ДАГЕСТАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
ЦЕНТР ИССЛЕДОВАНИЯ ГЛОБАЛЬНЫХ ВОПРОСОВ СОВРЕМЕННОСТИ И РЕГИОНАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ «КАВКАЗ. МИР. РАЗВИТИЕ»
ЦЕНТР ГЕНДЕРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН

РЕЛИГИЯ, РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ, СТРАТЕГИИ И ПРАКТИКИ ДЕРАДИКАЛИЗАЦИИ: ГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТ

Материалы
Международной научно-практической конференции
24-25 июня 2022 года

Махачкала 2022

УДК 32: 019.5/ 39: 396.9/ 396.11
ББК 66.7 (2 Рос), 66.74(4/8)
Р-36

*При поддержке **Российского научного фонда***
№ 22-28-00484, https://rscf.ru/project/22-28-00484/

Редакционная коллегия:

Пушкарева Н.Л. – профессор, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН, руководитель Центра гендерных исследований, главный научный сотрудник (председатель);

Сиражудинова С.В. – канд. полит. н., доцент ДГУНХ, зампредседателя;

Мутиева О.С. – доктор исторических наук, зав. кафедрой гуманитарных дисциплин ГАОУ ВО «Дагестанский государственный университет»

Текуева М.А. – профессор, доктор исторических наук, заведующий кафедрой этнологии и истории КБР Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х.М. Бербекова

Р-36 Религия, религиозные организации, стратегии и практики дерадикализации: гендерный аспект: Материалы Международной научно-практической конференции, Махачкала, 24-25 июня 2022 года / Под редакцией О.С. Мутиевой, С.В. Сиражудиновой. – Махачкала: Издательство АЛЕФ, 2022. – 268 с.

ISBN 978-5-00212-191-5
DOI: 10.33580/9785002121915

В конференции приняли участие ученые с зарубежных стран, разных регионов России и республик Северного Кавказа. Тематика докладов затрагивала проблемы роли женской активности в религии. Авторы обсудили общие вопросы о роли женщин в религии. Многие доклады были посвящены истории, трансформации и современным женским религиозным практикам на Северном Кавказе, роли женской активности в радикальных и экстремистских группах и методам дерадикализации.

ISBN 978-5-00212-191-5

На первой странице обложки рисунок Имрана Сиражудинова©.

Статьи печатаются в авторской редакции. Редколлегия не несет ответственности за содержание статей.

© Коллектив авторов, 2022
© ГАОУ ВО «ДГУНХ», 2022
© Издательство АЛЕФ, 2022

DAGESTAN STATE UNIVERSITY OF NATIONAL ECONOMY
CENTER FOR GENDER STUDIES INSTITUTE OF ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY
THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
CENTER FOR GLOBAL ISSUES STUDIES OF MODERNITY AND REGIONAL PROBLEMS
"CAUCASUS. PEACE. DEVELOPMENT"

RELIGION, RELIGIOUS ORGANIZATIONS, STRATEGIES AND PRACTICES OF DE-RADICALIZATION: GENDER ASPECT

The International conference proceedings
June 24-25, 2022

Makhachkala 2022

RSF. Russian Science Foundation
https://rscf.ru/en/project/22-28-00484/

R-36 Religion, religious organizations, strategies and practices of deradicalization: Gender aspect: Materials of the International Scientific and Practical Conference, Makhachkala, June 24-25, 2022 / Edited by O.S. Mutieva, S.V. Sirazhudinova. – Makhachkala ALEF Publishing House, 2022. – 268 p.

ISBN 978-5-00212-191-5
DOI: 10.33580/9785002121915

This collective book examines the issues of the problems of the role of women's activity in religion. The authors discussed general questions about the role of women in religion. Many reports were devoted to the history, transformation and modern women's religious practices in the North Caucasus, the role of women's activism in radical and extremist groups and methods of deradicalization.

ISBN 978-5-00212-191-5

On the first page of the cover is a drawing by Imran Sirazhudinov©.

© Collective of Authors, 2022
© Dagestan State University of National Economy, 2022
© ANO "Center for the Study of Global Issues of Modernity and Regional Problems "Caucasus. Peace. Development", 2022
© ALEF Publishing House, 2022

СОДЕРЖАНИЕ:

Введение.....11

ЖЕНЩИНЫ И РЕЛИГИЯ

Пушкарева Н.Л., Пушкарева И.М. МЕТОДОЛОГИЯ ЭМОЦИОНАЛЬНОЙ РЕФЛЕКСИВНОСТИ ПРИ АНАЛИЗЕ ТЕКСТОВ, ОПИСЫВАЮЩИХ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ МУЖСКИМИ И ЖЕНСКИМИ ИНФОРМАТОРАМИ 12
Кодар З.М. ЖЕНСКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ ЭВОЛЮЦИИ 18
Сиражудинова С.В. ЖЕНЩИНЫ И РЕЛИГИЯ: ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ПРАКТИКИ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ 23

ЖЕНЩИНЫ И РЕЛИГИЯ: РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Текуева М.А. ЖЕНСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В ДРЕВНИХ ВЕРОВАНИЯХ АДЫГОВ 27
Гарсаев Л.М., Гарсаев Х.-А.М. К ВОПРОСУ О РОЛИ И МЕСТЕ ВАЙНАХСКОЙ ЖЕНЩИНЫ В СУФИЙСКОМ БРАТСТВЕ КУНТА-ХАДЖИ-ЧЕЧНЯ (НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ)..... 34
Албогачиева М.С-Г. РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ ИНГУШСКИХ ЖЕНЩИН: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ 40
Гусейнов Ю.М. ТРАДИЦИОННЫЕ ОБРЯДЫ И РЕЛИГИОЗНЫЕ НОРМЫ В БЫТУ ДАГЕСТАНСКОЙ ЖЕНЩИНЫ В ПЕРВЫЕ ДЕСЯТИЛЕТИЯ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ 53
Имашева М.М. ВОЗРОЖДЕНИЕ ЖЕНСКОГО МУСУЛЬМАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ В Г. АСТРАХАНИ В НАЧ. XXI В 57

ВОПРОСЫ ИССЛЕДОВАНИЯ РОЛИ ЖЕНЩИН В РЕЛИГИИ

Yahya Jahangiri, Fatima Fani, Somayeh Ketabi, Narges Bahrami. THE ROLE OF THEOLOGIAN WOMEN IN CONTEMPORARY IRAN ON REDUCING RELIGIOUS VIOLENCE AND GENDER DISCRIMINATION 59

Walid Ai Khalil, Muhammad Nasir Ismail. TOMBSTONES AND DAGESTAN FEMINIST SOCIAL HISTORY DATING DERBENT DURING THE 12TH CENTURY 80
Zahra Yazdi. A COMPARATIVE STUDY OF WOMEN'S SOCIAL STATUS IN THE QURAN AND THE HEBREW BIBLE 88
Fatima Kurkieva. "ISLAMIC TRADITIONS AND FAMILY POLICY IN INGUSHETIA AND EGYPT": COMPARATIVE ANALYSIS OF WOMEN'S RIGHTS..... 100
Карпачева О.В. ЖИЗНЬ И БОРЬБА ЗА ПРАВА ЖЕНЩИН ПОД ЗНАМЕНЕМ ИСЛАМА: К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ ИСЛАМСКОГО ФЕМИНИЗМА В ЕГИПТЕ 111
Буттаева А.М. САИД ГАБИЕВ О СОЦИАЛЬНОМ СТАТУСЕ ЖЕНЩИНЫ В ИСЛАМЕ 115
Асланов А.М., Сулейманова З.С. «РЕЛИГИОЗНЫЙ» ФЕМИНИЗМ КАК ОДИН ИЗ ВИДОВ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ЭКСТРЕМИЗМА: РЕЛЕВАНТНОСТЬ КАТЕГОРИЙ «ИСЛАМ» И «ФЕМИНИЗМ»..... 123
Алигаджиева М.А. СУДЬБА ЖЕНЩИНЫ В ТРАДИЦИОННО-КОНФЕССИОНАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ..... 130

СОЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ РЕЛИГИИ И ГЕНДЕРА

Сефербеков Р.И. ГЕНДЕРНЫЕ РОЛИ МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ НА СОВРЕМЕННОЙ СВАДЬБЕ ДАРГИНЦЕВ-ЦУДАХАРЦЕВ.... 133
Абдулагатов З.М. ХИДЖАБ В ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ШКОЛЕ: PRO ET CONTRA 140
Abdulagatov Z. M. HIJAB IN A COMPREHENSIVE SCHOOL: PRO ET CONTRA 147
Магомедова М.З. ОСОБЕННОСТИ ГЕНДЕРНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ В СЕВЕРОКАВКАЗСКОМ СОЦИУМЕ 154
Кадымова Р.Р. ИСЛАМ И ЖЕНЩИНА. ЕЁ ПРАВА И ДОСТОИНСТВА 158
Мутиева О.С. К ПРОБЛЕМЕ РАВНОГО УЧАСТИЯ ЖЕНЩИН В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА (НА ПРИМЕРЕ ДАГЕСТАНА)..... 166
Рамазанов Р.О. ГЕНДЕРНАЯ СПЕЦИФИКА ВОЛОНТЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ДАГЕСТАНА) 171

Загирова Э.М. ДОМАШНЕЕ НАСИЛИЕ В ОПТИКЕ ИСЛАМСКОГО УЧЕНИЯ (по результатам социологического исследования) 178
Морозова Л.Е. ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ОСНОВАНИЯ ЖЕНСКИХ МОНАСТЫРЕЙ В ДРЕВНЕЙ РУСИ 184
Хабибуллина З.Р. АКТИВНОСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ЖЕНЩИН В КИБЕРПРОСТРАНСТВЕ: ПОПЫТКИ ПРЕОДОЛЕНИЯ СТЕРЕОТИПОВ О ЖЕНЩИНАХ-МУСУЛЬМАНКАХ В ИСЛАМСКИХ МЕДИА 187

РАДИКАЛИЗМ И ДЕРАДИКАЛИЗАЦИЯ

Нефляшева Н.А. ПРОГРАММЫ ДЕРАДИКАЛИЗАЦИИ ИСЛАМИСТОВ. КАКОЙ ОПЫТ МОЖЕТ БЫТЬ ВОСТРЕБОВАН В РОССИИ?..... 195
Сулумов С.Х. ФАКТОРЫ РАДИКАЛИЗАЦИИ В ПАТРИАРХАЛЬНО-АРХАИЧНОМ ОБЩЕСТВЕ 206
Юнусова А.Б. ЖЕНЩИНЫ В СПИСКЕ РОСФИНМОНИТОРИНГА: КРАТКИЙ СТАТИСТИЧЕСКИЙ ОБЗОР ПЕРЕЧНЯ ФИЗИЧЕСКИХ ЛИЦ, В ОТНОШЕНИИ КОТОРЫХ ИМЕЮТСЯ СВЕДЕНИЯ ОБ ИХ ПРИЧАСТНОСТИ К ЭКСТРЕМИСТСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИЛИ ТЕРРОРИЗМУ ... 217
Джантеева Д.С. К ВОПРОСУ О ПОЗИТИВИЗАЦИИ МЕДИАОБРАЗА МУСУЛЬМАНКИ КАК ФАКТОРА УПРЕЖДЕНИЯ РАДИКАЛИЗАЦИИ..... 230
Баканова М.В. СОЦИО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИЧИНЫ «ИСЛАМСКОЙ» РАДИКАЛИЗАЦИИ ЖЕНЩИН. ПУТИ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ..... 235
Ниналалов С. А. ЖЕНЩИНЫ – НЕОФИТЫ В ИСЛАМЕ: КЛАССИФИКАЦИЯ И ОСОБЕННОСТИ ПОВЕДЕНИЯ..... 241
Гунина Т.Г., Усанова О.В. ВЛИЯНИЕ РАДИКАЛЬНЫХ ТОЛКОВАНИЙ ХРИСТИАНСКИХ ДОГМАТОВ НА ГЕНДЕРНУЮ ПОЛИТИКУ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ . 248
Идрисов Р.Ж. ЖЕНЩИНЫ, РЕЛИГИЯ И РАДИКАЛИЗМ: СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВОЙ АНАЛИЗ 261
Сиражудинов А.С. ЖЕНЩИНЫ, РЕЛИГИЯ И ДЕРАДИКАЛИЗАЦИЯ: ОБЗОР ПРАКТИК ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА..... 264
Чуфелина Е.П. ГЕНДЕР, ЖЕНСКИЕ ИНИЦИАТИВЫ И РАБОТА ПО ДЕРАДИКАЛИЗАЦИИ 266

CONTENT

Introduction 11

WOMEN AND RELIGION

Pushkareva N.L., Pushkareva I.M. METHODOLOGY OF EMOTIONAL REFLEXIVITY IN THE ANALYSIS OF TEXTS DESCRIBING RELIGIOUS PRACTICES BY MALE AND FEMALE INFORMANTS 12
Kodar Z.M. FEMALE RELIGIOSITY AT THE PRESENT STAGE OF EVOLUTION 18
Sirazhudinova S.V. WOMEN AND RELIGION: RESEARCH PROBLEMS AND MODERN PRACTICES 23

WOMEN AND RELIGION: A REGIONAL ASPECT

Tekueva M.A. FEMALE CHARACTERS IN THE ANCIENT BELIEFS OF THE ADYGS..... 27
Garsaev L.M., Garasaev H.-A.M. ON THE QUESTION OF THE ROLE AND PLACE OF THE VAINAKH WOMAN IN THE KUNTA-HAJJI SUFI BROTHERHOOD (SOME ASPECTS) 34
Albogachieva M.S.-G. RELIGIOUS PRACTICES OF INGUSH WOMEN: HISTORY AND MODERNITY 40
Huseynov Yu.M. TRADITIONAL RITUALS AND RELIGIOUS NORMS IN THE LIFE OF A DAGESTANI WOMAN IN THE FIRST DECADES OF SOVIET POWER 53
Imasheva M.M. THE REVIVAL OF THE MUSLIM WOMEN'S MOVEMENT IN ASTRAKHAN IN THE BEGINNING. XXI IN 57

ISSUES OF RESEARCH ON THE ROLE OF WOMEN IN RELIGION

Yahya Jahangiri, Fatima Fani, Somayeh Ketabi, Narges Bahrami. THE ROLE OF THEOLOGIAN WOMEN IN CONTEMPORARY IRAN ON REDUCING RELIGIOUS VIOLENCE AND GENDER DISCRIMINATION..... 59
Walid Ali Khalil, Muhammad Nasir Ismail. TOMBSTONES AND DAGESTAN FEMINIST SOCIAL HISTORY DATING DERBENT DURING THE 12TH CENTURY 80

Zahra Yazdi. A COMPARATIVE STUDY OF WOMEN'S SOCIAL STATUS IN THE QURAN AND THE HEBREW BIBLE 88
Fatima Kurkieva. "ISLAMIC TRADITIONS AND FAMILY POLICY IN INGUSHETIA AND EGYPT": COMPARATIVE ANALYSIS OF WOMEN'S RIGHTS..... 100
Karpacheva O.V. LIFE AND STRUGGLE FOR WOMEN'S RIGHTS UNDER THE BANNER OF ISLAM: ON THE FORMATION OF ISLAMIC FEMINISM IN EGYPT..... 111
Buttayeva A.M. SAID GABIYEV ON THE SOCIAL STATUS OF WOMEN IN ISLAM..... 115
Aslanov A.M., Suleymanova Z.S. "RELIGIOUS" FEMINISM AS ONE OF THE TYPES OF SPIRITUAL AND MORAL EXTREMISM: THE RELEVANCE OF THE CATEGORIES "ISLAM" AND "FEMINISM..... 123
Aligadzhieva M.A. THE FATE OF A WOMAN IN A TRADITIONAL CONFESSIONAL SOCIETY 130

THE SOCIAL ASPECT OF RELIGION AND GENDER

Seferbekov R.I. GENDER ROLES OF A MAN AND A WOMAN AT A MODERN WEDDING OF THE DARGINS-TSUDAKHARS 133
Abdulagatov Z. M. HIJAB IN A COMPREHENSIVE SCHOOL: PRO ET CONTRA 140
Abdulagatov Z. M. HIJAB IN A COMPREHENSIVE SCHOOL: PRO ET CONTRA 147
Magomedova M.Z. FEATURES OF GENDER IDENTIFICATION IN THE NORTH CAUCASIAN SOCIETY 154
Kadymova R.R. ISLAM AND A WOMAN. HER RIGHTS AND DIGNITY 158
Mutieva O. S. THE PROBLEM OF EQUAL PARTICIPATION OF WOMEN IN THE POLITICAL LIFE OF SOCIETY (ON THE EXAMPLE OF DAGESTAN) 166
Ramazanov R.O. GENDER SPECIFICS OF VOLUNTEER ACTIVITY (ON THE EXAMPLE OF DAGESTAN) 171
Zagirova E.M. DOMESTIC VIOLENCE IN THE OPTICS OF ISLAMIC TEACHING (BASED ON THE RESULTS OF A SOCIOLOGICAL STUDY)..... 178
Morozova L.E. ABOUT THE PECULIARITIES OF THE FOUNDATION OF FEMALE MONASTERIES IN ANCIENT RUSSIA 184

Khabibullina Z.R. RELIGIOUS WOMEN'S ACTIVITY IN CYBERSPACE: ATTEMPT TO OVERCOME STEREOTYPES ABOUT MUSLIM WOMEN IN ISLAMIC MEDIA..... 187

RADICALISM AND DERADICALIZATION

Neflyasheva N.A. DERADITALIZATION OF ISLAMISTS. WHAT EXPERIENCE CAN BE DEMANDED IN RUSSIA?..... 195
Sulumov S.Kh. FACTORS OF RADICALIZATION IN PATRIARCHAL-ARCHAIC SOCIETIES..... 206
Yunusova A.B. WOMEN ON THE ROSFINMONITORING LIST: A BRIEF STATISTICAL OVERVIEW OF THE LIST OF INDIVIDUALS, IN RESPECT OF WHICH THERE IS EVIDENCE OF THEIR INVOLVEMENT IN EXTREMIST ACTIVITY OR TERRORISM..... 217
Dzhanteeva D.S. THE QUESTION OF THE POSITIVIZATION OF THE MEDIA MAGE OF A MUSLIM WOMAN AS A FACTOR IN PREVENTING RADICALIZATION..... 230
Bakanova M.V. SOCIO-PSYCHOLOGICAL REASONS FOR THE "ISLAMIC" RADICALIZATION OF WOMEN. WAYS TO SOLVE THE PROBLEM..... 235
Ninalalov S. A. NEOPHYTE WOMEN IN ISLAM: CLASSIFICATION AND FEATURES OF BEHAVIOR 241
Gunina T.G., Usanova O.V. THE INFLUENCE OF RADICAL INTERPRETATIONS OF CHRISTIAN DOGMAS ON GENDER POLICY IN THE RUSSIAN FEDERATION 248
Idrisov R.J. WOMEN, RELIGIOUS AND RADICALISM: SOCIAL AND LEGAL ANALISES 261
Sirazhudinov A.S. WOMEN, RELIGION AND DERADICALIZATION: A REVIEW OF CIVIL SOCIETY PRACTICES 264
Chufelina E.P. GENDER, WOMEN'S INITIATIVES AND WORK ON DERADICALIZATION..... 266

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Целью данной работы было собрать и систематизировать публикации, посвященные вопросы женской активности в религии.

Мы провели комплексное исследование «Религия, религиозные организации, стратегии и практики дерадикализации: гендерный аспект», при поддержке РНФ.

Мы очень рады тому вниманию, которое привлекла к себе исследуемая проблема, и включили в настоящий сборник работы самых выдающихся исследователей из разных республик, которые заложили основы и базу для дальнейших работ.

Мы очень благодарны нашим зарубежным коллегам за участие, советы комментарии.

Особо мы признательны Пушкаревой Наталье Львовне за поддержку.

Благодарим всех за участие в мероприятии.

Мы очень надеемся, что изучение вопроса женской активности станет для нас традицией, и мы будем встречаться с Вами каждый год, все больше и больше приоткрывая новые аспекты проблем, историю и практику женской религиозной активности.

Изучение женской активности в религии является очень важным, но в тоже время этот вопрос остается одним из самых не изученных в настоящее время.

С Уважением к Вам и благодарностью,

Организаторы конференции

д. ист. н. О.С. Мутиева
канд. полит. н. С. Сиражудинова

МЕТОДОЛОГИЯ ЭМОЦИОНАЛЬНОЙ РЕФЛЕКСИВНОСТИ ПРИ АНАЛИЗЕ ТЕКСТОВ, ОПИСЫВАЮЩИХ РЕЛИГИОНЫЕ ПРАКТИКИ МУЖСКИМИ И ЖЕНСКИМИ ИНФОРМАТОРАМИ

Пушкарева Н.Л., Пушкарева И.М.,
ИРИ РАН (Москва)

Аннотация. Гендерная антропология ставит под сомнение объективность сложившейся интерпретации общества и преимущественное право лидеров означать, классифицировать, интерпретировать эмпирические данные. Убежденность теоретиков, основывающих свои построения на существенности качественного понимания социальных явлений, дополненная гуманистическим идеалом и желанием перестроить устоявшуюся социальную структуру в направлении большей справедливости и равенства, заставляет их придавать значение методам, которые ранее не признавались научными.

Желание сопереживать изучаемому объекту связывает новых теоретиков со сторонниками этнографического метода «включенного наблюдения», биографического метода и «гуманной социологии». Шведская исследовательница М.Хиден, обосновывая различия мужского и женского подходов к самому сбору информации, обратила внимание и на его последствия: мужчины акцентировали внимание на *цели* («почему/зачем он так делал»), в то время как женщины подчеркивали *обстоятельства* («как он бил ее», «она же так ему доверяла») и *последствия акта*, как физические, так и эмоциональные.

Качественные методы в антропологии 21 века требуют умения расшифровать индивидуальную неповторимость жизненной истории, рассказа о себе, личной совокупности практик. Сторонницы гендерной антропологии подчеркивают важность умения анализировать особенные судьбы, уделяя необычному внимание своим сопереживанием. Для этого нужна историоризация себя, обозначенность времени и места в случае фиксации высказывания и *соотнесение с личной биографией* (это способ избежать суждения, диктуемого привилегированной позицией).

Далее ставится задача выявления *специфики повторяющихся форм человеческих взаимодействий через понимание присущего им*

субъективного смысла. Нарративный анализ с позиций эмпатии обнаруживает то, чего нет у исследователя, желающего и видеть процессы со стороны и нагруженного свершившейся историей – речь о личной памяти, в том числе памяти тела, воспроизведение ее приносит *радость обретения действительности*. Такой метод гендерной антропологии полезно дополняет классические способы добывания научного знания.

Ключевые слова: гендер, религиоведение, эмоциональная рефлексивность, женская история России

METHODOLOGY OF EMOTIONAL REFLEXIVITY IN THE ANALYSIS OF TEXTS DESCRIBING RELIGIOUS PRACTICES BY MALE AND FEMALE INFORMANTS

Pushkareva N.L., Pushkareva I.M.

Женские исследования в истории (Women's Studies in History) – это программа получения знаний о мире и людях с междисциплинарных позиций, а главное – с артикуляцией женской точки зрения на события, на наше прошлое. До недавнего времени и женщины, и мужчины смотрели на мир с мужской перспективы, поскольку все теории о людях, нашей природе и нашем поведении были созданы учеными-мужчинами. Когда же собственный опыт женщин поместился в центр познавательного процесса, это позволило поставить новые аналитические вопросы, развить оригинальные теории, внести существенный вклад в понимание нас самих и нашего мира. Благодаря готовности увидеть прошлое в женской перспективе, исходя из женской системы ценностей (аксифосферы) в последние полвека множатся исследования социального статуса женщин, явлений дискриминации в публичной и частной сфере, гендерных предрассудков, существующих в социуме, литературе и образовании. Коснулись эти перемены и религиоведческих сюжетов.

Понятно, что традиционное религиоведение в рамках своих дисциплин (теология, психология, история, антропология) исследовало не только мужчин, но и женщин. Но, если приглядеться, обнаружатся большие пробелы, заблуждения и неточности в этих полученных научных знаниях. Как же нам понять и узнать женщин прошлого и оценить их вовлеченность в религиозные практики, если мы полагаемся лишь на документальные материалы, оставленные мужчинами и о мужском опыте?

Мы должны поставить особую задачу – уделить большее внимание всем видам и типам документов, созданных женщинами. Эта задача порождает необходимость рефлексии, постоянной готовности задуматься, кем был создан тот или иной документ, человеком какого пола? Да, это удлиняет и усложняет анализ собранного материала. Но он необходим. Зачем? Затем, что он заставляет изменить иерархию важности тем, исследовательских приоритетов. «Женской истории» до поры до времени не было не потому, что женщины значили меньше, чем мужчины и совсем не потому, что их история была тождественна истории мужской или всеобщей, а потому, что тысячелетиями доступ к познавательным ресурсам был организован во имя мужского понимания важности и существенности достижений: речь и об обществе, и о науках (вспомните, кто и как определяет важность тем – с одной стороны политика, дипломатия, с другой – «всего-то какой-то» быт, повседневность, еда, одежда).

Методология гендерной рефлексивности ставит под сомнение объективность сложившейся (это значит: «мужской») - интерпретации религиозного опыта и религиозных практик прошлого и настоящего, критикует преимущественное право лидеров традиционной науки означать, классифицировать, интерпретировать эмпирические данные, считая одни из этих данных важными и репрезентативными, а другие – малозначащими, второстепенными.

Данный текст и доклад сегодня - не повторение известного всем вам, не простое теоретизирование. Мне хочется подчеркнуть, что подход к текстам с позиций гендерной антропологии и истории - это новый ***инструмент***, обновленный способ понимания в религиоведении, заставляющий учитывать мнение отдельных, подчас незначимых для прежней истории людей, какими были безмолвные, вечно малозаметные (если читать источники, просматривать летописи и хроники, вглядываться в книжные миниатюры – особенно в религиозных сборниках) женщины.

Еще одним методическим подходом женской и гендерной истории является ориентация не на экспертов в какой-либо среде, а на рядовых, обычных женщин как повествовательниц о бытовом, обыденном, что иной раз и не замечается. Они интересней, выбирают не только культурно маркированные ситуации и процессы, но готовы рассказать о любом фрагменте повседневности, уводя от основной линии, от структуры опросника-гайда, неожиданно для аналитика поднимая темы, которые тот не замечал.

Когда употребляется понятие гендерного аспекта устной истории, гендерной экспертизы прозвучавших и записанных текстов, то предполагается, что аналитик будет не просто фиксировать принадлежность того или иного текста мужчине или женщине, но сможет это знание использовать для получения более углубленной информации. Такой результат возможен, если аналитик признает социальное неравенство полов и их иерархическое соподчинение, если он станет отрицать взаимодополнительность мужчин и женщин, признавая женскую подчиненность. Из сказанного вытекает желание сопереживать изучаемому объекту. Это желание связывает сторонниц направления женской и гендерной истории со сторонниками этнографического метода «включенного наблюдения», биографического метода, плотного (или насыщенного описания) и «гуманной социологии». Шведская исследовательница М.Хиден, обосновывая различия мужского и женского подходов к самому сбору информации, обратила внимание и на его последствия: мужчины акцентировали внимание на цели («почему/зачем он так делал»), в то время как женщины подчеркивали обстоятельства и последствия акта, как физические, так и эмоциональные. Таким образом, выявились совершенно разные пласты в рассказах об одном и том же.

Специфика качественных методов (или качественного подхода) в социологии, который может быть смело использован историками, – в том, что его сторонники имеют дело с идеографическим, - с теми символами и знаками, которые обозначают индивидуальную неповторимость данной жизненной истории, индивидуальный рассказ о себе, индивидуальный текст, индивидуальные совокупности практик. Сторонницы направления женской и гендерной истории идут дальше. В их исследованиях идеографического так же присутствует акцент на теме неповторимости, индивидуальности, но он – иной, поскольку преодолевает аррогантность обычного социологического описания отдельных судеб силой своей эмпатии. Традиционная социология и религиоведение требуют объективности – а историк женщин, гендерный антрополог утверждает: сопереживание, эмпатия – способ познания, и познания более глубокого, чем обычная работа считающего себя объективным, хладнокровным исследователя.

Ведь обычный исследователь индивидуального может себе позволить наблюдать за сценой социального театра как бы из «царской ложи», с исторически безопасного расстояния. Он может себе позволить писать о жизни своих соотечественников как о «чужих» (именуя современника «homo soveticus», а жизнь, его окружавшую, называть

«советским зверинцем», будто он сам – не в этой общей истории, будто история вокруг не него - не встроена в его собственную жизнь, будто у него самого как бы нет биографии). Исследовательница, разделяющий стремление к пониманию и вчувствованию, такого не допустит. Она прежде всего историоризирует саму себя – обозначая время и место в пространстве и на шкале времени, в котором совершается исследование, *высказываясь* в качестве участника (-цы) и не пытаясь вещать с позиций «абсолютно объективного исследователя», демиурга Великой науки. Она – переживает и тем она отлична от обычного аналитика. Все сообщенное информантами, соотносится ею с личной биографией; обращение же к собственному жизненному пути доступно каждому – и тому, кто наблюдает социум извне, и тому, кто в нем живет. И потому она поостережется считать себя принадлежностью «совка» или «советского зверинца»: ведь в этом «зверинце» проведена большая часть ее единственной и неповторимой жизни. И, собственно, сам опыт приобщения к религиозному в «стране победившего атеизма» станет особой страницей истории духовного возрождения не только личности, но и страны.

Каждый человек обладает этой памятью о своих мелочах, воспроизведение ее приносит *радость обретения действительности* (хранившееся в дальних уголках памяти, неожиданно воскрешенное совпадениями, вычитанными из источника или услышанными в устной истории, - всплывает на поверхность, даря исследователю радость). Это соотнесение личного и извлеченного из источника – та дополнительная информация, которую годами избегали сообщать историки, пишущие на темы, которые их глубоко волновали. Говоря о себе, рассказывая женщинам о своих проблемах, женщины учатся оказывать поддержку друг другу… Сверхзадачей любого социального исследования является изучение сети социальных связей (а не просто суммы казусов, отдельных судеб). Гендерные антропологи и гендерные историки, работающие с материалами устных жизненных рассказов, стараются выявить специфику повторяющихся форм человеческих взаимодействий. Вот почему изучение женских эгодокументов, женских жизненных сценариев предпринимается, чтобы увидеть, как за кажущимися случайностями жизни, очень индивидуальными жизненными путями и предстающими добровольными решениями скрываются социально-структурирующее начало.

В чем сложность использования устных женских (или мужских) историй - рассказов о себе и своем времени, какой бы суперсовременный понятийный аппарат мы ни вовлекали в свое дело (я имею в виду

понятия *дискурс, рутина, обиход, повседневные практики*, *интерсубъективные коммуникации, интенции, эмпатия, герменевтика и т.д.*)? Сложность – в балансе описательности и проблематизации.

Как формализовывать полученную информацию? Как систематизировать и проблематизировать ее? Зачем историку эта сумма казусов и уникальных жизней отдельных мужчин или женщин? Тут есть простое правило. Любой элемент повседневной культуры достоин исследовательского внимания, если он встречается неоднократно (не менее трех раз) в условиях полевых наблюдений или у разных информантов, в разных записанных источниках. Но и мелкое, случайно - оно столь же важное, оно требует интерпретации в неменьшей мере, чем уже неоднократно «обкатанное» в известных моделях.

В заключение подчеркну значимость междисциплинарных методов работы женских историков и гендерных антропологов, среди которых методология эмоциональной рефлексивности при анализе текстов, сообщенных мужскими и женскими информаторами, занимается особое место и полезно дополняет классические способы добывания научного знания.

ЖЕНСКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ ЭВОЛЮЦИИ

Кодар З.М.
доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии Естествознания, член Экспертного Совета Национальной Комиссии по делам женщин и семейно-демографической политике при Президенте РК, заведующая кафедрой «Ассамблея народа Казахстана» Алматинского технологического университета

Аннотация. В статье анализируются основные подходы в оценке женской религиозности. Рассматриваются новые подходы, способствующие преодолению гендерных стереотипов.

Ключевые слова: женская религиозность, религиозное мировоззрение, гендер, теология феминизма.

FEMALE RELIGIOSITY AT THE PRESENT STAGE OF EVOLUTION

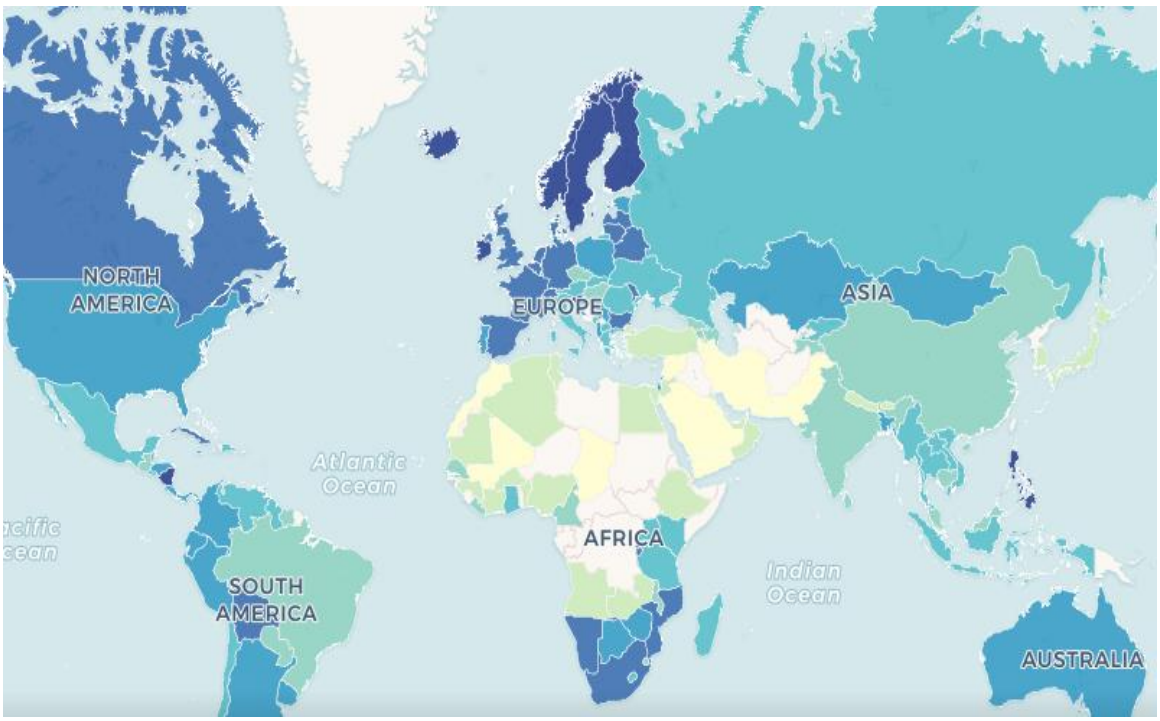
Kodar Z.M.

Annotation. The article analyzes the main approaches to the assessment of female religiosity. New approaches that contribute to overcoming gender stereotypes are considered.

Keywords: female religiosity, religious worldview, gender, theology of feminism.

В последнее время ученые отмечают возрастающий интерес в обществе к религии и религиозности, связывая её как с глобализационными, так и внутренними процессами.

В 2018 году британское издание The Telegraph составило рейтинг стран по уровню религиозности на основе трех опросов WIN/Gallup International, проведенных в 2008, 2009 и 2015 годах, которая показала, что с каждым годом увеличивается религиозность населения мира. Наиболее религиозными регионами были признаны Африка и Ближний Восток.



Карта уровня религиозности в различных странах мира

Даже в постсоветских странах, переживших период советского атеизма отмечается рост религиозности. К примеру, в России он достигает 70 % и 72% в Кыргызстане.

Отечественный социолог Е.Е. Бурова отмечает: «Рост численности верующих (тех, кто следует религиозным заповедям и в соответствии с ними осуществляет свой образ жизни), увеличение числа культовых сооружений, дискуссии о религиозном образовании и религиоведческом просвещении, трансформация законодательства о религии – далеко не исчерпывают всего перечня маркеров нового отношения общества к религии и феномену религиозности» [1, С. 5].

Однако, если обратиться к понятийному аппарату, то, как отмечают исследователи, до сих пор нет единого понимания слова «религиозность». К примеру, «психологи, с одной стороны, исследуют религиозность как социально-психологическую (групповую) характеристику, с другой – как характеристику индивидуального сознания (личная или индивидуальная религиозность).» [2, С. 329].

Понимая, что религиозность – неотъемлемое свойство человека и потребность обращения человека к Богу, к священным текстам, к сакральному, в то же время российский исследователь С. В. Рязанова, исследовавшей женскую религиозность как исследовательский феномен, считает, что её не стоит «сводить к региональному, гендерному и иным аспектам» [3, С. 24, 25].

А.А. Галлямова, О.Г. Лопухова в статье «Духовность и религиозность: гендерный и возрастной аспекты» изучив взаимосвязи духовности и религиозности, приходят к выводу о влиянии возраста на духовность человека и укрепление связи духовности с религиозностью. «Если в подростковом возрасте и у юношей религия воспринимается как общественное явление, а духовность – как внутреннее состояние спокойствия, то у взрослых духовность имеет неразрывную связь с морально-нравственной составляющей, верой и молитвой» [4, С. 24, 25].

Е.С. Гусева рассмотрела религиозность в гендерном аспекте, (группа мужчин и женщин (305 человек разного возраста): от 17 до 85 лет), используя различные методы: тест для определения структуры индивидуальной религиозности Ю.В. Щербатых, тест «Инспирит» Дж. Касса, выявляющий уровень базовых духовных переживаний. Значимость полученных результатов проверялась при помощи статистического пакета данных SPSS с использованием непараметрического U-критерия Манна-Уитни, коэффициента ранговой корреляции Спирмена, критерия Хи-квадрат Пирсона и F-критерия Физера), в ходе исследования подтвердился тезис о существовании специфической женской и мужской религиозности.

Выяснилось, «что в целом у женщин уровень выраженности базовых духовных переживаний (по тесту «Инспирит») статистически значимо выше, чем у мужчин ($p = 0.021 < 0.05$). Это означает, что для женщин в большей степени, чем для мужчин характерно убеждение в существовании Бога, а также ощущение связи с ним. Согласно ключу методики, *выраженные* духовные переживания наблюдаются у 70 % женщин и только у 30 % мужчин. Выявлено, что в каждом возрасте уровень базовых духовных переживаний выше у женщин, чем у мужчин» [2, С. 330].

Таким образом, было доказано, что женщинам свойственна наиболее выраженная религиозная потребность и глубина духовных переживаний, которая только увеличивается с возрастом (чего нельзя сказать о соответствующих показателях у мужчин), но особого пика достигает в период ранней взрослости (20 – 40 лет)» [2, С. 332].

Это исследование подтверждается и многочисленными мониторингами религиозного мировоззрения, в них прослеживаются выводы о высокой религиозности женщин (ФОМ, 2004; Romir Monitoring, 2004; Pew Research Center 2015). К примеру, «согласно исследованию Pew Research Center, в России среди религиозных людей женщин на 3 % больше чем мужчин» [5].

С. В. Рязанова выделяет две группы теоретиков, занимающихся проблемой женской религиозности: сторонники феминистского подхода и гендерно незаинтересованные исследователи. Все они признают специфичность религиозного опыта женщин, однако сторонники феминистского подхода «делают акцент непосредственно на том, насколько женское начало было деформировано под воздействием религий «патриархального толка» [3, С. 21]. А самые радикальные феминистки, к примеру В. Суковатая предлагают отказаться от патриархальной религии в целом. [6, С.126-127].

Кроме того, одной из новых форм является модернизация религиозных практик, этому способствуют развитие компьютерных технологий.

«Процесс изменения религиозности особенно очевиден в несоответствии между институциональными формами религии и реальной религиозной жизнью людей. В то же время у религиозных организаций и верующих есть два варианта: отказаться от инноваций и современных технологий, таких как радикальные, или модернизировать религиозные практики» [9, С.35].

Н. Баскынбаева и Н. Альджанова, исследовавшие проявления женской религиозности в социальной сети Instagram в Казахстане, взяли для исследования 20 сайтов известных женщин: певиц, блогеров, которые демонстрировали в сети через фотографии свою религиозность, свои религиозные предпочтения, свое отношение к религии. Молодые исследователи пришли к выводу, что происходит на современном этапе модернизация религиозных практик.

Таким образом, на современном этапе мы наблюдаем новые формы женской религиозности, которые выражаются как теология феминизма и модернизация религиозных практик.

Список использованной литературы:

1. Бурова Е.Е. Тренды новой религиозности в современном Казахстане (опыт социогуманитарного измерения). Монография/ Е.Е. Бурова. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 200 с.

2. Гусева Е.С. Гендерные аспекты индивидуальной религиозности // Известия Самарского научного центра Российской академии наук, т. 16, №2(2), 2014. С. 329-332. [Электронный ресурс] URL: https://cyberleninka.ru/article/n/gendernye-aspekty-individualnoy-religioznosti (Дата обращения 15.06.2022)

3. С. В. Рязанова Женская религиозность как исследовательский феномен // Вестник Челябинского государственного университета. 2011. № 30 (245). Философия. Социология. Культурология. Вып. 22. С. 21–26. [Электронный ресурс] URL: https://www.academia.edu › (Дата обращения 16.06.2022)

4. Галлямова А.А., Лопухова О.Г. «Духовность и религиозность: гендерный и возрастной аспекты» Доступно на: https://cyberleninka.ru› article › duhovnost-i-religiozn. Дата доступа: 17.06.2022

5. В России среди христиан больше женщин, а среди мусульман - мужчин // РИА НОВОСТИ. 23 марта 2016 г. [Электронный ресурс] URL: https://ria.ru (Дата обращения 16.06.2022)

6. В. Суковатая. Гендерный анализ религий и феминистская теология: к постановке проблемы // Высшее образование в России. 2011. № 6. С. 123–129. [Электронный ресурс] URL: https://cyberleninka.ru › article › religiovedenie-gender (Дата обращения 17.06.2022)

7. Baskynbayeva, N.; Aljanova, N. Проявления женской религиозности в социальной сети Instagram. Вестник КазНУ, Серия Религиоведение**,** [S.l.], v. 29, n. 1, mar. 2022. С. 30-37. ISSN 2521-6465. Доступно на: <https://bulletin-religious.kaznu.kz/index.php/relig/article/view/371>. Дата доступа: 16 june 2022 doi: https://doi.org/10.26577//EJRS.2022.v29.i1.r4

ЖЕНЩИНЫ И РЕЛИГИЯ: ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ПРАКТИКИ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Сиражудинова С.В.
кандидат политических наук, доцент
Дагестанского государственного университета
народного хозяйства, г. Махачкала, Россия
saida_kant@mail.ru

Аннотация. В статье исследуется проблема изучения женщин в религии. Показаны направления исследований, основные пробелы. Проанализированы современные религиозные практики, в которых проявляют активность женщины на Северном Кавказе.

Ключевые слова: женщины, религия, Северный Кавказ, религиозная активность, религиозные практики

WOMEN AND RELIGION: RESEARCH PROBLEMS AND MODERN PRACTICES

Sirazhudinova S.V.

Annotation. The article explores the problem of studying women in religion. The directions of research, the main gaps are shown. Modern religious practices in which women are active in the North Caucasus are analyzed.

Keywords: women, religion, North Caucasus, religious activity, religious practices

Наперекор устоявшимся стереотипам женщины Северного Кавказа отличаются высокой степенью религиозности и периодически (в зависимости от необходимости и жизненной ситуации) даже отличались высокой степенью активности.

Мы можем найти подобные примеры в религиозных текстах, в Сунне, и в исторических документах, и в современных женских практиках.

В ходе нашего исследования было выявлено много случаев, когда образованность и познания женщины в религии побуждают ее к активности и решению острых социальных проблем.

Более того, несмотря на попытки местных, радикально настроенных мусульман ограничить возможности для образования женского

пола, известны имена женщин, стоявших у истоков мусульманских учебных заведений (Фатима аль-Фихри) и женского образования.

В целях изучения женской активности в религии, нами, в рамках гранта Российского научного фонда № 22-28-00484, https://rscf.ru/project/22-28-00484/ по теме «Религиозные организации, стратегия и практика на Юге России в контексте преодоления радикализма: гендерный аспект» было проведено междисциплинарное исследование, включившее в себя анализ документов, источников, получение первичных эмпирических результатов посредством проведения социологического исследования в четырех республиках Северного Кавказа.

В ходе исследования, мы обнаружили, что вопрос женщин в религии остается одним из самых неизученных. Особенно в регионе.

Самыми первыми, еще в империи, заговорили о проблеме татарские просветители (И. Гаспринский [5], М. Бигиев [3] и др.).

Впервые проблему подняли в своих публикациях в дагестанской газете Российской империи еще джадидисты [2].

Но, только в последние десятилетия появились работы, которые посвящены анализу женских практик и женской активности в религии.

В данном сборнике, мы можем найти статьи М. Албогачиевой (Ингушетия) [1], Гарсаева (Чечня) [4], М. Текуевой (Кабардино-Балкарская Республика)[6] на нашей конференции рассказывал о своих исследованиях Ш. Шихалиев (Дагестан), который переводил письма образованных женщин в Дагестане, его исследования уже были опубликованы [7]. По современной ситуации в Дагестане очень мало исследований. Одно из первых это публикация О. Мутиевой, о женской религиозной активности. И этот тот вопрос, который нам предстоит раскрыть в монографии, которую планируем опубликовать.

Проблемы исследования:

- утрата информации о женщинах в религии, активных женщинах и женщинах ученых. Женщины были менее публичными, их работы не распространялись в широкую аудиторию. Лишь отдельные фрагменты сохранились в государственных и семейных архивах, поэтому пришлось изучать и архивы, и биографии ученых, печатные и научные издания, извлекая крупицы информации;

- работа в «поле» показала нежелание женщин заявлять о своей активности во избежание конкуренции с мужчинами, которым женщины отдают приоритет в духовной сфере;

- несмотря на высокую религиозность общества, среди населения распространены крайне низкие познания в религии;

- вопросы, касающиеся женщин, женских практик, женских проблем ученые и общество предпочитает игнорировать [8] что приводит к утрате информации, сокрытию и замалчиванию многих важных вопросов.

Несмотря на то, что в ходе исследования мы столкнулись с затруднениями, связанными с очень малым количеством информации и авторов, работающих над данным вопросом, причем исследовательский интерес к проблеме возник недавно, в связи с международными проектами крупных научных центров, нам удалось и проанализировать имеющиеся источники, и изучить биографии, письма, записки местных ученых, чтобы извлечь информацию, и провести полевые исследования, узнав о трансформации женских религиозных практик, и выявив современные религиозные практики на основе экспертных интервью, глубинных интервью и массового изучения вопроса среди населения в четырех республиках Северного Кавказа.

Современные практики

Среди современных практик мы встретили несколько наиболее выделяющихся и распространенных. Среди них:

- традиционные обряды, в которых женщины продолжают играть важную роль;

- религиозные практики, связанные с поклонением и суфизмом (зикр, паломничества, коллективные молитвы и т.д.);

- организации (как правило, функционирующие при республиканских религиозных структурах), группы, кружки и т.д.;

- общественная активность женщин – мусульманок (которые заявляют об исламской составляющей).

Наше исследование показало, что женская активность играет важную роль в жизни общества, особенно в таком важном факторе, как социализация будущего поколения, исследования дадут более полное и ясное понимание религии, места женщины религиозных практиках

Важную роль в исследовании мы посвятили женской радикальной активности и усилиям женских организаций в ее преодолении. Данное исследование было одним из самых сложных, потому что женщин, изначально возводили границы, и уходило много времени, чтобы их преодолевать. Исследование показало, что этот вопрос остается актуальным, и практически не апробированным женскими структурами.

Поэтому важно, чтобы рекомендации, полученные нами в ходе проекта были распространены, приняты к вниманию, и хотя бы частично реализованными.

Примечание:

Подготовлено по гранту Российского научного фонда № 22-28-00484, https://rscf.ru/project/22-28-00484/

Список использованной литературы:

1. *Албогачиева М. С-Г.* Современные суфийские практики ингушских женщин // Кавказ: перекресток культур. Вып.3. СПб.: МАЭ РАН. 2021. С.174-194.

2. *Али ал-Гумуки*. Обучение женщин письму // Джаридат Дагистан. 1916. №6. С.4.

3. *Бигиев М.* Женщина в свете священных аятов Благородного Корана, 1916.

4. *Гарсаев Л.М., Гарасаев А.М.* Роль и место вайнахской женщины в суфийском братстве Кунта-Хаджи – Чечня. Вестник КНИИ им. Х.И. Ибрагимова РАН. Грозный, 2012. № 2-6, С. 7-9.

5. *Гаспринский И.* Где корень зла? // Терджиман. 1902. №36-39.

6. *Текуева М.А.* Мужчина и женщина в адыгской культуре: Традиции и современность. Нальчик, 2006.

7. *Шихалиев Ш. Ш.* Образованная мусульманка в досоветском Дагестане. Женщина и ислам: сб. ст. / под ред. А. К. Бустанова. – М.: Дизарт Тим, 2017. – 72 с.

8. *Sirazhudinova S.V.* Attitudes Toward Female Circumcision in Dagestani Society: “Not to be Mentioned!”, Anthropology & Archeology of Eurasia, 2019, 58:3, 123-133, DOI: 10.1080/10611959.2019.1686907

ЖЕНСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В ДРЕВНИХ ВЕРОВАНИЯХ АДЫГОВ

Текуева М.А.
КБГУ, Нальчик

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые аспекты архетипического сознания и мифологических представлений народов Северного Кавказа; анализируются их языческие религиозные верования, характеризующиеся матрилокальным браком и сообразной социальной системой, противоположной патриархальной; раскрывается сама основа гендерных отношений и различий, скрытых в этнической культуре.

Ключевые слова: древние верования, женское божество, адыги, гендерный анализ.

FEMALE CHARACTERS IN THE ANCIENT BELIEFS OF THE ADYGS

Tekueva M.A.
KBSU, Nalchik, Russia

Abstract. The article examines some aspects of the archetypal consciousness and mythological representations of the peoples of the North Caucasus; analyzes their pagan religious beliefs characterized by matrilocal marriage and a conformable social system, the opposite of patriarchal; reveals the very basis of gender relations and differences hidden in ethnic culture.

Keywords: ancient beliefs, female deity, Adygs, gender analysis.

Фиксация архаического пласта этнических верований, на наш взгляд, будет способствовать сохранению многообразия культурного мирового наследия. Привычные культурные стереотипы теряются во все более глобализирующемся мире. Архаические пласты сознания народов Северного Кавказа сохраняются в мифоэпическом комплексе «Нарты». Он является общим для большинства народов Северного Кавказа[1] и содержит особый класс идей, мыслей, взглядов и ценностей, являющихся для многих поколений чем-то очевидным и само

собой разумеющимся. В настоящей статье рассматриваются адыгский вариант северокавказских мифологические тексты, в которых содержится скрытое основание народного самосознания или – аутентичное этническое мышление, неподконтрольное духовное начало народной мысли.

Адыгский эпический комплекс «Нартов» сохранил древнейшие пласты мифологии, в которых заложена основа гендерных различий и связей. Центральный женский персонаж Сатаней выполняет культурологическую роль материнского начала в мифологии. В древних мифологических системах тема чудесного рождения проходит сквозным сюжетом и связана с камнем-чревом. Камень отождествляется в них с землей (первородной глиной), как прародительным началом всего живого. До новейшего времени в народной магии народов Кавказа существовали культы священных камней, при помощи которых женщины старались избавиться от бесплодия.

Это неосознанное, может быть, верование связано с социально-экономической реальностью первобытного племени. Женщины-собирательницы знали лес и использовали его дары: плоды деревьев и кустарников, съедобные растения и коренья для того, чтобы прокормить племя – поддержать жизнь в тех, кому они дали жизнь. Через заботу о потомстве женщина переходит к заботе обо всех и каждом, направляя «всю изобретательность, которой только располагает её дух», на «поддержание и улучшение иной жизни». Живущие за счет собирательного занятия женщин люди отдали им должное, обожествив женщин. Гинекократическое право, построенное на религиозной основе, легитимизирует власть женщин, ведь именно женщине свойственно «глубокое, полное предчувствий постижение божества, которое, сплавляясь с чувством любви, и в самые дикие времена давало женщине, особенно матери, исключительно действенную религиозную силу» [2]. В этом смысле материнство можно считать одним из условий религиозности женщины. Образование и культура народов, по мысли Бахофена, построены на способности женщины к воспроизводству и трансмиссии основных ценностей общества, ибо «женский дух устремлён к сверхъестественному, божественному, неподвластному закономерности и чудесному». Поэтому именно женщины «особенно призваны к тому, чтобы охранять почитание божества».

Для матриархата характерно наличие наряду с социальным и морального аспекта. Последний зиждется на двух «естественных чувствах», женской религиозности и материнской любви. Материнская

любовь для Бахофена - это тот культурный код, через призму которого следует воспринимать матриархат. Любовь к матери - «таинственная сила, которой в равной степени проникнуто всякое существо из земной твари»[3]. Через «волшебство материнства» «человечество впервые дорастает до цивилизации»[4]. Миф о рождении Сосруко содержит в себе этот мотив связи женщины с постижением нового знания, дарующего человечеству неограниченные возможности. Для освобождения ребенка из каменного лона Сатаней несет камень на кузню к Тлепшу – покровителю кузнечного ремесла, богу новообразованного пантеона. Описание процесса рождения Сосруко – есть не что иное, как описание выплавки металла из руды: нагревание на огне, необходимость закаливания металла для закрепления его формы и неуязвимости. В первом по значению и порядку сказании Сатаней выступает в роли культурного героя, открывшего возможность использования нового материала, имевшего революционное значение. Кроме того, привлекая Бога-кузнеца к рождению своего сына, Сатаней устанавливает с божеством нового поколения родственную и генетическую связь, вручая ему функции покровителя новой отрасли человеческой деятельности, но утверждая при этом свою первичность.

Во многих сказаниях нартского эпоса мысль и сюжет фиксируется на интимно-родственных взаимоотношениях матери и сына, почти игнорируя сестер и дочерей, что отражает восприятие последних не столько как детей матери, сколько как одно из воплощений потенциального материнства и девической ипостаси Великой Богини. Древние народы, согласно этой логике, наслаждаются счастьем «материнского господства». Все важнейшие события в нартском обществе и подвиги мужчин – сыновей Богини-матери – совершаются при непосредственном участии Сатаней. Нартам удается вернуть похищенные у них семена проса лишь благодаря ей; с ее помощью они сумели сохранить небывалый урожай – Тлепш изготавливает серп, пользуясь ее руководством и т.д. Неравенство мужчин и женщин в протоадыгской культуре не носило выраженного гендерного характера: стратификация общества выстраивалась по другим признакам.

Мотив зависимости мужчины от материнской заботы и любви усилен в сюжетах, связанных с сыном богини Сатаней-Мазитхьэ. От нее он получает главные уроки в своей жизни; не только мудрые советы, но и магия матери спасает сына в сложных ситуациях; она вдохновляет его на подвиги и помогает ему обрести чудесного коня [5], обладающего свойствами, аналогичными свойствам своего хозяи-

на (ахилло-зигфридовский комплекс уязвимого места на неуязвимом теле). Если Сатаней – символ жизни на Земле, то источником этой жизни должно быть Солнце. Многие детали цикла сказаний о Сосруко указывают на него, как на реликтовый образ, связанный с архаическим солярным культом. В контексте нашей темы важным представляется также сюжет об умирающем и воскресающем боге, для которой характерна земледельческая семантика. В результате эпического конфликта главный мифологический герой гибнет, но на помощь ему приходит мать, и он периодически пробуждается к жизни. Существует единственная запись сказаний, по которой бессмертная Сатаней умирает, вдохнув свою душу в тело мертвого Сосруко. Заживо погребенный, Сосруко каждую весну стремится вырваться в земной мир. В случае с нашими персонажами, Сатаней олицетворяет плодородие земли, а ее сын, обновляющий мир в постоянной череде сезонов года, – производительные силы весны.

Сосруко со своей солнечной природой может ассоциироваться с другим женским образом эпоса – Адиюх (букв. «дарующая свет»). Не касаясь всего переплетения тем в сказании об Адиюх, отметим главное: ее руки, протянутые в ночь, излучают свет, аналогичный лунному и озаряют путь ее мужу во тьме. Добавим к этому указание на целомудрие Адиюх в замужестве и утере оного во вдовстве, когда она познает любовь с Сосруко. Адиюх пребывает в башне – символе замкнутого пространства. В христианской мифологии башня – это символ Девы Марии и девственности, недоступного женского начала. Девственница символизирует женский идеал, которого добивается и защищает мифологический герой. Ночь, освещаемая чудесным светом от рук Адиюх, означает таинственную силу защитного материнского лона. Но другой стороной этого тайного знания является смерть. Единство животворящего начала и губительной силы в образе девы выражено в сказании о Адиюх при сознании ею своей вины в гибели мужа [6].

Символическая связь девичества с Луной проходит через мифологию разных народов и является одним из наиболее древних суеверий человеческого рода. Эту связь проследил Я.Чеснов[7]. Аналогичный Адиюх образ красавицы со светоносными руками известен в скандинавском эпосе. Это Герда, дочь великана Гомиры, к которой сватался Фрейр. В абазинском варианте это светозарная Кадук. В монгольском фольклоре – свет, исходящий от девушки, используется как символ красоты. У австралийских аборигенов есть миф о созвездии Плеяд, в котором говорится, что «обе звезды Плеяд, на которых

женился Вирунна, светят не так ярко, как те, которые остались девами». Во всех перечисленных случаях свечение – атрибут девичества. Не случайно сюжет об Адиюх кажется не завершенным – ее судьба обыденна после потери девственности, а значит, и утери качества светозарности. Нарушение девственности ослабляет магическую силу девушки и влияет на социальную структуру. Сказания об Адиюх – это синтетическое соединение архаических культов с предельно сконцентрированным отражением драматической истории более поздней патриархальной эпохи о «месте женщины в мужском мире».

В адыго-абхазском варианте нартского эпоса сохранились следы матриархальной культуры и архаической социальной организации: особый статус женщины в мужском обществе, исключительное положение Сатаней, магические и пророческие способности женщин, могущих повлиять на судьбу героя (Барымбух, Сатаней, Ахумида), их воинственность и необычная физическая сила (Лашин, Даханаго, Сатаней). Но исследователи привычно упускают из виду другие красноречивые детали, необъяснимые с точки зрения патриархальной идеологии. Например, в сказании о рождении Сосруко безымянность отца Сосруко указывает на незнание института отцовства, его случайность и не фиксированность в обществе господства архаических форм брака. Происхождение Сосруко определяется лишь по женской линии согласно материнскому праву: «величайшее в великих – это материнское. Отец – всегда только случайность»[8]. Зато точно известно, что нечаянный возлюбленный Сатаней – пастух. В этом факте содержится несколько смысловых значений. Во-первых, указание на распределение трудовой деятельности древних людей Северо-Западного Кавказа по их половой принадлежности: пастушество и скотоводство – мужские занятия, которые имеют большее значение для идентификации пола человека, чем его имя. Во-вторых, исходя из посылки о том, что Сатаней, как отражение культа Богини-матери, связана с земледельческой культурой, можно сделать вывод, что воспылавший к ней страстью пастух, относится к другой (скотоводческой) культуре[9]. Они представляют разные фратрии. Это прямое подтверждение существовавшей дуально-родовой организации, характерной для матриархальной эпохи[10]. Архетип реки, разделяющей мужчину и женщину разных родовых обществ, символизирует непреодолимое препятствие для более близких брачных отношений между ними. Ю. Карпов верно замечает, что река маркирует пределы территории, освоенной женщиной, за рекой располагается «чужая» территория, посещение которой в мифопоэтическом иносказании разрешено только мужчинам

[11]. В мифах о Сосруко есть неоднократные упоминания о его участии в спорах и соревнованиях на обладание девушкой необыкновенной красоты/способностей, а также на его супружеские отношения с разными женщинами на стороне. Назвать эти отношения полигинией не совсем правильно, учитывая то, что все эти женщины продолжали жить со своими родителями, вернее в материнском роду, а Сосруко проживал в доме своей матери, и нет ни одного намека на Сатаней в роли свекрови, что фиксирует ранние формы семейно-брачных отношений. Эти обстоятельства наводят нас, по меньшей мере, на два вывода: нартский эпос создавался во времена матрилокального брака и другой общественной системы, оппозитной патриархальной, т. е. в неолитическую эпоху, и воспоминания об этом историческом периоде сохранились в ментальной памяти и сознании адыгов. Соединение в мифологии и эпосе монументального образа Великой Матери и Девы (тема непорочного зачатия и безбрачия) определяет парадигму женского в культуре.

Аутентичное этническое мышление, выстроенное на архаических представлениях, психолингвистическом развитии, чувственных переживаниях, отражает генетически заложенное осознание гендерного равноправия. Мифология сохранила образы Великой Праматери и языческих богинь земли, леса, воды, плодородия. Память о них пережила многие религиозные веяния и атеистическое неверие, понимание ассоциативной связи репродуктивных возможностей женщины и природы создало культ женского начала в сознании народа. Эпические сказания, передаваемые от поколения к поколению в потоке обыденной повседневной деятельности людей, закрепили высокий статус адыгской женщины. Они пронесли сквозь века исторических перемен отголоски общественного уклада, построенного на полузабытых принципах материнской организации родственных отношений и других брачных правилах, не совместимых с патриархатной идеологией. Первобытное гендерное равенство не исключало разного статуса мужчин и женщин, их обособление в идеологической, социальной и хозяйственной сферах, что было обусловлено половозрастным разделением труда, «но это не были неравные, иерархизованные статусы, ведшие к господству одного пола над другим»[12].

Анализ мифоэпических источников народов Северного Кавказа раскрывает заложенную в них основу гендерных различий и отношений. Архаические женские образы Нартского эпоса имеют символическое значение, устанавливается связь первичности женских языческих культов с идеей плодородия, с земледельческой семантикой и

основными хозяйственными занятиями древних предков – собирательством и земледелием. Соединение в мифологии образов Великой матери и Девы определяет парадигму женского в культуре. Отмечаются черты реликтового общественного строя, в рамках которого возникли языческие верования народов Кавказа – характеризующегося матрилокальным браком и социальным устройством, оппозитным патриархальному.

Все эти факторы, укоренившись в этническом сознании, дали оригинальную картину мира адыгов, одним из важнейших, стержневых составляющих которого является гендерный конструкт.

Список использованной литературы:

1. Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. Сборник. М., 1969; Нарты. Адыгский эпос. Собрание текстов в семи томах; Мальсагов А.О. Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный, 1970; Абаев В.А. Нартовский эпос. Орджоникидзе, 1945.
2. Бахофен И. Материнское право // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 218.
1. Нарты… С. 194-195.
2. Текуева М.А. Мужчина и женщина в адыгской культуре: Традиции и современность. Нальчик, 2006. С.31.
8. Чеснов Я. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 303-311.
9. Ницше Ф. Соч. в 2-х томах. Т. 1. М., 1990. С. 756.
10. Текуева М.А. Указ. соч. С. 33.
11. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана. М., 1976. С. 42-47.
12. Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб, 2001. С. 367.
13. Думанов Х.М., Першиц А.И. Матриархат: новый взгляд на старую проблему // Вестник Российской Академии Наук. Том 70, № 7, 2000. С.621-627.

УДК 94

К ВОПРОСУ О РОЛИ И МЕСТЕ ВАЙНАХСКОЙ ЖЕНЩИНЫ В СУФИЙСКОМ БРАТСТВЕ КУНТА-ХАДЖИ-ЧЕЧНЯ (НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ)

Гарсаев Л.М.,
доктор исторических наук, профессор кафедры истории и культуры народов Чечни ФГБОУ ВО «Чеченский государственный университет им. А.А. Кадырова»
Заведующий отделом этнологии Института гуманитарных исследований Академии наук Чеченской Республики, г. Грозный
Гарасаев Х.-А.М.
востоковед-исследователь, г. Москва

Аннотация: В статье рассматривается роль вайнахской женщины в суфийском братстве Кунта-Хаджи на конкретных примерах и фактах. Сделана ссылка на известных дореволюционных и советских авторов по данной проблеме, отмечены основные недостатки советских работ по суфизму на Северном Кавказе. Данная статья преимущественно построена на основе полевых исследований и личных наблюдений.

Ключевые слова: Аллах, суфизм братство Кунта-Хаджи, пророк Мухаммад, Чечня, Ингушетия, Дагестан, тарикаты кадирийа и накшбандийа.

ON THE QUESTION OF THE ROLE AND PLACE OF THE VAINAKH WOMAN IN THE KUNTA-HAJJI SUFI BROTHERHOOD (SOME ASPECTS)

Garsaev L.M.
Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of History and Culture of the Peoples of Chechnya, Kadyrov Chechen State University, Head of the Department of Ethnology of the Institute of Humanitarian Studies of the Academy of Sciences of the Chechen Republic, Grozny
Garasaev H.-A.M.
orientalist-researcher. Moskow

Abstract: The article examines the role of the Vainaz woman in the Kunta-Hajin Sufi brotherhood with concrete examples and facts. Reference is made to well-known pre-revolutionary and Soviet authors on this problem, the main shortcomings of Soviet works on Sufism in the North Caucasus are noted. This article is based primarily on field research and personal observations.

Keywords: Allah, Sufism of the Kunta-Hajji fraternities, Prophet Muhammad Chechnya, Ingushetia, Dagestan, tariqats, Qadiriya and naqshbandiya.

Кавказовед Б.К. Далгат отмечал, что чеченцы и ингуши, как и все горцы Северного Кавказа, пережили так называемое язычество и частично христианство. Ислам не вытеснил полностью прежние религиозные верования и традиции [1]. Самым значительным пережитком остается культ святых. Посещение святых мест всегда оказывало огромное влияние на быт мусульман, его роль велика и в наши дни.

Вайнахи в обиходной речи категорию божества не связывают только с арабским именем Бога Единого Аллах. Они могут употреблять имя своего древнейшего бога вайнахского пантеона богов – *Дела, Дэла, Дял,* имея в виду все того же Бога Единого и Всевышнего.

В настоящее время этноконфессиональные отношения становятся важнейшей проблемой научных исследований в области кавказоведения. В этой связи особое значение приобретает изучение деятельности суфийских братств на Северном Кавказе. История суфизма всегда находилась в центре внимания отечественных и зарубежных исследователей. Однако суфизм на Северном Кавказе изучен гораздо меньше, чем, например, в Иране и других странах мусульманского мира. По этой тематике известны работы В.В. Бартольда, Е.Э. Бертельса, И.А. Беляева, А.Е. Крымского, С.К. Бушуева, И.П. Петрушевского, Н.А. Смирнова, Н.Н. Дьякова и др. Безусловной объективностью отличались также труды таких дореволюционных исследователей, как А.Ипполитов, М.А. Казембек, Н.В. Ханыков и др. Многие исследования принадлежат перу ученых старшего поколения Северного Кавказа, таких, как А.Р. Шихсаидов, А.Д. Яндаров, В.Х. Акаев, Р.М. Магомедов, М.М. Мустафинов, С.Ц. Умаров, М.Ш. Шамилова и др. Здесь отрадно отметить и научные изыскания по данной проблеме относительно молодых ученых Чечни М. Солтамурадова, А.М. Гарасаева. Однако, несмотря на кажущуюся многочисленность трудов по суфизму на Северном Кавказе, назвать все эти работы объективными и строго научными, на наш взгляд, нельзя. При советской власти ос-

новной задачей для многих недостаточно профессионально подготовленных авторов являлась критика суфизма и ислама в целом. «Разоблачению» подвергались как роль тарикатов в истории нашего региона, так и богословская сущность суфизма. Основные недостатки многих советских работ по суфизму на Северном Кавказе – вульгарно атеистический подход к проблематике суфизма как к идеологии «враждебной» идеям коммунизма, создание образа врага в виде верующих вообще и суфиев в частности; необъективная оценка и всего явления в целом, и роли исторических личностей – предводителей и видных деятелей суфизма. Мы не ставили перед собой цели проанализировать весь комплекс проблем, представляющих не только научный, но и практический интерес, а решили сосредоточить наше внимание на роли женщины в чеченском суфизме[2]. Представленный доклад преимущественно построен на основе полевых исследований и личных наблюдений. Мистицизм в горской среде широко распространен; его исторические, социально-политические истоки, а также его типология и основные тенденции более или менее изучены сторонниками как идеалистических, так и материалистических взглядов. Для Чечни, Ингушетии и Дагестана характерно распространение ответвлений двух известных тарикатов – кадирийа и накшбандийа, которые и в наши дни сохраняются как живые и деятельные структуры. В Дагестане практикуется также тарикат – шазилийа.

Кадирийа – самое распространенное братство в мусульманском мире. Интерпретатором его идей на Кавказе выступил в 50-е – 60-е годы XIX в. шейх Кунта-хаджи, отрицавший насилие, войны, гнев, тщеславие, за что его не любил и опасался Шамиль. Но народ, тяжело переживавший поражение движения Шамиля, прислушивался к шейху. Тем более, что Кунта-хаджи призывал помогать бедным и несчастным, осуждал роскошь и высокомерие, убеждал впавших в пессимизм утешаться мистическим познанием Бога, бурными ритуальными радениями и нравственным самосовершенствованием в ожидании торжества справедливости. Главное в проповедях Кунта-хаджи – принцип ненасилия. Российский исследователь К.П. Борусевич отмечал, в частности, «смиренность, набожность и незлобивость» характера кунтахаджинца. «Они не употребляют табака и алкоголя, уклоняются от ссор и конфликтов, вместо оружия используют палку». Кунта-хаджи выступал против кровной мести, призывал к нравственному совершенству, единству, братству, к полной покорности властям и терпению. Он утверждал, что мир и равенство на земле нельзя установить путем войн и кровопролитий. Их может ниспослать лишь все-

могущий Аллах, а потому и следует положиться во всем на Всевышнего. «Не слушайте самозванных шейхов и имамов, призывающих вас к войне, - говорил он, – не проливайте людской крови. Не поднимайте оружия против русского царя: он действует по воле Аллаха. Если вам велят носить крест, носите его. Ведь это лишь металл. Если прикажут посещать церковь – идите. Это же просто дом. Лишь бы в сердцах вы сохранили веру в Аллаха и пророка, а все остальное вам простится. За оружие беритесь только в крайнем случае, когда гяуры затребуют для развлечений ваших женщин».

Надо отметить, что женщины в чеченском суфизме занимают достойное место. Они соблюдают все требования ислама и тариката, т.е. совершают все, что положено по *вирду* (т.е. ответвлению) своего *устаза* (учителя, наставника). Обычно жена соблюдает вирд устаза своего мужа, Во многих братствах в Чечне и Ингушетии браки, в основном, заключаются строго с приверженцами своего вирда. Исключение составляет братство Кунта-хаджи. Проповеди устаза Кунта-хаджи мюридов разных вирдов не разъединяют, а наоборот, призывают к сплочению и согласию. Здесь допускается иметь двух устазов в семье, т.е. супругам можно соблюдать вирд разных устазов. Женщина, выходя замуж, в основном, переходит в братство мужа, но имеет право остаться и в своем братстве. Однако дочери могут быть членами только отцовских братств. Как правило, женщины в Чечне и Ингушетии не ходят в мечети [3]. Они собираются дома поочередно у той или иной муридки. Почти у каждого мюрида дома существует большая комната или зал для отправления религиозных предписаний, полы в которой покрыты коврами или национальными ковриками «истанг». В этих помещениях, называемыми зератан ц1а (в пер. с чеченск. «помещение прихожан»), имеются полки с книгами религиозного содержания. На самой верхней полке лежит Коран. Здесь проходят совместные молитвы *намазы-таравих* во время поста Рамадан, а также вечерние зикры по средам и по воскресеньям.

На зикры собираются и мужчины, и женщины, но по отдельности, в разное время. Женщины в чеченском суфизме наравне с мужчинами участвуют во всех обрядах, но в братстве Кунта-хаджи они совершают зикр отдельно от мужчин. У женщин имеются свои *Туркхи* (вестники, собирающие на молитву) и *тхьамду* (старейшина). В зикрах участвуют и молодые девочки, приход которых приветствуется. Женщины принимают активное участие и в похоронных церемониях, совершая зикры отдельно от мужчи. Муридки кадирийи совер-

шают малое паломничество *зийара* к мавзолею Хеди – матери своего устаза.

Роль матери в системе воспитания и образования мюридов трудно переоценить. Именно мать начинает объяснять ребенку в возрасте 5-7 лет, что Всемогущий Аллах – един, что пророк Его – правдив, что необходимо признать и слушаться устаза. Мать обучает своего ребенка обязательным молитвам – фатихьа, ихлас, фалакъ, нас, или же отводят ребенка к мулле для изучения Корана и различных молитв. Мать первая приобщает своего ребенка к тарикату. Она объясняет ему смысл и значение принятия устаза и его вирда. После того, как ребенок осваивает все вышесказанное, его принимают в братство. Возраст при принятии в братство не ограничен. Приход детей приветствуется, ибо дети-муриды являются безгрешными. Бывают случаи, когда подростка понемногу привлекают к братству. Тхьамда или туркх представляют мюридам «новобранца», в честь его вступления в братство читают особые молитвы – мавлюд, доа и т.д. Место встречи в таких случаях – мечеть или дом «новобранца», иногда церемония представления может проходить в доме любого мюрида перед проведением общего зикра.

После вступления новичок должен после каждого намаза совершать вирд своего устаза, т.е. произносить формулу *«астаг1фиру Лах1а»* («Я прошу прощения у Аллаха») – 15 раз, затем совершить первый стократный зикр, т.е. он перебирает четки, произнося на каждом зернышке формулу *тавхьида* – «*ла илах1а илла Лах1у»* (Нет божества кроме Аллаха), пятикратную молитву *салават,* т.е. молитву благословения – *«Аллах1умма салли 1ала Мухьаммадин ва 1ала али Мухьаммадин ва саллим»* («О Боже, благослови Мухаммада и семью Мухаммада, и да пребудет мир над ним»). Затем воздаяние сказанного отправляется к пророку Мухаммеду (с.1.в.с.) и к устазу Кунта-хаджи, да освятит Аллах его тайны. Затем совершают вторую сотню зикра, произнося формулу *тавхида,* и воздаяние (мел) этого зикра отправляют Мухаммеду, да благословит его Аллах и спасет, своему устазу, да освятит Аллах его тайны, а также отцу устаза – Киши, и матери устаза – Хеди, далее своему отцу такому-то и своей матери такой-то. Смысл отправления воздаяний к родителям устаза и к своим родителям заключается в том, что мюрид верит и жаждет, чтобы души родителей устаза и его собственных родителей пребывают в раю вместе.

Необходимо отметить то обстоятельство, что наравне с отцом принимаемого мальчика или девочки упоминается также и имя мате-

ри. Среди приверженцев братства Кунта-хаджи встречаются даже русские и немцы. Они считаются равноправными членами тариката, однако при совершении молитвы не упоминаются их родители, так как те не были мусульманами. Тем самым оказывается уважение их вере [4]. Например, в нашем селе Элистанжи Веденского района жили Елена Чакаева и Валентина Маштакова. В настоящее время живет Яха Петирова. Эти женщины были замужем за чеченцами. Покойные Елена и Валентина были похоронены по обряду кунта-хаджинцев. А Яха Петирова и ныне живет в этом селе. Она глубоковерующая женщина. Уже более сорока лет как она приняла ислам и вступила в братство Кунта-хаджи. Мы не помним ее русского имени и все зовем ее чеченским именем Яха, что в переводе означает «Живи!». Нам довелось говорить с ней лично, поскольку она часто заходила к нашей покойной матери Санет. Она говорила нам о том, что она очень счастлива в братстве Кунта-хаджи. В зикрах, в молитвенных песнопениях *назмах* она находит удовлетворение, душевное спокойствие, нравственное очищение, она черпает в них силу и ловкость. Яха очень переживает за своих родственников в России, потому что, как она считает, они живут в неверии и заблуждения. Как активистка братства, Яха участвует во всех женских собраниях: в зикрах по случаю похорон и в еженедельных вечерних молениях по средам и воскресеньям. Вместе с другими мюридами она совершает малое паломничество *зийара* к мавзолею матери Кунта-хаджи – Хеди.

Для кунта-хаджинцев Хеди – это светлый образ матери. Муриды, как мужчины, так и женщины, постоянно посещают ее усыпальницу. Ее роль в женском суфизме особенно велика. Ее почитают так же, как христиане Деву Марию [10]. Полноправное участие женщины в жизни суфийского братства *(т1арикъата)* характерно не только для кунта-хаджинцев, но и для представительниц других братств. Женщине на Кавказе традиционно отводится значительная роль, как в структуре семьи, так и в общественной жизни. Выдающийся грузинский писатель XIX века Александр Казбеги, хорошо знавший обычаи и нравы чеченцев, писал: «Чеченская женщина свободнее всех женщин и поэтому честнее всех. Никогда не допустит она никакой непристойности, хотя имеет право свободно общаться с мужчинами» [5]. Имея такой статус, она обеспечивает передачу культурно-бытовых и духовных традиций новому поколению. И поэтому проследить эволюцию чеченского суфизма можно, лишь тщательно проанализировав роль женщины в нем.

Список использованной литературы:

1. Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. М., 2008. с. 380.
2. Гарсаев Л.М., Гарасаев А.М. Роль и место вайнахской женщины в суфийском братстве Кунта-Хаджи – Чечня. Вестник КНИИ им. Х.И. Ибрагимова РАН. Грозный, 2012. № 2-6, С. 7-9.
3. Мамакаев М.А. Чеченский тайп (род) и процесс его разложения. Грозный, 1973.С. 13.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ ИНГУШСКИХ ЖЕНЩИН: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Албогачиева М. С.-Г.
д.и.н., старший научный сотрудник
Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН.
albmac@mail.ru

RELIGIOUS PRACTICES OF INGUSH WOMEN: HISTORY AND MODERNITY

Albogachieva M.S.-G.

Женский зикр известен на Северо-Восточном Кавказе уже нескольких последних веков. Основным суфийским духовным упражнением является зикр (араб. поминание) – повторение имени Бога или некоторых фраз из Корана. Уникальный пласт женской духовной культуры, связанный с суфийскими практиками, до настоящего времени остается вне поля зрения современных исследователей. В последние годы появились интересные статьи Л. М. Гарсаева и А. М. Гарасаева: «Роль и место вайнахской женщины в суфийском братстве Кунта-Хаджи» (2012) и переработанный вариант «О роли и месте вайнахской женщины в суфийском братстве Кунта-Хаджи (некоторые аспекты)» (2016). Этими исследованиями ограничивается источниковая база по заявленной теме. Ввиду всего вышеизложенного в своей работе мы ставили задачу восполнить этот пробел, изучив особенности женского ритуала громкого зикра, практикуемого в Ингушетии и сопредельных регионах Кавказа. На наш взгляд, это позволит лучше понять особенности женского мировоззрения и духовных практик.

Изучение ритуала громкого зикра началось 2010 и продолжается до сегодняшнего дня. Каждый раз появляется новая информация, с которой не встречались в предыдущий период. Это расширяет исследовательское поле и дает новый импульс для изучения этой темы. В ходе полевой работы удалось собрать интересные сведения о функционировании женских групп. Для лучшего понимания современных реалий мы совершим небольшой исторический экскурс, чтобы показать роль и место женщины в ингушском обществе, и только затем рассмотрим особенности зикра. До середины XIX в. главная роль в социальной и культурной жизни ингушского общества отводилась мужской его половине. Женщине была предназначена роль хранительницы очага, ограниченная домашними делами и заботами. С достижением возраста ритуальной чистоты женщина обретала большую свободу, нежели в молодости. К ней приходили за советами не только члены ее семьи, но и ближайшие родственники, соседи, знакомые. Этот статус определялся не только возрастом, но и ее положением в обществе. Чаще всего этого положения достигали женщины, сумевшие завоевать уважение и почет своими знаниями и умением располагать к себе людей. Им оказывали всякие почести – давали дорогу, сажали во главе стола, угощали раньше и лучше других, приглашали в качестве почетного гостя на всевозможные мероприятия и даже в решении спорных вопросов (Албогачиева 2013а: 293)

Кардинальные изменения в положении женщин начали происходить в середине XIX в (Об Ингушетии и ингушах 2005). Это было связано с распространением на Северо-Восточном Кавказе учения Кунта-Хаджи Кишиева, уроженца чеченского аула Иласхан-юрт. К этому времени ингушское общество уже имело знакомство с накшбандийским тарикатом, но кадирийский тарикат на Кавказе стал распространяться благодаря религиозной деятельности именно шейха Кунта-Хаджи (Албогачиева 2012: 101).

Число его последователей непрерывно увеличивалось, причем значительно. Пополняли ряды мюридов и женщины. Им было дозволено принимать участие в религиозной деятельности, выражавшейся в публичном чтении айатов, молитв и в совершении зикра. С самого начала повсеместного утверждения ислама среди ингушей женщин, обладавших религиозными знаниями, было очень мало, но со временем их количество стало расти. К концу XIX в. женщин, знающих основы ислама, можно было встретить во всех населенных пунктах Ингушетии. Они в основном обучались на дому и чаще всего были женами, сестрами и дочерьми ученых-алимов (‘улама’). Они стали рас-

пространять эти знания среди других женщин, обучая их у себя на дому и на регулярных женских зикрах, которые проводились почти во всех районах Ингушетии уже в начале XX в. Религиозная женская активность с посещением мечети не получила официальной поддержки со стороны мужской половины общества, хотя по шариату женщины имеют право посещать мечеть. Из-за этого женщины были вынуждены собираться отдельно от мужчин у себя дома. В силу такой гендерной дискриминации именно женщины-мюриды стали распространителями исламских знаний среди женской половины общества. Институт женщин как преподавателей религиозного знания существовал и существует во всех мусульманских обществах. Эта практика была характерна и для женщин Кавказа. После установления советской власти до середины 30-х годов в Ингушетии шел процесс укрепления ислама. Женщин, хорошо знающих основы ислама, в обществе было немного, и все свое свободное время они отдавали обучению девочек у себя на дому, а по четвергам проводили регулярные зикры. К великому сожалению, очень мало сведений о женских религиозных группах в местах депортации. Есть только несколько свидетельств о существовании этих практик в местах ссылки. После реабилитации и возвращения на родину женщины снова стали собираться на зикры, тайно и без огласки. Полевые материалы автора позволили выявить наличие женских групп мюридов с 1960-х гг. По свидетельству информантов, их матери и бабушки практиковали регулярные коллективные моления в Сунженском, Малгобекском, Джейрахском, Назрановском и Грозненском районах ЧИАССР. В районах со смешанным населением ингушки и чеченки практиковали совместный зикр. Наличие зикристских женских групп в районах очень тревожило местные власти. Коммунистами принимались различные меры по предотвращению этих сборов. Под их чутким вниманием были сборы в пятницу, так как в эти дни проходили коллективные намазы и зикры. Если участница зикра была работающим человеком, то по доносу коллег или иных «доброжелателей» ее вызывали в партком для проведения соответствующей беседы. Все женщины, уличённые в участии в зикре, не зависимо от того, домохозяйка она и или работающая, приглашалась в райком партии, где с ними проводилась соответствующая беседа. Женщин всячески запугивали, но, по имеющимся данным, задержаний и арестов женщин-мюридов не было. Большая группа практикующих зикр сложилась в 1970-х годах в станице Слепцовской (с 2016 г. – город Сунжа) – около 30–50 женщин регулярно участвовали в зикрах. По сообщениям информантов, они были

разновозрастными, от 18 лет и старше, до преклонного возраста. Национальный состав участниц был в основном ингушский, но некоторые участницы были из нахского общества, мялхи. Основала общество зикристок и многие годы возглавляла его ингушка Оздоева (Сейнароева) Кьарибат Чонтиевна (1901–1992). Ее помощником-исполнителем являлась ингушка Марем Кагермановна Колоева (Цицкиева) (1932–2013), которая с 1990 г. и до конца жизни была тхамадой женщин-мюридов. Религиозная активность их не прекращалась со дня основания. В настоящее время активных женщин-мюридов в Сунже осталось около 10 человек. Для проведения ритуала зикра они объединяются с женщинами из других населенных пунктов. Женскую группу мюридов в Назрани и Насыр-Корте более 60 лет возглавляла Сяда Гудиева (1930–2022). Всю свою сознательную жизнь после возвращения из депортации она руководила группой и учила новичков правильно исполнять ритуал зикра (Албогачиева 2021:180). После ее смерти в 2021 г. женское братство возглавила Эсет Гапархоева. В период первой пандемии, как во всех регионах, женщины не принимали участия в коллективных зикрах. Общение происходило через телефон с использованием различных мессенджеров.

Отметим, что эта религиозная женская субкультура характерна для всего Северо-Восточного Кавказа. Адептами Кунта-Хаджи являются не только чеченцы и ингуши, но и некоторая часть андийцев, аварцев и кистин. Наибольшее число женщин-мюридов проживает в Чечне и Ингушетии, Дагестане, Пригородном районе Осетии и Ахметском районе Грузии (Албогачиева 2013б: 329). Прежде чем перейти к описанию женского зикра, нужно отметить, что он отличается от мужского, меньшей интенсивностью, длительностью и меньшим количеством участников. Зикры проводятся мужчинами регулярно – в ночь на понедельник и в ночь на четверг. Считается, что эти дни особо почитаемы из-за того, что в ночь на понедельник родился пророк Мухаммад, а со среды на четверг – Кунта-Хаджи. Между тем женщины проводят зикры чаще всего в дневное время, собираясь ближе к обеденному намазу. Это очень важно, потому что зикр не должен совпадать с намазом, так как это один из важнейших столпов Ислама. Его нарушение не допустимо без веских на то причин. Для совершения регулярных зикров женщины-мюриды устанавливают график и по очереди совершают зикр в доме каждой из его участниц. К этому мероприятию женщина готовится заранее, так как ей нужно не только принять у себя много участниц, но и угостить, и затем отправить их по домам, часто нанимая за свой счет такси. Это требует физических

и материальных затрат. Если женские группы мюридов большие, то очередь наступает через 4–6 месяцев, если маленькие, то через 2–3 месяца. В зикре участвуют в основном женщины среднего и пожилого возраста (40–70 лет), но есть и более молодые участницы, даже девочки подростки, однако это скорее исключение из правил. Основная часть женщин – из неполных семей. Как правило, это разведенные, овдовевшие или достигшие возраста ритуальной чистоты. Для многих из них приход в братства связан с поиском духовной ниши, где они могут восполнить образовавшийся вакуум. У каждой участницы свой мотив: для одних это результат внутреннего религиозного убеждения, определенного духовного роста, для других в основном – способ найти опору в жизни на фоне массовой безработицы, иных социальных проблем, залечить душевные и физические травмы. Некоторые женщины, становясь мюридами, надеются изменить свою жизнь, поборов свои страсти и желания. После знакомства с женскими религиозными практиками они понимают, что им близки основы суфизма, через которые они могут приблизиться к пониманию божественного начала. Высшей целью познания суфии считают познание Бога в себе. Средством такого постижения – мистический Путь любви (или сердца). Сердце станет достойным получить любовь только тогда, когда оно сможет посредством духовного усилия растворить все проявления души (Вильданов 2012: 7).

Женщины отмечали, что во время зикра они чувствуют эмоциональный подъем и легкость самого ритуала. В частности, 69-летняя Л.О. гипертоник с многолетним стажем, утверждает что во время зикра у нее нормализуется давление. Больная бронхиальной астмой 65-летняя М.А. многие годы имеет проблемы с дыханием, но во время ритуала не ощущает характерного для нее дискомфорта. Другая участница П.С. 72 лет утверждает, что во время зикра у нее нормализуется уровень сахара в крови. Многие женщины подчеркивают, что в повседневной жизни они не могут выдерживать такие большие физические нагрузки, которые они получают во время зикра. Любые проблемы со здоровьем, с которыми они сталкиваются в повседневной жизни, исчезают во время ритуала громкого зикра. Этого состояния они достигают не сразу. Ученицы, независимо от возраста, сначала должны научиться сосредоточивать свои сердца исключительно на Боге, позволяя сердцу быть полностью поглощенным только Богом и ничем другим. Это долгий путь, и, к сожалению, не всегда и не всем он под силу. В ритуальной обстановке происходит не только изменение восприятия внешнего мира, мифологизация окружающего про-

странства, но и кардинальное изменение связей и отношений между людьми. Роли участниц ритуала принципиально отличаются от тех, что они выполняют в повседневной жизни. Данные интервью показывают, что приобщение к зикру происходит по-разному. Кто-то с детства видел исполнение громкого зикра в семье и приобщился к этому ритуалу, кто-то – по зову сердца, кто-то – в поисках собственного пути. В женские мюридские группы входит от 3–4 до 15–20 и более человек, в отличие от мужских, которые могут достигать 1000–1500 человек. Среди участниц ритуального действия можно встретить представительниц разных профессий, но ни разу в их числе не встречались ученые и чиновницы высокого ранга. По уровню материального достатка эти женщины также различаются: есть среди них состоятельные и не очень.

Во время исполнения зикра женщины надевают длинные, до щиколоток, платья свободного покроя. Цвет одежды может быть любым, но предпочтителен белый или зеленый. Волосы участниц полностью укрыты. Во время ритуала открытыми остаются лицо и кисти. Женщины умащивают себя благовонными веществами, не содержащими спирта, производимыми из цветочных или иных растений с приятным запахом (миск). Это делается, чтобы перебить запах пота, который неизбежно появится в конце ритуального действия. Отметим, что Кунта-Хаджи возложил на своих адептов задание (вирд) – пять раз в день после каждого очередного намаза произносить формулу «астагIфирулла» («Прошу прощения у Аллаха») 15 раз. Затем 100 раз произносят формулу таухида: «Ла илаха илла Ллах» («Нет бога, кроме Аллаха»). Заканчивают вирд чтением салавата: «Аллахума соли ала Мухаммадив ва ала али Мухаммад ва салим» («О Аллах, благослови и приветствуй Мухаммада и семью Мухаммада») 15 раз.

Важную роль в выполнении вирдовых заданий играют четки – они помогают не сбиться со счета. Кадириты предпочитают использовать классические мусульманские четки, состоящие из 99 бусинок. Они делятся на три звена, по 33 в каждом, разделенные заметной перемычкой. Нужно отметить, что перемычка на четках не только позволяет вести точный счет, но и играет роль своего рода стоянки. Только в этом месте разрешается отвлечься от счета молитв и ответить на вопрос или выполнить какое-нибудь экстренное дело. В других случаях молитвы читаются непрерывно. Некоторые женщины ведут счет молитвам на пальцах правой руки, как это делал пророк Мухаммад.

Огромное значение придается помещению зикра для мужчин, так как их бывает значительно больше. Но женщины встречаются чаще всего в частных домах. Как правило, у большинства последователей кадирийского тариката в доме или отдельно во дворе имеется специальная комната для проведения зикра. Планировка помещения и сама его конструкция имеют существенные отличия. При строительстве дома в одной комнате делаются полы с усилением, так как мужчины очень интенсивно топают во время зикра. Размеры этих комнат могут быть от 5 до 6 метров в ширину и от 5–6 до 7 метров в длину. Чаще всего комната для зикра находится в отдельном доме во дворе, где имеется несколько комнат или большой навес, где можно будет разместить достаточно много гостей на любой случай (свадьба, похороны, поминки и т. п.). Комната для зикра называется «мурдий цIа», дословный перевод означает «комната мюридов». В комнате всегда мало мебели, чтобы при необходимости ее можно было быстро вынести и освободить пространство для совершения зикра. В комнате имеются полки для книг, где на самой верхней всегда лежит Коран. В этом помещении проходят регулярные зикры у мужчин. Если оба супруга являются мюридами, то зикры мужчин и женщин проходят в этих помещениях по очереди (Албогачиева, Чемурзиев 2013б: 150). Там же проходят намазы-таравих во время поста в месяц Рамадан. На зикры собираются и мужчины, и женщины, по отдельности в разное время Женщины-мюриды могут участвовать в похоронно-поминальной обрядности по желанию семьи или по духовному завещанию (*васкет*) покойного.

Зикр – исламская духовная практика, заключающаяся в многократном произнесении молитвенной формулы, содержащей прославление Бога. Зикр в исламе развился в основном как медитативная практика суфизма. Основное отличие между зикрами состоит в том, что накшбандийа исполняет зикр хафи только душой, а кадирийа – зикр джахр – душой, телом и языком. Зикр кадирийа можно рассматривать как синкретическое искусство, где гармонично взаимодействуют поэтическое слово, рассказ, жестикуляция, мимика, телодвижения и т. д.

Основная цель зикра – достижение особых трансперсональных состояний и ощущение близкого присутствия Бога (в том числе внутри себя) посредством повторения вслух или мысленно определенного набора слов или звуко-символов. Практически феномен зикра основан на взаимодействии нейрофизиологических коррелятов сознания, подсознания и речи (Аликберов 2003:327). Зикр начинается с психологи-

ческой подготовки участников к предстоящему ритуалу. У женщин, как и у мужчин, есть старшина мюридов (тхамада) и помощник-исполнитель (туркх), на которых лежит самая большая ответственность за своевременное и правильное исполнение зикра. Женщина-туркх начинает рассказывать различные поучительные истории из жизни Пророка, его праведных сподвижников или знаменитых суфийских шейхов. Хорошо поставленным голосом она рассказывает о заветах шейха Кунта-Хаджи Кишиева и особенностях вирд-заданий, возложенных шейхом на своих адептов. Обычно такие истории готовят участников ритуала к предстоящему зикру, как бы создавая некий психологический настрой. Затем женщины переходят к исполнению религиозных песнопений (назым). Это песенная культура имеет широкое бытование среди всех религиозных братств региона. Появление в Ингушетии жанра назымов связано с подвижнической деятельностью Кунта-Хаджи Кишиева во второй половине XIX в. Эти религиозные песнопения сыграли важную роль в укреплении позиций ислама в Ингушетии в этот период. Много лет назад меня познакомили с женщиной, практикующей зикр, это была Лида Арцханова. Именно благодаря ей я получила возможность встречаться с женщинами во время ритуала и проводить свои исследования среди ее единомышленников. Лида обладает прекрасным голосом, знает большое количество религиозных песнопений (инг. *назым*) и читает мовлиды. Она и исполнитель, и собиратель этих религиозных песнопений. Из-за хорошо поставленного от природы голоса ее просят быть запевалой почти на всех встречах женщин. Чаще всего мусульманские песнопения исполняют женщины до начала коллективного зикра и после него. Среди моих информантов есть еще одна женщина - Фадиман Оздоева-Торшхоева исполняющая религиозные песнопения. Она из семьи кунтахаджинцев и очень много знает историй, связанных с ритуалом зикра и у мужчин, и у женщин. Женщин исполняющих религиозные песнопения много, но к великому сожалению, этому жанру народного искусства в Ингушетии не уделено нужного внимания ни в научных публикациях, ни в творчестве современных исполнительниц.

Сегодня назымы являются самым популярным жанром ингушского фольклора. Они исполняются повсеместно не только пожилыми, но и молодыми людьми. Назымы являются удачным симбиозом исламских и ингушских (фольклорных) традиций. Запевалой назымов всегда бывает женщина с сильным и красивым голосом, которая поет, а остальные женщины ей подпевают, хлопают в ладоши, отбивая ритм, или начинают раскачиваться в такт голосу запевалы. Затем

в соответствии с ритмом они ускоряют свои движения, покачиваясь в такт из стороны в сторону. В это время молодые участницы зикра поднимаются со своих мест и начинают медленное движение по кругу, сопровождающееся ритмичным хлопаньем в ладоши. Начинают зикр по часовой стрелке, сделав три круга, затем движутся в обратном направлении, также три круга, и, снова изменив направление, участницы начинают легкий бег, совершив по три-четыре круга в одну и другую сторону. Движение по кругу постепенно ускоряется, при этом постоянно и ритмично повторяется словосочетание («Аллах един»). Затем все желающие принять участие в коллективном громком зикре присоединяются к ним. Далее темп постепенно сбавляется, и они снова переходят к медленному движению по кругу. Здесь же отметим, что существенной разницы между мужским и женским зикром не существует. Самая большая отличительная особенность только в том, что женщины во время зикра движутся гораздо медленнее, чем мужчины, и не так интенсивно бегут по кругу во время ритуального действа. Женщины, как и мужчины, встают вплотную друг к другу, образуя круг. Считается, что пространство внутри круга становится святым местом, куда нисходит Божественная милость. Остальные присутствующие поддерживают ритм громкими аплодисментами участникам зикра. Руководит зикром женщина-туркх, которая стоит за пределами круга и следит за тем, чтобы правильно и точно соблюдалась последовательность действий и движений. В кругу находится зикар хьалхе (досл. «первый в зикре») – тот участник, который «управляет» зикром. Он периодически дает команду о смене скорости и смене направлений движения. Выбирает его туркх, который наблюдает и за его действиями. Если ведущий устал, то он выходит из круга, а туркх сообщает другому опытному участнику зикра о том, что управление зикром переходит к нему. Это сообщение носит символический характер: туркх может похлопать ладонью по плечу того, к кому переходит руководство зикром (Павлова 2013: 316). Каждая группа последователей братства кадирийа на Кавказе имеет характерную особенность в ритуале исполнения зикра, отличающую его от других. Вкратце рассмотрим некоторые отличительные особенности в обрядовой практике и в исполнении зикра. Женщины-последователи Бамат-Гирея-хаджи и Мани-шейха во время исполнения зикра покачивают головой (кивают) вперед и назад подпрыгивая на месте попеременно то на одной ноге, то на другой, повторяя при этом формулу таухида. Женщины исполняют зикр отдельно от мужчин. Чиммирзоевцы сопровождают зикр ударными инстру-

ментами, жирхом (это инструмент, напоминающий бубен, состоящий из мембраны, сделанной из козьей шкуры, и деревянного обода, на который она натянута), при этом участники распределяются в несколько кругов. В первом круге – те, кто исполняет зикр с жирхом, второй круг движется в обратном направлении по сравнению с первым, третий круг идет в том же направлении, что и первый, и, наконец, четвертый движется, как и второй, в обратном направлении. Приблизительно каждые десять минут все останавливаются и после краткого перерыва меняют направление движения на противоположное. Женщины и мужчины могут быть в зикре вперемежку, но чаще всего группа женщин держится вместе. Висхаджинцы исполняют зикр, схожий с ритуалом кунтахаджинцев и чиммирзоевцев, но с использованием музыкальных инструментов. Это уже упоминавшийся нами жирх и старинная трехструнная чеченская скрипка «Іадхьокху пондар». Зикры в этих вирдах чаще проводят сидя, покачиваясь в такт музыке. Использование отдельными участницами бубнов и скрипки создает ритм, который позволяет им читать молитвы или исполнять религиозные песнопения. У последователей Батал-Хаджи Белхароева и Хусейн-Хаджи Гарданова женская религиозная активность не поддержана. У их последователей женщины не участвуют в зикрах. Как следует из вышеизложенного, виды и вариации ритуала громкого зикра множились даже в пределах одного региона и зависели, видимо, от личного мистического опыта шейха, его предпочтений и окружающей этнокультурной среды. Варианты основывались на разных формулах, способе и манере их произнесения(Бабаджанов 2003:160). Женщины, добровольно принявшие на себя роль мюрида, должны неукоснительно соблюдать все установленные в братстве правила и не нарушать их без уважительной причины. Даже отлучаясь из дома за пределы республики на непродолжительное время, женщина-мюрид должна поставить об этом в известность своего туркха. Строго наказывается самовольная отлучка от зикра без предварительного оповещения туркха или тахмады. В качестве наказания может быть назначена любая повинность по оказанию помощи сиротам, бездетным или просто нуждающимся семьям. Также могут обязать убираться в здании мечети или на кладбищах. Но физическая нагрузка должна сочетаться с духовным очищением, для этого «штрафнице» необходимо прочитать 3000–5000 «Ла илаха илла Ллах» или другие молитвы, возложенные на нее за нарушение дисциплины. Женщины, участвующие в зикрах, поддерживают между собой достаточно тесную связь, встречаются в той или иной республике в доме какой-

нибудь женщины по предварительному согласованию. Чаще всего такого рода встречи проводят в месяц Рамадан, во время мусульманских праздников Ураза-байрам (Ид ал-Фитр), Курбан-байрам (Ид ал-Адха) и Дня рождения основоположника ислама пророка Мухаммада – Мавлид ан-Наби. В эти праздничные дни женщины со всего региона отправляются в Эртени, где располагается зийарат матери Кунта-Хаджи – Хеди (село Первомайское Веденского р-на Чечни). Поток паломников к этой могиле не прекращается никогда. Сама по себе практика паломничества к гробницам святых широко распространена в народном исламе и практикуется мусульманами в разных странах мира(Суворова 2011: 126). В советский период, когда мусульмане были лишены возможности совершать хадж, многие втайне или явно отправлялись к местам захоронения святых. Все зийараты были тогда в очень плохом состоянии, однако людской поток к ним все равно не иссякал. В последние десятилетия восстановлены и обустроены все зийараты Чеченской Республики, там созданы все условия для паломников. Накануне указанных праздников туда съезжаются адепты КунтаХаджи Кишиева, чтобы в радениях и молитвах провести там важные праздничные дни. Очевидцы пишут: «Слышали, наверное, Эртан Лам на хребте Песчаном (ГIамаран дукъ) в Ведено становится кавказским Арафатом. Вайнахские пилигримы облепили гору со всех сторон. Паломниками заполонена вся Чечня. Идут, как в стародавние времена, подвергаясь трудностям, отказывая себе в транспорте, комфорте, с посохами и скромным содержимым хурджунов, в которых лишь легкая еда и посуда для воды. Забита автотрасса “Кавказ”, все тропы исхожены. Побиты все рекорды посещения последней обители, уважаемой Хеди, матери Кунта-Хаджи. Если в прошлом за целый год этот уголок посещали немногим более двух тысяч человек, то тут только за весенние три месяца здесь побывало более 20 тысяч паломников. Такого не бывало никогда. Открыты все ворота, на блокпостах людей не останавливают, везде зеленый свет. Едут из Иордании, Турции, Ингушетии, российской глубинки. И среди них преимущественно молодежь»[Зиярат Хеди под угрозой // http://amina.com/kamina/4013-p4.html].

Вблизи от зийарата Хеди построена большая и просторная мечеть, в которой второй этаж отведен для женщин, где они совершают свои зикры и читают молитвы. Здесь встречаются и знакомятся между собой женщины всего региона, совершающие круговой зикр. Такая форма общения позволяет им поддерживать постоянные связи и заводить новые знакомства с женщинами, вступившими на путь

служения Аллаху. Что примечательно, в кругу женского зикра можно увидеть представительниц различных братств, но, присоединяясь к группе, которая уже совершает зикр, они производят те же ритуальные действия, что и участницы радения.

Женщины-мюриды всегда имели очень высокий общественный статус, но в последние десятилетия количество женских групп, совершающих зикр, стало уменьшаться, как, впрочем, и число их участников. В некоторой степени этому способствует давление со стороны мужской части общества, считающей, что женщинам можно молиться и дома. Однако нам представляется, что это связано не только с влиянием мужчин, которое было всегда, но и с современным образом жизни. Если раньше женщины объединялись в некие микрогруппы для коллективного радения, совершения ритуальных действий, а также для получения знаний по исламу, то в настоящее время эта проблема отошла на второй план. Многие современные женщины независимо от возраста освоили Интернет, который доступен для жителей всех районов Ингушетии, что позволяет желающим постигать основы ислама с помощью компьютера. Вероятно, женщины получили возможность реализовывать свои духовные потребности другими способами и смотрят на женский зикр как на нечто устаревшее, архаичное и не укладывающееся в нормы современного бытия. В то же время среди участниц женского зикра есть женщины, прекрасно владеющие Интернетом и другими средствами связи, но им нужна коллективная молитва и возможность общения. Для этой части женщин зикр остается очень важным духовным путем, по которому они будут идти. Женщины ощущают свою особую миссию в этой обрядовой практике, где им отведена важная роль хранительниц традиций отцов. Кроме того, они ощущают себя социокультурной ячейкой общества, которая отличается от всех остальных своим желанием изменить отношение к религии и к женщине. В этом особом положении, в котором они находятся, прослеживается их желание показать свою уникальность и особую роль женщин в духовном развитии общества.

Список использованной литературы:

1. Албогачиева М. Кунта-хаджи Кишиев, его проповедь и последователи / М. Албогачиева // Шейх, Устаз, Овлия Кунта-Хаджи Кишиев: сборник статей / авт. проекта и сост. Р.-Х. Ш. Албагачиев. – Нальчик: Тетраграф, 2012. С. 101-107.

2. Албогачиева М. С-Г. Современные суфийские практики ингушских женщин // Кавказ: перекресток культур. Вып.3. СПб.: МАЭ РАН. 2021. С.174-194.

3. Албогачиева М. С-Г., Чемурзиев У. Т. Поселения и жилище // Ингуши. Серия: «Народы и культуры» / отв. ред. М. С.-Г. Албогачиева, А. М. Мартазанов. М.: Наука, 2013. С. 148–165.

4. Албогачиева М. С.- Г. Ислам / М. С. Г. Албогачиева // Ингуши: коллективная монография. – Москва: "Наука", 2013б. – С. 317-330.

5. Албогачиева, М. С. - Г. Ингушская женщина в городской и сельской среде / М. С. Г. Албогачиева // Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде. Санкт-Петербург: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2013а. – С. 290-330.

6. Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака’ик» (XI– XII века) / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Восточная литература, 2003. 847 с.

7. Бабаджанов Б. Зикр джахр и сама: сакрализация профанного или профанация сакрального? // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М.: Восточная литература, 2003. С. 237–250.

8. Вильданов У. С. Суфизм о пути любви к наивысшему совершенству (по мировосприятию шейха З. Расулева) // Проблемы востоковедения. 2012. № 1. С. 7–9.

9. Об Ингушетии и ингушах: Газета "Терские ведомости". Сборник материалов. Санкт-Петербург: Ладога, 2005. – 430 с.

10. Павлова О.С. Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета. М.: ООО «Сам Полиграфист», 2013. 558 с.

ТРАДИЦИОННЫЕ ОБРЯДЫ И РЕЛИГИОЗНЫЕ НОРМЫ В БЫТУ ДАГЕСТАНСКОЙ ЖЕНЩИНЫ В ПЕРВЫЕ ДЕСЯТИЛЕТИЯ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

Гусейнов Ю.М.

Аннотация: Статья посвящена политики советского руководства в отношении эмансипации женщины в первые десятилетия советской власти в Дагестане. После проведения ряда преобразований и реформ советской власти удалось несколько уравнять в правах мужчин и женщин, однако во многих аулах продолжали бытовать традиционные институты адата и шариата.

Ключевые слова: гендер, калым, шариат, Дагестан, обычное право.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-00484 Религиозные организации, стратегия и практика на Юге России в контексте преодоления радикализма: гендерный аспект

TRADITIONAL RITUALS AND RELIGIOUS NORMS IN THE LIFE OF A DAGESTANI WOMAN IN THE FIRST DECADES OF SOVIET POWER

Huseynov Yu.M.

Abstract: The article is devoted to the policy of the Soviet leadership regarding the emancipation of women in the first decades of Soviet power in Dagestan. After carrying out a number of transformations and reforms, the Soviet government managed to somewhat equalize the rights of men and women, however, traditional institutions of adat and Sharia continued to exist in many villages.

Keywords: gender, kalym, sharia, Dagestan, customary law.

После распада Российской империи и началом строительства советского государства стала манятся вся система управления. Вместе с этим стала формироваться новые советское мировоззрение, которое одно из своих приобретенных направлений провозглашало гендерное равенство полов.

Не исключением стал и дагестанский регион. После окончательного утверждение советской власти в ДАССР (Дагестанской автономной советской социалистической республики) партийное руководство издало ряд декретов уравнивающих в правах женщин и мужчин.

В декабре 1917 года был принят декрет «О гражданском браке», который стал регулировать практически все бракоразводные взаимоотношения супругов. Согласно указанному декрету женщинам предоставлялось право выбора супруга, частичная отмена уплаты приданного для невесты, а также внутрисемейное гендерное равенство [4, с.240].

Несмотря на то что, советское законодательство ввело ряд постановлений, направленных на гендерное равенство, в том числе право выбора жениха без участия главы семейства в быту продолжали доминировать патриархальные отношения.

Данную мысль подтверждает полевой этнографический материал. Согласно сведением нашего информатора в селении Параул произошел случай, когда глава семейства, Али выдал свою дочь замуж против ее воли за сына своего близкого друга Аксолтана. Несмотря на несогласие дочери брак состоялся [7].

Аналогичные случаи встречались в различных населенных пунктах. Довольно носильная выдача замуж за нелюбимого человека становилась причиной самоубийств девушек. Согласно справки Министерства Государственной безопасности ДАССР «О фактах феодального отношения к женщинам в отдельных районах ДАССР» нами обнаружено 3 таких преступления [4, с.241].

В одной из таких справок отмечено: «В апреле 1948 года в селении Чонтаул Кизилюртовского ДАССР покончила жизнь самоубийством член ВЛКСМ Моллаеву Тахулей, 1929 года рожденья… причиной самоубийства послужила попытка со стороны родных насильно выдать ее замуж [1, с. 59].

Советская власть борясь с пережитками имперских времен особенно тщательно вела работу по искоренению обычая выдачи, приданного невесте (калыма). Известный кавказский этнограф Гаджиева С. Ш. так отмечает о работе по искоренению выплаты приданного: «Принятие калыма, в каком бы то ни было виде и размере строго запрещалось по Советским законам. Родители невесты и родственники жениха, выплатившие и принявшие калым уголовно наказывались» [2, с. 53]. Несмотря на уголовную ответственность за данное деяние выплата калыма родителям девушки продолжалась. Хотя его размер резко сократился.

Некоторые девушки следую законам нового времени сами отказывались принимать калым от будущих мужей. В этой связи очень примечательна история, произошедшая в селении Эрпели, Буйнакского района. В данном селении девушки просто отказывали своим женихам выйти замуж только за то, что те выплачивали им калым. Вскоре аналогичные поступки стали совершать девушки из других кумыкских селений. Данное движение получило название «Эрпеленское».

Стоит сказать, что сама сумма приданного резко сократилось. Так, если сумма калыма в начале XX века (дореволюционный период) составляла 10 голов крупнорогатого скота, то постреволюционное время 2 головы крупнорогатого скота.

Данный факт подтверждают полевые этнографические материалы, собранные в Хасавюртовском районе, Республики Дагестан. Так, Патимат Магомедова из селения Костек рассказала нам, что размер калым ее бабушки определялся в 2 годовалых быка, три женских платка, а также разнообразные ткани для пошива одежды [4. с. 242].

В начале 21 июня 1921 года НКВД Дагестан года издает Постановление «О регистрации браков», в котором подробно отмечается: «В развитие статьи 66 Кодекса законов о ЗАГСах НКВД предписывает всем служителям религиозных культов в пределах городов Дагестан не совершать религиозных браков прежде, чем такой брак не будет зарегистрирован в соответствующем отделе актов гражданского состояния. Всякое уклонение от исполнения сего обязательного постановления будет рассматриваться как подрыв основных законов Советской власти Дагестана и караться по всем строгостям революционных законов» [4, с. 241].

13 мая 1930 ВЦИК и Совнаркома РСФСР издал постановление «Об улучшении экономического положения женщин-мусульманок при прекращении брака». Согласно данной юридической норме признавалось гендерное равенство при разделе совместно нажитого имущества.

Вместе с построением нового социалистического общества стало манятся вся модель устоявшегося традиционного мировоззрения. В быту стали стираться мусульманские и традиционные устои. Участились межнациональные браки, советская власть закрывала мечети и молельные команды, вводила тотальный атеизм.

Таким образом с приходом к власти большевиков в советском государстве начинается процесс эмансипации женщины. В первые годы советской власти издаются декреты, направленные на участие

женщин в политической власти, общественных организациях. Результатом этих преобразований стало избрание женщин в политические круги советского Дагестана. На пленумах райкома часто были заявлены кумычки, которые выступали от всех женщин Дагестана, отмечая проблемные вопросы развития гендерной политики.

Список использованной литературы:

1. Авксентьев А.В. Коран, шариат и адаты. Ставрополь, 1960. – 144 с.
2. Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. М.: Изд. АН СССР, 1961. – 288 с.
3. Гусейнов Ю.М. Борьба с адатами и шариатом в семейном укладе кумыков в первые десятилетия светской власти. Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2019. Т. 15. № 2. С. 107-120.
4. Гусейнов Ю.М. Трансформация роли кумыкской женщины в динамично развивающихся общественно-экономических формациях (вторая половина XIX – первая половина XX вв.). Вопросы истории. 2022. № 2-2. С. 238-243.
5. Керимов Г.М. Шариат: Закон жизни мусульман. М.: Издательство ДИЛЯ. 2007. – 512 с.
6. Мутиева О.С. Повседневная жизнь дагестанской женщины в контексте Кавказской войны и социокультурных перемен XIX века: диссертация доктора исторических наук. Москва, 2020. 467 с.
7. Полевой материал.

List of used literature:

1. Avksentiev A.V. The Koran, Sharia and adats. Stavropol, 1960. – 144 p.
2. Gadzhieva S.S. Kumyki: Historical and ethnographic research. Moscow: Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1961. – 288 p.
3. Huseynov Yu.M. The struggle against adats and Sharia in the Kumyk family way in the first decades of Soviet power. Islam in the Modern World: Domestic and international political aspects. 2019. Vol. 15. No. 2. pp. 107-120.
4. Huseynov Yu.M. Transformation of the role of the Kumyk woman in dynamically developing socio-economic formations (the second half of the XIX – first half of the XX centuries). Questions of history. 2022. No. 2-2. pp. 238-243.

5. Kerimov G.M. Sharia: The Law of Muslim life. Moscow: DILYA Publishing House. 2007. – 512 p.

6. Mutieva O.S. Daily life of a Dagestani woman in the context of the Caucasian war and socio-cultural changes of the XIX century: dissertation of the Doctor of Historical Sciences. Moscow, 2020. 467 p.

ВОЗРОЖДЕНИЕ ЖЕНСКОГО МУСУЛЬМАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ В Г. АСТРАХАНИ В НАЧ. XXI В.

Имашева Мариана Маратовна
доктор исторических наук, доцент кафедры Истории Татарстана, ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», г. Казань, Россия.
imaschewa@yandex.ru

Аннотация: До революции 1917 г. Астрахань являлась одним из признанных центров российских мусульман Волго-Уральского региона. В Астраханской губернии проживало ок. 300 тыс. мусульман-тюрок, суннитов (казахи, татары, туркмены), в губернском центре – городе Астрахани, мусульман было ок. 17 тыс. человек. И в губернии и в городе мусульмане составляли треть населения. В нач. XX века мусульмане Астраханской губернии активно включились в общественные процессы, охватившие весь мусульманский мир Российской империи, были созданы благотворительное и культурно-просветительские общества, национальная пресса и театр, школа вне рамок конфессиональной общины. Во всех этих процессах активное участие стали принимать и астраханские мусульманки-татарки. Трое из них в 1917 г. даже были избраны по мусульманскому списку в гласные Городской Думы.

Ключевые слова: женщины, мусульманки, татарки, женская активность, движение мусульманок

THE REVIVAL OF THE MUSLIM WOMEN'S MOVEMENT IN ASTRAKHAN IN THE BEGINNING. XXI IN

Imasheva M.M.

После распада СССР началось возрождение конфессиональной и национальной идентичностей. В Астраханской области с миллион-

ным населением, мусульмане в к. 20 – нач. 21 вв. составляют от 25 до 30%% населения. При этом в постсоветский период происходят существенные изменения в национальном составе астраханских мусульман из-за миграции в регион жителей Дагестана (преимущественно аварцев и даргинцев) и Чечни, а также отъезда из региона татар. Значительна и урбанизация казахского населения. При этом у представителей мусульманских народов региона очень разный уровень религиозности. «Новые» мусульмане-мигранты с Северного Кавказа демонстрируют высокую степень религиозности, «старые» мусульмане-тюрки являются больше этническими мусульманами, соблюдающих в их среде не более 5-7%. Тем не менее, все мусульманские общины объединены в одну организацию – ДУМ Астраханской области. При последнем создано медресе – Астраханский исламский колледж. Именно эти две структуры в нач. 21 в. консолидируют вокруг себя женское мусульманское движение в регионе. Женская мусульманская организация собирается в здании ДУМ АО (это же и здание АИК), проводит различные мероприятия просветительского и благотворительного характера. Во многом образцом для деятельности этой организации является женское мусульманское дореволюционное движение.

THE ROLE OF THEOLOGIAN WOMEN IN CONTEMPORARY IRAN ON REDUCING RELIGIOUS VIOLENCE AND GENDER DISCRIMINATION

Yahya Jahangiri[1]
Fatima Fani[2]
Somayeh Ketabi[3]
Narges Bahrami[4]

Abstract. Religious violence is one of the serious challenges of contemporary world. Although it has a long history. Knowing the causes of it's emerge as well as finding a solution to reduce it is one of today's necessities. Undoubtedly, a part of religious violence has been against women in different forms. This paper examines religious violence among Muslims against women - as a case study of Iran after the Islamic Revolution of 1979.

It is a fact that throughout history, the absolute majority of theologians were men. And women had no role in interpreting theology. Undoubtedly, the male mentality of these commentators has had a gender discrimination interpretation against women.

After the Islamic revolution in Iran, women entered theological studies seriously. The entry of women into Islamic studies became very high which is not at all comparable to before the revolution and even to other countries. This change caused theology to not only be interpreted by men but also women found a serious role in the interpretation of Sharia teachings.

This educational process caused - contrary to the assumption of some that the Iranian revolution is Islamic and will be against women-, by the way, women gain a serious opportunity which statistics prove it.

This study suggests that Iran's experience after the revolution can be a model to reduce religious violence against women. Also, women should enter religious studies and prevent single gender interpretations.

[1]. PhD. Islamic studies. Email: Yahia.j.s@gmail.com. ORCID: 0000-0001-5249-8128

[2]. PhD. Candidate Islamic studies in English, Bentolhoda University, Jamiat al-Mostafa, Qom, Iran. Email: Fatima.fani1@gmail.com. ORCID: 0000-0002-0994-0002

[3]. PhD. Comparative Exegesis. Email: S.ketabi@mihanmail.ir.

[4]. M.A. Islamic study Orientation Orientalism.

Key word: Iran, Islam, Shia, Sexism, Feminism

Why Iran after the Islamic Revolution? As a case study

The importance of choosing this area for a case study is:

First, after the Islamic revolution in 1979, Iran tried to make all its laws based on Islamic teachings (Jahangir, 1389, pp. Introduction, Article 2, Article 4), and implement Islamic sharia in the contemporary world.

Second: It was initially predicted that with the rule of an Islamic ideology, religious violence against women would be increased.

Third: After half a century of the rule of Islamic laws on the Iranian society, the facts and statistics narrate and prove something contrary to the prediction. Women's freedoms in this country have increased - compared to the past non-Islamic era and compared to some other countries- greatly.

Introduction

Statistics (worldbank, n.d.) also show that religious violence against women is serious. Many evidences in this field can be stated: In the case of Iraq, following the rise of Islamic State (IS)/Daesh in 2014, Yazidi women and girls were sold as slaves, and subject to sexual violence. The Yazidis are a religious minority, primarily residing in northern Iraq. In 2021, 2,800 women and children were estimated to still be in IS captivity. ((Loft & Robinson, 2022)

Naturally, the phenomenon of violence against women in society cannot be the result of a specific cause to find a single solution to eradicate it. One of the reasons for this violence is religious extremism, which itself is the result of men's reading of theology.

We are looking for an answer to the question of how modern Iran has been able to reduce this problem after half a century since the Iranian Islamic Revolution. In this regard, after examining the concepts, we will first discuss the influence of the interpreter's psyche and gender in understanding anti-woman texts. Then we will examine the impact of women's religious education in changing some anti- women laws and rulings in contemporary Iran.

Research background

With the investigations carried out, no paper or book has been written on the topic. But extensive research in the field of violence, religious violence, equal rights, and Islam on gender justice, etc.

The coherent and theoretical study of "violence" can be traced back to Walter Benjamin's article (2012) entitled "Critique of Violence". Experimental studies in line with theoretical studies have had a wide range as by

Cavanaugh (2009) in the book "The Myth of Religious Violence"; but these studies have very serious weaknesses in terms of methodology.

A dissertation on gender equality with the title of “The Impact of Islam as a Religion and Muslim Women on Gender Equality: A Phenomenological Research Study”, by Sonia D. Galloway, 2014, and ‘Evolution of the Status of Women in the Islamic History”, by Prof. Nadia Mahmoud Mustafa; are some related research to the topic but very far from the case of Iran in contemporary world.

This paper is going to show that the solution to reduce religious violence against women in Islamic Iran is in religious education for women. Therefore it is innovative and inspiring.

Violence

Violence is one of the most elusive and most difficult concepts in the social sciences. Many books, article in this regard has been written, yet the controversial questions remain unresolved, concerning an appropriate definition, substantive differentiation, sociopolitical assessment, and moral evaluation of violence. (Imbusch, 2003, p. 13) ‘Violence’ is a negative term that has the connotation of illegal or inappropriate use of force: ‘the illegal exercise of physical force, an act of intimidation by the show or threat of force’ (Kirkpatrick, 1992, p. 1468).

Terence Fretheim writes: "For many people, only physical violence truly qualifies as violence. But, certainly, violence is more than killing people, unless one includes all those words and actions that kill people slowly. The effect of limitation to a “killing fields” perspective is the widespread neglect of many other forms of violence. We must insist that violence also refers to that which is psychologically destructive, that which demeans, damages, or depersonalizes others. In view of these considerations, violence may be defined as follows: any action, verbal or nonverbal, oral or written, physical or psychical, active or passive, public or private, individual or institutional/societal, human or divine, in whatever degree of intensity, that abuses, violates, injures, or kills. Some of the most pervasive and most dangerous forms of violence are those that are often hidden from view (against women and children, especially); just beneath the surface in many of our homes, churches, and communities is abuse enough to freeze the blood. Moreover, many forms of systemic violence often slip past our attention because they are so much a part of the infrastructure of life (e.g., racism, sexism, and ageism)." (Freitheim, 2004)

Fully distinguishing violence from other sorts of behavior, including nonviolent aggression, accidents, horseplay and even sadomasochism, requires four definitional components: nonessential, unwanted, harmful, in-

tentional act. A comprehensive definition of violence includes 4 essential elements: behavior that is (a) intentional, (b) unwanted, (c) nonessential, and (d) harmful. (Hamby, 2017)

Religious Violence

Religious violence covers phenomena in which religion is either the subject or the object of violent behavior (Wellman & Tokuno, 2004, p. 291). All the religions of the world contain narratives, symbols, and metaphors of violence and war (Jones, 2014, pp. 1850–1853). Religious violence is violence that is motivated by, or in reaction to, religious precepts, texts, or the doctrines of a target or an attacker. It includes violence against religious institutions, people, objects, or events. Religious violence does not exclusively include acts which are committed by religious groups, instead, it includes acts which are committed against religious groups.

Religious violence, like all forms of violence, is a cultural process which is context-dependent and very complex (Rowley, 2015). Violence is perpetrated for a wide variety of ideological reasons and religion is generally only one of many contributing social and political factors that can lead to unrest. Studies of supposed cases of religious violence often conclude that violence is strongly driven by ethnic animosities rather than by religious worldviews (Omar & Duffey, 2015, p. 1). Due to the complex nature of religion and violence and the complex relationship which exists between them, it is normally unclear if religion is a significant cause of violence (Clarke, 2019, pp. 421–424).

According to Steve Clarke, "currently available evidence does not allow us to determine whether religion is, or is not, a significant cause of violence." He lists multiple problems that make it impossible to establish a causal relationship such as the inability to see if the presence of religion actually adds or subtracts from general levels of violence since no society without religion has ever existed to compare with (Clarke, 2019, pp. 421–424).

Almost three hundred contributing causes of religious violence have been discussed by some scholars (Rowley, What Causes Religious Violence?, 2014)

Religious thinkers generally avoid the conjunction of the two (religion and violence) (Tanner, 2007).

Terrorism expert Martha Crenshaw suggests that religion is just a mask which is used by political movements which seek to draw attention to their causes and gain support (Crenshaw, 1987, pp. 13–31). Crenshaw outlines two approaches when she observes religious violence, the instrumental approach, sees religious violence as acting as a rational calculation to achieve some political end. The other approach is from the organizational

structure of religious communities, with the heads of these communities acting as political figureheads. Crenshaw suggests that threatening the internal stability of these organizations (perhaps by offering them a nonviolent alternative) will dissuade religious organizations from performing political violence. A third approach sees religious violence as the result of community dynamics rather than a religious duty (Ekici & Ekici, 2009).

Violence against woman

This declaration, which was approved by the United Nations General Assembly under the title of "Elimination of violence against women", mentions the following examples of this violence in Article 2 of the declaration as:

a. Physical, sexual and psychological violence in the family including beating, girls' sexual abuse, violence related to dowry issue, rape by husband, female circumcision and other violent traditional practices and sexual exploitation of women by non-husbands.

b. Physical, sexual and psychological violence in the society including raping, abusing, harassment and sexual threats in the workplace and educational institutions, buying and selling of women and forced prostitution.

c. Physical, sexual and psychological violence by government (Declaration on the Elimination of Violence Against Women, 1993).

The "Vienna" declaration paid attention to various issues including cultural prejudices and religious extremism concerning violence against women. In addition to the official declarations of the United Nations and the World Women's Conferences, the United Nations has started to educate people all over the world so that based on the declarations approved by the United Nations; everybody around the world learn women's rights and take practical measures to achieve these rights. This education is so called "Local Action, Global Change".

Women theologians in Shia history before the Iranian revolution

Throughout history, due to historical and traditional reasons, Islamic scholars were men and theology has been discussed exclusively by men, the vast majority of theologians are male. Although in the history of the Islamic world, there were women who studied religious sciences and theology; But they were very few in quantity, and did not have a serious effect on Islamic theology in quality.

A simple statistical survey of Shia Islamic studies - only in the field of hadith studies - confirms this fact; In the books: 1. Al-Kafi with 16,199 hadiths, 2. Man La yahdarah al-Faqih with 9,044 hadiths, 3. Tahzeeb al-Ahkam with 13,590 hadiths, 4. Al-Istbasar with 5,511 hadiths, and 5. Wasal al-Shia with 35,850 hadiths (Modirshane Chi, 1388, pp. 96, 98-99,

and 109). which are considered one of the most original and important Shia narrative books, in addition to the book Bihar al-Anwar, which is named by the Shia scholars as the comprehensive Hadithes of Ahl al-Bayt, only 124 female narrators have been identified who were the narrators of 375 hadiths, while there are almost 20,000 male narrators (Mehrizi, 2016).

The following table shows the Shia theologian ladies by category:

Table No.1:

Shia Female Narrators (Template:Shia_Female_Narrators, n.d.)

From the Prophet (s)	Lady Fatimah al-Zahra' (a) • Asma' bt. Yazid al-Ansari • Asma' bt. Umays • Asma' bt. Abi Bakr • Umm Aslam • Rumaysa' bt. Milhan • Umm al-Hasin • Umm Hakim bt. al-Zubayr • Umm Humayd al-Ansari • Umm Kharija • Umm Darda' • Umm Ra'la al-Qushayriyya • Umm Salit • Umm Sanan al-Aslami • Umm Sharik • Umm Atiyya • Umm Atiyya al-Ansari • Umm Atiya al-Khafida • Umm Ghanim • Mother of Qays b. Muhsan al-Asadi • Umm Kulthum bt. Uqba • Umm Mubashshir al-Ansari • Umm Hisham al-Ansari • Umm Ayman • Hizama bt. Wahab • Khawra bt. Thamir • Khawla bt. Hakim Silmiyya • Rabi' bt. Mu'aw-wadh • Zaynab • Zaynab bt. Abi Salama • Zaynab al-Attara al-Hawla' • Sabi'a bt. al-Harith al-Aslami • Salma • Safiyya bt. Huyayy • Safiyya bt. Abd al-Muttalib • Duba'a bt. al-Zubayr b. Abd al-Muttalib • Fakhta bt. Abu Talib • Fatima bt. Asad • Lubaba bt. al-Harith • Layla al-Ghifari • Maymu-na bt. al-Harith • Nasiba bt. al-Harith al-Ansari • Umm Salama • Hind bt. Athatha • Sawda bt. Zam'a
From Imam 'Ali (a)	Lady Fatimah al-Zahra' (a) • Umm Khidas • The mother Abd Allah b. Ja'far • Umm Musa • Hababa Walibiya • Hal-aba • Zabra' • 'Umra bt. Tabikh • Umm al-Hasan al-Nakha'iyya • Nadra Azdiya • Umm Salama • Fatima bt. al-Imam 'Ali (a) • Umm Aslam
From Lady Fatima (a)	Al-Sayyida Zaynab (a) • Salma • Fidda • Umm Salama
From Imam Hasan (a)	Hababa Walibiya • Fatima bt. Hababa Walibiya • Fatima bt. al-Imam 'Ali (a) • Nadra 'Adwiya • Umm Aslam
From Imam Husayn (a)	Hababa Walibiya • Fatima bt. Hababa Walibiya • Fatima bt. al-Imam al-Husayn (a) • Umm Aslam
From Imam Sajjad (a)	Umm al-Bara' • Hababa Walibiya • Fatima bt. al-Imam al-Husayn (a)• Umm Aslam
From Imam	Umm Hani • Hababa Walibiya • Khadija bt. 'Umar b. 'Ali

Baqir (a)	(a) • Khadija bt. Muhammad b. 'Ali (a)
From Imam Sadiq (a)	Umm Ishaq bt. Sulayman • Umm Aswad Shaybani • Umm Bada' • Umm Bakr • Umm al-Hasan bt. Imam al-Baqir (a) • Umm Sa'id Ahmasiyya • Umm Salama • Umm Salama bt. Imam al-Baqir (a) • Umm 'Isa bt. 'Abd Allah • Umm Farwa bt. al-Qasim • Umm al-Hasan sayqal • Juwayra • Juwayriyya bt. al-Harith • Hamada bt. al-Hasan • Rabab • Salima • Sariya • Sa'ida • Sa'ida • Aunt of al-Hasan b. Muslim • Aunt of Muhammad b. Ziyad • Aunt of Muhammad b. Marid • 'Umra bt. Nufayl • Fatima bt. Imam al-Sadiq (a) • Umm Dawud • Qanwa' • Kulthum bt. Yusuf • Mughayra • Minna • Umm al-Khayr
From Imam Kazim (a)	Umm Ahmad bt. Imam al-Kazim (a) • Sa'ida • Fatima bt. Imam al-Kazim (a)
From Imam Rida (a)	Hakima bt. Imam al-Kazim (a) • Fatima bt. Imam al-Rida (a) • Kulthum bt. Sulaym
From Imam Jawad (a)	Zahra' • Zaynab bt. Muhammad b. Yahya
From Imam Mahdi (a)	Hakima bt. al-Imam al-Jawad (a)

Table No.2:

The Influential Women from the Shiite Viewpoint (Influential_Women_from_the_Shiite_Viewpoint, n.d.)

Before Islam	•Eve • Queen of Sheba • Sarah • Hagar • Rebecca • Asiya • Siyana al-Mashita • Rachel • Mary (a) • Amina bt. Wahb
The Prophet's (s) era	Khadija bt. Khuwaylid • Sumayya bt. Khabbat • Sabi'a bt. Harith Aslami • Safiyya bt. 'Abd al-Muttalib • Safiyya bt. Huyayy • Umm 'Umara • Umm Ayman • Hammanah bt. Jahsh • Umm 'Amir • Rumaysa' bt. Milhan • Samira bt. Qays • Kabsha • Umm Salama • Umm Habiba • Umm Waraqa • Zaynab daughter of the Prophet (s) • Umm Sharik • Umm Sanan Aslami • Khansa' • Kabisha (The mother Sa'd b. Maladh) • Umm Kulthum bt. 'Abd Wadd • Shima (The Prophet's (a) sister breastfeeding) • Mariya al-Qibtiyya
The Imams' era	Lady Fatimah al-Zahra' (a) • Fatima bt. Asad (a) • Umm al-Banin • Hobby (The wife of Kumayt) • Suda Hamadani • Zarqa' Hamadani •ِDarmiya Hajuni • Nasiba • Umm al-Khayr • 'Akrasha bt. al-Atrash • Amina bt. Shurayd • Arwa bt. al-Harith b. 'Abd al-Muttalib • Zaynab bt. Abu Salama •

	Fidda • Asma' bt. 'Umays • Umm Kulthum bt. al-Imam 'Ali (a) • Al-Sayyida Zaynab (a) • Ruqayya bt. al-Imam al-Husayn (a) • Sukayna bt. al-Imam al-Husayn (a) • Fatima bt. al-Imam al-Husayn (a) • Shahrbanu • Umm Kulthum bt. al-Imam 'Ali (a) • Rabab bt. Imri' al-Qays • Ruqayya bt. al-Imam 'Ali (a) • Taw'a • Fatima bt. al-Imam 'Ali (a) • Fatima bt. al-Imam al-Hasan (a) • Dawma bt. 'Amr • Umm Farwa bt. al-Qasim • Hamida Wife of Imam al-Sadiq (a) • Najma Khatun • Fatima al-Ma'suma (a) • Sabika • Hakima bt. al-Imam al-Jawad (a) • Samana al-Maghribiyya • Mother of Imam al-Hasan al-'Askari (a) • Narjis (a)
Occultation's era	Amina Baygum Majlisi • Sayyida Nusrat Amin • Parvin E'tesami • Bint al-Huda al-Sadr • Tahira Saffarzada • Zuhra Sifati • Marziyya Hadidchi (Dabbagh)

Table No.3:

Women with permission to narrate (wikishia, n.d.)

5th Century	Amina Alavi
7th Century	Sharaf al-Ashraf bnt. Seyyed B. Taus • Fatimah bnt. Seyed Bin Taus •Shahdah
8th Century	Set Al-Mashaikh bnt. **Shahid al-Awwal**
10th Century	Umm al-Hassan
12th Century	Umm Salma
13th Century	Amina Qazvini •Fizeh Belaqi
14th Century	Qira'at Shirazi • Diyafat Shirazi • Thurayya Mohseni • Sayeda Nusrat Amin
15th Century	Umm Jafar al-Khatib • Umm Alaa al-Hassoun • Umm Ali al-Hassoun • Zeinat al-Sadat Homayouni • Zahra Sefati

Table No.4:

The Shia Female Scholars (Shia_Female_Scholars, n.d.)

1st Century	Fidda
2nd Century	Hamida Wife of Imam al-Sadiq (a) • Fatima al-Ma'suma (a) • Al-Sayyida Nafisa
3rd Century	Hakima bt. al-Imam al-Jawad (a)
5th Century	Amina 'Alawi Isfahani
11th Century	Fatima Kashani • Hamida Ruydashti
12th Century	Amina Baygum Majlisi
13th Century	Amina Qazwini
14th Century	Diyafat Shirazi • Qira'at Shirazi • Thurayya Muhsini

	• Bint al-Huda al-Sadr
The Contemporary Era	Rubaba Ilahi • Sayyida Nusrat Amin • Zuhra Sifati

Table No.5:

Women writers of Shiite works (Women writers of Shiite works, n.d.)

11th Century	Hamida Roydashti • Jahan Ara • Zubeidah • Janan Bharlo
12th Century	Amina Begum Majlisi • Umm Salma Begum Shirazi • Daughter of Azizullah Majlisi • Khan Khanum Neishaburi • Bint Moli Esfahani
13th Century	Sadruddin Ameli's daughter • Zubaydah • Sultan Khanum • Malke Jahan • Bibi Khatun Dezfuli • Sayeda Mustafa Begum • Maryam Rizi Lanjani • Noori Jahan • Umm Kulthum Barghani • Khadija Barghani Qazvini • Rababe Barghani Qazvini
14th Century	Bint Al-Hadi Sadr • Zainab Al-Fawaz Ameli • Seyedah Nusrat Amin • Seyeda Efat Amin • Wife of Seyyed Oladhosein Lakhanoui • Homa Imamzadeh • Bibi Khanum daughter of Baghi Khan • Umm Al-Fazael • Sara • Quds of Iran
The Contemporary Era	Rababa Elahi • Zahra Rahnavard • Zahra Safati • Maryam Fadlallah • Zeenat Al-Sadat Homayouni • Elaha Vakili • Azam Prakham • Azam Parvaneh Turkan • Razia Faizul Islam • Zahra Tashit • Fatima Malik • Farideh Mahdavi Damghani • Tahereh Safarzadeh

The influence of mentality, gender and the characteristics of the interpreter in the understanding and interpretation of religious teachings

From an epistemological point of view, the gender of religious commentators has an effect on his interpretation; The male narrative of Islam can be different from the real Islam, which has a transsexual perspective. And this kind of interpretation theorizes religious violence against women. (Parsa, 1394, p. 66)

This is never a defect of Islam, it is a defect of interpretation that has always been in the hands of men which women could not reach this position.

In Islam, the creator of religious Sharia' is Allah who is neither male nor female (The Holy Quran, 112/3), not Prophet Muhammad. Prophet

Muhammad was only the receiver of this message and the sender of it to the people (The Holy Quran, 3/79; 33/45).

In the Qur'an, there is no difference between men and women; as there is no difference in the reward of the hereafter between men and women; rather, what is the criterion is faith, righteous action and piety (The Holy Quran, 49/13). In the teachings of Islam, friendship and tolerance are prohibited and violence is prohibited. Especially towards women (Majlesi, 1408, pp. Vol. 67:pp. 72, 150,and Vol. 76, p268); (Payandeh, 1382, p. 318); (Sadouq, 1404, pp. Vol.2, P 210).

He has paid attention to the cultural factors underlying violence against women and emphasized the justice between male and female children. (Mottaqi Hindi, 1401, p. Hadith No. 45350 and No. 49399) made special recommendations regarding the special value of girls and women and reminded them of their valuable position as wives and mothers (Deilami, 1373, p. 175); (Majlesi, 1408, pp. Vol.2, 362; Vol.103, 224; Vol. 74, 78); (Koleini, 1363, p. 6); (Sadouq, 1404, p. 385); (Nouri Tabarsi, 1408, p. 250).

Anti-women readings in some texts and behavior of Muslims

By examining and studying the works of some elders of Islam, it seems that these people did not have a positive view of women and women's personality.

Mullah Sadra in his famous book "Asfar", Mullahadi Sabzevari in his margin on this matter, makes women "truly and honestly joined to animals" (Sadra, 1981, p. 136). Of course, the belief that women are animals also exists in Western scientific societies: such as Jean-Jacques Rousseau (Manisi, p. 176); (Moshirzade, 1390, p. 12)

Imam Muhammad Ghazali, one of the Islamic Sunni theologians, says: "A woman is a slave of a man, and therefore the duty and responsibility of a woman is to obey her husband and respond to his every wish." (Ghazali, p. 64).

The Influence of Women's Studies in some Laws and Rules Changings

As it was mentioned in the introduction, the case study of this article is limited to the laws of Iran after the Islamic Revolution. The laws of this country show that they have been Islamized after the revolution[5], and Islam

[5]. The Introduction to the Constitution of the Islamic Republic of Iran: "The Constitution of the Islamic Republic of Iran defines the cultural, social, political and economic institutions of the Iranian society based on Islamic principles and rules." And the Article No.2 of the constitution: "The Islamic Republic is a system based on faith in God, divine revelation, resurrection, God's justice, imamate, dignity and high value of man and freedom combined with his responsibility before God"...

and the principles of Islamic jurisprudence are included in the approval of all laws, including civil, criminal, commercial, etc.[6] For this purpose, Islamic institutions are established to monitor the implementation of laws with Islamic principles, and "The Guardian Council" is considered as the supervision of this Islamic system (Shafiei Sarvestani, 1385, pp. 41-45); (Majidi, 1389, pp. 199-201).

Such as the other issues, in the laws of the Islamic Republic, the issue of women's rights and the status of women have been also discussed (Jahangir, 1389, p. Article 3 No. 14; Article 20 and 21). Participation of women is the stance of the Islamic Revolution reflected in the Constitution of the Islamic Republic. In this law, not only is there no discrimination to gender, and the participation of women in all scenes is considered legal, but also in this law, the family and social dignity of women is also supported, which is a sign of the positive attitude of the leaders of the Islamic Revolution towards Women's issues. In addition to the preamble of the constitution, which refers to the position of women, in the writing of the constitution also, women's rights are more fulfilled than in the past. It is considered that women, along with their important responsibilities in the family, can be active alongside with men in all aspects of life. So women can accept a more serious responsibility and will have a higher value and dignity in the Islamic perspective (Jahangir, 1389, pp. 21-22). All these cases have been also considered important in the interpretations of the law (Hashemi, 1387, pp. 93-97).

Before dealing with the effects of women in laws, as the leader of the revolution and the founder of the Islamic Republic of Iran, Imam Khomeini's views about women and the legal and social position of women can be considered important. Undoubtedly, his thoughts as the theoretician of the new model of the Islamic government system played a significant role in the developments of the Iranian-Islamic society.

In order to revive the original Islamic values, he tried to clear the dignity of Islam from the baseless beliefs spreading through the society about women under the name of religion. In the monotheistic worldview, he expressed the high dignity of women against women abuse for the vulgarization of societies, and declared the human status of women similar to the

[6] The Article No.4 of the Constitution of the Islamic Republic of Iran: "All civil, criminal, financial, economic, military, political and other laws and regulations must be based on Islamic standards. This principle governs the application or generality of all the principles of the Constitution and other laws and regulations. And it is up to the jurists of the Guardian Council to recognize this".

status of God's creation (The holy Quran, 2/ 30) and women's dignity and spirituality (The Holy Quran, 17/ 70).

"Women are free to choose their activities, destiny and clothing by observing standards and dressing codes… The hijab that Islam has placed is to protect your values, whatever God has ordered is considered the real value... We cannot and Islam does not want women to be an object, a puppet in our hands. Islam wants to preserve the woman's value and dignity and make her an efficient person. Islam wants the growth of men and women; Islam wants women to do all the basic things as men do. He wants women to come out of being an object..." (Khomeini, 1378, pp. vol. 4, p. 427-428; vol. 5, p. 294; vol. 19, p. 185)

The role of women in society is mentioned in the shadow of this human dignity: "Women should fulfill their social and religious duties and maintain public chastity based on which, they are allowed to be socially and politically active." (Khomeini, 1378, pp. vol. 13, pp. 192-193).

He believed that the main path of society and human evolution is maintained through the unique role of women in human race education. He states:

"The greatest school a child is raised in is his/her mother's lap ... The separation of children from their mothers is the source of all or most of the corruption in mankind" (Khomeini, 1378, pp. Vol. 9, pp. 294-293).

Imam believed in the highest scientific and cultural positions for women and considered it possible for them to reach the rank of Ijtihad (Khomeini, 1378, pp. vol. 18, p. 454) and he addressed women as:

"You should be as busy as men in the scientific and cultural activities ... try hard in education and try to be equipped with moral and practical virtues... Your lap is a school where great young people should be educated... Women are free in Islamic society and they are allowed to go to universities and offices and The Parliament." (Khomeini, 1378, pp. vol. 5, p. 183, vol. 6, p. 521; vol. 20, p. 9).

Based on this point of view, contrary to the existing predictions in societies, especially non-Islamic and Western societies, not only did the Islamic Revolution of Iran not take a radical view and violence against women, but it seeks to solve the problem of women's rights and status in a fundamental and theoretical way. This means that a proper opportunity was provided for women in this government, and women found this opportunity to grow and flourish in various fields, including education, especially religious studies. As a result, women interested in religious scholars were able to provide a correct interpretation of Islam in some cases from their own point of view in a proper atmosphere.

The leader of Iran warned the authorities and the intellectuals of the society that: "The Holy Quran is a man-maker and women are also man-makers (Khomeini, 1378, pp. , vol. 6, p. 300). The duty of women is human-making, if this quality has been taken from women, the nation will face failure and degeneration." According to this guideline, from the beginning of the formation of the Islamic Republic system, among the first principles of the constitution, among the duties of the government the following rule emerges: "Creating favorable conditions for the development of the women's personality and the restoration of their material and spiritual rights" (Article 21 of the Constitution of the Islamic Republic of Iran). Therefore, the view of the leader of the revolution not only emphasized the value and culture of women's education at high levels, but also created the basis for the emergence of elite and women's active role in important governmental posts such as policymaking and management.

Educational Field

According to the policy written in the first socio-economic development program of the Islamic Republic of Iran (1372-1368), the result of the government's performance was the reduction of the illiteracy rate of women and the quantitative and qualitative growth of women's knowledge As an example, the comparison of the number of literate women in the years before and after the Islamic Revolution is mentioned (Statistics Center of Iran, n.d.).

According to the studies in historical books, in 1335, the female literacy rate was only 8%, which reached to 9.17% in 10 years, and in 1354, the female literacy rate was 5.35% which means that in the last years of Pahlavi dynasty, about 65% of Iranian women were still illiterate. The literacy rate of the country's 6-year-old and older population has grown by 93.50% for men and 19.126% for women from 1355 to 1383. In higher educational levels, the share of female students has grown exponentially and the rate of this growth has been more than 5.60% in recent years (Marvati, 1387 Saterday, 19 Bahman).

In addition to the growth of women's literacy, the number of women in higher education levels has made significant progress. The fact that the number of female students admitted to the universities in 1378 and 1379 exceeded 50% of the university's acceptance rate. The number of women admitted to universities has increased so much that sometimes it causes concern that in the future, men in society who are responsible for providing the economic needs of the family will have less expertise than women who usually do not have this responsibility. It seems there is no doubt about the need to improve women's knowledge now. Everybody has accepted that

the scientific development of women, in addition to the development of the knowledge of half of the society, will have a significant effect on raising the awareness of other members of the society, including the obvious effect of women on the informal and formal education of their children. Through informing their children about human relations, social issues, religious beliefs, history, and cultural issues, mothers play an informal role in promoting the society's culture. This is of course apart from their participation in helping children's academic affairs and participation. Women are also involved in providing educational facilities, including finding educational environments, registering children, sending them to educational classes, preparing a suitable environment for studying lessons, etc. (Ayat Ellahi, February 2018)

At the beginning of the revolution, only 6% of female graduates had a bachelor's degree or above, but currently, according to statistics, 44% of graduates of this level are women. At the time of the victory of the revolution, there were 125,000 women working in education, and now we have 600,000 women working in various sections of education. At the beginning of the revolution, the number of female professors in universities was about one to one and a half percent, while currently, about 20 % of university professors are female. That means we have about 7000 female professors in universities and 2,700 seminary professors. The former research deputy of the Ministry of Science declared: “Before the revolution, there were 100 female faculty members, and in 2016, this number has increased to 21,000, which represents a 210 times increase.” (Saifi, 24 December 1997).

The statistics of those who passed the university entrance exam this year (1401) also show the same scientific growth of women. The names of 191,215 final candidates were placed in the fields of the national entrance exam. Among these, 104,123 are women and 87,092 are men. Therefore, 54.45% of those accepted are women and 45.55% are men.

The important point is that every year a significant number of people enter theological fields, and women are pioneers in this field, including Imam Sadiq University, Motahari University. And even some universities have been established in these fields for women such as; Farabi Campus University, Al-Zahra University (S), Hazrat Masoumeh University (S), and Hoda College (Acquaintance with the universities that accept specificly girls, n.d.).

Women are widely active not only in academic centers, but also in non-academic centers. Since these scientific centers help women to better understand the religion of Islam, it has had a great impact on the weakening of masculine aspect of Islamic Sharia.

Theological and Religious Studies after the Revolution

One of the first steps towards empowering the legislative process in the republican system was a transformation in seminaries, as the theoretical supports of the determining and judicial institutions of this system. This transformation was because of the formation of educational methods, teaching resources, jurisprudential assumptions and methods of inference and ijtihad in seminaries on the needs of individual jurisprudence and there has been no fundamental change in them during many centuries. Responding to the diverse and complex needs of a government system and managing the complex process of turning jurisprudence into law requires a comprehensive attention of seminaries to social jurisprudence and organizing all the aforementioned issues based on this jurisprudence (Shafiei Sarvestani, 1385, pp. 170-171). After the Islamic Revolution, there was a significant change in the seminaries, and the administrative affairs of the seminaries were organized better. This development took place in the seminary department of the Women, and women's fields were also formed (Abbas Razavi, 2010, pp. 54-55).

At the beginning of the revolution, there were just 10-12 female seminary students who were able to learn seminary sciences from the clergies, but today there are 80,000 female seminary students and 40,000 scholars and graduates. This shows that the conditions and the value of understanding of Islamic rules are widely available for everyone (News code: 743204, February 14, 2017).

Now, most of the religious schools in Qom and other cities are ruled according to the plans of the District Management Council, based in Qom, and only the administrations of Mashhad and Isfahan districts are independent (Shir Khani & Zare, 2004, pp. 244-249). The Guardianship Council of Non-Iranian Seminary Students was also renamed to the World Center of Islamic Sciences on 29 September 1979 (Scholars of the World Center for Islamic Sciences, 2016, pp. 29-30). It was later renamed to "Al-Mustafa Al-Alamiya Society" (Jamiat Al-Mustafa Al-Alamiya, 2017, p. 11). The central organization of Al-Mustafa University is located in Qom,in Iran, and more than 170 affiliated educational units are located inside and outside the country. These units are in the cities of Mashhad, Tehran, Isfahan, Gorgan and Qeshm and more than 60 other countries (Information website of Jamia't Al-Mustafa Al-Alamiya, n.d.).

In addition to these two centers, the Al-Zahra community in Qom is running completely independently from other religious schools. It was established by the decree of the leader of Iran in 1363 (Hahanzeri, 2013, p. 91). Al-Zahra University is an educational institution in the city of Qom

for studying religious sciences for women. In this center the students are being trained in four levels. They study through face-to-face and online classes. Non-Iranian students are also accepted in this center. Graduates of this center work as professors and managers of seminaries all over Iran. According to officials, 50,000 Iranian and non-Iranian students have graduated from Al-Zahra University by 2014. Hoda High School and College is one of the affiliated centers of Al-Zahra Community. According to one of the officials of this center, 50,000 people have graduated from this center by 2014, and this year 12,000 Iranian students and 1,500 non-Iranian students are studying there. (The History of Jami'a al-Zahra , 1396)

There are twelve special seminaries for women working in Mashhad seminar (Management Center of Khorasan Seminary, Performance Report of 2006, 2007, pp. 9-11).

Special Seminary schools for women, such as Al-Zahra School, and Amir al-Momenin Theological University (founded in 1364) are working in Shahr-e-Rey and Tehran. Tehran seminary is managed under the management council of Qom seminary (Abbas Razavi, 2010, p. 231).

Isfahan Women Seminary has long been regarded as one of the most important places for scholars from all parts of Iran due to its scientific status, and the presence of virtuous women such as Mojtaheda Afife Isfahani, Amina Begum (Daughter of Majlisi) and Bano Amin (died 1362). This shows the high emphasis of Isfahani women on Islamic sciences. In the past these women studied these Islamic sciences with their in-laws and with other scholars and jurists with great difficulty. However, in recent years, with the efforts of Mujtaheda Bano Amin, the first center for studying and training Islamic sciences for women was established, and some of them teach seminary courses up to higher levels (Movahed Abtahi, 1418 A.H, pp. 322-327); (Mahdavi, 2006, pp. 326-328).

In Isfahan, there are about 40 seminaries for men, and 5 seminaries for women. The List of theological schools for women in Isfahan is:

1. Fatimah School, founded by Mujtaheda Banwamin, 1344.
2. School of Hazrat Zainab, founded by Ayatollah Sheikh Mahmoud Shariat Rizi, 1354.
3. Al-Zahra School, founded by Hojjat-ul-Islam and Muslims Sayyed Morteza Hashemi, 1358.
4. Al-Nafisa School, the establishment of Hojjat al-Islam and Muslims, Haj Seyyed Abulhasan Badri,
5. Amirul Mominin Library School (Movahed Abtahi, 1418 A.H, pp. 285-321); (Mahdavi, 2006, pp. 48- 328).

The education of women, especially the study of theological sciences in Iran has had some impacts on Iran such as the active and fruitful presence of women on changing laws and policies, and managing and implementing laws in order to diminish the gendered view and sexist view of Islam. For example, women had fewer places in important government positions, while now we see the presence of women in the Islamic Council and the legislation.

Some political historians believe that before the revolution, women were allowed to attend both the Senate and the National Council, which were in line with the ruling regime's policies. Many of these women were considered wives and relatives of influential men or army commanders. The first position of women's presence in politics was in the Islamic Council. Although the number of female parliamentarians decreased at the beginning of the revolution, it increased in the following years. The growth rate of the percentage of female candidates for parliament representation during the first to seventh periods was equal to 5.16%, while the share of women candidates for parliament representation in these periods was accompanied by a growth rate of 48.227%. the number of female members of councils during the years 1376 to 1382 was equal to 76.79 %.

The percentage of managers, legislators and high-ranking employees among working men and women during the years 1355 to 1385 has had a significant change, which indicates the drastic reduction of the gender discrimination in the field of management, so that the growth rate of these indicators in the last 30 years was 389% for men and 2172% for women. (Report on the evolution of women's status during the years 1355 to 1385 by the Presidential Center for Women and Family Affairs) (News code: 174722).

Table No.6:

The percentage of managers, legislators and high-ranking employees from the total number of employees during the years 1355-1386 (women-in-iran, n.d.)

Gender/year	1355	1365	1370	1375	1380	1385	1386
men	0.52	0.43	0.59	2.21	2.11	2.9	2.98
women	0.11	0.16	0.16	2.32	1.71	3.36	2.04

Despite all the accusations of Islam against women, women play an active role in the advisory boards of various institutions.

Conclusion

This research shows that

•By entering the theological education, women can strategically reduce religious violence against themselves.

•Islam is not a unisex religion and is transsexual, but male interpretations of Islam have sometimes been against women.

•Iran's experience in teaching Islamic theology to women, both traditionally and classically, has been a successful experience in reducing violence.

List of used literature:

1. (n.d.). Retrieved from worldbank: https://www.worldbank.org/en/topic/socialsustainability/brief/violence-against-women-and-girls

2. (n.d.). Retrieved from wikishia: https://fa.wikishia.net/view/%D8%A7%D9%84%DA%AF%D9%88:%D8%B2%D9%86%D8%A7%D9%86_%D8%AF%D8%A7%D8%B1%D8%A7%DB%8C_%D8%A7%D8%AC%D8%A7%D8%B2%D9%87_%D8%B1%D9%88%D8%A7%DB%8C%D8%AA

3. (n.d.). Retrieved from Statistics Center of Iran: https://ssis.sci.org.ir/

4. (n.d.). Retrieved from Information website of Jamia't Al-Mustafa Al-Alamiya: http://miu.ac.ir/

5. Jamiat Al-Mustafa Al-Alamiya. (2017). Al-Mustafa Al-Alamiya Society at a Glance, CD. Qom.

6. Abbas Razavi. (2010). *Seminary; History, Structure, Function* (1st ed.). Tehran: Nashr book publishing.

7. *Acquaintance with the universities that accept specificly girls*. (n.d.). Retrieved from avije: https://avije.org/%D8%AF%D8%A7%D9%86%D8%B4%DA%AF%D8%A7%D9%87-%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D9%88%DB%8C%DA%98%D9%87-%D9%BE%D8%B0%DB%8C%D8%B1%D8%B4-%D8%AF%D8%AE%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D9%86/

8. Ayat Ellahi, z. (February 2018). Scientific growth of women, in two decades of the revolution. *Payam Zan Magazine, No. 119*.

9. Clarke, S. (2019). 28. Violence. In G. Oppy (Ed.), *A Companion to Atheism and Philosophy* (First ed., pp. 421–424). Hoboken, NJ: Wiley Blackwell.

10. Crenshaw, M. (1987, December 1). Theories of terrorism: Instrumental and organizational approaches. *Journal of Strategic Studies. 10 (4)*, 13–31.

11. Declaration on the Elimination of Violence Against Women. (1993). *General Assembly of the United Nations.*

12. Deilami, H. (1373). *Irshad ul-Gholob* (Vol. 1). (H.-A. Mostarhami, Trans.) Tehran: Mostavafi Publication.

13. Ekici, S., & Ekici, A. (2009). *Building Terrorism Resistant Communities: Together Against Terrorism.* IOS Press.

14. Freitheim, T. (2004). *God and Violence in the Old Testament* (Retrieved 21 November 2010 ed.). Word & World.

15. Ghazali, A. H. (n.d.). *Ehya Alum al-Din (The Revival of the Religious Sciences)* (Vol. 2). Beirut, Lebenon: Dar ul-Ketab al-Arabi.

16. Hahanzeri, M. (2013). *Imam Khomeini and the Institutions of the Islamic Revolution.* Tehran: The Institute for Editing and Publishing the Works of Imam Khomeini.

17. Hamby, S. (2017, April). On Defining Violence, and Why It Matters. *Psychology of Violence 7(2)*, 167-180. doi:10.1037/vio0000117

18. Hashemi, M. (1387). *Fundamental Rights of the Islamic Republic of Iran* (8th ed., Vol. 1). Tehran: Mizan.

19. Imbusch, P. (2003). The Concept of Violence. In W. H. Heitmeyer, *(eds) International Handbook of Violence Research* (p. 13). Springer, Dordrecht. Retrieved from https://doi.org/10.1007/978-0-306-48039-3_2

20. *Influential_Women_from_the_Shiite_Viewpoint*. (n.d.). Retrieved from wikishia: https://en.wikishia.net/view/Template:Influential_Women_from_the_Shiite_Viewpoint

21. Jahangir, M. (Ed.). (1389). *The Constitution of the Islamic Republic of Iran 1358 Along with the amendments 1368* (39th ed.). Tehran: Nashr Doran.

22. Jones, J. W. (2014). Violence and Religion. In D. A. In Leeming (Ed.), *Encyclopedia of Psychology and Religion* (2nd ed. ed., pp. 1850–1853). Boston: Springer.

23. Khomeini, R. u.-A. (1378). *Sahifah Imam,* (Vol. vol. 4; vol. 5; vol. 19). Tehran: Markaz Nashr Asar Imam Khomeini.

24. Kirkpatrick, B. (Ed.). (1992). *Cassell Concise English Dictionary.*

25. Koleini, M. (1363). *Usol min Kafi.* (M. Behbodi, Trans.) Teran: Intisharat Ilmi va Farhangi.

26. Loft, P., & Robinson, T. (2022). *Gender-specific religious persecution.* House of Commons library.

27. Mahdavi, M. (2006). *Isfahan, Dar El Alam Sharq: Religious Schools of Isfahan.* Isfahan: Isfahan Municipal Cultural and Recreational Organization Publishers.

28. Majidi, M. (1389). *Ashnayi ba Ghanon Asasi Johori Islami Iran* (1st ed.). Qom: Nashr Ma'aref.

29. Majlesi, M. (1408). *Bihar al-Anwar* (Vols. 21, 67, 76). Beirut: Al-Wafa Institution.

30. *Management Center of Khorasan Seminary, Performance Report of 2006.* (2007). Mashhad: Management Center of Khorasan Seminary.

31. Manisi, S. (n.d.). *Woman in Islam.* Beirut: Dar ul-Jabal.

32. Marvati, K. (1387 Saterday, 19 Bahman). Jam-e Jam Newspaper.

33. Mehrizi, M. (2016). *Female Narrators in Shia Books* (1st ed.). Qom: Dar ul-Hadith.

34. Modirshane Chi, M. (1388). *Ilm ul Hadith.* Qom: Jame'e Modaresin.

35. Moshirzade, H. (1390). *Az Jonbesh Ta Nazariye Ijtima'i (Tarikh 2 Qarn Femenisim).* Tehran: Shirazeh.

36. Mottaqi Hindi, A.-D. (1401). *Kanz ul-A'maal fi Sonan al-Aqval va al-Afa'al.* Beirut: Al-Risala Institution.

37. Movahed Abtahi, H. (1418 A.H). *The roots and manifestations of Shiism in Isfahan seminary throughout history* (Vol. 2). Isfahan: Daftar Tablighat Mahdi (AJ).

38. (n.d.). *News code: 174722.*

39. (February 14, 2017). *News code: 743204.* Daneshjo News Agency. Retrieved from snn.ir/0037LA

40. Nouri Tabarsi, M. (1408). *Mustadrak Wasa'l Shia* (Vol. 14). Qom: Al-Beit Institution.

41. Omar, I., & Duffey, M. (Eds.). (2015). *"Introduction". Peacemaking and the Challenge of Violence in World Religions.* Wiley-Blackwell.

42. Parsa, F. (1394, Winter). A feminist reading of the holly Qur'an. *Women's research paper 4 (14)*, 51-71.

43. Payandeh, A. (1382). *The Translation of Nahj-al fesaha* . Tehran: Javidan Publication.

44. Rowley, M. (2014). What Causes Religious Violence? *Journal of Religion and Violence. 2 (3)*, 361–402.

45. Rowley, M. (2015). How Should We Respond to Religious Violence? Fifteen Ways To Critique Our Own Thoughts. *Ethics in Brief. 21 (2).*

46. Sadouq, M. (1404). *Man la Yahzoroh ul-Faqih* (Vols. 2, 3). Qom: Jami'a Modaresin.

47. Sadra, M. (1981). *Al-Hikmar al-Mote'aliye fi al-Asfar al-Aqliya al-Arba'a* (Vol. 7). Dar Ihya al-Turath al_Arabi.

48. Saifi, Z. (24 December 1997). *News code 4485513.* Mehr News Agency.

49. *Scholars of the World Center for Islamic Sciences.* (2016). Qom: Jahani Center for Islamic Sciences.

50. Shafiei Sarvestani, I. (1385). *Legislation in the Islamic Republic System, Harms and Needs* (1st ed.). Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture.

51. *Shia_Female_Scholars*. (n.d.). Retrieved from wikishia: https://en.wikishia.net/view/Template:Shia_Female_Scholars

52. Shir Khani, A., & Zare, A. (2004). *The Developments of Qom Theological Seminary after the Victory of the Islamic Revolution.* Tehran.

53. Tanner, R. E. (2007). *Violence and Religion: Cross-Cultural Opinions and Consequences* (1st ed.). Concept Publishing Company.

54. *Template:Shia_Female_Narrators*. (n.d.). Retrieved from wikishia: https://en.wikishia.net/view/Template:Shia_Female_Narrators

55. *The History of Jami'a al-Zahra* . (1396, 12 26). Retrieved from Jami'a al-Zahra : https://jz.ac.ir/post/95-

56. *The Holy Quran.* (n.d.).

57. Wellman, J., & Tokuno, K. (2004). Is Religious Violence Inevitable?". *Journal for the Scientific Study of Religion. 43 (3)*, 291.

58. *Women writers of Shiite works*. (n.d.). Retrieved from wikishia: https://fa.wikishia.net/view/%D8%A7%D9%84%DA%AF%D9%88:%D8%B2%D9%86%D8%A7%D9%86_%D9%86%D9%88%DB%8C%D8%B3%D9%86%D8%AF%D9%87_%D8%A2%D8%AB%D8%A7%D8%B1_%D8%B4%DB%8C%D8%B9%DB%8C

59. *women-in-iran*. (n.d.). Retrieved from hajij: http://www.hajij.com/fa/women-in-iran

TOMBSTONES AND DAGESTAN FEMINIST SOCIAL HISTORY DATING DERBENT DURING THE 12TH CENTURY

Walid Ali Khalil
Muhammad Nasir Ismail
Faculty of Archaeology, Fayoum Univ., Fayoum, Egypt
E-mail: mni11@fayoum.edu.eg
E-mail: wam00@fayoum.edu.eg

Abstract. The Muslim tombstones were a very desirable and important commodity, obviously used to express high social status and feminist social history dating. However, the tombstones also may carry connotations about the economic and commercial situation in the territory as well as being an important source whose content is difficult to falsify or alter in content.

The insignia of this women's fashion penetrated as portion of the women's accessories carved on the tombstones. The use of women's accessories has reported through a collection of the following grave slabs: vessels, pitchers, Incense burner, and couches.

Keywords: Dagestan, Derbent, Tombstones, feminist, tamga iconography, 12th century.

I. Historical Background

In 664/22, Derbent were captured by the Arabs (Bikẖayt, R. 2009a: 159). In 913/301, Islam was eventually adopted in urban centers, such as Itil and Volga by ʿAbbāsids (ʿInāyaẗ Allāh, R. 1990:8). Afterwards, the Mongols raided Derbent in 1221/ 621 (al-ʿAbūdī, M. N. 1992: 16). By the 15th-century, Ṣafavids had reconsolidated their rule over Derbent (Savory, R.M. & Gandjeï, T. 2012). In the 16th- century Russian tsarist hold in Derbent (Nikiforov, L. Alekseyevich 2022). In the early course of 18th- century, Nādir Šāh conquer Dāġhastān (Iqbāl, ʿA. 1989: 707).

This is a Brief History of Islamic *Dāġhastān* to the end of the XI century AH/ XVII AD. (ʿAbd ar-Raḥman, M. 1999: 33).

II. Kırkliyar cemetery

Kīrkẖlār or Kīrkẖliyār (Ar. كيرخلار) is Composed of two syllables (Turk. Kırk; directly translating to "Forty"), the suffix -Lar (Ar. لار) means the plural in the Turkish language (Khalil, W. M. 2009: 9-94). Thus, the cemetery is the place for burial of forty warriors "*martyrs or Šahīds*", of

the *prophet Muḥammad* Companions, who fall to death in the first *Dāġhastān* invasion during 728 (109) (Gadjiev, M. 2016).

One of the oldest cemeteries and most revered holy burial places for Muslims not only in the North Caucasus, but also in the whole Muslim world, to the outside of the fence Dagh Bary (ICOMOS. 2003: 83:85). Whereas it is located next to northern remains of the city walls, opposite to Kīrkẖlār gate**;** Turk. Kırkhlar Kapa was the historical eponymous name for the chief gate of Derbend walls (al-Ḥabaš, M. 2005: 17).

III. Point of research

This paper surveys aspects of women's social history through Muslim graveyards in Derbent, accompanied by an ethnological study of Muslim traditions at the end of the 1st course of the 18/12 century. Women's tombstones were recognized for their ritual, social, civilized importance, as such: Tribal genealogy (especially Karbilāy family; Ar. عائلة كربلاي), tribes Distributions (mainly Persian families), Surnames i.e. Ḥāğah; Ar. حاجة), Expat names as Ğānit Siryfir; Ar. جانت سيريفر). Besides, Functions and symbols, as well as women's artisans.

IV. Descriptive Study

This paper reviews the importance of a female tombstone in the social history of women`s in Dagestan across the authors field visitation of the cemetery:

I. Ğānit Siryfir tombstone

Dimensions: 178 cm (len.)× 48 cm (wid.)

Description: A rectangular tombstone was divided according to the decorative stylobate into two factions. The semicircular-chest stele is divided into eight geometric chambers with written inscriptions and ornaments, Separated from each other by lobed knotted frames. As with the side strips incised with Persian inscriptions, the existing spaces were outlined with a decorative pattern of Persian calligraphy intertwined with medium geometric motifs.

Arabic reading and Transliteration:

Figure	Arabic Reading	Transliteration	Plate
	س1/ كل من عليها فان س2/ هذا مرقد المرحومة س3/ إلي المغفورة المحتاجة س4/ رحمة الله تعالي س5/ d (أبا الحسن) س6/ حاجة جانت سيريفر خانم س7/ الله قلي بك س8/ شيخ التار 1183	Li.1: Kullu Man ʿAlaīhā Fān Li.2: Haḏhā Li-marqad al-Marḥūmah Li.3: Ilā al-Maġhfūrah al-Miḥtāgah Li.4: Raḥmaẗ Allāh Taʿālā Li.5: Abā al-Ḥasan Li.6: Ḥāğah Ğānit Siryfir Kẖānum Li.7: Allāh Qulī Biğ Li.8: Šaykẖ al-Yār 1183/1769	

Persian reading	جور غچة صفـت با شلعثر ار نو ستان	نازه >بازه< فـــلـــــك چنگـــال تكان >يكان< شد	أقا منبت >رعثان- عنان< رنده كام جهان
Arabic Transcription	لقد كان شبابك مزهراً وقت كنتي تشبهي برعمة مزهرة، ولكني متأكد أن [اعتكافك للعبادة وزهدك في الدنيا] سيمنحك رغم ضعفك وانزلاق قدمك نحو الموت، بموضع مكان آخر جديد أفضل حيث الجنان والحدائق	تحركت سفينة النجاة الوحيدة إلي الآخرة، محملة بالناجين المتعلقين بخطاف السفينة [من مات علي الإسلام]، عندما تحرك مؤشر السفينة للإبحار من حوض الرسو (الميناء) فأبحرت بين الجبلين في وضح	السيد الأجل – الذي قام بنقش و قطع لوح القبر – صاحب النقوش المحفورة علي الحجر [رعثان – أو عنان]، قام بشق الحجارة من الأرض المحيطة بواسطة المنشار.

	والذرية.	النهار إلي بر الأمان	
English Transcription	Your youth was blooming when you looked like a flower Bud. Indeed, you are among those who have believed and done righteous deeds, will have gardens, despite your weakness and sliding foot towards death. Your reward with your Lord will be gardens of perpetual residence beneath which rivers flow, wherein they will abide forever>	< The only remaining lifeboat sailed the Hereafter with survivors clinging to the ship's hook [Who died on the law of Islam], and when Move ship indicator comes the oven overflows. The waves come upon them from every place, from the shipyard between the mountains it sailed with them through waves in broad daylight to safety>.	…. [?] The craft maker, he constructed the gravestone, which carved and cut the tomb, his name may be is [Raʿt̲ān or ʿAnān], the owner of the inscriptions carved on the stone from the < the mouth of the earth> surrounding ground with a saw
Transliteration	Ğūr Bāġhašah Ṣaffat Bāšlaʿt̲ar Ar Nū Stān	Tāzah Falak Šankāl Yikān Šud	Aqā Minbt (Raʿt̲ān or ʿAnān) Rindah Ğām Ğihān
Persian reading	عِشرت ول بور در مجد بر نشان شد	شكي جوان مر طلعت مـــك سيما	زخـــور مـــر شـــد رحمانة خـــزان غلـــطـــان شُـــدن
Arabic Transcription	أيتها الشقراء الجميلة، يا درة اللؤلؤ الكامن، لقد أُطلق سراح روحك التي حلقت في الفضاء بعد عسرات الموت. رفع [الله قدرك] مع بداية كل نهار جديد، ولقد أصبحت صداقتك	آه من الموت، لقد ماتت الفتاة في ريعان شبابها واختفت في ظلمة الليل، نرجوا الصبر علي مراراة فقدانها بالدعاء وقراءة [القرآن]، منذ آخر	واحسرتاه من الموت فقد لازمني النعي [بالبكاء والصراخ، والآنين من فقدان الحبيب]، فمنذ عبور روحها [إلي الدار الآخرة] في صيرورة النهار إلي رحمة الله [الرحمن الحنون كما كانت في بطن أمها]، عندها

	وسام يوضع علي الصدر، ولازلت احتضن ذكريات بهجتنا في جانبي بيتك المطل علي الشارع >.	ظهورها [آخر صورة لها في خيالي] ظهر وكأنني طُعنت – علي وجه الخصوص- بحربة فضية>.	سُيمحو خطأها وقلة صوابها ويجعلها تمضي قدماً نحو الخريف [الجنة ونعيمها].
English Transcription	Oh, Blonde Upon you green garments of fine silk and brocade. The Spirit [i.e., Ğānit Siryfir] ascended to the creative Allāh after the intoxication of death. Allāh [the lord] raising your appraisal with the sun rising. Within the heart is obtained your friendship will become a Nishan on my breast. We have made it a commemorate reminde at the house overlooking the street>.	Oh, [how great is] my Heart-break, when the death came to them, the lady [i.e., al-marḥūmah] is being taken away in her prime while they were at noon. Oh, lord believed, we seek help through patience and prayer. They said, “We have been harmed after her death, so the death seized her while we were looking on. Further, the death will be called I was stabbed with a Silver bayonet - in particular	Oh, [how great is Groaning] our regret over what we bitterness lost concerning death [i.e., Weeping, screaming, and striking their faces]!!!!! How will the day raise up to life sunrise after its death?”- Whatever, her good put forward for herself - you will find it with Allāh. For those it is expected that Allāh will pardon her misdeeds, accepts repentance, and finally forgive her sins and admit you to gardens beneath [autumn] which rivers flow and pleasant dwellings in gardens of perpetual residence.
Transliteration	ʿIšrt wūl Būr Dir Mağd Bir Nišān Šud	Šikī Ğiwān Mit Ṭalʿit Maksīmā	Zakẖūr Mir Šūd Ruḥmānah Kẖizān Ġhalṭān Šudin

V. Analytical Study

The plaques of the deceased's woman periodically act inscriptions with spiritual, historical, social, famine and commemorative sense. This branch possesses the checklist of the gravestones scopes, including further data roughly her class, lovemaking, epoch, death, appellation, surname, in addition to family lineage, some phrases of mercy.

I. Verses of the holy Qurʾān; **Qurʾān 55/26** " كُلُّ مَن عَلَيهَا فَان.

II. Religiously Revelation inscription as "The justified delinquent in need of Allāh's Almighty mercy (المرحومة إلي المغفورة المحتاجة رحمة الله تعالي)

III. Epitaph inscriptions were recorded by Nastaʿlīq (Fārsī) Script were dedicated to rememorize her beauty youth, Blonde hair, friendships dating's, and their house overlooking the street.

IV. Names as such: Ǧānit Siryfir, Šaykẖ al-Yār and ʿAnān

V. Surnames i.e. Ḥāǧah (Ar. **حاجة**) a religious identification for everyone who conducted the hajj or pilgrimage to the holy shrine in Mecca (Ḥādjdj. 2012; Wensinck, A.J., et. 2012).

- Šaykẖ (Ar. **شيخ**) Linguistic deduction of the wordmeans an elderly man have white hair. The title used in Islamic times in general to denote the head of an Arab tribe, a trade union, and the head of artisans (Kẖayr-Allāh J. 2007: 292; Geoffroy, E. 2012).

VI. Hair colors tombstone specify this time the deceased's hair colors e.g. ""عِشرت ول" that's means Oh, Blonde woman.

VII. Iconography Accessories for women: The insignia of this women's fashion penetrated as portion of the women's accessories carved on the gravestones. The use of women's accessories has reported through a collection of the following grave slabs: vessels, pitchers, Incense burner, and couches.

VIII. Brief header of the tomb as "This is the sleeping place (هذا مرقد)

VI. Conclusion

The Purpose of this paper is to shed light on women's social history recorded on tombstones of the Derbent Cemetery in Dagestan, carried out 2021 by ourselves.

Today, women tombstones recognized as the most important sources of the historiography that has left an impact on thoughts, community cultures, ethnics and demographics, and religion in the Caucasus during the $12^{th}/18^{th}$-century.

The women's history of Dagestan society has been influenced not only by historical events or political epochs, but also by military wars and religious conditions. As for the Muslims, they embraced the Islamic faith - the

Šīʿī and Sunnī doctrines - and their burials were in the Islamic way, whether in individual or family collective graves.

The population of Derbent ladies varied between locals and expatriates; according to the growing Persian and Turkish political influence on the territory. The families in Dagestan are mostly residents of Karbala: this means that the people are originally from Persia.

Names and surnames are as diverse as the rest of the Islamic world as such "Ǧānit Siryfir Kẖānum". Both Muslim Šīʿī and Sunnī of Derbent have took the same titles as well surnames.

The penetration of Persian and Turkish culture into the nationalities and habitants of the Dāġhastāni Muslim community, which has reverberated, can be seen on the Gravestones, especially the Šīʿīah graves. Other symbols, forms and tamghas are also detect to denote a person's function prior to death, and relate to areas of work that developed during the period of Islamic expansion in the Caucasus, such as Pilgrim e.g. حاجة, calligrapher, writer.

Additional carved Epitaph inscriptions are also available Related to dialects spoken in the Caucasus to understand Islam such as Arabic, Persian, Turkish, and Turkish Dāġhastān.

List of used literature:

The Holy Qurʾān

1. ʿAbd ar-Raḥman, M. (1999). Tārikẖ al-Qūqāz: Nusūr aš-Šāšān fī Muwāǧah ad-Dūb ar-Rūsī. Precious publishing.

2. al-ʿAbūdī, M. N. (1992). Bilād ad-Dāġhstān: a series of visits by Muslims in the Soviet Union. Sorting presses.

3. al-Ḥabaš, M. (2005). Ašwāq Dāġhastān. Cham: Afnan publishing.

4. Bikẖayt, R. (2009a). Tārikẖ al-Islām fī Aḏhirbīǧān: min al-Fatḥ al-Islāmī Ilā Nihāyaẗ al-ʿAṣr al-ʿAbbāsī al-Awāl (22-232 AH/ 642-847 AD). ʿAlī, U. S. & Aḥmad, R. A. Editors. Science and faith publishing.

5. ʿInāyaẗ Allāh, R. (1990). Aḏhirbīǧān al-Muslimah Bayna Rūsīyāh wa Armīnīyah. Isfahani pointing house.

6. Iqbāl, ʿA. (1989). Tārikẖ Irān baʿd al-Islām Munḏh Bidāyaẗ ad-Dawlah aṭ-Ṭāhiriyah ḥatā Nihāyaẗ ad-Dawlah al-Qāǧārīyah (205-820 AH/1343-1925 AD). Manṣūr, M. et. editors. IST Edition, House of Culture.

7. Khalil, W. M. (2009). ISLAM AND ISLAMIC TRADITIONS IN THE SPIRITUAL AND MATERIAL CULTURE OF THE POPULATION OF MEDIEVAL DERBENT (.VII –.XIII CENTURY), FEDERAL AGENCY FOR EDUCATION, SOUTHERN FEDERAL UNIVERSITY,

Dissertation for the degree of Candidate of Historical Sciences. Rostov-on-Don. (Russian).

8. Kẖayr-Allāh J. (2007). an-Nuqūš al-Kitābīyahʿalā šawāhid al-Qubūr al-Islāmīah" Rašīd, Dihlik, Istānbūl" maʿa muʿğam Li al-ālqāb wa al-Waẓāʾif al-Islāmīah. Cham: Science Publishing.

9. Gadjiev, M. (2016). Darband Epigraphy II: Dar-E Qiāmat Shrine. Encyclopedia Iranica. Retrieved online on 16 January 2012, from https://iranicaonline.org/articles/darband-epigraphy-02#prettyPhoto

10. Geoffroy, E. (2012). Shaykh. In Encyclopaedia of Islam, Second Edition. P. Bearman, et. Editors. Retrieved online on 03 March 2022 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6890

11. Ḥādjdj. (2012). In Encyclopaedia of Islam, Second Edition. P. Bearman, et. Editors. Retrieved online on 02 March 2022 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_DUM_1523

12. ICOMOS. (2003). EVALUATIONS OF CULTURAL PROPERTIES: world heritage convention world heritage committee. Derbent (Russian Federation): No 1070. 83-85. file:///C:/Users/Mohamed%20Nasser/Downloads/1070-ICOMOS-1247-en.pdf

13. Nikiforov, L. Alekseyevich (2022). Peter I. Encyclopedia Britannica. Retrieved February 6, 2022 from https://www.britannica.com/biography/Peter-the-Great

14. Savory, R.M. & Gandjeï, T. (2012). Ismāʿīl I. In Encyclopaedia of Islam, Second Edition. P. Bearman, et. Editors. Retrieved online on 08 February 2022 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0389

15. Wensinck, A.J., et. (2012). Ḥadjdj. In Encyclopaedia of Islam, Second Edition. P. Bearman, et. Editors. Retrieved online on 02 March 2022 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0249

A COMPARATIVE STUDY OF WOMEN'S SOCIAL STATUS IN THE QURAN AND THE HEBREW BIBLE

Zahra Yazdi

Abstract. Women's social and human dignity was greatly addressed by holy scriptures. Significance of research into this might be brought out by appeals that have been made to holy scriptures for views on both ends of the extreme about women's human and hence social dignity. The present work adopts the descriptive method and cites numerous verses of the Old Testament and the Quran to present women's social status in the course of the society according to religious rulings and doctrines under the notions of human dignity and social dignity. Accordingly, the human dignity results from the divine spirit breathed into both women and men and their intellectual faculty that gives them the power to choose and paves the path for their transcendence or fall. In light of God-wariness and piety, humans will attain the dignity of transcendent humans and praiseworthy social dignity. Nevertheless, social roles of God-wary pious women, and above that, their effective crucial role as mothers give them an unparalleled social dignity in perpetuating piety in the society, which is why their role is particularly addressed and highlighted in holy scriptures.

Keywords: Social status, human dignity, social dignity, piety, divine spirit, free will

Introduction

Social status is the status of an individual in a group or in the social order of a group in comparison to other groups, which comes with a social role for the individual that results in particular behaviors on his or her part. There are two kinds of social status: attributive and acquired. The former is assigned to the individual since birth and is grounded in family backgrounds such as gender, religion, ethnicity, wealth, and other social criteria, while the latter is obtained through the individual's efforts to actualize his or her potentialities (Cohen 2005, 83, 2005). Although the Old Testament highlights the attributive social status by describing the Israelites as the chosen people, it also respects and honors the acquired social status. The Quran, however, assumes that women and men have a human dignity to which attributive factors are not relevant, and hence, it stresses that the social status is only acquired. Social status in the two scriptures falls under two notions: human and social dignity, where the former concerns the human dimension and the latter has to do with how a role affects and is af-

fected in the society. Consideration of gender and the picture of *women*'s social status in the scriptures are relevant to the contemporary issues. Social stratification studies in the recent years neglected gender, and were written in ways that make it seems as if women did not exist or lacked any human and social dignity, and hence, any social status. Historically speaking, gender inequalities were more deeply ingrained than class systems. Even in hunter-gatherer communities where there was no social class, men's position was superior to women's (Giddens 1989, 258). An inferior view of women was not confined to a particular age or a particular social class. As witnessed by history, there were many intellectuals and philosophers who believed that women were progenies of devil and origins of the human decline (Benoat 1999, 6), as if lawmakers, priests, philosophers, writers, and scholars insisted that women's subordinate status was a heavenly demand and was useful for the earth (de Beauvoir 2001, 27). Even the emergence of great Abrahamic religions could not bring about a dramatic change in the prevalent view of women, since there were verses in the holy scriptures and remarks by religious Reference groups that implied men's superiority and women's inferiority. The story of woman's creation, the story of the human fall to the earth, the laws of marriage and divorce, inheritance, men's management or supervision of women, patriarchal remarks in the scriptures, attribution of devilish roles and behaviors to women such as geomancy, magic, and prostitution were signs of women's inferior human dignity and their tendency to sins and anti-religious acts such as magic and geomancy, and hence, their lack of a positive social dignity. As a consequence, women's social status was degraded to that of the devil's advocate and cursed negative picture of women's role in the society's progress toward divine objectives and a pious society. On the other hand, some proponents of women's rights appeal to verses of scriptures, including those of creation and given the sequence of creation and perfection, to suggest that women are meta-human beings.

An impartial unbiased reading of the scriptures and the verses about women's human and social status, including those about the characteristics of admirable competent women as prophets, rulers, wives, and mothers, yields another picture of their view of women's social status, which aims to present Reference groups for proper conduct and social influence. This is because when an individual plays a certain role, he or she chooses the conduct given by a Reference groups (Cohen 2005, 85). Of course, Bach, Marx, and Durkheim believed that the ingrained values of a *society* were transformed by Reference groups into religious values. According to Feuerbach, since humans do not tend to have a full grasp of their history, they

often attribute socially constructed norms and values to the deeds of gods. Accordingly, he gives an account of religion in terms of self-alienation (Giddens 1989, 502). On this account, it will not be a matter of surprise that religions offer masculine pictures (Giddens 1989, 512). Inspired by Bach, Marx believed that religion was the opium of the people, since it teaches a submissive acceptance of the present conditions of life, and so it will be an instrument in the hands of the powerful and the wealthy to justify the inequalities (Giddens 1989, 503). Durkheim believed that religion was a sacred entity called totem, which represented the values that were crucial to a group or a society. In his view, the object of worship in religion was the society itself (Giddens 1989, 504). For him, the relation with the sacred can justify social discriminations, monopolies of social dignities and roles; in a word, monopolies of the social status (Turner 2006, 585). One might therefore say that, for Bach, Durkheim, and Max, it is the *society* that constructs the *religion*, and people consult and interpret the holy scriptures with their cultural presuppositions. A case in point is the problem of women's social status. Weber offers a different account, however. From a more profound perspective, he believes that *religion* is what causes social transformations, and hence, the "revolutionary" dimension is the main characteristic of salvific religions (Turner 2006, 506). That is, in his view, religion is a crucial factor that determines the prevalent view of the society, which is why acceptable cultural-religious beliefs play a role in the determination of one's social status (Turner 2006, 585-85). What is commonly stressed by the three classical sociologists of religion–Marx, Durkheim, and Weber–is that the fundamental notion in the religion is an illusion, as the *Hereafter* or the other world created by religion is *our* world as distorted by the lens of religious symbolism (Giddens 2006, 525). The upshot is that, however, religion and society have a mutual relationship, in determining the position of holy scriptures in women's social status, free from presuppositions and the prevalent beliefs of societies, we should appeal to textual evidence to find the determining meaning-conferring criterion of women's social status in religious texts. To do so, in what follows, let us scrutinize women's social status in the Old Testament and the Quran under the notions of human and social dignity.

1. **A Study of Women's Human and Social Dignity in the Hebrew Bible**

The Biblical story of human's creation, the original sin, and his fall has been like a nightmare for the human mind for millennia–a nightmare from which humans are not free yet (Ashtiani 1989, 362).

The Hebrew Bible offers two different accounts of the creation of the first man and woman. Although the second account is often deemed in continuity with the first, each involves points that lead to various interpretations which underlying assumption is that the timing and character of woman's creation indicate not only her status in the hierarchy of creation, but also her essential nature (Mishra and Pandey 2011, 67). The major point in the first account is that the humankind resembles God, or is created in God's image (Genesis 1:27) and as the ruler of all creatures on the earth, which confirms the supreme dignity and the shared human nature of women and men.

For Maimonides (or Moses ben Maimon), the human similarity to God lies in the "divine reason" owned by God, with which He created humans out of grace and kindness. This is what distinguishes humans from animals. However, Rabbi Moses ben Nachman believes that the ground of human similarity with God is the "divine spirit" breathed into humans (Blech 1999, 24). The Jewish tradition combines the two views to yield the view that human similarity with God lies in human reason and spirit. Shared reason and spirit imply shared free will and responsibility, since if everything was predetermined and predestined, then divine reward and punishment would make no sense (Blech 1999, 28). Women and men are equally free and responsible in complying with divine rulings and abstaining from divine prohibitions, just as the forbidden fruit in the Garden of Eden, and the punishment for its violation, made no gender difference. In the divine command for marriage and having children (Genesis 1:28), both women and men are equally addressed, and in the end, the human species, including women and men, are blessed (Genesis 1:28).

The second account offers a different narrative of the creation of Adam from the dust of the ground (Genesis 2:7), and Eve from Adam's rib for Adam (Genesis 2:22). The latter led some people such as Rabbi Judah to the belief that men enjoy a superior human dignity. Others, however, refer to Eve being named by Adam as evidence of the shared nature and essence of women and men. There are exegeses to the effect that the first human, Adam, had the attributes of both genders (Mishra and Pandey 2011, 67), which is why there are Biblical verses in which Adam is addressed with a plural pronoun (Genesis 1:27; 5: 2).

Nevertheless, some people cite the above story as well as the human fall to the earth (Genesis 3:1-19), which occurred as a consequence of

Eve's conscious free act[7] of defiance in the face of the divine ruling and her encouragement of Adam to do the same, which caused the human entanglement in the material life and evils as well as the human essential tendency to sins (Genesis 8:21; Ecclesiastes 7:29), as well as instances of women magicians and prostitutes. They conclude that these are evidence that the major distinction between women and men is the latter's stronger tendency to sins as well as superstitions, which imply an inferior evil dignity of women. In some other verses, women are deemed exemplary evils, agents of corruption, and devil's advocates. In those verses, people or their acts are likened to negative female attributes such as prostitution, unfaithfulness, witchcraft, deception, and ignorance (Ezekiel 23, 16; Hosea 1:2; Ecclesiastes 7:26-27; Proverbs 9:3; Deuteronomy 17:17; Jeremiah 2:32-33; Zechariah 5:5-11; Numbers 25:18; Deuteronomy 7:3-4). Moreover, Kabbalah considers the woman nature as devilish and as arising from the female part of the world and the demonic is an off-spring of the feminine sphere (Scholem 1995, 37). These views seem at odd with the above Biblical assertion concerning human reason, spirit, and free will. Furthermore, the Hebrew Bible mentions instances of high-ranking women problems, such as Sarah, Hagar, Deborah, Huldah, and Mary, who were addressed by Yahweh just like great men, and had the power to foretell the future. Also, Kabbalistic conception of the Shekhinah has room for the highly paradoxical idea of a feminine element in God Himself (Scholem 1995, 38). So in spite of various and contradictory commentaries, according to the Bible instances women through their human dignity are able to reach the highest mystical degrees.

Another factor that might reinforce an inferior view of women's human dignity is the parlance and style of the Hebrew text; that is, the use of metaphors, male pronouns to refer to God (Jeremiah 9:31, 3:4, 19; Genesis 18), emphasis on male children and primogeniture (Genesis 21:6, Genesis 22, 29, 30; Ruth 4:13-16; 1 Samuel 1:8, Leviticus 3:40; Joshua 6:26; Psalms127: 4), certain sexist rulings and laws (Leviticus 12; Numbers 27; Deuteronomy 25:5-10), not counting women in censes (Judges 12:8-14), and even certain worships that seem to be written by a man for men. The discrepancies and contradictions of various parts of the Hebrew Bible, as well as its deployment of diverse linguistic and literary styles, has led to a varied picture of women and their dignity throughout the changing Israelite history. Considering the efficacy of the cultural and linguistic elements of

[7] Maimonides endorses the existence of evils, holding that moral evils arise from human's own acts, which implies human free will.

the society addressed by the Old Testament affirms that the masculine nature of the Hebrew Book springs from the cultural element of the era.

What is emphasized in the Old Testament, which indicates its criterion of the supreme human dignity of women, is honesty and righteousness as a result of compliance with the divine commands: "A gracious woman retain honor" (Proverbs 11:16). According to this text, women who respect their inner essence and human dignity and do not take an instrumental view of their femininity, can achieve the highest human position–that is, prophecy–through compliance with the divine commands. These are honorable and admirable women. However, women who intentionally deviate from the path of humanity turn into examples of evil, corruption, idiocy, and weakness, such that even companionship with promiscuous women (as described in the *Book of Proverbs*) is equated with death and destruction (Proverbs 7:27). Accordingly, in the Hebrew holy text, what removes women from their human nature is deviation from human dignity, in which case their lives and companionship with them would be tantamount to death, as put by the Old Testament (Proverbs 21:16). However, with human dignity and divine spirit, women count as best companions of men, or in the words of the Bible, a fitting partner (Genesis 2:18) who is For him (Genesis2: 20) which means opposite him. Man and women are meant to be complementary and their differences are intentionally mandated by God (Blech 1999, 26). Hereupon, the command of marriage and formation of family be proved (Ruth 3:9; Isaiah 4:1; Judges 11). The marriage covenant is called "sanctified" (*Kadosh*) since through marriage man and woman union to form the greater family of the Israelite community so it is asserted on the criteria of selection in marriage (Deuteronomy 7:3-4; Ezra 10:1-17; Nehemiah 13; 1 Kings 21; Exodus 34, 2; Deuteronomy 22). Notwithstanding the many examples of prominent, socially influential women in the Bible, including rulers such as the Queen of Sheba (2 Chronicles 9), Queen Athaliah (2 Kings 11), Queen Jezebel (1 Kings 21)), Hannah the mother of Samuel, Abigail the wife of David, Huldah the wife of Shallum (2 Chronicles 34:22), and Ester the queen of the Persian king Xerxes and prophet like Sarah, the wife of Abraham (Genesis 18:15), Mary the daughter of Moses (Exodus 15:20), Deborah (Judges 4:4), the supreme human and social dignity of woman in the Hebrew text is epitomized in her role as a mother and a wife. In particular, motherhood has pride of place in the Bible, since a mother counts as the carrier of the traditions and rituals and a transmitter of the Jewish genealogy to the offspring. Motherhood and maternal characteristics are so significant that God sometimes refers to Himself as people's mother, using maternal characteristics to describe the rela-

tion (Isaiah 49:14-15, 66:12-13). In the Book of Exodus (23: 26) and Genesis (29: 14) motherhood is described as one of the greatest endowments to women and the human community. Mother is so respected and venerated that the Ten Commands include the following: “Honor your father and your mother, so that you may live long in the land the Lord your God is giving you” (Exodus 20:12; Deuteronomy 5:16).

In this and other verses (Proverbs 19:26; Exodus 21:15), respect for mother is mentioned along with respect for father, and disrespect for the parents is described as a shame for the child. There are verses indicating the particular role of mother in rearing righteous, influential children (2 Kings 8, 12, 15; Judges 13:3-13; Proverbs 1:8). Moreover, mothers have the responsibility to name their children, where most names selected by mothers were derived from divine attributes or relevant to Yahweh in one way or another (Genesis 29:32-35, 16, 19, 25, 38; Exodus 2:10; Judges 13; Ruth 4; 1 Samuel 4). As a wife and mother, a woman enforces religious rulings (Leviticus 24:5-8) in the family, motivating her husband and children to learn the Torah. By fulfilling the material and emotional needs of the family and creating a sense of safety and peace, the woman is admired by her husband and respected by her children: all the blessings of a family arise from the woman, which is why the husband should respect the woman (Durant 1997, 4:462). In their acquired social status as mothers and wives, women play a fundamental crucial role in determining the religious path of the family as part and parcel of the society at large, and hence, “excellent women” are particularly venerated as having a privileged human dignity (Proverbs 31:10), because “The fear of the Lord leads to life; then one rests content, untouched by trouble” (Proverbs 19:23). “The world rest on one pillar, and its name is righteous, for it is said (Proverb10: 25) that the righteous is the foundation of the world” (Scholem 1987,152). Although God describes the creation of the human species as blessed, a woman becomes “excellent” only when she reaches the position of fear of God by utilizing her faculty of intellection or reasoning as well as her free will, persuading her family and then the society to follow the same route. According to verses of the Hebrew text, virtuous, righteous women who exemplify the fear of God in their social roles and help the society to move toward religious and spiritual transcendence, pave the ground of developing and extending the YHW commends among the People so have a social status worthy of respect. Accordingly, the inferiority view of women in the Old Testament refers to an acquired inferiority as a result of having played certain social roles and conducts, and it is by no means attributive.

2. Human and Social Dignity of Woman in the Quran

Contrary to the Hebrew text, the Quran makes an implicit reference to the story of creation of Adam and Eve (al-Nisa: 1; al-Zumar 6; al-Aʿraf: 189), which yields the following interpretations:

Creation of Eve from Adam's rib (Majlisī 1983, 11:15, hadith no. 43, 116, hadith no. 45, 189, hadith no. 47, and 15:34; Ṭabarsī 1994, 3:5).

Eve's independent creation (Ṭabāṭabāʾī, n.d., 4:1233).

Eve's creation from the remaining dust of Adam's left rib (ʿAyyāshī 1984, 1:242).

Nevertheless, according to the majority of contemporary prominent Shiite exegetes of the Quran, such as Ṭabāṭabāʾī and Javadi Amoli, God create Eve as newly emerged creature after Adam's creation. In addition to the above Quranic verses, Javadi Amoli cites other verses (al-Aʿraf: 89; al-Zumar: 6) to argue that all humans, women or men, are created from the same essence, the receiver of the creation in all humans was the same, and God created the first woman with the same essence with which He created all men and women. In his view, the human essence lies in the soul, rather than the body, which implies that women and men are equal in humanity (Javadi Amoli 2007, 243-48). He therefore rejects the inferior human dignity of woman influenced by her role in the story of the fall to the earth, the Arabic styles of Quran, and certain legal rulings in the Quran. According to Quranic verses concerning the human fall from the heaven (al-Aʿraf: 18-22) to the earth, the man and the woman were both culprits and punished by God. Moreover, as for the verse 28 of Sura Yusuf in which women's guile is said to be great, which is interpreted as denoting the evil essence of women, contemporary Shiite exegetes believe that it refers to a particular group of women; that is, some ancient Egyptian women (Ṭabāṭabāʾī, n.d., 11:159). On the other hand, as noted about the Hebrew text, some people cite man-centered remarks in the Quran, male names of God (al-Tawhid: 1), significance of male offspring (Al ʿImran: 61; al-Tawba: 24), and heavenly blessings for men (al-Dukhan: 54) to argue that the Quran adopts a patriarchal approach in which women do not count. In reply, some scholars say that the Quran was revealed in accordance with the rules of the Arabic language and the predominant culture of the pre-Islamic culture of the Arabian Peninsula (Mesbah Yazdi 2003, 5:30). Furthermore, the Quran aims to improve the soul, which is neither masculine, nor feminine (Javadi Amoli 2007, 100). Some people appeal to certain legal differences between women and men as well as different religious rulings (al-Nisa: 11) to argue that the Quran takes men to be superior to women. Verse 35 of Sura al-Ahzab rejects such an attitude and highlights the

essence of humanity, saying that women and men are equally capable of acquiring virtues such as faith, truthfulness, patience, humbleness, and chastity. In fact, the reason why there are legal inequalities in certain verses of the Quran lies in innate features (al-Rum: 30) and the respective duties of women and men in the social life. Therefor some prominent Shiite exegetes in justifying the discriminative verses of Quran claim that the Quran does not see femininity as essentially evil or as tending toward sins, and thus, it does not see it as an inferior dignity. For the Quran, "a bad woman (al-Tahrim: 10) is not an example of bad women. To the contrary, she is an example bad human, just as a virtuous woman is an example of virtuous people" (Javadi Amoli 2007, 132). For instance, Mary as the chosen woman for the position of prophethood[8] is describe as truthful (al-Maʾida: 75), one of the chosen people (Al ʿImran: 33, 42), and a paradigm example of a perfect human. "Wherever God talks about the human beings or whenever, he talks about human soul in Quran, Muslims theologians and scholars have never considered that humanness or the soul as "male" or "female" (Mishra and Ara 2011, 7).In the Quran, a person's human and social dignity is never determined by gender and other material criteria, just as verse 13 of Sura al-Hujurat refers to the independent creation of women and men and then explicitly introduces God-wariness (or piety) as the only criterion for the transcendence of the human dignity. Islam believes that women and men can achieve their well-deserved dignity in light of Islam and faith, in which respect there is no difference between women and men (Ṭabāṭabāʾī, n.d., 16:313). "Since both are same in their humanness, both have been created for the same purpose: to serve God" (Mishra and Ara 2011, 7). The Quran says that those misguided women and men who misuse their faculty of reasoning and their free will and stubbornly disbelieve and lead not only themselves but also the society astray are tantamount, or even inferior, to cattle (al-Aʿraf: 179). From the Quranic perspective, humans deserve a human dignity only in light of God-wariness, without which they would just be animals.

God-wariness helps people to play their effective social roles, and in this way, form a virtuous, religious society. According to Quranic doctrines, women play an influential role in reinforcing and developing a reli-

[8] Unlike the Hebrew Bible, the Quran does not explicitly mention women's prophethood, which goes back to various notions of prophethood in the Quran. Here, "prophethood" refers to the position in which a person receives the divine message and is made aware of one's own and other people's future, without being responsible for the leadership of the society. This sort of prophethood is not gender-specific, and thus, women can also have such a position.

gious society in various social roles (Al ʿImran: 61; al-Mumtahina: 12; Taha: 39; al-Qisas: 7-13), just as the Queen of Sheba finds an exemplary place in the Quran (as well as the Hebrew Bible) in virtue of her wisdom, humbleness, and truth-seeking. Asiya, the queen of Egypt, saved Moses's life and raised him, and in this way, she played an influential role in the fate of the Children of Israel (al-Tahrim: 11). Based on Quran's teachings the most constructive women's function reveals in family. In the Quranic view, family contributes to the thriving of a religious society, and central to family is the woman as a wife and mother, which is why the Quran commands people to start families (al-Nur: 32). The Quran considers marriage as a sign of divine power (al-Rum: 21), referring to it as a sacred covenant, or in Quranic phrases, a "solemn covenant" (al-Nisa: 21). The fact that Quranic verses forbid marriage with disbelievers (al-Baqara: 221) indicates the impact of women, particularly as wives and mothers, on the fate of the society and the ideas prevalent therein. According to Prophet Muhammad, "the felicitous is felicitous in his mother's womb, and the wretched is wretched in his mother's womb" (Majlisī 1983, 5:175). The Arabic term for mother is "al-umm," which basically means the origin of a thing, what trains and improves something, or the start of something. The use of the term in the Quran sometimes refers to maternal affection and maternal attachment to children (al-Qisas: 10, Taha: 40), and sometimes to hardships mothers go through during pregnancy, birth-giving, and breastfeeding (Luqman; 14), and there are Quranic verses about the central role of mothers in families as well as the issue of mahrams (al-Nisa: 23). People are particularly obligated to be kind to their mothers (al-Ahqaf: 15). Veneration of parents, particularly mother, is deemed on a par with the principle of monotheism in the Quran, as it commands kindness to parents immediately after commanding commitment to monotheism (al-Isra: 23), asserting that the only case in which one should disobey one's parents is when they call to polytheism (Luqman: 15). A monotheistic community is a product of raising children in a religious family, central to which is a mother as the first and most effective teacher of children and as a transmitter of religious ideas and principles. The upshot is that, in the Quranic tradition, women's social dignity springs from their unique role as mothers, wives, or other social roles in perpetuating a religious society. In this way, the Quran rejects any attributive social status based on physiological material factors, asserting that social status is the consequence of one's function in various social roles, and is therefore acquired.

Conclusion

According to the Old Testament and the Quran, what makes humans, both women and men, similar to God as the best of creators is their shared spirit and reasoning power. Moreover, the power of free will enables humans to adopt God-wariness and enhance their human dignity. In the words of the Old Testament, humans are in this way venerated, and in the words of the Quran, with disbelief they become like cattle. Accordingly, what is most stressed in the scriptures in question is the acquisition of a social status, which directly bears on the human faculties of reasoning and free will. While the Hebrew Bible assigns an attributive social status based on ethnic-racial factors, it believes that women's status is in particular an acquired feature. The Quran, however, believes that social status results only from human practice in various social roles, and in this respect, women and men are equal. However, according to verses of the Old Testament and the Quran, women have a particular role in creating a religious structure in the society, and thus, their social status comes from the extent of their effectiveness in maintaining a family and a religious generation, which is why the acquired aspect of their social status is more prominent. For, given the individual and social roles of women in forming the religious attitude of their families and the society at large, preservation of God-wariness, and compliance with divine commands, women have a particular social impact, which is why they play a fundamental part in creating and preserving a religious society. Accordingly, the holy scriptures underscore the human dignity of women and their ability to acquire virtues as well as higher spiritual degrees, and the effect of their social roles on the religious atmosphere and the prevalent attitude of the society, and in this way, they present the social status of women as a determining factor in perpetuating religious teachings and principles in the society.

List of used literature:

1- Quran

2- Holy Bible

3- Turner, Bryan. 2006. *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge: Cambridge university Press.

4- Cohen, Bruce. 2005. *Introduction to Sociology*. Translated by Gholam Abbas Tavassoli and Reza Fazel. Tehran: Samt.

5- Giddens, Anthony. 2006. *Sociology*. Translated by Manouchehr Sabouri. Tehran: Ney.

6- Scohlem, Gershom. 1995. *Major Trends in Jewish mysticism.* New York: Schoken Books.

7- Scohlem, Gershom.1962.*Origions of The Kabbalah.* The United State of America,The Jewish Publication Socity(1987). [In English]

8- Mishra, Anil Dutta and Ashtosh Pandey. 2011. *Woman and Religion (An Encyclopaedia on Women in Different Religions of the World, woman and Judaism)*. Mayur Enterprises, New Delhi.

9- Mishra, Anil Dutta and Zinat Ara. 2011. *Woman and Religion (An Encyclopaedia on Women in Different Religions of the World, woman and Islam)*. Mayur Enterprises, New Delhi.

10- Durant, Will. 1997. *The Story of Civilization*. Translated by Ahmad Aram et al. Tehran: Elmi-Farhangi. [In Persian]

11- Blech, Benjamin. 1999. *The Complete Idiot's Guide to Understanding Judaism*. Indianapolis, Indiana: Alpha Books. [In English]

12- de Beauvoir, Simone. 2001. *The second sex*. Translated by Qassem Sunavi. Tehran: Toos.

13- Benoat, Gary. translated by Mohammad Jaafar Pawendeh, *women from men's eyes*. Tehran: Jami.1999.

14- Javadi Amoli, Abdollah. 2007. *Zan dar āyīni jalāl wa-jamāl ilāhī*. Qom: Isra.

15- Majlisī, Muḥammad Bāqir. 1983. *Biḥār al-anwār*. Beirut: Muʾassasat al-Wafāʾ.

16- Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi. 2003. *Pursishhā wa-pāsukhhā*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.

17- Ṭabarsī, Faḍl ibn al-Ḥasan. 1994. *Majmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān*. Qom: Elmi Eslami Publications.

18- Ṭbāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn. n.d. *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qruʾān*. Qom: Jāmiʿa Mudarrisīn.

19- ʿAyyāshī, Muḥammad al-. 1984.*Al-Tafsīr*. Edited by Hashem Rasuli Mahallati. Qom: al-Maktabat al-ʿIlmiyya al-Islamiyya.

20- Ashtiani, Jalaluddin. *A study in the religion of Christ.*Tehran: Writing Publications,1989.

"ISLAMIC TRADITIONS AND FAMILY POLICY IN INGUSHETIA AND EGYPT": COMPARATIVE ANALYSIS OF WOMEN'S RIGHTS

Kurkieva Fatima
Higher School of Economics, Moscow
National Research University Higher School of Economics

Abstract. Comparative analysis of women's rights based on master s thesis "Islamic Traditions and Family Policy in Ingushetia and Egypt" is a research attempt as to differentiate local customs and religion as a cause of women's rights violation, hence revealing the real level of awareness of women on their rights as encompassed in religion and international laws. The research highlights some problems existing in Muslim societies towards women both in Egypt and Ingushetia. Customs, traditions, and religion have significant influence on the way of life of different communities. However, some customs and traditions have undergone changes and end up conflicting with religious norms. Some experts claim that Islamic law violates women's rights and describe Islam as being oppressive and aggressive to women while others blame customs and local traditions of violating women's rights. With Egypt and Ingushetia both observing Sharia law and there being no study previously carried out regarding traditions in connection with women's rights violation, this paper differentiates between norms based on Islamic Law (Sharia) and cultural factors. An assessment on whether the traditions or religion violate women's rights in Egypt and Ingushetia is carried out. The Russian republic of Ingushetia and Egypt are considered as case studies due to the Muslim population and similar court systems which conform to Sharia law (Islamic law) and their reluctance in adopting the Western model of women's rights . The given work does not propagate religion versus international human rights, but it represents an attempt to clear up some misunderstandings. The local customs which harm or violate woman's rights are sometimes mistaken for pure religious and being criticized in mass media as attributed to religion which eventually cause indignation among the Muslim population taken this as an insult to their religion. This easy line between the religious and the local tradition should be taken into consideration as to promote the effectiveness of work of international human rights activists or organizations.

Keywords: religion, women's rights, Ingushetia, Egypt, Islam, traditions

The Federal family policies towards conflict resolutions as well as right protection encounter solid traditional norms bound with religion and lose their effectiveness. Women's rights in Islam has become a frequently studied topic with few studies distinguishing Islamic law and local traditions being explored. A study of Islamic Law and Family Policy in Ingushetia and Egypt is carried out to assess the main causes of women's right violations in communities practicing Islam, norms imposed by the religion or beliefs rooted in local traditions.

Most of the time Islamic laws alone are taken solely for women's rights violation and disregarding the importance of existing local traditions. The study attempts to clear up some misunderstandings as local customs are the root cause of women's rights violation and are occasionally mistaken for religion.

Gender inequality plays a key role in the attainment of women's rights. Egypt has recorded a high level of inequality as compared to Russia however, Ingushetia portrays a different image as to that of Russia as a whole**.**

CEDAW rises deep concern on human rights violation in the northern Caucasus region in 2010 and urges the Russian federal government to take immediate action on women's rights violation.

For the case of Ingushetia, media coverage was reviewed to highlight the cases of inequality based on violation of women due to the gap existing in documented data on the region. It is still easy to find some statistics on Russia in general concerning some form of women's rights violations but as to the Northern Caucasus data base does not exist or causes doubts due to very low number of cases recorded as to compare to other regions in Russia. It is a general problem for all the Northern Caucasus. Besides, due to the lack of data base the information was gained from interviews. According to given statistics Ingushetia shows not significant woman's rights violation as to compare to other republics and there are only few cases described in mass media.

In fact, excessive closeness of Ingush society, lack of public discussion, tabu on interfering in family issues, lack of statistics and ineffectiveness of legal authorities – all these factors made the author of this work to use personal experience to prove the existing problems.

Why Russian republic of Ingushetia and Egypt?

Muslim population \Similar court systems which conform to Sharia law (Islamic law) in pronouncing judgements \Reluctance in adopting the Western model of women's rights.

Research Question

What is the main cause of women's right violations in communities practicing Islam, norms imposed by the religion or beliefs rooted in local traditions?

Research Tasks

Analyzing the legal, religious, and traditional literature based on reliable sources.

Collecting qualitative data: semi-structured interviews, reports and publications;

Collecting quantitative data (statistics, graphs, questionnaires) and Qualitative analysis of interviews.

Discourse analysis of the interviews;

Analyzing Islamic Law (Sharia), legal policy and violation of women's HR (comparative study of Ingushetia and Egypt);

Participating in two round table discussions with human rights activists and on-line discussion (violations of women's rights in the Northern Caucasus, the Caucasian Knot).

Up to date academic researchers on policy issues tackled within Islamic context :

Vikør (2005) - great divergence of opinions between opposing currents and scholars is present within the legal context on what rules belong to Islamic law.

Fuller (2003) - a single Sharia does not exist, but it is shaped and interpreted differently based on the understanding of what the Quran and the Prophet's life and experience mean.

Hirsch (2006) - negative stereotypes of Islamic law as inflexible, arbitrary, and discriminatory and of legal institutions as oppressive, coercive, and incompatible with democracy.

Huntington (1993) - acknowledges differences in culture and religion create differences over policy issues such as human rights

Baderin (2003) - challenge the view that universal human rights and Islamic legal framework do not co-exist

Hakeem (2012) - considers it improper to rationalize political systems that conflicted with the Islamic law

Delling (2004) - outlines 3% of the chapters in the Quran deal with questions that from the Western point of view are of legal nature (70 regulating family matters, 70 on civil law, 30 on penal law, 20 on public and taxation law & 20 related to international law).

Methodology

In a frame of constructionism paradigm, the author uses interviews as source of data for qualitative and quantitative research. Discourse analysis of collected interviews aims to reveal the existing unawareness about women rights provided by Islamic law and violated by local traditions.

Comparative Analysis of Women's Human Rights and Islamic Traditions according to UDHR,1948;CEDOW,1979;Cairo Declaration ,Islamic Traditions (based on Quran, Sunna and Islamic scholars' rulings) analyzing the basic human rights such as :right to life ,equality , free from torture, social security, exploitation, opinion ,property rights .

Legal Analysis of Egypt and Russia (Ingushetia) Legislation on Women's Rights includes comparison of legal system of Egypt, Russia, and Ingushetia .

A dichotomous questionnaire was used to generate an analysis on the perception of Ingush (67respondants) and Egyptian(66 respondents) women and men regarding traditions and religion. The assessed questions were centered on a.) Local traditions and Shariah concerning women, b.) Issue of Honor killing, c.) Performance of women's responsibilities, d.) Familiarity on Islamic stories from the Sunnah on women, and e.) Women's rights in Islam.

This research therefore shows that the local traditions still prevail in both societies as compared to the Islamic law and people are aware of it. Thus, considering the human's rights violations these purely local traditions should be taken into consideration.

The study compares local traditions, Islamic law, domestic law and international law centered on women's rights thereby finding the differences in the laws, policies and traditions in both Ingushetia and Egypt. The constructionism paradigm is employed where interviews are a key source of data analysis. A discourse analysis is conducted on the collected interviews with an aim of revealing the existing unawareness about women rights provided by Islamic law and violated by local traditions. The structure of the research is defined by the complex nature of the topic, engaging legal, religious, and discursive aspects of the analysis. Relying upon the abundant academic literature on the Islamic law, in Chapter 1 it reveals that there are no substantial contradictions between the Universal Declaration of Human Rights and Islamic values and norms. Egypt, having signed consequently several international agreements based on this declaration, is still accused in women's rights violation, but in comparison with Ingushetia Egyptian women enjoy the gender equality, while Ingush women daily suffer from mistreatment in their families.

The comparative analysis of local legislation conducted by the researcher in Chapter 2 does not shed much light on the reasons of constant women's rights violation in Ingushetia. Laws of Russian Federation must act on the territory of Ingushetia. Albeit unperfect, they are not followed neither by local citizens nor by local authorities. Within the period of observation only several cases of domestic violence in Ingushetia were reported by local and federal media, while the real picture observed by the author of the work due to her professional experience dramatically differs.

The issue of women's rights violations is not recognized by vast majority of Ingush population, publicly it is declared that a woman is respected and protected by the society as a mother of children. Hence, these questions are not discussed, not incorporated by the regional agenda, not represented as problem to be solved.

The most revealing part of the research is the Chapter 3 containing the critical discourse analysis based on interviews taken both in Ingushetia and Egypt. The results of the analysis clearly show women in Ingushetia are not aware of their rights even to the extent provided by the religion, while women in Egypt show the sufficient awareness. The most barbaric norms are accepted in Ingushetia as imposed by Islam. The whole picture of women's self-understanding represents the fuzzy set of stereotypes considered to be Muslim, imposed by men, and mostly shared by women.

The most important general conclusion is referring to the concept of knowledge and education. Without the proper understanding of origins of particular social practices there is no possibility to change them.

Results of Discourse Analysis in the case of Ingushetia

Although the Ingush society claims that women are greatly respected and protected the respondents show that this kind of respect is closely connected to the man's honor and dignity. The claim that a woman should be protected contradicts with the fact that women have a lot of responsibilities not only as a housewife but as the breadwinner too.

In deep patriarchal Ingush society, the Ingush woman occupies the last place. She is constantly protected and has no rights in decision making.

It is interesting to note that many Ingush woman support the way men talk about them.

The main value of women is in undertaking household activities and the upbring of children.

A newly married woman tries to take care of her husband and his family. Where the man is the only son or the youngest, his parents live with him and caring for them becomes the wife's responsibility.

An Ingush woman does not have any rights in case of divorce and cannot bring up her own kids since they can be taken away from her any time.

Court decisions usually are not fulfilled in Ingushetia due to authority's reluctance in interfering in family issues since they are resolved within and nobody has any right to interfere.

No presence of a women's shelter in or organization standing for the protection of woman's rights (Ingush woman believe rising these issues damages the reputation of their families/ afraid to stand against society alone).

Women usually resort to the help of family, authorities' especially religious figures, police or human rights organizations. Recent statistics in mass media shows that some women resort to seek help from International Human Rights Organizations which usually help them to leave Ingushetia and live somewhere safe.

Nowadays the situation is changing women are becoming economically independent by earning money, they demand for change by creating several channels in telegram (Что хочу сказать, Мадо; Не Феминизм) and on Instagram (Ingush freedom etc.) where they tell although unanimously the real situation with their rights, offer solutions and appeal to men to change the situation.

Results of Discourse Analysis in the case of Egypt

Observance of women's rights is different in rural places and in the cities. Also, it depends on the wealth or influential factors and in some places also the skin color. These indicators call for the need of a different research.

In general, having a girl in a family is attributed to happiness and women have similar rights as men in social and educational sphere.

The Egyptian legal system is a mixture of European law and Sharia that is why it is not surprising to find the Islamic ruling on many issues.

As a bride a woman is respected and given money and golden presents to signify her importance and value. A marriage contract also ensures her rights, and the legitimacy of the marriage contract is supported by the state.

Women are not forced to take care of relatives or serve them, and the bride asks for a separate house before marriage.

Women's rights are supported by the State and in case of divorce the children cannot be taken from her on the contrary, the court will provide her with support in dividing the finance or property to ensure her financial stability.

There are cases of FGM which are heavily fought against by the State, numerous organizations, and activists. The Upper part of the Egyptian territory is famous for honor killings, but this has gradually subsided due to official and unofficial work.

Orfi marriages are widespread due to socio- economic difficulties and high amount of money required especially for the man to get married. Orfi marriages put no responsibility on the man and this causes problems for women especially when they are left to care for the children.

Sexual harassment is the biggest problem that causes a lot of uproar in the Egyptian society. Different organizations, the State and Al-Azhar coordinate in order to try and solve these problems, raise these issues in public and offer solutions.

Findings

Both Egypt and Ingushetia are patriarchal societies and have traditional attitude to woman's role: to bring up children and to take care of the family.

In both societies there is aspect of women's constant protection. However, in Egypt its factors include support and maintenance whereas in Ingushetia it is attributed to total control.

In Egypt there is statistics of woman's rights violations whereas in Ingushetia there is no exact statistics on such cases.

As Egyptians and Ingush resort to local tradition these traditions are responsible for women rights violations.

In Egypt there is gender inequality in occupying high offices whereas in Ingushetia the situation is different. Due to social-economic problems, women work in different sectors and even occupy high ranking positions in government.

The Russian law in Ingushetia coexists successfully with Sharia law and the local tradition (set of local laws). There is an unofficial Sharia court which rulings have recommended character. Sharia law is a part of Egyptian legal system and the observance of local traditions prevails in both Egypt and Ingushetia

Mass media coverage of the problems which women encounter in Egypt creates awareness on existing problems in society. This is contrary to the situation in Ingushetia where to raise awareness regarding these problems in society is still taboo.

The authority in Egypt supports the initiative for women's right protection In Ingushetia the legal rulings are not implemented.

In Egypt women can appeal for help to state organizations and NGO's, to police or court. In Ingushetia the woman asks for help from her

family, close relatives, authorities, religious figures and very rarely to police or international organizations.

Egyptian women are more aware of their rights both according to Islam and international standards and are ready to fight for them unlike Ingush women who abide to the limitations set by men and are afraid to raise the violation case because of society pressure and the so called “defaming” which affects the reputation of the victim’s family and children.

In Egypt, crimes such as sexual harassment, FGM prevail, whereas honor killings are rampant in Upper Egypt. In Ingushetia crimes that are prevalent include taking away children from their mothers in case of divorce, honor killings, and heavy physical labor for women.

In both Egypt and Ingushetia woman’s right is supported if her family is rich or authoritative and stands by her. In some parts of Egypt, it is also depending on the skin color of the woman.

Recommendations

Authorities must conduct investigations in cases of woman’s rights violations or harmful practices such as: honor killings, FGM, taking away of children from their mothers’ and physical violence.

The cases of women’s rights violations should be recorded, and the exact statistical data created in Ingushetia.

The authority and power of the legal system should be enforced, and comprehensive measures should be implemented (esp. Ingushetia)

The society and the authorities in Egypt and Ingushetia should take serious preventive measures to protect victims and to prevent these crimes.

To raise social awareness of woman’s rights violations, campaigns must be held in mass media on both the Federal and local level.

Foreign researchers and human rights activists should differentiate between the local traditions and the Islamic law.

In Ingushetia shelters must be created or set aside safe houses to help in saving the women lives.

Binding measures should be taken to develop adoptive and appropriate strategies to enforce the legal laws and preventative measures.

In Ingushetia, the society should be more supportive on women’s empowerment and women’s organizations which help to eliminate harmful traditions should be created in Ingushetia.

In Ingushetia there must be trained experts, social workers or psychologists to give victims sufficient help and protection.

Women should learn and demand the rights prescribed to them by Islam and the International law.

Since religious leaders or organizations have huge influence in both Egyptian and Ingush society, they should raise the awareness of existing harmful practices.

Conclusion

Both Egypt and Ingushetia resort to local traditions more then to Islamic law. Although Egypt has the highest level of woman rights violation as compared to Russia, the situation is no better in Ingushetia. The official legal laws are not implemented, the existing family policies are also partially implemented. In Egypt there are many organizations which support women's rights and help to protect them whereas in Ingushetia none of such organization exist at present times.

Instead of being supportive the Ingush society try to hide the facts of woman rights violation as it considers these facts taboo. There is no actual statistics of these abuses existing in Ingushetia except some cases recorded by mass media.

Egyptian society at least do not try to hide these cases of abuse and hold different campaigns against FGM or sexual harassment. Egyptian women are far ahead than Ingush women and they know their rights and learn how to demand them. The Ingush women have no clear understanding of their rights and prefer to be patient when their rights are violated. Whereas an Egyptian woman can rely on state or any organization to protect her rights an Ingush woman can only rely on the support of her family if there is one or entirely on her courage to fight for her rights.

The results reveal that the local traditions still prevail in both societies as compared to the Islamic law and people are aware of it. Egypt has the higher level of woman rights violation as compared to Russia however the situation is no better in Ingushetia. Official legal laws are not implemented instead the local customs have the upper hand in Ingushetia. Egypt has more organizations that support women's rights and help to protect them whereas Ingushetia has none. Instead of being supportive, the Ingush society try to hide the disclosure of the facts of woman rights violation as it considers revealing these facts to be taboo. There is therefore no actual statistics of these abuses existing in Ingushetia except some cases recorded by mass media. The research also show that Ingush women have lack of awareness of their rights according to religious and to international norms. Crimes on sexual harassments, gender inequality in job acceptance as well as FGM prevail in Egypt whereas in Ingushetia honor killings, hard physical labor and the taking away of children from their mothers in case of divorce are the most common cases. The study therefore acknowledges that

both the Egyptian and Ingush societies embrace local traditions despite some of them being the root cause of the violation of women's rights.

List of used literature:

1. Agora. (2017). Egypt: Egyptian women get inheritance rights https://agoraparl.org/news/egypt-egyptian-women-get-inheritance-rights
2. Amer. M., (2006). An Islamic Perspective on Legislation for Women Part 1. Al-Falah Foundation. Assessment of the Domestic Violence Laws, Policies and Practices in Central and Eastern Europe and the Former Soviet Union (2016) https://www.ohchr.org/Documents/Issues/ Women/ SR/Shelters/Advocates%20for%20 Human%20Rights_FINAL %20REPORT.pdf
3. Amer. M., (2006). An Islamic Perspective on Legislation for Women Part 2. Al-Falah Foundation. Amnesty international (2019) Egypt steps up brutality with abduction and torture of human rights defender https://www.amnesty.org/en/latest/news/2019/10/egypt-stepsup-brutality-with-abduc tion-and-torture-of-human-rights-defender/
4. Babich. K., (2017). Women of the North Caucasus: Myths and superstitions. Daptar. Retrieved from https://oc-media.org/features/women-of-the-north-caucasus-myths-and-superstitions/
5. Baderin, M. A. (2003). International human rights and Islamic law. New York: Oxford University Press. BBC News. (1999). World: Europe Russia says no to polygamy. Retrieved from http://news.bbc.co.uk/ 2/hi/europe/400351.stm
6. Bobrovnikov. V., (2015). Muslim Traditions, Law and Society in the Russian Caucasus. Institute of Oriental Sciences RAS. Retrieved from https://cyberleninka.ru/article/n/muslim-traditions-law-and-society-in-the-russian-cau casus/pdf
7. Committee on the Elimination of Discrimination against Women. (2010). Concluding observations of the Committee on the Elimination of Discrimination against Women Russian Federation.
8. Committee on the Elimination of Discrimination against Women. (2015). Concluding observations on the eighth periodic report of the Russian Federation.
9. Dina Mansour., (2014). Rights in Islamic Sharia: Between Interpretation, Culture and Politics, Muslim World Journal of Human Rights https://www.degruyter.com/view/journals/mwjhr/11/1/article-p1.xml
10. Delling. M., (2004). Islam and Human Rights. School of Economics and Commercial Law, Goteborg University Department of Law. Retrieved from https://core.ac.uk/download/pdf/16310495.pdf

11. Fuller, G.F. (2003). The Future of Political Islam. New York: Palgrave Macmillan.
12. Hamdan, A., (2005). Women and education in Saudi Arabia: Challenges and achievements. International Education Journal, 6 (1), 42-64.
13. Hirsch, S. (2006). 'Islamic Law and Society Post-9/11', Annual Review of Law & Social Science Vol.2, December 2006: 165-186.
14. Huntington, Samuel P. (1997). The clash of civilizations and the remaking of world order. New York: Touchstone
15. Invest Foresight (2019). Ingushetia unemployment highest in Russia, ranks reveal https://investforesight.com/ingushetia-unemployment-highest-in-russia-rankingreveals/
16. Institute for African woman in Law (2018) The Egyptian Woman Judge: Setting the Bar for GenderEqualityhttps://www.africanwomeninlaw.compost/the-egyptian-woman-judge - setting-the-bar-for-gender-equality
17. Gurchiani K. Sacred Places, Emerging Spaces: Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus. Ed. Tsypylma Darieva, Florian Mühlfried, and Kevin Tuite. New York: Berghahn Books, 2018. x, 235 pp. Index. Illustrations. Photographs. Maps. Tables. $120.00, hard bound //Slavic Review. – 2019. – Т. 78. – №. 4. – С. 1068-1070.
18. https://kaspianforum.ru/deyatelnost-musulmanskih-organizatsij-v-astrahanskoj-oblasti-v-2016-2018-gg/

ЖИЗНЬ И БОРЬБА ЗА ПРАВА ЖЕНЩИН ПОД ЗНАМЕНЕМ ИСЛАМА: К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ ИСЛАМСКОГО ФЕМИНИЗМА В ЕГИПТЕ

Карпачева О.В.
к.и.н., н.с.
ФГБУН Институт Африки РАН ЦЦРИ

Аннотация: Обновленческое течение мусульманского реформаторства в Египте, широко представленное как выдающимися личностями, так и крупными общественными организациями, привело к значительному уменьшению неравенства полов в Египте. Многочисленные исламские организации сумели оказать свое влияние на взгляды общества в вопросе взаимоотношения полов и общественную значимость женщины. Традиционная исламская одежда в большой степени являлась осознанным и достаточно свободным выбором женщин, как способа представления себя в обществе. А исламский феминизм, бесспорно, сыграл огромную роль в формировании общественного сознания египтян.

Ключевые слова: исламский феминизм, Египет, ислам.

LIFE AND STRUGGLE FOR WOMEN'S RIGHTS UNDER THE BANNER OF ISLAM: ON THE FORMATION OF ISLAMIC FEMINISM IN EGYPT

Karpacheva O.V.

Споры по вопросу неравенства полов и положения женщин развернулись в Египте начиная с 1899 г., когда один уважаемый мусульманский адвоката и судья, Касим Амин, опубликовал книгу «Освобождение женщин», которая стала одним из первых трудов, посвященных феминизму в арабском мире. Его призывы к созданию начальных школ для девочек и отмены хиджаба шли в соответствии с нарративами представителей колониальных держав. Рассуждения Амина повторяли рассуждения различных британских авторов, которые видели в ношении хиджаба подтверждение отсталости этой религии, а сам хиджаб стал для колониальных властей символом всего неправильного в исламе[9].

[9] Amin Q. “The liberation of women”, Cairo, 1992.

Однако, определяющую роль в становлении исламского феминизма в Египте сыграл не уважаемый общественный деятель, и, конечно, не колониальные власти, а деятельность Малах Хифни Насиф (1886 – 1918) и Зайнаб аль-Газали (1917 – 2005).

Будучи первой феминисткой, открыто выражавшей требования египетских феминисток, Малах Хифни Насиф отстаивала права женщин в рамках религиозной доктрины. Говоря о взаимной ответственности мужчин и женщин друг перед другом, она призывала женщин бороться за свои права, не переступая заповедей Корана и принципов ислама.

Деятельность Насиф, которую можно отнести к обновленческому течению мусульманского реформаторства, в итоге привела к значительному уменьшению неравенства полов в Египте.

Безусловно, Зайнаб аль-Газали аль-Джубайли является одной из самых интересных и ярких фигур в деле движения за расширение духовных и светских свобод под знаменем ислама в Египте. Ислам, с точки зрения Зайнаб аль-Газали дал женщинам все: свободу, экономические, политические, социальные и общественные права, но, современное общественное устройство мусульманских государств лишило их этих прав.

По некоторым данным, её «Ассоциация женщин-мусульманок» насчитывала до 3-х млн человек, они поддерживали приюты, помогали нуждающимся семьям, помогали не только женщинам, но и мужчинам в поисках работы. По мнению некоторых ученых, она была одной из ключевых фигур в деле построения и формирования египетской нации[10].

В своих трудах Зайнаб аль-Газали не прибегала к требованиям уровнять в правах мужчин и женщин, но она выступала за создание исламского государства, где требования шариата в равной степени касались бы мужчин и женщин.

Усилия исламских и светских феминисток не пропали даром, но по мере того, как египетское общество все больше и больше двигалось в сторону равноправия, попытки женщин вторгнуться на территорию мужчин всегда сопровождались подчеркнутым проявлением благочестия.

По мере того, как женщины стали получать образование в колледжах и университетах, устраиваться на работу и вести общественную жизнь, они все чаще предпочитали носить традиционную мусульман-

[10] Sullivan J.D. and Abed-Kotob S. “Islam in Contemporary Egypt”, USA 1999, p. 105.

скую одежду и покрывать голову. И здесь исламские феминистки в Египте всегда любили подчеркивать, что права женщин заложены в саму систему исламских верований[11].

Сторонники исламского фундаментализма, как мужчины, так и женщины, никогда не подвергали сомнению необходимость для женщины принимать активное участие в жизни общества. Однако и те и другие всегда призывали женщин исполнять свои домашние обязанности наряду с общественной деятельностью, но не в ущерб семье и детям. Здесь справедливо будет отметить, что то же самое относилось и к мужчинам.

Следует отметить, что быстрорастущие исламские организации в Египте сумели оказать свое влияние на взгляды общества в вопросе взаимоотношения полов и общественную значимость женщины.

Наваль ас-Саадави, египетская писательница и феминистка, автор множества книг о женщинах в исламе, утверждала, что только экономические причины вытеснения женщин с рынка наемного труда и общественной жизни лежат в основе неравенства полов, скрываясь за религиозными и нравственными призывами. Поэтому она выступала за то, чтобы именно женщины изучали ислам и участвовали в интерпретациях его положений. Потому что консервативно настроенные мусульмане-мужчины трактуют Коран по своему разумению.

Учитывая тот факт, что традиционная женская мусульманская одежда всегда являлась одним из наиболее заметных внешних проявлений исламских традиций в Египте во взаимоотношении полов, представляется интересным проследить возрождение популярности хиджаба в Египте.

Как обычно бывает в таких случаях, не столько философский и психологический сдвиг в мироощущении египтян в 1970-х гг. XX века сыграл свою роль, но гораздо более практичные основания для ношения хиджаба появились у женщин в то время.

Доступное большинству населения образование в колледжах и университетах не было организовано должным образом, и у студенток возникало много проблем в переполненных студенческих городках. Локальные исламские организации, возникающие при каждом учебном заведении, «гамаат аль-исламийя», решали множество бытовых вопросов студентов, и в том числе, они смогли добиться разделения студентов в аудиториях по половому признаку, а это было очень важно. В аудиториях постоянно не хватало скамей, поэтому девушкам приходилось либо сидеть бок о бок в тесноте с представителями про-

[11] По итогам полевых записей автора

тивоположного пола, либо простаивать все лекции в проходе и у стены в смешанной толпе. Точно такое же затруднение представляли собой поездки в переполненном общественном транспорте. Активисты «гамаат аль-исламийя» смогли наладить движения специальных микроавтобусов для женщин. Но, так как спрос сильно превышал предложение, девушек, желавших «оградить свою честь и достоинство» и избежать домогательств в общественном транспорте, попросили одевать хиджаб. Для тех привилегий, что предлагали исламские организации девушкам, это была очень малая цена.

И если ещё в начале 90-х гг. египтянки активно чередовали хиджаб с западным стилем в одежде, то в настоящее время на улицах Египта сложно встретиться египтянку, одетую по-европейски. Татуировки на руках женщин, одетых только в джинсы и футболку, говорят о том, что это представительницы коптской общины Египта[12].

В начале 90-х гг. египтянки объясняли свой выбор в пользу традиционной исламской одежды самыми разнообразными причинами:

- Религиозными: хиджаб, это акт проявления покорности воле Бога.
- Психологическими: традиционная одежда это способ самоидентификации, показательный отказ от западных ценностей.
- Политическими: мусульманская одежда стала символом разочарования в политическом режиме Мубарака и поддержки исламской оппозиции.
- Практические: хиджаб в те времена был способом уменьшить расходы на одежду.
- Культурными: желание показать свою начитанность, образованность и строгость. Показательный отказ от ненужного внимания со стороны мужчин.

Таким образом, традиционная исламская одежда в большой степени являлась осознанным и достаточно свободным выбором женщин, как способа представления себя в обществе. А исламский феминизм, бесспорно, сыграл огромную роль в формировании общественного сознания египтян.

Список использованной литературы:

1. Sullivan J.D. and Abed-Kotob S. “Islam in Contemporary Egypt”, USA 1999.
2. Moghissi H. “Feminism and Islamic Fundamentalism. The limits of postmodern analysis”, London, 1999
3. Fuller G.E. “The future of political Islam”, New York, 2003.

[12] По итогам полевых записей автора.

САИД ГАБИЕВ О СОЦИАЛЬНОМ СТАТУСЕ ЖЕНЩИНЫ В ИСЛАМЕ

Буттаева А.М.,
доктор философских наук, профессор кафедры теологии и социально-гуманитарных дисциплин,
профессор отделения кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу (г.Дербент).
Дагестанский гуманитарный институт,

Buttayeva A. M.,
doctor of philosophy, Professor of the Department of theology and social and humanitarian disciplines of the
Professor of the Department of comparative studies of spiritual traditions, the specifics of their cultures and interreligious dialogue in the North Caucasus (Derbent).
Dagestan humanitarian Institute,

Аннотация: В истории исследования духовной традиции ислама, вопрос о проблеме социального положения мусульманок не является ни новым, ни окончательно решенным. Несмотря на многочисленные исследования в западной, мусульманской и отечественной науке, освещение многих проблем, касающихся этой темы, не отличается объективностью. Пожалуй, ни одна тема не привлекает к себе такого внимания и не обрастает таким количеством ложных представлений, толкований, и наконец, не отличается такой степенью непонимания, как вопрос мусульманской женщины. Статус женщины в исламе многими исследователями признается одной из наиболее спорных и вместе с тем серьезных проблем не только для самих мусульманок, но и тех, кто имеет отношение к сфере защиты прав женщин в мусульманском мире. И может поэтому социальный портрет женщины в исламе имеет много противоречивых аспектов.

Особо отметим, что сегодня СМИ- основной источник, который информирует людей о культуре мусульманской уммы мира. Зачастую, от них и зависит бесконфликтное сосуществование мусульман и коренного населения тех или иных стран. Тем более, что медиа любят образ анонимной мусульманки. Правда, это не единственный фактор, но очень значимый. В прессе часто освещается стереотипный об-

раз мусульманки, что ставит барьеры в культурном диалоге. Именно поэтому сегодня этот вопрос актуален как никогда.

Ключевые слова: женщина в исламе, социальный статус женщины, культура ислама

SAID GABIYEV ON THE SOCIAL STATUS OF WOMEN IN ISLAM

Buttayeva A.M.

Введение

Нынешняя противоречивая глобализация, наравне с поглощением и растворением исламского мира, имеет и обратный парадоксальный результат. Она провоцирует пробуждение и модернизацию исламского мира на основе своей идейно-теоретической базы, переосмысленной в контексте нашего времени. Глобализация в исламском мире, как наверное ни удивительно, наравне с утверждением унифицированной культурной и идеологической модели, выкроенной по западным неолиберальным эталонам, провоцирует создание новейшей массовой международной идеологии, и шире - новейшей разновидности мусульманской ментальности и идентичности, которая будет воздействовать на формирование всего населения земли. Современные мусульманки, родившиеся и проживающие в Европе, более религиозны, нежели их матери, мигрировавшие туда. Это объясняется тем, что, родившись на территории с другой культурой, они не чувствуют своих корней, поэтому им нужно как-то самореализоваться, зачастую выбирая веру.

Тендерная идентичность, этих мусульманок как разновидность культурной идентичности направлена на их идентификацию с образом социокультурного существа, и она определяется как территориально, так и идеологически. При этом модернизация и секуляризация в цивилизованных странах не обходит никого стороной. Поэтому мусульмане и встречают в штыки что-то мешающее их традиционной жизни. С другой стороны, впитав плоды глобализации, европейские мусульманки вносят свой вклад в развитие европейского общества, уже не так настороженно выходя из-под опеки своих мужей. Подобная тенденция говорит о формировании новой транснациональной идентичности европейских мусульман и, следовательно, модернизированной идеологии.

В современной же России мусульманская женщина, выражающая внешне свою принадлежность к исламской культуре (ношение хиджаба- традиционной мусульманской женской одежды) в общественных местах, вызывает неадекватную реакцию россиян. И главная причина - незнание культуры ислама массой населения либо доминирование созданного в СМИ образа мусульманки-шахидки. Недостаток знаний в области исламской социально-правовой культуры 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, уничижающие положение женщины.

Следует отметить, что в российской исламоведческий литературе социальный портрет женщины в исламе, особенно в послереволюционные годы XX века, рассматривали такие известные ученые как Бартольд В.В., Климович Л.И., Габиев Саид, Вагабов М.В., Ахметханова П., Шайдуллина И., ряд других авторов. Нет ничего противоестественного в том, что исследованием данной проблемы в основном занимались ученые из регионов традиционного распространения ислама на территории бывшего СССР. Разумеется, что любое исследование той или иной актуальной проблемы должно быть востребовано обществом и временем, хотя, признаемся, что нередко само время накладывает свой отпечаток на характер исследования.

Приступая к анализу краткого исторического очерка Саида Габибова «АРАБЫ, ИСЛАМ и АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ КУЛЬТУРА» хочу обратить ваше внимание на дату написания этого труда – «Петроград Коммерческая скоропечатня, Лиговская 57. 1915». Ему тогда было всего 33 года и работу эту он посвятил своему отцу - «Этот труд свой, я посвящаю памяти дорогого покойного отца, впервые научившего меня любить арабов и арабскую культуру». Это говорит о том, что несмотря на перипетии того времени, послереволюционные атеистические настроения в обществе, в душе своей он глубоко сохранил и пронес через всю свою жизнь, особое отношение к мусульманской культуре, как к завету отца.

Тут же оговорюсь, что сей исторический очерк не указан даже в перечне литературных трудов Саида Габиева в Википедии и на других сайтах Интернета.

Краткая биография Саида Габиева

Саид Габиев родился 28 мая 1882 года в городе Опочка (ныне Псковская область). Его отец Ибрагим Габиев являлся старшиной селения Кумух и в числе 30 тыс. осуждённых был сослан в Псковскую

губернию за участие в восстание 1877 года. Ему разрешили взять с собой семью. В 1903 году окончил гимназию в Ставрополе, а затем поступил в Петербургский университет на физико-математический факультет.

Принимал активное участие в революции 1905 года. В 1912–1913 годах редактировал и издавал в Санкт-Петербурге газету «Заря Дагестана», печатался на страницах русского журнала « Мусульманин» (ред. Хаджет-Лаше Исламов), издававшегося в Париже. В мае 1917 году принимает участие в Первом Горском съезде во Владикавказе (1-7 мая 1917 года), где выступает с докладом о народном образовании. Избран кандидатом в члены ЦК Союза Горцев Северного Кавказа и Дагестана.

С конца мая того же года член «Дагестанской Социалистической группы». С августа 1917 года в составе Вр. Дагестанского Обл. Исполкома. С мая 1918 года являлся зав. отделом внутренних дел ВРК, затем Дагестанского Облисполкома.

С апреля 1921 по 1922 год – Наркомпрос и зам. пред. Ревкома ДАССР. С 1923 по 1926 год Наркомфин Совнаркома ДССР. Член Дагестанского ЦИКа. С 1927 года работал на административных должностях (директор фабрики в Тифлисе) в Закавказье. Был подвергнут сталинским репрессиям, но пробыв продолжительное время в застенках НКВД, был освобожден.

Писать Габиев начал в начале XX века. В тот период он написал научную работу «Лаки, их прошлое и быт», а также ряд революционных стихов. В 1912–1913 годах на русском языке им были написаны аллегория «Безумец» и неоконченная повесть «В народ». В 1927 году вышел сборник стихов Габиева «Звуки лакской чунгуры» («Лакку чугурданул чу»). Он также перевёл на лакский язык ряд басен И. А. Крылова и стихотворения М. Ю. Лермонтова[13].

Саид Габиев «ЖЕНЩИНА В ИСЛАМЕ»

«Наконец, заключительным аккордом, я не могу не остановиться на том животрепещущем, самом наболевшем вопросе, до ужаса, до боли омрачающем жизнь всего мусульманского мира, набрасывая на Ислам и Магомета весьма незаслуженную тень.

Я говорю о женском вопросе у мусульман, т.е. о положении мусульманки. Если мы шаг за шагом проследим историю жизни мусульманки с первых же дней ислама, то мы увидим, что гордая дочь Аравии сопутствовала всюду мужчине. Она бок и бок с воином сра-

[13]ГАБИЕВ САИД ИБРАГИМОВИЧ lakskysite.ru›o-laktsakh/izvestnye

жалась с врагами родины. Если вспомнить хотя бы знаменитые битвы при Бедре и Огоде - моменты борьбы Мединских "ансаров" и "асхабов" - с мекканцами - злейшего врага Пророка - Абу-Суфьяна, то увидим, что аравитянка почти всегда шла за воином, ободряя его и облегчая ему трудности боевой жизни.

Даже в новые времена аравитянка не раз проявляла себя на поле брани.

Если вы вспомните хронику Триполианской войны, то вы невольно вспомните также и отряды триполианок, составлявших целиком обоз. армии в борьбе против Италии.

Не чужда была арабо-мусульманке и торговля, с которой она также блестяще справлялась не хуже любого мужчины; ярким примером этому служит сама жена самого Пророка Хадиджа, которая сама вела свои большие торговые дела.

Величественным ореолом окружила себя арабо-мусульманка, как в литературе, науке, общественной работе, так даже и в роли правительницы.

Можно бы привести тут целый ряд блестящих имен мусульманок, достойных культурного поклонения, но имена их ничего не скажут.

Как царственных, так и не царственных поэтесс мусульманок было также немало, и многие из них пели именно свободу.

Дочь же Имама Азама-Ганифа была настолько умна и просвещенна, что, почитаясь за видную ученую, пользовалась такою необычайной для женщины известностью, что Имама-Азама прозвали по ее имени - Абу-Ганифа, т.е. отец Ганифы.

Одна из жен еще первых же Омейядских халифов, занимаясь общественной благотворительностью, устроила водопровод из Багдада в священные города Мекку и Медину»[14].

Эти слова подтверждает в своем труде известный исследователь персидской литературы, истории ислама и его философских традиций Абдол Хусейн Зарринкубу. Вот что он пишет: «Даже в периоды ревностного отношения к соблюдению требований сунны, есть немало случаев свидетельствующих о внимании мусульман к организации обучения девушек или хотя бы об отсутствии запрета на женское образование. Наличие мухаддисов (сказителей хадисов) из числа жен-

[14] Габиев С. АРАБЫ, ИСЛАМ и АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ КУЛЬТУРА Краткий исторический очерк (издание автора) Петроград Коммерческая скоропечатня, Лиговская 57. 1915. С.68.

щин[15] говорит о том, что знатоки хадисов не имели запретов в обучении женщин»[16].

Далее продолжим по С. Габиеву: «Да и вообще, пока в халифате господствовали арабы, женщина не имела никакого понятия о чадре и т.п. бессмысленных прелестях института затворничества.

Что касается Мухаммеда и Корана, то они никогда не были и не могли быть против женщины.

Неограниченное многоженство Мухаммед застал сильно развитым в Аравии, и он вынужден был только терпеть это печальное явление, всячески смягчая его, что ясно видно из того, что через всю свою пророческую работу он красною нитью проводит сильнейшее желание уничтожить это зло. И если ему не удалось совершить в этом отношении чуда, то - не его вина.

Справедливость требует признать, что проблема пола, из-за решения которой ломали и будут ломать копья еще много лет, и которая, как будто на много удаляет Ислам от европейской культуры, разрешена Кораном более положительно.

Остановив свое наибольшее внимание на этой грустной картине женской бесправности, Мухаммед очень смягчил ее тона и парализовал наиболее вредные последствия существовавшей до него неограниченной полигамии, допустив (заметьте, только допустив, а не узаконив женитьбу на 4-х).

Такую семью Мухаммед только терпел, исходя из очень многих соображений, но не дал ей доминирующей санкции, что видно из тех многих тяжелых условий, которыми обставил осуществление такого брака.

Насколько ему это удалось, пусть ответит та самая христианская Европа, в которой брак и развод заставляет желать много лучшего даже и в наш, XX-ый век.

И как говорит немецкая писательница Доротея Шумахер: "при всей той, казалось бы свободе, сестра христианка в Европе не более счастлива в своей свободе, чем мусульманка по исламу".

Основу же того вопиюще ненормального положения мусульманки всего мира теперь надо искать не в Исламе, а в той исторической цепи событий, которые, вытеснив все чисто исламское и исламо-арабское, обрели господствующее положение.

---

[15] Goldziher.Muhammedaische Studien.Vol. II. P.405-407/

[16] Зарринкуб А.Х.Исламская цивилизация. Пер. М.Махшулов, - М.: «Андалус», 2004. – 237 [3] с.

С воцарением на престоле Багдадских халифов - Аббасидской династии и под влиянием господства Индо-Иранских начал, мусульманка стали загоняться подальше от дневного света, в ее золотую клетку - гарем.

Захватив всю жизнь Багдадского халифата в руки, персы окончательно успели лишить мусульманку солнца так быстро, что даже вольнолюбивые сельджуки и монголы, позднее, это рабство одной половины человеческого рода переняли целиком.

И вот, с тех несчастных пор, мусульманка скрылась не только под чадрой, но даже от светильника жизни--знания.

От первой мусульманки по Исламу, мы пришли к безответной рабе. Это господство дикого антисоциального, противоречащего основам природы всякого разумного существа, - индо-персидского варварства и до наших дней является самой больной, самой опасной язвой на, и так больном организме всего мусульманского мира.

Ясно, что положение мусульманки вопиюще ненормально и даже страшно делается за будущее мусульман, если это положение будет еще долго царить над миром Ислама, вопреки священным заветам самой религии. Выражаясь цветистыми словами того же Ирана - под холодным дуновением смерти свободы, увядал пышный цветок Востока, гибла благоухающая фиалка на высотах Гималая, гибла роза Шираза, гибла женщина мусульманка, гибла мать. И с того самого дня, как только чадра сделалась альфой и омегой мусульманской жизни, рабством пропиталась вся эта жизнь.

И пока мусульманка не вернется к своим естественным правам личности человека, добытым для нее Мухаммедом великой борьбой, но отнятым затемнителями смысла стихов Корана, до тех пор все культурные стремления мусульман останутся безжизненными, бездушными.

С мусульман хватит и того, что христианский мир до сих пор еще бросает им самый беспощадный упрек, за рабство женщины мусульманки, хотя по Исламу этого рабства нет.

Пора наконец сказать открыто, решительно и смело всем, что в создании этого позорного института Ислам и Магомет совершенно неповинны.

А раз это так, то шире дорогу мусульманке. Пусть она, пользуясь своим естественным правом на жизнь не под чадрой и не вдали от науки и знания, а под лучами животворящего солнца, несет свободно свои обязанности спутника-друга мужчины и великой матери. И опять повторяю категорически, что затворничество и чадра не явля-

ются продуктами Ислама и не религия виновна в заточении мусульманки.

Институт этого пересажен на арабскую почву старо-персидским началом еще с Аббасидских времен. Религия Магомета никогда не была религией рабов и, как бы, таковой она сделалась исключительно благодаря индо-иранскому натиску на ее демократический облик.

Конечно, мы не можем не пожелать всей душой, чтобы чуждая Исламу историческая толща пыли, была счищена возможно скорее, дабы мусульманка-мать могла благословить солнце истинно-человеческой жизни»[17].

Заключение

Анализируя целиком весь труд С.Габиева «АРАБЫ, ИСЛАМ и АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ КУЛЬТУРА» мы узнали, что он проводить различие между исламом как религией и исламом как культурой. Религиозный контекст ислама подразумевает, что женщины и мужчины равны, и это он подтверждает многочисленными примерами из истории развития Ислама. А в культурном контексте это равенство не соблюдается.

Неравенство в мусульманской общине стало развиваться позднее, в результате мировоззренческих позиций Багдадских халифов - Аббасидской династии. Именно поэтому некоторые представления современных богословов об институте затворничества и уединении, о концептуальном неравенстве полов не находит какого-либо подтверждения в Коране.

Список использованной литературы:

1. Габиев С. АРАБЫ, ИСЛАМ и АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ КУЛЬТУРА Краткий исторический очерк (издание автора) Петроград Коммерческая скоропечатня, Лиговская 57. 1915. С.68.

2. ГАБИЕВ САИД ИБРАГИМОВИЧ lakskysite.ru›o-laktsakh/izvestnye

3. Goldziher.Muhammedaische Studien.Vol. II. P.405-407/

4. Зарринкуб А.Х.Исламская цивилизация. Пер. М.Махшулов, - М.: «Андалус», 2004. – 237 [3] с.

[17] Габиев С. АРАБЫ, ИСЛАМ и АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ КУЛЬТУРА Краткий исторический очерк (издание автора) Петроград Коммерческая скоропечатня, Лиговская 57. 1915. С.69-72.

«РЕЛИГИОЗНЫЙ» ФЕМИНИЗМ КАК ОДИН ИЗ ВИДОВ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ЭКСТРЕМИЗМА: РЕЛЕВАНТНОСТЬ КАТЕГОРИЙ «ИСЛАМ» И «ФЕМИНИЗМ»

Асланов Аслан Махмудович,
главный специалист-эксперт отдела по социокультурной адаптации иностранных граждан и работе с соотечественниками Министерства по национальной политике и делам религий РД,
аспирант 3-го курса
ФГБОУ ВО «Дагестанский государственный университет»
г. Махачкала, Россия, aslanov_aslan1980@mail.ru
Сулейманова Зумруд Сулеймановна,
ассистент кафедры теологии и социально-гуманитарных дисциплин ОАНО ВО «Дагестанский Гуманитарный Институт»,
преподаватель арабского языка
ЧПОУ «Медицинский колледж» имени Башларова,
аспирант 3-го курса
ФГБОУ ВО «Дагестанский государственный университет»,
(г. Махачкала, Россия),
zumrud-suleyman@bk.ru

Аннотация: Процессы глобализации и актуализации понятия «исламский» обусловили пристальное внимание общественности к интерпретации и применению разного рода словосочетаний, связанных с данной категорией. В статье обосновывается несовместимость категорий «ислам» и «феминизм». Делается вывод о том, что так называемый «исламский» феминизм, является одним из видов угроз национальной безопасности, в виду того, что здесь имеется использование религиозно-экстремистской идеологии.

Ключевые слова*:* Ислам, Коран, женщины, феминизм, религиозный феминизм, проблема.

"RELIGIOUS" FEMINISM AS ONE OF THE TYPES OF SPIRITUAL AND MORAL EXTREMISM: THE RELEVANCE OF THE CATEGORIES "ISLAM" AND "FEMINISM"

Aslanov Aslan Mahmudovich*,*
chief specialist-expert of the Department for social and cultural adaptation of foreign citizens and work with compatriots abroad of the Ministry of national policy and religious Affairs RD,

postgraduate student of the 3rd course of the
"Dagestan state University"
Makhachkala, Russia, aslanov_aslan1980@mail.ru
***Suleymanova Zumrud Suleymanovna**,*
Assistant of the Department of Theology and Social
and Humanitarian Disciplines of the
Dagestan Humanitarian Institute,
Teacher of Arabic of the Bashlarov Medical College,
3rd-year postgraduate student of
Dagestan State University,
Makhachkala, Russia, zumrud-suleyman@bk.ru

Abstract: The processes of globalization and actualization of the concept of "Islamic" have caused close public attention to the interpretation and application of various kinds of phrases associated with this category. The article substantiates the incompatibility of the categories "Islam" and "feminism". It is concluded that the so-called "Islamic" feminism is one of the types of threats to national security, in view of the fact that there is the use of religious extremist ideology.

Keywords: Islam, the Koran, women, feminism, religious feminism, problem.

Введение. Тема человека, одна из наиболее востребованных и дискуссионных тем в научной мысли всех времен. Проблема человечества, представленные двумя макросоциальными группами: мужчины и женщины, приобретает все большую актуальность в контексте формирования социальной идентичности. В виду того, что в любом социуме, традиционные ценности являются гарантом стабильности и не всякое социальное изменение является прогрессом, мы полагаем, что релевантность феминистских настроев, сформированному религиозному обществу, в частности исламскому, нулевая.

Релевантность категорий

Относительно понятийно-категориальной релевантности, рассмотрим два данных понятия, возьмём в одном из словарей.

И так, «феминизм» (от лат. femina – женщина), общественное и интеллектуальное движение, направленное на достижение равных гражд., политич., социальных и личных прав для женщин, включая равные возможности в области проф. продвижения, оплаты труда и образования [8].

«Ислам» (от араб. – покорность, предание себя [Единому] Богу), одна из мировых религий…Гл. священным текстом служит Коран – Божественное учение…»[2].

Как мы видим, это две разные «школы мысли», где в первой, основной единицей является идентичность по половому признаку, во второй – покорность.

Отметим так же, что одним из принципов исламской догматики является принцип равенства. Более того, здесь он не являлся абстрактной идеей подобно тому, как звучит в революционных лозунгах, или в декларациях прав человека. Ислам претворил этот принцип на практике, в обществе, в котором существовала жесткая дискриминация по гендерному, расовому, классовому и др. признакам.

Как видно из элементарного логического заключения, в ходе сравнительного анализа двух понятий, словосочетание «исламский феминизм» иррелевантно.

Но, тем не менее, данное понятие в 1990-х годах появляется на международной арене СМИ, политики, научных кругов. И отношение к данному явлению, дихотомично.

Часть исследователей и ученых видят в ней некую парадигму международного реформистского движения путь к реформации исламских сообществ, другая часть – очередную попытку запада, под лозунгами свободы и инспирирования разного рода революций разрушить не угодные ей цивилизации.

К первой части можно отнести: (из отечественных) Михалева А.В., Шаповалова Ю. В., Лысенко О. Е. и др., (из зарубежных) Риффат Хасан, Асма Барлас, Амина Вадуд и др., ко второй – Мария Масси Дакаке, Ибтисам Буарчин, Мухаммад Саид Рамадан аль-Буты и др.

Некоторые аспекты «религиозного» феминизма

В рамках данной статьи, охватить все аспекты данной проблемы, не представляется возможным, в плане объёма. По этому, отметим несколько основных моментов, по ракурсу заданному тематикой.

Одной из основных причин, данного радикального, на наш взгляд явления, считается ущемление прав женщин, на бытовом уровне, где к сожалению, в нашем сообществе все ещё имеет место быть домашнее насилие, проявляющееся в разных формах физического и эмоционального угнетения. Далее, в место того, чтобы обратиться с проблемой в специальные организации при мечетях, или к компетентным специалистам в данной области, проблемы выставляются на общее обозрение в соцсети. Далее любители «хайпа» сгущают краски и распространяют, расширяя аудитории «за» и «против». Проблеме начи-

нается с возмущения (вполне уместного) тем, как некоторые мужчины, позиционирующими себя мусульманами, относятся к женщинам, и усугубляется, когда оправдание в пренебрежении или жестоком обращении с женщиной, пытаются найти в религиозных источниках.

Путем решения данной проблемы, (или профилактики подобных явлений, или даже порой реализации личных амбиций) некоторые женщины (и не только женщины) берут феминизм, представители которой, кстати, так же пытаются ссылаться на религиозные источники. Настаивают на субъективной, основанной на метафизическом опыте женщины, интерпретации религиозных источников. Более того, например, утверждают (в частности Асма Баларс [4]) «что Коран **стремится разрушить** патриархальные социальные структуры» [7].

В то время, как в Коране, которому ссылается она, и подобные ей по позиции, имеется обращение Аллаха к верующим мусульманам, где сказано: «…Сегодня Я (Аллах) ради вас **усовершенствовал вашу религию**…» (Коран.«Аль-Маида» (Трапеза): 3). Следовательно, в исламе не имеется каких-либо «патриархальных социальных структур», которых Коран, якобы, «стремится разрушить».

Здесь отметим, что фикх (исламское право) не утверждает, что мужчина и женщина абсолютно равны в некоторых правовых вопросах, как например, вопросы доли наследства, или свидетельства в суде.

Так называемый «Исламский» феминизм, в частности некоторые его представительницы, пытаются преподнести это как незавершенный процесс на пути к равноправию, начавшийся с приходом ислама в доисламское общество, где женщины были бесправны. Но, если они признают Коран (посему как пытаются ссылаться на него), то в нем сказано «…**усовершенствовал вашу религию**…» (Коран «Аль-Маида» (Трапеза): 3).

Неравность прав в некоторых вопросах продиктовано неравностью обязанностей, на мужчину возложено больше обязанностей, так, например, защита и материальное обеспечение женщины (в то время как на женщину подобное не возлагаются).

В Исламской догматике нет такого понятия, как равноправие полов, в том смысле, что один выше или ниже другого. Однако у каждого из них свои обязанности и ответственность, возложенные Творцом в соответствии с физическими, психо-эмоциональными, физиологическими и т.п. качествами, каждого из них: «Мужчины являются попечителями женщин, потому что Аллах дал одним из них преимущество перед другими, и потому что они расходуют из своего имущества…» (Коран. «Ан-Ниса» (Женщины): 34).

Ислам призывает своих последователей к особому, трепетному отношению к женщине, свидетельством чему являются, так же, хадисы (изречения) пророка Мухаммада (мир ему).

Приведем в пример некоторые из них:

«Самые лучшие из вас те, кто хорошо относится к своим женам, и я – лучший из вас для своих жен» (Тирмизи, глава 1/46, хадис №3895) [6].

«Один человек пришёл к Посланнику Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) и спросил: «О Посланник Аллаха, кто из людей больше всего заслуживает хорошего отношения с моей стороны?» Он ответил: «Твоя мать». Тот спросил: «А затем кто?» Он ответил: «Твоя мать». Тот спросил: «А затем кто?» Он ответил: «Твоя мать». Тот спросил: «А затем кто?» Он ответил: «Твой отец» (Бухари; Муслим) [1].

«Как-то, Пророк (мир ему), увидел ехавших на верблюдах женщин. Погонщик так быстро гнал верблюдов, и это причиняло женщинам неудобства. Тогда Посланник Господа (мир ему) сказал ему: «Ты везёшь хрустальные шкатулки, будь же с ними поосторожнее» (аль-Бухари)[1].

Как видно, проблема не в исламе, а в несоблюдении норм ислама, (в частности некоторыми мужчинами, тем самым давая повод феминисткам концептуализировать домашнее насилие, и прочие виды ущемления прав женщин). Следовательно, феминизм не может быть исламским. И на наш взгляд использование иррелевантного понятия «исламский феминизм» является неправильным, а использование его несет определенный умысел.

Если просмотреть биографии (или статьи [5]) о так называемых «исламских» феминисток и профеминисток, то мы обнаружим, большинство из них, отреклись от семей в подростковом возрасте, и сами не создали семью (традиционную, где составной является отец, мать, ребенок), поддерживают нетрадиционные связи (а это тупиковая ветвь эволюции). Более того, отреклись от религии, и не позиционируют себя мусульманками, и некоторые своей говорят о статичности (теизм-атеизм) своих религиозных убеждений в зависимости от периодов жизни и ситуаций. Так какой же он, феминизм «исламский».

Здесь, на лицо явное «использование … религиозно-экстремистской идеологии», и инспирирование «цветных революций» [11] – два вида из числа угроз, обозначенных в Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации.

Пренебрежительное отношение к проблеме духовной безопасности может стать причиной разрушения традиционных духовно-нравственных традиционно-моральных ценностей общества.

В современных условиях, проблема духовной безопасности является одной из главнейших для человечества и мира в целом. И в частности, для современной мультикультурной и поликонфессиональной России, в плане сохранения целостности государства и стабильности в обществе [3, с.27]. , как отмечено в Указе Президента Российской Федерации от 02.07.2021 № 400 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации» [10].

Духовная безопасность - один из видов национальной безопасности, представляющий собой состояние защищённости духовных ценностей, которое достигается посредством формирования системы обеспечения национальной безопасности духовной сферы современного российского общества..» [9].

Поэтому чрезвычайно важно её изучение и поиск путей профилактики возникновения духовной опасности, и защиты от неё.

Выводы:

«Исламский феминизм» – иррелевантное понятие. Использование его является неправильным, не допустимым, а использование его несет определенный умысел.

Рассмотренную в статье проблему, условно названную нами: «религиозный феминизм» можно расценить как один из видов духовно-нравственного экстремизма.

Обеспечение безопасности общества от «духовно-нравственного экстремизма» [3, с.27], на наш взгляд, может иметь успех при постоянной целенаправленной, комплексной, системной (просветительской) деятельности органов государственной власти и институтов гражданского общества (особенно духовенства), научного сообщества.

Список использованной литературы:

1. Абу аль-’Аббас Ахмад ибн ’Абд аль-Латиф аз-Зубайди. Мухтасар сахих аль-бухари. Краткое изложение достоверного сборника Аль-Бухари Алматы, 2013. http://islam-college.ru/Docs/literatura/mukhtasar-sakhikh-al-bukhari-i-tom-rus.pdf (дата обращения: 17.06.2022)

2. Алексеев И. Л. , Арапов Д. Ю. , Бобровников В. О. , Ибрагим Т. К. ://bigenc.ru/religious_studies/text/2022719

3. Асланов А.М., Сулейманова З.С. Духовно-нравственный экстремизм. О духовной безопасности: на примере Республики Дагестан Сборник материалов VIII Международной научно-практической конференции «Гуманитарное знание и духовная безопасность» г. Грозный, 10-11 декабря 2021. С. 27

4. Асма Барлас (род. 1950) - пакистано-американская писательница и ученый. Ее специальности включают сравнительную и международную политику, ислам и кораническую герменевтику, а также женские исследования

5. Михалева А.В. Исламский феминизм Сейран Атеш. Вестник Пермского федерального исследовательского центра. 2018. PP! 10.7242/1998-2097/2018.4.9 УДК 323.15 (316.423.6). https://cyberleninka.ru/ article/n/islamskiy-feminizm-seyran-atesh. (дата обращения: 17.06.2022)

6. Мухаммад ибн ‘Иса Абу ‘Иса ат-Тирмизи «Сунан ат-Тирмизи». https://hadis.uk/sborniki-xadisov/sunan-at-tirmizi/ (дата обращения: 17.06.2022) (Тирмизи, глава 1/46, хадис №3895)

7. Наср, Сейед Хоссейн; Дагли, Джанер; Масси Дакаке, Мария; Рустом, Мухаммад; Лумбард, Джозеф, ред. (2015). *Изучение Корана*. Харперколлинз. с. 1794.

8. Тартаковская И. Н. Большая российская энциклопедия. https://bigenc.ru/philosophy/text/4708326 (дата обращения: 17.06.2022)

9. Тонконогов А.В. О концепции обеспечения духовной безопасности Российской Федерации. Журнал. (ВАК). 2013. https://cyberleninka.ru/article/n/o-kontseptsii-obespecheniya-duhovnoy-bezopasnosti-rossiyskoy-federatsii (дата обращения: 17.06.2022)

10. Указ Президента Российской Федерации от 02.07.2021 № 400 .О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации. http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202107030001?index=34&rangeSize=1 (дата обращения:17.06.2022)

11. Указ Президента РФ от 19 декабря 2012 г. № 1666 О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года. https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/70184810/ (дата обращения: 17.06.2022)

СУДЬБА ЖЕНЩИНЫ В ТРАДИЦИОННО-КОНФЕССИОНАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ

Алигаджиева М.А.
Руководитель
Дагестанского Центра исследования глобальных вопросов современности и региональных проблем «Кавказ. Мир. Развитие»

Аннотация: В статье рассмотрен вопрос о статусе женщин в традиционном обществе. Автор анализирует трансформацию женских ролей в истории и современном северокавказском обществе.

Ключевые слова: Северный Кавказ, гендер, женщина, судьба, гендерные роли, стереотипы

THE FATE OF A WOMAN IN A TRADITIONAL CONFESSIONAL SOCIETY

Aligadzhieva M.A.

Abstract: The article considers the issue of the status of women in traditional society. The author analyzes the transformation of women's roles in the history and modern North Caucasian society.

Keywords: North Caucasus, gender, woman, destiny, gender roles, stereotypes

Традиционность общества Северного Кавказа оказывает значительное влияние на жизнь женщины и ее роль в обществе.

Судьба женщины в традиционно-конфессиональном обществе практически всегда находилась под влиянием гендерных стереотипов, традиционное воспитание и мировоззрение многих женщин, не давала им возможность занять социальные позиции в конкуренции с мужчиной, поэтому ее социальными ролями являлись семейные (мать, хозяйка).

В традиционном северокавказском обществе в высокогорных районах до сих пор можно увидеть тяжелый женский труд, с пяти утра женщина занимается скотоводством, к осени косит и тащит на себе по склонам сено, нередко в горах воду нужно таскать издалека и эта ноша падает на плечи женщины. И может быть, поэтому хорошая жена считалась та, которая много и хорошо работает. Воспитание де-

тей в таких обществах основывается на примерах, дети повторяют за родителями их труд, поэтому дети с малых лет приучены к труду, старший воспитывает младшего тот последившего.

В современном Северокавказском обществе все больше наблюдаем трансформацию от традиционных ценностей в религиозные, тем самым молодые женщины ищут себе защиту в религии от тяжелого труда и бремени которую приходилось нести женщине в традиционном обществе.

Но и здесь судьба женщины не всегда складывается лучшим образом несмотря на то, что в основные обязанности женщины-мусульманки является воспитание детей и по канонам ислама она не должна заниматься тяжелым трудом, судьба женщины начинает, меняется войдя в дом мужа, где основную роль играет свекровь с традиционным мышлением, для которой невеста должна уметь вести хозяйство и умножать состояние мужа. Конфликты, возникающие на этой почве, провоцируют массовые разводы в Дагестане.

Роли, которые предоставлены женщины живя в таком обществе, лишают ее личного времени и не дают ей возможность на самореализацию.

На сегодняшний день очень много молодых женщин носят хиджаб, тем самым демонстрируя их приверженность к религиозным ценностям, в котором роль женщины ограничивается воспитанием детей и хорошим религиозным нравом. Женщины в хиджабах больше занимаются собой и своим внешним видом, зачастую прибегая к пластике в пагоне за красивым лицом и телом, такие женщины готовы выйти замуж и второй и третей женой требую взамен финансовую стабильность со стороны мужчины.

Но отсутствие хороших мусульманских богословов-факихов с глубокими знаниями ислама, ученых-религиоведов, арабского языка, лишают женщин возможности узнавать о полных правах в исламе, тем самым подвергая себя быть обманутой и брошенной.

Сложившаяся в процессе исторического опыта система нравственного воспитания, выработанные этические принципы, нормы и правила поведения в семье и обществе усваивались каждым поколением с раннего детства. Детям с малолетства прививалось послушание и почтительное отношение к родителям, уважение к старшим. Эти правила строго соблюдались в быту и в процессе воспитания становились нравственной привычкой, нормой общения.

Несмотря на то, что в настоящее время в обществе по-прежнему доминирует традиционно-патриархальный идеал женщины, обще-

ственное мнение показывает, что ситуация изменятся в направлении гендерного равенства.

Список использованной литературы:

1. Алигаджиева М. А. Положение женщины – мусульманки в политике // Женская активность: история и современность: материалы Международной научно-практической конференции. – Махачкала: АЛЕФ, ДГУНХ, 2021.

2. Алигаджиева, М. А. Роль религиозной элиты в социально-политических процессах Дагестана // Наука Красноярья. – 2016. – Т. 5. – № 5. – С. 36-46.

3. Макарова А.И. Гендерные стереотипы в традиционной культуре // Теория и практика общественного развития. 2015. №3.

4. Сиражудинова С. В. Гендерная система мусульманского общества: на примере республик Северного Кавказа // Женщина в российском обществе. 2021. № 1. С. 56-67. DOI 10.21064/WinRS.2021.1.5

5. Сиражудинова С. В. Гендер и фронтир на Северном Кавказе // Вестник антропологии. 2022. № 2. С. 128-140. DOI 10.33876/2311-0546/2022-2/128-140

6. Сиражудинова, С. В. Женщины и женская активность в развитии гражданского общества на Северном Кавказе // Вопросы истории. 2021. № 3. С. 139-142. DOI 10.31166/VoprosyIstorii202103Statyi18

ГЕНДЕРНЫЕ РОЛИ МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ НА СОВРЕМЕННОЙ СВАДЬБЕ ДАРГИНЦЕВ-ЦУДАХАРЦЕВ

СефербековР.И.
доктор исторических наук
главный научный сотрудник
Института истории, археологии и этнографии
Дагестанского федерального исследовательского центра РАН,

Аннотация. В статье рассматриваются, основанные на древних формах брака и семьи, этических нормах кодекса чести, традиционных представлениях о маскулинности и феминности, гендерные роли мужчины и женщины на современной свадьбе даргинцев-цудахарцев. Анализ предсвадебных, свадебных и послесвадебных обрядов цудахарцев свидетельствует о том, что в одних из этих ритуалов доминировали мужчины, в других – женщины, в-третьих – участвовали и те, и другие.

Ключевые слова: свадебные обряды, даргинцы-цудахарцы, гендерные роли мужчины и женщины, Дагестан.

GENDER ROLES OF A MAN AND A WOMAN AT A MODERN WEDDING OF THE DARGINS-TSUDAKHARS

Seferbekov R.I.
Doctor of Historical Sciences
chief researcher of the Institute of History,
Archeology and Ethnography of the
Dagestan Federal Research Center of the
Russian Academy of Sciences,

Annotation. Based on the ancient forms of marriage and family, the ethical norms of the code of honor, traditional ideas about masculinity and femininity, the gender roles of men and women at the modern wedding of the Tsudakhari Dargins are considered in the article. An analysis of the pre-wedding, wedding and post-wedding rites of the Tsudahar people indicates that men dominated in some of these rituals, women dominated in others, and both of them participated in the third.

Key words: wedding ceremonies, Dargins-Tsudakhari, gender roles of men and women, Dagestan.

Проблемам традиционных гендерных стереотипов, маскулинности и феминности, распределения ролей и статусов в культуре жизнеобеспечения и соционормативной культуре, семейном и общественном быту, этикете, этнографии детства, духовной культуре, женскому частному пространству на Кавказе и их трансформациям в новейшее время было уделено немало внимания исследователей [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7].

Известно, что брак и свадебная обрядность устойчивее других элементов народного быта сохраняют исторически сложившиеся особенности этнической культуры. Сложившаяся в глубокой древности как комплекс действий и ритуалов с магико-символическим содержанием свадебная обрядность развивалась на протяжении многих столетий, теряя частично или полностью некоторые старые свои элементы, обогащаясь новыми, которые в каждый определенный исторический период были обусловлены особенностями экономического и культурного развития общества и господствующими идеологическими представлениями, а также существующими морально-этическими нормами и эстетическими воззрениями [8, с. 143].

Особое место в распределении гендерных ролей занимают свадебные обряды, которые мы продемонстрируем на примере современной свадьбы даргинцев-цудахарцев.

Современная цудахарская свадьба состоит из следующих обрядов:

1) предсвадебные обряды: а) сватовства («ссукне бархьни» – «засылание сватов»); б) одаривания («ваях1 кадихьни»); в) кройки одежды («дарччи дирсни»); г) предсвадебных приношений («сарккутIине»);

2) **свадебные обряды**:

а) регистрация брака по религиозному («магьар») и гражданскому обрядам; б) свадьба в доме жениха («мехъ»); в) девичник в доме невесты («рурсси хIядурраркьни»); г) приглашения жениха и его стороны в гости родителями невесты («ккуяв хъули арукни»);

3) **послесвадебные обряды**: а) вывода невесты к роднику («цIикури шинне анрукни»); б) приглашения в гости родителей невесты («цIикурла бегIте ваъбаркьни»); в) приглашения молодых на увеселение с одариванием («щиттир ваъбаркьни»).

Гендерные роли распределялись следующим образом. Главенствующую роль в сватовстве «играл отец жениха. Он присылал к родителям девушки сватов. В советское время сватами («ссукнегIунп-

пе») выступали близкие родственники – муж и жена, а в последние 30 лет ими являются родители юноши. Девушка при сватовстве не присутствует. После того, как девушка засватана, она избегает своего жениха: не разговаривает с ним, не танцует при нем, отворачивается в сторону при встрече с ним. Во время какой-либо свадьбы в селе отец или братья жениха приглашают засватанную невесту на танец, во время которого ее одаривают деньгами. Вскоре после сватовства невесту приглашают в гости родственники жениха, где ей делают подарки. Идет она в гости в сопровождении родственниц (обычно сестер) жениха.

«*Кройка одежды» («Дарччи дирсни*»). Родственницы жениха и соседки с отрезами материи, платками, комплектам одежды и обуви, украшениями идут в дом невесты. Это своего рода демонстрация приданного невесты, подарков ей родственниками обеих сторон. Это мероприятие в шутку называют праздником женщин («хьхьунралла мехъ»). Считалось неприличным участие в нем мужчин.

Свадьба и брак считаются недействительными, если не был заключен «магьар» – религиозное оформление брака. Проводят его обычно накануне свадьбы в четверг или пятницу в доме жениха или в мечети. Участниками обряда являются мулла, жених или его представитель («вакил») из числа родственников или друзей, представитель невесты (обычно ее отец или брат) и по одному свидетелю с каждой стороны. Если у невесты не было представителей, то она и сама могла участвовать в оформлении брака по шариату.

Перед свадьбой родители жениха просят одного из уважаемых авторитетных людей села, умеющего поддерживать веселье и порядок, быть тамадой на их торжестве. Тамада распоряжается ходом всей свадьбы. Помогают тамаде и проводят в жизнь его приказания двое заместителей – «ханна вазирте» («везиры хана»), а также исполнители – «тIирхьхьачибе» («те, кто с палками»). В начале свадьбы из числа уважаемых и авторитетных людей села избирается «г1ухле хьхьурабиркьан» («гостей встречающий»), в обязанности которого входит встречать прибывающих на свадьбу гостей, рассаживать их за столами и оказывать им почести.

Традиционно на свадьбах цудахарцев танцевали «Танец по кругу» («Щирла делхъ»). Первым в танцевальный круг выходил мужчина, но вела танец женщина.

Сразу же после танца жениха и невесты родственники и друзья жениха неожиданно набрасывали на младшего брата последнего приготовленную заранее связку в виде ожерелья, состоящую из половни-

ка, кружки, сита, ложек, вилок. Это было своеобразным намеком на то, что следующая очередь жениться за ним. Младший брат жениха старался сбросить с себя это «ожерелье», однако на него снова с шутками и смехом его набрасывали. Этот обычай назывался «хIункъаццукъа гьахъиз» («навесить ступку с пестиком»). Вероятно, в прошлом навешивались именно эти предметы, имеющие, кстати, довольно прозрачную (по форме и содержанию) семантику мужского и женского начал.

До начала 90-х гг. XX в. на цудахарской свадьбе присутствовали ряженые – «кьяпIу буцIе» («замаскированные волки») и «мурглалла дарччи гьахурсне» («переодетые в мужскую одежду женщины»). Первыми бывали только мужчины, одетые в вывернутые наизнанку старые, рваные шубы. Женщинами-ряжеными обычно бывали сестры, золовки или тети жениха в возрасте от 25 до 40 лет. Они переодевались в мужскую одежду, приделывали усы и привешивали к поясу кинжал. Лицо чернили сажей или на него накладывали маску из теста. Своими действиями женщины-ряженые подражали мужчинам.

Привоз невесты («Ц1икури кари»). Для этого отряжа.ncz поезжане – «цIикури чиз аргIяйте» («те, которые идут за невестой») – молодежь во главе с двумя-тремя старшими мужчинами и женщинами. В доме невесты устраивался девичник – «рурсси хIядурраркьни» («девушку собирают»). Подружки готовят ее в путь, помогают одеть свадебное платье, расчесать волосы. До недавнего времени отец и братья невесты на время свадьбы удалялись из дома к соседям. На свадьбе они появлялись лишь на третий день, когда сторона жениха приглашала их в гости. Девичник и проводы невесты устраивали их близкие родственники. Выводят невесту из дома ее подруги и передают стороне жениха. Невесту в дом жениха ведут «цIикури чибле бакIайте» («сопровождающие невесту») – мужчина (один из старших зятьев, женатый на сестре или тете невесты) и две женщины (обычно жены братьев невесты). Они сопровождают невесту вплоть до ее ввода в комнату молодых в первую брачную ночь, после чего поспешно удаляются.

В пути на узком участке дороги поезжанам преграждали дорогу («хьхьуни буциз»). Если дорогу преграждали взрослые, то им давали пирог «чутту», а если молодежь – орехи, абрикосовые косточки, сладости. Сейчас обычно откупаются выпивкой и закуской.

Невесту вводят в комнату молодых, куда вскоре приходит и жених. Для того, чтобы молодым не мешали в первую брачную ночь,

двери в их комнату охраняют двое дружков жениха, называемые «бур буцайте» («охраняющие дверь»).

Рано утром невесте приносят новую одежду, а старую уносят. Она вручает «платок невинности» одной из женщин со стороны жениха. Невеста готовит «пельмени невесты» («цIикурла чутту ххинкIе»), которыми угощает жениха, дружков, «охраняющих дверь» и гостей свадьбы. Жених на рассвете уходит к другу. В первый день замужества невеста сидит в углу комнаты, закутавшись в платок, в окружении подруг. В дом приходят гости свадьбы для того, чтобы поздравить с этим знаменательным событием молодых, их родителей и получить «паи свадьбы» – орехи, сладости и т.п., которые они принимают с традиционным благо пожеланием: «Баркатла бихваб!». До недавнего времени в этой ситуации молодежь бросала в сторону невесты свои папахи со словами: «Хъихьхьвале бицIа!» («Наполни орехами!»).

На второй день свадьба продолжается. К полудню приходят мужчина и женщина из числа сопровождавших невесту и от имени родителей невесты приглашают сторону жениха в гости. Мужчина при этом держит в руках особый шест – «чярххяри», к которому прикреплена задняя баранья нога. Мужчина, несущий этот шест, называется «чярххягурчи». Приняв приглашение, сторона жениха вместе с «чярххягурчи» направлялась к дому родителей невесты. В составе процессии, но порознь идут жених с дружками и невеста с подружками. Гостей у ворот дома встречают родители невесты, которых приветствуют словами: «Баркатла бихваб гуле-ххуле!» («Да будет жизнь у молодых благодатной!»). Гостей рассаживают и угощают. Распоряжается здесь «чярххягурчи».

«Вывод невесты к роднику» («Ц1икури шинне анрукни»). На третий день свадьбы нарядно одетая невеста в сопровождении родственниц и подруг отправляется к общественному роднику. До их прихода молодежь села захватывает родник («гIиниц буциз») и не подпускает никого к нему без выкупа. Невеста и сопровождающие ее девушки и женщины отдают «захватившим родник» («гIиниц буцайтаз») выпивку с закуской, после чего получают разрешение наполнить кувшины. В тот момент, когда невеста наполняет свой кувшин, ее осыпают конфетами, орехами, абрикосовыми косточками, которые подбирают дети. В ожидании выхода невесты к роднику здесь находятся взрослые и дети. Невеста с кувшином подходит к толпе. Один из мужчин снимает с ее плеч кувшин («къуняри чебъассиз») и, отпив из него воды, передает его следующему из выстроившихся в ряд мужчин, каждый из которых также пьет воду. В прошлом невеста сама поила из

кувшина юношей и мужчин, что можно рассматривать и в качестве отступного (выраженного в завуалированной форме) за право принадлежать одному мужчине. Пробуют воду из её кувшина родители жениха и сам жених. Затем по ряду проходят две женщины, представляющие сторону невесты. Одна из них держит поднос с пирогами, сладостями, орехами и абрикосовыми косточками, которые она раздает всем присутствующим. Взамен ей на поднос кидают деньги, поступающие в распоряжение невесты. Так же в сопровождении родственниц и подруг она возвращается в дом жениха. С этого момента она могла приходить к роднику одна и отныне являлась полноправным членом семьи и общества.

Приглашение в гости родителей невесты («ЦIикурла бегIте ваъбаркьни»). На третий день свадьбы к вечеру отряжаются мужчина и женщина для приглашения в гости родителей и родственников невесты. Гости обычно приносят с собой часть вещей из приданого. Мать невесты несет сумку с хлебами, пирогами и пельменями. После угощения молодых выводят на танец («цIикурте делхъле кагъиз»), во время которого их одаривают деньгами представители обеих сторон. Женщин со стороны невесты угощали кашей. Полную тарелку каши кладут и перед матерью невесты, а подливу (урбеч) до недавнего времени наливали на ее голову («чтоб жизнь шла как по маслу»).

«*Бросание перед зятем пенька для колки» («Ккуявла салле хъитIа кархьвни*»). Вскоре после свадьбы молодоженов приглашают в гости родители невесты. В прошлом существовал обычай, когда перед зятем бросали специально подобранный сучковатый и кряжистый пенек с тем, чтобы он расколол его. Делалось это для того, чтобы проверить его трудолюбие, упорство и выносливость. В последние 30 лет просто говорят в шутку: «Бросьте пенек зятю!», но до колки дело обычно не доходит.

«*Приглашения на увеселение (с одариванием)» («Щиттир ваъбаркьни*»). Замыкают послесвадебные обряды приглашения молодых в гости родственниками обеих сторон, друзьями и соседями, в ходе которых им дарят домашнюю утварь и посуду [9].

Таким образом, как это видно из представленного материала, свадебные обряды цудахарцев демонстрируют традиционно сложившееся распределение гендерных ролей. Оно основывалось на пережитках древних форм брака и семьи, нравственных ценностях и традиционных представлениях народа о маскулинности и феминности.

Список использованной литературы:

1. *Карпов Ю.Ю*. Женское пространство в культуре народов Кавказа. Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых (ООО «Полиграфсервис и Т»), 2013. 408 с.

2. *Лугуев С.А.* Культура поведения и этикет дагестанцев. XIX – начало XX века. Махачкала: Институт ИАЭ ДНЦ РАН, 2006. 304 с.

3. *Мусаева М.К*. Этнография детства народов Дагестана (Народы Равнинного и Южного Дагестана). Махачкала: Институт ИАЭ ДНЦ РАН, 2007. 252 с.

4. *Текуева М.А*. Мужчина и женщина в адыгской культуре: традиции и современность. Нальчик: Изд-во «Эль-Фа», 2006. 259 с.

5. *Сабанчиева Л.Х.* Гендерный фактор традиционной культуры кабардинцев (вторая половина XVI – 60-е гг. XIX в.). Нальчик: Изд-во «Эль-Фа», 2005. 247 с.

6. *Хасбулатова З.И*. Воспитание детей у чеченцев: обычаи и традиции (XIX – начало XX в.). М.: «Московская типография № 27», 2007. 416 с.

7. *Гимбатова М.Б*. Мужчина и женщина в традиционной культуре тюркоязычных народов Дагестана (XIX – начало XX в.). Махачкала: «Эпоха», 2014. 392 с.

8. *Булатова А.Г*. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX–начале XX в. Л.: Наука, 1988. 200 с.

9. *Омаров И.И., Сефербеков Р.И*. Брак и свадебные обряды даргинцев-цудахарцев сел. Куппа. Махачкала, 1999. 24 с.

ХИДЖАБ В ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ШКОЛЕ: PRO ET CONTRA

Абдулагатов З.М.,
внс Отдела социологии
Института ИАЭ ДФИЦ РАН
E-mail: Zaid48@mail.ru

Аннотация. В тексте дан социологический анализ конфликтных явлений, связанных с ношением хиджаба в общеобразовательных школах регионов России с исламским населением. Анализ проведен на примере Республики Дагестан. На основе социологических опросов, проведенных среди старшеклассников общеобразовательных школ, их родителей и учителей РД, сделан вывод о том, что в основном все три указанные группы опроса выражают своё несогласие с ношением хиджаба в школе. Самым большим противником хиджаба в школе является семья, и в особенности женщины – матери.

Ключевые слова: хиджаб, общеобразовательная школа, учителя, родители, ученики, государство.

HIJAB IN A COMPREHENSIVE SCHOOL: PRO ET CONTRA

Abdulagatov Z. M.
senior researcher of the Department of Sociology
Institute of HAE DFRC RAS
E-mail: Zaid48@mail.ru

1. Хиджаб как символ противоречий светского и религиозного: российский центр и регионы

Одним из спорных и конфликтогенных в вопросах взаимоотношений светского и религиозного является вопрос о допустимости хиджаба в школе. Здесь имеет место сложное переплетение интересов родителей, самих учащихся, учителей, государства. В республике и за ее пределами известны немало случаев террористических актов, в которых исполнителями были женщины мусульманки. В частности, террористический акт, совершенный женщиной в августе 2012 года, в результате которого погиб известный мусульманский лидер Дагестана Саид - афанди Чиркейский. Как и все исполнительницы религиозных терактов, она была в хиджабе. Государство, противодействуя хиджабу в школе, стремится не разделять детей еще в школе по религи-

озной принадлежности. Это все равно, что разделять их по этническим, политическим и другим характеристикам. Проблема хиджаба имеет место и в странах западной Европы. Несмотря на развитые формы демократического обустройства общественной жизни, государства Европы, в частности, Франция, считает, что хиджаба в школе не должно быть. Оценивая модели возможных взаимоотношений мусульман с государством – реципиентом основная масса мусульман РД считает, что мусульмане должны соблюдать законы государства проживания, но «жить по исламу в быту, в личных отношениях» (56,5%). Почти четверть опрошенных считают необходимым строго следовать законам и нормам тех государств, которые приняли мусульман. Это высокие вербальные установки на толерантность.

Хиджаб стал символом противостояния светского и религиозного как в школе, так и в регионах России с мусульманским населением. Одним из негативных явлений в современном противодействии религиозному экстремизму является отсутствие должного влияния вертикали власти в решении спорных вопросов религиозного поведения. Так, 24 января 2017 года министр просвещения РФ Ольга Васильева прокомментировала запрет ученикам и учительницам школы в татарском селе Белозерье носить платки и заявила о светском характере образования в России. "Я не думаю, что истинно верующие люди атрибутикой стараются свое отношение к вере подчеркнуть", – сказала она тогда и добавила, что «у нас светский характер образования». Р. Кадыров, глава Чечни, на это ответил, что глава Минобрнауки «вправе высказывать свое «личное убеждение», однако оно «остается ее мнением и не принимает силу закона». В действительности, 24 января 2017 г. Ольга Васильева заявила, что вопрос уже решен Конституционным судом, постановившим, что хиджабу не место в школе. В 2015 году Верховный суд России признал законным запрет на ношение хиджабов и другой религиозной атрибутики, а также мини-юбок, джинсов, одежды с глубоким декольте и пирсинга в школах Мордовии.[18] Это решение не может отдельно звучат для школ Дагестана или какого-либо другого региона.

По мнению Р. Кадырова, платок является не атрибутикой, а «важной частью одежды мусульманки». «Вызывает удивление, что министр вместо того, чтобы поправить местных руководителей, свое

[18]В СПЧ допустили ношение хиджабов в школах //https://news.mail.ru/society/28560732/?frommail=1 (дата обращения: 26.01.2021).

«личное убеждение» навязывает миллионам граждан»[19], – подчеркнул Кадыров. Как следствие, депутаты парламента Чечни одобрили законопроект об изменениях в закон «Об образовании в Чеченской республике», которое разрешает ношение «одежды или символики согласно народным традициям или религиозным верованиям». Складывается любопытная ситуация: в Дагестане радикальные салафиты из-за проблем хиджаба убивают директора школы селения Советское Магарамкентского района С. Ахмедова, а ранее – директора школы в п. Шамхал П. Магомедову. А в ЧР законодательный орган, противореча установкам центра, легко реализует цели, за достижение которых исламские радикалы убивают людей. Данный факт говорит о том, что указания федерального министра на уровне региона могут считать частным мнением, и не принят к исполнению. Против хиджабов в школе выступили даже клерикалы в лице лидеров Русской православной церкви. Более того, в печатных СМИ было высказано мнение Президента РФ, который в мягкой форме выразил свое несогласие с хиджабами в школе. В связи с этим необходимо заметить, что массовое религиозное сознание дагестанцев дает хороший пример разрешения нашумевших в западных странах конфликтов: надо различать сферы приватной и публичной жизни в современном демократическом обществе. Идею такого решения, которая пока не находит своего понимания как мусульманами европейского Запада, так и частью мусульманского сообщества Дагестана, академик А.А. Гусейнов назвал «образцовым»[20]. Верховный суд России, так же как и суды её отдельных регионов, признали законным запрет демонстрировать религиозную атрибутику и носить платки в школах[21].

2. Ученики, педагоги, родители о хиджабе в школе

Вопрос о хиджабе в ходе социологического опроса 2019 г. задавался ученикам и родителям.

Распределение ответов на вопрос: «Хотели бы Вы, чтобы ученицы Вашей школы приходили в школу в хиджабах?». РД. 2019г. **Ученики**.

[19]Парламент Чечни принял закон о праве школьниц носить хиджаб//https://news.mail.ru/politics/29266171/?frommail=1(дата обращения: 31.03.2020).

[20] Гусейнов А.А. О чем мы говорим, когда мы говорим о диалоге цивилизаций // «Россия и мусульманский мир». № 7 (193). М., 2008. С. 151.

[21] Пестова З. Платок как проблема: хиджаб от Парижа до Мордовии// https://zona.media/article/2017/05/08/hidzhab (Дата обращения: 05.08.2021).

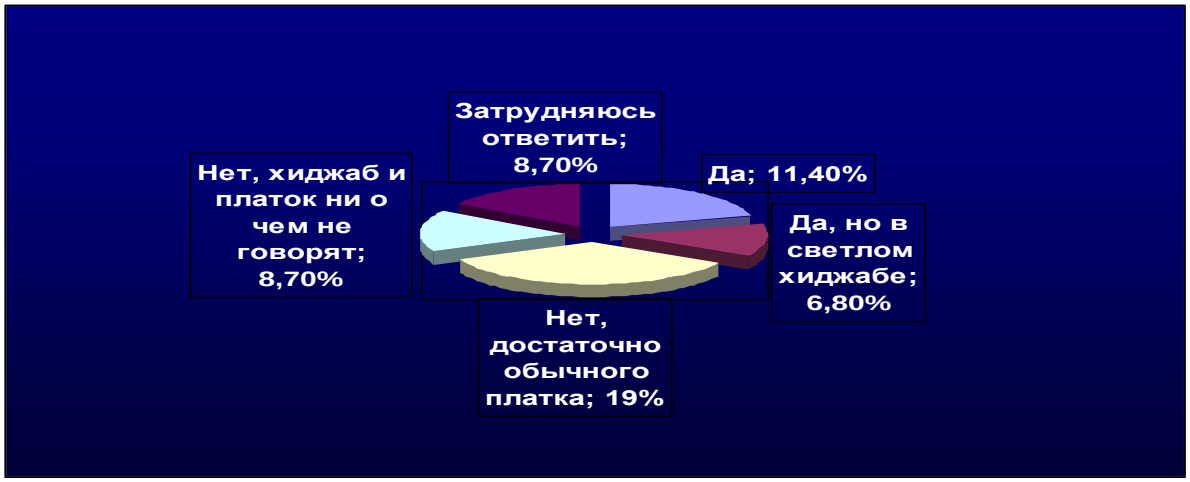


Диаграмма 1

В опросе среди учителей, проведенном в 2018 году, в целом было выражено негативное отношение к хиджабу в школе. Основная масса опрошенных педагогов сделали акцент на том, что «в школе дети не должны одевать хиджаб», в Дагестане традиционно женщина носила «просто платок», «нам нужно объединяться, а не разъединяться». Нормы традиционной культуры учителя поставили в основном выше норм религиозных. Точнее, они скорее считают, что традиционная культура не противоречит исламским нормам. В целом негативное отношение к хиджабу оказалось больше выражено у сельских учителей, что не ожидалось как возможный результат опроса. За хиджаб в школе высказались 29,3% опрошенных учителей, против – 53,2%. Причем, этой позиции больше придерживаются педагоги-женщины. Относительное большинство учителей – 42,0%, считает, что ученицы могут одевать просто платок, как традиционно было в Дагестане. За светлый хиджаб – 20,3%.

Учащиеся школ на вопрос о хиджабе отвечали пассивно. Ответ на него дали всего 47,8% опрошенных. По Диаграмме 1 за хиджаб, в том числе и за светлый, высказались 18,2%, против –27,7% общей выборки. То есть, против хиджаба высказалось относительное большинство опрошенных. За светлый хиджаб – 6,8%. Так же, как и среди учителей, учащиеся женского пола выражают больше недовольства хиджабом в школе, чем их ровесники противоположного пола.

В тоже время есть существенное различие в ответах на данный вопрос среди учителей и их учеников. Среди учителей против хиджаба высказалось абсолютное большинство. Учащиеся оказались более склонны к религиозной традиции, чем их учители. Хотя в Дагестане традиций хиджаба как таковой не было. Это говорит о том, что государственные установки на нежелательность хиджаба в школе, педагогам реализовать не удается. Возможно, этому мешает позиция роди-

телей школьников в этом вопросе. Опрос среди родителей не подтвердил это предположение (см. Таблицу 1).

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос: «Как Вы считаете, должны ли девочки ходить в школу в хиджабах?». РД. 2019г. Родители. (в%).

Варианты ответа / Группы опроса	Да	Да, но в светлом хиджабе	Нет, достаточно Обычного платка	Нет, хиджаб и платок ни о чем не говорят	Затр. ответить
Мужчины	11.8	8.2	48.2	22.7	8.2
Женщины	7.4	7.8	52.6	20.8	9.5
Общее	8.2	7.9	51.8	21.2	9.2

Как оказалось, дагестанская семья является главным противником хиджаба в школе. Об этом заявили 73% опрошенных родителей. Причем, и в данном случае эту позицию больше защищают женщины – 73,4%. Мужчины – 71,0%. За хиджаб в школе высказались 16,1% родителей. Основная масса противников хиджаба считает, что девочки могут ходить в школу в обычном платке – 51,8%.

Полученные результаты опросов, их сравнение показывает, что ни семья, ни школа достаточного влияния на формирование светского взгляда на школьную одежду не имеют. Как можно объяснить ситуацию, где учащиеся школы имеют большую экстремальность религиозного сознания, чем их учителя и родители? Это невозможно объяснить флуктуационными – случайными, иррациональными изменениями, как это возможно было бы сделать в имманентной теории объяснений трансформации социальных явлений. Такого рода объяснение лучше даются в социокультурном подходе. В частности, необходимо обратить внимание на внешние к школе и семье факторы социализации, которые во многом определяют религиозное поведение учащихся. В частности, это влияние интернета, неформальных групп, где проводит свое свободное время ученица, религиозное образование учащихся, которое проходит параллельно школьному образованию.

3. Религиозное образование учащихся общеобразовательных школ

Вовлеченность учащихся школ РД исламскому образовательному процессу показана в Диаграмме 2.

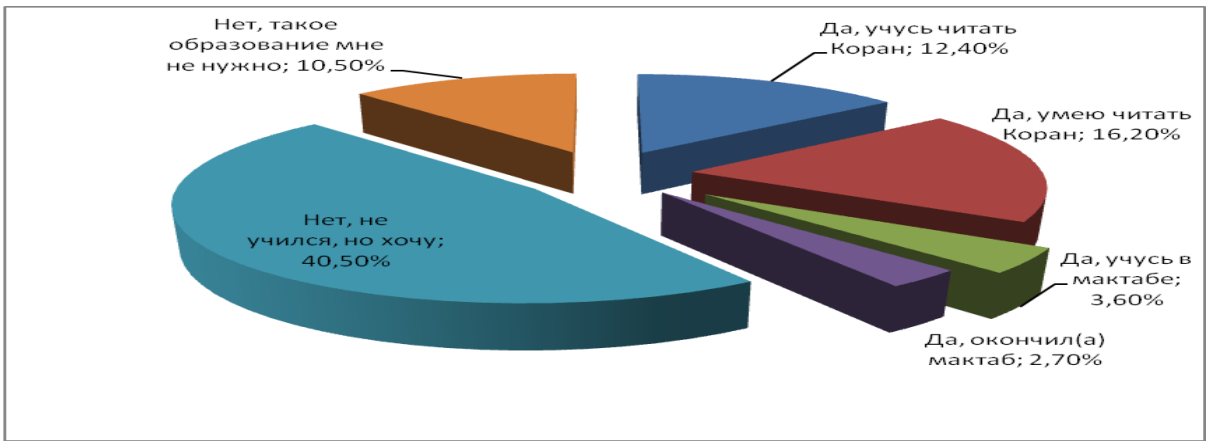


Диаграмма 2

Распределение ответов на вопрос: «Учились ли Вы, (или учитесь параллельно) религиозным наукам?». РД. 2019г. **Ученики**.

Согласно Диаграмме 2, более одной трети старшеклассников общеобразовательной школы (Общее – 34,9%; Мальчики – 41,7%; Девочки – 30,7%) имеют или получают исламское образование. Разумеется, что эта группа не просто учится Корану, арабскому письму, но и получает соответствующие исламу мировоззренческие и нормативные знания. Если учесть, что еще 40,5% хотят получать такое образование, то необходимо признать, что это стремление к сакральным знаниям у старшеклассников охватило более трех четвертей (75,4%) из их числа. Это важный фактор формирования религиозного сознания молодежи, который на Северном Кавказе, в отличие от Поволжья, не имеет своих научных исследований, которые бы объясняли влияние этой формы образования на мировоззренческие установки школьников[22]. О том, что школа должна воспитывать, говорит небольшая часть опрошенных учителей (8,9%). Этот результат находится в полном соответствии с Конституцией РФ (ст. 38, п. 2), где зафиксировано исключительное право родителей на воспитание своих детей, на выбор воспитательных ориентиров. В то же время, родители плохо справляются, и даже, не справляются с этой задачей. В этих условиях наибольшую активность в решении вопросов воспитания детей проявляют духовные лица. Естественно, все это происходит в рамках воспитания исламского мировоззрения.

[22] См.: Насибуллов К.И. Начальный сегмент мусульманского образования: итоги мониторинга примечетских курсов в Республике Татарстан // Исламоведение. 2015. №1. С. 29-41.

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос: «Приходят ли к Вам в школу по своей инициативе духовные лица (имамы, представители Духовного управления) с целью проведения бесед с учащимися?». РД. 2019г. Ученики. (в%).

Варианты ответа / Группы опроса	Да	Да, редко	Нет, не приходят
Мужчины	24.7	35.6	8.9
Женщины	34.1	30.5	5.4
Общее	29.7	32.9	7.0

По данным опроса более 60% учеников говорят о том, что в школе «часто» или «редко», но беседы с ними духовные лица проводят.

По данным опроса 2018 года среди учителей общеобразовательных школ РД, посещаемость школы религиозными деятелями и светскими учеными следующая (См. Таблицу 3).

Таблица 3

Распределение ответов на вопрос: «Приходят ли к Вам в школу по своей инициативе духовные лица (имамы, алимы, представители духовного управления), светские ученые с целью проведения бесед со школьниками по вопросам экстремизма и терроризма?». РД. Учителя. 2018 г. (в %).

Представители организаций / Оценки	Духовные лица	Светские ученые
Да, часто	25,4	3,8
Да, редко	24,1	7,2
Общее	49,5	11,0

Основные выводы

1. Вопросы хиджаба в светской государственной школе должны решаться на государственном уровне, а не лидерами исламских конфессий. Иначе мы будем разделять детей начиная еще со школы.

2. Дагестанская семья является главным противником хиджаба в школе. Эту позицию больше защищают женщины – 73,4%. Мужчины – 71,0%. За хиджаб в школе высказались всего 16,1% опрошенных родителей. Основная масса противников хиджаба среди учителей

считает, что девочки могут ходить в школу в обычном платке – 51,8%.

3. Среди учителей против хиджаба высказалось абсолютное большинство опрошенных. Учащиеся оказались более склонны к религиозной традиции, чем их учители. Причину этого можно усмотреть в активной пропагандистской работе исламских лидеров среди учащихся общеобразовательных школ, в вовлеченности детей школьного возраста в исламский образовательный процесс.

4. Школа по Конституции РФ не имеет полных прав на воспитание детей. Около 45 000 учителей общеобразовательных школ РД, по сути, отстранены от решения этой важной государственной задачи. Эта ситуация должна быть изменена. Школе необходимо иметь свою светскую идеологию воспитательной работы, независимо от мировоззренческих разнообразий семейных воспитаний в обществе.

HIJAB IN A COMPREHENSIVE SCHOOL: PRO ET CONTRA

Abdulagatov Z. M.
senior researcher of the Department of Sociology
Institute of HAE DFRC RAS
E-mail: Zaid48@mail.ru

Annotation. The text provides a sociological analysis of the conflict phenomena associated with the wearing of the hijab in secondary schools in Russian regions with an Islamic population. The analysis was carried out on the example of the Republic of Dagestan. On the basis of sociological surveys conducted among high school students of general education schools, their parents and teachers of the RD, it was concluded that basically all three of these survey groups express their disagreement with wearing the hijab at school. His biggest enemy is the family, and especially women - mothers.

Key words: hijab, comprehensive school, teachers, parents, students, state.

Hijab as a symbol of secular and religious contradictions: Russian center and regions

One of the controversial and conflict-generating issues in the relationship between the secular and the religious is the question of the admissibility of the hijab at school. There is a complex interweaving of interests of parents, students themselves, teachers, and the state. There are many cases

of terrorist acts in the republic and beyond its borders, in which Muslim women were the perpetrators. In particular, the terrorist act committed by a woman in August 2012, as a result of which the well-known Muslim leader of Dagestan Said, Afandi Chirkeysky, was killed. Like all performers of religious attacks, she was wearing a hijab. The state, opposing the hijab at school, seeks not to separate children at school according to their religious affiliation. It's like dividing them according to ethnic, political and other characteristics. The hijab problem also occurs in Western European countries. Despite the developed forms of democratic arrangement of public life, the states of Europe, in particular, France, believe that the hijab should not be in school. Assessing the models of possible relationships between Muslims and the recipient state, the majority of Muslims in the Republic of Dagestan believe that Muslims must comply with the laws of the state of residence, but "live according to Islam in everyday life, in personal relationships" (56.5%). Almost a quarter of the respondents consider it necessary to strictly follow the laws and regulations of those states that have accepted Muslims. These are high verbal attitudes towards tolerance.

The hijab has become a symbol of the confrontation between the secular and the religious, both at school and in the regions of Russia with a Muslim population. One of the negative phenomena in modern counteraction to religious extremism is the lack of proper influence of the vertical of power in resolving controversial issues of religious behavior. So, on January 24, 2017, the Minister of Education of the Russian Federation Olga Vasilyeva commented on the ban on students and teachers of the school in the Tatar village of Belozerye to wear headscarves and announced the secular nature of education in Russia. “I don’t think that true believers try to emphasize their attitude to faith with paraphernalia,” she said then and added that “we have a secular nature of education.” R. Kadyrov, the head of Chechnya, replied that the head of the Ministry of Education and Science “has the right to express his “personal conviction”, but it “remains her opinion and does not accept the force of law.” In fact, on January 24, 2017, Olga Vasilyeva stated that the issue had already been resolved by the Constitutional Court, which ruled that the hijab had no place in school. In 2015, Russia's Supreme Court upheld the ban on wearing hijabs and other religious paraphernalia, as well as miniskirts, jeans, plunging necklines and piercings in schools in Mordovia. This decision cannot be heard separately for schools in Dagestan or any other region.

According to R. Kadyrov, a scarf is not an attribute, but "an important part of a Muslim woman's clothing." “It is surprising that the minister, instead of correcting local leaders, imposes his “personal conviction” on mil-

lions of citizens," Kadyrov stressed. As a result, deputies of the Chechen parliament approved a bill amending the law "On Education in the Chechen Republic", which allows the wearing of "clothes or symbols according to folk traditions or religious beliefs." A curious situation is emerging: in Dagestan, radical Salafists are killing the principal of a school s. Sovetskoye of the Magaramkent district S. Akhmedov, and earlier - the director of the school in the village of Shamkhal P. Magomedov. And in the Chechen Republic, the legislature, contrary to the guidelines of the center, easily realizes the goals for the achievement of which Islamic radicals kill people. This fact suggests that the instructions of the federal minister at the regional level can be considered a private opinion, and are not accepted for execution. Even the clerics represented by the leaders of the Russian Orthodox Church spoke out against hijabs at school. Moreover, the opinion of the President of the Russian Federation was expressed in the print media, who mildly expressed his disagreement with hijabs at school. In this regard, it should be noted that the mass religious consciousness of the Dagestanis provides a good example of resolving conflicts that have been sensational in Western countries: it is necessary to distinguish between spheres private and public life in a modern democratic society. Academician A.A. Huseynov called "exemplary". The Supreme Court of Russia, as well as the courts of its individual regions, recognized the lawful ban on displaying religious paraphernalia and wearing headscarves in schools.

2. Pupils, teachers, parents about the hijab at school

The question about the hijab during the 2019 sociological survey was asked to students and parents.

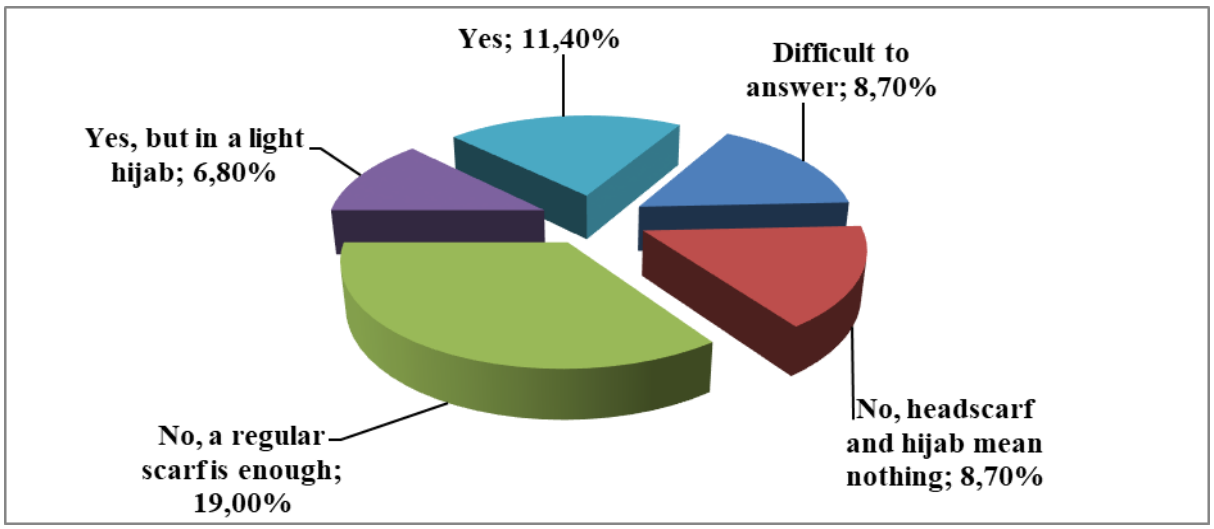


Diagram 1. Distribution of answers to the question: "Would you like the students of your school to come to school in hijabs?". RD. 2019. Students.

In a survey among teachers conducted in 2018, there was generally a negative attitude towards the hijab at school. The bulk of the interviewed teachers emphasized that “children should not wear a hijab at school”, in Dagestan traditionally a woman wore “just a headscarf”, “we need to unite, not separate.” The teachers generally placed the norms of traditional culture above religious norms. More precisely, they rather believe that traditional culture does not contradict Islamic norms. In general, negative attitudes towards the hijab were more pronounced among rural teachers, which was not expected as a possible result of the survey. 29.3% of the teachers surveyed were in favor of the hijab at school, 53.2% were against. Moreover, this position is more adhered to by female teachers. The relative majority of teachers, 42.0%, believe that female students can simply wear a headscarf, as was traditional in Dagestan. For a light hijab - 20.3%.

School students answered the question about the hijab passively. The answer was given by only 47.8% of the respondents. According to Diagram 1, 18.2% were in favor of the hijab, including the light one, while 27.7% of the total sample were against. That is, the relative majority of respondents spoke out against the hijab. For a light hijab - 6.8%. Just as among teachers, female students express more dissatisfaction with the hijab at school than their peers of the opposite sex.

At the same time, there is a significant difference in the answers to this question among teachers and their students. Among the teachers, the absolute majority spoke out against the hijab. Students were more inclined to the religious tradition than their teachers. Although in Dagestan there were no traditions of the hijab as such. This suggests that the government guidelines on the undesirability of the hijab at school, teachers fail to implement. Perhaps this is hindered by the position of the parents of schoolchildren in this matter. The parent survey did not confirm this assumption (See Table 1).

As it turned out, the Dagestan family is the main opponent of the hijab at school. This was stated by 73% of the parents surveyed. Moreover, in this case, this position is more supported by women - 73.4%. Men - 71.0%. 16.1% of parents were in favor of hijab at school. The majority of opponents of the hijab believe that girls can go to school in a regular headscarf - 51.8%.

The results of the surveys, their comparison shows that neither the family nor the school have sufficient influence on the formation of a secular view of school clothes. How can one explain the situation where school students have a greater extremeness of religious consciousness than their teachers and parents? This cannot be explained by fluctuations - random,

irrational changes, as it could be done in the immanent theory of explaining the transformation of social phenomena. This kind of explanation is best given in a sociocultural approach. In particular, it is necessary to pay attention to socialization factors external to the school and family, which largely determine the religious behavior of students. In particular, this is the influence of the Internet, informal groups where a student spends her free time, religious education of students, which runs parallel to school education.

Table 1

Distribution of answers to the question: "Do you think girls should wear hijabs to school?" RD. 2019. Parents. (in%).

Options response / Groups survey	Yes	Yes, but in a light hijab	No, that's enough ordinary scarf	No, the hijab and headscarf mean nothing	Difficult to answer
Man	11.8	8.2	48.2	22.7	8.2
Women	7.4	7.8	52.6	20.8	9.5
General	8.2	7.9	51.8	21.2	9.2

3. Religious education of pupils of comprehensive schools

The involvement of students in RD schools in the Islamic educational process is shown in Diagram 2.

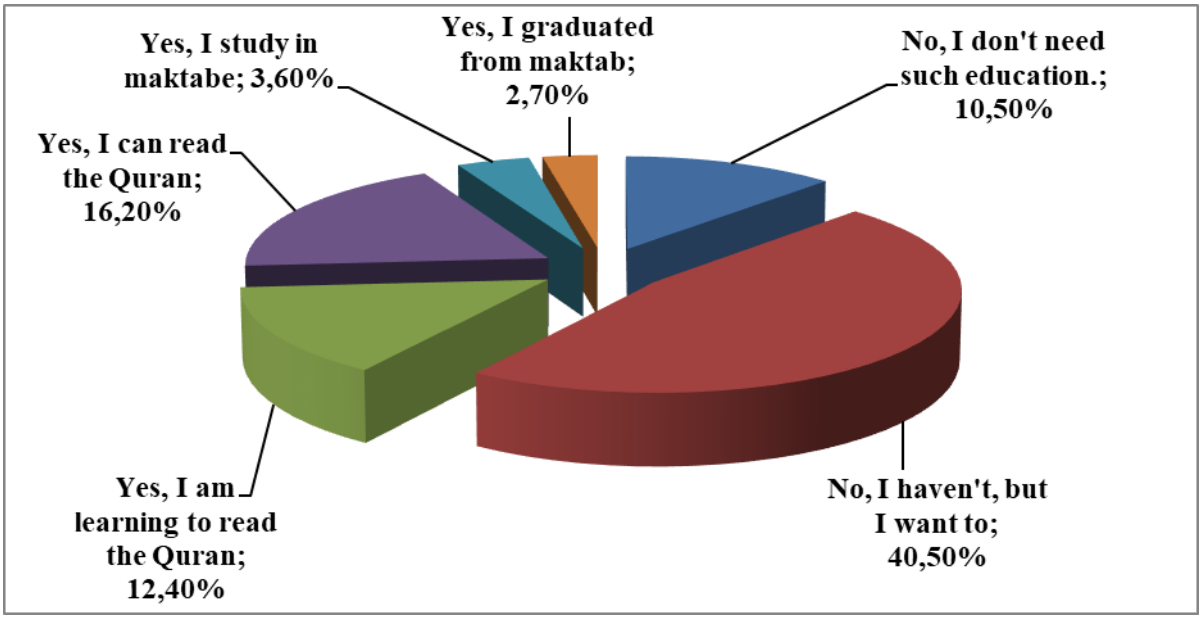


Diagram 2. Distribution of answers to the question: "Have you studied (or are you studying in parallel) religious sciences?". RD. 2019. Students.

According to Diagram 2, more than one third of high school students (General - 34.9%; Boys - 41.7%; Girls - 30.7%) have or are receiving an Islamic education. It goes without saying that this group not only learns the Koran and the Arabic script, but also receives ideological and normative knowledge corresponding to Islam. Considering that another 40.5% want to receive such education, it must be admitted that this desire for sacred knowledge among high school students covered more than three-quarters (75.4%) of them. This is an important factor in the formation of the religious consciousness of young people, which in the North Caucasus, unlike the Volga region, does not have its own scientific research that would explain the influence of this form of education on the worldview attitudes of schoolchildren. The fact that the school should educate is said by a small part of the teachers surveyed (8.9%). This result is in full accordance with the Constitution of the Russian Federation (Article 38, paragraph 2), which establishes the exclusive right of parents to raise their children, to choose educational guidelines. At the same time, parents do not cope well, and even do not cope with this task. Under these conditions, clerics are most active in solving the issues of raising children. Naturally, all this happens within the framework of the upbringing of the Islamic worldview.

Table 2

Distribution of answers to the question: "Do clerics (imams, representatives of the Spiritual Administration) come to your school on their own initiative to conduct conversations with students?". RD. 2019. Students. (in%).

Options response / Groups survey	Yes	Yes, rarely	Not, don't come
Men	24.7	35.6	8.9
Women	34.1	30.5	5.4
General	29.7	32.9	7.0

According to the survey, more than 60% of students say that they "often" or "rarely" at school, but clerics conduct conversations with them.

According to the 2018 survey among teachers of general education schools in the Republic of Dagestan, school attendance by religious figures and secular scientists is as follows (See Table 3).

Table 3

Distribution of answers to the question: "Do clerics (imams, alims, representatives of the spiritual administration), secular scientists come to your school on their own initiative to conduct conversations with schoolchildren on issues of extremism and terrorism?". RD. Teachers. 2018 (in %).

Representatives Organizations / Ratings	Spiritual faces	Secular persons scientists
Yes, often	25,4	3,8
Yes, rarely	24,1	7,2
General	49,5	11,0

Main conclusions

1. Issues of hijab in a secular public school should be decided at the state level, and not by leaders of Islamic faiths. Otherwise, we will separate children from school.

2. The Dagestan family is the main opponent of the hijab at school. This position is more supported by women – 73.4%. Men - 71.0%. Only 16.1% of the interviewed parents were in favor of the hijab at school. Most of the opponents of the hijab among teachers believe that girls can go to school in a regular headscarf - 51.8%.

3. Among the teachers, the absolute majority of respondents spoke out against the hijab. Students were more inclined to the religious tradition than their teachers. The reason for this can be seen in the active propaganda work of Islamic leaders among students of general education schools, in the involvement of school-age children in the Islamic educational process.

4. According to the Constitution of the Russian Federation, the school does not have full rights to raise children. About 45 000 teachers of general education schools of the Republic of Dagestan are, in fact, removed from this important state task. This situation must be changed. The school needs to have its own secular ideology of educational work, regardless of the ideological diversity of family education in society.

ОСОБЕННОСТИ ГЕНДЕРНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ В СЕВЕРОКАВКАЗСКОМ СОЦИУМЕ

Магомедова М.З.,
в.н.с. РЦЭИ ДФИЦ РАН,
доцент кафедры гуманитарных дисциплин ДГУНХ
(г. Махачкала)

Аннотация: Статья посвящена трансформации гендерных стереотипов в северокавказском социуме. Институт семьи на Северном Кавказе рассматривается через призму влияния исламской культуры и современных западных ценностей. Сравнивается роль женщины в патриархальных и эгалитарных семьях. Автор акцентирует внимание на правах и обязанностях женщины в кругу семьи. В рассматриваемых типах семей роль хранительницы очага является важнейшей гендерной характеристикой женщины, определяющей ее идентичность, а роль добытчика, кормильца определяет идентичность мужчины.

Ключевые слова: пол, гендер, ислам, истоки, современность, права и обязанности мужчины и женщины.

FEATURES OF GENDER IDENTIFICATION IN THE NORTH CAUCASIAN SOCIETY

Magomedova M.Z.,
Ph. D. in Philosophy, leading researcher of RCER DFRC RAS,
Associate Professor of DSUNE (Makhachkala)

Summary: The article is devoted to the transformation of gender stereotypes in the North Caucasian society. The institution of the family in the North Caucasus is viewed through the prism of the influence of Islamic culture and modern Western values. The role of women in patriarchal and egalitarian families is compared. The author focuses on the rights and duties of a woman in the family circle. In the types of families under consideration, the role of the keeper of the hearth is the most important gender characteristic of a woman and determines her identity, and the role of the earner, breadwinner determines the identity of a man.

Key words: gender, Islam, origins, modernity, rights and obligations of men and women.

Относительно недавно в научной литературе стали различать понятия *пол* и *гендер*. Первое понятие традиционно используется для обозначения анатомо-физиологических особенностей человека, обосновывающих разделение людей на мужчин и женщин. Пол человека считается основой, первопричиной психологических и социальных различий. Исследователи подчеркивают, что единственно четкое и значимое биологическое различие между полами заключается в их роли в воспроизводстве потомства. Сегодня очевидно, что такие «типичные» различия полов, как, например, высокий рост, большой вес, мускульная масса и физическая сила мужчин весьма непостоянны и гораздо меньше связаны с полом, чем принято думать.

Помимо биологических отличий между людьми существуют разделение их социальных ролей, форм деятельности, различия в поведении и эмоциональных характеристиках. Антропологи, этнографы и историки давно установили относительность представлений о «типично мужском» или «типично женском»: то, что в одном обществе считается мужским занятием, чертой характера, в другом может определяться как женское. Отмечающееся в мире разнообразие социальных характеристик женщин и мужчин и принципиальное тождество биологических характеристик людей дает основание утверждать, что биологический пол не может быть объяснением различий их социальных ролей, существующих в различных обществах. Таким образом возникло понятие *гендер,* обозначающее совокупность социальных и культурных норм, которые общество предписывает выполнять людям в зависимости от их биологического пола. Не биологический пол, а социокультурные нормы определяют, в конечном счете, психологические качества, модели поведения, виды деятельности, мужские и женские профессии. Понятие «гендер» отражает особенности социального взаимодействия мужчин и женщин и используется исключительно с целью разграничения биологического и социального в отношениях между людьми мужского и женского пола. Быть в обществе мужчиной или женщиной означает не просто обладать теми или иными анатомическими особенностями – это означает выполнять те или иные предписанные нам гендерные роли.

Гендерная роль понимается как выполнение определенных социальных предписаний – то есть соответствующее полу поведение в виде речи, манер, одежды, жестов и т.п. В обществе существует набор норм, определяющих, как должны вести себя люди в той или иной социальной позиции. Ценности и представления, касающиеся роли женщины и мужчины в обществе, и связанные с ними гендерные сте-

реотипы и социальные установки регулируются на глубинном ментальном уровне общественного сознания. На формирование и развитие у человека гендерных ролей оказывают влияние общество и культура [3, с. 47]. В ходе исторического развития общества содержание гендерных ролей трансформируется. Наиболее консервативен в этом плане Северный Кавказ, где трансформация гендерных ролей происходит без каких-либо кардинальных изменений. Это во многом определяется влиянием исламской культуры. Институт семьи в исламе ориентирован на жесткое разграничение гендерных позиций, в которых женщине отводится зависимая подчиненная роль. В современных внутрисемейных отношениях изменения коснулись, прежде всего, супружеских отношений, которые в последнее время стали более демократичными. В значительной степени в традиционной форме сохранился институт главы семьи. Это касается роли мужчины, мужа, отца в семейной иерархии. Она всегда была высокой, благодаря чему в семье поддерживается «дух отцовства». Авторитет мужчины, главы семьи на Кавказе традиционно служит основой авторитета других членов семьи, стимулом для их достойного поведения. Слово, распоряжение, просьба отца, мужа по традиции выступают своеобразным законом для членов семьи. Исторически в северокавказском социуме, «подчиняясь нормам половозрастного разделения труда и установленным правилам поведения, мужья… всячески заботились о своих женах, защищали их честь и покой; их любовь, привязанность проявлялись в обеспечении дома всем необходимым, в доверии, в стремлении не вмешиваться в дела жены. Внешне же формы проявления заботы были скупы и сдержанны» [2, с. 94]. Мужчина в семье нес ответственность за материальное, моральное, психологическое благополучие, нравственную чистоту и физическое здоровье семьи. Наряду с сохранением традиционных семейных ценностей во многих современных семьях муж и жена в равной степени участвуют в решении семейных вопросов. Это объясняется изменением социального статуса женщины, повышением её вклада в бюджет семьи, ростом образования. Активное участие современных женщин в общественной деятельности, снижение престижности материнства сказались в первую очередь на рождаемости. Большинство современных женщин предпочитают иметь 1-2 детей. Изменился и облик современной кавказской женщины: стиль одежды стал демократичнее, она стала более уверенной в себе, раскрепощеннее. В молодежной среде происходит сближение норм мужского и женского поведения, сопровождающееся «гибридизацией» внешности. В некоторых случаях бездумное копи-

рование западных стандартов принимает на кавказской почве «уродливые формы». Молодые девушки калькируют то, что видят в журналах, с экрана телевизора, совершенно забывая о нравственных постулатах ислама, по которым главными добродетелями женщины считаются скромность и покорность. «Повсюду в мире ислама главным делом женщин было рождение детей, их воспитание и домашний быт, тогда как функция мужчины - попечителя, кормильца, владыки – вытекает из его естественного преимущества» [1, с. 32]. Исходя из этого, девочек с малолетства воспитывали в духе беспрекословного подчинения воле отца, а впоследствии мужа. Эти принципы половой сегрегации сильно впитались в ткань традиционной культуры Северного Кавказа и репродуцируются по сей день.

Таким образом, семьи на Северном Кавказе по характеру внутрисемейных отношений можно разделить на традиционные, или патриархальные, и современные, или эгалитарные. Первые – основаны на авторитарных отношениях подчинения жены мужу, детей – отцу. Как правило, это многодетные семьи с четким половозрастным разделением прав и обязанностей, строгим соблюдением традиций и обычаев. Вторые – основаны на идеологии равенства, базирующейся на обсуждении семейного взаимодействия и достижении соглашения относительно разных аспектов жизни семьи. В таких семьях, как правило, 1-2 ребенка. Они внедряют жизнеспособные традиции прошлого, преодолевая устаревшие культурные стереотипы. В то же время в жизни очень часто встречается конгломерат традиционных и эгалитарных взглядов на семью. Можно с большой долей уверенности сказать, в обоих предложенных типах семей роль домашней хозяйки и воспитательницы детей по-прежнему является важнейшей гендерной границей и определяет женскую идентичность почти в той же мере, в какой роль кормильца определяет идентичность мужчины.

Список использованной литературы:

1. Вагабов М.В. Ислам и семья. – М.: Наука, 1980. – 174 с.
2. Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX – начале XX в. – М.: Наука, 1985. – 360 с.
3. Магомедова М.З. Роль дагестанской семьи в формировании культуры межнациональных отношений. – Махачкала: Изд-во ДНЦ РАН, 2005. – 78 с.

ИСЛАМ И ЖЕНЩИНА. ЕЁ ПРАВА И ДОСТОИНСТВА

Кадымова Римма Ришатовна,
кандидат исторических наук, г.Казань
Многопрофильный лицей №188
kadumova-r@mail.ru

Аннотация: В статье рассматривается вопрос статуса женщины-мусульманки в социуме, анализируется её общественно-правовое положение в традиционном мусульманском обществе и восприятия её как личности членами иных общественных формаций. Представлена мировоззренческая позиция автора о статусной идентификации женщины-мусульманки. Выявлены факторы влияния на её статус: исламская мораль, ролевые отношения, нормы нравственности, обращение к первоисточнику ислама, образам женщин эпохи «золотого века ислама».

Ключевые слова: ислам, мусульманское общество, Коран, женщина, семья, статус, права.

ISLAM AND A WOMAN. HER RIGHTS AND DIGNITY

Kadymova Rimma Rishatovna,
Candidate of Historical Sciences,
Kazan Multidisciplinary Lyceum No. 188
kadumova-r@mail.ru

Abstract: The article examines the issue of the status of a Muslim woman in society, analyzes her socio-legal position in traditional Muslim society and her perception as a person by members of other social formations. The author's ideological position on the status identification of a Muslim woman is presented. The factors of influence on her status are revealed: Islamic morality, role relations, norms of morality, an appeal to the primary source of Islam, the images of women of the era of the "golden age of Islam".

Keywords: Islam, Muslim society, the Koran, woman, family, status, rights.

Вопрос о положении женщины в обществе на сегодняшний день в науке является одним из самых актуальных и часто обсуждаемых. Период общественной трансформации – на стыке веков (конец XX

начала XXI) наглядно показал, что вопросы семьи и положения мусульманской женщины в семье и обществе – это комплекс проблем, каждая из которых представляет сложное переплетение самых различных аспектов. Пожалуй, ни одна тема не привлекает к себе такого внимания и не обрастает таким количеством ложных представлений, толкований, и наконец, не отличается такой степенью непонимания, как вопрос о статусе женщины в мусульманском обществе.

В современных условиях проблема исторического анализа данного вопроса актуальна, так как положение женщины в исламе является не только мерилом цивилизованности того или иного общества, но и свидетельством потенциала его эволюционного развития, своеобразным механизмом, определяющим перспективы преобразований. В период подъема общественного сознания в России в целом, возрастания интереса в нашей стране к религиозным и морально-этическим нормам изучение проблем, связанных со статусом женщины в исламе, приобретает особую актуальность. Причем обращение к этой теме вызвано не только актуальностью этой проблемы в контексте диалога различных цивилизаций, но и необходимостью адекватного освещения ключевых положений, характеризующих статус женщины в исламе, показа несостоятельности многих мифов, порождаемых в последние годы в условиях возрастания общественного и научного интереса к религии и религиозной практике.

В данной статье мы решили частично охарактеризовать социально-правовой статус женщин по исламскому вероучению, ее образ и отношение к ней в мусульманском обществе, считаем, что это поможет найти ответ на многие вопросы.

Не удивительно, что часть людей, мало осведомленных о нормах ислама, не знает, какое большое значение имеет женщина – согласно священному первоисточнику – Корану. Незнание является причиной рождения совершенно необоснованных домыслов и предубеждений. Большинство людей, владеющих незначительной информацией об исламе, не пытаясь узнать истину, уверены в априори того, что ислам ущемляет права женщин. Обсуждая отношение ислама к женщине, при самом удобном случае, они ревностно отстаивают свои мнимые демократические свободы. Проанализировав процесс отношения к женщине в обществах, далеких от ислама, можно увидеть достаточно примеров, где роль и положение женщины далеки от уважения к ее достоинству и чести. На протяжении многих веков в обществе, особенно в западных странах, бытовало мнение о том, что в мусульман-

ской религии женщины повсеместно ущемляются в правах, в своих личных желаниях, свободе и возможностях.

Однако, вопреки атеистическим учениям, в условиях религиозного ренессанса в странах постсоветского пространства появилась категория женщин, сделавших выбор в пользу религиозного образа жизни.

В наше время, когда ислам обрел новую роль в социуме, утверждать о том, что в мусульманском обществе мужчина выступает в роли узурпатора по отношению к женщине и она полностью подчинена его воле и власти, было бы несправедливо.

При изучении проблемы образа женщины в исламе нам довелось ознакомиться со священным первоисточником ислама – Кораном и множеством трудов ученых, богословов, историков прошлого, а также с работами современных исследователей в области теологии, истории и социологии.

Известно – характерной особенностью исламского вероучения является то, что в Коране исключительно большое внимание уделяется регламентации семейно-брачных отношений и ритуализации гендерных ролей.

Женщина в исламе занимает важное место по отношению к Аллаху и обществу в целом. Она рассматривается как “драгоценность, требующая заботы и бережного отношения. Имеются некоторые предписания, направленные на сохранение ее чести, достоинства, красоты”[23]. Однако, как мужчина, так и женщина обладают полным равенством, что дает им все соответствующие права – это защита жизни, чести, имущества и достоинства. Эти права неприкосновенны, не ущемляются и не оспариваются. Все предписания и законы распространяются, без исключения, на всех членов социума. Стоит отметить, что ислам установил определенные различия между мужчиной и женщиной по некоторым правам и обязанностям вследствие особенностей женского и мужского организма, именно это находит отражение в социальных ролях, возложенных на каждого из них.

Однако, одним из самых распространенных и устойчивых заблуждений в отношении ислама является представление о том, что женщина в мусульманской религии ставится в неравноправное положение по сравнению с мужчиной. Самым парадоксальным является то, что при желании доказать это совершенно несложно, если свести все к тому, что жизнь в мусульманском обществе построена на полном и беспрекословном подчинении женщины воле мужчины. В пер-

23 Гадиуллина Г. Мир мусульманской женщины. — СПб., 2001. — 214

воисточниках, относящихся к священным книгам, да и в обычной литературе об исламе мы без особого труда можем найти немало обидных высказываний, характеризующих положение женщины в мусульманском обществе. Известно немало хадисов, которые четко описывают недостатки, присущие женской половине человечества. В них критикуются присущие женской натуре неблагодарность, женщины обвиняются в нетвердости в вопросах, касающихся веры, забывчивости, мелочности, суетливости, придирчивости и т.д.[24]

Главным принципом социальной доктрины ислама в вопросах взаимоотношения полов является «освящение и оправдание зависимого положения женщины»[25], так считали исследователи данной темы советского периода.

В противовес этому мы можем сказать, что ислам в своих традиционных нормах дает женщине широкие имущественные права, возлагая обязанность материального обеспечения семьи на мужа, призывая супругов к согласию и верности в браке.

К проблеме роли гендерных разграничений в исламе и образа женщины в нем обращались многие современные ученые: Г.Балтанова, Г.Гадиуллина, Ю.Шаповал, И.Хайдер, Г.Джемаль, Мустафа Эриш и др.

Рассуждая над вопросом социально-правового положения женщины в исламе, анализируя основные положения источников по данному вопросу, можно выделить две категории согласно которым регламентируется данные отношения – фундаментальные и ситуативные.

Так к фундаментальным положениям, изложенных в Коране и хадисах, говорятся о женщинах «вообще», устанавливается принципиальные правила взаимоотношений между полами в семье и в обществе, в вопросах веры и имущества.

К ситуативным можно отнести какие-либо ситуации и происшествия с участием женщин или недостатки, от которых можно избавиться при желании, при определенном старании и работая над собой[26].

Отметим, что Коран четко и ясно утверждает абсолютное равенство мужчины и женщины перед всевышним. Согласно Корану, Аллах создал мужчину и женщину одновременно.

---

24 Гадиуллина Г. Мир мусульманской женщины. СПб., 2001. 214 с.

25 Горохова Н.Д. Религия и женщина. М.: Общество «Знание» РСФСР, 1975. С.6.

26 Балтанова Г.Р. Руководство молодой мусульманки. СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2010. С.44.

Мусульманские теологи с гордостью говорят о том, что в Коране говорится о происхождении обоих полов от одной души, тем самым впервые в религиозной истории человечества отрицается отношение к женщине как к не равноправному с мужчиной существу. «Люди! Бойтесь Господа вашего, который сотворил вас в одном человеке; от него сотворил супругу ему, а от их двоих, размножив мужчин и женщин, рассеял их по земле» (Коран, 4:1).

Исламоведы утверждают, что идея создания мужчины и женщины из одной души повлияло на распространение такого негативного явления, как отрицательное отношение к рождению дочери. Нам известно, что в доисламской Аравии существовал обычай убивать новорожденных девочек. Как свидетельствуют мусульманские источники, исламская концепция ценности жизни каждого существа, каждой человеческой жизни позволила покончить с убийствами новорожденных девочек уже при жизни пророка Мухаммада.

Во многих хадисах прославляются рождение и воспитание достойной дочери. «Если один человек воспитает двух девочек до совершеннолетия, этот человек в Судный день будет со мной в этом состоянии (сказал пророк и показал сложенные пальцы.) (Сахих Муслим, ч.2, с.294)»[27]. Показав два сложенных пальца, пророк дал знать, что такой человек будет ему очень близок. «Если один человек занят воспитанием девочек, то эти девочки послужат покрывалом от огня (Сахих Бухари, ч.2, с.115)»[28].

Ислам решает вопросы половой дискриминации, опираясь на законы шариата, приводя к гармонии отношения между мужчиной и женщиной.

Несомненно, роль женщины в исламе велика. Женщина – это и мать, и сестра, и дочь, и жена. Согласно канонам Шариата (мусульманского законодательства), притеснение и ущемление прав кого-либо из них является строго наказуемым. По поводу матерей в известном хадисе сказано: «Рай находится под ногами матерей». Отношение к матерям определяет благополучие мужчины в вечности. Что же касается остальной части женского населения – сестер, дочерей и жен, то мужчины ответственны за них перед всевышним, так как, согласно хадису, «Господь Бог повелевает к женщинам быть милосерд-

27 Фәхреддин Р.Сайланма хәдисләр аңлатмасы. — Казан: “Матбугат йорты”, 2004. — Б.330.

28 Там же. — Б.294.

ными и жалостливыми. Женщины – ваши близкие, как ваши матери и дочери, родственники ваших отцов и матерей» 29.

От женщин во многом зависит то, каким будут религиозность и воспитанность следующих поколений. На них возложена великая функция сохранения чувства гармонии, спокойствия, умиротворенности, религиозности домашнего очага. Что касается прав женщин, то они едины с мужчинами практически во всем. К примеру, если женщина рожает детей, вскармливает их грудным молоком и воспитывает, то мужчина должен прикладывать максимум усилий для моральной, психологической и духовной стабильности в семье, в том числе для материального достатка семьи и защиты от внешней агрессии окружающего мира. Одним из самых главных равенств в правах с мужчинами у женщин в мусульманской религии является то, что все они едино вознаграждаемы за правильность выполнения и ответственность подхода к тем функциям, которые были возложены на них. В священном Коране говорится: «Мужчинам своя доля из того, что оставили после себя их родители или близкие родственники; женщинам своя доля из того, что оставили после себя их родители или близкие родственники» (Коран – 4:32).

Анализируя роль женщины в исламе, прежде всего необходимо обратить внимание на то, что женщина и ее природные функции рассматриваются в рамках семьи. Первостепенно женщина в исламе – это праведная жена своего супруга и хранительница домашнего очага. В священном Коране сказано: «Одним из знамений Его есть то, что Он для вас от вас самих сотворил супруг, что бы вам жить с ними: между вами Он установил любовь и сердечную привязанность. В этом знамения для людей размышляющих» (Коран – 30:20).

Рассматривая роль женщины и гендерные аспекты ислама, не затронуть, вопрос о женском образе в истории ислама было бы, на наш взгляд, несправедливо. Информация о женщинах «золотого века ислама» – эпохи пророка Мухаммада и первых халифов содержится в хадисах и трудах богословов. Это великие женщины ислама, среди которых следует выделить женщин из окружения пророка Мухаммада. «В отличие от христианства, где канонизированы женщины, мученицы и святые, главной особенностью ислама является то, что все великие мусульманки были обычными женщинами»30. Это женщины, входившие в близкое окружение пророка Мухаммада, либо его жены.

---

29 Фәхреддин Р. Сайланма хәдисләр аңлатмасы. — Казан: Матбугат йорты, 2004. — Б.79.

30Балтанова Г.Р. Руководство молодой мусульманки. — СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2010. — С.55.

Согласно утверждениям теологов, для женщин-мусульманок, независимо от времени и места их проживания, в отличие от мужчин, существуют два источника для подражания – общеисламские нормы, касающиеся всех верующих, и специфические женские правила и запреты, которые восходят к великим женщинам ислама – женам пророка Мухаммада и его ближайшим родственницам, последовательницам.

Турецкий исследователь Мустафа Эриш (работа «Жены пророка», в которой представлена богатая информация о жизни и деятельности жен пророка Мухаммада, включая и биографические данные), утверждает, что именно эти женщины являлись и будут являться образцом земного совершенства женщины–мусульманки, который доступен для понимания каждому. «Матери всех правоверных» (именно так называет их люди исповедующие ислам)– жены, дочери и сподвижницы являлись достижимыми, реальными образцами женских характеров, которым должна следовать вся женская часть мусульманского населения как в делах веры, так и в повседневной жизни[31]. Безусловно, они пользовались чрезвычайным авторитетом среди единоверцев. Объясняется это тем, что по мере распространения ислама в средние века происходила постепенная идеализация образов всех первых мусульман, в том числе жен пророка Мухаммада. К примеру, первую жену посланника Аллаха – достопочтимую Хадиджу считают первым последователем ислама, так как именно она первой узнала об откровении и приняла его всем сердцем. «Первой из всех на земле она уверовала в ислам и объявила об этом посланнику Аллаха. И она первая, кто оказала ему на этом пути самую большую поддержку».

Спустя время в идеологии произошло переосмысление женских образов, что было обусловлено изменениями, происходившими в мусульманском обществе по мере превращения его в огромную империю, и с развитием феодализма, мусульманское общество становится все более патриархальным. В этот период происходит «переосмысление женских образов в сторону их дискриминации по сравнению с мужчинами»[32]. Все возвышенное, духовное и светлое, присущее женам пророка Мухаммада, объясняется их верой и избранностью, близостью к посланнику всевышнего. Все житейское, мелочное и обыденное в противовес лучшим качествам приписывается женской природе, в том числе ограниченность, слабость и нетерпеливость.

---

31 Мустафа Эриш. Жены пророка. — М.: Издательская группа «САД», 2007. — С.8.

32 Балтанова Г. Великие женщины раннего Ислама // Минарет. – 2005. – №4 (7). — С.46.

Рассуждая о роли женщины, рассматривая гендерные аспектах ислама, можно отметить, что никто не может оправдать неправильное отношение к женщине, ссылаясь на первоисточник ислама или на какие-либо указания и правила исламского законодательства. Невозможно вычеркнуть или ограничить права женщин, четко определенные и прописанные в источниках ислама. Биографии женщин «золотого века ислама» во все времена вызывали интерес и восхищение не только у самих мусульман, но и у приверженцев иных вероисповеданий. По прошествии многих веков остаются непоколебимыми образы «матерей всех правоверных», сумевших соединить в себе духовность и добродетель, праведность и активную социальную роль с учетом традиционного предназначения женщины в исламе.

Список использованной литературы:

1. Аляутдинов Ш. Женщины в Исламе. / Ш.Аляутдинов. – СПб.: Изд–во «ДИЛЯ», 2011. – 320 с.
2. Балтанова Г. Р. Рукавадство молодой мусульманки / Г.Р. Балтанова. – СПб.: Изд–во «ДИЛЯ», 2010. – 224 с.
3. Балтанова Г. Великие женщины раннего Ислама / Г. Балтанова // Минарет. – 2005. – № 4 (7). – С.43 – 58.
4. Гадиуллина Г. Мир мусульманской женщины / Г. Гадиуллина. – СПб.: Изд–во «ДИЛЯ» , 2001. – 214 с.
5. Гендерные исследования в гуманитарных науках: колл. науч. монография; [под ред. А.Г.Бердниковой]. – Новосибирск: Изд–во «СибАК», 2012. – 154 с.
6. Горохова Н.Д. Религия и женщина / Н.Д. Горохова. – Москва: Общество «Знание» РСФСР, 1975. – 34 с.
7. Коран / пер. И.Ю. Крачковского. – М.: Наука, 1990. – 713 с.
8. Коран / пер. с араб. Г.С. Саблукова. – Казан: Репринтное издание «Коранъ. Переводъ съ арабского языка Г.С. Саблукова 1907 г.», 1990. – 587 с.
9. Ризаэтдин бине Фәхретдин Сайланма хәдисләр аңлатмасы. – Казан: «Матбугать йорты» нәшр., 2004. – 373 б.
10. Ризаэтдин Фахреддин. Джавамигуль калям шархи (Комментарии к изречениям пророка Мухаммада) / Р.Фахреддин. – Казань: Иман, 2002. – 200 с.
11. Эриш М. Жены Пророка / пер. с тур. Дауда Кадырова / М.Эриш. – М.: Издательская группа «САД», 2007. – 120 с.

К ПРОБЛЕМЕ РАВНОГО УЧАСТИЯ ЖЕНЩИН В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА (НА ПРИМЕРЕ ДАГЕСТАНА)

Мутиева О.С.,
д.и.н., доцент
Дагестанский государственный университет народного хозяйства

Аннотация. В статье исследуются вопросы, связанные с участием женщин в политической жизни Республики Дагестан. Анализируются проблемы гендерной асимметрии в структурах власти и в представительных институтах. Делается вывод, что несмотря на законодательное закрепление гендерного равенства, в реальной жизни имеет место дисбаланс мужчин и женщин в структурах власти. Негласно, руководящие должности и депутатские мандаты продолжают оставаться прерогативой мужчин.

Ключевые слова: равноправие женщин, политика, органы власти, представительные органы, гендерная асимметрия

THE PROBLEM OF EQUAL PARTICIPATION OF WOMEN IN THE POLITICAL LIFE OF SOCIETY (ON THE EXAMPLE OF DAGESTAN)

Mutieva O. S.
Russian Federation, Makhachkala
Dagestan state university of the national economy

Abstract. The article examines issues related to the participation of women in the political life of the Republic of Dagestan. The problems of gender asymmetry in power structures and representative institutions are analyzed. It is concluded that despite the legislative consolidation of gender equality, in real life there is an imbalance of men and women in the structures of power. Behind the scenes, leadership positions and deputy mandates continue to be the prerogative of men.

Keywords: equality of women, politics, authorities, representative bodies, gender asymmetry

Представления о положении мужчин и женщин в обществе формировались и менялись в разное историческое время. Не сразу в об-

ществе сформировалось понимание, что только политика, осуществляемая на основе гендерного равноправия, способна в полной мере отражать интересы социума. Большая заслуга в этом пренадлежит феминизму, который главной своей целью обозначил равные права мужчин и женщин во всех сферах жизни. Начиная с XIX века и по наши дни, представители феминизма вели борьбу за юридическое и фактическое равноправие полов [8].

Этот вопрос остается актуальным по сей день. Очевидно, что равное участие женщин в политической жизни общества это обеспечено больше юридически. Фактически, существует значительный дисбаланс мужчин и женщин в структурах власти разного уровня. По справедливому замечанию академика В.А. Тишкова, «широкое участие женщин в политике и в управлении обществом - это вопрос не только гражданского равноправия и более широкого представительства…» [7]. По мнению ученого, современные женщины стали не только «адресатом целенаправленных государственных программ», но и сами активно включились в политический процесс, в государственные дела [7]. Хотя, как рассуждает ученый, российские женщины в целом «…еще крайне далеки от осознанной и активной общественно-политической деятельности» [7].

Несмотря на положительную динамику, доля женщин сравнительно мала во всех структурах власти, в исполнительных и законодательных органах разного уровня. Что говорить о ситуации в регионах, если даже в федеральном правительстве и Государственной думе, доля женщин составляет всего 9% [6].

Если рассматривать на примере региональных органов власти, то в Дагестане доля женщин составляет чуть больше 9%. Так, например, в 2020 году в составе Правительства РД из 36 членов было 4 женщины, которые занимали руководящие посты в Министерстве образования и науки РД, в Министерстве здравоохранения РД, в Министерстве культуры РД и Министерстве труда и социального развития РД.

По сравнению с 2020 годом, в 2021 году количество женщин в составе Правительства РД сократилось до 3, а в 2022 году до – 2.

Данная картина отражает существующий дисбаланс мужчин и женщин в структурах власти республики. Заметим, что в период строительства советского государства женщин на руководящих постах высших органов власти республики было значительно больше [3, 4, 9, 10].

Так, например, на должность наркома социального обеспечения в разное время были назначены Р. Магомаева и П. Ершова, на долж-

ность наркома юстиции С. Хизроева, наркома местной промышленности У. Багаева, заместителем наркома здравоохранения С. Шапиева и заместителем председателя Госплана ДАССР Л. Эрлих [1, с. 134].

Только за период с 1933 по 1936 год на руководящие должности в районах были избраны 30 женщин, а на должности республиканского уровня – 15 женщин [9, л. 72]. Заметим, что власти республики придавали этому большое значение. Так, 3 апреля 1933 года вышло Постановление Дагестанского обкома ВКП(б) «О выдвижении женского актива в органы власти» [10, л. 1].

Что касается законодательных органов, то и здесь доля женщин сравнительно мала. Так, например, из 90 депутатов Народного собрания РД всего 5 женщин. Такая же картина и городских и районных представительных органах.

Так, например, из 45 депутатов городского собрания г. Махачкалы только 7 женщины.

Из 21 депутата городского округа «город Буйнакск» 7-го созыва 2 женщины.

Из 21 депутата городского округа «город Кизляр» 7-го созыва 1 женщина.

Из 25 депутата городского округа «город Хасавюрт» 6-го созыва – 2 женщины

Из 21 депутата городского округа «город Избербаш» 7-го созыва 3 женщины.

Из 35 депутатов городского округа «город Дербент» 7-го созыва 3 женщины.

Еще более плачевная ситуация в районных собраниях. Так, например, из 32 депутатов муниципального района «Бабаюртовский район» на 2020-2025 гг. нет ни одной женщины депутата.

из 21 депутата муниципального района «Кизлярский район» - 2 женщины

из 59 депутатов муниципального района «Буйнакский район» - 5 женщин

из 69 депутатов муниципального района «Дербентский район» - 2 женщины.

Как видим, что доля женщин составляет в среднем 9 % от общего числа депутатов. Очевидно, что это женщины формально имеют доступ к власти. В реальной жизни мужчины по разного рода причинам, занимают всю политическую иерархию власти. Не вызывает сомнения, что такой дисбаланс происходит в силу сложившихся в обществе

стереотипов, что мужчина лучше справится с руководящими или представительными функциями. Хотя, это всего лищь стереотип мышления.

С другос стороны, имеет место и пассивность самих женщин, отсутствие у них веры к возможностям политической карьеры. Все это в целом, привели к тому, что женщины по-прежнему составляют меньшинство в правительстве и в процессе принятия решений.

Обратим внимание на долю женщин в структурах власти в развитых странах мира. Так, например, в странах Европы самый самый высокий показатель в Швеции – 43,6% женщин в парламенте. От 40 до 43 % доля женщин и в парламентах Исландии, Норвегии, Финляндии, Бельгии.

Среди стран Южной Америки, в частности, в Боливии женщины составляют 52% от числа депутатов, а в Бразилии – 11 %.

Пародоксально, но и в африканских странах, в частности, в Руанде доля женщин почти 58% от числа парламентариев [2].

Безусловно, такие высокие цифры женщин-парламентариев свидетельствуют о той большой работе, которая проделана представителями женского движения в этих странах. На протяжении многих десятков лет, шло привлечение женщин-активисток в политику. Кроме того, эффективная государственная политика, которые формировали общественное мнение и поддержку женщин в политике. Не вызывает сомнения, что голос этих женщин парламентариев озвучивал самые насущные проблемы женщин.

Таким образом, не только прописав гендерные квоты за женщинами в избирательных списках, а гарантируя депутатские мандаты в проходной части, можно изменить ситуацию. И, самое главное, представительство женщин в парламенте должно стать действенным, а не формальным.

Уровень развития и статус государства определяется участием женщин в политических процессах, их поддержкой. К сожалению, руководящие должности негласно продолжают оставаться прерогативой мужчин.

Интересы женщин и защита их прав в политической жизни должны стать приоритетом государственной политики, а гендерное равноправие, как справедливо отметила современный исследователь С.В. Сиражудинова, стать условием развития гражданского общества на Северном Кавказе[5, с.177].

Список использованной литературы:

1. Гасанова А. И. Раскрепощение женщины-горянки в Дагестане (1920– 1940 гг.) / А. И. Гасанова. – Махачкала: Типография Дагфилиала АН СССР, 1963. – 158 с.
2. Женская доля: как распределены места в парламентах мира // URL:https://birdinflight.com/ru/infografica/zhenskaya-dolya-kak-raspredeleny-mesta-v-parlamentah-mira.html
3. Мутиева О.С. Социальная активность женщин в общественно-политических процессах Дагестана в 20-30 гг. XX в. // Вопросы истории. 2021. № 4-1.С152-156
4. Мутиева О.С., Баглиева З.З. Опыт участия дагестанок в общественно-политической жизни в 20-30 гг. XX века. // Современная научная мысль. 2021. № 3. С.56-60
5. Сиражудинова С.В. Гендерное равенство как условие развития гражданского общества на Северном Кавказе // Социология власти. 2010. № 4. С. 170-177
6. Сколько женщин во власти? //URL: https://www.7ya.ru/trends/Sko-lko-zhenwin-vo-vlasti/
7. Тишков В.А. Женщина в российской политике и структурах власти //. URL: https://a-z.ru/women/texts/tishkovr.htm
8. Теория и история феминизма: курс лекций / под ред. И. Жеребкиной. - Харьков : Ф-Пресс, 1996
9. ЦГА РД. Ф. 168-р, Оп.12. Д. 27
10. ЦГА РД, Ф. П-1, Оп. 1, Д. 37

Примечания

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научного проекта № 22-28-00484 «Религиозные организации, стратегия и практика на Юге России в контексте преодоления радикализма: гендерный аспект».

ГЕНДЕРНАЯ СПЕЦИФИКА ВОЛОНТЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ (на примере Дагестана)

Рамазанов Рашид Омариевич,
кандидат политических наук, научный сотрудник,
Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН,
rashram@yandex.ru

Аннотация: Институт добровольчества существовал всегда и имел широкое распространение в обществе, хотя и с некоторыми различиями своего выражения. Анализ гендерной специфики добровольческой деятельности в современном дагестанском обществе показывает, что опрошенные женщины, по сравнению с мужчинами, более активны и ориентированы на участие в волонтерской работе. Эмпирический материал показывает, что ключевыми сферами волонтерской работы являются оказание помощи нуждающейся категории населения, поиск пропавших людей и участие в решении экологической проблемы. Несмотря на то, что респонденты проявляют большой интерес к волонтерской работе, одновременно они демонстрируют пассивное добровольческое поведение и только «иногда» оказывают помощь нуждающимся социальным группам. Предпочтительными субъектами оказания необходимой поддержки для дагестанцев выступают детские дома и религиозные учебные заведения при приоритетности адресной точечной помощи.

Ключевые слова: волонтерство, гендер, дагестанское население, добровольчество, волонтерская работа, религия, исламские правила.

GENDER SPECIFICS OF VOLUNTEER ACTIVITY (on the example of Dagestan)

Ramazanov Rashid O.,
Ph.D. in Political Sciences, Researcher,
Dagestan Federal Research Center,
rashram@yandex.ru

Abstract: The institute of volunteerism has always existed and has been widely spread in society, although with some differences in its expression. The analysis of the gender specifics of volunteering in modern Dagestan society shows that the women interviewed, compared to men, are more active and focused on participating in volunteer work. Empirical ma-

terial shows that the key areas of volunteer work are providing assistance to a needy category of the population, searching for missing people and participating in solving an environmental problem. Despite the fact that respondents show great interest in volunteer work, at the same time they demonstrate passive volunteer behavior and only "sometimes" provide assistance to social groups in need. The preferred subjects of providing the necessary support for Dagestanis are orphanages and religious educational institutions, with the priority of targeted targeted assistance.

Keywords: volunteering, gender, Dagestan population, volunteerism, volunteer work, religion, Islamic rules.

Введение. В Дагестане примеры взаимопомощи и взаимовыручки существовали во все времена. Если обратиться к истории волонтерского движения в Дагестане, то можно в качестве примера привести существовавший у дагестанских народов обычай взаимопомощи. Это обычай, появившийся и развивавшийся в недрах господства родовой общины и отражавший коллективный общинный характер труда, был широко распространен у народов Дагестана. У аварцев и некоторых других народов это называлось «гвай», у кумыков – «булкъа». Взаимопомощь («гвай») распространилась на многие сферы жизни общества и была большим подспорьем для семьи, ибо она могла рассчитывать при необходимости на поддержку не только родственников, но и всех односельчан. Существовала взаимопомощь трудовая или производственная, материальная и моральная. К трудовой взаимопомощи относится, прежде всего, помощь в сезон сельскохозяйственных работ. Строгая регламентация общинных сроков проведения работы в поле [1, с. 13], трудности горного земледелия требовали для своевременного завершения сельскохозяйственных работ участия большого количества людей. Гвай проводили при прополке, внесении удобрений, уборке урожая, скирдовании, обмолоте, веянии. Вид трудовой взаимопомощи распространился и на стрижку овец, изготовление овечьего сыра, заготовку дров на зиму; также обычай взаимопомощи широко использовали при изготовлении многих предметов быта, кустарных изделий, в частности, при изготовлении шерстяного ворсистого одеяла. Больше всего необходимость в помощи возникала при строительстве дома [2], особенно при закладке фундамента, обмазке стен и покрытии крыши лесным мхом. Другой формой взаимопомощи была материальная, которая оказывалась при несчастных случаях (пожары, неурожай и др.), а также распространялся на семейно-бытовые обряды (свадьба, похороны, сватовство и т.д.). Иными сло-

вами, обычай взаимопомощи охватывал все стороны – от трудовой помощи в сельскохозяйственных работах (пахота, посев, прополка, уборка урожая, отделение початков кукурузы от стебля), обрезка деревьев, заготовка сена, строительство дома (возведение стен, перекрытие крыши, обмазка стен, заготовка строительного леса, камня и др.), изготовление войлока до коллективной помощи при проведении свадеб, похорон, поминок и других семейных событий. Необходимость таких объединений объяснялась тем, что одна крестьянская семья, как правило, не могла в нужные сроки только своими силами справиться с этими работами, особенно с полевыми. В этих случаях огромным подспорьем для нее была помощь односельчан, соседей родственников, проводившаяся на основе взаимности [3, с. 136–138].

Эмпирическая база исследования. Социологический опрос по изучению волонтерского движения в Республике Дагестан проведен в 2022 г. в городах и районах республики. N=413.

Результаты исследования. В связи с вышесказанным, по мнению автора, важным является установление гендерных отличий в волонтерской работе, потому что реалии показывают, что имеет место разные подходы и оценки добровольчества. По мнению 75,5 % опрошенного дагестанского населения, доминантным видом волонтерства является «помощь людям, нуждающимся в чужой помощи» и по половой принадлежности отметивших данное суждение существенно больше в женской подгруппе, по сравнению с мужской – 78,4 % и 69,0 %, соответственно. Также можно констатировать и различие в позициях по отношению к религии: 78,8 % верующих ключевым в добровольчестве считают оказание помощи категории нуждающейся в ней и таковых более в 2 раза меньше в когорте неверующих. С большим отрывом от первого суждения располагается необходимость поиска пропавших людей (27,4 %), среди них 17,5 % мужчин и почти в 2 раза больше женщин (31,7 %). Через признак религии данный вид помощи ближе неверующим (44,4 %) и колеблющимся (37,5 %) против 27,5 % верующих. Не одно десятилетие во всем мире активно ведут разговоры об экологической проблеме, ряд государств с целью улучшения состояния окружающей среды ориентированы на «зеленую экономику», хотя многие специалисты не так радужно оценивают ее перспективы и отмечают, что солнечные батарейки не менее вредны для нашей планеты, чем иные энергоресурсы. Если конкретно, то, например, в Махачкале остро стоит вопрос озера Ак-Гель и справедливости ради стоит отметить, что этой проблеме уделяют внимание не только гражданские активисты, но и местная власть. По-

этому среди важных видов деятельности экологическая проблематика также обозначена 23,2 % опрошенных по всему массиву, и здесь более активны женщины (26,5 %), чем мужчины (15,9 %). Четвертое ранговое место занимает «помощь в организации культурных и спортивных мероприятий» (22,8 %) и здесь можно отметить активность мужского населения, по сравнению с женским – 31,0 % и 19,2 %, соответственно. Разумеется, что мужчины являются активными болельщиками и фанатами спортивных команд, более того, они и сами участвуют в спортивных мероприятиях, поэтому вполне понятна их позиция и желание участвовать именно в данной форме волонтерства. Далее, 17,7 % респондентов важным в добровольчестве считают «помощь бездомным животным» и 15,5 % указали на «помощь в ликвидации последствий стихийных бедствий». При этом, работа связанная с профессиональной деятельности, вернее, сфера деятельности государственных органов власти в общественном сознании дагестанцев менее востребована, поэтому эти суждения отмечены сравнительно небольшой частью опрошенных – «помощь в проведении предвыборных кампаний, политических акций» (9,2 %), «профессиональная помощь (психологическая, бухгалтерская правовая и т.д.)» – 9,9 %, «охрана общественного порядка» (9,4 %), «помощь сотрудникам некоммерческих организаций (поиск и привлечение денег и других ресурсов на социальные, образовательные, культурные проекты и в благотворительные фонды, работа с документами и т.д.)» (10,7 %). В разрезе гендерной принадлежности и отношения к религии различий между подгруппами не выявлено.

Далее данные исследования показывают, что 64,5 % респондентов интересна работа добровольчества, среди них 54,8 % мужчин и 69,3 % женщин. Через параметр отношение к религии заинтересованность характерна подгруппе верующих (66,5 %) и доля таковых заметно меньше среди неверующих и колеблющихся – 44,4 % и 37,5 %, соответственно. Среди мужчин больше отрицательно ответивших на этот вопрос (14,3 %) и статистически небольшая часть женщин (4,5 %). Одна четвертая часть по всему массиву никогда не задумывалась о волонтерстве и волонтерской деятельности и таковых больше в подгруппе мужчин (30,2 %), по сравнению с женщинами (24,0 %), среди неверующих (33,3 %) и колеблющихся (43,8 %).

По мнению автора, отсутствие информированности о добровольчестве обусловливает пассивное поведение опрошенных. Данная позиция косвенно подтверждается результатами на вопрос **«Знаете ли Вы, какие организации в Вашем населенном пункте занимаются**

добровольческой деятельностью?». Так, 49,2 % утвердительно ответили на него, среди них больше женщин (50,5 %) против 46,0 % мужчин, выделяется подмассив верующих (52,7 %), процентные показатели среди неверующих и колеблющихся меньше – 44,2 % и 18,8 %, соответственно. Позиция верующего населения объясняется тем, что они, следуя исламским предписаниям, выплачивают закят и сах, состоятельные люди финансируют различного рода религиозные мероприятия. Кроме того, огромное влияние на поведение дагестанцев оказывает возросшая религиозность и плотность соблюдения ими нормативных мусульманских правил [4,5].

Исследование добровольчества предполагает установление существующих в общественном сознании респондентов позиций относительно участия в волонтерской деятельности. По данным исследования одна треть как по всему массиву, так и среди женщин, верующих и неверующих готова участвовать в волонтерской работе принимая во внимание время необходимое для этого. Далее 26,9 % согласны выполнять любую работу на безвозмездной основе и здесь больше доля мужчин (30,2 %); 16,0 % по всему массиву четко очерчивают границы волонтерской работы и почти равные части в гендерных подгруппах и самоидентифицирующихся как неверующие и колеблющиеся придерживаются данной позиции. Как известно, основной посыл волонтерства заключается в оказании безвозмездной помощи социальным группам, которые в ней нуждаются, а также демонстрация активной гражданской позиции. Результаты опроса показывают, что 13,3 % по всему массиву, среди низ 18,3 % мужчин,11,1 % женщин, 12,9 % верующих и 33,3 % неверующих согласны выполнять любую работу, но только за материальное вознаграждение.

Рассмотрение института волонтерства предполагает выявление личностный фактор в данном процессе, то есть насколько часто опрошенное население оказывает помощь нуждающимся и участвует в общественных акциях. Данные на вопрос **«Как часто Вы оказываете помощь нуждающимися?»** показывают пассивное поведение респондентов и 35,4 % иногда принимают участие в волонтерской работе. Явно выраженных отличий по половой принадлежности не выявлено, но через признак отношение к религии данный вариант отмечен 36,8 % верующих против 11,1 % неверующих и 6,3 % колеблющихся. С небольшой разницей опрошенные отметили, что они редко оказывают помощь социально незащищенным слоям населения и доля таковых среди мужчин составляет 27,8 % и 33,8 % женщин, 30,2 % верующих и существенная часть неверующих (66,7 %). Сопоставление с

предыдущими суждениями показывает, что 16,2 % «очень часто» и 17,7 % «часто» оказывают помощь. По первому суждению разницы между опрошенными мужчинами и женщинами не выявлено, по второй позиции среди женщин (19,9 %) заметно больше доля часто поддерживающих нуждающиеся социальные слои против мужчин (12,7 %), впрочем, как и среди верующих (18,4 %) против 11,1 % неверующих. Суждения «никогда не оказываю помощи, у меня нет такой возможности», «никогда не оказываю помощи, этим должно заниматься государство» отмечено статистически незначимой долей – 4,6 % и 1,9 %, соответственно. Далее, результаты на «контрольный вопрос» **«Если Вы материально помогаете, то кому Вы отдаете свою помощь?»** показывают, что 35,4 % по всему массиву оказывают посильную помощь «конкретно взятому человеку или семье». По гендерной принадлежности можно отметить наличие процентных отличий между мужчинами (25,4 %) и женщинами (39,7 %); далее 33,7 % оказывают помощь детским домам и разница между мужчинами и женщинами не очень большая – 31,0 % и 34,8 %, соответственно; по отношению к религии наблюдается аналогичная картина – 34,6 % верующих 33,3 % неверующих помогают детдомам. Существование детских домов в республике это болезненная тема и она является последствием деструктивных явлений в семейно-брачной сфере [6,7,8]. Дагестанское население очень часто оказывает материальную помощь учащимся религиозных учебных заведений и на это указывают 15,7 % опрошенных и здесь выделяется мужская подгруппа (27,0 %) доля женщин заметно меньше (10,8 %). Несколько удивительно выглядит позиция колеблющихся, 25,0 % которых помогает религиозным учебным заведениям. Далее, 10,4 % помогают школам и здесь снова выделяется подмассив мужчин (13,5 %). По всему массиву 7,0 % никому не помогают и придерживающихся данной позиции больше среди неверующих (22,2 %) и колеблющихся (18,8 %).

Таким образом, проведенное исследование показывает, что важнейшими для осуществления волонтерской деятельности в целом является обозначение опрошенными дагестанскими народами наиболее важных сфер, в которых активное участие должны проявлять добровольцы. И таковыми являются, во-первых, оказание материальной и психологической помощи социально незащищенным, то есть бедным и нищим категориям населения, во-вторых, поиск пропавших людей, в-третьих, участие в акциях по защите окружающей природы. Добровольческое поведение опрошенных, в целом, выглядит пассивным, сравнительный анализ по социально-демографическим подгруппам

показывает, что более активны женщины и подмассив обозначающий свое отношение к религии как верующие.

Список использованной литературы:

1. Современная культура и быт народов Дагестана. Махачкала, 1971. – С. 13.
2. Гаджиева С.Ш. Кумыки. М., 1961. – 384 с.
3. Алимова Б.М. Магомедов Д.М. Ботлихцы. XIX – нач. XX вв. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1993. – 387 с.
4. Шахбанова М.М. Место религии в процессе формирования культуры межнационального общения // Актуальные проблемы гуманитарных наук - 2009. Сборник научных трудов / Сост. М.М. Шахбанова; Отв. ред. Ю.Н. Абдулкадыров. Махачкала: АЛЕФ, 2009. С. 15–24.
5. Шахбанова М.М., Шахбанов А.М. Основные направления политики государства в урегулировании межэтнических и межнациональных конфликтов // Современное состояние и пути развития Юга России. Материалы региональной научной конференции / Гл. ред. Г.Г. Матишов. Азов, 2007. С. 265–267.
6. Загирова Э.М. Традиции и инновации в институциональном пространстве дагестанской семьи // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. 2017. Т. 17. № 3. С. 298–303.
7. Загирова Э.М. Демографическое поведение дагестанской семьи: состояние и тенденции // Вестник Института истории, археологии и этнографии. 2016. № 4 (48). С. 163–170.
8. Загирова Э.М., Гафиатулина Н.Х. Система ценностей молодежи и духовная безопасность современного российского общества // Гуманитарное знание и духовная безопасность. Сборник материалов IV Международной научно-практической конференции (Грозный, 1–3 декабря, 2016 г.). Махачкала: ЧГПУ, АЛЕФ, 2017. С. 241–246.

ДОМАШНЕЕ НАСИЛИЕ В ОПТИКЕ ИСЛАМСКОГО УЧЕНИЯ (по результатам социологического исследования)

Загирова Эльвира Махачевна,
кандидат социологических наук, младший научный сотрудник,
Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН,
elvirazagirova12@mail.ru

Аннотация: В статье анализируется физическое и психологическое насилие в семье. Установлено, что подавляющая часть опрошенного населения не подвергается супружескому насилию, хотя данное деструктивное социальное явление распространено в современном дагестанском обществе. Верификация результатов опроса показывает, что когорта, столкнувшаяся с проявлением домашнего насилия в отношении лично себя, виновным субъектом считает представителя противоположного пола. Верификация эмпирического материала показывает превалирование в массовом сознании опрошенного дагестанского населения позиции не допускающей физического насилия в отношении супруги с апелляцией к исламскому вероучению, более того, респонденты существование супружеского насилия считают причиной для развода.

Ключевые слова: домашнее насилие, дагестанские народы, физическое насилие, психологическое насилие, ислам, гендер, религиозное учение.

DOMESTIC VIOLENCE IN THE OPTICS OF ISLAMIC TEACHING (based on the results of a sociological study)

Zagirova Elvira M.,
Ph.D. of Sci. (Sociology), Junior Researcher,
Dagestan Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences,
elvirazagirova12@mail.ru

В современном обществе существует насилие как негативное социальное явление. Поэтому его отрицание или попытки скрыть масштабы вряд ли приведут к искоренению агрессии, жестокости и насилия. Чтобы минимизировать существование насилия в обществе, по мнению автора, необходимо, во-первых, открыто об этом говорить, во-вторых, искать пути и механизмы его недопущения, в-третьих,

осуществить воспитательную и профилактическую работу, в-четвертых, усилить законодательную базу. Проблема домашнего насилия в целом, и супружеского, в частности, является очень актуальной, но закрытой, потому что человеку бывает очень стыдно признаться в том, что он является объектом для агрессии и насильственных действий. Существуют самые разнообразные формы насилия, среди которых психологическое (или эмоциональное), физическое, детское, экономическое, сексуальное, супружеское, геронтологическое насилие. В каждой из них свой объект и субъект насилия. Так, если рассматривать психологическое насилие при котором основным объектом является женщина, а субъектом мужчины, позволяет предположить, что «целью мужа является желание «поставить жену на место» и вызвать у нее страх для того чтобы получить или утвердить свою власть над ней. Когда возможности и ресурсы сосредоточены в руках мужчин, эту власть требуется утверждать и поддерживать, когда их ресурсы недостаточны и уступают женским, за эту власть они считают необходимым бороться» [1, с. 23]. Можно согласиться с мнением С.В. Сиражудиной, что «женщина привыкла быть жертвой насилия (сексуального, эмоционального и др.). Женщины и дети сталкиваются с насилием с детства и живут с ним почти всю свою жизнь» [2, с. 27]. И для существования такой ситуации имеются объективные и субъективные причины, сформировавшееся в обществе отношение к насилию в целом, стереотип поведения мужчин и женщин, которые тяжело трансформировать. В данной статье поставлена цель показать выраженность физического и психологического насилия в современной дагестанской семье.

Эмпирическая база исследования. Социологический опрос по изучению проблемы домашнего насилия проведен в городах и районах Республики Дагестан в 2022 г. Методом исследования является стандартизированный массовый опрос. N = 639.

В авторском исследовании был задан вопрос **«Ваш супруг (а) поднимают на Вас руку?»**, на который отрицательно ответили 64,2 % по всему массиву. Обращает на себя внимание, что доля таковых больше в подгруппе женщин (67,5 %), также с ростом возраста увеличивается показатель разделяющих эту точку зрения: с 29,7 % в возрастном интервале 0 – 19 лет до 68,2 % старше 50 лет, при одновременном уменьшении таковых с повышением образования – с 72,2 % со средним до 61,6 % имеющим высшее образование. Далее 14,1 % по всему массиву подвергаются супружескому насилию, среди них 14,6 % женщин и 12,1 % мужчин (данная цифра может вызвать удивление

– женщина очень часто, несмотря на неравные силы, пытается сопротивляться). Авторское предположение, связывающее существование насилия низким уровнем образования, молодым возрастом, отсутствием достаточного опыта семейной жизни эмпирическим материалом не подтверждается: одна четвертая часть в возрастных подгруппах 36 – 50 лет и старше 50 лет становятся жертвой семейного насилия, впрочем, как подмассив разведенных, позволяющее допустить, что причиной развода могли быть физические действия со стороны бывшего супруга. Также 16,8 % женщин состоящих в браке отметили, что муж поднимает на них руку. Эмпирический материал на «контрольный вопрос» **«Когда Вас побил муж или Вы побили жену в первый раз, кто был виноват в случившемся?»** показывает, что 3,4 % виновными считают друг друга – «муж (жена) – это его (ее) поведение привело к физическому насилию» – и данное суждение разделяют 4,0 % женщин, 14,3 % разведенных, что косвенно подтверждает вывод, что причиной разрушения семьи могло послужить именно физическое насилие. При этом суждения « я сам (-а), мое поведение его (ее) разозлило, поэтому оба погорячились и применили силу», «оба не смогли сдержаться и зашли слишком далеко», «оба – жена не должна была себя так вести, муж не должен ее бить» отмечены незначимой частью опрошенного населения – 2,2 %, 1,19 %, 2,2 %, соответственно.

Маркерами измерения другой формы домашнего насилия, в частности, психологического насилия, является латентность, отсутствие явно выраженного характера, что не делает его менее важным. Данные исследования показывают, что подавляющая часть опрошенных отрицает существование на личностном уровне психологического давления (45,5 %). При этом одна десятая часть подчеркнула вариант ответа «да, но очень редко и это были единичные случаи» и разделяющих его больше среди женщин (10,4 %), возрастные подмассивы 20 – 35 лет (10,2 %), 36 – 50 лет (9,9 %) и старше 50 лет (14,1 %). По семейному признаку, 13,1 % состоящих в браке редко, но подвергались психологическому насилию; обращает на себя внимание, что психологическому насилию подвергаются люди независимо от уровня образования: 11,1 % со средним и 10,3% с высшим образованием. Разумеется, человеку сложно признаться, что он испытывает в своей семье дискомфорт, что ему совместное проживание не доставляет гармонии. Следует отметить, что психологическое насилие могут испытывать и мужчины, и женщины – оба могут оскорблять друг друга, не всегда могут сдерживать свои эмоции, контролировать свое поведение. Как правило, обе формы насилия не являются автономными образования-

ми, хотя могут себя проявлять как по отдельности, так и вместе. Поэтому существование насилия и агрессии в семейной сфере не способствует укреплению взаимоотношений между супругами, создают негативный семейный климат, который отражается на психоэмоциональном состоянии всех членов семьи.

Вокруг вопроса, можно ли по шариату бить жен, ведутся горячие споры. Критикам это дает повод обвинять мусульман в жестоком обращении с женщинами, даже если дело не касается религии. Если какой-нибудь немусульманин избил свою жену до полусмерти – он преступник. Но если то же самое сделает мусульманин, они с пеной у рта пытаются доказать, что так ему велит Коран. Статьи с критикой об избиении жен, как правило, примешаны мифами, выдумками и мнениями радикальных течений в исламе. Так может быть допускается физическое насилие в отношении супруги в исламе? В качестве главного аргумента в пользу разрешения бить жен приводят аят из Корана: «Мужчины являются попечителями женщин, потому что Аллах дал одним из них преимущество перед другими, и потому что они расходуют из своего имущества. Праведные женщины покорны и хранят то, что положено хранить, в отсутствие мужей, благодаря заботе Аллаха. А тех женщин, непокорности которых вы опасаетесь, увещевайте, избегайте на супружеском ложе и побивайте. Если же они будут покорны вам, то не ищите пути против них» (4:34).

По мнению исламских ученых, бить жен разрешено лишь в редких случаях, к примеру, если она в чем-то ослушается мужа, но перед этим с ней надо поговорить и объяснить все, как об этом сказано в выше приведенном аяте. Если же это не подействует на жену, то в качестве наказания муж отказывает жене в половой близости. А если же и этот способ наказания не поможет, тогда муж применяет телесное наказание. Нельзя бить по чувствительным местам (грудь, живот, лицо и т.д.). Предпочтительнее бить по рукам и ногам, чтобы не было синяков. Бить можно только руками, либо прутиком, т.е. удары должны быть легкими, не наносящими увечья и синяки. Под ослушанием в исламе понимается все то, что запрещает супруг своей жене. Она не может без разрешения мужа выходить на улицу, тратить финансовые средства, не оповестив его об этом. В хадисах встречаются моменты в определенной степени связанные с наказанием жен, порой и избиением. Но люди, незнающие ислам не будут и не смогут понять эти моменты, поэтому нужно знать при каких обстоятельствах было совершено то или иное действие, или что сказано по этому поводу пророком Мухаммадом и его сподвижниками, а также следует знать и учи-

тывать, что бывают достоверные, недостоверные и выдуманные хадисы. Часто хадисы неправильно переводили, либо мог быть искажен сам смысл приведенного хадиса, поэтому необходимо проверять хадис на соответствие Корану.

В нашем исследовании также были затронуты вопросы, позволяющие выявить существующее в общественном сознании дагестанского населения отношения к насилию через призму исламского вероучения. Респондентам был задан вопрос **«Как Вы думаете, допустимо ли Вы физически наказывать (избивать) женщину с доводом допустимости применять физическую силу в исламе?»**. Показывают, что 30,7 % опрошенного населения в категоричной форме против домашнего насилия «нет, женщина слабее мужчины, поэтому она не может себя защитить» и явно выраженных отличий по социально-демографическим подгруппам не выявлено. С небольшим разрывом за ним располагается вариант ответа «нет, у нас светское государство, где права мужчин и женщин равны» (26,6 %). Разделяющих данное утверждение в сравнении, больше среди женщин (28,9 %) против 18,6 % мужчин. Также можно констатировать увеличение с ростом образования придерживающихся данной позиции с 7,4 % имеющие среднее образование до 31,1 % с высшим образованием. Указывающих на гендерное равноправие больше в подмассиве неверующих (72,2 %) и колеблющихся (40,9 %), чем в когорте верующих (24,4 %). Третье место также занимает суждение не допускающее насильственные действия с апелляцией к исламскому вероучению – «нет, муж может пожаловаться на жену ее родственникам, чтобы они приняли меры»; по социально-демографическим признакам разделяющих данную точку зрения больше среди женщин (13,0 %), имеющих среднее образование (18,5 %) и самоидентифицирующихся как верующие (13,1 %). Вариант ответа «да, потому что в священной книге мусульман (Коран) узаконена возможность физического наказания женщин (легкие шлепки, удар сиваком по мягким местам, забивание камнями)» отмечен 10,5 % по всему массиву, среди них 15,0 % мужчин, почти равные доли в подгруппах состоящих в браке, разведенных и не состоящих в браке – 10,3 %, 10,2 %, 11,2 %, соответственно. На узаконенность физического наказания указывают респонденты с низким уровнем образования (18,5 %) и верующие (11,0 %). Результаты на вопрос **«Как Вы думаете, является ли проявление домашнего насилия с точки зрения ислама поводом для развода?»** показывает, что 56,0 % респондентов утвердительно ответили на этот вопрос с доводом, что «независимо от отношения к религии, если женщина сталкивается с

домашним насилием, она не должна это терпеть». Гендерный анализ показывает, что разделяющих эту точку зрения в 2 раза больше среди женщин, по сравнению с мужчинами – 62,7 % и 32,1 %, соответственно. С повышением возраста и образовательного статуса опрошенных увеличивается доля придерживающихся данного суждения – с 41,4 % в разрезе 0 – 19 лет до 60,0 % старше 50 лет, с 40,7 % со средним образованием до 59,7 % с высшим образованием. Анализ по семейному статусу свидетельствует о существовании заметных отличий между подгруппами: если допустимость развода при наличии домашнего насилия обозначена 55,9 % состоящих и 52,6 % не состоящих в браке, то количество таковых больше в подмассиве разведенных (71,4 %). Данное обстоятельство позволяет предположить, что данная подгруппа, видимо, сталкивалась с проявлением супружеского насилия, что и привело к разрушению семьи. Обращает на себя внимание, что среди самоидентифицирующихся как верующие меньше разделяющих это суждение, по сравнению с неверующими и колеблющимися – 55,1 %, 77,8 % и 68,2 %, соответственно. С большим отрывом на втором месте располагается вариант ответа «нет, потому что строго по исламу не допускается применение физического насилия, которое может покалечить женщину» (25,4 %). Данное положение разделяют большая часть мужского населения (35,7 %) в противоположность женщинам (22,4 %); по возрастным подгруппам отличий не выявлено, но различие существует по семейному положению – на недопустимость разрушения семьи указывают 27,3 % когорты связанной брачными узами против 16,3 % разведенных и 21,7 % не состоящих в брачном союзе. С повышением образовательного уровня респондентов уменьшается доля придерживающихся суждения «нет, потому что строго по исламу не допускается применение физического насилия, которое может покалечить женщину» с 32,4 % со средним образованием до 24,4 % с высшим образованием. Такая же картина прослеживается и через отношение к религии: против развода 26,3 % верующих, 5,6 % неверующих и 18,2 % колеблющихся. Вариант ответа «ислам не допускает развод по инициативе женщины» отмечен статистически небольшой частью опрошенных по всему массиву (4,7 %) и придерживающихся данной позиции больше в подмассиве мужчин (10,7 %) против 3,0 % женщин, а также имеющих низкий уровень образования (10,2 %). В разрезе отношения к религии это вариант отмечен только верующими (5,0 %).

Таким образом, проведенное исследование показывает существование гендерных отличий при оценке физического и психологическо-

го насилия. По сравнению с опрошенным женским населением, в мужской подгруппе больше допускающих супружеское насилие с доводом его дозволенности в исламском вероучении. Однако мусульманское вероучение жестко регламентирует семейное поведение, применение физического насилия в отношении жены оговариваются.

Список использованной литературы:

1. Горшкова И.Д., Шурыгина И.И. Насилие над женами в российских семьях. М.: 2003. – 83 с.

2. Сиражудинова С.В. «Я не могу сказать!»: к проблеме домашнего и сексуального насилия в республиках Северного Кавказа (По материалам социологического исследования в Республике Дагестан) // Женщина в российском обществе. 2017. № 4 (85). С. 26–35. DOI: 10.21064/WinRS.2017.4.3.

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ОСНОВАНИЯ ЖЕНСКИХ МОНАСТЫРЕЙ В ДРЕВНЕЙ РУСИ

Морозова Л.Е.
д.и.н., ведущий научный сотрудник ИРИ РАН

ABOUT THE PECULIARITIES OF THE FOUNDATION OF FEMALE MONASTERIES IN ANCIENT RUSSIA

Morozova L.E.

После крещения Руси на территории Древнерусского государства стали возникать православные монастыри. Особенно много их появилось в период с XI – по XII вв. в Киеве, Владимире и Новгороде. Из летописей известно, что в Киеве было основано не менее 16 монастырей, во Владимире – 5, в Ростове и Суздале – 4, в Новгороде – 3. Но при этом женских монастырей среди них было не больше 4-5, и основателями их были, как правило, мужчины -князья. Рассмотрим конкретные примеры.

Один из первых женских монастырей был заложен в 1032 г. великим князем Ярославом Мудрым в Киеве для своей супруги шведской принцессы Ингигерд, получившей при крещении имя Ирина. Естественно, что мнастырь был посвящен святой Ирине[33].

[33] Лаврентьевская летопись. Рязань. 2001. С.148.

Однако в источниках нет сведений о том, что супруга Ярослава Мудрого стала покровительницей своего монастыря и приняла в нем постриг перед смертью. Более того, из Новгородских летописей известно, что в последние годы своей жизни Ингигерд находилась в Новгороде и помогала сыну, князю Владимиру, строить Софийский собор. Перед смертью она приняла имя Анна и была похоронена в главном новгородском соборе. Позднее она была канонизирована как одна из первых новгородский святых[34].

Эта информация позволяет предположить, что великая княгиня Ингигерд не захотела принимать постриг в монастыре, который основал для нее муж, не переехала к нему в новую столицу Киев и осталась в Новгороде с сыном Владимиром. Здесь она помогла ему построить величественный каменный Софийский собор (до этого был деревянный) и, приняв постриг, в 1050 г. завещала похоронить себя в нем.

Еще одним женским монастырем в Киеве считался Янчин или Андреевский. Он был заложен в 1086 г. великим князем Всеволодом Ярославичем для дочери Анны, прозванной Янкой. Княжна должна была стать женой одного из византийских царевичей, но тот был убит соперниками. Не желая искать других женихов, Анна-Янка решила принять постриг. Но, поскольку подходящей обители в Киеве в это время не было, то отец построил церковь в честь святого Андрея (под его именем князь был крещен) и разрешил дочери принять в ней постриг. Энергичная Янка вскоре собрала киевлянок, желавших стать монахинями, и основала монастырь. Настоятельницей его она стала сама[35].

Эта обитель вскоре стала широкоизвестной, поскольку при ней было создано училище для девочек. Исследователи считают его первым женским образовательным учреждением.

Однако Андреевский монастырь являлся женским только до смерти Янки в 1112 г. По данным летописей В 1128 г. игуменом в нем стал некий Григорий, а сама обитель превратилась в место захоронения родственников и потомков великого князя Владимира Мономаха – брата Янки[36].

История Янчева монастыря позволяет предположить, что в ранний период существования Древнерусского государства женщины не имели права или возможности основывать девичьи или женские монастыри. Это делали только мужчины, их родственники. Поэтому в Киеве женских монастырей, практически, не было. Они стали появ-

[34] Новгородские летописи. Книга 1. Рязань. 2002. С.159.

[35] Лаврентьевская летопись. Указ. изд. С.100.

[36] Там же. С.196, 210, 212, 217.

ляться в других княжествах, где у женщин по разным причинам было больше средств и были более доверительные отношения с духовенством, чем в Киеве.

Одной из первых основательниц женской, а потом и мужской обителей стала Евфросиния Полоцкая – княжна, дочь одного из полоцких князей. Произошло это в 20-х гг. XII в., когда на Полоцкое княжество обрушились репрессии со стороны великого князя Киевского Мстислава Владимировича. Поводом стал отказ полоцких князей участвовать в походах на половцев. В наказание за это Мстислав решил в 1129 г. выслать строптивых князей в Византию. Чтобы спасти родственников и их имущество княжна по договоренности с местным духовенством сначала сама приняла постриг при местном соборе, а потом основала на церковных землях два монастыря: женский и мужской, в которые смогли постричься ее родственники и вложить в них свои ценности. За эту деятельность Евфросиния была провозглашена святой[37].

Из летописных источников можно узнать, что основательницами женских монастырей были: ростовская княгиня Мария Михайловна (Спасский монастырь), великая княгиня Владимирская Мария, жена великого князя Всеволода Большое Гнездо (Княгинин Успенский монастырь), великая княгиня Московская и Владимирская Евдокия Дмитриевна (Вознесенский монастырь в Кремле). Созданные ими обители стали местом их погребения и существуют до сих пор[38].

Данные факты дают право предположить о том, что положение женщин знатного рода во Владимиро-Суздальской Руси было более сводобным, чем в Киевской Руси. Они обладали собственными значительными средствами и могли сами распоряжаться своей судьбой.

Список использованной литературы:

1. Лаврентьевская летопись. Рязань. 2001. С.148.
2. Новгородские летописи. Книга 1. Рязань. 2002. С.159.
3. Лаврентьевская летопись. Указ. изд. С.100.
4. Там же. С.196, 210, 212, 217.
5. Малето Е.И.Антология хожений русских путешественников . М. 2005. С.209-220.
6. Морозова Л. Великие и неизвестные женщины Древней Руси. М.2008. С.342-452.

[37] Малето Е.И.Антология хожений русских путешественников. М. 2005. С.209-220.

[38] Морозова Л. Великие и неизвестные женщины Древней Руси. М.2008. С.342-452.

АКТИВНОСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ЖЕНЩИН В КИБЕРПРОСТРАНСТВЕ: ПОПЫТКИ ПРЕОДОЛЕНИЯ СТЕРЕОТИПОВ О ЖЕНЩИНАХ-МУСУЛЬМАНКАХ В ИСЛАМСКИХ МЕДИА*

Хабибуллина З.Р.

Аннотация. В статье представлен анализ медиадискурса о положении и статусе мусульманки в российском обществе. Рассмотрены существующие стереотипы в официальном информационном пространстве, их влияние на формирование социальных режимов видимости ислама и мусульман. Противоположным полюсом создания видимости являются исламские медиа (электронные средства массовой информации, созданные мусульманами), в которых предпринимаются попытки преодоления этих стереотипов о женщине-мусульманке. Практически во всех исламских медиа есть материалы, посвященные разоблачению сложившихся стереотипов о мусульманке. Исследование демонстрирует, как могут конструироваться и деконструироваться режимы видимости на примере образа мусульманки в светском и поликонфессиональном обществе через современные медиа.

Ключевые слова: Ислам, киберпространство, интернет, медиа, женщина, мусульманка

RELIGIOUS WOMEN'S ACTIVITY IN CYBERSPACE: ATTEMPT TO OVERCOME STEREOTYPES ABOUT MUSLIM WOMEN IN ISLAMIC MEDIA

Khabibullina Z.R.

Abstract. The article presents an analysis of media-discourse regarding the position and status of a Muslim woman in Russian society. The existing stereotypes in the official information space, their influence on the formation of social regimes of visibility of Islam and Muslims. The opposite pole of creating visibility is Islamic media (the media created by Muslims), in which attempts are made to overcome these stereotypes about a

* Статья подготовлена в рамках научно-исследовательской работы по государственному заданию ИЭИ УФИЦ РАН: «Традиционные религии и новые религиозные движения на Южном Урале и в Приуралье: вопросы функционирования, государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений»», № АААА-А21-121012290084-6.

Muslim woman. Almost all Islamic media have materials dedicated to exposing existing stereotypes about a Muslim woman. The research demonstrates how visibility regimes can be constructed and deconstructed on the example of the image of Muslim women in a secular and multi-religious society via the modern media.

Keywords: Islam, cyberspace, Internet, media, woman, Muslim

Исламские медиа – это средства массовой информации, созданные мусульманами для мусульман, в некоторых случаях и для не мусульман, получившие активное развитие в интернете. На примере образа женщины-мусульманки, сформированном в российском информационном пространстве, в статье выделяются основные стереотипы, касающиеся мусульманок, и анализируется, как мусульмане пытаются их преодолеть с помощью интернета.

В 2018 г. вместе с коллегами-антропологами я стала участником проекта, поддержанного Российским научным фондом – «Виртуальная этничность и киберэтнография: новация на фоне традиции» (рук. С.Ю. Белоруссова), направленного на изучение проявлений этничности и религиозности в сетевом пространстве. Проект позволил провести исследование ряда аспектов жизни мусульман в интернете, в том числе касающихся формирования образа современных мусульманок в медиапространстве.

На сегодняшний день ислам получил активное развитие в интернете: существует масса электронных ресурсов, созданных мусульманами для распространения новостей, образе жизни мусульманина, сведений о религиозных понятиях и обрядах. Свою деятельность ведут электронные приходы, джамааты, «скайповые» муфтии и шейхи. Ряд религиозных практик, в том числе проведение проповедей, молитв, обрядов, соблюдение поста проходят в режиме онлайн. Виртуальные споры по религиозным вопросам стали более информативными и насыщенными, чем в реальной жизни. В интернете значительно преломляются реальные отношения вещей, их сущность, создаются так называемые режимы видимости.

В 2019 г. режим видимости религиозных сообществ стал основной темой конференции Европейского общества женщин-религиоведов[39]. Конференция собрала экспертов практически со всего мира и была направлена на изучение того, как категории религии, по-

[39] “Gender, Race, Religion: De/Constructing Regimes of in/Visibility,” September 12–15, 2019, Leven (Belgium).

ла и этничности пересекаются при создании социальной видимости. Участниками были проанализированы, как функционируют режимы видимости религиозных общин и традиций, как используются религиозные символы в качестве ресурсов воспроизводства или оспаривания социальной видимости, невидимости или гипервидимости.

В подавляющей массе европейского общества, впрочем, как и российского, в отношении мусульманской женщины существуют стереотипы, непонимание, ирония, страх, зачастую поддерживаемые средствами массовой информации. Для преодоления негативных представлений о себе мусульмане используют интернет-ресурсы, с помощью которых создается исламский режим видимости. Действия исходят в основном от культурных объединений и частных лиц, которые стремятся распространять знания ислама и при этом изменить образ мусульманства в российском обществе и СМИ.

Мусульманки создают собственные веб-сайты, за последние годы возникло множество женских блогов. Женщины считают, что это один из лучших способов борьбы со стереотипами о них. «Мы – самый лучший источник информации о себе» – объявили женщины в сети[40]. Блоги в социальных сетях для многих мусульманок стали местом творчества, мысли, выражения мнения, отношения к вопросам религии, семейной жизни, материнству, воспитанию детей и многого другого.

Несмотря на то, что ислам является второй по численности верующих религией в Российской Федерации после христианства, в обществе существует недопонимание ислама и его последователей. Мусульманское сообщество составляет около 10% населения страны (от 14,5 до 20 млн человек). Цифры, демонстрирующие численность мусульман в России условны, так как российские переписи не включают в себя вероисповедную принадлежность. Российские мусульмане в большинстве своем являются коренными жителями страны, они представлены тюркскими народами Урало-Поволжья и народами Северного Кавказа. Ислам является традиционной религией более чем 30 коренных этносов России, а также значительной части мигрантов, прибывающих на постоянное и временное жительство.

Исследования последних лет фиксируют поступательный рост мусульман в России, как за счет естественного прироста и мигрантов,

[40] Коломбант Н. Активисты раскрывают позитивный образ исламских женщин, 8 марта 2010 г. // VOAэкспресс. URL: https://www.golos-ameriki.ru/a/muslim-woman-misconcepions-2010-03-08-86878007/183394.html (дата обращения: 15.04.2022).

главным образом из стран Центральной Азии и Азербайджана, так и ростом новообращенцев[41]. Российский ислам гражданами страны устойчиво стал отождествляться с мусульманским миром, особенно это касается Северного Кавказа. Это также оказывает влияние на формирование образа мусульман.

Образ мусульманской женщины в информационном пространстве России формировался в соответствии с политическими изменениями в стране. С распадом СССР СМИ избавились от идеологических, в том числе антирелигиозных установок, коммерциализировались, что привело к зависимости от рейтинга, рекламодателей, спонсоров, инвесторов. На государственном уровне до настоящего времени продолжается финансирование трансляций мусульманских праздников на федеральных каналах и некоторое время поддерживались просветительские программы об исламе, которые постепенно закрывались в кризисные периоды. Например, программа «Ныне» закрылась в 1995 году. Еженедельная программа «Мусульмане» на канале «Россия» просуществовала с 2002 по 2015 год. На государственном радио России (ВГТРК) в 2004 г. прекратила свое существование программа «Голос ислама», выходившая с 1991 г.[42] Программы о жизни мусульман продолжают выходить на республиканских и региональных телеканалах, местных радиостанциях. Свой печатный орган имеет практически каждая религиозная организация, читателями которых являются преимущественно мусульмане.

С развитием интернета с конца 1990-х гг. кардинально изменилась вся структура информационного пространства России. СМИ стали мультимедийными и получили выход на широкую аудиторию. В начале 1990-х гг., в период активного возрождения религиозной жизни на постсоветском пространстве, федеральными и местными СМИ ислам подавался с положительным подтекстом. Мусульманки, одетые в традиционную одежду, готовящие халяльную (здоровую) пищу и

[41] В России за 3 года доля православных сократилась, мусульман – возросла, 17 декабря 2012 г. // ИА Regnum. URL: https://regnum.ru/news/1605531.html#ixzz2mnq3ThZy (дата обращения: 25.03.2022).

[42] См.: Соболева А.С. К вопросу об образе женщины-мусульманки в российском информационном пространстве // Статус женщины-мусульманки в поликонфессиональном обществе: история и современность. Сборник материалов Международной научно-практической конференции и круглого стола / под общ. ред. И.В. Фроловой, Л.И. Газизовой. Уфа: Мир печати, 2016. С. 105–111.

изучающие духовную литературу, воспринимались обществом как гарант возрождения и сохранения лучших национальных традиций[43].

С началом Чеченской компании с середины 1990-х гг. с исламом стал прочно ассоциироваться образ террористки-смертницы[44]. Строгий хиджаб, патриархальные ценности и неравенство полов примерно такие ассоциации у большинства вызывает мусульманская женщина до сих пор. Превалирует образ угнетенных мусульманок. «Они остаются дома, в исламе существует многоженство, они рожают много детей и ставят карьеру на второе место. Эта культура превратила женщин в заложниц семьи. Мусульманка становится рабыней у своих детей или вынуждена конкурировать с другой женой, заблокирована в собственном доме и не может ни с кем общаться, так как боится мужа», – пишут пользователи социальных сетей[45].

В настоящее время в российском обществе, как свидетельствуют исследователи российских медиа, сложилось два стойких негативных стереотипа о женщине, исповедующей ислам:

- исламская женщина пассивна и забита;
- исламская женщина склонна к экстремизму[46].

---

[43] Соболева А.С. К вопросу об образе женщины-мусульманки в российском информационном пространстве // Статус женщины-мусульманки в поликонфессиональном обществе: история и современность. Сборник материалов Международной научно-практической конференции и круглого стола / под общ. ред. И.В. Фроловой, Л.И. Газизовой. Уфа: Мир печати, 2016. С. 108.

[44] С 2000 по 2013 гг. террористки-смертницы совершили 21 теракт в России // Кавказский Узел, 31 августа 2012. URL: https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/179683/ (дата обращения: 25.03.2022).

[45] Мифы о мусульманских женщинах, 5 июля 2017 г. // Ислам и семья. Исламский информационный духовно-просветительский портал. URL: http://islamisemya.com/mify-o-musulmanskikh-zhenshchinakh.html#prettyPhoto (дата обращения: 20.03.2022).

[46] Имидж ислама в российском информационном пространстве не раз становился объектом исследования специалистов. По результатам их работ образ мусульманина в российском обществе формируется под воздействием акций религиозных экстремистов, конфликтов с участием мусульман, радикальных заявлений мусульманских политиков и духовных лиц. См. подробнее: Сулейманова Ш.С. Образ мусульман в Федеральных СМИ: мифы о «чужаках» и «врагах России» как угроза единству нации // Ислам в современном мире. 2015. № 11 (1). С. 135–142; Кузина Н.В. Семантика и контекст лексем «ислам» и «мусульманин» в современном российском официальном информационном пространстве и в актуальном общественном сознании (анализ федеральных СМИ, новостных агрегаторов, запросов пользователей сети Интернет) // Российский ислам в трансформационных процессах современности: новые вызовы и тенденции развития в XXI веке. Сборник научных статей / отв. ред. З.Р. Хабибуллина. Уфа: Диалог, 2017. С. 155–167; Рагозина С.А. Анализ лексической сочетаемости лексемы «ислам» в российских печатных СМИ (2010–2013) // Исламоведение. 2017. № 8 (1). С. 112–130.

Исламскую тему в политическом контексте активно разрабатывают печатные органы, используя в своих публикациях стандартные определения – «ваххабиты», «исламские фундаменталисты», «моджахеды», «шахиды» и т. д. Политические проблемы приобретают религиозный подтекст, в отдельных случаях вырастая до уровня обобщений.

Критика мусульманских женщин начинается с внешнего вида: «почему они покрывают все тело и в некоторых случаях даже закрывают лицо?». Общество судит женщин по внешнему виду и не интересуется их внутренним миром и нравственными ценностями.

В интернет-пространстве российские мусульманки призывают единоверцев отказаться от ношения черных покрывал, чтобы не привлекать к себе внимание окружающих и не создавать устрашающее впечатление. «Традиционные мусульманские темные абайи – черные одежды, которые окутывают фигуру женщины с головы до ног, при этом полностью закрывая лицо не уместны в российском обществе», – считают они и предлагают отдавать предпочтение ярких цветам и пестрым принтам в одежде[47]. Появилось целое направление так называемых «хиджабистов», демонстрирующих модные образы в хиджабе, делясь ими в своих блогах в «Инстаграм». Найти их можно по хэштегам #hijabista, #hijabfashion и #hijabstreetstyle.

Почти все исламские сайты имеют материалы, посвященные разоблачению мифов о пассивности, необразованности и агрессивности мусульманских женщин. Мусульманки убеждены, что СМИ мало пишут об успешных женщинах в исламе, скрывая их истинное положение. «Мусульманка» стала синонимом «беспомощной жертвы», – отмечают авторы текстов на сайте «Ислам сегодня»[48].

Однако, несмотря на призывы со стороны мусульман объективно отражать действительность в СМИ, исламские медиа в большей степени нацелены на миссионерскую деятельность, на распространение информации о пользе вероучения для женщины. Они практически не рассказывают о научных, творческих и спортивных достижениях мусульманок, ведущих образ жизни не соответствующих предписаниям религии. Не все мусульманки в России носят платок, единицы закры-

[47] Как выглядит и кто такая современная мусульманка // Muslim Fashion – все о мусульманской моде. URL: https://muslimfashion.ru/news/muslim_news/modern_muslim_women,_how_they_look_like (дата обращения: 10.09.2022).

[48] Медиа-стереотипы, разрушающие жизнь мусульманки, 23 февраля 2014 г. // Islamtoday. URL: http://islam-today.ru/zhenshhina_v_islame/media-stereotipy-razrusausie-zizn-musulmanki/ (дата обращения: 20.04.2022).

вают лицо. В исламских медиа мало информации об участии женщин в общественной и политической жизни страны, об их взаимодействии с последователями других религий, но достаточно много о красоте, моде, одежде, халаяльной косметике, правилах поведения согласно Сунне.

Популярными мусульманками-блогерами в России являются:

- Айдан Мамедова (40 000 подписчиков), азербайджанка по национальности, журналист, ведущая программы «Исламская мозаика» на телеканале «Россия 24»;

- Айгуль Габайдулина ведет «строгий блог для строго соблюдающих мусульманок» (12 000 подписчиков, исключительно женщины). Автор в доступной и развернутой форме пишет о своем видении жизни в мусульманских странах;

- Александра Головкова (свыше 463 000 подписчиков). «Самая стильная мусульманка России», «Красавица в хиджабе», «Скромная красота». Факт принятия ислама русской девушкой вызвали широкий интерес среди общественности – пользователей социальных сетей. Образ мусульманки, который создала в социальной сети Александра Головкова, стал, для многих мусульманок стал эталоном. Стиль одежды, способ повязывания платка, манера фотографирования, селфи и многое другое приобрело необычайную популярность и подражание в социальных сетях;

- Сафия Умм Ибрахим (40 000 подписчиц – мусульманок). Грузинка, врач по образованию, ведет медицинский блог. Блогер рекомендует использование метода хиджамы в лечении и профилактике болезней.

Образ современной мусульманки озвучен председателем Союза мусульманок России Наили Зиганшиной на сайте «Мусульмане России»: «Образ мусульманской женщины мы представляем таким образом – красота ее души непременно должна выражаться и в ее внешнем виде, образована, приветлива в общении, доброжелательна по отношению к окружающим, неравнодушна к проблемам общества, окружающих людей, стремится заслужить благоволение Всевышнего Аллаха, и, конечно же, активна в решении социальных проблем. Все эти качества должна воплотить в себе верующая женщина»[49].

[49] Доклад Наили Зиганшиной «Образ современной мусульманки в России», 5 мая 2012 г. // Централизованная религиозная организация Духовное управление мусульман Российской Федерации – официальный сайт. URL: http://dumrf.ru/dumer/speeches/3375 (дата обращения: 15.04.2021).

Для получения достоверной информации о положении мусульманки исламские сайты рекомендуют ознакомиться «немусульманской» части общества с Кораном и хадисами. Женщины отстаивают возможность ходить в хиджабе, не испытывая неловкость и предвзятое отношение со стороны окружающих или в рабочее время отлучаться на намаз или пятничную проповедь. Мусульманки в России борются со стереотипами об исламе, но не за равные права с мужчинами. В российских исламских медиа подчеркивается высокий статус женщины согласно канонам мусульманской религии, признается неисполнение в нужной степени религиозных предписаний и, как следствие, дискриминация женщин в семье и в обществе.

В реальной жизни, как показывают наши полевые исследования, режим видимости мусульманок включает в себя подчеркнутую набожность и благочестивость, между ними имеет место соперничество в тщательности выполнения религиозных обрядов, демонстративном ношении платка и предписываемой одежды, послушании и скромности по отношению к противоположному полу.

Таким образом, сложившийся негативный образ женщины-мусульманки в российском информационном пространстве побуждает мусульман к использованию интернета в качестве площадки для заявления своей информационной дискриминированности. В среде не мусульман под воздействием СМИ формируется ощущение исходящей от ислама нарастающей опасности, в итоге и с той, и с другой стороны – чувство взаимного недоверия, исключающее на практике взаимность положительного видения одного и того же объекта – женщины-мусульманки.

ПРОГРАММЫ ДЕРАДИКАЛИЗАЦИИ ИСЛАМИСТОВ. КАКОЙ ОПЫТ МОЖЕТ БЫТЬ ВОСТРЕБОВАН В РОССИИ?

Нефляшева Н.А.
К.и.н., доцент, старший научный сотрудник Центра цивилизационных и региональных исследований
ФГБУ Институт Африки РАН
e-mail: innef@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются наиболее известные программы дерадикализации исламистов. Автор обращает специальное внимание на теоретические подходы к проблеме дерадикализации. Под дерадикализацией понимаются изменения не только на уровне поведения, но и на уровне идеологии и ценностей. Показаны возможные пути дерадикализации исламистских группировок на примере таких стран, как Индонезия, Саудовская Аравия и Франция. Автор считает, что опыт программ дерадикализации может быть востребован в России.

Ключевые слова: радикализация, дерадикализация, Россия, исламизм, реабилитация, интеграция.

DERADITALIZATION OF ISLAMISTS. WHAT EXPERIENCE CAN BE DEMANDED IN RUSSIA?

Neflyasheva N.A.
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Senior Researcher of the Centre for Civilisational and Regional Studies of the Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences
e-mail:innef@mail.ru

Abstract. The article considers the most famous programs of deradicalization of Islamists. The author pays special attention to theoretical approaches to the problem of deradicalization. Deradicalization refers to changes not only at the level of behavior, but also at the level of ideology and attitudes. Possible ways of deradicalization of Islamist groups explores on the example of such countries as Indonesia, Saudi Arabia and France. The experience of Islamists deradicalization programs can be in demand in Russia.

Keywords: radicalization, de-radicalization, disengagement, Islamist movements, Russia

Актуальность проблематики дерадикализации исламистов и лиц, еще не совершивших преступления, но потенциально способных стать экстремистами, очевидна: угроза терроризма продолжает оставаться одной из серьезных для мировой безопасности, несмотря на то, что согласно Глобальному индексу терроризма 2022 г. при увеличении числа террористических атак в 2021 г., влияние терроризма продолжает снижаться.

«В 2021 г. количество смертей от терроризма снизилось на 1,2% до 7142 человек, а количество нападений выросло на 17%, что свидетельствует о том, что терроризм становится менее смертоносным. В двух третях стран мира не было зафиксировано ни одного теракта или гибели в результате террористических актов – лучший результат с 2007 г. В то время как в 86 странах показатели индекса терроризма улучшились. Число погибших остается на одном уровне в течение последних четырех лет. Россия и Евразия стали регионами, в которых улучшения стали самыми заметными. На Западе количество террористических атак сократилось за последние три года. В 2021 г. было зарегистрировано 59 нападений и десять смертей, что на 68 и70 процентов меньше, чем пиковые значения 2018 г. В Европе исламистские экстремисты совершили три нападения в 2021 г.. Число нападений в США также упало до самого низкого уровня с 2015 года, в 2021 г. было зарегистрировано всего семь нападений. Исламское государство (запрещено в РФ) заменило Талибан как самая смертоносная группа в 2021 г. Четыре террористические группы, ответственные за наибольшее количество смертей в 2021 г. – это Исламское государство, Аш-Шабааб, Талибан и Джамаат Нусрат аль-Ислам валь-Муслимин. Эти четыре группы несут ответственность за 3364 смерти от терроризма, что составляет 47% от общего числе смертей в 2021г». [1].

После атак Аль-Каиды 11 сентября 2001 г. во многих странах была сформирована глобальная антитеррористическая повестка, в которой преобладают силовые подходы. Однако статистика и практика показали, что несмотря на большое количество контртеррористических операций по всему миру, направленных на устранение вооруженных джихадистов, угрозы не уменьшались. Даже когда их террористическая активность была минимизирована, цели джихадистов оставались неизменными, а на смену группам вооруженных джихадистов пришли сетевые сообщества и институт «одиноким волков».

Многие государства в своей борьбе с терроризмом достигали успеха в краткосрочной перспективе, но терпели крах в долгосрочной.

Несмотря на эффективные последствия применения военной силы риски радикализации населения, особенно молодежи, сохранялись. В докладе Евросоюза «Терроризм в ЕС: ситуация и тенденция», содержащем анализ трендов 2021 г., говорится, что угрозы атак со стороны джихадистов сохраняются: «В 2020 г. три государства-члена ЕС (Австрия, Франция и Германия) подверглись 10 нападениям джихадистов. В результате совершенных терактов в ЕС 12 человек погибли и более 47 получили ранения. Четыре джихадистских заговора были успешно раскрыты в Бельгии, Франции и Германии. Государства-члены ЕС оценили, что джихадистский терроризм остается самой большой террористической угрозой в Европе» [2].

Очевидность этих проблем подтверждает необходимость комплексной контр-террористической политики. Важной стратегической целью в борьбе против терроризма является дерадикализация тех, кто уже совершил террористические акты, и предотвращение радикализации потенциальных рекрутов терроризма.

Одной из важных задач при определении общих подходов к теме дерадикализации является решение проблемы дефиниций. При определении проблем радикализации в западной литературе используются два термина - disengagement (разрыв, размежевание, разъединение) и deradicalization (дерадикализация), которые обеспечивают реабилитацию. Данные дефиниции заимствованы из юридической науки. Хотя цель реабилитации исламистов заключается в том, чтобы реинтегрировать их в общество как законопослушных граждан, дерадикализация имеет идеологическое измерение. Под дерадикализацией понимаются такие принципиальных изменения в идеологии и системе ценностей как отдельного человека, так и экстремисткой группы, при которых они отказываются от насильственных и других экстремистских методов достижения политических целей не только на уровне поведения, но и на уровне убеждений.

Программы дерадикализации направлены не только на то, чтобы человек отказался от практики применения насилия, но и на то, чтобы он признал, что политические изменения могут быть достигнуты путем легальной политической конкуренции, в рамках правового поля, без применения насилия и терроризма. Не менее важная цель успешных реабилитационных программ заключается в общественной мобилизации и влиянии общества на предотвращение радикализации.

Ряд ученых и экспертов считает, что на самом деле дерадикализацией можно считать и размежевание, отделение человека от радикальной исламистской группы, оно может происходить только на поведенческом уровне и не касаться идеологии. На поведенческом уровне размежевание означает фактический отказ от применения насилия для достижения политических целей без одновременной идеологической делегитимизации насилия.

Наконец, существует и еще один уровень дерадикализации. После объявления идеологической и/или поведенческой дерадикализации у руководства вооруженной группировки, как правило, возникает проблема организационной дерадикализации, расформирования вооруженных подразделений, включающее увольнение/демобилизацию их членов без раскола, мятежа или внутреннего насилия.

Комплексная дерадикализация относится к успешному процессу дерадикализации на всех трех уровнях: идеологическом, поведенческом и организационном. Как писала О.В. Карпачева, две крупные египетские организации, вооруженные подразделения «Братьев-мусульман» в 1969-1973 гг. и «Аль-гамаа аль-исламийя» в 1997-2002 гг. с успехом прошли этот процесс[3].

Различие между размежеванием и дерадикализацией определяется тем, что разрыв – это необходимое условие, предшествующее дерадикализации. Часто террористы, отбывшие срок наказания, выходят на свободу, на практике отказываются от применения насилия, но продолжают придерживаться радикальных взглядов, и при определенных обстоятельствах могут воссоединиться с террористическими группами. В этом смысле разрыв с насилием или признание, что насилие нелегитимно или неэффективно, является ключевым моментом дерадикализации. В идеальном варианте комплексные реабилитационные программы нацелены на то, чтобы лица, прошедшие программы дерадикализации, переосмыслили свои взгляды.

Существуют также определенные риски, затрудняющие дерадикализацию. Люди, решившие порвать с экстремистскими группами, могут быть стигматизированы своими бывшими «товарищами» и даже стать объектом мести. Программы дерадикализации в Саудовской Аравии и Ираке сосредоточены на совершивших незначительные преступления, связанные с терроризмом, тогда как лидеры и ключевые фигуры организаций, как правило, не участвуют в подобных программах. Важно, чтобы после прохождения программы и отбывания срока наказания рядовые члены террористических группировок,были

изолированы из-под влияния своих лидеров и включены в социальные сети, основанные на нормах умеренного ислама.

Академические ученые и практики в странах, затронутых влиянием радикального исламизма, сходятся в том, что программы дерадикализации должны носить комплексный характер, включая в себя не только силовые методы, но и комплекс мер по обучению, просвещению и социальной реабилитации джихадистов. Подобные программы были запущены во многих странах, столкнувшихся с активностью радикально настроенных исламских активистов. Поддерживают эту точку зрения и европейские специалисты по изучению исламистских движений, предлагающие рассматривать исламизм не как «нечто, что можно победить или отнять, а как тенденцию, которую необходимо принять, и страны с мусульманским большинством должны найти способы поддержать наиболее приемлемые тенденции в исламизме» [4].

На сегодняшний день многие страны уже разработали и внедрили программы дерадикализации. В Дании, Великобритании, Норвегии, Швеции, Германии, Саудовской Аравии, Египте, Сингапуре, Малайзии, Йемене действуют или действовали программы с разной степенью успешности.

Программы, принятые в разных странах, имеют свою региональную специфику, но каждая программа так или иначе включает работу с осужденными или теми, кто находится в группе риска, а именно: сессии с уважаемыми и авторитетными религиозными деятелями и имамами; работу с психологами; вовлечение в процесс дерадикализации близкого окружения, родителей, друзей и семьи; профессиональное образование и получение профессии, а также интеграцию в процесс мирной жизни уже после того, как осужденные вышли на свободу после тюремного заключения. Инновационность данных программ заключается в том, что они предлагают методологии и методы, находящиеся за привычными рамками, основанными только на силовых методах в отношении осужденных террористов и тех, кто находится в группе риска.

В западной литературе существует выражение «изменение сердец и умов», что подразумевает, что программы приводят осужденных и подозреваемых террористов не только к отказу от применения насилия, но к отречению от идеологии насилия и возврату к мирной жизни в политике, религиозных общинах и в обществе.

Среди причин, которые толкают молодых людей на путь вооруженного насилия, специалистами называется обостренное чувство со-

циальной справедливости и чувство отчужденности. «Первая причина вербовки – духовный кризис секулярной культуры эпохи постиндустриализма. Ключевую роль играют не социальные, а культурные и психологические проблемы. Молодые радикалы обретают в идее джихада «стройную систему ценностей, которую они не смогли найти в своей родной стране»[5], - с мнением профессора А. Казанцева созвучны мысли многих его коллег. Программы дерадикализации поэтому направлены, кроме всего прочего, на преодоление чувства отчужденности.

Несмотря на большое количество аналитических, статей и монографий, посвященных теме реабилитации, дерадикализации исламистов, атакже анализу реабилитационных программ, в отечественной историографии данный вопрос остается малоисследованным.

В европейском академическом дискурсе один из подходов представлен в книге Джона Хоргана и Тора Бьерго «Оставляя терроризм позади» [6], задавшую векторы в изучении проблем дерадикализации. Книга содержит типологию терроризма в разных странах и является серьезным фундаментом для обсуждения возможностей выхода из джихадистских группировок, осуществляющихся при ведущей роли государств или координаторов и программ реабилитации. Анализируя опыт Норвегии, Швеции и Германии, авторы выделяют общие черты disengagement programs и считают, что необходимо различать когнитивные и поведенческие аспекты дерадикализации. Следует уделять внимание как изменению поведения и взаимоотношениям с боевыми группировками, так изменению идеологических ценностей. Данное исследование ставит следующие вопросы: на кого направлены инициативы по дерадикализации - на рядовых джихадистов или на лидеров; каковы критерии того, что человек действительно порвал с экстремизмом; как оценить риски повторного вовлечения в экстремистскую группу; как управлять рисками, если человек вновь решил присоединиться к группировкам, применяющим насилие.

Одной из успешных моделей перевоспитания бывших боевиков считается датская «модель Орхуса», разработанная в 2015 г. Орхус, второй по величине город Дании, стал своеобразным полигоном реабилитации и дерадикализации боевиков, вернувшихся из Сирии и Ирака, по образцу которого создают аналогичные центры в других городах и странах. В Орхусе был создан специальный центр, учреждена горячая телефонная линия. Модель Орхуса основана на максимальном вовлечении бывших боевиков в общественную жизнь. Главное условие – власти и общество предоставляют возможность инте-

грации, при условии, что лицо не совершило тяжких преступлений. В этом случае власти предоставляют этому лицу возможность вернуться в жизнь общества. Весь процесс реабилитации проходит под контролем полиции, социальных служб, учителей, родителей.

Французский опыт был не столь успешен. Во Франции государственная программа дерадикализации была запущена в 2014 году, когда власти начали финансировать частные организации, занятые перевоспитанием потенциальных джихадистов. Первый и самый известный центр Maison de la prévention et de la famille («Дом профилактики и семьи») закончил свою деятельность с обвинением её руководства в финансовых растратах и имитации деятельности [7].

Следующая попытка дерадикализации французской молодежи была связана с программой тогдашнего премьер-министра Мануэля Вальса. Министерство образования и науки Франции в 2015 г. приняло программу «Большая мобилизация образования в поддержку ценностей Республики» (Grande mobilisation de l'École pour les valeurs de la République). Помимо прочего, программа предусматривала: подготовку 300 000 учителей-методистов в данной сфере; развитие системы школьных СМИ, посвященных соответствующей теме; взаимодействие с национальными СМИ и интернет-порталами; введение 9 декабря (дата принятия Закона об отделении церкви от государства) в учебных заведениях Дня светского государства; проведение памятных мероприятий патриотического характера; введение Дня национальной обороны и гражданственности; введение Недели борьбы с расизмом и антисемитизмом как формами радикального поведения; развитие исследований в сфере изучения радикализации; распространение методических пособий с указанием возможных признаков вовлеченности учащихся в радикальные религиозные организации[8]. В 2016 году на реализацию программы были выделены десятки миллионов евро, она предусматривала создание 13 центров перевоспитания по всей стране, каждый из которых имел возможность принять 25 человек в возрасте от 18 до 30 лет.

Воспитанники центров должны были посещать уроки патриотизма, обществоведения, профессиональной ориентации и самоанализа. По разным данным, во Франции насчитывается примерно 9 тысяч человек, попавших в поле зрения спецслужб из-за своих радикальных воззрений, но еще не совершиваших преступлений. Власти рассчитывали, что треть из них пройдут «программу перевоспитания». Однако за первые полгода существования одного из центров, в котором на постоянной основе работало 27 человек, непосредственно в центр

приехало всего 9 человек, и ни один из них не прошел всю планируемую программу на постоянной основе [9]. В июле 2017 г. депутаты верхней палаты парламента Франции представили доклад «Дезиндоктринация и социальная реинтеграция джихадистов во Франции и Европе», оценивший эффективность правительственных программ по дерадикализации. Авторы доклада на основании солидной источниковой базы критически оценили действия властей и пришли к неутешительному выводу, что программы по дерадикализации не работают ни в специализированных центрах, ни в пенитенциарных учреждениях[10]. Возможностями дерадикализации пользуется небольшое число осужденных, а заканчивает программы гораздо меньшее число участников, чем было на старте. Программа была свернута.

В целом основные особенности европейских стратегий противодействия радикализации заключаются в приоритете перевоспитания, а не наказания; борьбе с радикализацией с привлечением полиции, школы, общественных организаций и т.п.; коммуникации с местными мусульманскими организациями; ключевой роли полиции. Если речь идет о дерадикализации мигрантов, то программы нацелены на принятии мигрантами ценностей принимающей страны. Программы используют и эмоциональные аспекты и особенности психологического состояния заключенного, а именно ограничение персональной свободы, ограниченное общение с семьей и друзьями; осознание потери будущих перспектив.

Из неевропейских программ заслуживает внимание опыт Саудовской Аравии, которая осуществляет социальную реабилитацию боевиков, вернувшихся на родину из Афганистана и Ирака. Помимо психологов и социальных работников в программу вовлечены религиозные авторитеты, которые преподают радикалам исламскую теорию джихада, правила исключения из мусульманской общины, отношения к немусульманам. В настоящее время в КСА работает 3 крупных центров реабилитации радикалов, которые по окончании реабилитации получают от государства финансовую помощь на получение образования и покупку жилья [11]. Саудовская программа дерадикализации джихадистов начинается в тюрьмах, где с осужденными террористами работают психологи, психиатры, эксперты по исламскому праву и имамы.

Основная цель курса - убедить заключенных в том, что их джихадистская интерпретация Корана неверна. По окончании программы заключенные сдают экзамен, чтобы продемонстрировать отказ от радикальных убеждений. Независимо от того, окончат ли они програм-

му или нет, осужденные обязаны отбыть срок заключения. После отбывания наказания некоторые заключенные направляются в Реабилитационный центр, где они завершают процесс дерадикализации с помощью команды профессионалов-психологов, социологов, алимов. По окончании обучения специалисты центра дают свое заключение о том, подлежит ли заключенный освобождению или он должен быть отправлен обратно в тюрьму.

Программа Саудовской Аравии предусматривает помощь семьям заключенных, обеспечивая медицинскую помощь и образование детям. Если у заключенных нет семей, саудовское государство оказывает помощь в поиске жен для молодых мужчин-заключенных и оплачивает свадьбу, приданое и даже квартиру и машину. Поскольку джихадисты в Саудовской Аравии, как правило, выходцы из нищих и социально незащищенных слоев населения, такие методы направлены на то, чтобы снизить их чувство разочарования и адаптировать их к жизни в обществе, давая меньше поводов обращаться к радикальным исламистским группам за поддержкой. После выхода из программы ее участники подлежат наблюдению и иногда условно-досрочному освобождению.

Саудовский подход основан на двух фундаментальных идеях, в рамках которых структурирована программа [12]. Во-первых, в ходе занятий с алимами участник программы рассматривает ислам как противодействие насилию как средству изменения мира. Во-вторых, развитие концепции intimā' waṭany, т.е. формирование национальной идентичности, основанной на доверии к Королевству и препятствующей формированию вооруженной оппозиции.

Необходимо отметить, что сотрудники программы осознают, что идеологи и лидеры вооруженных группировок вряд ли успешно завершат программу[13].

В Индонезии, где проблема исламского радикализма стоит также очень остро, большое внимание также уделяется реабилитации бывших радикалов и их реинтеграции в общество. Власти стараются работать, в основном, с детьми, создавая школы по дерадикализации детей и подростков. Детям дают новые имена, учат их играть в обычные игры, читают лекции об истории страны с акцентом на её многоконфессиональность [14].

Индонезийская программа дерадикализации, проводившаяся в период с 2005 по 2007 год, была в основном нацелена на размежевание, а не на дерадикализацию. Этот подход был ограниченным и был сосредоточен на идеологических изменениях через религиозное обу-

чение в тюрьмах, но не предусматривал профессиональной подготовки или финансовой поддержки, позволяющей эффективную реинтеграцию.[15].

Какой опыт программ дерадикализации может быть востребован в России? Важно подчеркнуть, что механическое перенесение опыта других стран на Россию невозможно. Однако некоторые работающие составляющие программ дерадикализации могут быть применены в регионах Северного Кавказа и Поволжья. Во-первых, это участие в программах дерадикализации квалифицированных исламских ученых. Без качественного религиозного образования цели программы не могут быть достигнуты. Во-вторых, участник или участница программы должны получить профессиональную подготовку, что поможет им достичь финансовой независимости хотя бы для обеспечения расходов, связанных с оплатой жилья и содержанием детей. В-третьих, важно вовлечение членов семьи в процессы реабилитации, именно семья и ближайшие родственники могут создать почву для реинтеграции в общество.

Следует учитывать, что программы дерадикализации, направленные на осужденных или подозреваемых в терроризме, должны составлять лишь часть более масштабных усилий общества и государства в противодействии экстремизму в целом.

Список использованной литературы:

1. Institute for Economics & Peace. Global Terrorism Index 2022: Measuring the Impact of Terrorism, Sydney, March 2022. Available from: http://visionofhumanity.org/resources (accessed 10.06. 2022).

2. European Union Terrorism Situation and Trend report 2021. Available from:

https://www.europol.europa.eu/cms/sites/default/files/documents/tesat_2021_0.pdf (accessed 09.06. 2022).

3. *Карпачева, О.В* Сравнительный анализ методов дерадикализации в странах Магриба и Ближнего Востока // Журнал исторических исследований. 2019. № 4 (2019).

4. *Grinin Leonid, Korotayev Andrey and Tausch Arno* (2019), Islamism, Arab Spring, and the Future of Democracy: World System and World Values Perspectives, Switzerland, Springer International Publishing AG, p. 99.

5. *Казанцев, А.А*. Проблема вербовки и возврата боевиков-террористов: опыт Европы и перспективы России. № 27/2016 / [А.А. Казанцев]; [гл. ред. И. С. Иванов]; Российский совет по международным делам (РСМД). – М.: Спецкнига, 2016. С.8.

6. Leaving Terrorism Behind: Individual and Collective Disengagement. Ed. by Tore Bjørgo and John Horgan. Routledge, 2008

7. *Куракин, М.* Дерадикализатор сломался / М. Куракин // Lenta.ru. – 4 апреля 2017 00:04. – Режим доступа: https://lenta.ru/articles/2017/04/04/deradicalisationfranceoblom/.

8. *Казанцев, А.А*. Указ. Соч. С.22

9. *Пащенко, И.В*. Дерадикализационные программы Западной Европы: принципы реализации и оценка эффективности // Ростовский научный журнал. 2018. № 1. С.69.

10. Andreas Casptack. Deradicalization Programs in Saudi Arabia: A Case Study. Available from: https://www.mei.edu/publications/ deradicalization-programs-saudi-arabia-case-study/. (accessed 10.06. 2022).

11. *Brzuszkiewicz, S.* Saudi Arabia: the de-radicalization program seen from within. – Available from: https://www.ispionline.it/en/pubblicazione/ saudi-arabia-de-radicalization-program-seen-within-16484/. (accessed 10.06. 2022).

12. *Porges, Marisa L.* The Saudi Deradicalization Experiment. Available from: https://www.cfr.org/expert-brief/saudi-deradicalization-experiment/

13. *Балтачева, М.* Как дети отказываются от судьбы террориста-смертника / М. Балтачева // NEWS.ru. – 30 июля 2018. – Режим доступа : https://news.ru/v-mire/deti-terroristy-smentrniki-islam/.

14. Md. Didarul Islam. De-radicalisation of Terrorists: Theoretical Analysis and Case Studies // Counter Terrorist Trends and Analyses, Vol. 11, No. 5 (May 2019), p.11.

УДК 316

ФАКТОРЫ РАДИКАЛИЗАЦИИ В ПАТРИАРХАЛЬНО-АРХАИЧНОМ ОБЩЕСТВЕ

Сулумов С.Х.
ФГБОУ ВО «Чеченский государственный Университет им. А.А. Кадырова», г. Грозный, ул. А. Шерипова, 32. s.sulumov@chesu.ru

Аннотация. В статье проведено исследование развития и формирования основных факторов радикализации в патриархально-архаичном обществе. Проведен анализ дискуссионных вопросов относительно понимания термина радикальность, патриархальность и иерархичность. Особый акцент делается на современном состоянии общества, и специфике его понимания, как отечественными, так и зарубежными мыслителями. Актуальность темы исследования обусловлена наличием различных мнений и интерпретаций относительно внешних факторов воздействия на традиционные типы общества, реакций патриархального общества на различные факторы модерна и разные скорости развития духовной, технологической и интеллектуальной сторон общественной жизни, что в свою очередь предполагает необходимость формирования новых подходов изучения данной тематики. В исследовании отмечается разная динамика развития обществ, которая обусловлена разрывом между духовной и интеллектуально-технологической сферой. Отмечается, что межпоколенческий духовный диссонанс вызван кризисом духовных ценностей предыдущего поколения. В заключении сделана попытка поиска технологии материализации этико-экономических ценностей и установлено, что радикальность является одним из этапов динамичного развития социально-экономических и политических систем общества. В статье использованы общенаучные методы анализа и синтеза, метод обобщения, а также метод системного анализа.

Ключевые слова: общество, традиционный тип, радикальность, развитие, духовное развитие, технологии, интеллектуальное развитие, ценности.

FACTORS OF RADICALIZATION IN PATRIARCHAL-ARCHAIC SOCIETIES

Sulumov S.Kh.
"Kadyrov Chechen State University",
Grozny, st. A. Sheripova, 32. s.sulumov@chesu.ru

Abstract. The article studies the development and formation of the main factors of radicalization in patriarchal-archaic societies. The analysis of controversial issues regarding the understanding of the term radicalism, patriarchy and hierarchy is carried out. Special emphasis is placed on the current state of society and the specifics of its understanding by both domestic and foreign thinkers. The relevance of the research topic is due to the presence of different opinions and interpretations regarding external factors affecting traditional types of society, reactions of traditional society to various factors of modernity and different rates of development of spiritual, technological and intellectual aspects of public life, which in turn implies the need to form new approaches to studying this topic. The study notes the different dynamics of the development of societies, which is due to the gap between the spiritual and intellectual and technological spheres. It is noted that the intergenerational spiritual dissonance is caused by the crisis of spiritual values of the previous generation. In conclusion, an attempt is made to find a technology for the materialization of ethical and economic values and it is established that radicalism is one of the stages of the dynamic development of socio-economic and political systems of society. The article uses general scientific methods of analysis and synthesis, the method of generalization, as well as the method of system analysis.

Keywords: society, traditional type, radicalism, development, spiritual development, technology, intellectual development, values.

Прежде чем непосредственно перейти к рассмотрению понятия радикальности, стоит отметить некоторые выдержки из Основного закона страны. Согласно Конституции РФ, статье 28, каждый гражданин РФ наделен свободой совести и вероисповедания, при котором он (гражданин) имеет право на исповедание религии в индивидуальной, либо в коллективной форме. Также граждане согласно данной статье имеют право не исповедовать ни одну из существующих религий, что говорит о свободе выбора. Необходимо также отметить, что граждане РФ согласно вышеуказанной статье имеют право на свободу распространения своих религиозный идей, и могут действовать и принимать решения в соответствии с ними [1].

Стоит также отметить, что согласно статье 29, пункту 1 Основного закона страны, каждому гражданину РФ гарантирована как свобода

слова, так и свобода мысли. Однако, важно заметить, что в пункте 2 вышеуказанной статьи отмечается, что пропаганда идей, которые могут спровоцировать вражду на национальной, расовой или религиозной почве запрещена. Нельзя агитировать идеи, в которых отмечается расовое, религиозное или национальное превосходство. Далее в пунктах 4 и 5 сказано, что у граждан РФ есть свобода на поиск, получение и передачу информации, лишь бы это осуществлялось законным путем и не касалось информации, которая является государственной тайной. Каждому гарантирована свобода массовой информации, однако цензура не разрешена [1].

Обращаясь к истории термина «радикализм, стоит начать с того, что в переводе с латинского, «радикализм» означает «корень», и чаще всего, данный термин употребляется общественными и политическими деятелями, когда у них возникает желание внести изменения в государственный строй, с целью преобразования уже существующей и функционирующей системы. Наибольшее свое распространение данный феномен обретает тогда, когда наступают кризисные или переходные этапы в историческом развитии общества и государства, а также при наличии угроз традиционного уклада общества. Еще в свое время В.В. Водовозов в своих исследованиях отмечал, что благодаря радикализму, многие стараются указать на устремленность доведения своего мнения (политического характера) до его логического конца, при этом, не смотря ни на какие сложности и компромиссы этого процесса [4, с. 74].

Процессы радикализации, помимо других причин, являются выражением неразрешенного социального конфликта. Они заставляют нас обратиться к вопросу о том, насколько сильной или слабой на самом деле является социальная сплоченность, и почему отдельные лица или группы занимают конфронтационную позицию, особенно в тех случаях, когда они узаконивают или используют насилие. В частности, внутри групп процессы взаимодействия и социализации могут развиваться динамично, в результате чего члены данной группы становятся все более отчужденными от общества.

Стоит выделить три основных вопроса, определяющих анализ данного процесса. Во-первых, какие механизмы и условия развития, способствующие процессам радикализации, происходят внутри групп (социальные связи)? Во-вторых, какие процессы оказывают влияние на отношения между различными группами (социальное сближение)? В-третьих, какова роль групповой радикализации по отношению к

обществу, например, по отношению к дискурсам об обществе в целом (социальные связи)?

Хотя эти нарративы играют определенную роль в каждой из этих областей, мы фокусируем наше внимание в первую очередь на связующей функции нарративов между идеологически расходящимися группами. Когда групповая радикализация концептуализируется как случай насильственного политического экстремизма, необходимо проводить серьезное различие между идеалистическими определениями и определениями поведения. Первое определение фокусируется на идеологическом содержании, принятом группами, которое противоречит основам соответствующей политической конституции или основным ценностям общества. Второе определение фокусируется на средствах и методах, независимо от политической цели. Концепция насильственного политического экстремизма уделяет больше внимания поведенческому аспекту, поскольку в ней больше внимания уделяется средствам, а не идеологическому содержанию. Хотя это идеально-типичное разграничение не совсем соответствует тому, что можно найти в существующей литературе, поскольку большинство авторов описывают сложное взаимодействие между идеологией и действием, существуют некоторые разделы литературы, в которых в первую очередь рассматривается динамика взаимодействия, преобладающая в процессах и механизмах формирования групп., которые предполагаются быть одинаковыми для различных политических и религиозных групп.

Основная задача здесь заключается в том, чтобы развить эти выводы, приняв во внимание общее идеологическое содержание, а также его формальное влияние на процессы формирования групп и динамику радикализации. В науке, службах безопасности и значительной части федеральных профилактических программ доминирует конкретное определение радикализма, основанное на идее «либерально-демократического» базового порядка, как основного содержания конституции зарубежных стран. Эта так называемая «теория радикализма» предполагает существование «нерадикального» центра, который оспаривается различными сторонами в отношении насильственного радикализма. Исходя из этой концепции, эти два полюса, «левый» и «правый», как правило, ближе друг к другу, чем к самому политическому центру, и поэтому они совершенно идентичны, просто различаясь своей идеологией равенства или неравенства.

Основные идеологические элементы (так называемые идеологемы, дискурсивные элементы или нарративы), принятые различными

радикальными группами, часто следуют схожим образцам и демонстрируют совпадения, что приводит к созданию новых коалиции и неожиданных союзов. Общим знаменателем среди них являются сконструированные концепции противника – будь то современность или универсализм. Эти конструкции позволяют создавать врага и создавать конкретные концепции иерархических социальных порядков. Такие нарративы претендуют на суверенитет над пониманием того, как должно функционировать общество, какие формы общественной жизни являются законными, а какие должны быть отвергнуты радикальными средствами.

Патриархальное (или традиционное) общество характеризуется укладом аграрного типа, малоподвижностью как структуры, так и способом социальной и культурной регуляции, которые прежде всего основываются на сложившихся традициях. В таком обществе поведение человека основано на традициях и обычаях, которые устоялись в таких социальных институтах, как семья или община. В патриархальном обществе не может происходить социальная трансформация либо иные социальные изменения. Специфическая черта такого общественного типа – это относительно невысокий уровень темпа производства. Социолог американского происхождения У.У. Ростоу, обозначил несколько уровней, которые характеризуются определенными уровнями технологического развития [3, с. 133].

К первому уровню он относил патриархальное общество, определяя его как аграрное образование, в котором имеются примитивные формы сельскохозяйственного производства. Данный тип общества характеризуется иерархической социальной структурой, недостаточным развитием науки и властью земельных собственников.

Ко второму уровню он относил «переходной» тип общества, который предполагал переход к «до» монополистическому капитализму. Данный тип общества отличается достаточным уровнем производственной сферы, а также высоким уровнем сельскохозяйственного труда и совершенно новым типом предпринимательской деятельности. «Переходной» тип общества имеет националистический уклон и более централизованную власть.

К третьему уровню характерен период «сдвига», связанный с промышленной революцией и стремительным развитием промышленного производства. На данном уровне общество, согласно исследователю, стало применять инновационные методы производства. Четвертому уровню характерна стадия «зрелости», соответственно и тип общества – индустриальный. Наиболее специфическими чертами

такого индустриального общества принято считать интенсивное развитие промышленной сферы, появление новых промышленных отраслей, увеличение капиталовложений и инвестиций. Кроме того, общество стало все активнее применять на практике инновационные технологии и достигли высоких показателей в научной сфере. Вместе с тем, увеличилось городское население, появились новые специалисты в различных отраслях науки и новые профессии, что в свою очередь повлияло на структуру занятости населения.

Пятый уровень относится к эре высокого и массового потребления. Наиболее востребованным и основным становится сфера предоставления услуг, что соответственно влияет на производство продуктов и товаров массового потребления. Необходимо заметить, что именно теория «стадия роста» и является той отправной точкой для следующих теорий для общества постиндустриального типа.

Патриархальное общество характеризуется такими аспектами, как: деспотичность власти; несоблюдение прав подданных; общинная структурность; отсутствие возможности личностного развития; недостаточное развитие правовой отрасли.

Спецификой каждого типа общества является ее культурная компонента, а не только материальная база. Культурный аспект устанавливается мировоззренческими чертами, образом жизнедеятельности и морально-этическими характеристиками каждого этноса. В целом, это все формирует духовность всего народа и идентифицирует его. Соответственно, следует отметить, что цивилизационный подход выступает как классификатор обществ, в котором определяющую роль отводят культурной составляющей народов. Согласно Р. Инглхарту: «Жесткие культурные нормы, характерные для аграрных обществ, уступают место индивидуальной автономии и свободе выбора – а те, в свою очередь, благоприятствуют успешному развитию общества знаний» [6, с. 35]. Современный российский институциональный экономист А.А. Аузан, также отмечает, что «… в экономическом понимании культура – это ценности и поведенческие установки, разделяемые определенным сообществом и медленно меняющиеся во времени» [2, с. 14].

Очевидно, что для развития общества необходимы изменения в нем, соответственно, и появление иных взаимоотношений внутри общественного строя, правил поведения. В данном случае, радикализация является одним из этапов динамичного развития социально-экономических и политических систем внутри общества. Кроме того, зарождаются другие ценности и появляются новые институты. Обще-

ственное развитие имеет свои специфические черты, к которым относятся – закономерность развития, необратимость и направленность процессов. Существует еще одна специфика в развитии общества, связанная со временем, в котором разворачиваются происходящие события. В истории, время является определяющим фактором специфики общественного развития, после чего оно переходит в «новое состояние». В социологических науках принято также выделять несколько подходов в исследовании общественного развития. К ним относятся: линейно-восходящий (Г. Спенсер, Э. Дюркгейм, Ф. Теннис); циклично-повторяющийся (Н. Данилевский, О. Шпенглер, Л. Гумилев); нелинейный (Д. Коллмэн, Л. Франк, М. Хетчер) [7, с. 52].

Также принято различать два типа развития общества – революционный и эволюционный. Развитие общества, предполагающее эволюционный характер, включает в себя поэтапные изменения общественного строя. Оно охватывает социально-экономическую, политико-правовую, а также духовную сферы. Все изменения, которые так или иначе связаны с эволюцией, в свою очередь предполагают социальные реформы, которые бывают направлены на трансформацию жизнедеятельности всего общества, большинство из которых осуществляются посредством радикальных методов. Однако, реформы такого типа не касаются основы общественной системы, а только изменяют ее структуру. В связи с тем, что эволюция каждого из обществ основана на генетической преемственности традиций и обычаев, ее принято считать уникальной.

Переходя к революционному характеру социальных изменений, необходимо отметить, что это стремительное и коренное изменение общества, что также предполагают в некоторых случаях применение радикальных методов трансформации. Революция такого рода имеет переменный характер. Они представляют собой некий переход от одного состояния общества в другое. Как и при всякой революции, общественные изменения происходят путем разрушения общественных взаимоотношений, прибегая при этом к радикальным и насильственным методам. Многие исследователи в революционном методе общественных изменений обнаруживают некоторые отклонения от естественного (исторического) стечения обстоятельств. Тем не менее, отечественные социологи полагают, что революционный и эволюционный характер общественных изменений, в которых присутствуют радикальные методы трансформации, имеют сопряженные стороны для будущего развития общества, и находятся в тесной взаимосвязи. Как революционные, так и эволюционные изменения общества необ-

ходимы для социального прогресса, который характеризуется переходом от низших форм к высшим. Общество после таких изменений бывает более приспособленным и высокоорганизованным, что в последующем влияет на дальнейшее его развитие, на возможности и эволюционный рост.

Существуют многочисленные механизмы, способствующие процессам радикализации, которые охватывают не только «мезо», но и «микроуровни». В области общественной радикализации существует широкий спектр вариантов радикализации. Для целей этого исследования мы представляем механизмы, которые имеют отношение к феномену общественной радикализации. Исследования социальных движений и политического насилия подчеркивают важность межличностных процессов и контактов (в отличие от объяснений психологических или социальных «патологий»), которые обеспечивают доступ к соответствующим социальным группам. Будь то левые, антинационалистические или религиозные движения, личные связи также способствуют укреплению доверия и лояльности после первой групповой фазы, гарантируя, что солидарность с группой остается неизменной, несмотря на возникающее давление или высокие риски, связанные с индивидуумом. Таким образом механизм, предложенный аргументом «скользкий путь», связан с этим: даже изначально низкий уровень вовлеченности в более широкое общественное движение может проложить путь для «активности с высоким риском», поскольку это позволяет выполнять новые роли.

Преобладающие представления, установки и ценности постепенно перенимаются, способствуя прогрессирующему процессу когнитивной радикализации. Вступление в новую группу (основную группу) часто связано с полной личной переориентацией и разрывом контактов со своими прежними социальными кругами. Темпы этого процесса могут сильно варьироваться, от внезапного ухода до постепенной переориентации. Предложения о включении часто связаны с требованиями исключительности, такими как заявления о том, что они являются истинно верующими. Чем более идеологически жесткой и однородной становится группа в процессе самоутверждения в отношении установок, взглядов и вариантов действий, тем более вероятно, что умеренные члены группы уйдут, оставив позади основную группу, которая в конечном итоге примет насилие как средство действия – процесс, который Делла Порта описывает как идеологическую инкапсуляцию [8, с. 8]. В дополнение к личным и эмоциональным связям, необходимо также учитывать условия окружающей среды, которые

допускают и поощряют использование политического насилия. Индивидуальный опыт несправедливости развивает свой наибольший потенциал для радикализации, когда он интерпретируется в контексте группы и как часть более широкой политической борьбы.

Во всех областях эмпирические исследования единодушно показали, что конфронтация с государственной властью и формами репрессий, в частности, демонстрирует высокий потенциал мобилизации, когда они считаются несправедливыми или чрезмерными, вызывая тем самым субъективные или братские чувства. переживания несправедливости. Этот тип конфронтации увеличивает риски и издержки членства и приводит к тому, что умеренные члены группы выбывают, оставляя после себя закаленную основную группу с тенденцией к более быстрой радикализации.

Другая область исследований в рамках радикализации касается коллективных моделей интерпретации радикализма. Хотя идеология часто кажется довольно незначительной на начальных стадиях процесса радикализации, она приобретает все большее влияние по мере продвижения процесса формирования групп. Исследование специфических для молодежи типов формирования социальных групп рассматривает это условие через концепцию групповой культуры. Такие группы считаются наиболее эффективными элементами социализации в борьбе за идентичность [5, с. 55].

Лидеры таких групп поощряют молодых людей и обеспечивают их вниманием, признанием и признательностью, в которых общество в противном случае отказало бы им. Таким образом, они создают устойчивые конфликтные констелляции, основанные на идеологически обусловленных концепциях врага (Запад, иностранцы, левые, и т.д.). Соответственно, их субкультурные элементы привлекательны для молодежи, которые приходят, чтобы перенять идеологические элементы группы во время своего пребывания в качестве членов коллектива. Группы, таким образом, берут на себя политизирующую, идеологизирующую и нормализующую функцию. Внутренне они создают новую социальную реальность, которая влияет на восприятие и поведение ее членов. Этот процесс становится особенно мощным, когда групповая культура оформляется как «контркультура» или оппозиционная.

Концепция субкультуры имеет давнюю исследовательскую традицию в социологии и культурологии. Групповые культуры характеризуются как субкультуры, когда они значительно отличаются от культуры большинства – через свои собственные обязательные нор-

мы, ценности и действия. Помимо того, что субкультуры являются внутренними по отношению к группе, они могут также представлять собой гетерогенную и неравномерную сеть разрозненных групп. Одной из особенностей, которая имеет огромное значение, является «специальный языковой код», который укрепляет основную идеологию убеждения через ключевые концепции, одновременно сигнализируя о принадлежности и исключении посредством схемы оппозиции.

Для мобилизации «правых» – это может включать такие термины, как другая нация, культурно-чуждый Запад или лживая пресса; для «левых» – это может быть система, империалисты и фашисты. Такие субкультурные коды служат для создания чувства принадлежности, которое может даже объединиться в коллективную идентичность. Коллективная идентичность является предварительным условием возникновения коллективных действий. Опираясь на исследования о субкультурах, анализ дискурса и последующий анализ дискурсивных сетей также внесли свой вклад в понимание процессов радикализации. В последние годы границы между различными группировками размылись, что означает, что определенные термины, символы и коды больше не востребованы исключительно определенной субкультурой, но теперь влияют на различные группы и сети с точки зрения их восприятия и поведенческих структур посредством различных конкретных кодировок. В то же время субкультуры практически не различаются с классическими социально-структурными показателями.

Исследования показали, что процессы радикализации в большей степени обусловлены механизмами взаимодействия, и конкретными идеологическими ориентациями: между членами внутри группы, между различными группами (относительная совместная радикализация) и в борьбе с государственными субъектами (совместная радикализация). Внутренне это приводит к процессам гомогенизации, а внешне - к процессам исключения. В то же время, радикализация усиливается не только из-за изоляции или конфликта с другими субъектами: описанные выше связующие повествования используются различными группами для обмена моделями восприятия мира и повествованиями для укрепления идентичности; они способствуют формированию ситуационных альянсов и новых коалиций. Благодаря этому процессу радикальные нарративы, враждебные определенным группам населения и оправдывающие применение насилия, укрепляются в этих группах и формируют токсичный дискурсивный контекст.

Одним из элементов, который является одновременно опасным и новым в отношении таких связующих повествований, является то, что радикальные группы все чаще обращаются к элементам архаичного общества и культуры, чтобы оказывать большее влияние на общую социальную среду, а также на среду среднего класса. Несмотря на продолжающееся существование традиционных повествований об исключении в смысле субкультур или контркультур, а также архаичных представлений, группы, которые изначально кажутся умеренными, на самом деле прокладывают путь к радикализации общества. Следствием этого процесса нормализации является то, что он вызывает у членов группы ощущение, что они действуют как молчаливое большинство, в конечном счете создавая обстановку, благоприятствующую насильственным мерам. Что вскоре приводит к эскалации и радикализации.

Исследовательские усилия в научной среде не должны игнорировать глубокие изменения, происходящие в процессах радикализации «правого крыла», в пользу исключительной борьбы с «левым крылом». Скорее, их подходы должны быть скорректированы с учетом новых целевых групп (интеллектуальное развитие, духовное развитие, экономическая мощь). Необходимо избегать стигматизации. Усилия по профилактике не должны быть конкретно нацелены на отдельные группы людей, а скорее должны быть направлены на преодоление межгрупповых связей, таких как героико-мужское мировоззрение, антисемитизм, теории заговора, представления о враге и сопротивлении, чтобы избежать стигматизации конкретных групп и, следовательно, обратиться к более широкой целевой группе.

Список использованной литературы:

1. Конституции Российской Федерации. Глава 2. Статья 28 и 29. Электронный ресурс: http://www.constitution.ru/10003000/10003000-4.htm (дата обращения: 28.06.2022).

2. Аузан А.А. Социокультурная экономика: как культура влияет на экономику, а экономика – на культуру: курс лекций / А.А. Аузан, Е. Н. Никишина. – М.: Экономический факультет МГУ имени М. В. Ломоносова, 2021. – 200 с.

3. Акмалова А., Капицын В.М., Миронов А.В., Мокшин В.К. Словарь-справочник по социологии. Учебное издание. 2020. – 304 с.

4. Водовозов В.В. Радикализм и радикальная партия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1899. – Т. XXVI. – С. 73-75.

5. Давыдов Д.Г. Причины молодежного экстремизма и пути его предотвращения в образовательной среде. Российская социальная наука. – 2015. – С. 51-64.

6. Инглхарт Р. Культурная эволюция: как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир / Рональд Инглхарт; пер. с англ. С.Л. Лопатиной, под ред. М.А. Завадской, В.В. Костенко, А.А. Широкановой, научн. ред. Э.Д. Понарин. – Москва, 2018. – 347.

7. Рубанов А. В. Социальное развитие: традиции и современные подходы к изучению // Журн. Белорус. гос. ун-та. Философия. Психология. 2017. № 2. С. 49–59.

8. Della Porta Donatella and Gary La Free. 2012. Guest Editorial: Processes of Radicalization and De-Radicalization. International Journal of Conflict and Violence: 6 (1): P. 4–10.

ЖЕНЩИНЫ В СПИСКЕ РОСФИНМОНИТОРИНГА: КРАТКИЙ СТАТИСТИЧЕСКИЙ ОБЗОР ПЕРЕЧНЯ ФИЗИЧЕСКИХ ЛИЦ, В ОТНОШЕНИИ КОТОРЫХ ИМЕЮТСЯ СВЕДЕНИЯ ОБ ИХ ПРИЧАСТНОСТИ К ЭКСТРЕМИСТСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИЛИ ТЕРРОРИЗМУ

Юнусова А.Б.

Аннотация: представлен краткий статистический обзор открытых данных «Перечня организаций и физических лиц, в отношении которых имеются сведения об их причастности к экстремистской деятельности или терроризму» Федеральной службы по финансовому мониторингу (Росфинмониторинг). Они дают возможность рассмотреть половозрастной состав указанных физических лиц, их локализацию и концентрацию в регионах России, распределение по видам преступлений (причастности к экстремистской деятельности и терроризму). С использованием метода изобразительной статистики и картографирования сравниваются данные о причастности женщин к экстремистской деятельности и терроризму на примере национальных республик на Северном Кавказе и в Урало-Поволжье – они представлены графически и картографированы. Визуализация данных способствует более эффективной работе по профилактике радикализма и экстремизма.

Ключевые слова: Росфинмониторинг, женщины, экстремистская деятельность, терроризм, визуализация, картографирование.

WOMEN ON THE ROSFINMONITORING LIST: A BRIEF STATISTICAL OVERVIEW OF THE LIST OF INDIVIDUALS, IN RESPECT OF WHICH THERE IS EVIDENCE OF THEIR INVOLVEMENT TO EXTREMIST ACTIVITY OR TERRORISM

Yunusova Aislu B.

Abstract*:* a brief statistical review of the open data of the «List of organizations and individuals about whom there is information about their involvement in extremist activities or terrorism» of the Federal Financial Monitoring Service (Rosfinmonitoring) is presented [https://www.fedsfm.ru/-documents/ ter-list]. They provide an opportunity to consider the age and sex composition of these individuals, their localization and concentration in the regions of Russia, distribution by type of crime (involvement in extremist activities and terrorism). Using the method of pictorial statistics, data on the involvement of women in extremist activities and terrorism are compared on the example of the national republics in the North Caucasus and in the Ural-Volga region – they are presented graphically and mapped. Data visualization contributes to more effective work on the prevention of radicalism and extremism.

Key words*:* Rosfinmonitoring, women, extremist activity, terrorism, visualization, mapping.

Предмет исследования, актуальность, метод

Предметом исследования является открытый электронный ресурс «Перечень организаций и физических лиц, в отношении которых имеются сведения об их причастности к экстремистской деятельности или терроризму» Федеральной службы по финансовому мониторингу (Росфинмониторинг), доступный на сайте https://www.fedsfm.ru/-documents/terr-list. Федеральная служба по финансовому мониторингу (Росфинмониторинг, РФМ) является федеральным органом исполнительной власти, который противодействует легализации (отмыванию) доходов, полученных преступным путем. На основании Федерального закона «О противодействии легализации (отмыванию) доходов, полученных преступным путем, и финансированию терроризма» от 07.08.2001 N 115-ФЗ [1], Росфинмониторинг ведет и регулярно обновляется «ПЕРЕЧЕНЬ ОРГАНИЗАЦИЙ И ФИЗИЧЕСКИХ ЛИЦ, В ОТНОШЕНИИ КОТОРЫХ ИМЕЮТСЯ СВЕДЕНИЯ ОБ ИХ ПРИ-

ЧАСТНОСТИ К ЭКСТРЕМИСТСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИЛИ ТЕРРОРИЗМУ» (далее в тексте Перечень). Основанием для включения в Перечень является вступивший в законную силу приговор суда Российской Федерации о признании лица виновным в совершении хотя бы одного из преступлений, предусмотренных статьями 205, 205.1, 205.2, 205.3, 205.4, 205.5, 206, 208, 211, 220, 221, 277, 278, 279, 280, 280.1, 282, 282.1, 282.2, 282.3, 360 и 361 Уголовного кодекса Российской Федерации [2].

По состоянию на 14 июня 2022 г. в этом Перечне зафиксировано 12224 имени [3]. Список регулярно обновляется, раздел «Включенные» постоянно меняется, а новые имена включаются в Перечень в алфавитном порядке, что может затруднить поиск «новых» имен, если упустить обновление. Перечень не только обновляется, но и корректируется, уточняются имена физических лиц, отдельные лица исключаются из списка. Исключение из Перечня осуществляется Росфинмониторингом на основании информации государственных органов Российской Федерации – Генеральной прокуратуры и прокуратур субъектов РФ, Следственного комитета, Федеральной службы безопасности, Министерства внутренних дел и территориальных органов МВД, Министерства юстиции и территориальных органов Министерства юстиции РФ.

Электронный ресурс Росфинмониторинга позволяет рассматривать проблему причастности физических лиц к преступлениям террористического характера и экстремисткой направленности комплексно и выделять отдельные аспекты – региональный, гендерный, временной (с учетом сроков обновления). Данные по физическим лицам могут быть рассмотрены в разрезе стран, федеральных округов и субъектов Российской Федерации, городов, районов, отдельных населенных пунктов. Результаты анализа Перечня в виде картографирования и визуализации данных показывают распределение точек риска и их концентрацию, регионы повышенной радикализации населения. Актуальность комплексного рассмотрения материалов Перечня, статистического и пространственного анализа открытых данных обусловлена необходимостью оценки рисков экстремистских проявлений в гендерном, возрастном, региональном аспектах, комплексном подходе к анализу проблем безопасности современного ислама и тех процессов, которые происходят в мусульманской среде в России. Результаты могут быть использованы для анализа текущей ситуации и ди-

намики экстремистских проявления на территории Российской Федерации.

При относительной ограниченности персональных данных, указанных в Перечне, их, тем не менее, можно рассматривать в контексте просопографического исследования и составления коллективного портрета женщин, причастных к экстремистской деятельности и терроризму. Методика просопографического исследования представлена в работах Ю.Ю.Юмашевой [4], Л.Н.Мазур [5] и других авторов, работающих с биографическими базами данных. При необходимости проведения более глубокого анализа в целях социально-ориентированного исследования проблемы можно осуществить поиск в текущих архивах, СМИ и медийном пространстве по исходным данным физических лиц и выявить материалы, связанные с осуществляемой ими экстремисткой деятельностью.

Изучение вопроса о причастности женщин к экстремистской деятельности и терроризму предполагает, наряду с традиционными методами антропологии (полевые исследования) и социологии (опросы, интервью), также работу с базами данных, их визуализацию и картографирование данных.

Перечень Росфинмониторинга содержит паспортные данные физического лица: ФИО, дату и место рождения, и, таким образом, представляет собой актуальный электронный ресурс. Для использования функциональных возможностей Перечня мы преобразовали его в структурированную базу данных с пространственной и атрибутивной информацией по 12214 физическим лицам, она позволяет осуществлять поиск по различным геоданным, атрибутам, именам, датам, а также обеспечивает возможность статического и пространственного анализа данных. Была проведена необходимая унификация атрибутов, в основном – географических названий в связи с административно-территориальными изменениями.

В работе с данными были учтены рекомендации по проведению гендерной статистики, предложенные экспертами ООН [6].

При анализе данных Росфинмониторинга были использованы приемы изобразительной статистики [7]. Графические изображения статистических данных, гистограммы и диаграммы усиливает визуальное восприятие информации. Имеющиеся в Перечне географические данные позволяют применять методы картографической визуализации [8]. Картографирование также усиливает восприятие информации и позволяет более эффективно реагировать на возникающие на

карте точки концентрации лиц (в данном случае – женщин), причастных к экстремистской деятельности, осуществлять пространственный анализ данных в целях профилактики экстремизма и терроризма. Картографирование данных Росфинмониторинга осуществлено нами с использованием сервисов «Google Карты» и «Google Планета Земля».

Содержание исследования

Общий обзор электронного ресурса. По состоянию на 14.06.2022 г. Перечень включает 12214 человека. Следует отметить, что Перечень ежегодно увеличивается примерно на 1000 человек. Так, по состоянию на 30 мая 2019 г. в списке было 9017 имен, за 3 года он увеличился на 3000 человек.

Мужчины в Перечне составляют 87,6% списка, женщины – 12,4% (Таблица 1, Рис. 1). Подавляющее большинство физических лиц данного списка – 83,9% – причастны к преступлениям террористического характера (далее ПТХ). 16,1% физических лиц причастны к преступлениям экстремистской направленности (далее ПЭН) (Таблица 1, Рис. 2). Доля женщин, причастных к ПТХ, равна 11,0% от общего количества физических лиц Перечня, причастных к ПЭН – 1,4% (Таблица 1).

Таблица 1.

Физические лица, включенные в Перечень Росфинмониторинга по состоянию на 14.06.2022 г.

Физические лица	Количество физических лиц	Доля от общего количества включенных в список РФМ (%)
Всего с списке РФМ	12214	100,0
Мужчин	10701	87,6
Женщин	1513	12,4
Лиц, причастных к ПТХ	10242	83,9
Лиц, причастных к ПЭН	1972	16,1
Женщин, причастных к ПТХ	1345	11,0
Женщин, причастных к ПЭН	168	1,4

Рис. 1. Количество мужчин и женщин в Перечне Росфинмониторинга по состоянию на 14.06.2022 г.

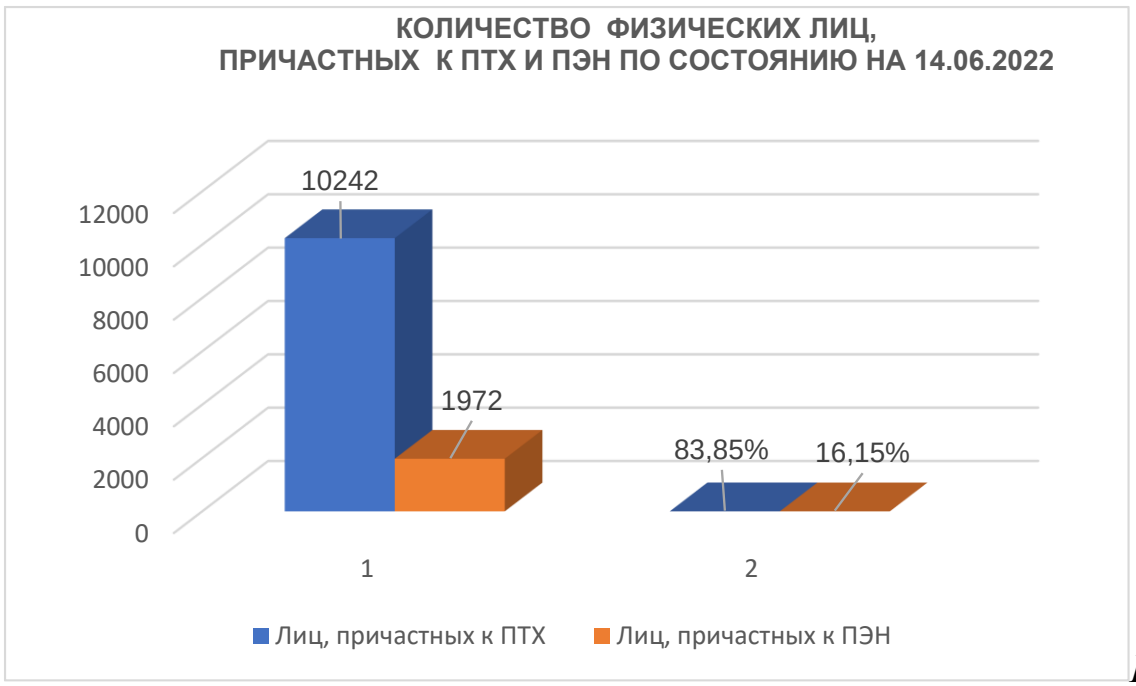


Рис. 2. Количество физических лиц, причастных к ПТХ и ПЭН по состоянию на 14.06.2022 г.

Женщины. Женщины в Перечне Росфинмониторинга составляют 12,4% всего списка, что говорит о значительной их радикализации вплоть до причастности к преступлениям террористического характера и экстремисткой направленности. Гендерные стереотипы относительно женщины как менее опасной и более склонной к миру, диалогу, отказу от насилия оказались несоответствующими массовым проявлениям женского экстремизма в последние десятилетия. Предупре-

ждения от подобных заблуждений были сформулированы международными экспертами, которые подчеркивали необходимость преодоления стереотипов в отношении женщин: «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» [9]. Последующие в 2014 г. события на Ближнем Востоке подтвердили эти опасения, в военных действиях в Сирии на стороне международных террористов приняли участие женщины из европейских стран, России, центральноазиатских стран СНГ, они составляли от 17 до 25% тех, кто отправился воевать за ИГИЛ [10].

В Перечне Росфинмониторинга по состоянию на 14.06.2022 г. учтены 1513 женщин, 88,9% которых причастно к преступлениям террористического характера (Таблица 2, Рис. 3).

Таблица 2.

Женщины, включенные в Перечень Росфинмониторинга по состоянию на 14.06.2022 г.

Категории женщин	Количество	Доля от общего количества женщин, включенных в Перечень РФМ (%)
Всего женщин	1513	100,0
Женщины, причастные к ПТХ	1345	88,9
Женщины, причастные к ПЭН	168	11,1

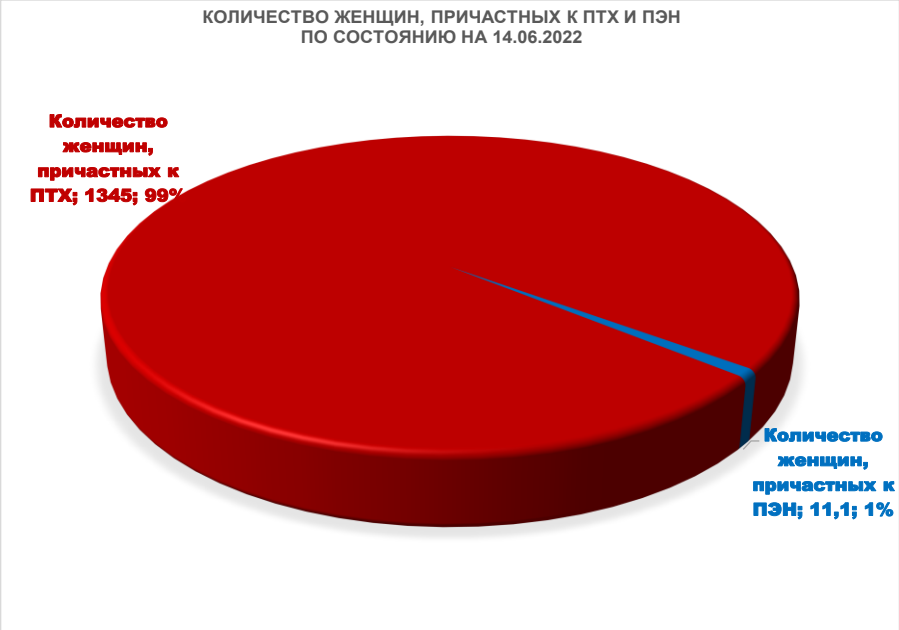


Рис. 3 Количество и доля женщин, причастных к ПТХ и ПЭН по состоянию на 14.06.2022 г.

Перечень дает возможность выделить возрастные группы риска, средний возраст, крайние возрастные показатели. Средний возраст женщин, вошедших в Перечень, составляет 37 лет (средний год рождения – 1985). Самая молодая женщина родилась 2005 г., самая пожилая в 1933 г. Распределение дат рождения по десятилетиям показывает резкое увеличение количества женщин 1980-х – 1990-х годов рождения, они составляют 77% от общего количества женщин (Рис. 4). Таким образом, к группе риска более всего относятся женщины в возрасте 22–42 лет.

Рис. 4. Распределение дат рождения женщин, указанных в Перечне Росфинмониторинга, по десятилетиям

Данные по регионам. Данные Перечня Росфинмониторинга позволяют выявить регионы с наибольшей концентрацией лиц, причастных к преступлениям террористического характера и экстремистской направленности. Так, из 12214 человек, включенных в Перечень, 3802 человека (31%) относятся к Республике Дагестан. По данным обновления Перечня в апреле 2022 г. в состав 158 физических лиц включены 22 человека, относящихся к Республике Дагестан. По данным Генеральной Прокуратуры РФ, регулярно обновляемым и доступным на портале правовой статистики http://crimestat.ru/offenses_map, в 2022 г. в Дагестане было выявлено совершивших преступления террористического характера 65 человек и экстремистской направленности 19 человек [11].

Данные Росфинмониторинга и Генеральной Прокуратуры РФ позволяют провести сравнение показателей по ПТХ и ПЭН в национальных республиках Северного Кавказа и Урало-Поволжья. Для сравнения использованы данные по Республике Дагестан, Чеченской Республике, а в Урало-Поволжье – по Республике Татарстан и Республике Башкортостан, в которых традиционно проживают мусульмане. В 2022 г. по состоянию на апрель было выявлено лиц, совершивших ПТХ и ПЭН в Республике Дагестан 84 человека, в Чеченской Республике 11, в Республике Татарстан 13, Республике Башкортостан 9 [12] (Рис. 5).

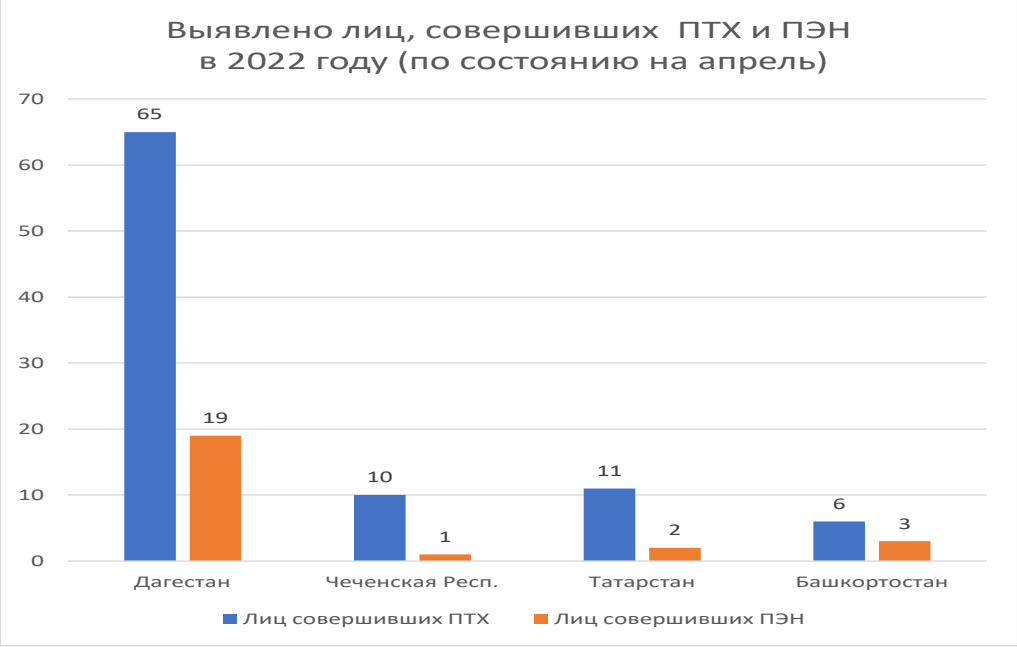


Рис. 5. Количество лиц, совершивших преступления

террористического характера и экстремистской направленности в республиках Дагестан, Чеченской, Татарстан и Башкортостан по состоянию на апрель 2022 г.

Женщины в географическом контексте. В Перечень Росфинмониторинга в апреле 2022 г. было добавлено 158 человек, из них 32 женщины, среди которых 12 жительниц Республики Дагестан, из Татарстан в перечень попали 3 женщины, из Башкортостана нет ни одной. Картографированные данные обновления наглядно показывают регион концентрации женщин, причастных к экстремистским преступлениям (Рис. 6).

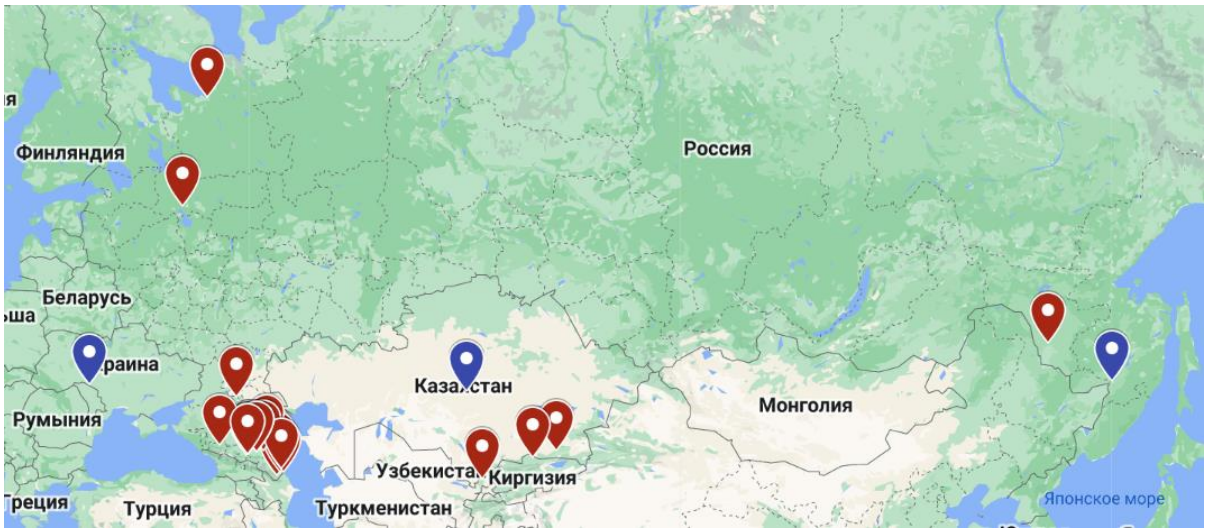


Рис. 6. Картографированный список женщин, добавленных в Перечень Росфинмониторинга в апреле 2022 г. Красные значки – ПТХ, синие значки – ПЭН. Карта создана с использованием сервисов «Google Карты» и «Google Планета Земля»

Распределение женщин по четырем регионам по состоянию на 14.06.2022 г. показывает лидерство представительниц Северного Кавказа, больше всего в Перечне женщин, относящихся к Республике Дагестан, они составляют 39,9% всех женщин, причастных к преступлениям террористического характера и экстремистской направленности (**Рис. 7**).

Картографирование данных всех женщин Перечня дает наглядную картину локализации групп риска. Обращает на себя внимание, что женщины, причастные к преступлениям террористического характера (1345 человек), сконцентрированы на юге страны, в основном на Северном Кавказе (Рис. 8, 9). Республики Северного Кавказа – очевидные зоны риска, это именно те регионы Российской Федера-

ции, где более всего необходимы меры по профилактике экстремизма и терроризма в женском сообществе.

Рис. 7. Количество женщин республик Дагестан, Чеченская, Татарстан, Башкортостан в Перечне Росфинмониторинга по состоянию на 14.06.2022 г.

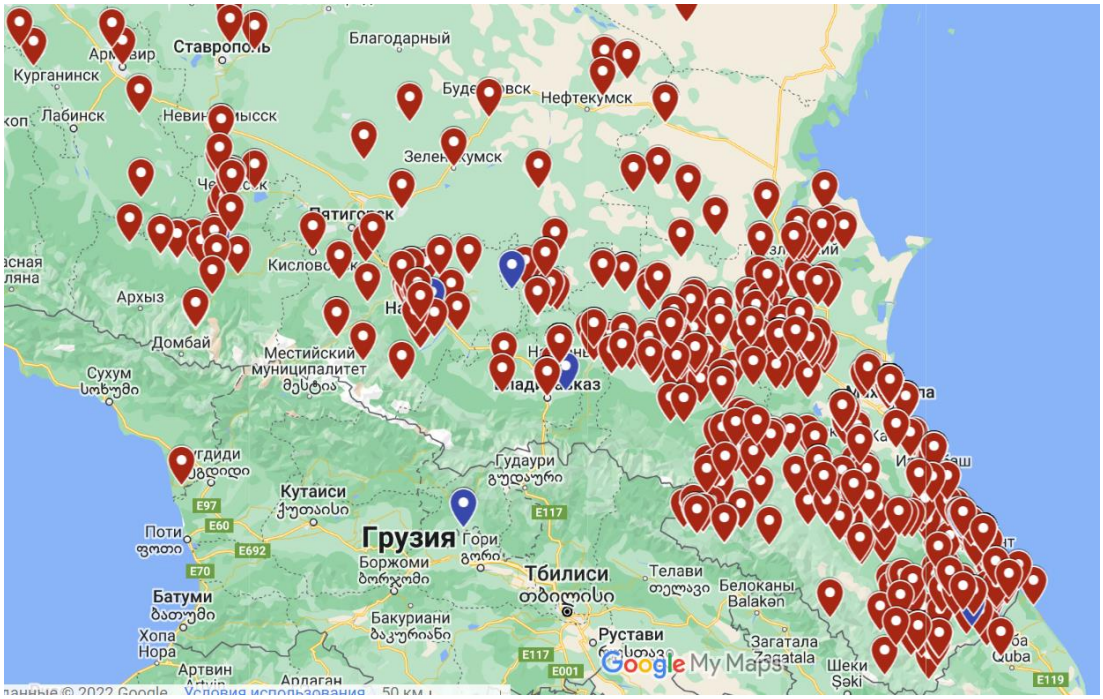


Рис. 8. Концентрация женщин, причастных к преступлениям террористического характера (отмечено красным) и экстремистской направленности (отмечено синим) в республиках Северного Кавказа России. Карта составлена по данным Росфинмониторинга на 14.06.2022 г. с использованием сервисов «Google Карты» и «Google Планета Земля»

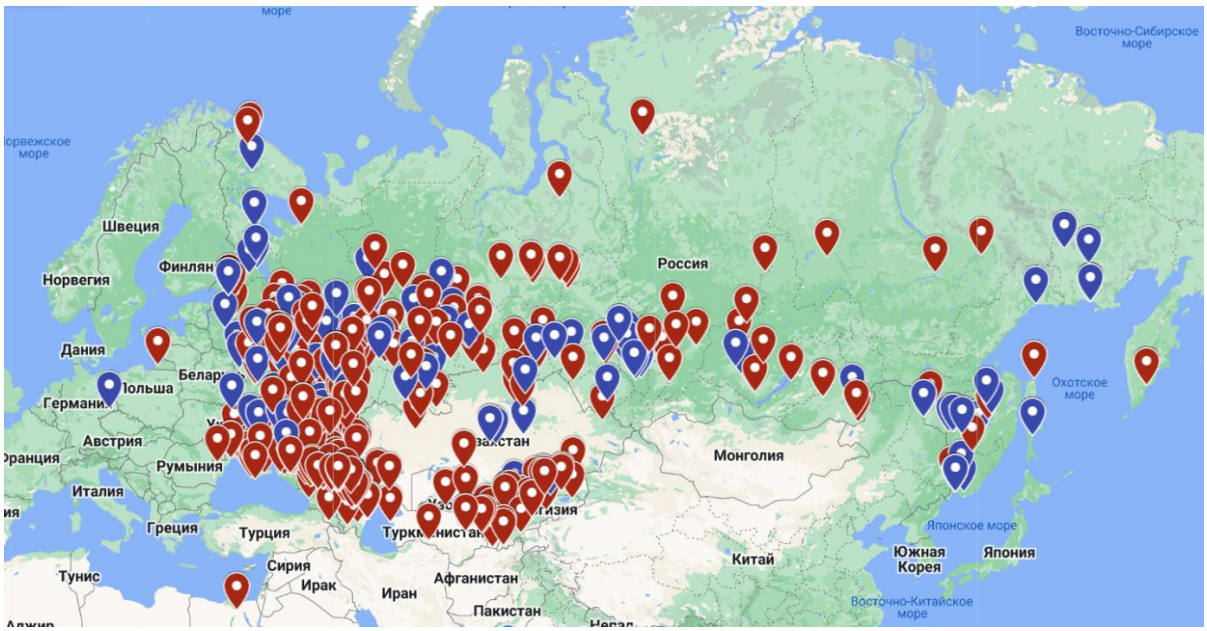


Рис. 9. Женщины, причастные к экстремистским преступлениям, на карте России. Карта составлена по данным Росфинмониторинга на 14.06.2022 г. с использованием сервисов «Google Карты» и «Google Планета Земля»

Настоящий краткий обзор не претендует на исчерпывающий анализ как самого Перечня Росфинмониторинга, так и всех возможных методов и приемов работы с ним как с информационным ресурсом. Одним из вариантов эффективного исследования проблемы экстремизма среди различных категорий граждан и профилактики экстремистской деятельности могла бы стать разработка Геоинформационной системы на базе Перечня Росфинмониторинга для проведения глубокого статистического и пространственного анализа проявлений экстремизма в Российской Федерации.

Список использованной литературы:

1. «О противодействии легализации (отмыванию) доходов, полученных преступным путем, и финансированию терроризма» от 07.08.2001 N 115-ФЗ. Статья 6. Операции с денежными средствами или иным имуществом, подлежащие обязательному контролю.

2. http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_32834/a6d3f0253809633c2805fc97e5040c9c9f2d22b5/ Дата обращения 14.06.2022 г.

3. https://www.fedsfm.ru/documents/terr-list/ Дата обращения 14.06.2022 г.

4. Юмашева Ю. Ю. Историография просопографии // Известия Уральского государственного университета. 2005. № 39. С. 95–127.

5. Мазур Л.Н. От персональных документов к коллективным биографиям: просопографическая база данных по материалам Всероссийской партийной переписи 1922 г. // Научный вестник Крыма. 2016. № 4(4). С. 1–12.

6. Разработка гендерной статистики: практическое пособие. Справочное руководство для обучения статистиков, подготовленное целевой группой ЕЭК ООН по гендерной статистике с участием различных экспертов. ООН. Женева. 2010.

7. Изобразительная статистика, Введение в инфографику, Лаптев В.В., 2012.

8. Прохорова Е.А., Семин В.Н. Картографические базы данных для социально-экономических карт // Вестник Московского университета. 5. География. 2011. № 3. С. 33–39; Живейнова, М. М. Картография как способ визуализации данных в материалах информационных сайтов / М. М. Живейнова // Дизайн СМИ: Тренды XXI века. – 2016. – № 2. – С. 38-42. – EDN XXVTFD и др.

9. Понимание радикализации женщин в террористических целях // Женщины и радикализация в террористических целях. Заключительный отчет. ОБСЕ. Вена, 2013. С. 3.

10. Юнусова А.А. Женщины в экстремистских сообществах // Научный журнал. 2017. № 1 (14). С. 21–25.

11. http://crimestat.ru/offenses_map. Дата обращения 14.06.2022 г.

12. http://crimestat.ru/offenses_map. Дата обращения 14.06.2022 г.

К ВОПРОСУ О ПОЗИТИВИЗАЦИИ МЕДИАОБРАЗА МУСУЛЬМАНКИ КАК ФАКТОРА УПРЕЖДЕНИЯ РАДИКАЛИЗАЦИИ

Джантеева Д.С.,
Заведующая отделом социально-политических исследований Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований при Правительстве Карачаево-Черкесской Республики, кандидат исторических наук, доцент.
г.Черкесск, Россия

Аннотация. Акцентируется внимание на позитивных практиках конструирования медиаобраза мусульманки в России с выделением проблемных аспектов, связанных с повышением эффективности информационного сопровождения религиозной деятельности акторов политики. Отмечена ключевая роль религиозных институтов в вербализации концептуальной модели женщин-мусульманок. Автором подчеркнута значимость позитивизации медиаобраза мусульманки как ментального конструкта, способствующего успешной социализации и самореализации мусульманских женщин, и, одновременно, упреждающего их маргинализацию и радикализацию.

Ключевые слова: медиаобраз мусульманки, религиозная коммуникация, СМИ, гендерная коммуникация.

THE QUESTION OF THE POSITIVIZATION OF THE MEDIA MAGE OF A MUSLIM WOMAN AS A FACTOR IN PREVENTING RADICALIZATION

Dzhanteeva D.S.
The manager of department of socio-political researches of the Karachay-Cherkess institute of humanitarian researches in case of the Government of the Karachay-Cherkess Republic, the candidate of historical sciences, the associate professor.
Cherkessk, Russia.

Abstract: Attention is paid to the positive practices of constructing a media image of a Muslim woman in Russia, highlighting problematic aspects related to increasing the effectiveness of information support for the religious activities of political actors. The key role of religious institutions in the verbalization of the conceptual model of Muslim women was noted.

The author emphasized the importance of positivizing the media image of a Muslim woman as a mental construct that contributes to the successful socialization and self-realization of Muslim women, and, at the same time, preempting them from marginalization and radicalization.

Key words: media image of a Muslim woman, religious communication, media, gender communication.

Российская Федерация исторически формировалась как многонациональное и многоконфессиональное государство со своим внутренним устройством, спецификой религиозных организаций, конфессиональных связей и гендерным разделением верующих. Многовековая история становления и развития российского государства определила особенности взаимоотношений между центральной и региональной властью, светскими и религиозными институтами. Эти отношения в разные исторические периоды принимали черты, как позитивного сотрудничества, так и открытого противостояния, что отразилось на качестве религиозной коммуникации, производстве гендерной и религиозной идентичности, в том числе, с помощью конструировании медиаобраза мусульманки акторами политических процессов.

В настоящее время в стране сохраняются риски связанные с утратой традиционных духовно-нравственных ориентиров и устойчивых моральных принципов, нарастают проявления агрессивного национализма, ксенофобии, религиозного экстремизма и терроризма. Особую роль в дистрибуции экстремистских идей играет Интернет. На этом акцентируется внимание в «Стратегии противодействия экстремизму в РФ до 2025 года». В данном документе отмечено, что «информационно-телекоммуникационные сети, включая сеть "Интернет", стали основным средством коммуникации для экстремистских и террористических организаций, которое используется ими для привлечения в свои ряды новых членов, организации и координации совершения преступлений экстремистской направленности, распространения экстремистской идеологии». Поэтому не лишены оснований мнения некоторых экспертов, которые прогнозируют начало киберджихада (З. Арухов) под псевдоисламскими лозунгами. На этом фоне заметна деятельность органов государственной власти страны, религиозных институтов и институтов гражданского общества, которые предпринимают меры по защите традиционных духовно-нравственных ценностей и культуры.

Одним из проявлений защиты религиозных устоев народов России является формирование медиаобраза мусульманки через распро-

странение позитивных религиозных практик и участия женщин с исламской (мусульманской) религиозной идентичностью в гармонизации российского общества, распространении культуры межконфессионального диалога, противодействии экстремистским проявлениям. В числе стратегических задач, реализуемых в контексте защиты традиционных российских духовно-нравственных ценностей и культуры, указано на направленность государственной информационной политики на усиление в массовом сознании роли традиционных российских духовно-нравственных и культурно-исторических ценностей, неприятие гражданами навязываемых извне деструктивных идей, стереотипов и моделей поведения[2].

Медиаобраз мусульманки конструируется СМИ, структурными подразделениями органов государственной власти и религиозных организаций, занимающимися информационной политикой. Медиаобраз мусульманки представляет собой относительно устойчивую виртуальную модель женщины с мусульманской религиозной идентичностью. Медиаобраз непрерывно развивается и может трансформироваться в зависимости от внутренних и внешних факторов, что отражается на его восприятии реципиентами. Конструирование медиаобраза мусульманки осуществляется на знаково-символическом и духовно-ценностном уровне с использованием стереотипов общественного восприятия женщины в исламе и консервативных установок общественного сознания, в том числе, гендерных.

Следствием конструирования и репрезентации явного негативного медиаобраза мусульманки является маргинализация женщин и их последующая радикализация. Поэтому представляется важным обратить внимание на различия между телевизионным дискурсом и интернет-дискуссиями о женщинах-мусульманках. В первом случае российские мусульманские телеканалы (Алиф ТВ, Аль РТВ, Исламский мир и др.) формируют позитивный медиаобраз мусульманки, информируя телеаудиторию о достижениях женщин-мусульманок, их роли в исламе, семье и обществе. Интернет-дискуссии о женщинах-мусульманках и их социальном статусе настолько противоречивы, что обсуждение отдельных вопросов имеет общественный резонанс, вызывая неоднозначное восприятие образа женщины-мусульманки в общественном сознании. В частности, речь идет о таких вопросах как: ношение хиджаба в школе и других учебных заведениях, практика женского обрезания в отдельных регионах РФ (например, в Республике Дагестан и Чечне), толкование прав женщин в Коране, вовлечение женщин в структуры государственной власти и т.д. Ученые отме-

чают, что в исследовании этих проблем имеются определенные сложности [2, с. 122-124].

Очевидно, что медиаобраз мусульманки различается в зависимости от типа дискурса и измерений медиаполя, которое включает региональные СМИ. Независимо от этого, конструирование медиаобраза мусульманки направлено на реализацию общей коммуникативной цели – информирование реципиента. Медиаобраз мусульманки является ментальным конструктом, который интерпретируется с помощью системы концептуальных доминант, представленных, например, концептуальными моделями или когнитивными стереотипами, определяющими специфику медиатекстов о женщинах-мусульманках.

Ранее когнитивная языковая модель женщины-мусульманки включала такие доминанты как: женщина в хиджабе, покорная мужу праведная мусульманка, домохозяйка, многодетная мать и т.д. Формированию указанной модели медиаобраза женщины-мусульманки способствовали: интерпретации религиозных канонов, в соответствии с которыми роль женщины в исламе была второстепенной; укоренение этих интерпретаций в ценностно-культурной матрице отдельных народов; стереотипное представление о роли женщины в исламском обществе; влияние определенной традиции отношения к представителям исламской религии со стороны немусульманского общества [5, с.102-128]. Такая модель медиаобраза мусульманки консервирует ситуацию исторического доминирования мужчин, несмотря на то, что в последние годы наблюдается тенденция к преодолению традиционной половой стратификации общества[3, с.54-58]. К тому же внедрение в массовое сознание конструкта гендерной ассиметрии легитимирует дискриминацию женщин[4, с.410].

Одновременно с развитием российского гражданского общества и религиозным ренессансом в стране и мире, увеличилась роль религиозных институтов в вербализации концептуальной модели женщин-мусульманок. В соответствии с данной моделью мусульманка предстает как успешная деловая женщина, соблюдающая религиозные каноны/обычаи и востребованная в обществе. Об этом свидетельствует и увеличение количества женщин-мусульманок, вовлеченных в государственные институты и занимающих руководящие должности в структурах власти.

Отметим, что в контексте рассматриваемой темы религиозные институты (в частности, ДУМ РФ и его представительства в регионах) акцентируют внимание на распространении канонических текстов ислама, посвященных женщине или с упоминанием женщин. Для

повышения эффективности работы, направленной на позитивизацию медиаобраза женщин-мусульманок следует использовать примеры успешной социализации и самореализации мусульманских женщин, которые живут по нормам светского государства, не отступая от религиозных канонов. При этом важно акцентировать внимание на информационном аспекте реализации конфессиональной политики государства и религиозных институтов.

Конструирование медиаобраза современной женщины-мусульманки является одним из важных направлений работы органов государственной власти, религиозных институтов и институтов гражданского общества. Позитивизация медиаобраза мусульманки способствует успешной социализации и самореализации мусульманских женщин, что упреждает их маргинализацию и радикализацию.

Список использованной литературы:

1. *Сиражудинова С.В.* Гендерные проблемы: особенности и методы исследования// Женская активность: история и современность: материалы Международной научно-практической конференции/ под редакцией С.В. Сиражудиновой, О.С. Мутиевой. Махачкала: АЛЕФ, ДГУНХ, 2021. С. 122-124.

2. Стратегия национальной безопасности РФ. Утв. Указом Президента РФ от 02.07.2021. №400.

3. *Кон И.С.* Особенности социализации мальчиков и девочек. Вопросы воспитания. 2010; 1 (2). С. 54-58.

4. *Фан И.Б.* Символическая политика в гендерном ракурсе//Траектории политического развития России: институты, проекты, акторы: материалы Всероссийской научной конференции РАПН. М.: МГПУ, 2019. 472 с.

5. *Федорова Ю.Е.* «Женский вопрос» в исламе: дискурс о статусе женщины в современном исламском обществе//Философская мысль. 2015.№10.С.102-128.

СОЦИО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИЧИНЫ «ИСЛАМСКОЙ» РАДИКАЛИЗАЦИИ ЖЕНЩИН. ПУТИ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ

Баканова М.В.
Главный врач «Dua Hospital»
Исламабад, Пакистан
Независимый исследователь, публицист, аналитик
mari-ina@mail.ru

Аннотация: В фокусе данной работы – анализ проблемы радикализации женщин: причины и пути решения. При том, что данной проблеме не уделяется должного внимания ни в академических кругах, ни в практической деятельности, поскольку считается, что «женщина априори не склонна к терроризму». Однако, согласно анализу в радикальных группировках число женщин может доходить до 25% членов.

Для многих террористических организаций вербовка женщин – это стратегический шаг: женщины могут выполнять работу, которая недоступна мужчинам при получении меньшего наказания при задержании. Существуют специфические причины для радикализации женщин и специфические моменты дерадикализации, которые не могут быть применимы к мужчинам-террористам. Одна из самых сложных проблем: ощущение женщины себя «ненужной», на «периферии общества», особенно если к этому примешивается эффект осуждаемой внебрачной связи.

Безусловно – основной момент решения проблемы радикализации женщин – это прекращение женской дискриминации и активизация женского образования и трудоустройства. Кроме того – вменение ответственности за внебрачные связи на всех участников процесса, а не только на женщину. Безусловно, дальнейшая разработка проблемы радикализации женщин и дерадикализации необходима.

Ключевые слова: терроризм, радикализация женщин, дерадикализация женщин, женская дискриминация, интернет-вербовка, политология.

SOCIO-PSYCHOLOGICAL REASONS FOR THE “ISLAMIC” RADICALIZATION OF WOMEN. WAYS TO SOLVE THE PROBLEM

Bakanova M.V.
Chief Physician of Dua Hospital
Islamabad, Pakistan
Independent researcher, publicist, analyst
mari-ina@mail.ru

Abstract: The focus of this work is the analysis of the problem of radicalization of women: causes and solutions. Despite the fact that this problem is not given due attention either in academic circles or in practice, since it is believed that "a woman is a priori not inclined to terrorism." However, according to the analysis in radical groups, the number of women can reach up to 25% of members. For many terrorist organizations, the recruitment of women is a strategic move: women can do jobs that men can't, while receiving lesser penalties when detained. There are specific reasons for the radicalization of women and specific aspects of de-radicalization that may not apply to male terrorists. One of the most difficult problems: a woman's feeling of being "unnecessary", on the "periphery of society", especially if the effect of a condemned extramarital affair is mixed with this. Undoubtedly, the main point in solving the problem of women's radicalization is the cessation of female discrimination and the activation of women's education and employment. In addition - the imputation of responsibility for extramarital affairs on all participants in the process, and not just on a woman. Of course, further development of the problem of radicalization of women and de-radicalization is necessary.

Keywords: terrorism, radicalization of women, de-radicalization of women, female discrimination, online recruitment, political science.

Последние 60 лет современный мир существует в рамках постоянно усиливающихся процессов глобализации, унификации, разрушения традиционных укладов общества и религии, а также – в условиях глобальных войн и игр, которые нередко скрываются под видом «религиозной борьбы за чистоту веры». Актуальность тематики связана также с усилившимися процессами миграции (в том числе вынужденной), волнами экстремизма и социального насилия (особенно после событий Арабской весны), терроризмом и радикальным протестом. [1]

Мы можем рассматривать радикализм как процесс крайней, бескомпромиссной приверженности определенным взглядам или концепциям. Однако, в рамках данной статьи актуальнее будет определение именно «исламского радикализма» или «радикальной исламиза-

ции женщин», что предполагает в оригинале «приверженность истинному, чистому пути ислама без компромиссов», которое тем не менее оказывается зачастую фальшью и прикрытием актуальных геополитических войн и терроризма.

Часть политологов считает, что исламский радикализм возник после окончания Первой Мировой войны и изначально был связан с процессами национально-освободительных движений в ряде мусульманских стран. [2] Отделился от них позднее в связи с тем, что формирующиеся независимые стран не удовлетворяли его требованиям о конструкте государства. Однако, таких примеров довольно мало, большая часть радикального исламизма была создана искусственно как раз для решения глобальных геополитических проблем. Актуальные примеры тому: Аль-Каида, Талибан, Джамаат Шариат, Имарат Кавказ, ИГИЛ и другие (запрещены в России). Стоит отметить, что на начальных стадиях развития исламского радикализма (практически до середины 90-х) не было активного привлечения женской части общества. Вероятно это было связано с тем, что радикальный ислам в подавляющем своем большинстве развивался на мусульманских территориях, где женщина традиционно воспринималась как хранительница очага и любое ее участие в политической жизни (в том числе и в радикальных движениях) общество воспринимало в негативном ключе. Позднее, с массовой гибелью мужчин и с переносом радикализма в более либеральные по отношению к женщинам страны, активизировался процесс привлечения женщин в радикальные исламистские организации, чаще всего – в качестве террористок-смертниц, военных жен боевиков или надзирательниц. Женщины были удобны для использования в том плане, что обладали чаще всего более слабыми личностными психологическими характеристиками (их легче было «сломать») и вызывали у властей меньше подозрения, что было оптимально для проникновения в места совершения терактов.

Необходимо также отметить, что женскому терроризму безусловно уделялось мало внимания, в том числе и в академической науке. Между тем, игнорирование роли женщин приводит к тактическим и стратегическим ошибкам в борьбе с радикализмом. По данным европейских источников, в современном мире в разных радикальных организациях от 10 до 25% составляют женщины, гораздо более эффективные в разведывательной деятельности, в воспитании новых поколений боевиков, как участницы терактов. [3]

Несмотря на то, что факторы макроуровня безусловно оказывают влияние на формирование радикального пула, для женщин более ха-

рактерным признается следование индивидуальным (личностно-психологическим) характеристикам.

1. Женщины – как маргинализированное меньшинство. Во многих регионах, где зародился женский радикальный исламизм, они представляли собой максимально «униженную» группу населения, которая традиционно не имела никаких прав. В данном случае, женщины участвовали в радикальном движении как «ведомые» - под руководством главы семьи или как «протестующие» - в протест семейному насилию с желанием отомстить.
2. Гендерная дискриминация и неравенство
3. Недостаток экономической свободы и возможностей
4. Религиозная нетерпимость общества к элементам ислама (особенно – в светских регионах к женской исламской одежде) – в качестве протеста против постоянных «нападок» общества и чувства собственной незащищенности.
5. Существование сетей по вербовке, которые нередко осуществляют ее по отношению к молодым девушкам в рамках «сватовства» или «идеального общества».
6. Личные или семейные связи с радикалами, действия в рамках «помочь родственнику» без особой идеологии.
7. Общее недовольство жизнью, низкий уровень жизни, отсутствие перспектив.
8. Перенесенная психологическая травма, в рамках данной концепции осуществлялась вербовка женщин, имеющих внебрачные половые отношения, которым предлагалось «искупить свой грех» путем осуществления террористического акта.
9. Кризисные периоды жизни (подростковый, развод, потеря работы и др.), психологическая склонность к авантюрам, приключениям, бунту против консервативного общества.
10. Прямое принуждение со стороны радикалов: изнасилования, угрозы (личные и семейные), использование специфических лекарственных и наркотических препаратов, шантаж и др. Особенно эффективно для женщин слабых психологических типов.
11. Нельзя исключить и того, что небольшая часть женщин шла в радикальные движения ради собственной карьеры, продвижения по социальной лестнице, ввиду личных психологических особенностей или психиатрических диагнозов (склонность к агрессии, насилию и др.), которые не могли быть реализованы иными путями.

Безусловно, этот список не является исчерпывающим, более того, у части женщины могли наблюдаться абсолютно личные причины для

радикализации. Равно как и совпадение даже нескольких факторов у конкретной личности не делает ее склонной к радикализации. Поскольку для реализации сценария было необходимо сочетание предпосылок, личностных особенностей, места, времени и других внутренних и внешних причин.

Несмотря на то, что изначально местами радикализации признавались мечети, что нередко вело к их закрытиям, повышенным проверкам или к запретам открывать новые, согласно современным исследованиям большинство завербованных женщин получали информацию в социальных сетях или различных сайтах интернета. [4] В мае 2019 года правительство Новой Зеландии выступило с Крайстчерчским призывом к активным действиям по искоренению террористического и насильственного экстремистского контента в Интернете (Christchurch Call). Несмотря на то, что Россия не присоединилась к нему, а также разницу в подходах, можно проследить общие точки, где российские и западные интересы пересекаются. Это: усиление контроля за информационными потоками в Интернете и вовлечение различных стейкхолдеров в процесс решения проблемы. [5]. Несмотря на перекрест интересов, события начала 2022 года подтвердили экстремистскую направленность некоторых социальных сетей, которые впоследствии были запрещены на территории РФ.

Хотя в настоящее время наблюдается снижение числа членов террористических групп (подсчет затруднен в том числе и ввиду существования так называемых «спящих ячеек»), по некоторым данным – число завербованных женщин растет. Это связано в первую очередь с развернутым движением ИГИЛ (запрещено в России), которое активно использует интернет-вербовку именно женщин, проживающих в странах Запада и России. Соответственно – требуется детальная проработка программы противостояния вербовке и дерадикализации женщин, которые уже попали в систему террора.

Несмотря на то, что все вышеизложенные проблемы и причины радикализации женщин должны найти свое решение, самой основной остается проблема создания равных условий существования женщинам и мужчинам и решение проблемы дискриминации. Поскольку именно женщины, ощущающие себя «ненужными» или «стоящими на обочине жизни» становятся крайне уязвимыми перед пропагандистами терроризма. Самую главную роль в этом процессе может сослужить равный доступ женщин и мужчин к образованию и трудоустройству, сведение «стеклянного потолка», который свойственен даже развитым странам, устранение дискриминации женщин по рели-

гиозному признаку и внешнему виду. Также необходимо налаживание системы контроля за информацией, распространяемой в интернете, социальными сетям и мессенджерами. Дерадикализация женщин безусловно должна вестись не только путем наказания или лишения свободы, но и с помощью специалистов психологов, психотерапевтов, медицинских антропологов и даже – религиозными лидерами, которые помогут женщине стабилизировать психическое состояние и вывести ее из замкнутого круга несбывшихся надежд. Кроме того, необходимо вернуть женщине чувство личной ответственности и собственной значимости, и найти новую профессию или хобби, и в целом – вернуть в социум.

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

1. Проблема радикализации женщин стоит весьма остро в современном мире, хотя – зачастую замалчивается и не исследуется должным образом
2. Изначально – привлечение женщин к террористической деятельности было минимальным, но в настоящее время идет весьма активно, особенно в странах Запада и России.
3. Несмотря на множество социо-психологических факторов, которые способствуют радикализации женщин, на первом месте безусловно остается гендерное неравенство и дискриминация.
4. Радикализация и втягивание женщин в террористические организации в настоящее время ведется путем интернет-вербовки
5. Дерадикализация женщин должна вестись не только путем наказания, но и с помощью специалистов высокого профиля, кроме того – необходима активная борьба с гендерным неравенством.

Список использованной литературы:

1. Гусейнов А.Ш. Психологический анализ условий радикализации деструктивных форм протестной активности личности. Казань. Казанский Педагогический журнал. 2015. №6. С. 124-129
2. Добаев И.П. Истоки терроризма на ближнем и среднем востоке и факторы, определяющие его современную активизацию. ЮФУ. Государственное и муниципальное управление. Ученые записки СКАГС. 2016. № 2. С.86-91
3. Wickham B.M., Capezza N.M., Stephenson V.L. Misperceptions and motivations of the female terrorist: A Psychological Perspective Journal of Aggression, Maltreatment and Trauma. 2020. Vol. 29. № 8. P. 953-968

4. Wijnand A. P. Van Tilburg, Going to political extremes in response to boredom. European Journal of Social Psychology. 2016 Volume 46. Issue 6. P. 661-791

5. Толстухина А.Ю. Борьба глобальных технологических компаний с террористическим контентом в Интернете. РСМД. URL: https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/borba-globalnykh-tekhnologicheskikh-kompaniy-s-terroristicheskim-kontentom-v-internete/? (дата обращения 17 июня 2022)

ЖЕНЩИНЫ – НЕОФИТЫ В ИСЛАМЕ: КЛАССИФИКАЦИЯ И ОСОБЕННОСТИ ПОВЕДЕНИЯ

Ниналалов С. А.,
Дагестанский государственный университет

Аннотация: В статье рассматриваются некоторые аспекты мировоззрения и поведения женщин-неофитов в исламе – представителей народов России, традиционно относящихся к другим конфессиям.

Ключевые слова: мусульманки, неофиты, хиджаб, традиционный ислам, салафиты.

NEOPHYTE WOMEN IN ISLAM: CLASSIFICATION AND FEATURES OF BEHAVIOR

Ninalalov S. A.

Неофитки в исламе.

Ситуаций, когда девушка, женщина из светской семьи, проживающая в Москве или где-то в Центральной России, принимает ислам, не так много. Статистика по новообращенным в ислам представителям обоих полов в стране не ведётся. Порядок их численности оценивается в десятки тысяч человек [1]. Другой исследователи называют числа гораздо скромнее – до 7 тысяч [2], третий 20 лет назад считал их буквально поименно и остановились на 300-500 новообращенных в России [3], он же прибавил к этому списку русских мусульманок, вышедших замуж в страны Магриба и оценил их численность в 2-3 тысячи человек [4].

В окружении каждого из нас есть такие случаи, когда молодой человек или девушка принимают ислам. Эти случаи зачастую оказываются громом среди яркого неба для родственников новообративше-

гося или новообращенной [5], особенно в том случае, когда она «закрывается», надевает хиджаб. В связи с множеством террористических актов, произошедших в России, в Европе, в Передней Азии, в США и в других странах за последние 40 лет, у жителей многих развитых стран мира появился устойчивый стереотип о мусульманине как о жестоком бородаче, готовом убивать, стрелять, взрывать [6]. Появление и уничтожение ИГИЛ[50] доверия к радикальным исламистам не добавило [7].

Было время, когда больший страх, чем человек в коротких штанах с неопрятно лохматой бородой вызывал меньше отрицательных эмоций, чем женщина, покрытая черным. Черный хиждаб понимался как символ прямого отношения женщины к салафитам, и окружающие видели в ней прямую угрозу [8]. Назовем несколько последних крупные терактов в России, где смертницами были именно женщины – это взрывы в московском метро 2010 года [9] и убийство шейха Саида Афанди Чиркейского, духовного лидера мусульман Дагестана, в августе 2012 года. Он и пятеро посетителей погибли в результате самоподрыва террористки-смертницы Аминат (Анны) Сапрыкиной [10], новообращенной мусульманки.

В результате анализа 100 мужских и 100 женских интервью неофитов в исламе [11] выявлены следующие причины перехода в ислам: матримониальные, влюбленность, влияние родных, влияние окружения, духовный поиск, интерес к Востоку, конъюнктура, стресс, протестные настроения, социальные сети, вербовка, принуждение, невменяемость, антиреклама и генетическая память. Возможно сочетание причин, например, стресс плюс влияние близкого человека, очарование Востоком плюс влюбленность, протестные настроения плюс влияние окружения. Выделим основные причины перехода женщин другого вероисповедания в ислам, объединяя их по близости смысла.

Причины перехода в ислам

Дела семейные. Это самая распространенная причина обращения девушки в ислам [12]. Феминизм, активно растущий в российском обществе и на первый взгляд достаточно большая самостоятельность женщин не всегда обеспечивают независимость девушки от своего избранника в вопросе религиозных убеждений. Они готовы ради любви принять его веру, если до встречи с ним были к религии индифферентны. Тут девушка ставит семейное благополучие выше соб-

[50] Террористическая организация, запрещенная в Российской Федерации

ственной веры, и принимает ислам без особого принуждения. Множество случаев, когда будущий супруг не придерживается всех канонов ислама, и ему нужно только формальное его принятие, чтобы родители, родственники были довольны. Новая семья живёт светской жизнью, лишь отмечая главные мусульманские праздники [13].

Другой вариант, когда девушка серьезно относится к своей религии, и вынуждена под давлением жениха и его родственников стать мусульманкой. В этой ситуации она постоянно находится в стрессовой ситуации, особенно, если новая семья религиозна. Сомнения в собственной душе из-за вероотступничества, расхождение со своими единоверцами, неверие в её искренность в религии и неприятие со стороны соблюдающих родственников мужа. Она становится чужой в своей прежней группе общения и не становится своей в новом обществе. Долгое время нужно, чтобы эта ситуация вошла в какую-то стабильную фазу.

Если и третий вариант, когда девушка, выйдя замуж и приняв ислам, начинает изучать его каноны и требовать от мужа соблюдать все религиозные правила и обряды

Влияние окружения. Нередки случаи, когда люди из других регионов приезжали в Дагестан работать и оставались на долгие годы. Живя с мусульманами по соседству, живя в окружении верующих людей, они исподволь проникались исламской культурой, шаг за шагом принимали религиозное мировоззрение. Немало русских учительниц принимали ислам после многих лет жизни и работы с учениками в горах и на равнинах Дагестана, в его городах и селениях [14]. Здесь под русскими учительницами мы понимаем девушек разных национальностей, выпускниц педагогических училищ и вузов из разных регионов Советского Союза, приезжавших в Дагестан начиная с 30-х годов прошлого века. Отметим, что было немало случаев, когда учительница выходила замуж в семью дагестанца, преодолевая сопротивление и своих, и его родных, но вопрос о религии не возникал [15].

Конъюнктура. В последние годы довольно большой слой молодежи, исповедующей ислам, начал относиться к нему как к определенному набору внешних атрибутов и процедур, не вникая глубоко в основы самой религии. Посещение мечети в пятницу – это не исполнение воли Всевышнего, а возможность побывать среди «своих» и показать свою причастность к религии, своё нахождение в общем мейнстриме. Они совершают религиозные обрядов, не видя в них сакральные ценности [16].Для них ислам – инструмент достижения тех или иных нерелигиозных целей. И точно так же принятие ислама яв-

ляется конъюнктурным решением для девушек другой религиозной конфессии, живущих в обществе с преобладающим мусульманским населением и желающих создать семью. Такая девушка принимает ислам, надевает хиджаб и ищет пути для того, чтобы влиться в общую молодежную, по сути псевдоисламистскую тусовку. Она надеется, что найдется в этой среде тот, кто оценит её рвение в религии и увидит в ней будущую супругу, причем она может быть согласна и на роль второй жены.

Поиск истины. Ищут истину в религии как мужчины, так и женщины, поэтому классификацию «идейных» русских мусульман [13] можно применить и к «идейным» мусульманкам-неофитам. Это интересующиеся религиями, которые не нашли в православии, в другой религии, в эзотерике, мистике, оккультизме духовного удовлетворения, и которым ислам кажется более гармоничным и рациональным с точки зрения теологической картины мира. Есть те, которых привлекает мистика суфизма, и они глубоко уходят в изучение его практик.

Не все «идейные» выполняют прописанные обязанности мусульманина, совершают религиозные обряды, они выстраивают свою, удобную им версию ислама. Но немало таких, которые полностью погружаются в новую для себя религию, молятся пять раз в день, исполняют все предписания и агрессивно требуют этого мусульман в их окружении. Впрочем, есть и такие, которые стараются ритуалы выполнять, раз ислам этого требует.

Радикализация. В эту группу неофитов могут войти представители всех предыдущих групп – в зависимости от того, в каком окружении они находятся. Немало случаев, когда девушка выходит замуж за представителя салафитского направления и принять его идеологию. Немало случаев, когда девушка героизирует своего избранника и считает важным быть причастной к его протесности, воинственности, оппозиционности.

Но большинство девушек, пришедших к радикальной, террористической псевдорелигии, получили все эти «знания» и установки через соцсети. Знакомство в интернете с опытными специалистами по вовлечению в радикализм, следование их указаниям, последовательное изучение совершенно мирных столпов ислама, и постепенный переход к идеологии джихадизма. Так стала смертницей актриса Русского драматического театра в Махачкале Анна (Аминат) Сапрыкина [10], так едва не ушла в радикализм известная по многим телепередачам Варвара Караулова [17]. Историй о том, как девушка принимает идеологию религиозного экстремизма и терроризма, опубликовано множество [2, 5, 8, 10, 11, 13, 18, 19].

Синдром неофита

Синдром неофита, который характерен для многих из вышеупомянутых категорий, особенно характерен для последней. Неофит зачастую становится яростным проповедником ислама в том понимании, которого он достиг. Неофит-радикал резок в суждениях, воспринимает реальность в черно-белом свете, и желает продемонстрировать в действии и поступках свою принадлежность к «истинной» религии, заглаживая тем самым вину за своё домусульманское прошлое [20]. Неофиты радикального ислама принимают его идеи как наиболее противопоставленные современной политико-социальной ситуации, их окружению в семье, на работе, в учебном заведении. Они активны в жизни общины, полностью отдают себя во власть нового для себя [21].

Специфика неофиток в исламе как религиозной группы обусловлена тем, что в результате принятия ислама их религиозная идентичность становится ключевой личностной особенностью, выходя на первый план [22]. Это меняет их мировоззрение, социальные связи, участие в общественной жизни. Неофиты, воспитанные вне исламской традиции, конструируют для себя новую реальность на основе собственного религиозного опыта [23]. Для неофитки в исламе остро стоит проблема воспитания и обучения детей, формирования их религиозной, гражданской, этнической и культурной идентичности [24].

Переход из одной религии в другую для верующих людей или приход в религию для атеистов и агностиков – тоже радикальный шаг. Так как синдром неофита характерен практически для всех вариантов неофиток в исламе, и активный поиск может завести почти каждую уверовавшую в дебри так называемого «чистого» ислама, необходима адресная работа с каждой новообращенной. Опасность появления в России новых Сапрыкиных или Карауловых очень велика, поэтому каждый случай принятия ислама требует тщательного изучения и привлечения в случае необходимости психологов, представителей православного или мусульманского духовенства. Только адресная работа с каждым неофитом, с каждой неофиткой поможет сохранить мир и спокойствие.

Список использованной литературы:

1. Силантьев. Р.А. 100 самых известных «русских мусульман» // Азбука веры [Электронный ресурс] URL:https://azbyka.ru/otechnik/religiovedenie/100-samyh-izvestnyh-russkih-musulman/ (дата обращения 11.08 2022 г.)

2. А. В. Погонцева. Трансформация социальной идентичности в контексте смены религиозной принадлежности (на примере конвертитов мусульманского вероисповедания) // СПбГУ, СПб, 2019. – 132 с.

3. Анатолий Артемов о численности "русских мусульман" // ИАЦ «Сова», 15.09.2003 г. [Электронный ресурс] URL: https://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2003/09/d963/ (дата обращения 15.08.2022 г.)

4. Артемов А. Много ли в России «русских мусульман»? // Церковный вестник, № 17 (270), сентябрь 2003 г. [Электронный ресурс] URL: http://www.tserkov.info/tio/?id=3986 (дата обращения 11.08.2022 г.)

5. Саид Ниналалов. «Зомбированная» молодежь, или история москвички в Махачкале // «Аргументы и факты Дагестан», 27.11.2019. [Электронный ресурс] URL: https://dag.aif.ru/society/zombirovannaya_molodezh_ili_istoriya_moskvichki_v_mahachkale (дата обращения 11.08 2022 г.)

6. Бериль Дедеоглу. Массовые убийства и представления о мусульманах // ИноСМИ (inosmi.ru), 23.07.2015 г. [Электронный ресурс] URL: https://inosmi.ru/20150723/229234114.html (дата обращения 10.08.2022 г.)

7. Уоррик Джоби. Черные флаги. Ближний восток на рубеже тысячелетий. М. АСТ, Corpus, 2018. – 448 с.

8. Юзик Ю. Невесты Аллаха: лица и судьбы всех женщин-шахидок, взорвавшихся в России. М.: Ультра. Культура, 2003, - 120 с.

9. Теракты на станциях метро "Лубянка" и "Парк культуры" 29 марта 2010 г // РИА Новости 29.03.2013 [Электронный ресурс] URL: https://ria.ru/20130329/929180888.html (Дата обращения 15.08.2022 г.)

10. Убийцы дагестанского шейха Саида Афанди осуждены пожизненно // Газета.ru, 21.04 2015 г. [Электронный ресурс] URL: https://gazeta.ru/social/news/2015/04/21/n_7128241.shtml (Дата обращения 15.08.2022 г.)

11. Силаньтев Р. А. Причины принятия ислама российскими гражданами // сборник докладов Всероссийского исламоведческого форума «Ислам в современной России», Махачкала, Изд-во «Алеф», 2019. – с. 184-192.

12. Чем живут русские мусульмане? // islamtoday, 15.08.2018 г. [Электронный ресурс] URL: https://islam-today.ru/islam_v_rossii/chem-zivut-russkie-musulmane/ (дата обращения 10.08 2022 г.)

13. Раис Сулейманов. «Русские мусульмане: обзор феномена» // Кавказский геополитический клуб, 23.02.2022 г. [Электронный ре-

сурс] URL: https://kavkazgeoclub.ru/content/russkie-musulmane-obzor-fenomena (дата обращения 10.08 2022 г.)

14. Русские учителя в Дагестане. Автор-составитель П. М. Геличова. Под ред. С. А. Ниналалова. Махачкала: ИЦ «Мастер», 2020. – 800 с.

15. Жемилат Ибрагимова. Нина Агафонова: не это ли призвание? // МК в Дагестане, 19.05.2017 г. [Электронный ресурс] URL: https://mkala.mk.ru/articles/2017/05/19/nina-agafonova-ne-eto-li-prizvanie.html (дата обращения 11.08 2022 г.)

16. Абдулагатов З.М. О понятии «массовое религиозное сознание» // Научный результат. Социология и управление. – Т.2, №3, 2016, с.3-10.

17. Суд признал студентку МГУ Караулову виновной в попытке примкнуть к ИГ* // Газета.ru, 22.12 2016 г. [Электронный ресурс] URL: https://www.gazeta.ru/social/news/2016/12/22/n_9486329.shtml (дата обращения 18.08.2022 г.) *ИГ – запрещенная в Российской Федерации террористическая организация.

18. Игорь Ильинов. Не ходите, дети, в неофиты // Антитеррористическая комиссия Ставропольского края, 19.05 2018г. [Электронный ресурс] URL: http://atk26.ru/novosti/219-19052018 (дата обращения 18.08 2022 г.)

19. Ежова М. Ю. Исламизм – возвращение к средневековью или сверхсовременность? // Конфликтология, 2020, т.15, № 1, с.104-114.

20. Излученко Т. В. Русский ислам. Современное положение и тенденции развития // Вестник Красноярского государственного педагогического университета имени В. П. Астафьева, 2012, № 4, с. 278-282.

21. Излученко Т. В. Неэтнические мусульмане как фактор радикализации ислама // Вестник Бурятского государственного университета, 2017, вып.2, с. 37-50.

22. Суюнова Л.Д. Актуальные сферы самореализации современных русских мусульманок // «Современная молодежь и духовные ценности народов России». Сборник материалов V Республиканской студенческой научно-практической конференции, Казань, 2019. – с. 99-112.

23. Рязанова С. В., Михалева А. В. Феномен женской религиозности в постсоветском пространстве (региональный срез). Перм. гос. ун-т. – Пермь, 2011. – 255 с.

24. Религиозные конверсии в постсекулярном обществе (опыт феноменологической реконструкции). Коллективная монография / Под общ. ред. А.Х. Бижанова – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2017. – 431 с.

ВЛИЯНИЕ РАДИКАЛЬНЫХ ТОЛКОВАНИЙ ХРИСТИАНСКИХ ДОГМАТОВ НА ГЕНДЕРНУЮ ПОЛИТИКУ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Гунина Т.Г., Усанова О.В.

Аннотация: Христианская религия уравнивает женщину в достоинстве и правах с мужчиной. Об этом свидетельствует Священное Писание, это нашло свое отражение в Основах социальной концепции Русской Православной церкви. Однако положение женщины в социуме, ее права отражены в этом документе достаточно расплывчато, что позволяет некоторым священникам трактовать их на свое усмотрение, порой весьма радикально. В своих проповедях, которые благодаря интернет-ресурсам, обретают широкую аудиторию и влияние в определенных кругах, эти священники призывают существенно ограничить женщин в тех личных, политических и социальных правах, которые стали естественными и неотъемлемыми с развитием общества. Эти установки подхватываются депутатами-«моралистами», что находит отражение в реакционных законопроектах. В статье исследуются причины этого явления и намечаются пути выхода из сложившейся ситуации.

Ключевые слова: Основы социальной концепции РПЦ, право на образование, домашнее насилие, гендерное равенство, законотворческая деятельность, свобода нравственного выбора, вмешательство в частную жизнь

THE INFLUENCE OF RADICAL INTERPRETATIONS OF CHRISTIAN DOGMAS ON GENDER POLICY IN THE RUSSIAN FEDERATION

Gunina T.G., Usanova O.V.

Annotation: The Christian religion equates a woman in dignity and rights with a man. This is evidenced by Holy Scripture, this is reflected in the Fundamentals of the Social Concept of the Russian Orthodox Church, which is very vague, so some priests can interpret them arbitrarily and sometimes radically. In their sermons, which, thanks to Internet resources, are gaining a wide audience and significant influence in certain circles, they call for significant restrictions on women in those personal, political and social rights that have long become natural and inalienable. These atti-

tudes are taken up by some deputies, which is reflected in the reactionary bills. The article examines the causes of this phenomenon and outlines ways out of this situation.

Keywords: Fundamentals of the social concept of the Russian Orthodox Church, the right to education, domestic violence, gender equality, lawmaking, freedom of moral choice, interference in private life

Основы социальной концепции Русской Православной церкви (далее Концепция) – официальный документ, принятый Освященным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви, - содержит базовые положения ее учения и отражает позицию Московского Патриархата по вопросам отношений церкви и государства, а также по ряду современных общественно значимых проблем. Помимо этого, он устанавливает ряд принципов, которыми следует руководствоваться епископату, клиру и мирянам (1, преамбула)

Концепция содержит ряд положений о женщинах. В параграфе X.5 утверждается, что в дохристианском мире бытовало представление о женщине как о существе низшего порядка. Христианская же Церковь «во всей полноте раскрыла достоинство и призвание женщины, дав им глубокое религиозное обоснование», она высоко почитает Богородицу, воплощающую в себе высшую степень нравственной чистоты, духовного совершенства и святости; евангельских жен-мироносиц, «а также многочисленные лики христианок, прославленных подвигами мученичества, исповедничества и праведности. С самого начала бытия церковной общины женщина деятельно участвует в ее устроении, в литургической жизни, в трудах миссии, проповедничества, воспитания, благотворительности»(1).

Следующие утверждения Концепции несколько противоречивы: «Высоко оценивая общественную роль женщин и приветствуя их политическое, культурное и социальное равноправие с мужчинами, Церковь одновременно противостоит тенденции к умалению роли женщины как супруги и матери»(1, п.X.5). С одной стороны Церковь вторит ст. 3 «Конвенции о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин», признавая равенство с мужчинами в осуществление ими прав и свобод человека, с другой стороны - не признает положение ст.5 о равенстве в осуществлении семейных обязанностей(2). Сразу возникнет закономерный вопрос: «А как политическое, культурное и социальное равноправие может умалять чью-то роль в качестве супругов и родителей?» Означает ли это, что женщины, претендующие на равное с мужчиной место в общественной, политиче-

ской и культурной жизни (при этом речь даже не идет о руководящих позициях) не могут быть хорошими супругами и матерями? Либо обязательно будут хуже выполнять родительские обязанности? Если это не утверждается, то почему эти две части объединены в одно предложение?

«Фундаментальное равенство достоинства полов не упраздняет их естественного различия и не означает тождества их призваний как в семье, так и в обществе» (1, п. X.5). - В обоснование приводятся слова апостола Павла об особой ответственности мужа, который призван быть «главою жены», любящим ее, как Христос любит Свою Церковь, а также о призвании жены повиноваться мужу, как Церковь повинуется Христу (Еф 5:22–23; Кол 3:18) («а жена да боится своего мужа» (Еф 5:33)).

Думается, что здесь апостол говорит о первенстве мужчины в ответственности, любви и опеке, которую он должен брать на себя как глава семьи. Это отчасти объяснимо тем, что женщина нуждается в щадящем режиме в период вынашивания, рождения и воспитания детей в первые годы их жизни. Остальные же отличия научно однозначно не определены и не обоснованя - особенно в части определения позиций мужчины и женщины в обществе. Можно ли из слов апостола делать вывод, что ассистент мужчина не должен «повиноваться» указаниям женщины-хирурга во время операции или мужчина помощник депутата женщины должен быть ее главой? Либо в общественной жизни, как в семейной, должны быть исключены ситуации, когда мужчина может подчиняться женщине? Существует мнение, что «при этом постулат о том, что «муж есть образ Иисуса, и он должен любить свою жену, как Христос любит свою церковь – это не вошло в быт и культуру, в проповедях не упоминается. Упоминается только первая часть – «убоится», «слушается» и должна помнить что он – глава. Этот диктат развращает мужа и разлагает женщину». (3, С.1)

Далее в Концепции указано, что: «Представители некоторых общественных течений склонны принижать, а иногда и вовсе отрицать значение брака и института семьи, уделяя главное внимание общественно значимой деятельности женщин, в том числе несовместимой или мало совместимой с женской природой (например, работы, связанной с тяжелым физическим трудом)»(1, абз.3 п. X.5). Мы считаем, что здесь и далее опять противопоставляется общественно значимая деятельность женщин и брак и семья. При этом упоминаются виды общественно значимой деятельности несовместимые или мало совместимые с женской природой “присущие только ее естеству”, при этом

никаких пояснений этим различиям Концепция не содержит, кроме работ, связанных с тяжелым физическим трудом.

Однако в 21 веке трудно себе представить сферу, где критику Церкви вызывал бы именно тяжелый физический труд. Ни для кого не секрет, что в женских монастырях насельницы заняты тяжелым физическим трудом, как и женщины на дорожных работах, в сельском хозяйстве. «Поскольку подъем для нас был в 7, а не в 5 утра, как у сестер монастыря, нам не полагалось днем никакого отдыха, посидеть и отдохнуть мы могли только за столом во время трапезы, которая длилась 20–30 минут», «…мы с другими паломницами и «мамами» с утра до вечера до упаду оттирали полы, стены, двери в большой гостевой трапезной, а потом у нас был ужин и сон. Никогда еще я не работала с утра до ночи вот так, без всякого отдыха, я думала, что это даже как-то нереально для человека» - так описывает свои будни в русском православном монастыре Мария Кикоть (4,С.3-4). Поскольку эти занятия освящены многовековыми традициями, есть вероятность, что возмущение вызывает именно присутствие женщин в сферах, связанных не с физическим трудом, а с большим общественным престижем.

«Не делая акцент лишь на системе распределения общественных функций, христианская антропология отводит женщине гораздо более высокое место, чем современные безрелигиозные представления. Стремление уничтожить или свести к минимуму естественные разделения в общественной сфере не свойственно церковному разуму. Половые различия, подобно различиям социальным и этническим, не затрудняют доступа ко спасению, которое Христос принес для всех людей: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3:28)»(1, абз.3 X.5).

Однако тут же оговаривается, что «это сотериологическое утверждение не означает искусственного обеднения человеческого разнообразия и не должно быть механически переносимо на любые общественные отношения».

Как видно, формулировки Концепции во многом расплывчаты и настолько абстрактны, что трактоваться могут очень широко. После утверждений о равноправии идут утверждения о неких различиях, мешающих женщинам реализовать себя в некоторых общественных сферах, причем никаких конкретных различий, кроме работ, связанных с тяжелым физическим трудом, не названо. Намекается на некое «более высокое место», чем в современных «безрелигиозных» представлениях, однако в чем состоит это более высокое место – не ука-

зывается. Поэтому положения Концепции реализуются и трактуются по-разному.

С одной стороны, Анна Кузнецова, будучи женой священника и матерью семи детей, ведет активную общественно-политическую деятельность, занимая сначала пост Уполномоченного при Президенте Российской Федерации по правам ребёнка, а с 12 октября 2021 года - заместителя Председателя Государственной Думы(5). Данная деятельность не вызвала церковной критики об умалении ею роли жены и матери.

Есть примеры запрещения в служении священников за домашнее насилие, как то предписывает апостольское правило(6,7,8).

С другой стороны, популярный видеоблоггер протоиерей Андрей Ткачев, имеющий аудиторию более миллиона подписчиков, неоднократно в роликах одобряет физическое насилие в отношении женщины и даже призывает к нему.

Так, в видеоролике, размещенном на ютуб-канале «Мужское движение Донецк» он заявил в отношении женщин, которые лишились девственности не в браке, что «… до 18 доживают мало кто. Да, все эти шалавы мужа себе хотят работящего. А по морде не хотят потом? За то что не мужу девственность дала…Ну а что они хотят? Они куда раздвигали свои половинки?...Собаки бешеные, они вообще думают о чем-то? Потом они рты свои раскрашенные, ботоксом накачанные, раскрывают: «Дайте нам мужиков трезвых работящих» А кулака тебе не дать под челюсть? … сволочи они, развратницы…»(9)

В другом ролике на православном канале отец Андрей оглашает на мужскую аудиторию рецепты “усмирения женщин”: «…если раз он (мужчина - авт.) вломит ей по рогам, она либо уйдет от него и до свидания, либо останется и исправится…Нужно ломать ее об колено, отбивать ей рога ломом, ребром ладони там (кто как силен), гнуть ее, тереть ее, запихивать ее в стиральную машину, делать с ней вообще не знаю что”, “Или уходи от нее, или ломай ее об колено… Пусть женщины обижаются, но я считаю, если мужик женщину не обломает - он не мужчина… потому что бабы наглые, противные, если она в лоб не получит раз в жизни, она ничего не поймет”, “..Мужики виноваты: распаскудили бабье, не били долго, они думают, что их не любят из-за этого...Им нужно рожать, если на то пошло, и бояться»(10).

Это слова не отдельного маргинала, а священика, собирающего огромную аудиторию. И это в то время, когда каждая десятая убитая женщина в мире – россиянка (11), а 65 % всех убитых в России жен-

щин погибают от домашнего насилия, причиненного их супругами, партнерами, родственниками(12).

«Новая газета» в 2019 году проанализировала 4 тыс. приговоров российских судов в отношении женщин, осужденных за убийство. Оказалось, что почти все они попали в тюрьму, защищаясь от домашних тиранов. 79% женщин в таких обстоятельствах осудили за умышленное убийство (ч. 1 ст. 105 УК РФ), 52% женщин получили срок за причинение тяжкого вреда здоровью, повлекшее смерть (ч. 4 ст. 111 УК РФ)(13).

Поскольку А.Ткачев не запрещен в служении, все его публичные высказывания одоряются правящим архиерем, (согласно 39 Апостольскому правилу «Пресвитеры и диаконы, без воли епископа, ничего да не совершают. Ибо ему вверены людие Господни, и он воздаст ответ о душах их») (30). Со стороны священников также нет решительного осуждения слов А.Ткачева (14).

Патриарх Кирилл объясняет церковное противодействие закону о профилактике домашнего насилия опасностью вторжения в частную жизнь граждан (15). Благодаря такой позиции, имея ужасную статистику, Россия до сих пор не приняла базовых законодательных мер, необходимых для профилактики домашнего насилия, как следствие, отсутствует признанное государством определение домашнего насилия и ужасающая статистика женской смертности от домашнего насилия.

Оскорбительных высказываний в отношении женщин не избежали и иные представители церкви. Так, Дмирий Смирнов например, называл женщин, живущих в гражданском браке “бесплатными проститутками”, затем оговорился, что в тексте речь идет о мужчинах - «национальной катастрофе» России, «потому что они бросают своих подруг. Лучшие годы жизни их они пожирают». Парадоксально, что причиной такого поведения мужчин отец Дмитрий опять видит в женщинах: “Женское воспитание начиная с ясель и заканчивая школой - вот и получается что мужчина приобретает женственные черты” (16).

Представителям Патриархии не раз приходилось смягчать эти резкие высказывания, а порой подчеркивать, что это – частное мнение конкретного священника (17). Подобные высказывания влекут обвинения женщин в отсутствии официального оформления отношений и, как следствие, законопроекты, направленные на ущемление прав незамужних женщин, одиноких матерей.

Немало одиозных высказываний протоиерея Всеволода Чаплина, сделанных им в период, когда он возглавлял синодальный отдел по взаимоотношениям Церкви и общества также разошлись в интернете на цитаты. Так, священник выступил против организаций, которые продвигают программы полового воспитания в школах. Священнослужитель назвал уроки полового воспитания развращающими, отметив, что они нацелены на разрушение нравственности. По мнению Чаплина, данные организации также поддерживают ЛГБТ-сообщество, свободу абортов, идею чайлдфри, индустрию разврата, а также множественности форм семьи и зоофилию (18).

Также протоиерей поддержал идею женского обрезания, в высказывании муфтия Исмаила Бердиева (19).

Резкие и радикальные высказывания священников, ведущих активную публичную жизнь, оказывают большое влияние, а порой и формируют общественное мнение. Часть людей такие высказывания радикализируют, причем эти люди никогда не воспринимают обличения на свой счет, а готовы применять насилие в борьбе за нравственность других людей. Эта тенденция еще опаснее, когда такому влиянию становятся подвержены законодатели и лица находящиеся на государственной службе. Это проявляется как в их публичных высказываниях, так и в законопроектах.

Так, Уполномоченный по правам ребенка при президенте России Павел Астахов заявил в конце 2014 года, что в российских школах никогда не введут предмет «половое воспитание»(20), хотя в 2013 году министр просвещения Дмитрий Ливанов пытался ввести такой предмет. То, что такой предмет не введен до сих пор в качестве обязательного, скорее определяется влиянием в том числе и церковных властей.

Согласно исследованиям, проведенным в 2022 году Академией безопасности Ольги Бочковой и Консорциумом женских НПО, дети реже сталкивались с угрозой сексуализированного насилия (а столкнувшись с такой угрозой, с большей вероятностью избегали ее), если получали половое воспитание ранее (21). Таким образом, эти уроки могли бы стать пропагандой внимательного отношения к своему половому здоровью, профилактикой беременностей среди несовершеннолетних, предупреждением заболеваний, передаваемых половым путем, а также осознанием личных границ для подростков.

Также до сих пор не удалось ввести уголовную ответственность за калечащие операции на женских половых органах. Несмотря на то,

что депутат Мария Максакова-Игенбергс вносила соответствующий законопроект в 2019 году (29). Этой же темой занималась заместитель Председателя Государственной Думы по вопросам семьи, детей и женщин Оксана Пушкина(23). Но тоже безрезультатно. Согласно исследованиям организации «Правовая инициатива» ежегодно более 1200 девочек подвергается калечащим операциям на половых органах в республиках Северного Кавказа(24).

Доводы о том, что обрезание не нуждается в отдельной уголовной статье (его следует квалифицировать, как обычное причинение вреда здоровью) нельзя считать убедительными. Как и доводы о тождестве домашнего насилия и обычного. Поскольку, как минимум, потерпевшие находятся в более уязвимом, зависимом, подчас беспомощном состоянии, следовательно, общественная опасность этих видов насилия выше.

Елена Мизулина, будучи главой комитета ГД РФ по вопросам семьи, женщин и детей, разработала с группой специалистов в 2013 году Концепцию государственной семейной политики до 2025 года (общественный проект)(22). Большинство намеченных мер так и не были реализованы. Однако есть вероятность, что изменения в семейное законодательство, предложенные группой сенаторов во главе с Еленой Мизулиной, в случае их принятия могут привести к оправданию женского обрезания и насилия над детьми. В частности, вопросы вызвало предложение дополнить Семейный кодекс РФ сочетанием принципа «уважения к семейным и нравственным ценностям народов России» и презумпции добросовестности действий родителей. По мнению завкафедрой семейного права в Московском государственном юридическом университете имени О.Е.Кутафина Екатерины Тягай, такая практика может привести к оправданию и фактической легализации некоторых недопустимых форм жестокого обращения с детьми – под предлогом того, что они являются частью народных традиций (25).

В сети Интернет распространены некоторые частные высказывания Е.Мизулиной, и о.Димитрия Смирнова об отсутствии необходимости для женщин в образовании. «Учиться и заниматься наукой – вообще не женское дело. Женское дело – рожать и воспитывать детей, а науку и образование оставьте мужчинам. Нам нужны православные здоровые девушки, а не бледные феминистки-заучки»(26). Настроения определенной части общества формируются высказываниями, подобными тому, которое сделал о.Всеволод Чаплин: «никакого воз-

рождения России не будет, если женщина не окажется в том социальном и нравственном состоянии, в каком она была как минимум в XIX веке».

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что под видом христианских ценностей, публичные персоны хотят навязать обществу правовые нормы, сакрализирующие петриархальные законсервированные традиции прошлых веков. М.Демурин справедливо пишет, что «из исторических документов достоверно известно, что подавляющее большинство женщин в России XIX века находились в совершенно неудовлетворительном, более того, трагическом социальном и нравственном положении (27). Возникает вопрос: надо ли закреплять законодательно этические нормы патриархата? И еще более насущный вопрос - Зачем это делается в государстве?

Усматривается несколько возможных причин для этого:

1) Это является частью целенаправленного курса на возврат к тоталитаризму, претендующему на контроль над всеми сферами жизни человека, в том числе частной;

2) Это вызвано желанием решить серьезные демографические проблемы России за счет механического подъема рождаемости всеми средствами, без государственных гарантий финансового обеспечения достойного существования и возможностей для развития человеческого потенциала;

3) В этом выражается претензия части общества на власть и контроль над другими социальными группами, по социальному и гендерному признаку.

Последний тезис подтверждается тем, что вышеупомянутые деятели навязывали обществу модель многодетной семьи с неработающей, желательно необразованной женщиной. Однако к самим себе они эти правила не применяли. Так, Елена Мизулина – высокообразованная женщина, ведущая активную общественную и политическую жизнь, и своей дочери дала высшее образование в МГУ. Ее дочь 1984 года рождения также ведет активную общественную деятельность, реализует множество запретительных инициатив и не имеет детей(28). У отца Димитрия Смирнова единственная дочь, отец Всеволод Чаплин – целибат.

Но ведь Церковь призывает своих последователей исправлять, прежде всего, самих себя и обращать высокие нравственные требования к себе. В основах социальной концепции Русской Православной Церкви сказано: « ... Бог хранит свободу человека, никогда не насилуя

его волю» (2 Кор. 3. 17). Те же традиции, которым не знаком принцип Христовой свободы, подчас стремятся подчинить совесть человека внешней воле вождя или коллектива»(1). Представляется, что корректное выражение своей позиции деятелями церкви должно быть направлено на призывы к саморегуляции и самоограничению, на демонстрацию личного примера правильной жизни. При этом вмешательство в частную жизнь граждан недопустимо, за исключением случаев, когда речь идет о посягательстве ими на чужую жизнь, здоровье и половую неприкосновенность.

Список использованной литературы:

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Правмир – альманах «Альфа и Омега».- № 2000-№25,26. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: https://www.pravmir.ru/osnovyi-sotsialnoy-kontseptsii-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi/.(Дата обращения: 17.06.2022 г.)
2. Конвенция о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин».[Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL https://interlaws.ru/konvencija-o-likvidacii-vseh-form-diskriminacii-v-otnoshenii-zhenshhin//.(Дата обращения: 17.06.2022 г.)
3. Есть ли дискриминация женщин в Русской православной церкви? // Радио свобода, 2016, 12 марта. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://www.svoboda.org/a/27605174.html. (Дата обращения 18.06.2022).
4. Кикоть Мария. Исповедь бывшей послушницы. - Изд.: Книга по требованию, 2017 – 293 с. /.(Дата обращения: 15.06.2022 г.)
5. Кузнецова Анна Юрьевна [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL:https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D1%83%D0%B7%D0%BD%D0%B5%D1%86%D0%BE%D0%B2%D0%B0,_%D0%90%D0%BD%D0%BD%D0%B0_%D0%AE%D1%80%D1%8C%D0%B5%D0%B2%D0%BD%D0%B0//.(Дата обращения: 17.06.2022 г.)
6. Бьет то не просто мужик, а сам батюшка. // Медуза, 2021, 28 апреля. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://www.meduza.io/feature/2021/04/28/biet-to-ne-prosto-muzhik-a-sam-batyushka. /. (Дата обращения: 17.06.2022 г.)
7. Рязанская епархия отстранила от службы священника, избившего свою жену [Электронный ресурс].- Режим доступа:URL: http:www.ya62.ru/news/society/ryazanskaya_eparkhiya_otstranila_ot_sluz

hby_svyashchennika_izbivshego_svoyu_zhenu$/. (Дата обращения: 17.06.2022 г.)

8. Комментарий к Указу № 46 / 376 от 6 сентября 2021 г. иерею Роману Григорьевичу Степанову// Чувашская митрополития. [Электронный ресурс]. -Режим доступа: URL: http//:chebeparhia.ru-/info.aspx?org=1 &type=news&id =62148&fbclid=IwAR3IN_AKwF-PyeQEAhDy24rX0XWRAlkHlyQH0YktC-5H2q-aaPsH4u3gN/.(Дата обращения: 17.06.2022 г.)

9. Шалавы хотят замуж (протоиерей Андрей Ткачев) [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: https://www.youtube.com/-watch?v=RNxzGNm8-II/.(Дата обращения: 17.06.2022 г.)

10. Нужно женщину ломать об колено-Андрей Ткачев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://www.Youtu.be./ s2pkdeKrOYg/-.(Дата обращения: 17.06.2022 г.)

11. Кризисный центр «Анна»: каждая десятая убитая в мире женщина – россиянка. // Такие дела, 2020, 05 марта. [Электронный ресурс]. – Режим доступа URL: https://takiedela.ru/news/2020/03/05/-kazhdaya-desyataya (Дата обращения 19.06.2022).

12. Исследование Консорциума женских НПО: более 65% от всех убитых женщин в год погибают в результате домашнего насилия. // Консорциум женских неправительственных объединений [Электронный ресурс] – Режим доступа URL: https://www.wcons.net/novosti-/issledovanie-konsorciuma-zhenskih-npo-65-ot-vseh-ubityh-zhenshhin-v-god-pogibajut-v-rezultate-domashnego-nasilija/.(Дата обращения: 17.06.2022 г.)

13. «Я тебя сейчас, сука, убивать буду»//Новая газета № 132 от 25.11.2019 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL:https://novayagazeta.ru/articles/ 2019/11/25/82847-ya-tebya-seychas-suka-ubivat-budu/(Дата обращения: 17.06.22г.)

14. Иерей Георгий Максимов. Про хамство прот. А. Ткачева (11 февраля 2019). [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: https://www.youtube.com/watch?v=HZFumYzvyc4(Дата обращения: 17.06 2022)

15. Патриарх Кирилл выступил против вторжения в жизнь семьи под любыми предлогами «чужих людей»//Фома. 04.12.2019 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: . https://foma.ru/patriarh-kirill-vystupil-protiv-vtorzheniya-v-zhizn-semi-pod-lyubymi-predlogami-chuzhih-lyudej.html (Дата обращения:17.06.22г.)

16. Протоиерей Смирнов сделал новое скандальное заявление//Рамблер от 18.02.2020 [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://news.rambler.ru/community/43693212/?utm_content=news_media&utm_medium=read_more&utm_source=copylinkhttps://news.rambler.ru/community/43693212-protoierey-smirnov-sdelal-novoe-skandalnoe-zayavlenie/ (Дата обращения: 17.06.22г.)

17. В патриархии попросили протоиерея Димитрия Смирнова выбирать слова [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.interfax.ru/russia/695698 (Дата обращения: 17.06.22г.)

18. РПЦ призвала бороться с лоббистами разврата в школах. Общество: Россия: Lenta.ru [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: https://lenta.ru/news/2015/11/30/morality/. (Дата обращения: 17.06.22г.)

19. Протоиерей Чаплин о женском обрезании: Всем оно, наверное, не надо, а православные и так не развратничают. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: https://www.stav.kp.ru/daily/26569/3585433 (Дата обращения: 17.06.22г.)

20. Астахов лишил школьников права на секс-просвет: Общество: Россия: Lenta.ru от 01.12.2014 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: https://lenta.ru/news/2014/12/01/astajov (Дата обращения: 17.06.22г.)

21. Исследование: половое воспитание помогает детям избежать насилия и получить помощь. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: https://www.forbes.ru/forbes-woman/468027-issledovanie-polovoe-vospitanie-pomogaet-detam-izbezat-nasilia-i-polucit-pomos (Дата обращения: 17.06.22г.)

22. Концепция государственной семейной политики до 2025 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://elenamizulina.ru/-pdf/Book_1_preview.pdf] (Дата обращения: 17.06.22г.)

23. Депутат Пушкина пообещала проверить данные о женском обрезании в Магасе. News.ru от 05.05.2020 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL https://news.ru/society/deputat-pushkina-poobeshala-proverit-dannye-o-zhenskom-obrezanii-v-klinike/ (Дата обращения: 17.06.22г.)

24. «Правовая инициатива»: на Северном Кавказе 1 200 девочек ежегодно проходят через «женское обрезание» [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL https://www.asi.org.ru/news/2018/06/04/situatsiya-s-praktikami-kalechashhih-operatsij-na-severnom-kavkaze-ostaetsya-prezhnej/ (Дата обращения: 17.06.22г.)

25. Поправки Мизулиной в Семейный кодекс могут узаконить женское обрезание News.ru от 28.08.2020 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: https://news.ru/society/popravki-mizulinoj-v-semejnyj-kodeks-mogut-uzakonit-zhenskoe-obrezanie/(Дата обращения: 17.06.22г.)

26. Елена Мизулина предложила запретить получение высшего образования для нерожавших девушек. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: https://www.amic.ru/news/politika/elena-mizulina-predlozhila-zapretit-poluchenie-vysshego-obrazovaniya-dlya-nerozhavshih-devushek (Дата обращения: 17.06.22г.)

27. Демурин М. О Всеволоде Чаплине, «женском вопросе» и русской традиции. РИА Новости. Религия. От 28.08.2016 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: https://ria.ru/20160822/1474939855.html (Дата обращения: 17.06.22г.)

28. Мизулина, Елена Борисовна [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: //https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B8%D0%B7%D1%83%D0%BB%D0%B8%D0%BD%D0%B0,_%D0%95%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B0_%D0%91%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%81%D0%BE%D0%B2%D0%BD%D0%B (Дата обращения: 17.06.22г.)

29. В Госдуме предложили ввести уголовную ответственность за обрезание женщин [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: https://ria.ru/20160819/1474770442.html (Дата обращения: 17.06.22г.)

30. Правила Святых Апостолов и Вселенских соборов с толкованиями [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-s-tolkovanijami/39

ЖЕНЩИНЫ, РЕЛИГИЯ И РАДИКАЛИЗМ: СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВОЙ АНАЛИЗ

Идрисов Р. Ж.
исследователь
Дагестанский государственный университет народного хозяйства
Россия, г. Махачкала

Аннотация. В статье исследуется вопрос женской радикальной активности. Социально-правовой анализ вопроса показал, что проблема женского радикализма остается актуальной, чувствительной для населения. Социальный анализ позволил нам проследить половозрастную структуру, мотивы и пути включения женщин в радикальные группы. Правовой анализ, позволил понять меры ответственности женщин за вовлеченность в радикализм, и, напротив, за борьбу в сохранении стабильности в обществе.

Ключевые слова: исламский радикализм, женский радикализм, религия, терроризм, Кавказ

WOMEN, RELIGIOUS AND RADICALISM: SOCIAL AND LEGAL ANALISES

Idrisov R.J.
researcher
Dagestan State University of National Economy
Makhachkala, Russia

Abstract: The article examines the issue of women's radical activity. The socio-legal analysis of the issue showed that the problem of female radicalism remains relevant and sensitive for the population. Social analysis allowed us to trace the gender and age structure, motives and ways of including women in radical groups. Legal analysis made it possible to understand the measures of women's responsibility for involvement in radicalism, and, on the contrary, for the struggle to maintain stability in society.

Key words*:* Islamic radicalism, female radicalism, religion, terrorism, Caucasus

Женская религиозная активность в исследуемых нами республиках Северного Кавказа помимо конструктивной стороны отличается и радикальным проявлением.

Рост религиозного фактора, и экспансия его влияние на все сферы общества [5]. Наиболее часто встречающийся вопрос - изучения радикализации женщин и их участие в террористических группировках, начиная с периода чеченских войн [1] и вовлечения женщин в террористическую активность в стране. Как правило, все выводы делались исходя из анализа литературы, контент – анализа СМИ и т.д.

Поэтому, несмотря на обилие публикаций, эмпирический материал по проблеме оставался недоступным для анализа.

Чтобы выяснить реальную ситуацию, и наши рекомендации были эффективными и актуальными мы провели эмпирическое исследование среди самих женщин, а так же и среди населения исследуемых республик.

В ходе исследования, проведенного при поддержке РНФ «Религиозные организации, стратегия и практика на Юге России в контексте преодоления радикализма: гендерный аспект», мы пришли к выводам и рекомендациям, которые кратко представлены ниже.

Если следовать распространенной гипотезе, описанной авторами, анализирующими северокавказский кейс в рамках общего контекста женского радикализма и участи в террористических группах [1], то частично она подтвердилась. Женщин продолжают рассматривать, как жен и матерей [3], и они продолжают оставаться объектом насилия [1].

Зарубежный автор говорила о виктимизации женщины со стороны мужчин [1], мы можем добавить, что виктимизация женщин гораздо глубже и шире и она формируется со стороны всего общества.

В настоящее время проблема женской радикальной активности становится комплекснее. современное время мотивы трансформируются. Если изначально исследователи писали о мести за близких, о жертвах насилия, о потере ценности жизни и желании отомстить. Религиозный фактор оставался на втором плане, после традиционного (так получилось, что месть женщин и их активность в борьбе за свое общество, мужчин, детей и свою честь стали традиционными в глазах общества и паттернами для женщин) [2]. И только с более широким распространением радикальной идеологии (вторая чеченская война и после нее) мы можем говорить о присоединении религиозного фактора.

Анализ вынесенных приговоров и интервью с женщинами показали, что для многих женщин, чьи члены семьи были арестованы или погибли в ходе КТО (контр-террористических операциях), остались желание мести, и за членов семьи, и за свое религиозное сообщество.

Но теперь женскую радикальную активность больше в большей степени связывают с религиозным фактором, с фактором неофитства, и ведь действительно среди неофиток встречаются наиболее радикальные и готовые крайним преступным мерам женщины и мужчины [3].

Хотя сторонники радикальной идеологии и ссылаются постоянно на религию, мы видим поверхностное, выборочное и зачастую специфически интерпретированное использование предписаний религии. Как сказали нам опрошенные эксперты «не смотрите на внешние атрибуты», «зачастую это лишь фасад», «есть внешнее стремление демонстрации религиозности, а что стоит за этим? Далеко не то, что бросается в глаза».

В настоящее время мотивы женщин шире. Как и прежде, преобладает число молодых женщин, более того, женщины стали не исполнительницами, а активным актором. В то же время преодолеть и побороть проблему сложно. Работа с радикализированной группой показала, что часто все сводится к бюрократическим процедурам и формализму. Эффективная работа же требует комплексных и системных мер, широких долгосрочных программ. Важную роль могла бы сыграть женская активность, участие женщин-активисток в работе с радикальными группами, и главное с теми, кто только присматривается к радикальной идеологии.

Примечание:

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научного проекта № 22-28-00484 «Религиозные организации, стратегия и практика на Юге России в контексте преодоления радикализма: гендерный аспект».

Список использованной литературы:

1. *Kemoklidze N.* Victimisation of female suicide bombers: The case of Chechnya //Caucasian Review of International Affairs. – 2009. – Т. 3. – №. 2. – С. 181.

2. *Сиражудинова С. В.* Гендер и фронтир на Северном Кавказе // Вестник антропологии. 2022. №2. С. 128-140. 10.33876/2311-0546/2022-2/128-140.

3. *Сиражудинова С.В.* Гендерное равноправие как условие развития гражданского общества на Северном Кавказе // Социология власти. 2010. № 4. С. 170-177.

4. *Сиражудинова С. В.* Неофиты в структуре радикального ислама // Информационные войны. – 2015. – № 4(36). – С. 94-99.

5. *Сиражудинова С. В.* Религия и гражданское общество на постсоветском пространстве: политический аспект // Информационные войны. 2016. № 2(38). С. 92-97.

ЖЕНЩИНЫ, РЕЛИГИЯ И ДЕРАДИКАЛИЗАЦИЯ: ОБЗОР ПРАКТИК ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Сиражудинов А.С.
Центр исследования глобальных вопросов современности и региональных проблем «Кавказ. Мир. Развитие»

Аннотация. В статье исследуются практики гражданского общества, направленные на дерадикализацию. Основной акцент сделан на гендерный аспект религиозных структур гражданского общества.

Ключевые слова: гендер, радикализм, дерадикализация, гражданское общество

WOMEN, RELIGION AND DERADICALIZATION: A REVIEW OF CIVIL SOCIETY PRACTICES

Sirazhudinov A.S.
The Center for the Study of Global Issues of Modernity and Regional Problems "Caucasus. Peace. Development"

Abstract. The article examines the practices of civil society aimed at deradicalization. The main emphasis is placed on the gender aspect of religious structures of civil society.

Keywords: gender, radicalism, deradicalization, civil society

Женская религиозная радикальность – один из самых ярких и непонятных вопросов современности, учитывая границы и ограничения для женщин, остается актуальным вопрос почему и как женщины стремятся быть активными в религии, и более того в радикальных ее структурах.

Наш Центр на протяжении более чем десяти лет пытается найти ответ на этот вопрос. Было проведено десятки исследований, аналитики, социологических исследований, экспертных работ и т.д.

В то же время до сих пор остаются вопросы, над которыми мы продолжаем работать, обсуждать, изучать.

Чтобы найти ответы на этот вопрос, важно проанализировать, какие же структуры гражданского общества и как, способствуют развитию женской религиозной активности, вовлекают женщин в религиозную жизнь, или просто их мотивируют.

В современной религиозной жизни региона получили развитие два конкурирующих направления [3], каждое из которых «работает со сво-

ей группой, начиная с самых маленьких жителей региона. Они создают свои садики, ведут работу по просвещению, представители поддерживаемого властью в регионе течения ведут работы в школах. Исламские НКО играют важную роль в предоставлении социальных услуг и формируют мировоззрение подрастающего поколения, что ведет к укреплению позиций религиозных организаций в регионе» [1].

Наибольшее влияние имеют средства массовой информации и Интернет-ресурсы. Так, идеологом и направляющей практическую работу Медиа-холдинга ДУМ РД, состоящего из широкой сети изданий, посвященных религиозной тематике, является известная в республике женщина общественный лидер Айна (Патимат) Гамзатова.

В регионах, создаются женские клубы, общества и т.д. и особенно много их в столице страны.

Женские инициативы способны оказывать серьезное влияние на общество, потому что даже в политической сфере, около 6% желало бы видеть лидером «красивую, порядочную и культурную женщину» [1, 198].

Сфера религии остаётся одной из самых влиятельных, и к мнению религиозных авторитетов по общественно-политическим вопросам прислушивается 72%, остальные не отрицают такую возможность, ответив «когда как». Гендерное равенство в политической сфере респондентами не признается. Положительное отношение к женщине-политику или общественному деятелю высказало 22%. В основном на этот вопрос превалировали такие ответы, как «ей место дома», «даже не представляю» [2, 80]. Несмотря на представления о религии и власти, как мужской сфере, мы видим, что женщины способны играть роль в общественной и публичной сфере. Они задействованы и в сфере религии, которая, как показали результаты исследований, оказывает значительное влияние на общество.

Список использованной литературы:

1. Сиражудинова С. В. Власть и ожидания в Республике Дагестан // Власть. 2015. № 2. С. 195-201.

2. Сиражудинова С. В. Оценка гражданского общества глазами жителей Северного Кавказа // Социология власти. 2011. № 1. С. 74-83.

3. Сиражудинова С. В. Становление религиозных (исламских) структур гражданского общества на Северном Кавказе в XX-XXI вв. на примере Республики Дагестан // Вестник Северо-Осетинского государственного университета имени К. Л. Хетагурова. 2021. № 3. С. 46-52. DOI 10.29025/1994-7720-2021-3-46-52

ГЕНДЕР, ЖЕНСКИЕ ИНИЦИАТИВЫ И РАБОТА ПО ДЕРАДИКАЛИЗАЦИИ

Чуфелина Е.П.
зам. Президента
Центр исследования глобальных вопросов современности и региональных проблем «Кавказ. Мир. Развитие»

Аннотация. В статье рассматриваются проблемы работы женских инициатив в превенции радикализации. Автор показывает корреляцию прав человека с проблемой роста радикализма, отмечает высокую роль исследовательских центров, женских инициатив в превенции проблем в обществе.

Ключевые слова: гендер, женские инициативы, радикализм, деградикализация, Кавказ

GENDER, WOMEN'S INITIATIVES AND WORK ON DERADICALIZATION

Chufelina E.P.
The Center for the Study of Global Issues of Modernity and Regional Problems "Caucasus. Peace. Development"

Annotation. The article discusses the problems of women's initiatives in the prevention of radicalization. The author shows the correlation of human rights with the problem of the growth of radicalism, notes the high role of research centers, women's initiatives in the prevention of problems in society.

Keywords: gender, women's initiatives, radicalism, deradicalization, Caucasus

В последние десятилетия произошло стремительное увеличение роль исламского фактора и угрозы радикализации на Северном Кавказе.

Возрождение и появление нео-традиций стало оказывать влияние на общество и жизнь людей, и в большей степени они повлияли на женщин и девочек.

Важную роль в регионе играет женская активность [3], отдельные инициативы изучения гендерных проблем, локальные женские сооб-

щества, которые помогаю раскрыть животрепещущие проблемы и предлагают варианты по их искоренению.

Центр на протяжении более чем десяти лет проводит реализацию программ по изучению гендерного равноправия, гендерных проблем, вопросов радикализации в обществе, в т.ч. и женской.

Он стал одним из первых, кто обратил внимание на проблему деградикализации [1] женщин и разработал проект по социализации детей, вернувшихся с мест боевых действий [2].

Для эффективной превенции дерадикализации важно:

- исследования и выявление проблем женщин;
- практическая работа по решению проблем.

Проводимая Центром работа по дерадикализации включала общие стратегии и этапы.

Проект "Радикализм и дерадикализация" (с 2015 г.) [1]. Первый этап включал исследования среди женщин - членов семей участников НВФ. В последующем была организована работа с женщинами, возвращенными из Сирии.

Помимо направлений работы, которые направлены на решение задачи, параллельно крайне важно работать с превенцией насилие над женщинами.

Общеизвестно, что виктимизация, проблемы, непонимание и безвыходность увеличивают численность радикализированных женщин.

Поэтому вредные практики, контроль общества, применение насилия это те направления работы, без которых невозможно изменить положение женщин в целом. Наши исследования показали, что не все женщины являются жертвами обстоятельств.

Но без женских инициатив, понимания, помощи многим просто сложно начать бороться за себя и менять свою жизнь.

Список использованной литературы:

1. Радикализация и де-радикализация. http://center-kmr.ru/de-radikalizatsiya/radikalizatsiya-i-de-radikalizatsiya/

2. Саид Ниналалов: «Ислам – это одно, а идеология джихадизма – другое». 28.дек.2021. https://riadagestan.ru/news/mirnyy_dagestan-/said_ninalalov_islam_eto_odno_a_ideologiya_dzhikhadizma_drugoe/

3. Сиражудинова С. В. Женщины и женская активность в развитии гражданского общества на Северном Кавказе // Вопросы истории. 2021. № 3. С. 139-142. DOI 10.31166/VoprosyIstorii202103Statyi18.

Научное издание

РЕЛИГИЯ, РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ, СТРАТЕГИИ И ПРАКТИКИ ДЕРАДИКАЛИЗАЦИИ: ГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТ

Материалы
Международной научно-практической конференции

Подготовка оригинал-макета *Сулейманова М.А.*

Подписано в печать 26.12.2022 г. Формат 60×84 1/16.
Гарнитура «Таймс». Бумага офсетная. Печать ризографная.
Усл. п. л. 15,58. Уч.-изд. л. 6,2. Тираж 300 экз. Заказ №22-19-15.

Отпечатано в типографии АЛЕФ
367002, РД, г. Махачкала, ул. М. Гаджиева 64
Тел.: +7 (8722) 935-690, 599-690, +7 (988) 2000-164
www.alefgraf.ru, e-mail: alefgraf@mail.ru