

ПОЛЕМИКА В ДИСЦИПЛИНЕ: НАЦИОНАЛИЗМ, ФЕМИНИЗМ И ПОСТКОЛОНИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

Права женщин в дискурсе исламского феминизма

Ирина Тартаковская

Права женщин в исламе, несомненно, являются темой очень важной и актуальной для значительного числа жителей планеты. В настоящее время из 6,5-миллиардного населения земного шара ислам исповедует 19 процентов, это одна из самых многочисленных и влиятельных мировых религий. В 21 веке значительно усилился международный интерес к особенностям исламской культуры и исламского права, к принятому в исламской традиции пониманию прав человека. При этом особенный интерес всегда вызывал вопрос о положении женщины в исламе. Именно эта тема оказалась в фокусе острейшей политической дискуссии, связанной с влиянием глобализации на разные страны мира и взаимодействием культур и цивилизаций. Нередко аргумент, что в исламе не признается гендерное равенство, что женщины-мусульманки занимают в нем неизменно подчиненную позицию, применялся в политическом противостоянии исламских стран и глобальных держав Запада.

Защитники и приверженцы ислама тоже активно участвуют в этой дискуссии, утверждая, что именно в рамках этой религии наиболее гармонично соблюдается баланс гендерных ролей, что женщина-мусульманка, в отличие от женщин из современных стран Запада, социально и экономически защищена, не может быть объектом сексуальной эксплуатации, пользуется уважением и почетом. Однако даже самый поверхностный анализ этой идеологической дискуссии позволяет понять, что, при наличии высокой степени солидарности

мусульман между собой, их представления о роли и месте женщин в обществе, в семье, в религиозных организациях и т. п. могут значительно различаться. Присутствует и крайне консервативная трактовка прав женщин-мусульманок, привязывающая их исключительно к домашней сфере, и, напротив, мнение о том, что ислам дает женщине широкие возможности для самореализации и обеспечивает, по крайней мере потенциально, правовую и культурную базу для подлинного гендерного равенства.

Более того, все заметнее становится такая школа мысли, как исламский феминизм. Но думается, что пока еще у большинства читателей это словосочетание вызовет искреннее недоумение: как такое возможно? Может ли ислам сочетаться с феминизмом в принципе? Оказывается, может. Причем именно это сочетание породило уже немало очень интересных текстов, разрушающих стереотипы и об исламе как религии, и о феминизме как движении и теории. Точно так же, как ислам отнюдь не является религией непримиримых и нетерпимых консерваторов (хотя, конечно, есть среди мусульман и такие люди), так и феминизм, хотя и зародился в свое время как женское движение в Западной Европе и США, давно уже перешагнул региональные рамки и стал открыт не только сторонникам «западных ценностей» и «демократии западного образца». Более того, современный феминизм весьма чувствителен к культурным различиям и имеет уже свою, аутентичную историю развития в самых разных странах, далеко не сводимую к заимствованию готовых «западных образцов».

Настоящая статья ставит своей целью знакомство читателя с некоторыми базовыми идеями наиболее влиятельных и интересных авторов, работающих в традиции исламского феминизма. Это представители разных стран: как тех, где ислам является основной религией, так и тех, где мусульмане составляют меньшинство, но тем не менее входят в число довольно многочисленных локальных сообществ. Некоторые из них в настоящее время работают в западных университетах, но, в любом случае, все они – мусульмане, высоко ценящие свою религию и свою идентичность. В то же время каждая/ый из них отдает себе отчет в том, что соединение феминистских идей с исламской традицией – достаточно сложное интеллектуальное предприятие, ведь даже само слово «феминизм» вызывает у многих мусульман отторжение, ассоциируясь с чем-то чуждым, навязываемым извне, имеющим отношение к вестернизации и культурному империализму. Тем не менее стоит ли отказываться от этого термина? Как пишет об этом один из ключевых авторов, идентифицирующий себя с этим интеллектуальным направлением, профессор арабской филологии Мириам Кук, «пытаясь найти синонимы слову “феминизм”, я оказалась вынужденной определить синоним таким образом, что он все равно нёс ту же функцию, что и слово “феминизм”. И поэтому я решила использовать это слово, не принося никаких извинений. Я делаю это, поскольку убеждена, что его значение не может быть сужено до обозначения публичной акции, не принимаю я также и мнения о том, что это специфический

термин, имеющий отношение к конкретной культуре. Я хочу сохранить это слово, поскольку я верю в силу присвоенного названия, а феминизм – это мощное название с определенным историческим резонансом. Почему я должна уступить прессингу со стороны определенных кругов?.. Я убеждена, что, уступив им, я бы способствовала уничтожению памяти... о продолжительной истории женского противостояния местному и империалистическому патриархату»¹.

Таким образом, авторы, причисляющие себя к исламскому феминизму, решительно отстаивают право на свое собственное понимание феминизма, рассматривая его как интеллектуальный и политический инструмент для модернизации и демократизации именно *своих* стран, опираясь на наиболее созидательную и творческую часть исламской традиции, «протестуя против того факта, что женщины были исключены из физического и дискурсивного пространства ислама»². Кук утверждает также, что приверженность исламскому феминизму представляет собой определенный тип идентичности, частный случай по отношению к более широкой идентичности мусульманки. Ведь на самом деле мусульманином может называть себя любой человек, если он или она живет в мусульманском обществе и культуре, даже без обязательного следования всем его нормам и ценностям. Мусульмане могут быть людьми светскими, которые время от времени соблюдают определенные ритуалы (например, пост в месяце Рамадан), но не молятся регулярно. Они могут быть и исламистами, посвящая свою жизнь созданию исламского государства, иногда – воинственными методами.

Кто же такие исламские феминистки? «Когда женщины-мусульманки выступают с критикой определенного аспекта исламской истории или герменевтики и делают это от имени мусульманских женщин, утверждая их право наряду с мужчинами принимать равное участие в делах справедливого человеческого общества, я называю их исламскими феминистками»³, – пишет М. Кук, и это определение представляется ключевым для понимания принципов исламского феминизма. Справедливости ради хотелось бы добавить: такую позицию, конечно, могут занимать не только женщины. Среди мужчин-мусульман, и даже среди исламских теологов, есть такие, кто вполне разделяет и поддерживает эти взгляды, что подтверждают, в частности, работы известного индийского мусульманского автора, директора Института исламских исследований в Мумбае, Ашгара Али Инженера.

Несмотря на различие позиций по многим вопросам и интенсивные внутренние дискуссии, представляется возможным выделить основные черты, отличающие исламский феминизм от других направлений интеллектуального анализа.

Во-первых, это понимание ислама как открытой, творческой, во многом революционной религиозной системы. Чтобы подчеркнуть эти его качества, исламские феминистки очень часто апеллируют к его истокам, «к началу Хид-

жры, когда Пророк мог быть любовником и лидером, которому были чужды все иерархии, когда женщины занимали свое место в качестве бесспорных партнеров в революции, которая сделала мечеть местом, открытым для всех, а общину и дом – храмом для дебатов», – пишет один из самых ярких и известных авторов, принадлежащих к этому направлению мысли, марокканский социолог Фатима Мернисси⁴. Феминистки подчеркивают, что ислам изначально был гуманистическим учением, во многом способствовавшим смягчению нравов в арабском мире, и, в частности, – защите прав женщин. Огромную роль в исламе играли идеи равенства и солидарности среди единоверцев. Однако впоследствии политические элиты нередко стремились перетолковать принципы этого изначально, то есть демократического, ислама в свою пользу, утверждая свою власть и могущество. Во многом это касалось и положения женщин. Мернисси пишет о жестких политических манипуляциях, превращающих смысл многих тезисов ислама в прямо противоположный: «Не только настоящим хотят управлять имамы и государственные деятели для целей обеспечения благосостояния мусульман: они осуществляют полный контроль над прошлым и управляют им вместо всех нас, мужчин и женщин. На самом деле они пытаются управлять памятью и историей»⁵. Так постепенно складывались «традиции женоненавистничества», изначально исламу чуждые. Свою задачу исламские феминистки видят в том, чтобы очистить этот подлинный, аутентичный ислам, связанный непосредственно с именем и деятельностью пророка Мухаммеда, от последующих политических напластований, накопившихся в ходе борьбы мужских элит за власть.

Во-вторых, можно говорить о пристальном внимании исламских феминисток к священным текстам, особенно к тем их фрагментам, которые играют ключевую роль в определении статуса и прав женщин в мусульманском обществе. Разумеется, это свойственно всем мусульманам: исламская традиция предполагает точное следование не только духу, но и букве Корана и Сунны. Но в данном случае мне хотелось бы подчеркнуть: хотя исламский феминизм, несомненно, относится к модернизационным направлениям мусульманской религии, предполагающим, что ислам как открытая система может и должен реагировать на изменение исторических, политических, социальных обстоятельств, эти изменения не предполагают, что какие-то фрагменты священных текстов могут быть сочтены несоответствующими обстоятельствам и просто отброшены. Все они актуальны по сей день и имеют непреходящее сакральное значение. Другое дело, что может быть пересмотрена их традиционная интерпретация. По поводу интерпретации текстов в исламе вполне допустима дискуссия, и многие авторы предпринимают свой собственный *иджтихад* – самостоятельное исследование по духовным или правовым вопросам.

Работы исламских феминисток предлагают разные стратегии *иджтихада*. Так, например, Фатима Мернисси обращает внимание на то, что передача одного из важных хадисов, приписывающего Пророку слова о том, что «те, кто доверя-

ют свои дела женщине, никогда не узнают, что такое процветание», произошла через не вполне надежный источник: его «вспомнил» человек, неоднократно уличенный во лжи, к тому же только 25 лет спустя после смерти Пророка, более того, – в удобный политический момент. Согласно правилам исламского источниковедения такие люди не могут считаться надежным источником хадисов. Мернисси призывает мусульман быть объективными и бдительными, поскольку «манипуляция священными текстами стала структурной характеристикой практики власти в мусульманских странах. Поскольку любая власть, начиная с седьмого века, узаконивается через посредство религии, политические силы и экономические интересы способствуют фальсификации традиций. Фальсифицированный хадис приписывает Пророку те или иные поступки и высказывания, возводя их, таким образом, в статус законных или допустимых»⁶.

Другой стратегией иджтихада является анализ исторического, а иногда и ситуативного контекста появления того или иного хадиса или аята. Так, например, аят о ниспослании хиджаба (Коран 33:53), как показывает Мернисси, был произнесен Пророком в конкретной бытовой ситуации, когда ему докучали назойливые гости. Вполне возможно, что его следует трактовать не как фундаментальную необходимость разделять завесой (хиджабом) мужчин и женщин, а как необходимость охраны частной жизни⁷. Лиза Хаджар, разбирая контекст появления известного аята, разрешающего мужу ударить жену за неповиновение (Коран 4:34), указывает на то, что домашнее насилие в 7 веке среди арабских племен было повседневной практикой. Запретить его полностью и категорически вряд ли было реальной задачей даже для Пророка, поскольку это абсолютно противоречило обычаям этого времени. Однако, если вдуматься, этот аят не столько санкционирует право мужа ударить жену, сколько его ограничивает, позволяя мужу применить физическое наказание только после того, как она не вняла мерам морального воздействия и т.п. Ссылаясь на мнение влиятельного исламского богослова Аль-Хибри, Хаджар утверждает, что Коран, наоборот, наложил ограничения на общепринятую практику избияния жен и трансформировал ее в символический акт: избияние не должно стать нормой супружеских отношений, оно должно быть сведено к минимуму, если его не удастся избежать полностью⁸.

В качестве третьей стратегии можно назвать внимательный анализ самого семантического поля священных текстов. Арабский язык, тем более его древняя версия, отличается большим богатством оттенков смысла, и это тоже создает возможность для различных интерпретаций отдельных аятов. Инженер применяет эту стратегию к очень известному аяту 34 суры 4 Корана, который часто считается базовым для обоснования превосходства мужчин над женщинами в исламе. Действительно, аят начинается словами «Мужья стоят над женами», но, настаивает Инженер, следует воспринимать эту фразу целиком, ведь далее говорится: «Мужчины стоят над женами за то, что Аллах дал одним преиму-

щество перед другими, и за то, что они расходуют из своего имущества».⁹ И благодаря этим строкам становится очевидным, что «преимущество», которое Аллах дал одним над другими (например, мужчинам над женщинами), не есть превосходство по половому признаку. Причина – социальные функции, выполняемые теми и другими. Поскольку мужчина зарабатывает деньги и тратит их на женщину, он, *в силу этого факта*, обретает функциональное превосходство над женщиной...»¹⁰ Но что если женщины тоже работают и зарабатывают деньги? Остается ли у мужчин тогда превосходство? Более того, Инженер соглашается с феминистскими аргументами о том, что женская работа по дому тоже должна учитываться как экономически продуктивная, а не как сама собой разумеющаяся обязанность. «Если мужчины зарабатывают деньги, то женщины выполняют домашнюю работу, и в этом смысле они как бы взаимодополняют друг друга. Такая позиция вполне оправдана и должна отстаиваться», – считает Инженер¹¹.

Главу книги Мернисси, посвященной хиджабу, можно считать примером блестящего теологического, культурологического и филологического анализа понятия «хиджаб», позволяющего ей обоснованно заключить, что «сузить это понятие до полоски ткани, которую мужчины навязали женщинам для того, чтобы прикрыть их, когда они выходят на улицу – означает обеднить этот термин, если не сказать – лишить его смысла»¹². Мернисси показывает, что на самом деле хиджаб имеет несколько смысловых измерений: первое – визуального порядка, «скрывающее от взгляда»; второе – пространственное, «очертить границу»; третье – этическое, «относится к разряду запрещенных вещей». Таким образом, заключает исследовательница, мы имеем дело одновременно с материальными и осязаемыми категориями из области чувств или ощущений (визуальное, пространственное) и абстрактной реальностью в виде идей. Помимо прочего, хиджаб – еще и важное понятие суфийской философии, где оно имеет негативный смысл, обозначая завесу невежества, отделяющую человека от познания Бога.

Все без исключения авторы-теоретики указывают также на то, что при толковании текстов Корана и Сунны, а тем более при формулировании на их базе правовых норм, надо учитывать не только конкретные фрагменты текста, но и их общее содержание. Например, Башарат Тайяб напоминает, что аят, разрешающий полигамию, нельзя рассматривать в отрыве от другого аята, гласящего: «И никогда вы не в состоянии быть справедливыми между женами, хотя бы и хотели этого. Не уклоняйтесь же всем уклонением, чтобы не оставить ее точно висящей» (Коран 4:128). Таким образом, делает вывод автор, полигамия рассматривается в Коране не как то, что может себе позволить любой материально обеспеченный человек, а как исключение и социально ответственное мероприятие¹³.

Азиза Аль-Хибри настаивает на том, что «лучшим примером подтверждения концепции гендерного равенства служит толкование Адама и Евы в Коране. В Коране утверждается, что оба пола были независимы, и не отражена идея, будто бы Ева сотворена из ребра Адама... Даже творение первого человека, мужчины

или женщины, не отражено в Коране специально, что подтверждает наши идеи, поскольку в Коране» (в отличие от иудейской и христианской религии – И.Т.) «не придается значения тому, какой пол Бог сотворил сначала»¹⁴. Таким образом, можно говорить о том, что идея гендерного равенства, равной важности мужчин и женщин, мусульман и мусульманок перед лицом Всевышнего задана самым широким контекстом ислама, соответствует его истинному духу.

Разумеется, в фокусе внимания авторов, работающих в русле исламского феминизма, находятся не только сакральные тексты и стратегии их интерпретации, но и реальная жизнь мусульманок, встающие перед ними проблемы. И, как подчеркивает Аль-Хибри, эти проблемы могут быть очень разными: в Сомали и Нигерии, например, до сих пор практикуются генитальные увечья женщин (так называемое «женское обрезание» – удаление клитора); в Пакистане похищение женщины может обернуться наказанием для жертвы и уклонением от наказания похитителя; марокканские женщины не могут устраиваться на работу без согласия мужа и т. п. Все эти ограничения прав женщин, имеющие нередко довольно драматические последствия, практикуются только в некоторых исламских странах, а в других – нет, и при этом все они оправдываются ссылкой на «исламскую традицию»¹⁵. Адааты – национальные традиции – переплетаются с нормами собственно ислама и зачастую становятся неразличимы. И это таит в себе определенную опасность, потому что обычные традиции, нередко дискриминационные по отношению к женщинам, получают статус священных, якобы связанных с шариатом, – законом ислама, к которому на самом деле не имеют никакого отношения. Так, например, в очень интересном исследовании французского антрополога Хабибы Фатхи, проведенном в Узбекистане, наглядно показано, что в реальной жизни ислам является частью народной религии, где чтение Корана соседствует с целительством, главными авторитетами выступают не столько муллы и имамы, сколько местные аксакалы, и религиозные знания передаются не только через медресе, но и просто от отца к сыну, а иногда – и от матери к дочери. Это далеко не всегда плохо, потому что в этом *народном исламе* женщины могут обладать определенным духовным авторитетом, и с его помощью осуществляется их включение в религиозную жизнь, в разные формы духовного общения. Но в тех случаях, когда традиции оказываются жестче норм шариата (например, в вопросе добровольности выбора будущего мужа для девушки при фактическом запрещении развода даже в случае домашнего насилия), нельзя допускать, чтобы они освящались авторитетом ислама¹⁶.

Многие женщины в исламских странах не хотят более мириться с той ситуацией, что сами они много лет практически не участвовали в дискуссиях, определявших их место в политической, культурной и религиозной жизни. Важным фактором, подтолкнувшим их включение в эти дискуссии, стало развитие новых информационных технологий. Хотя никак нельзя сказать, что Интернет уже вошел в дом каждой мусульманки, наличие такого универсального

способа глобальной коммуникации создает для женщин, исповедующих ислам, где потенциальную, а где уже и реальную возможность беседовать с себе подобными, обмениваться мнениями, вырабатывать общую точку зрения. Доступ к Интернету критически важен именно для мусульманок, потому что, согласно обычаям, многие из них не так много времени проводят вне стен своего дома и имеют мало возможностей участвовать в общественных процессах, появляться в публичном пространстве.

Дает ли им ислам такое право? Этот вопрос до сих пор остается для многих мусульман дискуссионным. Но исламские феминистки дают на него уверенный положительный ответ. И источником вдохновения для них служат соратницы Пророка, женщины, стоявшие рядом с ним у самых истоков ислама: его супруги Хадиджа и Айша, его любимая дочь Фатима и многие другие. Все они пользовались большим авторитетом у его сподвижников, высказывали свои суждения по религиозным и политическим вопросам, боролись за то, чтобы его учение не подвергалось искажениям. Впоследствии, за столетия развития «мужского ислама», их образы отошли на задний план, но разве это справедливо? Их заслуги перед новой религией были велики, им доверял сам Пророк...

Затрагивая вопрос о глобальной коммуникации, нельзя не коснуться такой важной темы, как отношение исламского феминизма к другим аспектам глобализации. Как известно, глобализация несет с собой не только новые возможности, но и новые вызовы. Для исламских стран очень важна в этом смысле тема противостояния культурному империализму, навязыванию развитыми странами Запада, в первую очередь США, своих политических и культурных образцов. Как говорилось уже в начале этой статьи, особенно остро стоит этот вопрос по отношению к исламскому феминизму, потому что его представительниц нередко обвиняют как раз в том, что они переносят на культурную почву исламских стран чуждую им идеологию индивидуалистических ценностей и гендерного равенства. Однако анализ текстов исламских феминисток говорит о том, что эти обвинения вряд ли можно считать справедливыми. Хотя исламский феминизм как идеология открыт к тому, чтобы учитывать опыт борьбы женщин из других стран и вообще женской солидарности, в первую очередь он направлен на развитие солидарности именно между женщинами-мусульманками, имеющими общий опыт и сходные задачи. Одна из глав книги Хаджар так и называется: «Умение сказать “нет” универсализму». Под универсализмом здесь понимается идеология неокOLONиализма, навязывание своего влияния, в том числе и в виде готовых идеологических форм. Но, с другой стороны, как пишет Кук, «западные ценности, противостояние которым сегодня не является исключительно мандатом националистов, должны пониматься непредвзято, принимая во внимание их и отрицательные, и положительные стороны»¹⁷. Хаджар настойчиво предлагает «провести четкое разграничение между культурой и насилием против женщин»¹⁸, поскольку в некоторых консервативных исламских странах суще-

ствует тенденция преподносить противодействие правам женщин как защиту социальных традиций или религиозных убеждений. Такая постановка вопроса для исламского феминизма, конечно, является неприемлемой.

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что работы авторов, считающих себя последователями исламского феминизма, отнюдь не воспроизводят западные образцы. Все их внимание приковано к своей идентичности, к своей культуре, к корректной интерпретации текстов своей религии. Никто из них не высказывает никакого пренебрежения или неуважения к исламу. Напротив, они видят в нем передовую религию, творческий и гуманистический потенциал которой еще должен быть по-настоящему раскрыт. Будучи религией равенства и солидарности, ислам не должен служить усилению власти элит и подавлению индивидуальности одних людей в пользу других – в том числе и в области гендерных отношений.

-
- 1 Cooke, Miriam. *Women Claim Islam* (New York: Routledge, 2001), p. 27.
 - 2 Ibid., p. 32.
 - 3 Ibid., p. 51.
 - 4 Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Reading, Mass.: Addison–Wesley, 1991), p. 13.
 - 5 Ibid., p. 98.
 - 6 Ibid., p. 18.
 - 7 Ibid., p. 124.
 - 8 Hajjar, L. «Religion, State Power and Domestic Violence in Muslim Societies: A Framework for Comparative Analysis», *Law & Social Inquiry*, 29 (2004), p. 1–38.
 - 9 *Коран*, 4:34.
 - 10 Engineer, Asghar A. *The Rights of Women in Islam* (London: Hurst and Company publishing house, 1982), p. 59.
 - 11 Ibid., p. 62.
 - 12 Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, p. 91.
 - 13 Tayyab, B. «Idealising Harem: In Service of French Feminist Theory», *The International*

Journal of the Humanities, vol. 5, iss. 1, p. 177–182.

- 14 Al-Hibri, A. «Redefining Muslim Women’s Roles in the Next Century», in *Democracy and the Rule of Law* (Congressional Quarterly, 2001), p. 33.
- 15 Ibid., p. 21–22.
- 16 Фатхи Х. «Гендер, образование и права женщин в мусульманском контексте: пример Узбекистана», *Гендерное образование и права женщин в мусульманском контексте. Гендерная программа посольства Швейцарии* (Ташкент, 2009).
- 17 Cooke, Miriam. *Women Claim Islam* (New York: Routledge, 2001), p. 46.
- 18 Hajjar, L. «Religion, State Power and Domestic Violence in Muslim Societies: A Framework for Comparative Analysis», *Law & Social Inquiry*, 29 (2004), p. 12.