых традиций и обычаев ислама, эффективная работа спецслужб и правоохранительных органов в борьбе с терроризмом.

– скоординированная государственная и межгосударственная стратегия и тактика, конкретная политика в решении всех накопившихся проблем, социального обустройства беженцев и мигрантов из зон военных действий и конфликтов, нищеты и безработицы в арабских странах, интеграции этих обездоленных людей в новую для них социальную среду, людей, не подготовленных (материально, социокультурно, морально-психологически) к сожительству, диалогу, компромиссам, сотрудничеству в другой стране. Речь идет о готовности мирового и региональных сообществ, национальных государств к приему сразу большой «волны» беженцев-иностранцев и неорганизованной миграции больших масс людей, у которых нет ни трудовых

контрактов, ни туристических виз, имеющих в своих рядах порой за- таившихся террористов. Государственная власть конкретной страны вынуждена одновременно регулировать мигрантские потоки, обеспечивать приезжих иностранцев жильем, питанием, работой, пособиями, медицинскими и образовательными услугами и т.д., содействовать их превращению в равноправных граждан государства со всеми свободами и исключать какую-либо дискриминацию. Женщины-мусульманки не исключение. Более того, в развитых странах европейской культуры женщины-мусульманки имеют гораздо больше прав и свобод, чем в тех странах, откуда они родом. Речь идет о равенстве с мужчинами в сферах семейных, трудовых, политических и иных отношений. Особая забота государства – языковая подготовка, строительство мечетей, учет ментальности женщин-мусульман, формирование атмосферы религиозной терпимости, диалога и согласия между гражданами независимо от их вероисповедания.

– формирование специальных международных и национальных механизмов, ресурсов, технологий решения проблем мигрантов и беженцев, в том числе женщин-мусульманок (сколько можно принять иностранцев; как их обустроить; планирование на международном и национальном уровне; наличие управленческих структур и фондов для этих целей и т.д.).

Подводя общий итог, можно сказать, что положение женщин-мусульманок и отношение к ним в современном поликонфессиональном обществе зависит от внешних и внутренних факторов развития конкретной страны проживания женщин-мусульманок. Как правило, женщины-мусульманки сегодня не имеют некоего особого статуса в поликонфессиональных государствах, они не ущемлены в своих правах и свободах, имеют равное положение с женщинами других вероисповеданий. Обостренность данной проблемы объясняется скорее негативной ролью исламского фактора в мировой и национальной политике, влиянием на нее международного терроризма мусульманского происхождения, неконтролируемыми миграционными процессами, необходимостью диалога ислама и других конфессий в поликонфессиональном обществе. Решение этих проблем зависит от успешности деятельности международных и национальных государственных институтов.

**ЖЕНЩИНЫ-МУСУЛЬМАНКИ
В РЕСПУБЛИКЕ БАШКОРТОСТАН:
ТИПОЛОГИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ХАРАКТЕРИСТИК**

Даутова А. Р., Евдокимов Н. А.

**MUSLIM WOMEN IN THE BASHKORTOSTAN REPUBLIC:
TYPES OF SOCIO-CULTURAL CHARACTERISTICS**

Dautova A., Evdokimov N.

Аннотация: В статье рассмотрена историческая эволюция положения мусульман, и в частности женщин, в Республике Башкортостан. Выделены основные социокультурные характеристики современных женщин мусульманок и установлена корреляция между социокультурным типом и различными этапами российской истории.

Ключевые слова: женщины-мусульманки, поликонфессиональное общество, социокультурные характеристики женщин-мусульманок.

Abstract: The article is about the historical evolution of the situation of the Muslim women, in The Bashkortostan Republic. Authors underlines the basic socio-cultural characteristics of modern Muslim women, and a correlation between the socio-cultural type and the different stages of Russian history.

Keywords: Muslim women, multi-confessional society, social and cultural characteristics of Muslim women.

Длительное время российское общество характеризовалось обособленностью этнических групп, проживавших в небольших моноэтнических населенных пунктах, полностью сохранявших родной язык, материальную и духовную культуру, обладавших элементами самоуправления и собственным правовым пространством. Как отмечал Дж. Хоскинг применительно к народам Российской империи, их «семейное, имущественное и во многом уголовное право оставалось таким же, как до прихода русских» [4, С. 22]. Существенную роль в формировании и сохранении этнических общностей играла религия. Прежде всего, этот аспект идентичности был актуален для регионов, характеризующихся полиэтничной и поликонфессиональной средой, одним из которых исторически выступала Башкирия. Важную этноидентифицирующую роль в нашем регионе играл ислам для башкир,

татар, мишарей, православие для русских, кряшен, ногайбаков, православие и язычество для чувашей, марийцев, удмуртов.

В советский период происходит процесс форсированной модернизации и перехода к индустриальному обществу. Все ресурсы государства от пропагандистского до репрессивно-силового были направлены на освобождение советских женщин-мусульманок от «религиозных предрассудков». Одной из базовых задач социальной и культурной политики в СССР стало массовое их вовлечение в структуры производства и образовательные программы. Все исследования образа мусульманки носили критический характер, описывая тяжелую жизнь женщины под сенью жестокого религиозного гнета. Преобладающим был концепт «униженная», «бесправия», «забитости» и «обезличенности» женщины-мусульманки в традиционном обществе. Был взят курс на формирование научного мировоззрения, что предполагало «освобождение людей от религиозных предрассудков и суеверий», а также «преодоление пережитков социального неравенства женщины, освященного в догматах и морально-правовых догматах ислама и других религий» [1, С. 6].

Однако эмансипация определялась далеко не только пропагандой и культурной работой. Рост внутренних миграций, урбанизации и межэтнических контактов приводил к процессам взаимного сближения народов. Росло число межэтнических браков, происходил переход к билингвизму, а в ряде случаев и к господству русского языка в структурах повседневности. Образ жизни в полиэтнической городской среде в меньшей степени стал зависеть от национальной принадлежности супругов. Напротив, в сельских районах во многом сохранялась специфика быта и традиционной этнической культуры, но по мере закрытия мусульманских культовых учреждений снижалась степень общей религиозности населения.

Распад советской идентичности сопровождался возрождением ряда подцензурных ранее интеллектуальных и религиозных традиций и доктрин, а также образованием новых, несвойственных ранее для Башкортостана. Одним из таких направлений стал исламский фундаментализм, который на первом этапе носил «просветительский» характер, а начиная с рубежа тысячелетий, – экстремистский

и террористический [2, С. 22]. При этом регион в целом переживал период «возрождения ислама». Только в период от 1990 до 1992 года в Башкортостане количество мечетей возросло почти в 10 раз (с 24 в 1990 году до 200 – в 1992 году) [3, С. 407]. Пересечение традиций советского модернизма, официального, традиционного ислама и исламского фундаментализма привело к тому, что на современном этапе в Республике Башкортостан мы наблюдаем 4 типа социокультурных характеристик, свойственных для общей совокупности мусульманских женщин:

1. Абсолютная секуляризация. Женщины инкорпорированы в систему светской культуры, и религия для них не играет роли в социальных и жизненных практиках или играет крайне незначительную. Для женщин здесь не существует специфических культурных запретов, даже наоборот. Они могут быть ориентированы на карьерные устремления или господство в семейных отношениях.

2. Относительная секуляризация. Женщина в данном случае ощущает свою мусульманскую идентичность. Религиозные ценности, праздники и обряды для нее значат как минимум не меньше, чем светские. Существует ориентация на эндогамные браки, а также признается право мужа опекать жен от мужского внимания, в соответствии с нормами ислама. Женщина в значительной степени сосредоточивается на семье, но не исключается из профессиональных и социальных отношений.

3. Традиционная исламская ортодоксия. Женщины в рамках данного типа культуры обязуются придерживаться строгих правил ислама. Тип мусульманской семьи является закрытым и диктует жесткие культурные правила для замужней женщины. Если тюркский вариант традиционной исламской семьи носит более либеральный характер, и женщина признается «спутником жизни», то саудовский концепт ислама предполагает, что женщина находится ниже в правах, чем мужчина. Существуют значительные ограничения на профессию и профессиональный рост. Данный тип семьи создают те, кто отучился в Саудовской Аравии, в Катаре, Египте, Пакистане и в Кувейте. Данные семьи стали появляться в Республике Башкортостан с середины 1990-х годов, и на данный момент это явление уже закрепились в региональной культуре.

4. Исламский фундаментализм. Статус женщины радикально понижен. Санкционировано физическое и психологическое насилие в ее адрес в случае нарушения предписанных норм. Однако если исламская ортодоксия скорее исключает женщин из социальной жизни, то в деятельности ряда экстремистских и террористических течений женщины становятся участником противостояния со светским обществом и государством в неконвенциональной политической борьбе, вплоть до непосредственного исполнения ими террористических актов. В нашем регионе одной из форм проявления исламского фундаментализма среди женщин является феномен миграции на территорию контролируемую «Исламским государством».

На наш взгляд, российское государство, безусловно признавая право гражданина на собственную религиозную идентичность, должно осуществлять все меры социального контроля (от культурно-информационных до силовых) для профилактики и противодействия религиозному экстремизму. Принципы и нормы ортодоксального ислама не могут находиться выше законодательства Российской Федерации.

Список источников:

1. Вагабов М. В. Ислам и женщина. М.: Мысль, 1968.
2. Вояковский Д. С., Юнусова А. Б. Интервенция радикальных идеологий в российское исламское пространство. Уфа: БГПУ, ИЭИ УНЦ РАН, 2011. 92 с.
3. Рахматуллин Р. Ю. Возрождение ислама в современном Башкортостане. // NovaInfo.Ru. 2016. №50. Т.1. С. 407–410.
4. Хоскинг Дж. Россия: народ и империя (1552–1917). Смоленск: Русич, 2001.

Круглый стол 3. ОБРАЗОВАНИЕ, КАРЬЕРА И ПОЛИТИЧЕСКОЕ УЧАСТИЕ ЖЕНЩИН- МУСУЛЬМАНОК В УПРАВЛЕНИИ

ГЕНДЕРНАЯ ПОЛИТИКА В КАЗАХСТАНЕ: РЕАЛИИ И ПРОБЛЕМЫ

Султанов Б. К.

THE GENDER POLICY IN KAZAKHSTAN: REALITIES AND PROBLEMS

Sultanov B.

Аннотация: В статье рассматриваются проблемы гендерной политики в Казахстане. Отмечается, что в республике проводится определенная работа в этой области. Казахстан присоединился к важнейшим международным конвенциям по правам женщин, приняты соответствующие программы, такие как Стратегия гендерного равенства, Национальный план действий по улучшению положения женщин, функционирует Национальная комиссия по делам семьи и женщин. Неуклонно возрастает доля женщин в законодательных и исполнительных органах власти, а также в экономическом секторе. Действует сеть женских НПО.

Тем не менее, различия в положении женщин и мужчин сохраняются. Не преодолен гендерный разрыв в оплате труда. Имеют факты бытового насилия над женщинами. Женщины-служащие практически отсутствуют на высоких должностях.

Ключевые слова: женщины и власть. Женщины и бизнес. Гендерное насилие.

Abstract: The article is dedicated to the problems of gender policy in Kazakhstan. It is noted that the country carries out a positive work in this sphere of activity. Kazakhstan has joined to the most important international conventions on the women's rights, adopted by the relevant programs, such as the Strategy for gender equality, National plan for the advancement of women's place in society, National commission for family and women affairs. There are a lot of women in the legislative and executive authorities, as well as in the economic sector. There is also the network of women's NGOs in Kazakhstan. However, the differences remain between the women and the men. It does not overcome the gender pay gap in salary. There is an evidence of domestic violence against the women. The women-employees are practically absent in the high positions.

Keywords: women and authority. Women and business. Gender violence.

В современном Казахстане гендерная политика равенства проводится в соответствии с Конституцией Республики Казахстан. В частности, п. 2, ст. 14 Конституции Республики Казахстан гласит: «Никто не может подвергаться какой-либо дискриминации по мотивам происхождения, социального, должностного и имущественного положения, пола, расы, национальности, языка, отношения к религии, убеждений, места жительства или по любым иным обстоятельствам» [7, С. 7].

Казахстан присоединился к важнейшим Конвенциям и Декларациям Организации объединенных наций (ООН) и других международных организаций по правам женщин. Особенно важным с точки зрения реализации политических прав казахстанских женщин является присоединение страны к следующим Конвенциям ООН: «О ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин», «О политических правах женщин», «О гражданстве замужней женщины». Казахстан также подписал ряд актов Международной организации труда, касающихся прав женщин и детей.

По вопросам решения гендерных проблем Казахстан сотрудничает с рядом международных организаций: Женским Фондом Организации Объединённых Наций (United Nations Development Fund for Women, ЮНИФЕМ), Организацией по безопасности и сотрудничеству в Европе (ОБСЕ), Международной организацией по миграции (МОМ), Агентством США по международному развитию (United States Agency for International Development, ЮСАИД) и Программой развития Организации Объединенных Наций (ПРООН). В настоящее время в Казахстане создаются условия для внедрения гендерного подхода в процесс разработки бюджетов всех уровней и государственных программ социально-экономического развития. Национальная комиссия по делам семьи и гендерной политики совместно с ЮНИФЕМ реализуют проект «Социальные (гендерные) бюджеты в Казахстане».

Основополагающим документом, определяющим основные направления гендерной политики в Казахстане, является Стратегия гендерного равенства в Республике Казахстан на 2006–2016 гг., нацеленная на эффективное решение наиболее актуальных проблем

гендерной политики. В частности, концепцией предусматривается создание сети подготовки женщин-политиков, выделение бюджетных средств на реализацию социально значимых проектов по вопросам семьи и женщин и т.д. [8].

К задачам гендерной политики в Казахстане относятся:

- достижение сбалансированного участия женщин и мужчин во властных структурах;
- обеспечение равных возможностей для экономической независимости, развития своего бизнеса и продвижения по службе;
- создание условий для равного осуществления прав и обязанностей в семье;
- свобода от насилия по признаку пола.

Для расширения возможностей женщин по трудоустройству и обеспечению занятости Стратегия предусматривает широкое развитие государственных и частных детских дошкольных учреждений. Специальный раздел Стратегии посвящен гендерному образованию и гендерному просвещению населения, в том числе государственных служащих, депутатов Парламента и маслихатов, руководителей всех уровней, работников СМИ [8].

В 1995 году в целях содействия решению проблем семьи, женщин и детей был создан Совет по проблемам семьи, женщин и демографической политике при Президенте Республики Казахстан. Советом была разработана и 5 марта 1997 года одобрена Концепция государственной политики улучшения положения женщин в Республике Казахстан. В 1998 году данный Совет был преобразован в Национальную комиссию по делам семьи и женщин при Президенте Республики Казахстан, функционирующую как консультативно-совещательный орган при Президенте Республики Казахстан. Аналогичные структуры действуют на региональных уровнях государственного управления. Национальная комиссия проводит большую работу по разъяснению необходимости социального равенства женщин и мужчин. Среди приоритетов национальной комиссии на ближайшее время – продвижение законопроектов, в частности, «О равных правах и равных возможностях женщин и мужчин».

В 1999 году Национальной комиссией впервые был разработан Национальный план действий по улучшению положения женщин в Республике Казахстан, утвержденный постановлением Правительства Республики Казахстан от 19 июля 1999 года.

Указом Президента Республики Казахстан 19 сентября 2002 года была учреждена должность Уполномоченного по правам человека, в аппарате которого работает специалист по гендерным вопросам. В стране выпускается специальный ежегодный статистический сборник «Женщины и мужчины Казахстана». Для защиты интересов семьи, женщин и детей в Мажилисе Парламента Республики Казахстан создана депутатская группа «Отбасы» («Семья») [3].

За последние годы в Казахстане существенно возросла доля женщин в законодательной, представительной и исполнительной ветвях власти. В Мажилисе Парламента Республики Казахстан постоянно увеличивается количество женщин-депутатов. Если в 1994–1999 гг. женщины составляли 13% от общего количества мажилисменов, то в Мажилисе, избранном в этом, 2016 году, женщин-депутатов уже 27%. В областных, городских и районных маслихатах количество женщин-депутатов составляет 17% от общего числа депутатов. Численность государственных служащих по республике составляет около 87 тыс. человек, из них – 55% женщины. По итогам впервые проведенных в 2013 году выборов акимов сельских и поселковых округов количество женщин-акимов значительно увеличилось. В стратегических планах центральных государственных органов и программах развития территорий предусмотрено к 2017 году довести представительство женщин в государственных структурах, принимающих решения, до 30% [8].

Вместе с тем, необходимо отметить, что средняя по стране заработная плата женщин составляет в настоящее время всего 64% от средней зарплаты мужчин. Поэтому в стратегических планах всех государственных органов предусмотрено поэтапное снижение гендерного разрыва в оплате труда, в котором планируется доведение средней заработной платы женщин до 70% от заработной платы мужчин к 2016 году и до 80% – к 2020 году [8].

Большая работа предстоит в экономическом секторе. Доля женщин в экономике страны составляет 49% от общего количества работников (3,7 млн. человек). Поэтому правительством, начиная с 2000 года, осуществляются меры по поддержке женского предпринимательства. Десятки тысяч женщин уже получили льготные кредиты, открыли свой бизнес. С 2009 года реализуется программа микрокредитования женского предпринимательства. Так, по состоянию на ноябрь 2014 года было профинансировано таких проектов на общую сумму более 9 млрд. тенге.

Важную роль в работе по повышению статуса женщин в Республике Казахстан играют неправительственные организации (НПО). Сегодня в стране около 150 активно действующих женских НПО, среди которых можно выделить Союз женщин-предпринимателей Казахстана, Республиканский совет женщин, Женскую ассоциацию развития и адаптации, Ассоциацию деловых женщин Казахстана, Феминистскую лигу, Алматинский женский информационный центр, Центр гендерных исследований г. Алматы. Помимо этого действует научно-исследовательский институт социальных и гендерных исследований при Казахском государственном женском педагогическом институте и ряд других научных центров по этой проблематике. Женские НПО создали центры трудоустройства и профессиональной ориентации, поддержки малого бизнеса, правовой и юридической поддержки. Также НПО активно развивают в стране сеть кризисных центров по борьбе с насилием в отношении женщин [8].

С учетом важности и актуальности проблемы здоровья нации в центре внимания государства, органов здравоохранения и общественности находится охрана матери и ребенка. С 2008 г. в Казахстане началась реализация специальной программы охраны материнства и детства. Программа «Охрана материнства и детства», являющаяся частью государственной программы «Здоровье народа», – один из приоритетов гендерной политики в нашей стране. Она включает в себя несколько блоков: социальная поддержка женщин, забота об их здоровье и т.д. Так, например, существенно увеличены размеры выплат пособий по рождению и уходу за детьми.

Вместе с тем, в реализации гендерной политики в Казахстане имеются существенные проблемы. В первую очередь, необходимо учитывать исторические традиции и менталитет традиционного казахского общества, особенно в сельской местности. Как известно, в дореволюционный период, в кочевом обществе казахов делом женщин были рождение ребенка, воспитание детей, ведение домашнего хозяйства и т.д. [5].

В советский период, в условиях мультиэтнического и поликонфессионального общества роль женщин, особенно в городах, резко изменилась, поскольку культивировался образ женщины – передовика труда, активной общественницы. Однако после распада СССР в 1991 году и крушения социалистического строя статус женщины в Казахстане – впрочем, как и во всех постсоветских республиках – изменился в очередной раз. Были закрыты многие нерентабельные заводы и фабрики, научные и культурно-просветительские учреждения, объекты здравоохранения, урезаны доступная система медицинской помощи, социальная поддержка многодетных семей, ликвидирована система бесплатного высшего образования. Поэтому женщины вынуждены были в очередной раз адаптироваться к изменившимся реалиям, теперь уже к так называемому дикому капитализму. Именно в то время возникла и получила развитие система мелкой торговли (так называемые «комки» – мелкие лавки, торговавшие всякой всячиной), а также челночный бизнес, который лег на плечи женщин. Именно женщины, когда мужчины были парализованы «шоковой терапией», взвалили на свои плечи обеспечение детей и престарелых родителей. Это не могло не привести к определенному повышению статуса женщин в семье и в обществе [4].

К сожалению, в Казахстане сохраняется такое негативное явление как гендерное насилие в отношении женщин, которое со всей очевидностью показывает, что рецидивы неравенства женщин пока не изжиты в обществе.

По данным Генеральной прокуратуры Республики Казахстан, за 9 месяцев 2015 года в Казахстане жертвами убийц стали 163 женщины, 243 женщины получили тяжелые увечья [1]. Только на территории города Лисаковска за три месяца 2014 года в отношении

женщин было совершено 71 преступление, удельный вес от количества зарегистрированных преступлений составляет 43,3%. При этом необходимо отметить, что мужчины совершают в отношении женщин такие уголовные преступления как разбой, грабеж, хулиганство, мошенничество, кража, где жертва не может дать достойный отпор преступнику. Лисаковским городским судом за три месяца 2014 года было рассмотрено 62 административных дела по правонарушениям, посягающим на личность в сфере семейно-бытовых отношений, по 59 делам правонарушителями являются мужчины [2].

Из преступлений, жертвами которых в последнее время стали женщины, и вызвавших резонанс в казахстанском обществе, назовем несколько. Убийство 32-летней женщины-предпринимательницы Натальи Потаповой, пропавшей 26 сентября 2016 года. Подозреваемый в убийстве женщины, ее знакомый, 24-летний водитель такси – ранее не судимый, в ходе допроса дал признательные показания и сам добровольно указал место совершения преступления. По данным экспертов, смерть наступила вследствие удушения. У Н. Потаповой осталось двое несовершеннолетних детей. По словам подозреваемого, ценные вещи: мобильный телефон, золотые украшения: кольца и серьги, он снял с тела Н. Потаповой и выбросил в реку. Т.е. мотивом преступления была не жажда наживы, а ревность к удачливой женщине-предпринимательнице¹.

Другой случай насилия в отношении женщины. Наталья Слекишина, осужденная на 8 лет за разбой, летом этого года сделала скандальное заявление о том, что ее изнасиловали четверо сотрудников следственного изолятора колонии, в которой она находилась. В результате девушка родила девочку. Расследованием случая занималась антикоррупционная служба города Алматы. Следствие предъявило обвинение лишь одному из тех, на кого указала Слекишина. В результате 30 сентября с.г. суд признал сотрудника колонии Р. Хакимова виновным в изнасиловании, применении пыток, превышении служебных полномочий и приговорил его к 9 годам лишения свободы. Хакимов, кстати, до последнего момента пытался всех убедить, что все, якобы, происходило по обоюдному согласию².

¹ По материалам СМИ Республики Казахстан.

² По материалам СМИ Республики Казахстан.

Жертвой насилия в семье оказалась 42-летняя Баян Есентаева – известный музыкальный продюсер, глава компании Shine Production, телеведущая, певица, журналист, которая была госпитализирована в одну из больниц в Алматинской области с многочисленными ножевыми ранениями. Преступником оказался ее муж Б. Есентаев, с которым она прожила в браке 22 года. У супругов две дочери, старшая из которых является студенткой, а младшая учится в школе¹.

В Казахстане 4 декабря 2009 года был принят закон «О профилактике бытового насилия», определивший комплекс правовых и социально-экономических мер для защиты прав человека и гражданина в сфере семейно-бытовых отношений, а также профилактические и практические меры по пресечению бытового насилия. Тем не менее, половина жертв домашнего насилия, опасаясь морального осуждения со стороны окружающих или вследствие запугивания со стороны преступника, не обращается за защитой в правоохранительные органы [6].

Кроме того, наши законодатели ради улучшения статистики переклассифицировали самый распространенный вид бытового насилия – побои и нанесение легкого вреда здоровью из категории административного правонарушения в категорию дел частного обвинения. Это означает, что теперь потерпевшая должна сама пройти судебно-медицинскую экспертизу, собрать нужные справки, характеристики, найти свидетелей и только потом пойти в суд и доказать факт насилия. Согласитесь, не каждая женщина согласится пройти через бюрократические коридоры нашей административно-правовой системы. Поэтому не удивительно, что за январь-сентябрь 2015 года за побои и нанесение легкого вреда здоровью в Казахстане было осуждено всего 388 человек, что в 13 раз меньше, чем в 2014 году [1].

Факты насилия над женщинами серьезно беспокоят правоохранительные органы республики. В частности, в настоящее время по инициативе Генеральной прокуратуры Республики Казахстан рассматривается предложение о создании в структурах местных акиматов отделов по делам семьи и профилактике всех форм насилия, основным направлением которого станет борьба с бытовым насилием.

¹ По материалам СМИ Республики Казахстан.

ем. Надеемся, что предпринимаемые государством меры позволят снизить уровень насилий, совершаемых против женщин.

Таким образом, несмотря на принимаемые государственными и общественными организациями меры, гендерная политика пока не дает ощутимых результатов. По мнению ряда казахстанских экспертов, различия в положении женщин и мужчин в Казахстане все еще сохраняются. Гарантированные Конституцией Республики Казахстан равные права не подкреплены гарантированными возможностями. Женщины недостаточно представлены на уровне принятия решений, т.е. практически отсутствуют на высоких должностях. Сохраняется также гендерное неравенство на рынке труда [3].

Список источников:

1. Асанов Ж. Остановить домашних деспотов// Казахстанская правда, 20 ноября 2015 г.
2. Доронина С. Гендерная политика в Республике Казахстан // <http://pravstat.prokuror.kz/rus/sub/news/gendernaya-politika-v-ves>.
3. Ельмуратова Б. Ж., Аубакиров М. Н. Проблемы обеспечения гендерного равенства в Казахстане//<http://e-history.kz/ru/contents/view/1404/>
4. Жандосова Ш. М. Гендерная политика современного казахстанского общества // Вестник Казахского Национального университета им. Аль-Фараби. Серия: Политология. Алматы, 2011.
5. Жунусова А. Р., Коспаков А. М. Современное состояние гендерной политики Республики Казахстан // Личность, семья и общество: вопросы педагогики и психологии. Сб. статей и материалов XLVI международной научно-практической конференции. №11 (46). – Новосибирск: СИБАК, 2014.
6. Камбарова К. Гендерная политика в Республике Казахстан//<http://akt.sud.kz/rus/massmedia/tema-gendernaya-politika-v-respublike-kazahstan/>
7. Конституция Республики Казахстан. Принята на республиканском референдуме. С изменениями и дополнениями от 7 октября 1998 г.; от 21 мая 2007 г; от 2 февраля 2011 г. Алматы, ТОО «Издательство «Норма-К», 2014.
8. Тарасенко Е. Гендерная политика: достижения, реалии, перспективы // Казахстанская правда, 14 декабря 2014 г.

ПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИН-МУСУЛЬМАНОК В СОВРЕМЕННОМ ИНДИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Мухаметзянова-Дуггал Р. М.

SITUATION OF MUSLIM WOMEN IN CONTEMPORARY INDIAN SOCIETY

Mukhametzyanova-Duggal R.

Аннотация: В статье рассматривается положение мусульманского меньшинства в современной Индии, в частности женщин-мусульманок. Отмечается, что помимо социально-экономической отсталости мусульманская община слабо интегрирована в индийское общество. Определяются проблемы мусульманских женщин, которые во многом схожи с проблемами индийских женщин независимо от этнической и религиозной принадлежности.

Ключевые слова: Индия, мусульмане, женщины.

Abstract: The article discusses the situation of the Muslim minority in modern India, particularly Muslim women. It is noted that apart from socio-economic backwardness of the Muslim community is poorly integrated into Indian society. Defines the problems of Muslim women, which is largely similar to the problems of Indian women, regardless of ethnic or religious affiliation.

Keywords: India, Muslims, women.

Индия занимает третье место в мире по численности мусульман после Индонезии и Пакистана. Согласно переписи населения Индии 2001 г. индийские мусульмане составляют 138 млн. человек или 13,4% населения [2]. Последователи ислама являются самым значительным религиозным меньшинством Индии. Их доля в общем числе официально признанных религиозных меньшинств, к которым, помимо мусульман, относятся христиане, сикхи, буддисты и зороастрийцы (парсы), составляет 73,7% [2]. Статус меньшинств предусматривает обладание особыми правами, которые сводятся к защите их интересов.

Положение различных конфессий отражают данные Переписи населения Индии 2001 г. Доля работающего населения в целом по стране составляет 39,1%. Самый низкий уровень занятости на общенациональном уровне просматривается у мусульманского

населения – 31,3% (у индусов – 40% индусов, у христиан – 40%). Если рассмотреть данные о доли роста населения мусульман, то этот показатель составляет 36%, самый высокий среди основных конфессий. Одним из важных показателей для современной Индии является пропорция полов среди населения. Так как наряду с демографической проблемой, проблемой перенаселения в Индии, очень остро стоит проблема диспропорции полов. Индия одна из немногих стран, где мужское население преобладает над женским. В целом по стране соотношение мужчин и женщин составляет 1000:933, в столице страны, г. Нью Дели – 1000:821 [1]. Анализ данных таблицы показал, что число женщин на 1000 мужчин у мусульман – 936, что чуть выше среднего национального уровня, который составляет 933 для всех религиозных общин. Согласно результатам переписи мусульмане имеют более низкий уровень грамотности по сравнению со средним национальным уровнем.

Данные переписи подтверждают отчет Комиссии высшего уровня под председательством судьи Раджиндар Сачара по социальному, экономическому и образовательному статусу мусульманской общины Индии. Данная Комиссия была создана в марте 2005 г. премьер-министром страны. Создание комитета по мусульманской общине было продиктовано насущной необходимостью уточнения реальной ситуации в положении мусульман. В ноябре 2006 г. комитет Сачара представил в парламент отчет – первое систематическое исследование проблем мусульманской общины на правительственном уровне. Основные выводы отчета: мусульмане страдают от обвинений в том, что не являются патриотами Индии. Им приходится каждый день доказывать обратное. Заявления о том, что мусульмане якобы находятся в привилегированном положении, не соответствуют действительности. Более того, их общий уровень социально-экономического развития ниже средних показателей по стране. Комитет по мусульманскому меньшинству предложил создать «Комиссию равных возможностей», которая занялась бы вопросами обездоленных групп населения, включая мусульманские низы. Они нуждаются в многосторонней помощи, в том числе при поступлении в учебные заведения, при трудоустройстве, в продвижении их представителей в ор-

ганы власти в центре и на местах, а также в органы самоуправления на всех уровнях. Комитет рекомендовал включить мусульманские низы или в списки зарегистрированных каст, или в отдельную группу «прочих отсталых классов», которым в соответствии с Конституцией Индии предоставляются определенные льготы.

Однако, как справедливо отмечено известным ученым-индологом Е. Юрловой, процесс решения проблем мусульманского меньшинства в Индии в условиях преобладающего индуcского большинства происходит очень медленно, с большими издержками для мусульман, а значит, и для общества в целом. Помимо социально-экономической отсталости мусульманская община до сих пор остается слабо интегрированной в индийское общество. Причины этого лежат как в самой общине, так и вне ее. Мусульманская элита, а тем более ортодоксальная, фундаменталистская ее часть, не прилагает усилий к интеграции, а больше заботится о своих интересах. Деструктивную роль в этом деле играют шовинистические лидеры индуcской общины, которые стремятся нажить политический капитал на антимусульманских настроениях [4].

Законодательство Индии предусматривает равные права женщин и мужчин в политической и в экономической жизни. Конституция 1950 г. гарантирует запрет на дискриминацию по половому признаку. Принят ряд законов, способствовавших улучшению положения женщин. Среди них закон об индуcском браке (1955 г.), утвердивший моногамию как норму, а также юридическую возможность развода; закон о наследовании (1956 г.), наделивший индуcок этим правом; закон о запрете приданого (1961 г.) и последующие изменения в нем (1986 г.), направленные на борьбу с практикой обязательного приданого за невестой, которая приобрела огромные масштабы; закон об ограничении ранних браков (1978 г.), повысивший брачный возраст для девушек до 18 лет, для юношей – 21 года. Однако и сегодня в своей основной массе индийские женщины остаются более приниженной частью населения.

При этом важно подчеркнуть, что в силу исторического развития Индии, численного преимущества индуcов, сильного влияния индуизма на многие стороны общественной жизни практически во всех

этнотипах и религиозных общинах проблемы женщин имеют сходные или близкие черты. Главными из них были и все еще во многом остаются экономическая зависимость женщины, ранний брак, диспропорция полов, обязательное приданое за невестой, многодетность, затворничество (ограничение свободы действий, передвижения, общения с внешним миром), вечное вдовство.

Дискриминация по половому признаку находит свое яркое отражение в росте числа абортотв среди женщин, беременных девочками. Аборты по половому признаку запрещены индийским законом 1994 года [3]. Несмотря на запрет абортов после ультразвукового определения пола новорожденного ребенка, они имеют широкое распространение. Считается, что иметь мальчика предпочтительнее, поскольку именно сын, повзрослев, берет на себя содержание престарелых родителей. Причины этого кроются в традиционной системе ценностей индийцев – индуизме. Согласно индуистским представлениям, сын – продолжатель рода, в нем возрождается отец, ему принадлежит право наследовать имущество, он совершает заупокойные жертвоприношения, он же зажигает погребальный костер отца, который благодаря сыну достигает бессмертия [5, С. 72]. Появление же девочки на свет часть индийских семей воспринимает как обузу и несчастье для семьи, так как после замужества девочка покидает семью. Чтобы найти достойного жениха, невесту необходимо обеспечить солидным приданым.

Таким образом, в современной Индии декларируется равноправие мужчин и женщин перед законом. Органами государственной власти создаются правовые механизмы обеспечения гендерного равенства, продвижения женщин на новые ступени социальной и экономической жизни. Решение данных вопросов часто наталкивается на сопротивление со стороны консервативных сил. Это ведет к насилию в отношении женщин, в том числе и под лозунгом защиты чести и устоев семьи. Поэтому проблемы женщин в семейной и общественно-политической жизни и их решение в условиях современной Индии, при всей их специфичности, являются частью общих проблем, присущих практически всем странам.

Список источников:

1. Brief analyses. Census of India 2001 // <http://www.censusindia.net/religiondata/index.html>.
2. Census of India 2001 // http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/Census_data_finder/H_Series/Households_By_Religion.htm.
3. Pre-Natal Diagnostic Techniques (Regulation and Prevention of Misuse) (PNDT) Act, 1994 // [http://mohfw.nic.in/THE%20PNDT%20ACT%20\(PRINCIPAL%20ACT\)1994.htm](http://mohfw.nic.in/THE%20PNDT%20ACT%20(PRINCIPAL%20ACT)1994.htm).
4. Юрлова Е. С. Индия: мусульмане и мусульманки // Азия и Африка сегодня, 2007, № 10.
5. Юрлова Е. С. Женщина в индуизме // Индуизм и современность. Материалы научной конференции. – М., 1994.

ГЕНДЕРНЫЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ФАКТОРЫ РАЗВИТИЯ ДЕМОКРАТИИ В ТРАНЗИТАРНЫХ ОБЩЕСТВАХ

Лаврентьев С. Н.

GENDER AND RELIGIOUS FACTORS OF DEMOCRACY IN TRANSIT SOCIETIES

Lavrentyev S.

Аннотация: В статье рассмотрены процессы, происходящие в исламском религиозном сообществе и в исламской культуре на фоне трансформационных процессов, протекающих в Российской Федерации.

Ключевые слова: транзитарные общества, религиозные факторы развития демократии, «размораживание ислама», исламофобия.

Abstract: The article deals with the processes taking place in the Islamic religious community in the Islamic culture on the background of the transformation processes taking place in the Russian Federation.

Keywords: transit society, religious factors of development of democracy, «unfreezing Islam», Islamophobia.

Вот уже 25 лет наше общество находится в процессе перехода от социализма к капитализму, меняется социальная структура,

идут общественные процессы освобождения от государственных регуляторов в прежнем тотальном формате. Процессы трансформации не могли не затронуть места и роли религиозных конфессий в общественной жизни, в том числе и ислама.

В советское время ислам, как и другие конфессии, находился в весьма ограниченном состоянии: большинство мечетей были закрыты или разрушены, исполнение религиозных обрядов, как правило, ограничивалось семьей и не обсуждалось в обществе. Советский интернационализм развалился на отдельно взятые национализмы, в общественном мнении стала преобладать точка зрения, что интернациональное не может созреть без осознания национального. Нации и народности, как в России, так и в других бывших советских республиках в процессе реставрации своей национальной идентичности обратились к духовным основам – базовым религиям – православию, исламу, буддизму и иудаизму. Общество переживало возрождение религиозных культов, религиозных ценностей и институтов. Начался процесс «размораживания» ислама в России. В разных регионах этот процесс имел свои особенности, но было и общее – повсеместно шло строительство новых или реставрация старых мечетей, люди открыто позиционировали себя как «мусульман», исполняли исламские религиозные обряды от имянаречения до захоронения по мусульманскому обычаю. При Советской власти эти обряды не то чтобы запрещались, а не приветствовались. Исполняя эти и другие обряды, карьеру партийного, советского работника или государственного служащего сделать бы не удалось по умолчанию.

«Размораживание ислама» в России шло синхронно с процессами демократизации страны. Малоопытное, малообразованное исламское самосознание мусульманских народов России стало подвергаться обработке «новыми миссионерами» из Саудовской Аравии, Турции, Египта и других зарубежных стран, пропагандирующий «истинный», «настоящий» ислам. Под видом исламского просвещения стали распространять книги, сеющие вражду между народами, религиозную нетерпимость и призывы к антигосударственной деятельности.

Под эгидой Партии Исламского Возрождения, возникшей на Советском Кавказе и в Нижнем Поволжье, была осуществлена попытка

свергнуть законно-избранного руководителя Духовного управления мусульман Европейской части России и Сибири (ДУМЕС) Талгата Таджутдина. Но бдительность прихожан, в первую очередь уфимских женщин-мусульманок, предотвратили незаконный захват ДУМЕСа.

Быстрая разморозка ислама выявила серьезные проблемы: во-первых, недостаточность знаний у верующих мусульман теории и практики ислама; во-вторых, слабая подготовленность кадров мусульманских священнослужителей; в-третьих, отсутствие мусульманских образовательных учреждений современного типа; в-четвертых, разрозненность мусульманской уммы России – соперничество региональных мусульманских руководителей между собой; в-пятых, увеличение мигрантов из мусульманских регионов и стран, что, в частности, в Республике Башкортостан порождает серьезные проблемы во взаимоотношениях между местными и приезжими; в-шестых, современную мусульманскую молодежь Башкирии не устраивает вялотекущая конфессиональная жизнь местной уммы – проблема «отцов и детей»; в-седьмых, отсутствует программа воспитания молодежи на ценностях и традициях российского ислама, способствующего формированию у молодых мусульман общероссийской идентичности, отвращающего молодежь от увлечения крайними, радикальными формами в исламе.

В настоящее время все выше перечисленные проблемы активно обсуждаются в обществе. Обсуждения проходят в уважительном ключе, конструктивный подход доминирует как во внутриконфессиональном, так и в межконфессиональном диалоге.

В Башкортостане сложилась уникальная ситуация, говорящая о фактическом отсутствии напряжения в отношениях между представителями основных конфессий, православные и мусульмане относятся к друг другу благоприятно: 80% православных «доверяют» или «скорее доверяют» мусульманам, 79,7% мусульман «доверяют» или «скорее доверяют» православным [1, С. 164].

В том же исследовании на вопрос о влиянии и позиции мусульманского духовенства на политическую жизнь страны большинство ответило, что духовенство практически никак не повлияло на

основные политические события в стране и в Башкортостане. Например, на выборы в Государственную Думу Российской Федерации 2003 г., Президента России 2004 г., Президента РБ 2003 г. – «никак» [1, С. 183].

В политическом поле практически все политические партии России, как парламентские, так и непарламентские, учитывают факт многонациональности и многоконфессиональности российского общества, принцип равноправия женщин, независимо от их конфессиональной принадлежности, не подвергается какой-либо критике или сомнению. Все признают современное положение российской женщины как данность, которая не подвержена изменениям, если следовать принципам, традициям и культуре традиционного российского ислама.

В современном мире всеобщей информатизации и глобализации некоторое влияние на российское общество могут оказать негативные тренды в странах Запада, где все больше распространяется «исламофобия». В литературе имеет место следующее определение этого явления: «Боязнь и ненависть к исламу и мусульманам, основанные на некоторых односторонних заключениях, которые являются основой зарождения негативных стереотипов и мнений о мусульманах» [2, С. 363]. Задача всех акторов политической жизни в России не допустить появления и распространения исламофобии в нашей стране.

Список источников:

1. Гражданская, этническая и религиозная идентичность: вчера, сегодня, завтра / рук. проекта и отв. ред. Л. М. Дробышева. М., 2013.
2. Экспозито Дж. Ислам: Почему мусульмане такие. – М.: Экспо, 2011.

ЖЕНЩИНА-МУСУЛЬМАНКА: ВОЗМОЖНОСТЬ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КАРЬЕРЫ

Лукманова Р. Х.

MUSLIM WOMAN: THE ABILITY OF THE POLITICAL CAREER

Lukmanova R.

Аннотация: В статье поднимается вопрос о возможности построения политической карьеры для женщин, исповедующих ислам. Рассматриваются гендерные и религиозные аспекты проблем, с которыми сталкивается женщина-политик. Различного рода запреты и ограничения, налагаемые на политическую деятельность женщин в ряде мусульманских стран (например, Саудовская Аравия, ОАЭ, Ливан, Афганистан), не вытекают из текста Корана, а являются предписаниями отдельных священнослужителей. Эти предписания вызывают дискуссии среди исламских священников и последователей ислама, многие из которых выступают за снятие ограничений, ссылаясь на пример жен, дочерей и соратниц Пророка Мухаммеда.

Ключевые слова: женщина, политика, мусульманка, права женщин, политическая карьера.

Abstract: The article raises the question of the possibility of building a political career for women, practicing Muslims. We consider gender and religious aspects of the problems faced by female politician. Various types of bans and restrictions on the political activity of women in some Muslim countries (such as Saudi Arabia, UAE, Lebanon, Afghanistan) does not follow from the text of the Qur'an, and are prescribed certain clerics. These regulations cause debate amongst Islamic clerics and followers of Islam, many of which are in favor of the abolition of the restrictions, citing the example of the wives, daughters and fellow member of the Prophet Muhammad.

Keywords: woman, politics, Muslim, women's rights, political career.

В XX веке вопрос о «женщинах в политике» прорабатывался особенно серьезно. У темы, вынесенной в заглавие, есть два основных аспекта: гендерный (собственно женщины в политике) и религиозный (ислам в отношении женщин-политиков). В последние десятилетия проводятся многочисленные исследования, в которых доминирует гендерный подход в изучении политики и права.

Женщина в политике присутствовала всегда. История Древнего мира уже предоставляет нам множество имен правительниц, воительниц, жен, любовниц, которые прямо или опосредовано осуществляли влияние на политическую жизнь государств [См., например: 1]. Есть специальные научные исследования, мемуары, исторические источники и хроники событий, которые помогают нам понять, что женщина в политике не является неким специфичным феноменом. Женщина-политик ведет себя так же, как мужчина-политик, и различаются они только в силу индивидуальных особенностей личности, а не половых характеристик. Распространено мнение, что женщины в политике нужны, чтобы решать ряд специфичных вопросов, касающихся материнства и детства, семьи, здоровья, помощи малообеспеченным и т.д. Женщины, работающие в этих областях, встречают понимание и поддержку, они «органичны», занимаясь в масштабах государства тем, что общество предписывает им в рамках семьи. Однако, работая в этой сфере, трудно выстроить политическую карьеру. Для карьерного взлета больше подходит международная политика, внешние связи, международное право, финансовая политика, которые находятся под контролем мужчин. Таким образом, присутствие женщин в политике давно стало обыденным явлением, однако возможности построить политическую карьеру у них еще ограничены.

Очевидно, что не существует особой женской политики, также очевидно, что в политической жизни не может быть конфронтации по так называемым «естественным» половым различиям. Следует подчеркнуть, что участие женщин в политике радикально не изменяет характер общественно-политического устройства (в теократическом Иране женщины заседают в парламенте и являются министрами, не образуя группу политического обновления, ориентированную на секуляризацию общественно-политической жизни).

Первой женщиной, которой удалось добиться поста премьер-министра стала Сиримаво Бандаранаике (Шри-Ланка) в 1960 г. Эта женщина несколько раз приходила к власти и окончательно ушла в отставку в 2000 г. в возрасте 84 лет. Причем последний раз премьер-министром она стала, когда ее дочь стала президентом страны [3, С. 164].

В 1974 году на президентских выборах в Аргентине победила Мария Эстела Мартинес де Перон, в 1980 году в Исландии – Вигдис Финнбогадоуттир. С тех пор во многих государствах была проведена политическая реформа, и теперь женщины занимают не менее 10% мест в государственном аппарате в большинстве современных стран. Теперь перейдем к рассмотрению позиций женщины-политика в мусульманских странах.

Несмотря на расхожее заблуждение, мусульманки на всём протяжении истории нередко становились во главе исламских государств. Так, Малика Асма и Малика Арва из шиитской династии Сулайхидов непрерывно правили Йеменом с 1087 по 1138 год [5], а период женского султаната в Османской империи длился без малого 130 лет.

Уже в новейшее время женщины избирались на президентские и премьерские посты Индонезии (Мегавати Сукарнопутри), Пакистана (Беназир Бхутто), Турции (Тансу Чиллер) и Бангладеш (Халеда Зиа, Шейх Хасина). Тем не менее, некоторые наиболее консервативные богословы продолжают выступать против вмешательства женщин в политику.

В частности, три из четырёх стран, где женщины ограничены в избирательном праве, являются мусульманскими странами (за исключением Ватикана). В Ливане женщины могут голосовать только при наличии свидетельства начального образования при уровне грамотности в 82,2% [3]. В ОАЭ и Брунее женщина ограничена в голосовании. В некоторых мусульманских странах право на голоса женщины получили сравнительно недавно: в 1974 году – в Иордании, в 1980 году – в Ираке, в 2002 году – в Бахрейне, в 2003 году – в Омане, в 2006 году – в ОАЭ, в 2011 году – в Саудовской Аравии. Самыми первыми мусульманскими странами, где было учреждено женское избирательное право, стали: Азербайджан (1918), Албания (1920), Туркмения (1924), Казахстан (1924), Турция (1930) и Мальдивы (1932).

Однако нас больше интересует не просто присутствие женщин в политической жизни мусульманских стран, а возможность построения ими политической карьеры. Учитывая реалии современного мира, мы решили создать в Интернете поисковый запрос о полити-

ческой карьере женщин-мусульманок. Немалое количество ссылок показало популярность такого запроса и предоставило необходимый нам материал.

Следующие материалы взяты с сайта «Ислам для всех» [<http://islam.com.ua/socialnyye-problemy>], где на вопросы отвечает известный мусульманский ученый, шейх Юсуф Аль-Кардави [6].

Работа женщин в политике

Ислам никогда не делает различия между мужчинами и женщинами в отношении политических прав, ставя их в этом на одну ступень. Но даже если женщина и пригодна для лидерства, когда дело доходит до государственных должностей, таких как президент [или глава государства, поскольку это название отличается в разных странах], мусульманские ученые единогласны в том, что женщине запрещено занимать такую должность, поскольку в этом случае она отвечает за дела своих граждан, то есть за все, что входит в ее полномочия. Однако ученые различаются во мнениях в вопросах, не касающихся высших государственных должностей (халифа, президента и т.п.).

Вот как ответил шейх Юсуф Аль-Кардави тем ученым, которые издали фетву, лишаящую женщин политических прав: «Я ознакомился с упомянутой в вопросе фетвой, которая была издана некоторыми учеными Аль-Азхара и гласит, что женщине запрещено участвовать в политике. Одним из таких [политических] прав является право голосовать на президентских выборах, другим – право женщин быть членами парламента, поскольку эти ученые уже запретили женщинам голосовать».

Среди аргументов, на которых основывается фетва, лишаящая женщину политических прав, то, *что женщина по своей природе соответствует миссии, для которой она создана*, а именно, материнство, забота о детях и их воспитание. Именно поэтому у женщины есть уникальный эмоциональный аспект. Эти ученые говорят, что есть множество примеров, указывающих, что страсть и эмоции изначально и глубоко заложены в характере женщин. В силу таких внутренних черт женщины, даже лучшие, такие как жены Пророка (да будут они угодны Аллаху), позволяют эмоциям и страстям возоб-

ладать над разумом и мудростью. К примеру, аяты суры Аль-Ахзаб повествуют о том, как жены Пророка были поглощены мирскими украшениями, и как они просили Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) дать им часть военных трофеев, предоставленных ему Аллахом, чтобы они могли вести роскошную жизнь, как жены королей и правителей. Однако Коран предупредил их мудростью и увещанием...

То есть даже женщины высшего статуса не были избавлены от страстей и эмоций, и у них не было достаточной духовной силы, чтобы превозмочь ревность, несмотря на совершенство их веры и присутствие в их доме пророческих откровений. Так что же говорить об обычных женщинах, у которых нет такой веры, которые не присутствуют в такой религиозной атмосфере и не могут даже мечтать об обретении высшего или подобного ему статуса в исламе? Именно так говорят ученые, издавшие эту фетву, о женах Пророка (да благословит его Аллах и приветствует). Но они забыли упомянуть о том, что, когда женам Пророка (да будет доволен ими Аллах) был предоставлен выбор, они выбрали путь Аллаха и Его Посланника и будущую жизнь. Однако их любовь к украшениям и мирскому была точно такой же, как и у любых других женщин, особенно жен королей, правителей и великих людей. Это ни в коем случае не указывает на ограниченность их ума. То есть их интерес к мирским украшениям проистекал лишь из их женской природы, и он немедленно исчез, как только был ниспослан упомянутый аят, который предоставлял им выбор. С другой стороны, и мужчины, а не только женщины, иногда испытывают такую привязанность к мирскому. Чтобы показать это, Всемогущий Аллах, обращаясь к Своему Посланнику, говорит в Коране о сподвижниках Пророка:

«Когда же они увидели торговлю или забаву, они разошлись, бросившись к ней, и оставили тебя стоять во время пятничной проповеди. Скажи: «То, что у Аллаха, лучшие забавы и торговли, и Аллах – Наилучший из дарующих удел» (Коран, 62:11).

Согласно вышеупомянутому, человеческой слабости подвержены и мужчины, и женщины, но важен лишь результат.

Естественные препятствия для работы женщины в сфере политики

Те ученые, которые утверждают, что женщинам не подходит законодательная работа, ссылаются на то, что у женщин имеются естественные препятствия, такие как ежемесячная боль, боль и слабость от беременности и родов, проблемы кормления и трудности материнства. По их мнению, в результате всех этих препятствий женщина становится физически, психологически и интеллектуально неспособной к выполнению обязанностей члена парламента, которые заключаются в издании законов и контроле деятельности правительства. Мы соглашаемся с этим мнением, поскольку не каждая женщина может взять на себя парламентские обязанности.

Женщина, которая озабочена трудностями материнства, не должна выставять свою кандидатуру на такие должности, и если она это сделает, никто не должен голосовать за нее, поскольку ее дети больше заслуживают ее внимания. Но если женщина бесплодна и имеет много сил, энергии, времени, знаний и мудрости; если она старше пятидесяти лет и у нее нет вышеупомянутых естественных препятствий, поскольку все ее дети уже выросли; если она преклонного возраста, обладает достаточной мудростью и имеет много свободного времени, чтобы использовать его в интересах общества, тогда почему такая женщина не может работать в парламентской сфере, если она удовлетворяет всем другим условиям, которые делают ее подходящим кандидатом?

Хадис о том, что «народ, управляемый женщиной, никогда не будет процветать»

Среди доказательств, используемых теми, кто препятствует женщинам быть кандидатами в парламент или его членами, хадис, сообщенный Аль-Бухари и другими от Абу Бакра. Хадис гласит, что когда Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) сообщили, что персы короновали дочь императора, как свою правительницу, после его смерти, он сказал: *«Народ, управляемый женщиной, никогда не будет процветать»*.

Что касается этого хадиса в качестве юридического доказательства, то следует прояснить некоторые моменты. Во-первых, необходимо уточнить, должен ли хадис трактоваться в широком или конкретном смысле (контексте). В нашем случае «народ», о котором сказано в хадисе, является персами. Их наследственный закон заставил их короновать женщину, как правительницу, хотя среди них могли быть намного более подходящие мужчины, которые могли бы принять власть. Хотя большинство правоведов считают, что этот текст необходимо трактовать в широком, а не в конкретном смысле, это мнение не является единодушным.

Это указывает на необходимость принятия во внимание обстоятельств, в связи с которыми ниспослан определенный аят или рассказан определенный хадис, чтобы полностью понять смысл текста, и на осторожность при широком истолковании текста. Это касается и рассматриваемого нами хадиса, поскольку если его истолковывать в широком смысле, он вступит в противоречие с очевидным смыслом некоторых аятов Корана. Например, Коран рассказывает историю женщины, которая прекрасно и справедливо руководила своим народом и распоряжалась его делами настолько мудро, что спасла его от участия в безнадежной войне, в которой погибли бы их мужчины, было бы разграблено их имущество, а они ничего не получили бы. Этой женщиной была Балкис, царица Сабы, история которой с пророком Сулейманом упомянута в Коране в суре Ан-Намль (сура № 27).

Другое подтверждение тому, что рассматриваемый хадис не должен трактоваться в широком смысле, является доказанным сегодня фактом. Как оказалось, многие женщины принесли намного больше блага и пользы для своих стран, чем иные мужчины, а некоторые из этих женщин имели больше способностей, как политики и управленцы, чем многие из сегодняшних арабских и мусульманских лидеров, которые являются лишь мужчинами, но не мужами. Во-вторых, мусульманские ученые единодушны в том, что женщине запрещено принимать больший имамат или полный халифат – вид правления и лидерства, конкретно упомянутый в рассматриваемом хадисе. Кроме того, фраза «которым управляет женщина» или «принадлежащий женщине», которая встречается в других версиях этого хадиса,

относится к случаю, когда женщина становится монархом или главой государства, и все делается лишь по ее приказу. Люди в этом случае буквально «управляемы» женщиной или «принадлежат» ей, находятся в ее руках, и все находится в ее полном распоряжении. Однако ученые расходятся во мнении, когда речь идет о должностях ниже халифа, президента, главы государства и т.п.

Таким образом, женщина может быть министром, судьей, казначеем, управляющей и так далее. Учитывая деятельность известных всем последователям ислама женщин (жен и дочерей Пророка Мухаммеда, других женщин, не только способствующих распространению ислама, но и защищающих свою веру с оружием в руках), многие священнослужители допускают и занятие женщинами высших государственных постов. Конечно, для этого женщина должна обладать рядом качеств, но ведь и к мужчинам относится то же самое?

Итак, рассматривая ситуацию с правами и возможностями женщин мусульманского вероисповедания в сфере политики, мы должны признать, что все ограничения и запреты в этой области связаны с гендерным аспектом, а не религиозным. Мы не найдем в Коране обоснований, почему женщина не может водить машину (Саудовская Аравия), почему она может быть ограничена в получении образования, работы (Ливан, Афганистан и др.) и тем более ничего не найдем о женском обрезании (Египет, Судан, Индонезия и др.). Обращение к первоисточнику позволяет женщинам-мусульманкам бороться за свои права во многих сферах общественной жизни, включая политику. Бороться, отвергая обвинения в поклонении Западу, сохраняя скромность и целомудрие и стремясь к образованию и активной жизненной позиции, как это и предписывается Кораном.

Список источников:

1. Басовская Н. А. Хатшепсут, Нефертити, Клеопатра – царицы Древнего Египта. Litres. 2015. 170 с.
2. Григорьева М. А. Гендерная политика и эмансипация женщин в исламском культурном пространстве: политический контекст и тенденции // Kant. – 2011. – № 2. – С. 164–168.
3. Демографические данные по Ливану. URL: <http://www.indexmundi.com/lebanon/literacy.html#Lebanon>.

4. Ислам для всех. URL: <http://islam.com.ua>.

5. Селентьева Д. О. Формирование имиджа женщины-политика в современном политическом пространстве // Евразийский союз ученых (ЕСУ). – 2015. № 7 (16). – С. 162–165.

6. Юсуф Аль-Кардави. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%BB%D1%8C-%D0%9A%D0%B0%D1%80%D0%B4%D0%B0%D0%B2%D0%B8,%D0%AE%D1%81%D1%83%D1%84#cite_note-14.

ОБРАЗОВАНИЕ КАК ОСНОВНОЙ ФАКТОР ВКЛЮЧЕНИЯ ЖЕНЩИНЫ В ОБЩЕСТВЕННУЮ ЖИЗНЬ (ОПЫТ ЖЕНЩИНЫ-ТАТАРКИ НАЧАЛА XX В.)

Давлетишина Л. Ш.

EDUCATION AS A KEY FACTOR IN THE INCLUSION OF WOMEN IN PUBLIC LIFE (EXPERIENCE OF TATAR WOMEN OF THE EARLY TWENTIETH CENTURY)

Davletshina L.

Аннотация: Статья посвящена истории становления среднего женского образования среди татар на примере процесса создания в Казани двух школ для девочек. Учитывая, что учреждение нового среднего учебного заведения в начале XX в. требовало немалых сил и средств, школы создавались двумя способами: официально, т.е. с разрешения властей и с новыми учебными программами; и полулегально, получив разрешение на открытие начальной школы, но фактически ведя обучение в объеме средней школы. Работу по открытию школ вели сами женщины. В татарском обществе начала XX в. работа в сфере образования – обустройство и открытие новых учебных заведений, собственно педагогическая деятельность – была для женщин социально и морально приемлемым способом включения в общественную жизнь.

Ключевые слова: среднее женское образование, татарская средняя школа начала XX в., татарская женская гимназия.

Abstract: The article is devoted to the history of the formation of the average female education among the Tatar on the example of the process of creating in Kazan two schools for girls. Considering that the establishment of a new secondary school at the beginning of the twentieth century. required considerable effort

and resources, the school setup in two ways: formally, i.e. with the permission of the authorities and with the new curricula; and semi-legally, received permission to open a primary school, but actually leading the study at secondary school. Work on the opening of schools led by women themselves. In the Tatar society of the early twentieth century. work in the field of education – the construction and opening of new schools, the actual teaching activities – was for women socially and morally acceptable way to inclusion in society.

Keywords: secondary education for women, Tatar Secondary School early twentieth century, the Tatar women's gymnasium.

Татарское национальное возрождение, начавшееся в XIX в., к XX в. подготовило женщину к осознанию своей весьма важной роли в обществе: она стала смотреть на мир открыто, начала задумываться о равенстве, об участии в общественной жизни и, конечно же, о хорошем образовании. Желание женщины совпало с общими стремлениями татарского общества, которое в данный период очень нуждалось в компетентных людях в самых разных областях.

Интеллигенция ставила целью дать женщине полноценное, отвечающее требованиям времени, образование. Ведь именно женщина – мать – формирует будущее поколение. Так что просветители, в том числе и некоторые представители мусульманского духовенства, вместе с внедрением нового метода преподавания в школе (звуковое обучение чтению вместо слогового, практиковавшемуся ранее) обосновывали необходимость светского образования женщины для развития нации [2].

Еще один момент. Создание татарской, то есть мусульманской, школы в царской России – дорогое удовольствие в прямом и переносном смысле. Содержание почти полностью шло за счет общественных средств. К тому же сначала нужно было добиться разрешения на открытие школы, что требовало больших затрат времени и сил. Поэтому женские школы среднего образования в Казани создавались двумя способами: получить разрешение на открытие начальной конфессиональной школы (что гораздо легче), но обучать по программе средней школы, разумеется, втайне от школьного начальства, или же все-таки добиться разрешения на открытие средней школы с гимназической программой преподавания. По первому пути пошла

Л. Хусаинова¹, открывшая школу в 1904 г., а по второму – Ф. Аитова, которой удалось создать первую татарскую женскую гимназию в 1916 г.

Школа Лябибы Хусаиновой в Казани открылась в 1904 г., как новометодная начальная женская конфессиональная школа (формальное разрешение на открытие школы было получено в 1911 г.²). В этой школе ученицы могли читать уже через несколько месяцев с начала обучения вместо прежних 2–3 лет. Рос авторитет самой Лябибы. При помощи нескольких состоятельных женщин она добилась постройки специального двухэтажного здания для школы по улице Б. Мещанская (Нариманова). Эта школа была первой в Казани женской школой, имевшей собственное здание (как правило, девочки учились на дому у вероучительниц). Школа была хорошо для того времени оборудована: ученицы сидели за партами, в каждом классе были классные доски, имелись наглядные пособия [4, Л. 63].

В школе обучались и жительницы Казани, и приезжие ученицы. Плата за обучение взималась в зависимости от состоятельности родителей учениц. Бедные девочки обучались бесплатно. Школа даже помогала им из фонда, поступавшего от благотворительности: выдавались пособия на платье, книги и тетради [4, Л. 77].

В 1906 г. было введено преподавание арифметики, а в 1912 г. – русского языка. В эти же годы в программу школы были введены и другие общеобразовательные предметы: история татар, история России, всеобщая история, география, биология, персидский и арабский языки, математика, гигиена, рисование, черчение, пение, рукоделие, элементы педагогики. Все эти предметы вводились руководительницей школы без разрешения учебного ведомства, поэтому в школе существовало двойное расписание: одно для проверяющих лиц – в нем были указаны только предметы, входившие в программу конфессиональных школ и официально разрешенные учебным ведомством, а другое – для учениц, с указанием предметов, в действительности изучаемых в школе [5, С. 203].

¹ Родилась 7 декабря 1880 г. в д. Новая Амзя Чистопольского уезда Казанской губернии в семье сельского муллы. Образование получила у своего отца, затем у брата Мунира Хади, прогрессивного ученого и писателя, учителя Челябинского мектеба. В 1896 г. приехала в Казань и продолжила образование, беря уроки у Г. Баруди и его жены.

² НА РТ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 5482. Л. 177.

С проверкой школу часто посещали инспекторы, но Л. Хусаинова обычно бывала предупреждена об этих посещениях через жену М. Н. Пинегина З. Алкину – подругу Лябибы ханум [4, Л. 66-67, 75]. В таких случаях учителя и ученицы заранее готовились к встрече, прятали все подозрительное: ученицы-старшеклассницы пересаживались в младшие классы, чтобы создать видимость начальной школы, наиболее рослые прятались в подвале [4, Л. 33]. Наглядные пособия уносились на чердак и в подвал, а учебники по общеобразовательным предметам прятались под ковры на полу. На партах оставались лишь книги религиозного содержания. При появлении инспектора ученицы по сигналу дежурной начинали громко читать Коран, дабы показать: в школе все идет в дозволенном порядке [4, Л. 54]. А Л. Хусаинова стояла перед инспекторами, бледная от страха, и твердила: «Коран учим. Только Коран учим» [4, Л. 45]. Переговоры же с инспекторами вела, как правило, С. Ш. Тагирова – учительница русского языка, арифметики и географии.

В результате предпринятых усилий за все время существования школы местная администрация не получила никаких «особенно неблагоприятных сведений относительно этого мектеба»¹. К тому же царские чиновники считали новометодные женские школы менее опасными, чем мужские, и, возможно, поэтому обращали на них меньше внимания.

В школе Лябибы постепенно росло число учащихся, открывались новые классы. Если сначала здесь обучались всего 10–15 учениц, то в 1906 г. их было уже более 40, а в 1918 г. – 170². К этому времени в школе было 8 классов – 4 начальных и 4 средних. Занятия в школе проводились по учебным планам и программам известного в то время мужского новометодного медресе «Мухаммадия». По всем возникавшим вопросам преподавания Л. Хусаинова советовалась с преподавателями и руководителями этого медресе [5, С. 204].

Позднее Л. Хусаинова организовала курсы повышения квалификации для своих учительниц. «В то время с преподавательским составом из женщин по таким предметам, как математика, геогра-

¹ НА РТ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 5482. Л. 178.

² Там же.

фия и т.д., дело обстояло очень плохо, – вспоминал ее сын Абдулла Хусаинов. – Для устранения этого явления матерью были организованы курсы повышения квалификации для своих учительниц» [4, Л. 63–64]. Занятия проводились учителями медресе «Мухаммадия» в помещении школы Лябибы в вечернее время. Занятия по географии вел Вакиф Зия, по математике – Заки Уразаев, по татарскому языку – Ходжа Бадыгов и т.д. [4, Л. 47, 64].

Старшие ученицы, решившие посвятить себя в дальнейшем педагогической деятельности, проходили педагогическую практику в младших классах школы, приобретая таким образом опыт работы с учащимися. Наиболее способные из них получали почетное звание «помощницы Лябибы» [4, Л. 31]. В школе применялось поощрение лучших учениц – им дарили отрезы на платья, одежду, обувь, школьно-письменные принадлежности, выдавали похвальные листы «афарин», «тахсин», «имтияз». По этим похвальным листам в книжных магазинах «Умид», «Сабах», «Гасыр», «Магариф» ученицам выдавались бесплатно книги (как учебные пособия, так и художественные произведения).

Школа Л. Хусаиновой готовила учительниц для большинства новометодных женских школ Казани и губернии. Во многих местах стремились получить в учительницы выпускниц школы Лябибы. Бывшие ученицы вспоминают, что на имя Лябибы Хусаиновой в течение учебного года поступали заявки с мест для выпускниц школы. Осенью Л. Хусаинова распределяла их по школам [4, Л. 89]. Кроме того, часть учениц возвращалась в свои родные деревни и открывала там женские школы по образу и подобию школы Лябибы [4, Л. 76-77].

После окончания восьмилетней школы Л. Хусаиновой учащиеся получали справку – свидетельство на русском языке об окончании конфессиональной школы. В этом свидетельстве (на гербовой бумаге) значились три предмета – вероучение, татарская грамота, арифметика. Начиная с 1913 г. в это число стали включать и русский язык. Свидетельство выдавалось за подписью муллы И. Халитова, а Л. Хусаинова подписывалась как вероучительница. Кроме официального свидетельства Л. Хусаинова ежегодно выдавала и неофициаль-

ное свидетельство на татарском языке об окончании определенного класса с перечислением всех пройденных предметов и оценками по ним, со своей подписью и печатью на татарском языке «Учительница девушек Лябиба Хусаинова» [4, Л. 77].

Лябиба ханум мечтала создать дарельмугаллимат, выпускающий учительниц, обладающих всеми правами. О необходимости такого заведения она писала и в журнале «Анг»: «Хотя у нас и есть упорядоченные женские школы, не хватает учительниц с хорошими знаниями, достойных этого века. Никто не станет отрицать, насколько важна и насущна проблема подготовки учителей. Еще более актуальна проблема подготовки образованных и способных учительниц» [5, С. 210]. Мечта Хусаиновой осуществилась только после февральской революции. В 1917–1918 учебном году школа работала как дарельмугаллимат. В школе преподавали: историю – Фатима Давлеткильдеева, окончившая Казанские высшие женские курсы; геометрию – Сара Шакулова, получившая образование на математическом факультете в Сорбонне; географию и рукоделие – Суфия Тагирова, экстерном сдавшая экзамены на звание учительницы при Казанской татарской учительской школе и проработавшая 12 лет в школе Хусаиновой; естествознание – Мадина Сагитова, окончившая 8 классов 3-й Казанской женской гимназии и др. Преподавали и русские учительницы: русский язык преподавала Вера Иевлева, выпускница Казанских высших женских курсов; рисование – Александра Павлова, окончившая художественную школу. В 1919 г. дарельмугаллимат Лябибы Хусаиновой слился с мужской учительской школой [5, С. 212].

Как мы отметили выше, школа Хусаиновой работала полулегально, т.к. возникла безо всякого разрешения со стороны учебного начальства. Но были школы (новометодные же), имевшие официальное разрешение. Основателями таких очень редких школ были представители крупной татарской буржуазии, например, Фатиха Абдулвалеевна Аитова.

Ф. Аитова, получившая большое наследство после смерти своего отца, Троицкого купца-миллионера А. Яушева, решила использовать его в деле просвещения татарских детей.

16 августа 1909 г. Аитова обратилась к директору народных училищ Казанской губернии М. Н. Пинегину за разрешением открыть женский мектеб по программе начальных школ. Ответ был положительный.

Официальное открытие школы состоялось 27 августа 1909 г. Школа в основном содержалась на средства Ф. Аитовой. Небольшая часть денег поступала от родителей учащихся, а начиная с 1910 г. для школы отпускались деньги в сумме 600 руб. школьной комиссией Казанской городской думы [5, С. 213].

Для школы было построено специальное двухэтажное каменное здание на Екатерининской улице (ул. Тукая). Оборудование школы было хорошим. Ученицы носили форменную одежду – коричневое платье, черный и белый фартуки, белый платок с розовой каймой.

В первый год в школе обучалось 85 человек, жительниц Казани, а в последующие годы число учениц увеличилось, причем в школу стали поступать и приезжие. В 1911 г. здесь обучалось около 120 человек. В 1913–1914 учебном году в школе имелось 5 классов, причем в 4 и 5 классах – еще и параллельные отделения. Обучались в них 230 учениц. В школе работало 9 учительниц (7 по числу классов, учительница русского языка и учительница рукоделия). Русский язык и рукоделие вели русские учительницы Ивлева и Моисеева [5, С. 213-214].

В конце 1912 – начале 1913 гг. в татарском обществе широко обсуждался вопрос об использовании юбилея династии Романовых для открытия национальной женской гимназии [1]. Предприимчивая Ф. Аитова тоже начала ходатайствовать о преобразовании своей школы в школу с восьмилетним курсом обучения, какой был принят в русских гимназиях.

Ф. Аитовой пришлось преодолеть немалые препятствия, прежде чем она добилась открытия средней школы. Одним из первых препятствий было отсутствие программ для школ подобного типа: в татарскую женскую школу невозможно механически перенести программу мужского медресе или программу русских женских гимназий. Вторая и главная трудность – противодействие царских чиновников. Только в 1913–1914 г. директор народных училищ Казанской губернии под разными предлогами отклонил пять прошений

Ф. Аитовой о преобразовании школы [5, С. 215]. Добиваясь открытия восьмилетней школы, Ф. Аитова обратилась и к попечителю Казанского округа, но также безрезультатно. Потерпев неудачу в Казани, она перенесла свои действия в Петроград, обратилась за содействием к депутату Государственной Думы от г. Казани октябристу И. Годневу и добилась аудиенции у товарища министра народного просвещения. Высокий чиновник посоветовал воспользоваться положением о новых народных школах¹, дающим некую независимость от текущего контроля властей. Вернувшись в Казань, Ф. Аитова продолжила хлопоты, теперь уже опираясь на закон от 1 июля 1914 года. Наконец, 4 марта 1916 г. Аитова получила разрешение попечителя открыть частное среднее учебное заведение для девочек. 29 октября 1916 г. была торжественно открыта первая татарская женская гимназия.

В 1916–1917 учебном году в школе преподавали: русский язык и чистописание – М. Акимбетьева, окончившая Казанские высшие женские курсы; татарский язык и естествознание – М. Муштариева, окончившая 8 классов гимназии Шумковой; математику, географию и татарскую историю – М. Сагитова, окончившая 8 классов 3-й Казанской женской гимназии и др. Кроме уроков русского языка на русском велись уроки отечественной истории и географии России. Остальные предметы преподавались на татарском языке [5, С. 215]. Программа по предметам была составлена в объеме государственной женской гимназии.

Школа Аитовой существовала до 1918 г. Впоследствии на ее базе была создана татарская школа второй ступени.

Итак, в конце XIX – начале XX в. татарская женщина добилась больших успехов в деле просвещения. Была создана система светского среднего образования, начальные же школы распространились не только в городах, но и в сельской местности. Причем этот колоссальный труд проделали сами женщины. В начале XX в. женщина уже перестала быть сторонней наблюдательницей, а стала полноценным членом общества: открыто выражала свои требования, боролась за свои права и трудилась за лучшее будущее.

¹ Имеется в виду «Закон о частных учебных заведениях, классах и курсах министерства народного просвещения, не пользующихся правами правительственных учебных заведений», утвержденный 1 июля 1914 г.

Список источников:

1. Әмирхан Ф. Милли кызлар гимназиясе мөнәсәбәте илә / Ф. Әмирхан // Әмирхан Ф. Әсәрләр: 4 томда. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1989. – Т. 3: Публицистика. – Б. 190–193.
2. Фәхреддин Р. Мәшһүр хатынлар / Р. Фәхреддин. – Оренбург, 1903.
3. Фәхреддин Р. Тәрбияле ана / Р. Фәхреддин. – Казан, 1898.
4. Материалы по истории школы Лябибы Хусаиновой // Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского КФУ.
5. Махмутова А. Х. Борьба за женское образование у татар: дис. ... канд. ист. наук / А. Х. Махмутова. – Казань, 1971. – 289 с.
6. НА РТ. – Ф. 1: Канцелярия Казанского губернатора. – Оп. 4. – Д. 5482.

ЖЕНЩИНА-МУСУЛЬМАНКА В СФЕРЕ УПРАВЛЕНИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Джамалдаева Р. Р.

MUSLIM WOMEN IN MANAGEMENT: PAST AND PRESENT

Jhamaldaeva R.

Аннотация: В статье рассмотрен управленческий статус с точки зрения правовых и теологических аспектов прав и свобод женщин-мусульманок, начиная с зарождения ислама. На основе законов ислама и исторических фактов в статье рассматриваются возможности женщин-мусульманок в сфере управления. В статье также рассмотрено определение места, роли и значения женщины-мусульманки в современном обществе в общечеловеческом и политико-правовом значении. Обозначена немаловажная роль получения знания в исламе.

Ключевые слова: Ислам, мусульманская женщина, стереотипы, равенство, гендерные роли, права, социальный статус, управленец, знания, история.

Abstract: The article deals with the status of Muslim women -as a manager in terms of legal and theological aspects of the rights and freedoms of Muslim women with the birth of Islam. On the basis of the laws of Islam and the history the article deals with the real stories of Muslim women managers. The article

also discussed the definition of the place, role and importance of Muslim women in contemporary society in general human and political-legal value. It denotes not small important role in gaining knowledge in Islam.

Keywords: Islam, Muslim women, stereotypes, equality, gender roles, rights, social status, a manager, history, manager, knowledge.

В современном мире существует два движения. Движение за разрушение стереотипов и движение за создание стереотипов. Это борьба существует немало лет, однако сейчас это особенно важная тема. И в этой статье отстаивается позиция движения за разрушение стереотипов. Тема женщин-управленцев всегда вызывает ажиотаж, однако, если к этой теме добавить ещё и религиозный фактор, в частности – исламский, то ажиотаж усиливается двойне. Это неудивительно, потому что многие люди до сих пор живут в мире устаревших взглядов и дезинформации. Положение мусульманской женщины, рассуждения о ее правах, свободах и обязанностях уже долгое время остаются одним из главных показателей того, каким, во-первых, видится ислам представителям иных культур и конфессий, и во-вторых, насколько все еще сильны в сознании людей стереотипные представления о мусульманах, как носителях некой совокупности традиционных ценностных установок, которые совершенно не вписываются в систему ценностей современного западного общества. Особенно остро ощущается недостаток знаний о мусульманской социально-правовой культуре, о месте и роли женщины в ней. Здесь преобладают поверхностные, часто искаженные представления, которые не способствуют пониманию реального положения мусульманской женщины в исламском обществе, как самими мусульманами, так и представителями других конфессий. Несмотря на многочисленные исследования в западной и отечественной науке, освещение подобных тем не показывают существовавшую действительность. С подачи многих исследователей неверно понималось положение женщины в исламском обществе. Часто выдвигался тезис о том, что мусульманские женщины на протяжении веков были рабынями мужчин или же влачили жизнь затворниц. Между тем, женщина-мусульманка обладала и правами, и дееспособностью, обретя свой правовой статус намного раньше европейских женщин. Ислам изменил отношение к

женщине, взгляды на неё и её права. Г. Лебон, автор книги «Арабская цивилизация», пишет: «Ислам не только повысил значение женщины, он является первой религией, которая сделала это. Это можно легко доказать, показывая, что все предыдущие религии и нации оскорбляли достоинство женщины». В другом месте той же книги он пишет: «Супружеские права женщины, упомянутые в Коране и разъяснённые его толкователями, гораздо лучше супружеских прав европейской женщины». Мусульманка твердо знала свои права в области торговли, могла распоряжаться своим имуществом и не отказывалась занять подобающее ей место в обществе. На протяжении всей истории ислама, вопреки бытующему мнению, женщины-мусульманки нередко занимали высшие должности и в управлении государством. В данной работе мы рассмотрим роль женщин-мусульманок в управлении и ее связь с развитием исламского общества.

Для того, чтобы показать действительное влияние ислама на положение женщин, нужно сперва рассмотреть статус женщины в доисламской Аравии. Положение женщин в доисламской Аравии оставляло желать лучшего. Всем известно, что у арабов до прихода ислама считалось позором рождение в семье девочки, и существовал обычай хоронить девочек заживо. Есть данные об умерщвлении родителями новорождённых девочек по причине бедности. Ислам подверг резкой критике такое унижительное положение женщины. Соответствующую критику мы встречаем в нескольких местах в Священном Коране. Говоря о пренебрежении к женщине, о презрительном отношении к ней во времена язычества, Всевышний сказал: «А когда кого-нибудь из них порадуют вестью о девочке, лицо у него делается мрачным. Он становится унылым, прячется от людей, огорчаясь тем, чем хотели его обрадовать: удержать ли ее при себе к своему позорению или скрыть ее в землю? Не безрассудно ли их такое суждение?» Всевышний показал отвратительность и омерзительность преступления, когда закапывали живьем новорожденного ребёнка. Ислам изменил структуру арабского общества, реформировал гендерные роли.

Исламское учение рассматривает развитие личности, основанное на божественном учении и совершенствовании личности, как нравственное развитие общества. Именно поэтому целенаправленное

развитие, с точки зрения ислама, опирающееся на мораль и социальную справедливость, означает достижение гармоничного развития общества, его членов, в том числе женщин, являющихся хранительницами важнейшей ячейки общества – семьи. Согласно исламскому вероучению, женщины играют ключевую роль в жизни общества. Ислам учит, что каждый человек, независимо от своих способностей, потребностей и личных качеств, нуждается в обучении и воспитании. Ислам – это, прежде всего, религия знаний на пути к Аллаху, его воля и наставление всем правоверным, об исключительной важности обучения личности свидетельствуют слова Пророка Мухаммада (да благословит его Господь и приветствует): «Приобретение знания является обязанностью каждого мусульманина!» Необходимость овладения знаниями также упоминается в Священном Коране: «Неужели равны те, которые знают, и те, которые не знают?» Из священных текстов мы понимаем, что ислам никогда не противостоял развитию ни женщин, ни мужчин, напротив же только побуждает как мужчин, так и женщин приобретать знания и развивать свои способности. Недостаток знаний в области исламской социально-правовой культуры часто приводит к тому, что под видом соблюдения норм шариата в самой мусульманской среде легализуются обычаи и традиции, не имеющие с социально-правовой культурой ислама ничего общего, принимаются на этой основе неправовые законы, унижающие положение женщины. В период подъема общественного сознания в современном мире нарастает интерес к религиозным и морально-этическим проблемам, связанным со статусом женщины в исламе, и этот интерес приобретает особую актуальность во всем мире. Интерес вызван не только актуальностью этой темы, но и не необходимостью адекватного освещения ключевых положений, характеризующих статус женщины в исламе. Ислам с момента своего возникновения выступал в защиту женщин, признавая за ними особый индивидуальный и общественный статус. Мусульманке не нужно бороться за права, которые изначально ей даны. Ей следует сосредоточиться на том, чтобы максимально продуктивно реализовать эти права, ведя полноценную жизнь и совершенствуя свое поклонение. Ислам более четырнадцати столетий назад, провозгласив

абсолютную одинаковость мужчин и женщин в плане человеческого достоинства, квинтэссенции и субстанциальных характеристик, тем самым исключил любое превосходство по признаку половой принадлежности. Примечательно также и то, что в настоящее время сами женщины в исламском мире осознали необходимость научного исследования этих проблем.

Ислам возвышает женщину до такой степени, чтобы она смогла найти свое достойное место в обществе, и на нее перестали смотреть, как на вещь. Женщина может взять на себя определенного рода обязанности в различных социальных сферах (при условии выполнения всех необходимых требований: согласие супруга или родственника, сохранение норм исламской морали, выбор приемлемой сферы деятельности), поскольку ислам призывает к здоровому обществу, и выполнение его является обязанностью мужчин и женщин в их борьбе с дефектами и изъянами. В следствии этого мы понимаем, что участие мусульманских женщин в общественных сферах – это не противостояние законам ислама, не проявление феминистических идей, а должное право, которая она имеет. Участие мусульманских женщин в различных сферах общественной жизни это не нечто новое, просто сейчас это более распространено в силу глобализации и демократизации. Верующих женщин, оставивших яркий след в истории, действительно огромное множество. Это и религиозные, и общественные, и культурные, и даже политические деятели. За всю историю распространения ислама мусульманки добились многого, а некоторые из них радикально изменили ход истории. Когда в мусульманских обществах существует социальное разделение ролей между мужчинами и женщинами, доходящее до того, что женщина не имеет право работать, получать образование, вести общественную деятельность, тогда это на самом деле противоречит канонам ислама. Несомненно ислам оказывает значительное влияние на общественную и личную жизнь женщины, проявляясь в различных сферах человеческой жизни, определяя моральные и духовные ценности и устанавливая строгие нормы, но в правовом отношении интересы и особенности женщины учтены и защищены. Проблемой остается лишь реализация прав женщины, закрепленных в исламе.

Роль женщины в исламе велика. Женщина – это и мать, и сестра, и дочь, и жена. Отношение ко всем этим группам женщин со стороны мужчин строго контролируемо каноническими законами. Притеснение и ущемление прав кого-либо из них является строго наказуемым. Ислам пришел с тем, что предостерег мужчину от несправедливости в отношении женщины. В прощальном хадже Пророк Мухаммад (да благословит его Господь и приветствует) заповедовал: «Страшитесь гнева Господа от того, чтобы относиться к женщинам несправедливо, поистине, вы женились на них и они – дар вам от Аллаха, и через слово Аллаха они стали вам дозволены».

От женщин во многом зависит то, какой будет религиозность и воспитанность следующих поколений. На них возложена великая функция сохранения спокойствия, умиротворенности, религиозности домашнего очага, воспитанность и богобоязненность подрастающего поколения. Однако это не значит, что роль женщины ограничивается ее домом, семьей и домашним хозяйством, хотя женщины в семье также обладают особыми правами и пользуются особым почетом в соответствии с их высоким положением и величием. Женщины играют особо важную роль в исламском обществе. Определение места, роли и значения женщины-мусульманки в современном обществе имеет общечеловеческое и политико-правовое значение. Участие женщины в политике чаще всего воспринимается негативно не только мужчинами, но и зачастую женщинами. Однако в эпоху крупных исторических перемен, политических, экономических и социальных кризисов женщины нередко выступали и выступают в роли инициаторов общественных изменений. Это подтверждают и примеры истории.

Например, Джалаат ад-дин Разия-Султан бинт Илтутмиш (1205-1240 гг.) – правительница Делийского султаната с 1236 по 1240 год. Ее отец Шамс аль-Дин Илтутмыш (1211-1236 гг.) назначил ее наследницей еще до своей смерти, вследствие чего она стала официальным правителем султаната. Она внесла большой вклад в образование, открыла школы и библиотеки по всей северной Индии. В 1240 г. была свергнута во время восстания дворян, которые, среди прочего, были категорически против того, чтобы королевством правила женщина.

Шаджар аль-Дурр (ум. в 1257) – вдова султана аль-Салих Айюба – сыграла важную роль в политике Египта после смерти мужа. Дурр имела тюркское происхождение, была рабыней. К 1250 году она стала правительницей (султаном) Египта. С ее правления принято считать начало султаната мамлюков Египта. Шаджар сыграла важную роль в подготовке защиты Северного Египта от седьмого крестового похода. Она была хорошей правительницей, а ее имя было упомянуто в хутбе, в честь нее чеканились монеты. Тем не менее люди с трудом принимали правителя женского рода, и в результате некоторого давления она вышла замуж за командующего армией Изз ад-Дин Айбака, который стал первым мамлюком – султаном.

Из истории мы понимаем, что мусульманские женщины проявляли себя не только как дочери, супруги и матери, но как видные политические деятели и не только. Женщина в исламе – такая же независимая личность, как и мужчина, со своими качествами и стремлениями. Женщина имеет право заключать контракты, заниматься предпринимательством, владеть имуществом, самостоятельно принимать решения и т.д.

Например, Умар ибн Аль-Хаттаб назначил женщину по имени Аш-Шифа бинт Абдуллах Аль-Адавия управляющей базаром, т.е. на одну из руководящих (лидерских) должностей. Женщины сыграли важную роль в основании многих исламских учебных заведений, как например Фатима аль-Фихри в основании университета Аль-Каруин в 859 году. У имама Аль-Хафиза ибн Асакира – жившего в XII в., одного из известнейших ученых, вошедшего в историю под именем Хафиз аль-умма, то есть «учитель исламской общины» – было восемьсот учителей, среди них триста учителей-женщин. Если учесть, что этот ученый редко покидал место жительства, никогда не был ни в Египте, ни в Андалусии, ни в Северной Африке, которые славились блестяще образованными женщинами, то можно представить себе размах и влияние женщин-интеллектуалок. Авторитетный мусульманский богослов заметил, что он насчитал более четырехсот мужчин, передатчиков хадисов, которые вызывали сомнения в их достоверности, но не знал ни одной женщины, чей пересказ отвергался или подвергался сомнению. По свидетельству Ибн Асакира,

существовали большие возможности для образования женщин в исламском мире. Он писал, что женщины могли учиться, достигать академических степеней, а также квалифицироваться как учёные и преподаватели. Это было особенно характерно для ученых и научных семей, которые хотели обеспечить максимально возможное образование для своих сыновей и дочерей.

Карима бинт Мухаммад бинт Ахмад Аль-Маруазия (363–463 г.х.) входила в число известнейших мухаддисов. У нее обучались величайшие факихи и мухаддисы века. Из них: Хафиз Хатыб Аль-Багдади, Абу АбуЛлах Мухаммад ибн Наср аль-Хумейди и другие. Она была передатчиком Сахиha Аль-Бухари.

Умм Зейнаб Фатима бинт Айаш (714 г.х.) была одной из наиболее знающих женщин и достойнейшей из них. Она была известна среди жителей Дамаска своими знаниями, а после того как переселилась в Каир – ещё больше возвысилась, распространилась слава о ней. Она умерла в ночь Арафа в 714 году.

Женщины – ученые, богословы, факихи – были известны по всему мусульманскому миру. В мусульманской литературе упоминается более восьмисот женщин, которые передали хадисы непосредственно от Пророка Мухаммада, и все они считаются истинными. Женщины в исламском мире были вдохновлены примерами жён Пророка Мухаммада (да благословит его Господь и приветствует): – Хадиджи, которая была успешным предпринимателем, и Айши, известной учёной в области хадисов.

Однако история ислама знает немало женщин, которые боролись за его утверждение и с оружием в руках. Одна из них – это Насиба, дочь Каб аль-Мазинийа, которая прославилась в битве при Ухуде. В начале битвы она наряду с другими женщинами приносила воду и перевязывала раненых. Однако в решающий момент брала в руки меч и сражалась.

Хинд бинт Узма – жена курайшитского лидера Абу Суфьяна, теща Пророка Мухаммада (да благословит его Господь и приветствует), который был женат на ее дочери Хабибе, а также мать первого Омейядского халифа Муавии ибн Абу Суфьяна. Сложно было найти более целеустремленную и инициативную женщину. Например, на деньги

из казны ею организовывались различные проекты, для реализации которых нанимались бедные мусульмане. Кроме того, она принимала активное участие в различных сражениях, поднимая боевой дух, помогая раненым на поле битвы.

Основываясь на этих примерах выдающихся мусульманок-управленцев в разных областях общественной жизни в период становления и раннего распространения ислама, мы понимаем, что каждая из этих великих женщин стала для нас примером не только исключительной религиозности и личной активности в различных сферах жизни, но и доказательством того, что женщина может успешно сочетать обязанности в семье и общественную жизнь, преуспевая в обеих сферах.

Сегодня мусульманка общественно активна: женщины в исламском мире осваивают новые компьютерные технологии, занимаются политической, преподавательской, журналистской деятельностью, врачуют, обучают и т.д. Без дальнейшего перечисления ясно, что учеба и работа, вопреки бытующему мнению, для мусульманок доступны и разрешены. Действительное соблюдение мусульманских законов гарантирует женщине защищенность (социальную, материальную, физическую и даже психологическую). Обязательным условием является предоставление возможности образования как в духовной, так и в материальной сфере. Ислам и мусульманское право оказали глубокое влияние на историю развития государства и права целого ряда стран, в особенности на положение прав и свобод человека, на статус женщины в обществе. Сфера их действия в наше время также остается весьма широкой, что во многом определяется тесной связью ислама и права, как религиозной системы.

Известный российский ученый Н. Шведова, проведя ряд обширных гендерных исследований, пришла к мнению, что «женщины привносят новые элементы в политическую культуру, поскольку иницируют гендерную озабоченность. Это означает, что: а) в обществе существуют интересы мужского и женского населения. И явления, происходящие в обществе, вызывают неодинаковые реакции мужского и женского населения; б) женщины выдвигают законодательные инициативы, которые близки интересам женщин. В свою

очередь, женские интересы трансформируются в политические курсы государства; в) через женщин облегчается доступ к парламенту». И несомненно, что участие женщин в государственной сфере имеет свои положительные стороны, несмотря на существующее мнение, особенно в современном мире.

Благодаря примеру успешных женщин в истории современные мусульманки могут также активно реализовывать свой потенциал. В следствии того, что у них есть на это полное право и заложенный нашими предшественницами фундамент. Сейчас мы можем наблюдать как мусульманки активно становятся бизнес-леди, общественными и политическими деятелями, занимают высокие посты в государственном управлении. Пример этих женщин в очередной раз доказывает, что, несмотря на все существующие стереотипы о мусульманках, как об угнетенных и лишенных прав, женщина в исламе иной раз занимает гораздо более активную и значимую позицию, оставаясь при этом в гармонии с собой, своей семьей и окружающим миром.

Из всего, что было ранее сказано, мне бы хотелось подчеркнуть главную мысль. Женщина-мусульманка существует не век, не два, а вот уже на протяжении 1400 лет. Мусульманская женщина-управленец это не нонсенс, а часть истории, насчитывающей многие века.

Также мне бы хотелось подчеркнуть, что положение матери несет в себе и статус управленца, потому что на мать возложена великая, с точки зрения ислама, функция сохранения религиозности семьи; воспитанность и богобоязненность подрастающего поколения. Если женщина дарит жизнь и воспитывает следующее поколение мусульман, то это ничто иное, как невесомый вклад в это общество.

«Один человек спросил у Пророка Мухаммада (да благословит его Господь и приветствует): «О Посланник Аллаха! Кто из людей больше всех заслуживает моё любовное попечение?» Он ответил: «Твоя мать», «А кто потом?» – опять спросил мужчина. – «Твоя мать», – опять ответил Пророк, «А кто потом?» – «Твоя мать», – в третий раз ответил Пророк, «А кто потом?» – в четвёртый раз спросил мужчина, Пророк ответил: «Твой отец».

Список источников:

1. Бахрие Учок. Разийя-хатун – султан Делийского мусульманского тюркского государства // Женщины правительницы в мусульманских государствах / Перевод с турецкого З. М. Бунятова, Ответственный редактор М. С. Мейер. – М: «Наука», 1982. – 175 с.
2. Великие женщины раннего Ислама // <http://www.islamrf.ru/> URL: <http://www.islamrf.ru/news/culture/legacy/1685/> (дата обращения: 08.08.2016).
3. Жизнь в Марокко – это для меня // <http://islam-today.ru/> URL: http://islam-today.ru/blogi/ajdar_hajrutdinov/zizn-v-marokko-eto-dla-mena/ (дата обращения: 8.08.2016).
4. Коран. Перевод Смыслов. – Москва: Эксмо Умма, 2014. – 688 с.
5. Лебон Г. Арабская цивилизация, Мн.: Минская фабрика цветной печати, 2009. – 704 с.
6. Сахих аль-Бухари. Достоверные предания из жизни Пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и да приветствует: Ясное изложение хадисов «Достоверного сборника»; – 5-е изд., испр. – М.: Умма, 2007. – 960 с.
7. Шведова Н. А. «Просто о сложном: гендерное просвещение», М.: АНТИКВА, 2002.

**Круглый стол 4. МУСУЛЬМАНСКАЯ ЖЕНЩИНА
В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНЫХ ВЫЗОВОВ
МЕЖДУНАРОДНОГО ТЕРРОРИЗМА, ВОЙН, НАСИЛИЯ**

**ПОЗИТИВНАЯ РОЛЬ ТАСАВВУФА
В ПРОТИВОДЕЙСТВИИ ПСЕВДОРЕЛИГИОЗНОМУ
ЭКСТРЕМИЗМУ СРЕДИ МУСУЛЬМАНОК**

Сафаргалеев И. Ф.

**THE POSITIVE ROLE OF TASAWWUF
IN STRUGGLING RELIGIOUS EXTREMISM
IN THE MUSLIM WOMEN SOCIETIES**

Safargaleev I.

Аннотация: В статье автор рассматривает причины возникновения псевдорелигиозного экстремизма среди мусульманок и предлагает использовать для борьбы с ним важную составляющую традиционного ислама – Тасаввуф.

Ключевые слова: Тасаввуф, ISIS, традиционный ислам, «Ахлю Сунна валь-Джама'а», тарикат, салафиты, мазхаб, исламский университет Дар-уль-улум Деобанд, академия «Ханнана».

Abstract: In this article the author scrutinizes the roots of religious extremism in the muslim women societies and the possibility of using the traditional islamic Tasawwuf as an effective alternative.

Keywords: Tasawwuf, traditional islam, Ahlu Sunna wa al-Jamaa, tariqat, salafi, mazhab, dar-ul-ulum Deoband, Hannanah Academy.

На протяжении многих веков, фактически с момента утверждения в обществе ислама, как религии, деструктивными силами, преследующими чисто политические цели, предпринимаются попытки принизить роль либо даже полностью исключить из мусульманского вероучения ту его легитимную часть, которая имеет отношение к Тасаввуфу. Весьма актуальной в мировом масштабе эта проблема вновь заявила о себе в связи с актами вандализма со стороны так называемого ДАИШ (запрещена в Российской Федерации) в отношении захоронений пророков и праведников на Ближнем Востоке.

Продолжает она напоминать о себе и на постсоветском пространстве, и в России, в частности. Так, не утихает противостояние между сторонниками тарикатов¹ Тасаввуфа и позиционирующими себя, как салафиты,² на Северном Кавказе. Непростое положение с отношением к традиционному исламу и в Приволжском федеральном округе, в частности в Татарстане и Башкортостане.

Поэтому весьма злободневным является вопрос легитимности Тасаввуфа с точки зрения самого исламского вероучения и популяризация обосновывающих эту легитимность «богословских» выкладок среди широких слоев как мусульманского, так и немусульманского населения Российской Федерации.

И в этом отношении совсем недавно произошел своего рода прорыв, который выразился в фетве, принятой в этом году на представительной международной исламской конференции в Грозном «Кто они – последователи Сунны?»

Само словосочетание, выбранное для названия конференции, не является новым. Оно достаточно древнее, восходит к хадисам самого Пророка (да благословит его Аллах и да приветствует) и устоялось еще в ранние века исламского богословия. «Ахлю Сунна валь-Джама'а» [1] дословно переводится как люди Сунны, т.е. пророческой традиции, и согласия. Отсюда и один из переводов этого устоявшегося в российском социуме словосочетания – традиционный ислам [2].

Под путем Ахлю Сунна валь-Джама'а подразумеваются убеждения Пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и да приветствует) и его сподвижников. Эти убеждения разделяло подавляющее большинство мусульман во все времена. То есть это ислам, который испокон веков устоялся в исламской умме и который заключен в трех главных науках Ислама: акыды, фикха и тасаввуфа, т.е. вероучения, мусульманского права и школы нравственного воспитания [2].

¹ Сторонники тариката – конкретного направления, школы, «пути к Богу» внутри Тасаввуфа (от араб. тарика – путь, дорога).

² Салафиты (или ваххабиты) – поборники «очищения» ислама от «нововведений» и возврата к т. н. «чистому исламу» времени его зарождения (от араб. салафун – «предки, предшественники»), и по имени идеолога учения Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба ат-Тамими (1703 – 1792), являющегося последователем Ибн Таймийа (1263 – 1328).

Изучение акыды заключается в следовании пути великих имамов этой науки: имама Абу аль-Хасана аль-Ашари и имама Абу Мансура аль-Матуриди, которые систематизировали наследие Пророка в области вероучения. Верный путь следования в вопросах исламского права неразрывно связан с четырьмя признанными мазхабами, т.е. богословско-правовыми школами, ханафитским, маликитским, шафиитским и ханбалитским. Что же касается нравственного пути, то это работа над покорением своих низменных и слабых качеств и возвышение сильных сторон человека – доброты, мягкости, терпения. Собственно ради нравственного совершенствования людей Пророк Мухаммад (да благословит его Аллах и да приветствует) и пришел в этот мир. «Поистине я был ниспослан для того, чтобы довести нравственность человека до высот», – говорил он. Таким образом, истинная цель ниспослания Пророка – это нравственное воспитание, которое сегодня нам известно под названием Тасаввуф. Он представляет собой путь нравственного самосовершенствования, на который указали великие учителя, имамы Тасаввуфа: Абу аль-Касим Аль-Джунайди, Абдуль-Кадир аль-Джиляни, Бахауддин ан-Накшбанди и другие подобные им праведники [2].

Конференция в Грозном закрепила понимание того, что наши предки много веков назад избрали путь Ахлю Сунна ва аль-джама`а, который выражен в следованию его признанным школам. Для башкир и татар это означает следование имаму Абу Мансуру аль-Матруди, имаму Абу Ханифе и духовному пути тариката Накшбанди.

На этой конференции ученые в очередной раз подтвердили, что быть матурудитом, ханафитом и, если это угодно, последователем духовного пути тариката Накшбанди является истиной, а не нововведением [2].

Поэтому для нейтрализации конфликтности в мусульманской среде необходимо всем слоям поликонфессионального и многонационального российского социума это чётко уяснить и руководствоваться в своей деятельности. Это в том числе касается такой проблемы, как вербовка женщин в ДАИШ, которая на сегодняшний день, наверное, одна из самых обсуждаемых тем в информационном пространстве. Однако вокруг нее, на мой взгляд, много недосказанного

и остающегося за кадром, что мешает осознать эту проблему, всю ее сложность и масштабность. При этом, по моему мнению, упускаются глубинные причины «успеха» террористов в вербовке именно молодых женщин в ДАИШ.

В этом плане весьма показательна история студентки МГУ Варвары Карауловой, которая вероятно не единственный пример такого рода. Он свидетельствует о недостаточном внимании к проблеме русских мусульман-неофитов и мусульманок в частности. Внимания им конкретно на стадии их важного жизненного выбора абсолютно недостаточно. Поскольку именно в этот период оно особенно необходимо. Тем более, что отношение в обществе к русскому, принявшему ислам, в целом в стране, где преобладает немусульманское население, в большинстве своем негативное. И, соответственно, очень востребована для них психологическая помощь и моральная поддержка со стороны как представителей религиозных структур, так и неформальное внимание братьев по вере.

К сожалению, во многих случаях, не получая этого, молодые девушки буквально «уходят в сеть» Интернет, из которой им уже бывает трудно вырваться самостоятельно, так как там «технология» работы с ними, вербовки в ряды ДАИШ уже отработана.

Основная проблема распространения псевдорелигиозного экстремизма среди мусульманок заключается в недостаточном их просвещении относительно того, что представляет собой истинный традиционный ислам [5].

Молодые девушки ищут себе спутника жизни и находят его не в реальной жизни, а в сети, в Интернете, так как в реальной жизни имеет место быть недостаток общения, внимания к ним со стороны единоверцев, которые от них по сути дела открещаются. К сожалению, даже среди этнических мусульман – татар и башкир, например, есть определенное предвзятое отношение к славянам, которые принимают ислам, хотя это, согласно мусульманским канонам, абсолютно недопустимо. Оно происходит из-за неправильного понимания исламского вероучения и недостатка знаний, либо поверхностных знаний. Хотя в реальности большинство русских мусульман, как правило, на порядок превосходят этнических мусульман по степени

своей веры, так как они пришли к исламу не просто по рождению, а по своему глубокому внутреннему убеждению. И это очень важно, так как формальное следование религии, чисто механистическое, как раз и приводит к тем болезням нашего общества, которые выражаются в искажениях, приводящих к экстремизму, терроризму, пополнению рядов преступного образования ДАИШ.

Для преодоления этих негативных тенденций в российском обществе необходимо, конечно же, в первую очередь развивать систему исламского образования. Помимо этого должно быть в целом понимание в социуме, и не только мусульманском, того, что ислам, как религия, организационно и структурно имеет существенные отличия от других вероучений, в том числе от христианства.

Например, в исламе существуют муфтии, которые могут выносить фетвы и алимы, – мусульманские религиозные ученые. Но кроме них всегда была и существует по сей день отдельная категория духовных наставников-шейхов Тасаввуфа. В исламе есть внешняя составляющая, которая предписывает выполнять определенные религиозные предписания (например, намаз, пост, закят, паломничество к святым местам). Помимо этого существует их внутреннее содержание. Именно эта духовная составляющая имеет отношение к Тасаввуфу, который является непосредственной составляющей *шариата* – исламского закона. И ей, к сожалению, уделяется недостаточно внимания.

В настоящее время весьма проблематично в широком российском публичном поле услышать о конкретных ныне здравствующих уважаемых шейхах. Исключением, может быть, является Северный Кавказ. Но среди татар и башкир, например, за 70 лет атеистического безвременья эти носители бесценной духовной традиции были выкорчеваны, и в настоящий момент идет медленный и очень трудный процесс ее возрождения.

И проблема, на мой взгляд, именно в этом, так как молодому ищущему поколению мусульман, в том числе из числа женщин, необходимы духовные наставники.

В этом контексте часто делаются ошибочные параллели с христианской религией, где данную функцию выполняют батюшки-

духовники. Однако в исламе, просто обучиться в исламском учебном заведении – будь то медресе или даже исламский университет (например, аль-Азхар), – недостаточно для того, чтобы стать духовным наставником. Так, в качестве иллюстрации, можно привести следующий пример. В Индии есть всемирно известный университет, который был создан в середине XIX века – Дар уль-Улюм Деобанд. Там готовят алимов, мусульманских религиозных ученых, довольно длительное время – 5-6 лет они получают знания исламского вероучения. Но в период его создания, в середине XIX века, после того, как мусульманин становился алимом, религиозным ученым, он еще оставался в этом университете на протяжении нескольких лет и обучался именно этой духовной составляющей, но не у муфтиев, не у других алимов, а именно у шейхов, духовных наставников Тасаввуфа. И только после этого возвращался домой, где он работал со своей паствой.

Позднее эта практика несколько модифицировалась, так как люди, которые приезжают издалека, не всегда могли позволить себе долгое время находиться вдали от дома, от своих семей. И поэтому с них брали письменное обязательство о том, что они после окончания обучения на алима, получения внешних религиозных знаний по возвращении домой найдут шейха Тасаввуфа и продолжат это образование и закончат его, доведя до логического завершения, до гармонии.

В России об этой практике к большому сожалению очень мало говорят. По моему мнению, корень болезни псевдорелигиозного экстремизма именно в этом. В том, что этой духовной составляющей в российских мусульманских общинах и учебных заведениях уделяется недостаточно внимания. Потому что тот же самый Тасаввуф, вот эта духовная составляющая в настоящее время в России страдает от прикрывающихся его добрым именем представителей, которые не имеют к нему отношения, так как не придерживаются норм *шариата*. Но в то же время это не снимает с верующего задачи поиска именно истинных духовных наставников, которые в ладу с *шариатом* делают свою нужную работу по воспитанию, духовному совершенствованию, призыву, в том числе рассматриваемых нами в плане ограждения от экстремизма мусульманок.

И в этом контексте представляется весьма ценным позитивный зарубежный опыт. В частности, я хотел бы привести в качестве примера сетевой институт женского исламского образования академию «Ханнана» (Hannanah Academy), возглавляемую Зуннейрой Бхатти. Она является женой шейха Тасаввуфа Тарика Бхатти (пакистанцы, постоянно проживающие в г. Дубае, ОАЭ) и получила традиционное мусульманское образование уровня алима по ханафитскому мазхабу. Помимо этого она является магистром в области английской литературы. Зуннейра Бхатти, обучая женщин по Интернету мусульманскому закону – фикху, посвящает значительную часть своего времени и наставнической работе на пути исламской духовности – Тасаввуфа и пользуется успехом среди мусульманок в основном пакистанского происхождения в ОАЭ, Пакистане, Австралии и других странах.

По моему мнению, указанный позитивный зарубежный опыт обучения и духовного наставничества мусульманок заслуживает более глубокого изучения с целью возможного практического использования в непростых с точки зрения проблемы псевдорелигиозного экстремизма российских реалиях.

Список источников:

1. Батров Рустам. Традиционный Ислам в России – это Ахлю сунна валь-джамаа [Электрон. ресурс] // [сайт]. – Электрон. дан. – URL: <http://golosislama.ru/news.php?id=20054> (дата обращения: 26.10.2013).
2. Муфтий Татарстана – о победе «ахлю сунна валь-джама`а» над сектантами – URL: <http://www.islamnews.ru/news-504856.html> (дата обращения: 26.10.2013).
3. Резолюция научно-практического семинара «Возрождение традиционного ислама – лучшая альтернатива религиозному экстремизму» (14 июля 2011 года, Москва, Россия) [Электрон. ресурс] // [сайт]. – Электрон. дан. – URL: <http://www.materik.ru/rubric/detail.php?ID=13488> (дата обращения: 14.07.2011).
4. Сафаргалеев И. Ф. Коннотации альтернатив религиозному экстремизму на постсоветском пространстве // Политические процессы на постсоветском пространстве: материалы международной конференции (Москва, 23 апреля 2014 г.) / Отв. ред. и сост. В. Г. Егоров, А. В. Абрамов; Московский государственный областной университет; Общероссийская общественная

организация «Российское общество политологов» (Московское областное отделение). – М.: ИИУ МГОУ, 2014. – С. 35–43.

5. Стенограмма начала встречи Президента России Владимира Путина с муфтиями духовных управлений мусульман России в Уфе 22 октября 2013 года по случаю празднования 225-летия учреждения Екатериной II духовного собрания магометанского закона [Электрон. ресурс] // [сайт]. – Электрон. дан. – URL: <http://www.kremlin.ru/transcripts/19474> (дата обращения: 22.10.2013).

6. Фетва главы Дар уль-Улюм Деобанд, осуждающая терроризм [Электрон. ресурс] // [сайт] / Электрон. Дан. – URL: http://askimam.ru/publ/o_terrorizme/37-1-0-341 (http://www.jamiatulamaiahind.in/JAMIAT_files/2008-05-31-1439-11.jpg, http://www.jamiatulamaiahind.in/JAMIAT_files/2008-05-31-1439-55.jpg).

ФЕНОМЕН ЖЕНСКОЙ АКТИВНОСТИ В ЭКСТРЕМИСТСКИХ СООБЩЕСТВАХ

Юнусова А. Б.

PHENOMENON OF WOMEN'S ACTIVITY IN THE EXTREMIST COMMUNITY

Yunusova A.

Аннотация: В статье представлена динамика роста преступлений экстремистской направленности и террористического характера, рассматривается роль социальных сетей и другие факторы радикализации женщин и их участия в экстремистских сообществах. При помощи ИАС BrandAnalytics дан анализ сетевой активности женщин в таких социальных сетях, как ВКонтакте и Facebook.

Ключевые слова: экстремизм, терроризм, женщины, социальные сети, ВКонтакте, Facebook.

Abstract: The article shows the dynamics of the growth of extremist crimes directed, and of a terrorist nature, examines the role of social networks and other factors of radicalization of women and their participation in extremist communities. When Pomo-soup IAS Brand Analytics analyzes network activity of women in such social se-tyah, VKontakte and Facebook.

Keywords: extremism, terrorism, women, social network, VKontakte, Facebook.

Статистика преступлений экстремистской направленности и террористического характера, по данным МВД, свидетельствует о неуклонном росте их количества. С начала 2013 г. по июль 2016 г. включительно зарегистрировано 4791 преступление террористического характера и 4157 преступлений экстремистской направленности, в первой половине 2016 г. зарегистрировано 1465 преступлений экстремистской направленности, почти столько же, что за весь 2015 год (1538) [1].

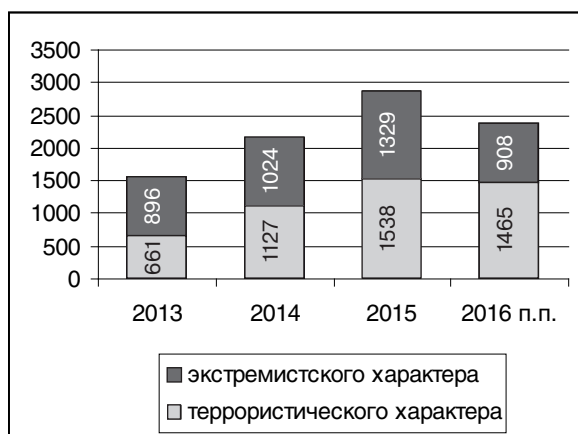


Рис. 1. Динамика преступлений террористического характера и экстремистской направленности в России в 2013–2016 гг.

По данным депутата Государственной Думы РФ И. Яровой, в 2015 г. в общей сложности 158 тыс. женщин совершили преступления, из них 5,8 тыс. особо тяжких. «К сожалению, – сообщила Яровая, – мы имеем факты участия женщин в грабежах, разбоях, преступлениях террористической направленности» [2].

В Заключительном отчете по итогам совместных заседаний экспертов в формате «круглого стола» Секретариата ОБСЕ и Бюро ОБСЕ по демократическим институтам и правам человека, предупреждении радикализации женщин в террористических целях (Вена, 12 декабря 2011 г.) и «Роль женщин и расширение их прав и возможностей в противодействии насильственному экстремизму и радикализации,

ведущей к терроризму» (Вена, 12 и 13 марта 2012 г.) говорится о необходимости преодоления стереотипов в отношении женского экстремизма: «В ситуациях конфликтов и насилия женщины часто представляются пассивными фигурами, жертвами, беспомощными, зависимыми и руководствующимися материнским инстинктом людьми. Такие допущения лишь укрепляют гендерные стереотипы. В результате женщин не считают потенциальными террористами, они не воспринимаются как фигуры столь же опасные, как мужчины, в случае их вовлечения терроризм. Однако не следует считать женщину более или менее опасной, или более склонной к миру, диалогу, отказу от насилия и к сотрудничеству, чем мужчина. На самом деле сам образ мирной женщины использовался террористическими группами для привлечения сторонников среди женщин и для того, чтобы заявить о невинном и ненасильственном характере их деятельности, благодаря подчеркиванию участия женщин в их организациях» [3].

Медиаметрический анализ сетевого пространства, проведенный на базе Информационно-аналитической системы BrandAnalytics, отражает рост проявлений экстремистских тенденций среди представителей различных социальных групп, в том числе и женщин, которые являются наиболее активными в социальных сетях.

Согласно статистике BrandAnalytics, в наиболее используемой социальной сети ВКонтакте в России, Украине, Беларуси и Казахстане лица в возрасте до 35 лет составляют 87,8% сетевой аудитории, в России – 86,25%.

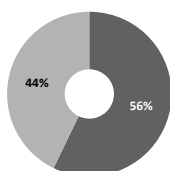
Таблица 1. Статистика пользователей социальной сети ВКонтакте. Распределение по возрасту. Сентябрь 2016 г.

Возраст авторов	Весь поток: Россия, Украина, Беларусь, Казахстан		Поток: Россия	
	Количество авторов	%	Количество авторов	%
до 18 лет	2 078 979	24,94	1 111 683	21,86
18–24 лет	2 629 913	31,55	1 510 595	29,71
25–34 лет	2 612 047	31,33	1 763 741	34,68
35–44 лет	623 508	7,48	440 807	8,67

Возраст авторов	Весь поток: Россия, Украина, Беларусь, Казахстан		Поток: Россия	
	Количество авторов	%	Количество авторов	%
45–54 лет	203 869	2,45	140 672	2,77
55 и старше	187 623	2,25	117 792	2,32

При этом женщины составляют более половины пользователей таких социальных сетей, как ВКонтакте. Как в общем потоке стран Россия, Украина, Беларусь, Казахстан, так и в России свыше 55% пользователей социальной сети ВКонтакте – женщины (Рис. 2, 3, 4) [4].

Распределение по полу

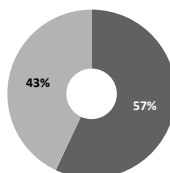


■ Женский
■ Мужской

Пол	Авторов	%
Женский	11 339 502	55,62
Мужской	9 046 599	44,38
Авторов с полом: 92,77%		

**Рис. 2. Мужчины и женщин в социальной сети ВКонтакте.
Весь поток. Октябрь 2016 г.**

Распределение по полу



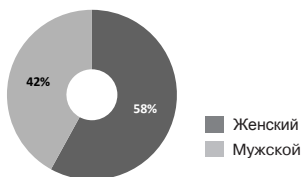
■ Женский
■ Мужской

Пол	Авторов	%
Женский	6 723 090	56,64
Мужской	5 146 273	43,36
Авторов с полом: 78,64%		

**Рис. 3. Мужчины и женщины в социальной сети ВКонтакте.
Россия. Октябрь 2016 г.**

Доминируют женщины также и в российском пространстве сети Facebook, хотя общее количество российских пользователей сети заметно уступает сети ВКонтакте.

Распределение по полу



Пол	Авторов	%
Женский	438 530	58,34
Мужской	313 176	41,66

Авторов с полом: **59,86%**

Рис. 4. Мужчины и женщины в социальной сети Facebook.
Россия. Октябрь 2016 г.

Среди авторов сообщений контента «религия/экстремизм» в контексте «ислам» женщины составляют около 40% сетевой аудитории Вконтакте [5]. Контент-анализ и распределение сообщений по тональности показывает здесь высокий процент (до 20%) негативных и радикальных высказываний.

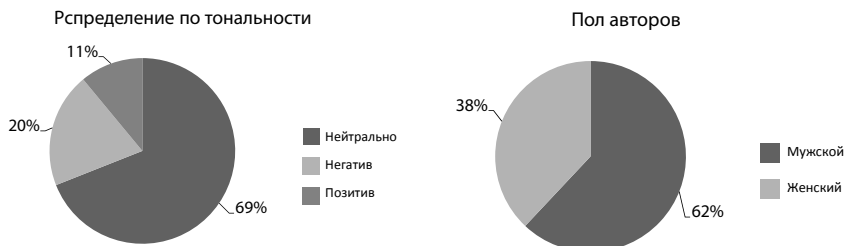


Рис. 5. Сообщения контента «религия/экстремизм» в контексте
«Ислам» в социальной сети ВКонтакте. Россия. 2015 г.

Сетевая активность женщин, безусловно, является одним из факторов их радикализации, что отмечают эксперты [6].

По сообщениям представителей МВД, в 2015 году из Башкирии на Ближний Восток (на территорию самопровозглашенного Исламского государства) выехало 107 человек, из них женщины составляют 20%. Средний возраст выехавших женщин – 31 год [7]. Как

считает президент Центра современных глобальных вопросов и региональных проблем «Кавказ. Мир. Развитие» Саида Сиражудинова, по сравнению с 2012 годом в 2015 году количество радикализованных женщин увеличилось в два раза. Именно девушки имеют наиболее радикальные установки в исламе и дают при опросах наиболее жесткие ответы, они более агрессивны и фанатичны [8].

В Кыргызстане усилилась тенденция вовлечения женщин в экстремистские группировки. Отмечено множество случаев, когда молодые женщины из Ошской, Иссык-Кульской и Чуйской областей бросают семьи и отправляются воевать в Сирию. Целый ряд общественных и государственных институтов Кыргызстана выражает серьезную озабоченность по поводу роста числа женщин, вовлекаемых в экстремистские организации. Так, еще в 2005 году среди завербованных различными религиозными экстремистскими организациями женщины составляли всего лишь один процент. В настоящее время почти четверть (23%) экстремистов, выехавших в места боевых действий, – представительницы слабого пола. Зарегистрирован факт выезда 80-летней старушки вместе со всеми своими невестками, сыновьями и дочерями. Недавно Международная кризисная группа опубликовала доклад «Женщины и радикализация в Кыргызстане». Согласно докладу, радикальное исламистское движение «Хизб ут-Тахрир» насчитывает около 8000 членов. Среди них 2000 женщин. В феврале 2016 г. выявлена женская ячейка Хизб ут-Тахрир из 16 человек [9].



Рис. 5. Женщины в составе «Хизб ут-Тахрир» в Кыргызстане.

Обеспокоенность «фанатично радикализированными» женщинами выражает министр внутренних дел Франции Бернар Каньов, комментируя аресты молодых женщин в возрасте от 19 до 39 лет, которых подозревают в подготовке терактов и насильственных действий [10].

В Великобритании телеканал Channel 4 снял передачу о мусульманских женщинах, которые призывали «всех пассионарных девушек» поехать в Сирию и присоединиться к ИГИЛ. Как сообщают СМИ, в социальной сети Twitte женщины были зарегистрированы под никами Умм Салия (Umm Saalihah), Умм Л (Umm L) и Умм Усмаан. Две из них занимают высокое положение в своих кругах и читают лекции женщинам на тайных занятиях. После просмотра подпольного видео эксперт по борьбе с терроризмом Анна Стюарт заявила: «Тот факт, что там присутствуют женщины, молодые девушки и дети, очень пугает нас. Там с детства приучают к собственной версии информации о наиболее жестокой террористической организации. Не только молодежь присоединяется к ИГИЛ, но также целые семьи эмигрируют в Исламское государство. А такие лекции только поощряют это» [11].

В бельгийской базе данных лиц, отправлявшихся или намеревающихся отправиться воевать в рядах исламистских группировок, насчитывается 614 человек, среди которых – 104 женщины, что составляет 17% [12].

Кто они – женщины-экстремистки? В России это чаще всего жены осужденных по преступлениям террористического характера и экстремистской направленности. Именно жены осужденных членов Хизб ут-Тахрир сплотились в 2006–2010 гг. в первые женские ячейки этой религиозно-политической организации в Уфе, Казани, Челябинске. Среди смертниц чаще всего встречаются члены семей террористов, участников бандформирований – жены, сестры. Многие женщины стали жертвами вербовки в социальных сетях. Личные странички в соцсетях представляют собой материал для психоанализа и первичного отбора более подходящих для вербовки личностей. Вербовщики – специально обученные люди, во время общения и взаимодействия (виртуального, а потом и реального) с потенциальным

кандидатом для вербовки «прощупывают» его слабые места (условно говоря, «кнопки управления», нитки, за которые можно дергать и манипулировать). Отдельная категория женщин – последовавшие за любовью. Естественная потребность в любви – самая безошибочная точка воздействия (слабое место), и если девушка или юноша «недолюблены» в детстве, то желание этой любви приобретает искаженный характер и проявляется в готовности слепо идти на зов вербовщика.

Объясняя, почему европейские девушки-подростки отправляются в ИГИЛ, Ли Смит пишет: «девушки выбирают боевиков ИГ, потому что Запад кажется им слабым и немужественным. Они стосковались по настоящим мужчинам, готовым убивать и умирать за то, во что они верят» [13].

Не следует строить иллюзий относительно скорого решения проблемы женского экстремизма. Совершенно очевидно, что для решения проблемы участия женщин в экстремистских сообществах, женского терроризма нужен комплекс мер. Участники вышеназванных заседаний экспертов ОБСЕ предложили действия по повышению эффективности мер, направленных на предотвращение радикализации женщин в террористических целях и на привлечение женщин к участию в противодействии насильственному экстремизму и радикализации, ведущей к терроризму. Требуется, – справедливо подчеркивается в Заключительном докладе, – дальнейшее научное исследование вопросов насильственного экстремизма и радикализации, ведущей к терроризму.

Список источников:

1. Состояние преступности в России за январь–декабрь 2013 года. <https://xn--b1aew.xn--plai/folder/101762/item/1609734>; Состояние преступности в России за январь–декабрь 2014 года. <https://xn--b1aew.xn--plai/folder/101762/item/2994866>; Состояние преступности в России за январь–декабрь 2015 года. https://xn--b1aew.xn--plai/upload/site1/document_file/sb_1512.pdf; Состояние преступности в России за январь–июль 2016 года. <https://xn--b1aew.xn--plai/folder/101762/item/8306504>.

2. <http://tass.ru/obschestvo/2088256>.
3. Понимание радикализации женщин в террористических целях // Женщины и радикализация в террористических целях. Заключительный отчет. ОБСЕ. Вена, 2013. С. 3.
4. BrandAnalytics. Статистика социальных сетей. https://br-analytics.ru/statistics/author?hub_id=3&date=201609&country_id=0&period_type=month; BrandAnalytics. Статистика социальных сетей. https://br-analytics.ru/statistics/author?hub_id=3&date=201610&country_id=20&period_type=month.
5. BrandAnalytics. Анализ ежедневных сообщений за полный календарный месяц. Доступ 31.01.2015 г.
6. Галич А. Э., Лушников Д. А. Технологии «цветных революций». М.: РИОР, 2010; Информационная война. Информационное противоборство: теория и практика: монография / В. М. Щекотихин, А. В. Королёв, В. В. Королёва и др.; под общ. ред. В. М. Щекотихина. М. : Академия ФСО России, ЦАТУ, 2010; «Исламское государство»: сущность и противостояние. Аналитический доклад / Под общей редакцией Я. А. Амелиной и А. Г. Арешева. Владикавказ: Кавказский геополитический клуб, 2015; Социальные сети как поле арены информационного противоборства. <http://catu.su/43-2011-11-18-08-22-38/2011-11-18-08-27-06/158-2011-11-19-12-44-13>; Социальные сети как инструмент «цветных революций». <http://catu.su/46-2011-12-12-18-53-21/2011-12-12-18-54-01/170-l-r33>.
7. Республиканская научно-практическая конференция по профилактике экстремизма в молодежной среде. Доклад врио начальника Центра по противодействию экстремизму МВД по Республике Башкортостан Р. М. Садретдинова. Уфа, БГПУ, 05.12. 2015 г.
8. <https://www.youtube.com/watch?v=ijxFIBxryoA>.
9. <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1457969220>; <https://lenta.ru/news/2016/02/24/hizbuttahrir/>.
10. <http://www.ukrinform.ru/rubric-world/2080221-vo-francii-arestovaliese-treh-zensin-za-podgotovku-teraktov-voze-notrdam.html>.
11. <http://obzor.press/press/11985-v-velikobritanii-rastet-ugroza-radikalizaczii-islama>.
12. <http://www.interfax.ru/world/526013>.
13. <http://inosmi.ru/world/20141028/223941214.html>.
14. Понимание радикализации женщин в террористических целях // Женщины и радикализация в террористических целях. Заключительный отчет. ОБСЕ. Вена, 2013. С. 3.

**ЖЕНЩИНЫ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА:
ВЫЗОВЫ И ПРОБЛЕМЫ
(ЖЕНСКОЕ ОБРЕЗАНИЕ В РЕСПУБЛИКЕ ДАГЕСТАН)**

Сиражудинова С. В.

**WOMEN OF THE NORTH CAUCASUS:
THE CHALLENGES AND ISSUES
(FEMALE GENITAL MUTILATION IN THE REPUBLIC
OF DAGESTAN)**

Sirazhudinova S.

Аннотация: В статье анализируется женское обрезание в Республике Дагестан как одна из важнейших гендерных проблем современности. На примере результатов исследований автора показана специфика, виды и роль религии в распространении практики женского обрезания.

Ключевые слова: женщины, права женщин, дети, женское обрезание, религия, ислам, Северный Кавказ, Дагестан.

Abstract: This article analyzes female genital mutilation in the Republic of Dagestan as one of the major gender problems. This research shows the specificity, the types and the role of religion in the spread of the practice of female circumcision in the Republic of Dagestan.

Keywords: women, rights of women, children, female circumcision, religion, Islam, North Caucasus, Dagestan.

Борьба женщин за права не разрешила все проблемы. Всплывают новые и новые проблемы и способы дискриминации женщин.

Одной из проблем, которая приобрела глобальный характер, стала практика женского обрезания.

Наибольшее распространение женское обрезание приобрело в африканских странах и в среде мигрантов.

Несмотря на запрещающее законодательство, на многочисленные программы и акции, которые проводятся в европейских и практикующих странах, до сих пор проблема женского обрезания остается нерешенной.

«Травмирование женских гениталий (female genital mutilation circumcision – FGM, FGC) практиковалось веками. Это одна из не-

многих культурных практик, на которую еще с 1997 г. отреагировали различные комиссии ООН и международные правозащитные организации» [10, С. 167].

Долгие годы традиция женского обрезания в Дагестане оставалась в тени и была неизвестна не только за пределами республики, но и внутри нее, благодаря «скрытости традиции и закрытости обществ, а также растущей значимости религии» [8, С. 14–19].

Скрытость традиции и внезапный всплеск к ней внимания произошел в 2016 г. после опубликования доклада о женском обрезании и комментария муфтия КЦМСК И. Бердиева.

У многих вызывает вопрос: «Почему исследование провели именно в этом году? Что подтолкнуло к нему?» В действительности, исследование проводилось намного раньше. В 2016 году проблема просто всплыла наружу.

О проблеме я узнала в 2010 г., и она меня, как и многих сейчас, повергла в шок. Тем более гендерные вопросы мне не безразличны. Узнала случайно, и когда стала предметно расспрашивать, оказалось, что в моем окружении немало женщин, которые перенесли подобную операцию.

С тех пор попыталась озадачить общественные организации и иные структуры. Вначале реакции не последовало.

Так как по проблеме было очень мало информации, потребовалось проведение эмпирического исследования. Отдельные результаты исследования озвучивались на конференции Российская ассоциация исследователей женской истории в Нальчике в 2013 году, затем на семинаре «Диалог поверх барьеров» в Осло и т.д.

Чтобы понять проблему, была проведена серия массовых количественных исследований «Гендерные проблемы Северного Кавказа: женское обрезание» в период 2013–2015 гг., затем качественное исследование 2016 г., необходимое для того, чтобы понять ширину и глубину проблемы.

До появления нашумевшего в медиа-пространстве доклада [5] все выступления и публикации проходили незаметно для массовой публики, оставаясь читаемыми и интересными только для круга специалистов.

Этот обычай пришел в Дагестан не сейчас. Он уже долгие годы практиковался здесь, упоминания о нем в этнографической литературе встречалось почти столетие назад. История его происхождения неизвестна, все, что мы можем высказать, — лишь гипотезы, которые сейчас уже сложно подтвердить. Так как обычай не характерен для многих районов Дагестана, можно предположить его связь с локальной этнической обрядовой традицией. Многие районы отказались от подобной практики в 1970–1990 гг., посчитав ее не нужной и вредной для здоровья.

В то же время, в последние годы, в связи с экспансией радикальных течений ислама, ряд из которых поддерживает совершение женского обрезания, практика женского обрезания расширяется, проникая на все новые пространства, во все новые государства и общества.

Несмотря на то, что традицию считают африканской и пытаются сравнивать, у стран Африки и нашего Северного Кавказа в действительности, несмотря на схожие черты (самая главная из которых — совершение обрезания применительно к девочкам), не много общего.

В Дагестане традиция связана не с возрастной инициацией, а скорее с половой. Формы здесь в большинстве случаев несравнимо мягче и сводятся к имитации. Главной проблемой является нестерпимость условий совершения операции. И отношение к традиции другое. Здесь, в отличие от Африки, общество и сами женщины не готовы были выступить против данного обряда.

О масштабе проблемы говорить сложно. Она до сих пор остается почти не исследованной и скрытой, той, о которой «не кричат» [10, С. 168–169]. Поэтому в проводимой серии исследований варьировались качественный и количественный методы. Главная задача была констатировать факт, что проблема женского обрезания существует, и выяснить, насколько она широко распространена. Сложно было определиться с выборкой, говорить о количестве. Десятки тысяч — это численность женщин в практикующих районах, в которых данный обряд больше всего сохранился, и где, согласно исследованиям, большинство женщин считают важным сохранение данной традиции. Трудно определить, сколько детей и женщин, подвергшихся операции, проживает в городах.

Предыдущие исследования позволили очертить географию наибольшего распространения традиции. Направление задали и исследования этнографов, указавших на ряд практикующих народов [7].

Большинство причин, которыми мотивируют совершение женского обрезания, универсальны:

- религиозные причины [3] (требование ислама [1]);
- патриархальность [4].

Немного отличается взгляд известного этнографа, специалиста по народам Западного Дагестана Ю. Карпова.

Так, российский автор, описывающий женское обрезание в Дагестане, считал, что причиной является половая идентификация ребенка и избавление от черт андрогинизма (двуполости), как последствие приводящее к меньшей чувствительности женщины при интимных отношениях [7, С. 27].

Согласно опросам, обрезание девочек это:

- инициация (религиозная, этническая, половая);
- подавление и ограничение женской сексуальности, сохранение общественного порядка.

«Существует несколько типов обрезания, классифицируемых по степени вреда для здоровья. Кроме того, любое вторжение в организм ребенка имеет свои психологические и физиологические последствия.

Таким образом, согласно типологии ВОЗ [2], на Северном Кавказе присутствуют три типа обрезания:

- сунна;
- эксцизия;
- имитация (prepotomy)» [10, С. 168-169].

В Дагестане можно встретить все разнообразие типов женского обрезания. В условиях отсутствия общих нормативов никто не знает что это такое, следовательно, каждый делает как хочет и как знает. Типы варьируются в зависимости от района, села, мотивов, принятых в конкретной общине.

Проблема оказалась скрыта даже от большей части жителей республики. «Факт существования этой практики подтвердили 44% респондентов. Не знали об этой проблеме (или где-то слышали, но

не уверены, что такое сейчас существует) 28% опрошенных, преимущественно жители городов и южных дагестанских районов. Считающих, что в дагестанской практике такого нет, оказалось 17%» [9].

При этом 80% опрошенных выразили отрицательное отношение к подобной традиции [9].

Сохранению женского обрезания способствуют:

- религия;
- традиции;
- экспансия радикальных течений.

Женское обрезание в Дагестане оказалось способным закрепить себя традицией в традиционных обществах (восприятие его как общинной инициации, отличие от «других», традицию народа).

Женское обрезание, несмотря на доисламские корни, тесно связано с религией. Ему приписывают религиозное обоснование, ищут подтверждение его необходимости в религиозных текстах и высказываниях исламских ученых и богословов.

Традиция обрезания получила распространение среди отдельных общин мусульман. В России данная практика чаще встречается среди последователей шафиитского мазхаба, хотя она прижилась только у отдельных этносов. Официальное дагестанское духовенство и салафиты приветствуют эту практику и оправдывают данный обычай пользой для женщины.

В то же время многие ссылаются на слабость хадисов, указывающих на женское обрезание.

Согласно салафитским авторитетам Ибн аль-Усаймину и Ибн Таймийа, цель обрезания – уменьшение желания женщины.

Согласно экспертному опросу, салафиты и традиционные мусульмане (представители официального духовенства) едины во мнении о желательности (и даже необходимости) женского обрезания.

«В шафиитском мазхабе [6] обрезание для девочки – это суннат ваджиб, т.е. суннат, очень близкое к обязательству (фарз). Если его не совершать, значит впасть в грех».

Но среди тех же мусульман-шафиитов сложилось мнение, что подобная практика не обязательна.

Так, кумыкский имам подчеркнул необязательность и даже нежелательность женского обрезания в силу запрета причинения вреда здоровью и повреждения человеческих органов [5].

Больше всего нас запутывают религиозные аспекты проблемы.

Доисламская традиция, как и многие другие обряды, связанные с доисламскими пережитками, сохранилась у народа, слившись с традиционным народным исламом

Сложно давать оценку, так как ряд экспертов связывает традицию с шафиитским мазхабом – но практика показывает, что далеко не все шафииты совершают женское обрезание.

С другой стороны, рост традиции связан с салафитизацией населения. И здесь существуют разобщение и разделение. Но в то же время, салафитское течение способствует распространению данной практики в регионы, где женское обрезание ранее не практиковалось.

Организаций, специализирующихся на помощи женщинам в подобной ситуации, почти нет, никто не объясняет женщинам, куда обратиться в случае отказа мужем в мусульманском разводе, много проблем порождает многоженство... И здесь очень часто приходится сталкиваться с несправедливостью по отношению к женщине и ребенку...

На встрече ОБСЕ в 2016 г. (Human Dimension meeting of the OSCE) Ванесса Коган, директор Российской правовой инициативы провела встречу «Who's going to try to prevent it?» Report on the findings of the practice of FGM in the Republic of Dagestan, на которой выступила один из авторов нашумевшего в медиапространстве доклада Саида Сиражудинова. В итоге встречи была обозначена актуальность проблемы, ее широкое распространение, озвучен международный опыт стран, столкнувшихся с данной проблемой, которую в виду широкой миграции можно встретить и в европейских, и в африканских, и в азиатских странах, и, как выяснилось недавно, в России.

Новизна проблемы требует ее более детального изучения и анализа.

С появлением и экспансией глобализационного джихадистского радикального течения данная практика получила еще более широкое распространение и вероятность вовлечения новых общин и терри-

торий. Участник встречи из Узбекистана отметил, что «ваххабиты» принесли данную проблему и в Узбекистан, туда, где с подобным раньше никогда и не сталкивались.

Необходимы дальнейшие исследовательские и практические шаги, консолидация усилий в решении данной проблемы, которую само общество защищает, старается скрыть и сохранить.

Ввиду намечавшейся тенденции к распространению данной практики необходимо внимание к проблеме, привлечение авторитетных религиозных деятелей, структур гражданского общества и власти.

Список источников:

1. Kouba L., Muasher J. Female Circumcision in Africa: An Overview // *African Studies Review*. 1985. Vol. 28. P. 95–110.
2. WHO. An Update on WHO's Work on Female Genital Mutilation (FGM): Progress Report, 2011.
3. Williams L., Sobieszczyk T. Attitudes Surrounding the Continuation of Female Circumcision in Sudan: Passing the Tradition to the Next Generation // *Journal of Marriage and the Family*. 1987. Vol. 59. P. 966–981.
4. Wilson T. Pharaonic Circumcision under Patriarchy and Breast Augmentation under Phallocentric Capitalism // *Violence against Women*. 2002. Vol. 8(4). P. 495–521.
5. Антонова Ю. А., Сиражудинова С. В. Производство калечащих операций на половых органах у девочек. Отчет по результатам качественного исследования в Республике Дагестан. Москва. 2016.
6. Женское обрезание – варварская традиция? <http://islamdag.ru/musulmanka/43638>.
7. Карпов Ю. Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001.
8. Сиражудинова С. В. Гендерная политика в республиках Северного Кавказа: современные тенденции // *Женщина в российском обществе*. 2013. № 1(66). С. 14–19.
9. Сиражудинова С. В. Женское обрезание в Республике Дагестан: социокультурные детерминанты и концептуальный анализ // *Женщина в российском обществе*. 2016. № 2 (79). 48–56. DOI: 10.21064/WinRS.2016.2.5.
10. Сиражудинова С. В. Отношение к женскому обрезанию в дагестанском обществе: «Об этом не кричат!» // *Этнографическое обозрение*, 2016. № 5.

ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ-МУСУЛЬМАНКИ И МАНИПУЛЯЦИЯ СОЗНАНИЕМ

Сиразетдинова М. Ф.

THE IMAGE OF MUSLIM WOMAN AND CONSCIOUSNESS MANIPULATION

Sirazetdinova M.

Аннотация: Автор исследует объективные условия и субъективные факторы формирования и использования в целях манипуляции сознанием образа женщины-мусульманки в общественном сознании на основе концепции символического универсума и идеи гендерного подхода об определяющей роли не физических, а культурных различий в формировании гендерного порядка, а также с использованием анализа СМИ. Проблема рассматривается как включенная в более широкий философский контекст, во-первых, функционирования общественного, массового и – шире – коллективного сознания, а также, во-вторых, образов Другого и Чужого, имеющих точкой соприкосновения проблему взаимодействия сознательного и бессознательного. Обосновываются перспективы религиозного и светского просвещения, которое не сводится к трансляции теологических и религиозоведческих знаний и представлений, а направлено на выявление и преодоление гендерных и религиозных предрассудков.

Ключевые слова: гендерный контракт, стереотипы идентификации и оппозиции, религиозные идеи, манипуляция религиозным сознанием, общественное сознание, гендерная асимметрия, гендерная справедливость.

Abstract: The author explores the objective conditions and subjective factors of rising, formation and use of the image of Muslim women in order to manipulate social consciousness basing on the concept of symbolic universe and the idea that cultural differences determine formation of gender order. The problem is considered as incorporated into a broader philosophical context, firstly, the functioning of social, mass, and – broader – the collective consciousness, and, secondly, the images of the Other and the Alien, meeting at the point of interaction between conscious and unconscious. The prospects of religious and secular education are not reduced to the broadcast of religious and theological knowledge and understanding, but aimed at investigation and overcoming gender and religious prejudices.

Keywords: gender contract, stereotypes of identification, stereotypes of opposition, religious ideas, manipulation of religious consciousness, social consciousness, gender asymmetry, gender equity.

Почему за мусульманкой надолго закрепился образ забитой и манипулируемой женщины, готовой во имя борьбы с верующими иных конфессий даже отдать собственных детей (наиболее яркий тому пример – идеология и практика «национализации материнства» в Палестине)? В западном обыденном общественном сознании и в глазах представителей части светского феминизма, да и в целом в самих мусульманских странах данное обстоятельство связывается с характером ислама, как религии, а значит, данный стереотип силен в силу сочетания гендерной составляющей с религиозной. Причем обе они являются, несомненно, слабостью современного общества: используя данные темы, можно отвлечь внимание масс от куда более насущных и требующих незамедлительных адекватных решений социально-экономических и политических проблем.

С другой стороны, в рамках социально-философского рассмотрения представляется уместным указать на более глубокий уровень вопроса – любые идентификации являются частными выражениями фундаментальной для человеческого бытия проблемы Другого и Чужого, являющейся, в свою очередь, социально-философским и антропологическим срезом соотношения бытия и инобытия (Другой – частное выражение иного). Так или иначе, способ существования любого субъекта (индивидуального и коллективного) включает самоотличение от Другого, в том числе внутреннего, и репрезентацию в нем. Содержание субъективности определяется самостоятельным полаганием дистанции от себя и Другого [10, С. 11]. Для западного человека мусульманин – Другой, при задействовании стереотипа оппозиции [7], воспринимаемый как Чужой. Несмотря на глобальную актуальность, на понятийном уровне проблема изучена недостаточно, а потому и остается нерешенной и становится все более острой на практическом. К тому же столкновение в большей степени рафинированной культуры западного общества с культурой мигрантов способствует активизации возникшего некогда образа варвара – дикого и нецивилизованного носителя хаоса и деструктивных начал, в значительной степени трансформированного, но сохранившего указанное значение и сегодня. Поскольку при этом часто игнорируется факт нетождественности религиозной принадлежности политическим идеалам, можно говорить и об архетипической проекции Тени.

Наиболее значимым образ Другого становится в кризисные периоды развития субъекта. Образ Чужого является воплощением негативных характеристик самого социального субъекта, что позволяет использовать его в целях манипуляции сознанием с применением стереотипов идентификации и оппозиции. Впрочем, для действительного разрешения внутренних и внешних противоречий, перехода на следующий этап развития субъекта демонизация образа Другого должна смениться его очищением от стереотипов или проекций и частичной интеграцией качеств Другого. Сложность проблемы манипуляции с использованием образа женщины-мусульманки задается его двойной «чуждостью»: как принадлежащей сообществу мусульман на Западе и как внутреннего Чужого в самих (хотя и не всех) обществах с доминированием исламистских устремлений. Гендерные предубеждения, воспроизводимые в теократических государствах, состоят в том, что различия мужчин и женщин велики, фундаментальны и метафизически обусловлены, обеспечивают эффективное распределение социальных ролей.

Противники признания и расширения прав женщин объявляют эти права средством борьбы с исламом и его исповедующими, некоторые из них связывая с потребительством, противным вере и предназначенным отвлечь женщину от «благородной миссии воспитания детей». Действительно, закрепление женщины в частной сфере и освящение ее положения религиозными нормами составляет преимущество – поддержание численности мусульман за счет физического воспроизводства в условиях общего снижения рождаемости и миссионерской деятельности конкурирующих конфессий. Однако в сложившейся ситуации трудно представить, например, диктора, вещающую через черную паранджу и завоевывающую мировую популярность, в то время как личность давно ушедшей эпохи султанши Хюррем вызывает симпатии западного зрителя, способствует популяризации элитарно-закрытых, при этом богатых и ярких предметов одежды длиною в пол. Большинство интересующихся данной личностью узнает и о том факте, что она публично предстала с непокрытой головой, и вместо осуждения ее стали величать «Хюррем-паша».

Если говорить о мигрантах, то они нередко образуют «параллельные общества», не интегрируясь в сложившееся социокультурное пространство. С другой стороны, мусульмане светских государств и просто поклонники мусульманской индустрии моды *hijabi fashion* одеваются в соответствии с требованиями ислама и гармонично вписываются в пейзаж и социальное пространство мегаполисов, что позволяет им реализоваться в любой сфере деятельности и способствовать преодолению религиозных предрассудков со стороны не мусульман. Бренды Chanel и DKNY уже выпустили исламские коллекции, сочетающие утонченный шик, романтику и достоинство, а H&M впервые снял в рекламной кампании модель в хиджабе [5]. Религиозность может иметь индивидуальные проявления: например, в силу национально-культурной специфики мусульманская одежда россиян включает яркие элементы – растительный и цветочный орнаменты, стразы, однако ислам все же ассоциируется обычно с Ближним Востоком, где сочные оттенки не прижились в силу исторического контекста.

Историческими же причинами обусловлен статус женщин в мусульманских странах: в текстах Аристотеля, представителя и выразителя рабовладельческой цивилизации, встречается утверждение, соответствующее патриархальному укладу общества, в котором он жил: «Женское и мужское начала принципиально различны по своему предназначению: если первое отождествляется с телесным, с материей, то второе – с духовным, с формой» [3, С. 41]. Однако по мере развития общества содержание гендерных ролей изменяется в соответствии с изменениями его структуры. Женщина, ограниченная рамками семьи, наделяется качествами нерационального существа и во многом исключается из общественной жизни, оставаясь пассивной и зависимой не по природе, а вследствие закрепления отживших устоев. Это же касается аргумента о «превращении женщины (самостоятельной) в предмет потребления» в западном обществе, то есть и в мусульманских обществах используют женщин: она работает, даже если и в рамках дома, в котором живет.

Религиозность не сводится к ритуалам, которые не каждый верующий способен последовательно выполнять. Полная и последо-

вательная религиозность, как правило, характерна для монахов и теологов, при массовизации же она может быть утрачена: наряду с серьезными последователями в духовную деятельность приходят и несформированные личности, и просто те, кто не преследует целей удовлетворения собственно духовных потребностей. Согласно А. Маслоу, последний вид потребностей является высшим и для своего «включения» требует определенного уровня удовлетворения базовых по отношению к ним; среди них – и те, что связаны с достижением определенного социального статуса, который в представлении определенных типов личности завязан на материальное богатство и власть. Поведение представителей религиозных государств, в том числе руководства, является этому подтверждением. Религия – не только форма общественного сознания, но социальный институт, зачастую служащий достижению политических задач. В последнем случае его представители – религиозные чиновники – обособляются в плане своих интересов от сообщества верующих. Религиозность уже с древности используется не только для духовного развития, но и не в последнюю очередь для контроля мышления и поведения. Официальные же субъекты политики тем более не упускают возможности использовать религию для освящения – легитимации власти.

Рассмотрим специфику взглядов на формирование гендерной идеологии и образа мусульманки изнутри, в религиозном и светском феминизме мусульманских стран.

Представители теории и движений *исламского феминизма* выступают за расширение прав и свобод женщин внутри религиозной идентичности. Борьба за женские права ведется на основе пересмотра религиозных текстов и обнаружения их «истинного» (первоначального либо верно толкуемого) содержания, не соответствующего заявлениям законодателей и политического руководства. Интересным представляется ответ шейха Мухаммада Акрама Надви на вопрос ближневосточного корреспондента Карлы Пауэр о том, почему в мусульманских странах сложилось негативное по меркам светских государств отношение к женщине: «потому что мужчины не читают внимательно Коран» [1].

Заметные отличия между содержанием Корана и его интерпретациями, свидетельства активности женщин в публичной сфере побуждают искать корни проблемы образа женщины-мусульманки и ее общественного положения в религии. Однако жена Мухаммада Хадиджа успешно занималась торговлей и сама предложила ему пожениться; другая жена – Аиша – признается знатоком ислама, обладательницей религиозного авторитета, выдававшей фетвы как законовед, вдохновляет борцов за права женщин в рамках ислама. Женщины в исламе зачастую оказывались лидерами в различных сферах жизни общества, а не просто самостоятельными личностями.

Кроме того, шейх Акрам часто встречал в хадисах имена женщин и решил составить и выпустить биографический словарь, включавший всех экспертов хадисов женского пола, ожидая найти 20-30 имен, в форме брошюры. Однако в результате им были обнаружены упоминания 9 тысяч этих имен. Поскольку же понятие хиджаба распространяется далеко за пределы предмета одежды и включало традицию не записывать имена женщин, то образованных и социально, экономически и политически активных женщин, думается, было еще больше. Мусульманки обучали судей и имамов, выносивших фетвы, путешествовали с лекциями по Ближнему Востоку. Шейху неизвестно о какой-либо «другой религиозной традиции, в которой женщины были так представлены и активны в истории ее становления» [1]. Изучая тексты, он встретил и решение о запрете браков с малолетними, оцениваемых как посягательство на свободу человека, принятое судьей VIII века Ибн Шубрумом. Согласно исламу, по достижении половой зрелости девушка сама может выбрать, за кого выйти замуж.

Сохранение в мусульманских странах социально-правовой практики детских браков обусловлено обычаями и экономическим укладом тех или иных обществ, существовавшими в них еще до принятия ислама. Многие из норм, до сих пор регламентирующих поведение женщины-мусульманок (к примеру, обрезание), навязаны стереотипами и этноконфессиональными обычаями, а не религиозными предписаниями: чем архаичнее устои этноса, тем значительнее различия и ритуальная регламентация, разделяющие мужчин и женщин. В Афганистане до сих пор 80% браков являются вынужденными или

насильственными, заключаются ради погашения долговых обязательств или прекращения кровной вражды [2]. Во многих обществах женщина до распространения ислама занимала низкое положение, не имела прав, была ограничена функциями воспроизводства членов общества, что является на начальном этапе развития социальной системы условием ее сохранения. Данная необходимость сформировала определенный гендерный порядок, но представления современных мусульманских теологов о неравенстве мужчин и женщин не находят какого-либо подтверждения в Коране.

Гендерная асимметрия сложилась на определенном этапе развития общества, в плане развития субъективности соответствующем дистанцированию от Другого и превращению его в Чужого (проекции архетипа Тени), по отношению к которому оправданы действия, неприемлемые по отношению к самому субъекту. Закрепление Другого в образе Чужого привело к тому, что на сегодняшний день: в Иордании возможно насилие в рамках закона (преступник, изнасиловавший девушку или женщину, может избежать наказания, женившись на ней, – это заменяет казнь или многолетние каторжные работы); в Саудовской Аравии женщине нельзя водить машину; в странах, ассоциируемых с исламом, практикуются браки несовершеннолетних. Постепенное обретение прав мусульманками еще не обеспечило им равные условия трудоустройства: сделавшие успешную карьеру происходят в основном из привилегированных слоев общества, сохраняется и непропорциональная представленность в культуре и языке гендерных ролей.

Несоответствие современных толкований нормам ислама может быть объяснено, прежде всего, политическими интересами, основанием же для возможности формирования подобной ситуации следует считать различие между сообществом верующих и сообществом религиозных профессионалов – прежде всего, теологов. Здесь, в отличие от ситуации с правовым сознанием в светском государстве, где юрист помимо своей профессиональной деятельности, ограниченной областью позитивного права (системой действующих юридических норм), в принципе может создавать результаты индивидуального творчества в соответствии с собственными политико-правовыми

взглядами, развивая альтернативные господствующим типы правового сознания [6, С. 111-112], теория не отделяется от практики. Теолог ограничен в своих рассуждениях традицией, а результаты его творчества в последующем признаются сообществом верующих. Функцией теологов в теократическом государстве является производство и трансляция богословского знания [8, С. 68], что обуславливает следование определенной устойчивой системе ценностей и норм, регулирующих их познавательную, коммуникативную и творческую деятельность, а также особый статус в религиозном сообществе.

Как известно, сообществом верующих, далеко не в первую очередь использующим внешние религиозные атрибуты и тем более догматы, признаются и результаты деятельности монахов или суфиев, практикующих аскетизм, мистический способ познания. Однако академические богословы работают на уровне теории достаточно высокого уровня обобщения и в этом смысле являются более влиятельными в сфере общественного сознания. Деятельность первых может быть воспринята большинством на уровне психологии, а вторых – идеологии, признаваемой необходимой для жизни общества. Из преимуществ в социально-политическом плане здесь можно назвать более сложный уровень организации богословского сообщества (училища, семинарии, академии, институты, университеты, в рамках которых действуют и более мелкие объединения), использование и совершенствование аргументационных конструкций в речи и текстах [9, С. 97-98].

Поскольку большинство членов сообщества верующих, как правило, не занимается самостоятельным изучением священного Писания мусульман и духовными практиками, становится возможным эффективное использование базовых способов манипуляции сознанием – идентификации и оппозиции, как разновидностей стереотипизации. Воздействие на сознание, в том числе религиозное, основано на категоризации и символизации – автоматизмах, опосредующих доступ субъекта к реальности. Символическая природа сознания проявляется в том, что распределение по категориям недифференцированного потока информации завершается символизацией – фор-

мированием опосредующих взаимодействие субъекта и реальности образов, и служит связыванию отдельных качеств в единое целое [6, С. 40-41]. Зная это, субъект манипуляции предваряет создание новых образов и изменение прежних фрагментацией информации, чтобы собирать в новое целое части, наделенные прежде статусом значимых или истинных: «Коммунист, террорист и плюралист – каждый может найти отрывки, подкрепляющие его убеждения» [1]. По словам шейха Акрама, люди приходят к нему с уже сложившимися взглядами и ищут аяты, совпадающие с ними; это напоминает нам о том, как были использованы произведения Ф. Ницше. Так аят о попечительстве мужчины над женщиной послужил узаконению системы «опеки», лишившей возможности открытия счета в банке и выезда за границу без разрешения мужчины-родственника.

Следует признать справедливость тезиса представителей *исламского феминизма* о необходимости выявления несоответствия правовых норм мусульманских стран религиозно-нравственным нормам. При этом участие в религиозном просвещении представителей светского общества, монополизация этой деятельности религиозными учреждениями, которые не в состоянии охватить все сообщество верующих, являются существенным способом противодействия манипуляции с использованием образом женщины-мусульманки. Более широкое и продуманное участие светских образовательных учреждений в популяризации гуманистических идей ислама позволило бы повысить уровень религиозной, национальной, гендерной толерантности представителей любых конфессий и светского общества. В противном случае лишь благодаря движению «снизу» будут происходить сравнительно медленные подвижки в сфере трудовых и политических прав.

Представители *светского феминизма* выступают за расширение прав женщин независимо от характера и содержания религиозно-нравственных норм ислама, разграничивая тем самым право и религию. Они обращают внимание на внерелигиозный фактор, способствовавший лидерству женщин: община мусульман нередко теряла свое боеспособное (в некоторых случаях – и трудоспособное)

мужское население, и в данных обстоятельствах роль женщины включала не только функции матери и домохозяйки, но и торговлю, ремесла и управление. Наследницами женского активизма можно назвать женские отряды движения волонтеров «Белые каски», действующие с октября 2015 г. 56 женщин, рискуя попасть под повторный удар бомбардировок, спасают пострадавших, оказывая им первую медицинскую помощь, участвуя в поисково-спасательных работах, обучая различным профессиям.

Различение и разграничение религии и политики, соответствующих интересов необходимо для своевременного противодействия манипуляции сознанием. К сожалению, «приватизация материнства» не только не предотвратила потерю детей: «я хотела быть матерью, которую никто не знает, анонимной матерью, у которой жив сын» [4, С. 168] (а не обладательницей «почетного» статуса матери мучеников), но и негативно сказалась на образе ислама и мусульман. Под видом расширения участия женщин в публичной сфере, политике, устанавливался еще больший контроль над приватной. Примечательно, что сами палестинские лидеры оградили собственных детей от любых опасностей.

Как видим, сами представители теократических государств имеют различные взгляды на причины дискриминации женщин-мусульманок на основе сложившегося образа и с его помощью. Последние страдают от двойной дискриминации – среди соотечественников она зачастую бесправна и не способна реализовать себя без доступа к образованию и достойному труду, за пределами же собственного общества к ней испытывается двойное недоверие. В ходе последовательного процесса категоризации-символизации происходит упрощение и обобщение ее образа, приписываемого представительницам всех мусульманских сообществ и исповедующих ислам, в то время как сформирован данный образ на основе наиболее примитивных этнокультурных, национальных традиций, не связанных с вероучением.

Сравнительный анализ светского и исламского феминизма, а также исторического и социокультурного контекстов ситуации, в которой сейчас находятся женщины-мусульманки, позволил выделить

следующие внерелигиозные факторы – объективные условия формирования образа мусульманки: социальные, экономические, правовые. В качестве наиболее значимого мы признаем то, что многие женщины-мусульманки не становятся субъектами права, и, следовательно, не имеют возможности социального и политического действия. В то же время отсутствие доступа мусульманок к публичной сфере закрепляется сложившимся образом женщины-мусульманки. Невозможность реализации собственных интересов женщинами-мусульманками обусловлена не их манипулируемостью, а принуждением, как способом социального воздействия, что облегчает решения задач управления: имея бесправную половину населения, остается осуществлять манипуляцию сознанием другой половины (мужчин), и лишь с немногими несогласными, осознающими характер и истоки данного статус-кво и пытающимися его изменить, вести диалог.

Таким образом, правильнее говорить не о манипулируемости женщины-мусульманки, а скорее о ее бесправном положении и использовании ее образа в целях манипуляции сознанием мусульман и тех, в сознании которых они выступают в роли Чужого. Основным фактором в освобождении женщины-мусульманки, равно как и модернизации, остается секуляризация, прежде всего в плане отделения учения ислама от местных обычаев. В качестве рекомендации следует выдвинуть развитие гендерных, а не только женских исследований и исламоведения, которые выявят, с одной стороны, универсальность многих проблем гендерной асимметрии и справедливости, с другой стороны – позволят сохранить как светские, так и религиозные варианты ценностей и их обоснования, влияющих на формирование идентичности и образа женщин-мусульманок. Это в интересах как самих женщин, так и обществ и сообществ, к которым они принадлежат, ведь решение гендерных вопросов непосредственно влияет на геополитику. За равенство и достойное положение в мировом сообществе может выступить только такое общество, в котором существуют равенство и социальная справедливость, и которое использует не только демографические ресурсы, но и творческий и интеллектуальный потенциал обладателя любого биологического пола.

Список источников:

1. Power C. What the Koran really says about women // The Telegraph. – 2015. – Nov.6. – Режим доступа: URL: <http://s.telegraph.co.uk/graphics/projects/koran-carla-power/> (дата обращения: 3.06.2016).
2. Векуа Л. Положение женщин в современном Афганистане. // ЦентрАзия: онлайн-справочник специалиста по Центральной Азии. – 2008. – 3 марта. URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1204546680> (дата обращения: 3.06.2016).
3. Герасименко И. Е. Концепты «мужественность» и «женственность» как основа гендерной культуры и ментальности // Вестник Челябинского государственного университета. – 2008. – № 20. – С. 40–44.
4. Григорьева М. А. Гендерная политика и эмансипация женщин в исламском культурном пространстве: политический контекст и тенденции // KANT. – 2011. – № 2. – С. 164–168.
5. Прохорова В. Тренд: дизайнеры мусульманской одежды. // Журнал Собака.ru. – 2015. – 9 октября. URL: <http://www.sobaka.ru/fashion/stuff/40135> (дата обращения: 10.06.2016).
6. Сиразетдинова М. Ф. Манипуляция сознанием: социально-философский анализ. – Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. н. – Уфа: Башкирский государственный университет. – 2015. – 171 с.
7. Сиразетдинова М. Ф. Механизмы идентификации и оппозиции как мишени манипулятивного воздействия // Вестник ВЭГУ. Уфа: Восточная экономико-юридическая гуманитарная академия (Академия ВЭГУ). – 2015. №2 (76). – С. 202–207.
8. Сиразетдинова М. Ф. О манипуляции религиозным сознанием // European Social Science Journal (Европейский журнал социальных наук). М.: Международный исследовательский институт. – 2013. – № 11 (38). – Т. 2. – С. 66–73.
9. Федосеева Е. Ю. Становление теологии как академической дисциплины // Религиозное и научное сообщества в фокусе историко-эпистемологического анализа. – Ульяновск: Издатель Качалин Александр Васильевич. – 2014. – С. 95–108.
10. Шеманов А. Ю. Становление человека как воплощение субъективности в репрезентациях иного: к постановке проблемы // Международный журнал исследований культуры. – М.: Эйдос. – 2013. – №3(12). – С. 7–13.

Материалы круглого стола
**«СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ПОРТРЕТ
МУСУЛЬМАНСКОЙ ЖЕНЩИНЫ-МИГРАНТКИ
НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ»**

Продолжением дискуссии, начатой на конференции, стал состоявшийся 10 ноября 2016 года круглый стол «Социокультурный портрет мусульманской женщины-мигрантки на постсоветском пространстве». Обозначенный формат позволил объединить преподавателей вузов и сотрудников научных организаций г. Уфы, экспертов аналитических центров, представителей общественных организаций, чиновников и независимых экспертов. Модератором дискуссии выступила Яппарова Розалия Рависовна, начальник научно-исследовательского отдела Государственного автономного учреждения Центр гуманитарных исследований Министерства культуры Республики Башкортостан, кандидат социологических наук.

В приветственном слове и.о. проректора по научной работе Башкирской академии государственной службы и управления при Главе Республики Башкортостан, доктор философских наук, профессор Фролова Ирина Васильевна поблагодарила Фонд Розы Люксембург за поддержку, благодаря которой стало возможным проведение круглого стола.

Далее участники сосредоточили своё внимание на обсуждении текущей повестки дня. Проблемами, вынесенными на обсуждение, стали: *женская миграция из стран Центральной Азии, социально-правовые аспекты женской трудовой миграции и процессы интеграции женщин-мусульманок в российское общество.*

В заключительной фазе круглого стола свою оценку обсуждаемым процессам высказали эксперты круглого стола: заместитель начальника Управления общественных связей Правительства Челябинской области Аносов Илья Иванович, кандидат экономических наук и независимый эксперт Галин Рифхат Асхатович.

Резюмируя, участники пришли к выводу, что результаты проведенных исследований позволяют набросать лишь контуры социокультурного портрета мусульманской женщины-мигрантки на постсоветском пространстве. Его конкретизация требует проведения специальных изысканий демографами, социологами, этнологами и культурологами.

ИНТЕГРАЦИЯ ИНОКУЛЬТУРНЫХ МИГРАНТОВ И МИГРАНТОВ-МУСУЛЬМАН В СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО РОССИИ

Абдрахманов Д. М.

INTEGRATION OF FOREIGN CULTURE MIGRANTS AND MUSLIM MIGRANTS INTO SOCIOCULTURAL SPACE OF RUSSIA

Abdrachmanov D.

Аннотация: В статье проанализированы тенденции развития демографической ситуации и миграционных процессов в Российской Федерации и сопредельных странах. Отмечается, что коэффициенты рождаемости, смертности и естественного прироста населения для сопредельных с Россией стран свидетельствуют, что демографическое, геополитическое и иное давление будут только нарастать. Дается описание основных фактических и потенциальных зон конфликтов и противоречий. Приводятся данные двух проведенных автором опросов населения и экспертов, даются рекомендации научного и практического характера. Отдельно рассмотрен вопрос интеграции инокультурных мигрантов и мигрантов-мусульман в социокультурное пространство России.

Ключевые слова: миграция, мигранты, мусульмане, экспертный опрос, опрос населения, прогнозы, конфликты, интеграция, адаптация, рекомендации.

Abstract: The paper analyzes the trends of demographic and migration processes in Russia and neighboring countries. It is noted that the rates of fertility, mortality and natural growth of the population to Russia neighboring countries indicate that demographic, geopolitical and other pressure will only increase. A description of the main actual and potential areas of conflict and controversy is given. The data of the author's survey of experts, the recommendations of the scientific and practical nature is given. The question of integration of foreign culture migrants and Muslim migrants into sociocultural space of Russia is separately considered.

Keywords: migration, migrants, Muslims, expert poll, population poll, forecasts, conflicts, integration, adaptation, recommendations.

В настоящее время дискурс миграции и межэтнических конфликтов мигрантов и принимающего населения актуализируется

с каждым днем. Особо стоит отметить тот факт, что значительная доля мигрантов – это мигранты, исповедующие ислам. Современные миграционные процессы П. Штомпка относит к новым формам риска, выступающим следствием посткоммунистической трансформации, а суть их видит в «расширении контактов с группами, которые являются «чужими» – чуждыми в этническом и культурном отношении» [7, С. 481]. Травматические последствия массовых перемещений населения возникают как на локальном («коллективная травма»), так и на социетальном уровнях («историческая травма») [7, С. 477]. Основными травматическими последствиями на социетальном уровне выступают снижение стабильности, безопасности социальных субъектов, необходимость адаптироваться к новым условиям. «Рискованность» миграционных процессов для локальных сообществ заключается в «деструкции и дезорганизации групповых культур, систем норм, ценностей, убеждений, объединяющих коллективы, вплоть до полной утраты идентичности», т.е. в социокультурной сфере риски являются производными от возможности потери собственной идентичности.

Россия стала второй по популярности (после США) страной для миграции в 2013 году, говорится в опубликованном 11 сентября докладе ООН. Число международных мигрантов в мире достигает 232 млн. человек¹.

Очевидно, что трудовые миграции являются следствием несправедливой экономической политики в глобальном масштабе, что ведет к тому, что богатые продолжают богатеть, а страны сталкиваются с новыми проблемами [5, С. 13–20]. В настоящее время именно депопуляция населения России, сокращение трудовых ресурсов, а также несовершенство трудового и миграционного законодательства стали главными факторами, детерминирующими приток мигрантов. Даже самые оптимистичные демографические прогнозы свидетельствуют о сокращении численности населения России в средне- и долгосрочной перспективе.

¹ Данные по: Population Facts. United Nations. No. 2013/2 / Department of Economic and Social Affairs – Population Division September 2013 // http://www.un.org/en/ga/68/meetings/migration/pdf/International%20Migrants%20Worldwide_totals_2013.pdf.

В. М. Карпова [4], исследуя сценарии развития процессов старения населения в зависимости от демографической политики, отмечает, что вариант демографического бездействия совершенно не приемлем с точки зрения объявленных целей демографического развития России, так как приводит к очень быстрому сокращению численности населения, которая к 2050 г. составит 81 224 тыс. чел., а к 2100 г. уже только 29 350 тыс. чел.

Общие же коэффициенты рождаемости, смертности и естественного прироста населения для сопредельных с Россией стран свидетельствуют, что демографическое, геополитическое и иное давление будут только нарастать.

В настоящее время Россия практически остается единственной из бывших союзных республик, которая ни прямо, ни косвенно (через законы о гражданстве, земле, языке и т.п.) не закрыла свои границы для бывших советских граждан, желающих в нее въехать, какой бы национальности они не были. Российская Федерация принимает на своей территории массовые потоки не только коренных этносов России, но и представителей титульных национальностей других государств постсоветского пространства и дальнего зарубежья.

В силу нерешенности ряда институциональных вопросов система регистрации и найма на работу сложна, из-за чего значительная масса мигрантов остается на нелегальном положении. Огромное число мигрантов, находящихся на нелегальном положении и не имеющих средств к существованию, образуют специфическую группу повышенного криминогенного риска.

Многочисленные опросы общественного мнения свидетельствуют о наличии в обществе мигрантофобий, которые складываются под воздействием позиции СМИ и властных органов по этому вопросу, политизированности сознания, а также негативных стереотипов, сложившихся вокруг всех диаспор, независимо от того, насколько они оправданы.

В последнее время актуализировалась и конфессиональная составляющая миграционных процессов. Религиозная основа этнической общности играет существенную роль в интеграции мигрантов и зачастую их интеграция идет лишь по религиозному направлению, что также потенциально осложняет ситуацию.

В ряде областей РФ этнические миграции значительно влияют на демографическую ситуацию, приводя к снижению удельного веса коренного населения. Изменение этнического состава приводит к росту напряженности между мигрантами и принимающим населением. Первые начинают осмысливаться как конкуренты на рынках труда, нарушители общественного порядка и т.д. Негативный образ мигранта прочно закрепляется общественным мнением независимо от того, насколько он оправдан, что способствует распространению мигрантофобии с этнической окраской и возникновению конфликтов на этнической почве. Усиливают свое влияние политические партии националистического характера, активизируются движения экстремистского толка. Е. В. Шлыкова [6, С. 136] выделяет определенные риски, как фактор интолерантного отношения к мигрантам (экономические, социальные, социокультурные, физические, психологические). Можно также говорить о взаимосвязи миграции и изменения генофонда населения, распространения инфекционных заболеваний и пр.

Говоря об этом, ни в коем случае нельзя допускать инклюзии мигрантов, самоизоляции мигрантских общин и дискриминационные социальные практики. При этом и сами мигранты далеко не всегда ориентированы на освоение принятых в среде принимающего их общества законов, обычаев и норм поведения. Следует обратить внимание при этом, что в России, в отличие от многих западных европейских стран, США и Канады, где участие в интеграционных программах носит обязательный характер для многих категорий мигрантов, имеющиеся программы по интеграции носят лишь рекомендательный характер.

Таким образом, массовая миграция стала носителем потенциальной конфликтности, создавая противоречия между переселенцами и постоянными жителями принимающих стран, в т.ч. в силу исторически сложившихся различных ценностей, стилей жизни, норм поведения и т.д., что накладывает определенный отпечаток на адаптацию и тех, и других к совместному проживанию. Соответственно, в настоящее время объективно актуализируется проблема разработки

оптимальных моделей интеграции (трудовой, культурной, языковой и пр.) мигрантов в российское общество, учитывающих региональный, цивилизационный, культурный, религиозный и пр. аспекты.

Вместе с тем долгосрочные перспективы миграционных процессов и связанные с ними эффекты не так однозначны. Например, К. Келли¹ отмечает, что «во второй половине XXI века начнется массовая депопуляция по всему миру, и страны начнут конкурировать друг с другом за ввоз рабочей силы». Р. Брубейкер считает, что «как расширение тогдашнего Европейского сообщества на юг, т. е. вступление в него Греции, Испании и Португалии в 1980-х годах, не привело к резкому росту миграции из этих стран, точно так же и расширение на восток не обязательно приведет к драматическому возрастанию новой миграции с востока на запад» [2, С. 280]. Для понимания и изучения происходящих процессов необходимо привлечение в гуманитарную сферу методов точных наук, главным образом это связано с вопросами моделирования и прогнозирования [3].

В 2013–2014 гг. нами было проведено многоаспектное исследование «Моделирование сценариев интеграции инокультурных мигрантов в России до 2030 г. (региональный аспект)» при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований [1]. В рамках исследования проведен анализ сценариев сохранения инерционной модели регулирования миграционной сферы и модели оптимизации и либерализации миграционной сферы, обоснованы государственные интересы в рассматриваемой области, изучены процессы, проходящие внутри диаспорных групп, а также убыль высококвалифицированного населения, непокрываемого мигрантским замещением.

Для углубленного изучения миграции и связанных с ней процессов были привлечены математическая статистика, моделирование, системный анализ и т.д. Сценарное моделирование интеграции инокультурных мигрантов в Республике Башкортостан имело своей целью научно обоснованную формулировку нескольких вероятных вариантов развития ситуации в будущем. Представлены три основных сценария интеграции инокультурных мигрантов в Республике Башкортостан:

¹ Esquire. Март 2013. С. 136.

1) оптимистичный (преобладание положительных тенденций, минимальное влияние негативных факторов, успешная реализация запланированных мер федеральной и региональной государственной миграционной политики до 2030 г.);

2) промежуточный, инерционный (наиболее вероятный);

3) пессимистичный (преобладание негативных тенденций и факторов, трудности в реализации запланированных мер федеральной и региональной государственной миграционной политики до 2030 г.).

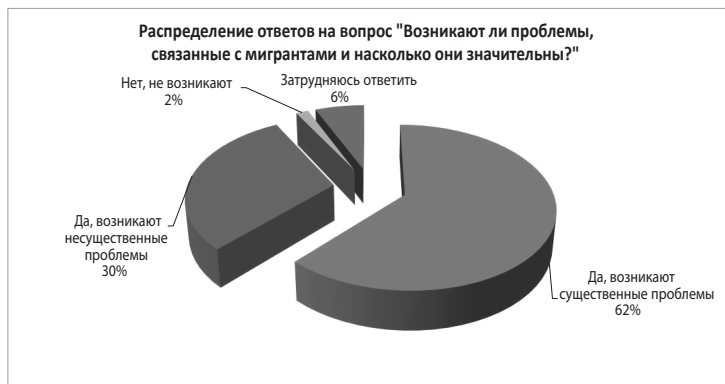
Далее представлены результаты опроса экспертов, проведенного нами в рамках названного научного проекта в мае-июне 2013 г. в г. Уфе.

В ходе опроса было опрошено 63 эксперта (представители различных социально-профессиональных групп). Согласно результатам опроса большинство экспертов считает, что объемы миграции в Россию чрезмерны (44,5%), объемы миграции достаточны (41,3%) (см. Рис. 1).



Рис. 1. Оценка экспертами объемов миграции в РФ, в %

Полученные ответы коррелируют с ответами на следующий вопрос: «Возникают ли проблемы, связанные с мигрантами, и насколько они значительны?» Большинство респондентов (61,9%) считают, что возникают существенные проблемы, связанные с мигрантами, 30,2% считают, что проблемы возникают, но они незначительны, и только 1,6% ответили, что проблемы не возникают (Рис. 2).



**Рис. 2. Распределение ответов экспертов на вопрос
«Возникают ли проблемы, связанные с мигрантами
и насколько они значительны?», в %**

Экспертам также было предложено оценить значимость проблемы миграции для Республики Башкортостан. 38,7% экспертов сказали, что проблема миграции значима и затрагивает основную часть общества, 33,9% ответили, что проблема миграции имеет значение для общественного мнения, 21% указали, что проблема миграции незначительна, 6,5% затруднились ответить.

Экспертам было предложено спрогнозировать развитие интеграционных процессов в среде мигрантов. По прогнозам большинства экспертов, интеграции мигрантов в российское общество в среднесрочной перспективе не произойдет. Так, 49,2% экспертов считают, что мигранты будут соблюдать предписываемые требования, оставаясь в рамках своей культурной, языковой и ценностной среды. 28,6% экспертов ответили, что мигранты будут отказываться от интеграции, формируя альтернативные социальные институты, а 9,5% экспертов вообще считают, что мигранты будут агрессивно навязывать свою культуру, обычаи, ценности и установки. Только 6,3% экспертов прогнозируют интеграцию мигрантов в российское общество. При анализе ответов в зависимости от рода деятельности экспертов особых различий во мнениях в данном вопросе не было выявлено.

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос «Какой среднесрочный прогноз развития интеграционных процессов в среде мигрантов выглядит наиболее вероятным в настоящее время?», в %

Варианты ответов	в %
Мигранты будут соблюдать предписываемые требования, оставаясь в рамках своей культурной, языковой и ценностной среды	49,2
Мигранты будут отказываться от интеграции формируя альтернативные социальные институты	28,6
Мигранты будут агрессивно навязывать свою культуру, обычаи, ценности и установки	9,5
Мигранты будут активно интегрироваться в российское общество, изучать язык, перенимать культуру	6,3
Другое	4,8
Не ответили	1,6

Наиболее успешно, с точки зрения экспертов, в российское общество интегрируются мигранты из государств Средней и Центральной Азии (Казахстан, Узбекистан, Таджикистан, Туркменистан, Кыргызстан) (58,7%), мигранты из Украины, Беларуси, государств Прибалтики (57,1%), государств Закавказья (Грузии, Армении, Азербайджана) (47,6%) (здесь и далее сумма ответов превышает 100%, т.к. на данный вопрос предусматривалось несколько вариантов ответа).

Основной проблемой, мешающей эффективной интеграции мигрантов в российское общество, является несовершенство миграционного законодательства (39,7%). На втором месте среди причин неэффективной интеграции мигрантов в российское общество стоит нежелание самих мигрантов интегрироваться (27%), на третьем месте – отсутствие институтов механизма интеграции (25,4%), на четвертом месте – нежелание коренного населения принимать мигрантов (11,1%).

Для успешной интеграции мигрантов в Республике Башкортостан, по мнению экспертов, необходимо усовершенствовать миграционное законодательство (41,9%), создать межкультурный центр, способствующий интеграции мигрантов (32,6%), создать правовые

условия для мигрантов (20,9%), установить квоты для мигрантов, ужесточить порядок въезда в страну (18,6%), расширить возможности миграционной службы в проверке пребывания мигрантов (11,6%), создать положительный образ мигрантов (7%), устранить ксенофобию, национализм россиян (4,7%). Кроме этого, некоторые эксперты предлагали «перейти от доктрины толерантности к доктрине дружбы народов», «противодействовать геттоизации», «усилить российское культурное присутствие в странах Ближнего зарубежья», «исключить миграцию лиц, имеющих криминальное прошлое», «преодолеть коррупцию», «разработать правила поведения мигрантов», «решить социально-экономические проблемы российского общества».

Наиболее важными проблемами, с которыми сталкиваются трудовые мигранты, приезжающие в Россию, являются социальные проблемы (отсутствие социального обеспечения, недоступность здравоохранения и образования) (сумма ответов «очень важно» и «важно» составляют 66,2%), проблемы устройства на месте пребывания (жилье, трудоустройство и т.п.) (65,5%), проблемы правового характера (57,4%), культурные проблемы (незнание языка, обычаев, традиций и т.п.) (54,9%). Менее важными проблемами, с которыми сталкиваются мигранты, с точки зрения экспертов, являются экономические проблемы (сумма ответов «не важно» и «не сталкиваются» составила 48%), проблемы безопасности и дискриминации (плохое отношение со стороны местного населения, криминальное давление и т.п.) (50%).

Основными причинами возникновения этих проблем является отсутствие системы адаптации мигрантов, незнание языка, законов, неприятие культуры (33,3%); несовершенство законодательства (30,6%); социально-экономические проблемы общества (вытеснение с рынка труда россиян и др.) (19,4%); либеральная миграционная политика государства; отсутствие квот, виз (16,7%); слабая работа государства, отсутствие четких приоритетов в миграционной политике, различия в менталитетах, низкая оплата труда мигрантов, тяжелая работа мигрантов (по 11,1% каждая причина); низкий уровень образования, квалификации мигрантов, негативное отношение к мигрантам работодателей, населения, коррупция, негативный образ мигрантов в СМИ (по 5,6%), слишком большой поток мигрантов, незрелость гражданского общества, нарушение работодателями законов (квот, неуплата налогов) (по 2,8% каждая причина).

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос «С каким типом проблем сталкиваются мигранты, приезжающие в Россию на постоянное место жительства?», в %

Тип проблем	очень важно	важно	не важно	не сталки- ваются
Проблемы устройства на месте пребывания (жилье, трудоустройство и т.п.)	27,3	38,2	23,6	10,9
Экономические проблемы (низкие доходы)	10	42	34	14
Социальные проблемы (отсутствие социального обеспечения, недоступность здравоохранения и образования и т.п.)	19,6	46,4	25	8,9
Проблемы правового характера (сложности оформления на местах пребывания, правовая незащищенность, коррупционное давление и т.п.)	25,9	31,5	38,9	3,7
Проблемы безопасности и дискриминации (плохое отношение со стороны местного населения, криминальное давление и т.п.)	18	32	36	14
Культурные проблемы (незнание языка, обычаев и традиций и т.п.)	19,6	35,3	35,3	9,8
Другое	-	-	-	-

Эксперты считают, что местное население на сегодняшний день воспринимает мигрантов как проблему, но при этом только одна четвертая часть экспертов (20,65%) оценивают ее восприятие населением как серьезной проблемы. Большинство же экспертов (50,8%) склоняются к мнению, что население воспринимает миграцию как одну из проблем, еще 22,3% экспертов считают, что населением мигранты воспринимаются как незначительная проблема и 3,2% – не воспринимается как проблема, 3,2% затруднились ответить на данный вопрос.

Безусловно, указанные проблемы нуждаются в адекватных ответах и механизмах разрешения. На открытый вопрос (вопрос, предусматривающий ответ респондента в свободной форме) о способах

решения проблем, связанных с миграцией были получены следующие ответы-предложения: совершенствование законодательства (40,5%); активная работа с мигрантами, создание органов, специализирующихся на интеграции и адаптации мигрантов (35,1%); ужесточение въезда мигрантов, введение визового режима, квот (24,3%); контроль потока мигрантов (13,5%); социальная и правовая защита мигрантов (повышение оплаты труда, уровня жизни и др.); развитие толерантного, позитивного отношения к мигрантам (по 10,8%). Также эксперты указали на необходимость развития гражданского общества, правового государства (8,1%); предложили ввести экономические механизмы регулирования миграции (повысить работодателям налоги за наем мигрантов); выровнять экономические и социальные права мигрантов и населения; преодолеть коррупцию (каждый вариант ответа по 5,4%). Также прозвучали совершенно противоположные по содержанию предложения: от «необходимости создания положительного образа мигрантов» до «введения запрета на въезд мигрантов в страну» (2,7%).

При анализе ответов выявилось, что сотрудники органов власти (администрация города/района, муниципалитет, республиканское министерство или ведомство) и сотрудники правоохранительных органов (УФМС РФ по РБ, УФСБ РФ по РБ, УФСНК РФ по РБ, МВД по РБ) предлагают более радикальные, директивные меры решения проблем населения, связанных с трудовой и постоянной миграцией. Среди них ужесточение контроля потока мигрантов, въезда мигрантов, введение визового режима, квот для мигрантов. Представители научного сообщества и общественных организаций в большей степени высказались за более мягкие методы решения проблем: развитие толерантного, позитивного отношения к мигрантам, обеспечение социальной и правовой защиты мигрантов и другие.

В июле-октябре 2016 г. Межведомственным научно-исследовательским центром развития мусульманского образования БГПУ им. М. Акмуллы проведено комплексное социологическое исследование (социологический опрос, фокус-группы, экспертные интервью) «Конфессиональные отношения и религиозное образование в Республике Башкортостан». В ходе социологического исследо-

вания было опрошено 900 респондентов. Тип выборки – квотная, многоступенчатая. Выборка репрезентирует население РБ в возрасте 16 лет и старше по полу, возрасту, образованию, типу населенного пункта. Метод опроса – личные формализованные интервью по месту жительства респондента. Далее представлены результаты исследования касательно мигрантов-мусульман.

В республике доминирует негативная оценка влияния трудовой миграции на межнациональные и межконфессиональные отношения. 42% жителей республики полагают, что приток мигрантов отрицательно сказывается на состоянии межнациональных и межконфессиональных отношений в Башкортостане. 15,5% респондентов уверены в положительном влиянии мигрантов на эти отношения, а 22% участников опроса полагают, что миграция никак не влияет на состояние межнациональных и межконфессиональных отношений.

Вероисповедание оказывает влияние на оценки респондентами влияния трудовой миграции на состояние межнациональных и межконфессиональных отношений в республике. Положительно это влияние оценивают 21,3% мусульман и 11,5% православных. При этом на отрицательное влияние миграционного притока на межконфессиональные отношения указали 43,5% православных и 36,1% мусульман.

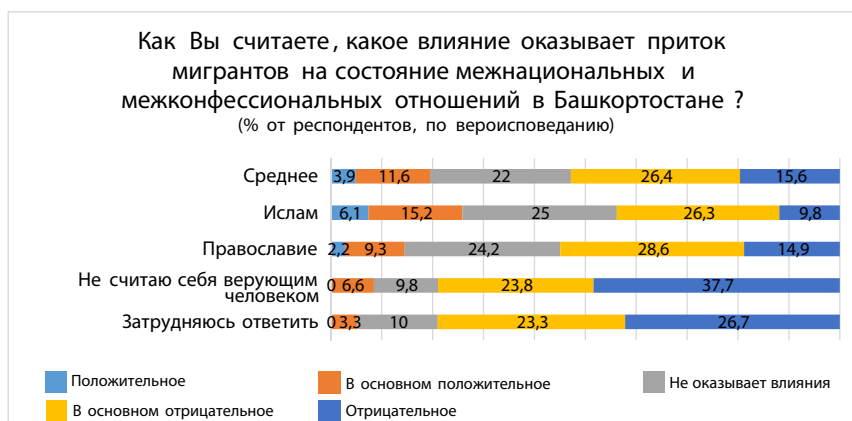


Рис. 3.

Более критически к миграционному потоку относятся респонденты, не считающие себя верующими (61,5% отрицательных ответов), и участники опроса, затруднившиеся указать конкретную конфессию (50%).

Фиксируется связь между трудовой миграцией и угрозой экстремизма в представлениях респондентов. 63,3% участников исследования, считающих, что проблема экстремизма в республике стоит очень остро, отрицательно оценили влияние трудовой миграции на состояние межнациональных и межконфессиональных отношений в Республике Башкортостан.

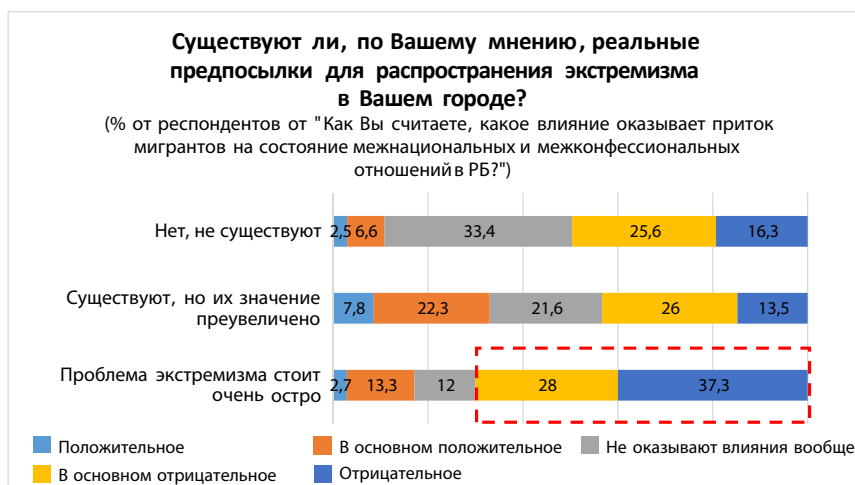


Рис. 4.

Таким образом, по мнению значительной части участников исследования, трудовая миграция представляет один из каналов распространения экстремизма в Республике Башкортостан.

Для бесконфликтного продолжения процессов интеграции мигрантов, в частности мигрантов-мусульман, в социокультурное пространство России необходимо, по нашему мнению, реализовать следующие мероприятия по поддержке приехавшего-мигранта: трудовая поддержка, бытовая поддержка, языковая поддержка, соци-

альная поддержка, психологическая поддержка. Безусловно, перво-степенную роль играет профилактика и разрешение конфликтных ситуаций.

В целом можно констатировать, что остро стоит необходимость совместной скоординированной работы государств, включенных в миграционные процессы, сотрудничество, обмен данными и информацией, а также увеличение научных исследований и площадок для обсуждения действенных путей решения актуальных проблем.

Список источников:

1. Абдрахманов Д. М., Демичев И. В., Нугуманов М. М., Кагарманов Р. Ф., Дусмухаметов Ф. А. Интеграция инокультурных мигрантов в России. Уфа: ДизайнПресс, 2014. 248 с.

2. Брубейкер Р. Этничность без групп / пер. с англ. И. Борисовой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.

3. Возможности теоретического моделирования в познании сложных социальных систем. Материалы научного семинара. Вып. № 3. М.: Научный эксперт, 2012. 112 с.

4. Карпова В. М. Сценарии развития процессов старения населения в зависимости от демографической политики // Социология: 4М. 2009. № 29.

5. Кiekбаев М. Д., Абдрахманов Д. М. Деструктивные факторы в трансформирующемся обществе: проблема и противодействие // Проблемы востоковедения. № 4 (62), 2013.

6. Шлыкова Е. В. «Риск» как фактор интолерантного отношения к мигрантам // Социология: 4М. 2010. № 30.

7. Штомпка П. Социология: Анализ современного общества. М.: Логос, 2005.

**НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ
ИНКОРПОРАЦИИ МИГРАНТОВ ИЗ РЕГИОНА
ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ В БАШКОРТОСТАНЕ:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Асылгужин Р. Р.

**SOME ASPECTS OF ETHNO-CULTURAL
INCORPORATION OF IMMIGRANTS FROM THE REGION
OF CENTRAL ASIAN IN BASHKORTOSTAN:
PAST AND PRESENT**

Asylguzhin R.

Аннотация: В статье рассматривается исторический, культурный и демографический фон, на котором происходит формирование диаспоры из республик Средней Азии в Башкортостане. Обосновывается необходимость гармоничной, взаимоприемлемой инкорпорации, адаптации мигрантов, исключающей попытки разрушения их менталитета, культурно-религиозных ценностей.

Показан комплекс факторов, органичивающих для женщин-мусульманок трудовую занятость, в том числе в силу религиозных и сложившихся исторически традиций республик Средней Азии, с одной стороны, а также в силу имеющихся объективных причин, сложившихся на рынке труда принимающей страны.

Ключевые слова: интеграция, социокультурный портрет, демографическое давление, трудовая занятость мигрантов, мигрантки-женщины, государственная политика, исторический опыт, историко-культурный код, принимающее сообщество.

Abstract: The article considers the historical, cultural and demographic background on which the formation of the diaspora from Central Asian republics in Bashkortostan. The necessity of a harmonious, mutually acceptable incorporation, adaptation of migrants, excluding attempted destruction of their mentality, cultural and religious values.

Shows a complex of factors to restrict Muslim women employment rate, including the effect of religious and historically established traditions of the Central Asian republics on the one hand, as well as having of objective reasons established in the labor market of the host country.

Keywords: integration, sociocultural portrait, demographic pressure, employment of migrants, migrant women, public policy, historical experience, historical and cultural code, host community.

В каждом правиле есть исключение. В Санкт-Петербурге в данный момент работает моя енгй-узбечка (енгй – жена старшего брата). За два года она смогла заработать и отправить домой в семью (г. Коканд, Узбекистан) больше средств, чем ее муж, мой двоюродный брат пытался заработать в России за предыдущие лет шесть-семь. Сейчас мой брат присматривает за их детьми. Но это случай, как мы все понимаем, весьма редкостное исключение!

Хотелось начать с того, что в общем-то наша страна не настолько привлекательна для потенциальных мигрантов именно как страна постоянного проживания, где иностранцы готовы начать новую жизнь, перевезти сюда свои семьи, а не только заработать и вернуться на родину. Однако увеличение количества женщин-мигранток, детей-мигрантов разумеется привносит несколько иные социокультурные аспекты взаимодействия прибывших с принимающим сообществом. Начиная с того, что детей необходимо устроить в образовательные учреждения. В школе, где учатся мои дети (Уфимский район), детей-узбеков и детей-таджиков сейчас не меньше чем, например, башкир. Школа – один из важнейших фундаментов интеграции мигрантов, об этом вряд ли может быть иное мнение. Опыт констриуирования национальной идентичности (общефранцузской, американской и т.д) через систему школьного образования наглядно это подтверждает. Система школьного образования России позволяет без особых проблем устроить в ней и ребенка из других стран. Указанное, на мой взгляд, весьма положительный фактор. Дети мигрантов, отучившиеся в российских школах, гораздо более своих родителей мотивированы интегрироваться в принимающем сообществе.

Несколько по-иному обстоит дело с матерями этих самых детей. Как показывают данные специализированных служб, подавляющее большинство мигрантов в нашей стране – выходцы из республик бывшего СССР, где традиционно исповедуют ислам, т.е. так называемые этнические мусульмане – так будет правильнее. С мужчинами-мигрантами мы, обыватели, в большинстве своем более-менее знакомы, часто сталкиваемся с ними, имеем представление об их социокультурном портрете. Другое дело – женская половина мигрантов, и как частный, я бы даже сказал исключительный, случай – женщины-мусульманки. Если и есть какая-либо информация об этой категории

мигрантов, то она носит очень поверхностный характер, как правило, информационными поводами их упоминания в российских СМИ выступают самые негативные факты, например, нянька-убийца ребенка. Мне не удалось также найти специальных исследований этого феномена, видимо, по причине его (т.е. феномена женщин мигранток-мусульманок в России) нераспространенности.

Однако попробуем рассмотреть историко-культурный фон, на котором происходит формирование женской диаспоры (пока далеко не половины) из «мусульманских республик» – стран когда-то входивших в единое государственно-политическое пространство. Безусловно, с течением времени в характеристике мигранта из указанных регионов все больше будет заявлять о себе и, скажем так, семейная составляющая – все больше мигрантов будут перевозить своих женщин и детей.

Во-первых, подавляющее большинство мигранток-мусульман традиционно, как это велят и религиозные ограничения, и сложившееся исторически или традиционно распределение внутрисемейных ролей, не работают. Они ведут домашнее хозяйство, воспитывают детей, ухаживают за мужем и своими родителями. Это, конечно, в первую очередь касается таджикских женщин, в меньшей – кыргызских и узбекских. Моя упомянутая выше енгяй-невестка лишь исключение из общего правила. Указанное справедливо для нашей страны. Есть страны мира, где социокультурный портрет узбечки имеет свою специфику. Так, мне долго не удавалось понять причины, по которым на всех телеканалах Узбекистана довольно часто показывают корейские художественные фильмы. Лишь недавно, пообщавшись с активистами узбекских общественных организаций, я сумел узнать о наличии так называемой мягкой силы Южной Кореи в Узбекистане, цели которой, помимо экономической интеграции, лежат и в плоскости привлечения в эту экономически развитую восточноазиатскую страну узбекских женщин, пользующихся популярностью на ее брачном рынке. Или в России своих женщин хватает, или узбекских женщин не устраивают наши мужчины?!

Во-вторых, на уровень или точнее сферу трудовой занятости мигрантов, разумеется, влияет и комплекс объективных причин, сложившихся на рынке труда – здесь ниша, которую они могли бы

занять, не так уж и обширна – няни, уборщицы (обратите внимание на уборщиц в Леруа-Мерлен, Кастораме и других гипермаркетах). Несколько особняком стоят узбечки, работающие в появляющихся у нас все больше халяльных кафе. Это совершенно своеобразная ниша, здесь узбечки и готовят, и продают, и моют посуду.

Далее, если в принимающем обществе имеется гендерная дискриминация, она тем более будет иметь отношение к мигранткам. В случае с мигрантками-мусульманками, соблюдающими *религиозный дресс-код*, накладывается и имеющее место быть проявления неприязни, а то и исламофобии.

Таким образом, встретить у нас в республике работающую на относительно хорошо оплачиваемой работе (где требуется специальное образование и квалификация), мигрантку-женщину, к тому же мусульманку в полном смысле этого понятия, практически невозможно. Немало у нас узбечек, таджичек, которые обосновались у нас еще в советский или ранний постсоветский период (80–90-е гг. XX века) – но это совершенно, как говорится, другая история.

Работающих в стране мигранток все же правильнее определять не мигрантки-мусульманки, а мигрантки-женщины из республик бывшего СССР, где традиционно исповедуют ислам. О женщинах-мигрантках из этих стран, хотя они разумеется имеют отношение к исламу (по крайней мере, большинство из них считают себя мусульманками), говорить как о мигранках-мусульманках в полном значении этого понятия, давать ему социокультурную характеристику пока, на мой взгляд, преждевременно. Еще один микровывод из отмеченного выше – социокультурный портрет мигрантки-мусульманки необходимо рассматривать в целом, как члена семьи, где муж на заработках, а дети в школе.

Еще один аспект, на который хотелось бы обратить внимание: миграционные процессы актуализировались не сегодня и не вчера. Движение народов, в истории человечества приобретающее не раз и форму «наводнений», имманентно присуще нашей цивилизации. Происходит постоянное движение народов, смешение культур и языков, генов, в конце концов. Основная часть приезжающих к нам – не просто мигранты в классическом понимании, назовем это так. Это все же, в большинстве своем, наши бывшие соотечественники, их

потомки. Часто приходится дискутировать по этому вопросу с моими коллегами, интеллигенцией, активистами различных национальных и общественных движений на эту тему. К сожалению, зачастую тиражируются негативные мифы о мигрантах, последствиях для принимающего сообщества массового переселения иностранцев.

Однако анализ истории формирования и развития различных стран, учет их позитивного и негативного опыта в регулировании миграционных процессов подсказывает: во-первых, что миграционные процессы будут продолжаться; во-вторых, необходимость продуманной государственной политики по гармоничной инкорпорации мигрантов в принимающем сообществе. Здесь хотелось бы подчеркнуть именно по гармоничной, *взаимоприемлемой инкорпорации, адаптации*. Совершенно неразумно будет пытаться разрушить «культурный код» прибывающих к нам мигрантам, их ментальные и культурно-религиозные ценности. «Приспособить», «встроить» и другие похожие определения должны стоять во главе угла в данном сложном, долгом и многоплановом процессе. По какой бы причине не приезжали к нам люди, было бы крайне неразумно в условиях стагнации демографического развития России в целом и Башкортостана в частности, пытаться построить серьёзные заградительные барьеры. Как показали самые свежие данные из Росстата, за первые девять месяцев 2016 г. наш регион – лидер по числу смертей (39 577 человек) в ПФО. На мой взгляд, целесообразно расширить миграционный приток в наш регион за счет привлечения людей из регионов с избыточным населением (а это традиционно мусульманские Кыргызстан, Узбекистан, Таджикистан) и их последовательной инкорпорации в состав коренного населения. Указанная политика, разумеется, предполагает привлечение в страну не только и не сколько мужчин для сезонных (временных) заработков, но создание условий для переезда к нам на постоянное жительство, а последнее невозможно без привлечения в страну их семей – жен, детей.

Здесь необходимо отметить, что история формирования башкирского народа наглядно демонстрирует важность ее миграционной составляющей. Как и любой другой народ, башкиры в разный период своей истории включал в свой состав иноэтничные группы. Указанное важно для понимания этнической и генетической истории

формирования как в целом башкирского народа, так и его отдельных родовых (племенных) групп, в том числе башкир рода Бекатин. В известном документе *«Наказ башкир Исетской провинции в Уложенную комиссию»*, составленной старшиной Мякотинской (Бякотинской) волости Базаргулом Юнаевым¹, помимо прочего содержится просьба *«оным сартам и калмыкам единственное уже звание иметь и именовать башкирцами, а звание сарт и калмык оставить»*. Под сартами понимали выходцев из городов Средней Азии – предков нынешних узбеков и таджиков, иногда последних в документах называли тезиками. В упомянутом документе указывалась и причина просьбы Базаргула Юнаева: *«Между нашего тарханского башкирского народа именуются сартами и калмыками некоторая часть, но все единого с нами магометанского закона, которое их название произошло в древние времена, сарты вышедшие из-за границы самопроизвольно от владении степных народов, а калмыки также в древние времена получены были нашими башкирцами при войнах в малолетстве, которые из давних лет именуются с нами единого звания башкирцами с отличием, что одни произошли от сарт, а другие от калмык, почему как землями и всеми угодьями общее владение имеем и почитаемся все башкирцами равно оне в государственных службах обще и наряду обращаемся без всякого отличества и отдаления от башкирцев»*².

Сейчас сложно определить, как пойдут процессы инкорпорации мигрантов из Средней Азии. В прошлом они «успешно», гармонично инкорпорировались в состав местного населения – башкир. Этому способствовали в частности, институт вотчинного землевладения, особенности родовой организации башкир, единый или очень схожий этнокультурный, языковой и экономико-хозяйственный код. Однако в настоящее время многое из указанного либо полностью, либо частично утеряно. Учитывая высокий уровень этнокультурной консолидации и узбеков, и таджиков, едва ли возможна существенная инкорпорация их в состав местного населения. Скорее наоборот – дети от смешанных браков (правда, пока не многочисленных) чаще воспринимают культурный код мигрантов и, конечно

¹ Он был избран в 1766 г. в состав Уложенной комиссии.

² РГАДА. Ф. 342. оп.1, д.109, ч. XI, л. 263–272.

же, чаще наши девушки выходят замуж за приезжих. Тем не менее, трезвый, научный анализ демографических, экономических, а также анализ глобальных социально-политических тенденций требует рационального и здравого подхода в осмыслении, а главное, решении столь сложной и многоплановой проблемы как миграционная политика. А все ли знают, например, что территория республики Бангладеш точно такая же, как территория Республики Башкортостан – 143 000 кв.км., а живет людей в этой Бангладеш столько же, сколько во всей огромной России (это все равно что жителей всей России заселить в Башкирию). Мы, и особенно наши дети, все сильнее будем испытывать демографическое давление наших южных соседей. Если в продолжительный исторический период, охватывающий середину 50-х гг. – середину 80-х гг. прошлого столетия, Башкортостан был регионом исхода его жителей в Казахстан, Сибирь, республики Средней Азии, то на сегодняшний день актуальным становится создание режима наибольшего благоприятствования для привлечения населения в нашу республику. При этом привлечение именно этнически комплиментарных (по терминологии Л. Н. Гумилева) или родственных народов, и в этом процессе важно создание условий для того, чтобы мигранты из республик бывшего СССР оседали и инкорпорировались среди нас, а указанное возможно только путем переезда в страну бывших соотечественников не только на заработки, но чтобы они перевозили сюда своих женщин и детей.

**УЧАСТИЕ МУСУЛЬМАНСКИХ ЖЕНЩИН
В МИГРАЦИОННЫХ ПРОЦЕССАХ В РЕГИОНЕ
(НА ПРИМЕРЕ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН)**

Хилажева Г. Ф.

**THE PARTICIPATION OF MUSLIM WOMEN IN MIGRATION
PROCESSES IN THE REGION (ON THE EXAMPLE
OF THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN)**

Hilazheva G.

Аннотация: В статье рассматриваются масштабы международной миграции в Республике Башкортостан и степень участия в ней мигранток

из стран СНГ. На основе данных социологического исследования анализируются их мнения и оценки о своем пребывании в республике.

Ключевые слова: Республика Башкортостан, международная миграция, трудовые мигранты, женщины, работа, уровень жизни.

Abstract: The article considers the scale of international migration in the Republic of Bashkortostan and the degree of participation of migrants-women from the CIS countries. On the basis of the data of sociological researches there are analyzed their opinions and evaluation about their stay in the country.

Keywords: Republic of Bashkortostan, international migration, labor migrants, women, work, standard of living.

Сегодня важную роль в развитии России и ее регионов играет международная миграция из стран ближнего зарубежья, преимущественно – из Средней Азии и Закавказья.

В общем объеме миграционных процессов в Республике Башкортостан на международную миграцию приходится около 10%. По данным 2015 г. по объему прибытий и выбытий международная миграция составила 9 и 7% соответственно, в т.ч. из стран СНГ – 7 и 5% (см. таблицу 1).

Таблица 1

**Численность мигрантов в Республике Башкортостан
по потокам, 2015 г. [10, С. 46]**

Потоки миграции	Прибыло		Выбыло	
	Человек	%	Человек	%
Внутрирегиональная	100 728	66	100 728	63
Межрегиональная	38 703	25	47 438	30
Международная	12 285	9	9 477	7
в т.ч. СНГ	11 568	7,6	8 825	5,5
Всего	151 716	100	157 643	100

Несмотря на такой относительной небольшой вклад в общий миграционный обмен республики, международная миграция в течение последних десятилетий имеет в отличие от межрегиональной стабильно положительные значения (см. рисунок 1).

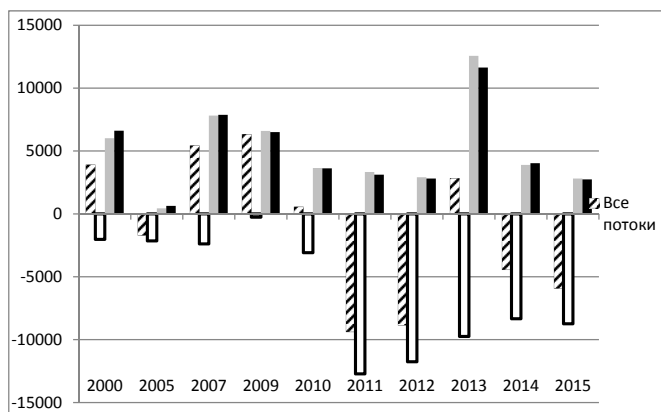


Рис. 1. Миграционный прирост Республики Башкортостан по потокам в 2000–2015 гг., человек [4, С. 7, 6, С. 7, 7, С. 42, 8, С. 47, 10, С. 46]

В 2015 г. в республике наметилась тенденция сокращения масштабов международной миграции. По сравнению с предыдущим годом, в Башкортостан прибыло более чем на две тысячи меньше международных мигрантов. Объем выбытий из республики в зарубежные страны также сократился примерно на тысячу человек. Этому способствовали разные причины: с одной стороны – глубокий кризис, охвативший страну; с другой, – введение новых, достаточно жестких мер трудового миграционного законодательства, которые усложнили процедуру легализации мигрантов [13].

Когда мы говорим о проблемах адаптации, интеграции мигрантов в российское общество, надо иметь в виду, что среди них значительное большинство составляют те, кто приехал в Россию временно – заработать деньги и уехать обратно. Они регистрируются как мигранты по месту пребывания (на 9 месяцев и более). Мигрантов, приехавших на постоянное место жительства, намного меньше. По данным официальной статистики, в 2015 г. из 12,8 тыс. международных мигрантов только около 1,1 тыс. были зарегистрированы как мигранты, прибывшие в республику на постоянное место жительства (около 9%). В предыдущие два года их было почти в 1,5–2 раза больше и удельный вес составил 15–17% (см. таблицу 2.).

Таблица 2

**Международная миграция по видам регистрации
в Республике Башкортостан в 2013–2015 гг.,
человек [2, С. 109, 3, С. 105]**

Миграция всего			В том числе по видам регистрации								
			По месту жительства			По месту пребывания на срок более 9 мес.			Возврат после окончания срока временного пребывания		
2013	2014	2015	2013	2014	2015	2013	2014	2015	2013	2014	2015
Прибывшие											
13426	14452	12285	2098	2537	1145	11328	11915	11140			
Выбывшие											
856	10559	9477	335	279	246				521	10280	9231
Миграционный прирост											
12570	3893	2808	1763	2258	899	11328	11915	11140	-521	-10280	9231

На наш взгляд, исходя из целей своего пребывания в республике (временная трудовая деятельность или постоянное проживание), мигранты и выстраивают стратегию своего поведения. В одном случае они будут стремиться к активному взаимодействию с представителями местного сообщества, в другом – к закрытому, обособленному общению только внутри своей этнической группы.

Говорить о реальной численности трудовых мигрантов в России и ее регионах достаточно сложно. Во-первых, в связи с большим объемом нелегальной трудовой миграции; во-вторых, – в связи с наличием разных показателей и источников данных о численности трудовых мигрантов. О масштабах легальной трудовой миграции в республике мы можем судить по данным органов официальной статистики (Росстата, Башкортостанстата) и органов миграционного учета (до 2016 г. – УФМС России по РБ). Башкортостанстат формирует свои сведения на основе информации, предоставляемой миграционной службой о действующих на конец года разрешениях и патентах. Миграционная служба, в свою очередь, опирается на такие показатели, как выданные и действительные в течение года разрешения и патенты.

Данные об объеме разрешений на работу и патентов показывают, что до 2014 г. численность работающих иностранных граждан в республике росла, особенно тех, кто трудился на основе патентов. Общая численность легальных трудовых мигрантов (работающих как на основе разрешений на работе, так и патентов) составила в 2013, 2014 гг.: по данным Башкортостанстата – 31 872 и 37 610 человек; по данным УФМС России по РБ – 25 851 и 30 240 человек соответственно [1].

Какова численность женщин в этом потоке международной миграции? По данным Башкортостанстата, в течение последних двух лет (2014–2015 гг.) в республику ежегодно прибывало от 3 до 3,8 тыс. женщин из стран СНГ, из них около 2,5 тыс. – трудоспособного возраста. Убывает из республики в указанные регионы около 1,5–1,7 тыс. женщин (см. таблицу 3). Таким образом, в общем объеме миграции из стран СНГ женская миграция составляет не более 30%.

Таблица 3.

**Численность женщин, прибывших в РБ из стран СНГ,
человек [11, С. 13]**

Возраст- ные группы	2013				2014				2015			
	Прибыло		Выбыло		Прибыло		Выбыло		Прибыло		Выбыло	
	Оба пола	Женщины	Оба пола	Женщины	Оба пола	Женщины	Оба пола	Женщины	Оба пола	Женщины	Оба пола	Женщины
Моложе трудоспо- собного возраста	649	309	62	35	809	368	284	128	973	447	368	167
Трудоспо- собного возраста	10741	2222	496	201	11588	2585	8954	1291	9400	2509	7888	1207
Старше трудоспо- собного возраста	876	629	71	56	1126	814	250	163	1195	864	570	398
Всего	12266	3160	629	292	13523	3767	9488	1582	11568	3820	8826	1772

Согласно данным УФМС России по РБ, среди работающих мигрантов женщины составляют около 8–9% (см. таблицу 4).

Таблица 4

Число работающих мигрантов в Республике Башкортостан [5]

	<i>2013 г.</i>	<i>2014 г.</i>	<i>2015 г.</i>
Мужчины	91,5	91,7	90,8
Женщины	8,5	8,3	9,2

Официальных данных о численности женщин-мигранток в зависимости от сроков пребывания нет. Можно предположить, что здесь наблюдается та же картина, что и среди мигрантов в целом: от 80 до 90% прибывших из стран СНГ женщин находятся в РБ временно.

Таким образом, анализ статистических данных показывает, что мусульманские женщины, прибывшие в республику из стран СНГ, являются достаточно малочисленной, труднодостижимой для исследования группой.

Мы не располагаем в полном объеме эмпирическими данными о пребывании мусульманских женщин из стран СНГ в Башкортостане. В определенной степени об этом можно судить по данным социологического опроса среди трудовых мигрантов, проведенного в 2011 г. Институтом социально-политических и правовых исследований РБ совместно с Обществом беженцев и вынужденных переселенцев РБ [12].

Для проведения опроса трудовых мигрантов была использована многоступенчатая стратифицированная выборка. Опрос осуществлялся методом стандартизированного интервью по месту работы респондентов.

Было опрошено 280 трудовых мигрантов в возрасте 18–64 лет, среди которых женщины составили десятую часть (29 человек). Соотношение мужчин и женщин в выборке в целом репрезентативно генеральной совокупности. Так как численность женщин в выборке незначительна, применять методы количественного анализа в их отношении не совсем корректно. Поэтому проведенный автором анализ мнений и суждений опрошенных женщин носит общий характер.

Социально-демографические характеристики респонденток выглядят следующим образом. Более половины состоят в зарегистрированном браке. У значительного большинства есть дети. Возраст колеблется от 18 до 45 лет, больше всего представлена возрастная группа 35–44 года. Большинство женщин проживают у себя на родине в городской местности.

Практически все женщины отметили, что заранее, еще у себя на родине, определились, где именно будут работать. При этом многие из них приехали в Башкортостан не в первый раз. В каждый свой приезд они стремятся устроиться на работу к одному и тому же работодателю.

Более половины мусульманок прибыли в Башкортостан со своими родственниками – мужем, детьми или родителями. Большинство приехало на временные заработки; около трети планируют остаться в РБ на постоянное место жительства.

Больше половины женщин заняты в торговле, около трети – в сельском хозяйстве (в нашем исследовании – это тепличные хозяйства).

Был задан ряд вопросов об условиях работы и уровне жизни мигрантов: в каких условиях они трудятся и проживают, имеют ли возможность полноценно питаться, получать медицинскую помощь в случае заболеваний и другие. На эти вопросы респондентки в основном дали положительные ответы.

Судя по ответам женщин, их условия работы и проживания носят в большей степени удовлетворительный характер. Каждая вторая мигрантка отметила, что трудится более 9–10 часов в день, чуть меньше половины – 8 часов; несколько женщин – по 11–12 часов.

Уровень заработной платы колеблется у большинства женщин от 5 до 15 тыс. рублей. Ответили, что удовлетворены уровнем заработной платы около половины опрошенных. В то же время есть респондентки, для которых сумма в 5 тыс. рублей оценивается как значительный заработок.

Мигрантки проживают в основном в арендованных работодателям квартирах, в комнатах по 5–6 человек. Почти все отметили, что у них есть отдельные спальные места, что они полноценно питаются. Каждая вторая женщина была вынуждена обратиться за медицинской помощью.

Отношение к образу жизни и нравам местного населения у женщин примерно одинаково распределилось между двумя вариантами ответов – «нравится» и «мне безразлично, все равно».

Такое же нейтральное отношение к себе со стороны местных жителей чувствует чуть более половины женщин, остальные указали, что ощущают дружелюбное, теплое отношение. В целом, можно говорить о достаточно высоком уровне толерантности трудовых мигрантов и местного населения по отношению друг к другу. В ответах и мигрантов, и местных жителей враждебные, негативные оценки по отношению друг к другу звучали крайне редко.

Степень интеграции мигрантов в местное сообщество во многом определяется таким фактором, как близость культуры принимающего сообщества. В этом отношении мигранты из Средней Азии, как представители тюркского и исламского мира, приехав в Башкортостан, где более половины населения составляют представители тюркоязычных народов, имеют больше возможностей для успешной социокультурной интеграции.

Исследование показало, что трудовые мигранты сталкиваются с проблемами юридического характера. К ним относятся вопросы легализации своего положения – получение официального статуса трудового мигранта, оформление необходимых документов. Здесь, как показало исследование, эти вопросы могут быть решены только при наличии серьезной поддержки со стороны работодателей [12, С. 29,30].

Трудовая миграция женщин в Россию в основном носит вынужденный характер. Когда женщина, ее семья оказываются в жестких экономических условиях, она вынуждена брать на себя нетрадиционную для мусульманского мира роль добытчика и кормильца семьи^{1*}.

^{1*} Показательным в этом отношении является интервью автора с трудовой мигранткой из Узбекистана. На заработки она приехала после того, как муж, который до этого постоянно выезжал в Россию, создал новую семью и перестал оказывать ей и детям материальную помощь. Как отметила респондентка, она работает, чтобы накопить денег на покупку земельного участка для одного из трех сыновей. По ее словам, каждый юноша к своему совершеннолетию должен обязательно его получить от родителей. В беседе женщина подчеркивала, что она обязательно должна исполнить этот долг перед сыном, несмотря на отсутствие какой-либо помощи со стороны мужа.

Таким образом, трудовая миграция, главными участниками которой всегда выступали мужчины, сегодня приобретает женские черты. Участие мусульманских женщин в миграционном движении из Средней Азии в Россию – процесс, наполненный глубоким смыслом и содержанием. Под его воздействием происходит трансформация традиционных взглядов на положение мусульманской женщины в обществе. Этот процесс интересен не только тем, что мусульманская женщина примеряет на себя новые роли добытчика и кормильца, но и тем, что она вынуждена их выполнять за пределами своего привычного мира, в новой, чуждой для себя социальной, культурной действительности.

Данная проблема в республике слабо изучена и требует проведения специальных комплексных исследований.

Список источников:

1. Галин Р. А., Хилажева Г. Ф. Миграция, занятость и человеческое развитие // Труд, занятость и человеческое развитие. Доклад о развитии человеческого потенциала в Республике Башкортостан / под общ. ред. Р. М. Валиахметова, Г. Р. Баймурзиной, Н. М. Лавренюк. Уфа: Восточная печать, 2015. С. 201–234.
2. Демографические процессы в Республике Башкортостан: стат. сб. Уфа: Башкортостанстат, 2014. 108 с.
3. Демографические процессы в Республике Башкортостан: стат. сб. Уфа: Башкортостанстат, 2015. 116 с.
4. Демографические процессы в Республике Башкортостан: Стат.сб Уфа: Башкортостанстат, 2016. 75 с.
5. Доклад о миграционной ситуации в Республике Башкортостан: основные результаты деятельности Управления федеральной миграционной службы по Республике Башкортостан за 2015 год. Уфа: УФМС России по РБ, 2016. 66 с.
6. Миграция населения в Республике Башкортостан: Стат. сб. Уфа: Башкортостанстат, 2009. 160 с.
7. Миграция населения в Республике Башкортостан: Стат. сб. Уфа: Башкортостанстат, 2012. 164 с.
8. Миграция населения в Республике Башкортостан: Стат. сб. Уфа: Башкортостанстат, 2015. Ч.1. 165 с .

9. Миграция населения в Республике Башкортостан: Стат. сб. Уфа: Башкортостанстат, 2015. Ч.2. 147 с.

10. Миграция населения в Республике Башкортостан: Стат. сб. Уфа: Башкортостанстат, 2016. Ч.1. 168 с.

11. Миграция населения в Республике Башкортостан: Стат. сб. Уфа: Башкортостанстат, 2016. Ч. 2. 153 с.

12. Мухамадиева Р. Р., Хилажева Г. Ф. Положение трудовых мигрантов в Республике Башкортостан Уфа: Гилем, 2011. 136 с.

13. Федеральный закон от 24 ноября 2014 г. № 357 «О внесении изменений в Федеральный закон «О правовом положении иностранных граждан в Российской Федерации» и отдельные законодательные акты Российской Федерации» // Система ГАРАНТ. URL: <http://base.garant.ru/70804216/> (дата обращения: 22.05.16).

ПРОБЛЕМА ИНКОРПОРАЦИИ МИГРАНТСКИХ СООБЩЕСТВ

Демичев И. В.

PROBLEM OF MIGRANT COMMUNITIES INCORPORATION

Demichev I.

Аннотация: В статье излагаются некоторые аспекты построения модели инкорпорации мигрантских сообществ в общность-реципиент. Отношения между мигрантскими сообществами и общностью-реципиентом рассматриваются, как отношения социокультурных общностей двух видов – общности-реципиента и общности-донора, а также местной и мигрантской общностей, как их конкретных представителей. Исходя из этого предлагаются качественные и количественные параметры, соотношение которых и определяет представленную модель. Количественные параметры сведены в некоторый обобщенный индекс инкорпорации мигрантской общности, качественные – определяют общие возможные состояния мигрантской общности (сегрегированное, адаптированное, интегрированное и ассимилированное). Их сопоставление в целом может быть представлено, как стандартная логистическая S-образная кривая.

Ключевые слова: мигрантское сообщество, местная общность, общность-донор, общность-реципиент, инкорпорация, модель, S-образная кривая.

Abstract: The article presents some aspects of constructing a model of incorporation of migrant communities in the recipient community. The relationship between the migrant communities and the community of the recipient considered, as the relationship of socio-cultural communities of two types: generality of the recipient and the donor community, as well as local and migrant communities as their particular representatives. From this offer qualitative and quantitative parameters, the ratio of which determines the presented model. Quantitative parameters are summarized in a generalized index of incorporation of the migrant community, quality - determine the general condition of the migrant community possible (segregated adapted, integrated and assimilated). Their comparison in general can be represented as a standard logistic S-curve.

Keywords: migrant communities, the local community, the community of the donor, the recipient community, incorporation, model, S-shaped curve.

Проблема инкорпорации мигрантских сообществ рассматривается на системном уровне и выделение внутри мигрантской общности подобщностей по гендерному признаку в данном исследовании представляется не только излишним, но еще и технически затруднительным, в виду отсутствия достаточных эмпирических данных об особенностях процесса инкорпорации в зависимости от пола, этноса и конфессиональной принадлежности.

Построение модели основано на концепции социокультурных общностей и представляет собой рассмотрение взаимодействий между местной и мигрантской общностями, как представителями страны-реципиента и страны-донора миграции. Это предполагает сопоставление их идентичностей и организованных солидарностей, выраженных в дискурсивных и институциональных установках.

Модель имеет два уровня рассмотрения: качественный, в рамках которого анализируются проблемы соотношения ориентаций на страну-донор или страну-реципиент, стремление воспроизводить их установки и ориентации и т.п.; и количественный, в рамках которого анализируются статистические параметры соотношения местной и мигрантской общностей.

Качественный уровень рассмотрения позволяет выделить четыре основных вида состояния мигрантской общности в общности-

реципиенте – сегрегированное, адаптированное, интегрированное и ассимилированное, в зависимости от соотношения трех базовых характеристик: диффузии, организованной солидарности и идентичности. Каждая из характеристик имеет четыре типа функционирования: типы А) – исключение мигрантской общности из соответствующих отношений общности-реципиента, типы Б) – включение мигрантской общности в отношения общности-реципиента при недопущении представителей последней в свои отношения, типы В) – взаимное участие общностей друг в друге и типы Г) – утрата общностью мигрантов собственных характеристик.

Количественный уровень рассмотрения включает в себя три сводные группы параметров:

- «макрогруппа» параметров оценивает внешние объективные условия миграционных процессов: соотношение демографических потенциалов и избыточной/недостаточной трудовой силы в них – миграционное давление страны-донора и миграционная емкость страны-реципиента;

- «микрогруппа» параметров оценивает основные характеристики, описывающие существование мигрантской общности в стране-реципиенте, и представляет собой формулу соотношения трех коэффициентов – коэффициент распределения мигрантской общности, коэффициент ее укорененности и коэффициент аномии, определяющих интегральный индекс инкорпорации. Соотношение данных коэффициентов обуславливается следующими соображениями: повышение коэффициентов распределения и укорененности общности увеличивают уровень ее инкорпорированности, повышение коэффициента аномии – понижает. Таким образом, индекс инкорпорации мигрантской общности обретает следующий вид:

$$\text{Иинк} = ((\text{кРаспр.} * \text{кУкор.}) / \text{кАном})$$

- «внутренняя» группа параметров оценивает структуру активности самой мигрантской общности с момента прибытия в страну-реципиент и до момента ассимиляции.

Сопоставление обоих уровней рассмотрения позволяет выстроить сводный график динамики инкорпорации мигрантской общности, имеющий в общем вид характерной S-образной кривой:

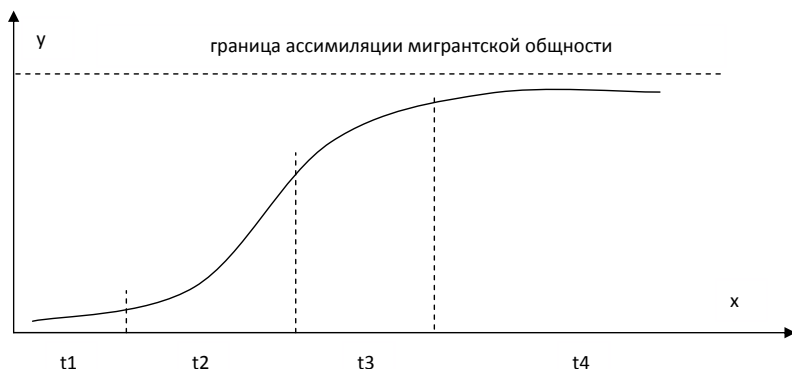


Рис. 1. По оси Y – уровень инкорпорации мигрантской (этнической) общности; по оси X – временные промежутки, где t1 – период первоначального включения мигрантской общности в общность-реципиент, t2 – период перехода к адаптации, t3 – период перехода к интеграции, t4 – период интегрированного состояния

Первое «пологое» плечо графика будет соответствовать сегрегированному состоянию мигрантской общности и характеризоваться малой диффузией, а следовательно, и невысокими остальными показателями. Второе плечо «роста» будет соответствовать адаптированному состоянию общности, при котором уже нет институционально налагаемых ограничений распространения мигрантской общности в пространстве реципиента, но объем устанавливаемых отношений еще не исчерпан. Именно рост количества новых отношений между общностями мигрантов и реципиента, а также их членов и составляет содержание этого этапа взаимодействия. Второе «пологое» плечо динамики будет соответствовать интегрированному состоянию мигрантской общности, в целом сохраняющей свою идентичность и специфические структуры организованной солидарности, в остальном же воспроизводящей отношения общности-реципиента в полном объеме (за исключением отношений, прямо противоречащих идентичности и оргструктурам). Сохраняющая это состояние общность может незначительно дрейфовать относительно некоторого среднего значения инкорпорированности, возможно, с некоторым дрейфом в

сторону ассимиляции в силу доминирования общей идентичности и организованной солидарности общности-реципиента.

Таким образом, проблема инкорпорации мигрантского сообщества сводится к тому, чтобы создавать условия для снятия особого его выделения в составе общности-реципиента, что выразилось бы в повышении укорененности и распределения сообщества, а также снижении его аномичности. В социальном плане это означает как создание специальных институтов по принятию и устройству мигрантов в общности-реципиенте, так и снижении роли внутренних консолидирующих институтов – что, во многом, обратная друг другу задача: чем больше роль общесоциальных институтов, тем ниже роль специфических институтов «диаспоральных», и наоборот. Кроме того, это создание предпосылок для максимально возможной задержки мигрантов в общности-реципиенте. В культурном плане – это работа с идентичностями мигрантского сообщества: аналогично, чем больше оно ориентировано на общность-донор, тем меньше на общность-реципиент, и наоборот. Соответственно, здесь меры должны быть направлены на максимально полное вовлечение мигрантского сообщества в культурные процессы общности-реципиента, а также на создание ее идентичности, встроенной в идентичность последней.

«ЖЕНСКИЙ ВОПРОС» В ТУРКМЕНИСТАНЕ И ПРОБЛЕМЫ МИГРАЦИИ

Аранов А. А.

«WOMEN'S ISSUE» IN TURKMENISTAN AND MIGRATION PROBLEMS

Aranov A.

Аннотация: В статье дается характеристика современного Туркменистана. Приводятся данные по туркменским диаспорам в российских регионах. Характеризуется роль женщины в туркменском обществе. Подчеркивается высокий статус женщины в современном Туркменистане.

Ключевые слова: Туркменистан, туркменские диаспоры, роль туркменской женщины.

Abstract: The article describes the modern Turkmenistan. Numerical Turkmen diaspora in the Russian regions. It characterized the role of women in Turkmen society. It underlined the high status of women in modern Turkmenistan.

Keywords: Turkmenistan, the Turkmen diaspora, the role of the Turkmen women.

Население Туркменистана составляет более 6,2 млн. человек. Это многонациональное государство, в котором проживают представители более 100 наций и народностей. Подавляющее большинство населения Туркмении – 89% – составляют мусульмане, в основном суннитского толка (в стране действует 398 мечетей), христиане насчитывают около 9% населения, представители остальных конфессий – порядка 2%.

В нынешнем, 2016 году была принята новая редакция Конституции, имеющая огромное значение для страны. На современном этапе развития Туркменистан позиционируется как интенсивно развивающаяся страна, добившаяся полной социальной обеспеченности населения, с неуклонно развивающейся системой демократических институтов, утверждающая в жизни общества принципы правового государства, основанного на верховенстве закона.

В регионах России существуют туркменские диаспоры. Туркмены уважительно относятся к обычаям и традициям государства, в котором они живут, выполняя призыв Президента Туркменистана Гурбангулы Бердымухамедова, сказавшего на встрече с представителями туркменских диаспор за рубежом: «Живите по законам и по обычаям окружающих вас людей, но не забывайте, что мы – туркмены...» При этом вынужденная трудовая миграция туркмен в Башкортостан, в том числе – женская – отсутствует. Специалистов из Туркменистана приглашают в разные регионы для выполнения работ по договорам на государственном уровне. Как правило, туркмены переезжают либо на постоянное местожительство, либо их переезды связаны с замужеством или женитьбой. В последнее время наблюдается устойчивая тенденция по увеличению числа граждан Туркменистана, желающих получить высшее образование в России, и в настоящее время в вузах России обучается около 17 тысяч туркменских студентов. По итогам Всероссийской переписи населения 2010 года,

туркменская диаспора составляет в Российской Федерации 36885 человек, в Приволжском федеральном округе – 4613 человек, в Республике Башкортостан – 783 человека.

Хочу подчеркнуть, что женщины в Туркменистане окружены всемерной заботой и почитанием, на недостижимую высоту подняты честь и достоинство женщины, их считают венцом творения и главной ценностью государства. В апреле 2006 года в Ашхабаде прошла Международная конференция «Женщины Туркменистана в Золотом веке». В конференции приняли участие представительницы 50 стран мира. В составе российской делегации были депутат Госдумы РФ Тамара Фральцова, координатор международных программ Союза женщин России Елена Башун, член Общественной палаты Воронежской области Валентина Шумлянская, директор Дома дружбы народов Татарстана Чулпан Хабибуллина, профессор Института истории материальной культуры РАН Галина Коробкова (Санкт-Петербург), секретарь исполкома Международного Сообщества Писательских Союзов Марина Переяслова и эстрадная певица Диана Гурцкая.

Открывая конференцию, председатель Союза женщин имени Героя Туркменистана Гурбансолтан эдже Энебай Атаева выразила от имени всех туркменских женщин благодарность тогдашнему Президенту Туркменистана Сапармурату Туркменбаши за его отеческую заботу. В рамках конференции обсуждались вопросы роли туркменской женщины в политической, экономической и культурной жизни страны, знакомство международной общественности с защитой прав женщин и условиями их труда, повышение социального статуса женщин, их активное участие в государственной и общественной жизни, а также взаимный обмен опытом и расширение международного сотрудничества.

Что делается в государстве для того, чтобы женщины Туркменистана чувствовали себя защищёнными и благополучными? Делается немало, и на фоне повсеместно вторгающихся в нашу жизнь жестких рыночных отношений необходимо отметить, что в Туркменистане плата за жильё и пользование общественным транспортом, можно сказать, символическая. С 1993 года в Туркмении существуют лимиты на бесплатную электроэнергию, водопользование и газопотребление, не имеющие аналогов во всём мире.

Туркменские женщины пользуются равными правами с мужчинами, а в некоторых случаях даже большими привилегиями и льготами. Они занимают достойное место в семье, общественной и государственной жизни. На сегодняшний день число женщин среди депутатов Меджлиса составляет 16%, народных депутатов – 12,3%. Они достойно представлены в правительстве, в местных органах исполнительной власти, в системе образования, культуры, здравоохранения и в банковской системе. Мы, туркмены, считаем, что женщины являются прочной духовной опорой нации, и всемерная забота о них является важнейшей задачей государства.

ОПЫТ ПО АДАПТАЦИИ МИГРАНТОВ В РЕСПУБЛИКЕ БАШКОРТОСТАН

Дусмухаметов Ф. А.

EXPERIENCE IN ADAPTATION OF MIGRANTS IN THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN

Dusmukhametov F.

Аннотация: Данная статья посвящена одной из наиболее актуальных для современной России проблем – проблеме миграции и адаптации мигрантов. В статье рассматриваются принципы формирования Концепции миграционной политики Республики Башкортостан. Особое внимание уделяется пониманию процесса адаптации как важнейшего процесса взаимодействия мигрантов и принимающего общества. Современные тенденции в миграционной политике направлены на эффективное взаимодействие общественных организаций, органов власти и бизнес-структур с общими закономерностями социально-экономического развития, потребностями народного хозяйства. Проблемы миграции требуют дополнительного внимания к их нормативно-правовому регулированию.

Ключевые слова: адаптация, миграционная политика, мигранты, общественная организация.

Abstract: This article deals with one of the problems most actual for modern Russia – an external migration problem and adaptation of migrants. The article considers the principles of formation of the Concept of migration policy of the Republic of Bashkortostan. Special attention is paid to understanding the process

of adaptation as a critical process of interaction between migrants and the host society. Modern trends in migration policy is aimed at efficient cooperation of public organizations, authorities and businesses with shared patterns of socio-economic development needs of the national economy. Migration issues require additional attention to their legal regulation.

Keywords: adaptation, migratory policy, migrants, public organization.

Современная проблемная ситуация в сфере межэтнического взаимодействия, назревшая глобальная потребность в достижении конструктивного диалога культур и народов порождают актуальность рассмотрения процесса адаптации мигрантов¹. В настоящее время процессы миграции являются важнейшим фактором изменений в экономической, социальной и культурной сферах.

Интеграция – наиболее успешная стратегия адаптации, заключающаяся в сохранении этноменьшинствами приверженности своей культуре и параллельной интернализации ими инокультурных атрибутов. Данная модель предполагает активизацию межкультурного диалога между мигрантами и доминирующим этническим большинством, взаимное приспособление последних: когда меньшинствам необходимо усвоить базовые ценности, нормы, знания и образцы новой социокультурной среды, а принимающему сообществу – адаптировать свои социальные институты к потребностям и запросам всех составляющих его этнических групп². Выбор той или иной стратегии зависит от микро- и макросоциальных факторов. К микросоциальным факторам следует отнести:

а) индивидуально-личностные характеристики адаптантов (возраст, уровень образования и профессиональной подготовки, коммуникабельность, ценностные ориентации, мотивация, личностная самооценка, характер ожиданий и притязаний, жизненный опыт и др.);

¹ Об интересе в российской социологической литературе к этой проблеме см.: Габдрахманова Г. Ф. Этничность и миграция: становление исследовательских подходов в отечественной этносоциологии // Социол. исслед. 2007. № 1.

² Южанин М. А. О социокультурной адаптации в иноэтнической среде: концептуальные подходы к анализу. URL: <http://2008.isras.ru/files/File/Socis/2007-05/Yuzhanin.pdf>, свободный. Научная библиотека Кибеп/Ленинка: <http://puma/article/n/sotsiokulturnaya-adaptatsiya-migrantov-problemy-i-strategii-tomskiy-keys#ixzz4RKKMPp00>.

б) характеристики взаимодействующих культурных этногрупп, прежде всего культурную дистанцию (объективно существующая и субъективно воспринимаемая степень сходств или различий между этническими культурами).

Макросоциальные факторы следующие:

1) политическая и социально-экономическая ситуация в принимающей стране и в мире;

2) характер иммиграционной и этнонациональной политики властей;

3) правовой статус мигрантов;

4) наличие (или отсутствие) общественных организаций и объединений соотечественников (землячеств, национально-культурных автономий, ассоциаций и т.п.), масштабы их деятельности;

5) уровень преступности и др.

Миграция населения остается одной из основных проблем каждого государства, выражаясь в различной форме. Главной причиной миграции населения является плохое экономическое положение страны, в связи с чем падает численность населения. Но, с другой стороны, это выгодно для государств, в которых хорошее экономическое положение и куда население прибывает большими потоками, а это значит, что прибывает новая рабочая сила. Россия, как одно из крупных государств, находится в зоне, охваченной этим явлением [1; С. 42].

Указом президента Российской Федерации В. В. Путина от 5 апреля 2016 года «О совершенствовании государственного управления в сфере контроля за оборотом наркотических средств, психотропных веществ и их прекурсоров и в сфере миграции» Федеральная миграционная служба России была упразднена, а ее функции переданы Министерству внутренних дел РФ. Согласно документу, мероприятия по передаче полномочий службы МВД должны быть завершены к 1 июня 2016 года.

О необходимости более пристального внимания к миграционным процессам говорилось на недавнем Совете по межнациональным отношениям в Астрахани, проведенном Президентом Российской Федерации В. В. Путиным. Как считает глава государства, сегодня

нужны грамотные и профессионально подготовленные специалисты в области межэтнических и межконфессиональных отношений, а сфера адаптации мигрантов «не обеспечена достаточными правовыми нормами, организационными и экономическими инструментами». Российский лидер особо подчеркнул необходимость поддержки некоммерческих организаций, чья деятельность направлена на социальную адаптацию мигрантов. По мнению Владимира Путина, на эти структуры нужно распространить преференции, которые имеют социально ориентированные организации.

Практика показывает, что нигде в мире государство не в состоянии эффективно осуществлять миграционную политику без участия в этой работе гражданского сектора. Институты гражданского общества, в частности, научно-экспертное сообщество, общественные, правозащитные организации различных организационно-правовых форм вот уже два десятилетия активно участвуют в решении миграционных проблем России; ими накоплен значительный опыт оказания содействия мигрантам в различных областях. Их функции, компетенции, сферы деятельности в определенной степени определены соответствующим законодательством об общественных, некоммерческих организациях.

Концепции миграционной политики Республики Башкортостан на период до 2025 года является основой для эффективного взаимодействия органов государственной власти, органов местного самоуправления, институтов гражданского общества и бизнес структур при решении задач в области миграции населения. Цели, задачи и приоритеты Концепции увязаны с Концепцией государственной миграционной политики Российской Федерации на период до 2025 года и Концепцией демографической политики Республики Башкортостан на период до 2025 года.

Реализация концепции предполагает объединение усилий государства и общества, направленных на выработку единых подходов к развитию и совершенствованию миграционных процессов в республике, координацию совместной работы по улучшению миграционной ситуации.

Также выполнение приоритетных направлений Концепции позволит к 2025 году обеспечить устойчивый миграционный прирост населения, создать условия для приема, адаптации и интеграции мигрантов в общество, использовать возможности внешней трудовой миграции для покрытия дефицита трудовых ресурсов.

Сегодня важным направлением деятельности общественных объединений и организаций является осуществление различных видов мониторинга и контроля интеграционных процессов: выявление нарушений прав мигрантов в правоприменительной практике, фиксация конкретных случаев нарушений их прав в трудовой сфере, выявление фактов этнической дискриминации на производстве и в бытовой сфере.

Конечно, такие организации не имеют возможности приобрести мигранту жилье, предоставить весомую материальную помощь, но их консультация, а иногда и просто доброжелательное отношение, компетентный совет часто помогают [1; С. 54].

Одной из таких организаций является Региональная общественная организация защиты прав и законных интересов работодателей и иностранных граждан «Мигрант» по Республике Башкортостан. РОО «Мигрант» по РБ в рамках участия в конкурсе социально ориентированных некоммерческих организаций, организованном Министерством труда и социальной защиты населения Республики Башкортостан, был выигран грант на реализацию программы «Центр социально-культурной адаптации мигрантов». В ходе реализации названной программы, в текущем году:

- 1) организованы и проведены встречи в формате правовых консультаций с иностранными гражданами и работодателями, находящимися в трудной жизненной ситуации;

- 2) разработаны и изданы методические рекомендации для государственных служб и работодателей, включающие различные аспекты процесса миграции. В изданном пособии содержатся материалы анализа миграционной ситуации в России и Республике Башкортостан, особенностей работы и взаимодействия с мигрантами, а также способы и методы решения возникающих проблем. Методические

рекомендации для государственных служб и работодателей в сфере миграции помогут избежать возможных неприятностей, связанных с нарушением законодательства. В издании «Административная карта для мигрантов» представлены материалы, содержащие информацию об особенностях жизни и трудоустройства иностранных граждан на территории России. Кроме того, имеется информация по вопросу найма жилья и медицинского обслуживания. Также в брошюре рассматриваются вопросы общения с полицией и изучения русского языка. Административная карта облегчит взаимопонимание между иностранными гражданами и работодателями, представителями органов власти.

Практическая значимость проекта состоит в содействии формированию на территории Республики Башкортостан эффективной миграционной политики, ориентированной на увеличение легальной составляющей трудовой миграции и совершенствование системы защиты социальных и трудовых прав мигрантов. Изложенные в пособиях данные могут быть использованы при совершенствовании системы управления миграционными процессами и полезны практическим работникам организаций и учреждений, занимающихся миграционной проблематикой. В настоящее время мы прорабатываем возможные варианты организации «горячей линии» для работодателей и мигрантов. Планируется, что операторы горячей линии будут консультировать по вопросам легального пребывания и трудоустройства в Российской Федерации, отношений с работодателем, трудовых споров, доступа к образовательным, социальным услугам для мигрантов и членов их семей, медицинской помощи, страхования и защиты здоровья и т.д. Вопросы социокультурной адаптации мигрантов являются достаточно трудными и многоплановыми. Представители органов власти, миграционной службы, работники системы образования, национально-культурные общества должны объединиться, – это поможет решить задачи, поставленные в рамках Концепции миграционной политики Республики Башкортостан.

Таким образом, в Республике Башкортостан складывается положительный опыт адаптации граждан, планирующих работать в

нашей стране. В частности, такие начинания успешно реализуются совместными усилиями общественных организаций и республиканских органов исполнительной власти. Работа по указанным направлениям уже приносит свои первые результаты.

В заключение хотелось бы отметить, что мероприятия, проводимые РОО «Мигрант» по РБ, являются значимыми как для мигрантов, так и для граждан республики. РОО «Мигрант» по РБ является платформой для обсуждения наиболее острых миграционных проблем, где государственные деятели, представители общественности, ведущие эксперты могут не только высказать свое мнение по различным вопросам, но и услышать друг друга.

Список источников:

1. Абдрахманов Д. М., Демичев И. В., Нугуманов М. М., Кагарманов Р. Ф., Дусмухаметов Ф. А. Интеграция инокультурных мигрантов в России. — Уфа: Дизайн-Пресс, 2014. — 248 с.

2. Об интересе в российской социологической литературе к этой проблеме см.: Габдрахманова Г. Ф. Этничность и миграция: становление исследовательских подходов в отечественной этносоциологии // Социол. исслед. 2007. № 1.

3. Южанин М. А. О социокультурной адаптации в иноэтнической среде: концептуальные подходы к анализу. URL: <http://2008.isras.ru/files/File/Socis/2007-05/Yuzhanin.pdf>, свободный. Научная библиотека КиберЛенинка: <http://puma/article/n/sotsiokulturnaya-adaptatsiya-migrantov-problemy-i-strategii-tomskiy-keys#ixzz4RKKMPp00>.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Абдрахманов Данияр Мавлярович, директор Межведомственного научно-исследовательского центра развития мусульманского образования БГПУ им. М. Акмуллы, кандидат философских наук, доцент

Аранов Аннагелди Аранович, вице-президент Региональной общественной организации Туркменский национальный культурный центр Республики Башкортостан «Единство»

Асылгужин Рафиль Рифгатович, эксперт Центра геополитических исследований «Берлек-Единство», старший научный сотрудник Центра изучения гражданских инициатив Института стратегических исследований Республики Башкортостан, кандидат философских наук

Давлетишина Лилия Шамилевна, заведующая научно-редакционным отделом Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан

Даутова Альбина Римовна, старший научный сотрудник Научно-исследовательского и информационного центра Башкирской академии государственной службы и управления при Главе Республики Башкортостан, кандидат политических наук

Демичев Илья Валерьевич, научный сотрудник Центра социокультурного анализа Института стратегических исследований Республики Башкортостан, кандидат философских наук

Джамалдаева Рассмия Руслановна, студентка исторического факультета Чеченского государственного университета, общественный активист по правам молодежи

Дорожкин Юрий Николаевич, заведующий кафедрой политологии, социологии и философии Башкирской академии государственной службы и управления при Главе Республики Башкортостан, доктор философских наук, профессор

Дусмухаметов Флюр Азатович, доцент Башкирского кооперативного института (филиал) Российского университета кооперации, заместитель председателя региональной общественной организации «Мигрант» по Республике Башкортостан, кандидат исторических наук

Евдокимов Николай Анатольевич, ведущий научный сотрудник Научно-исследовательского и информационного центра Башкирской академии государственной службы и управления при Главе Республики Башкортостан, кандидат политических наук

Ежова Анастасия (Фатима) Александровна, публицист-блогер, член редколлегии Интернет-портала и журнала «Мусульманка»

Кагарлицкий Борис Юльевич, директор Института глобализации и социальных движений, кандидат политических наук

Калпетходжаева Сайяра Каджимухаметовна, заведующая кафедрой регионоведения и международных отношений университета «Туран», кандидат философских наук, доцент

Лаврентьев Сергей Николаевич, профессор кафедры политологии, социологии и философии Башкирской академии государственной службы и управления при Главе Республики Башкортостан, кандидат исторических наук, доцент

Лукманова Рушана Хусаиновна, профессор кафедры философии и политологии Башкирского государственного университета, доктор философских наук, доцент

МакКенна (Камар) Мария, эксперт

Мухаметзянова-Дуггал Регина Массаровна, врио директора Института этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева Уфимского научного центра РАН, доктор политических наук

Очкина Анна Владимировна, заведующая кафедрой методологии науки, социальных теорий и технологий Педагогического института имени В. Г. Белинского Пензенского государственного университета, кандидат философских наук, доцент

Сафаргалеев Ильдар Фаатович, заведующий отделом исламских исследований Института стран СНГ

Сиражудинова Саида Валерьевна, президент Центра исследования глобальных вопросов современности и региональных проблем «Кавказ. Мир. Развитие», кандидат политических наук

Сиразетдинова Миляуша Фаритовна, аспирант кафедры философии и политологии Башкирского государственного университета

Соболева Аида Сергеевна, журналист, член Международной федерации журналистов, ответственный секретарь научного журнала «Ирано-Славика»

Султанов Булат Клычбаевич, директор Исследовательского института международного и регионального сотрудничества при Казахстано-немецком университете, доктор исторических наук, доцент

Фролова Ирина Васильевна, и.о. проректора по научной работе Башкирской академии государственной службы и управления при Главе Республики Башкортостан, доктор философских наук, профессор

Хабибуллина Зия Рашитовна, научный сотрудник отдела религиоведения Института этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева Уфимского научного центра РАН, кандидат исторических наук

Хилажева Гульдар Фаритовна, ведущий научный сотрудник Центра изучения человеческого потенциала Института стратегических исследований Республики Башкортостан, ученый секретарь Башкирского филиала Института социологии РАН, кандидат исторических наук

Шадманова Санобар Базарбаевна, ведущий научный сотрудник Института истории при Национальном Университете Узбекистана, доктор исторических наук

Шаяхметов Фидаиль Фанилевич, доцент кафедры зарубежной истории исторического факультета Башкирского государственного университета, кандидат исторических наук

Юнусова Айслу Билаловна, главный научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева Уфимского научного центра РАН, доктор исторических наук, профессор

Научное издание

СТАТУС ЖЕНЩИНЫ-МУСУЛЬМАНКИ
В ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

*Сборник материалов
Международной научно-практической конференции
18–19 октября 2016 г.
и круглого стола
«Социокультурный портрет мусульманской
женщины-мигрантки на постсоветском пространстве»
10 ноября 2016 г.*

Верстка: *Галлямова Л.Р.*
Корректор: *Гайфуллина Ф.Ф.*

Подписано в печать 20.12.2016. Формат 60х84/16.
Усл. печ. л. 14,88. Тираж 100 экз. Заказ № 161809.

Отпечатано в КП РБ Издательство «Мир печати»
450076, г. Уфа, ул. Аксакова, 45. Тел. 251-72-95