Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Казанский (Приволжский) федеральный университет»

ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ НАУК И МАССОВЫХ КОММУНИКАЦИЙ

КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Направление подготовки 48. 04. 01 – Теология

Профиль «История и теология ислама»

МАГИСТЕРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ

ТРАНСФОРМАЦИЯ ГЕНДЕРНО – РЕЛИГИОЗНОГО СТАТУСА В ВИРТУАЛЬНЫХ ДИСКУРСАХ ИСЛАМСКОГО ФЕМИНИЗМА

Магистрант
Группа 13.1-614
«1» 06 2018г. М.С. Ильин

Научный руководитель
к. ф. н.
«1» 06 2018 г. Д.В. Брилёв

Заведующий кафедрой
д. ф. н., доцент
«1» 06 2018 г. Л. С. Астахова

Казань – 2018

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. В ходе исторических процессов на Ближнем Востоке второй половины XX века достаточно отчетливо проявились проекты интеллектуальной рефлексии, затрагивающие вопросы, связанные с модернизацией экономики и политики, культуры, гендерной проблематики и религии. Если рефлексия начала и середины XX века, касалась, главным образом, аспектов внешнего влияния колониализма на традиционные общественные уклады, то рефлексия конца XX – начала XXI века актуализировала постколониальную рефлексию[1]. Постколониальная рефлексия в литературе, искусстве и науке сообщала целый спектр альтернативных, гибридных дискурсов, иллюстрирующих новые модели идентичности, а также конвергенции традиционных укладов с проявлениями глобальной экономики и политики. Формирование новой глобальной экономики, демократизация политических процессов и расширение практик светского образования, обусловили деятельность новых интеллектуалов, инициирующих рационализацию религии, в том числе в аспекте гендерных отношений.

Существенное влияние на возникновение новых гендерных дискурсов играли вызовы технологической модернизации, на которые страны исламского мира отвечали новыми волнами повторной исламизации (например, Кувейт, Иран, Саудовская Аравия) как попыткой примирить меняющиеся условия жизни с культурными кодами традиционного общества. Осознание ситуации гендерного неравенства в силу действия традиционных религиозных дискурсов, привело часть женских гендерных организации и движений к отказу от практик исламизма, обратившись к дискурсу исламского феминизма в ряде стран Ближнего Востока.

На сегодняшний день исламский феминизм как объект академического исследования существует только в зарубежных исследовательских проектах

[1] Бахманн-Медик, Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре / пер. с нем. С. Ташкенова.- М.: НЛО, 2017. С. 217.

и историографиях, что заставляет с особым вниманием соотнестись с достижениями и результатами исследований этого религиозно – интеллектуального феномена.

Феномен исламского феминизма как современный альтернативный исламский дискурс в своём методологическом основании опирается на гендерную реинтерпретацию теологии и философии религии, в свою очередь апеллирующих к идеям целого спектра исламских мыслителей и интеллектуалов XX - XXI века[2]. Вместе с тем, современная историография исламского феминизма представляет собой необъятный перечень публикаций, касающихся главным образом содержательного наполнения это концепта как в локальных контекстах, так и на уровне глобальных проявлений (участие в «арабских веснах», международные конференции и т.д.). К перечню наиболее влиятельных теоретиков и исследователей исламского феминизма можно отнести: А. Вадуд[3], М. Бадран[4], А. Барлас[5], М. Кук[6], З. Мир - Хоссейни[7], Л. Ахмед[8], В. Могадам[9], М. Йамани[10], Н. Гёле[11], Х. Могисси[12]. На современном этапе академического изучения гендерных движений в исламских средах все более утверждается контекстуальный подход, ориентированный, прежде всего, на рассмотрение предметного поля

---

[2] Al-Ali, Nadje. Gender and Civil Society in the Middle East // International Feminist Journal of Politics, Vol. 5, № 2, 2003. p. 216.
[3] Wadud, A. Qur'an and Women. - Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992.
[4] Badran, M., Cooke, M. Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing. - Bloomington: Indiana University Press, 1990.
[5] Barlas, A. Engaging Islamic Feminism: Provincializing feminism as a master narrative // Islamic feminism: current perspectives (Anitta Kynsilehto ed.) Tampere Peace Research Institute Occasional Paper No. 96, 2008. pp. 15-24.
[6] Cooke, M. Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies // «Nepantla: Views from South», Vol. 1, no.1, 2000, pp.91-110.
[7] Mir-Hosseini, Z. Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran. - Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
[8] Ahmed, L. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. - New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992.
[9] Moghadam, Valentine. Islamist Movements and Women's Response in the Middle East // Gender and History 3, no. 3,1991.
[10] Yamani, M. Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives. - New York: New York University Press, 1996.
[11] Göle, N. The Forbidden Modern: Civilization and Veiling. - Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
[12] Moghissi, H. Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis. - London: Zed Books, 1999.

исключительно в его географической и культурной локации (Иран[13], Египет[14], Тунис[15], Малайзия[16], Марокко[17], Индия[18] и т.д.), что предполагает апелляцию к уровню глобального дискурса гендерного равенства. То есть, многообразие различий феминизмов в исламских культурных средах становится главным ориентиром в постколониальных исследованиях.

Однако на данный момент не существует исследований, которые бы рассматривали исламский феминизм не в качестве «слова», а «действия», т.е. практики сообщения и расширения. Особое значение, в таком случае, приобретает не столько теоретическое конструирование проблемного поля исследователями и теоретиками исламского феминизма, сколько способы реализации идей - от идеи к практике, от практики к ее результату. Подобную перспективу могут создать только исследования виртуальных дискурсов и нарративов, позволяющих наблюдать идеи и стратегии их расширения в динамике.

Нарратология как междисциплинарная область знания[19] и программа исследований за последние несколько десятилетий преодолела огромный путь, заключая в себе различные авторские походы и решения (от

---

[13] Sadeghi, F. Bypassing Islamism and Feminism: Women's Resistance and Rebellion in Post-revolutionary Iran // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [Online], 128 | December 2010. Электронный доступ: http://remmm.revues.org/6936 (дата обращения: 12.07. 2016); Ahmadi F., Islamic Feminism in Iran: Feminism in a New Islamic Context // Journal of Feminist Studies in Religion 22, no. 2 (2006). pp.51.

[14] El-Marsafy H., Islamic Feminist Discourse in the Eyes of Egyptian Women: A Fieldwork Study //International Journal of Gender and Women's Studies December 2014, Vol. 2, No. 4, pp. 27-50. Электронный доступ: http://ijgws.com/journals/ijgws/Vol_2_No_4_December_2014/2.pdf (дата обращения: 17.03. 2018); Younis M., Daughters of the Nile: the evolution of feminism in Egypt //Washington and Lee Journal of Civil Rights and Social Justice. Vol. 13 Issue 2. Электронный доступ: https://scholarlycommons.law.wlu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1228&context=crsj (дата обращения: 17.03. 2018).

[15] Debuysere, L. Tunisian Women at the Crossroads: Antagonism and Agonism between Secular and Islamist Women's Rights Movements in Tunisia //Mediterranean Politics.2015.

[16] Peletz, M. G. Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia. - Princeton: Princeton University Press. 2002.

[17] Maddy-Weitzman, B. Women, Islam, and the Moroccan State: The Struggle over the Personal Status Law // MIDDLE EAST JOURNAL, VOL.59, NO. 3, SUMMER 2005.

[18] Schneider, N. - Ch. Islamic Feminism and Muslim Women's Rights. Activism in India: From Transnational Discourse to Local Movement - or Vice Versa? //Journal of International Women's Studies, 11(1), 56-71.

[19] Kreiswirth, M. Trusting the Tale: The Narrativist Turn in the Human Sciences // New Literary History, 1992, Vol. 23, № 3, pp. 629-657.

структуралисткого подхода В. Лабова и Дж. Валецки[20] до культурно-интерпретационной модели М. Баль[21]). В определённом смысле сегодня можно говорить о существовании нарративной парадигмы, «нарративного поворота» в гуманитарном знании[22]. В рамках «нарративного подхода» происходит осознание не только структуры текста, но способов конструирования текста отражающихся в контекстуальной модели мышления как адресанта, так и адресата. Таким образом, в ходе нарративного исследования особое значение приобретает когнитивный аспект коммуникации[23].

В ходе нарративного исследования происходит проникновение исследователем в смысловую модель авторского текста, не доступную для стратегий количественных исследований. Следует отметить, что в данном исследовании речь пойдёт главным образом о личных нарративах представителей исламского феминизма, сообщающих представления об нормативных границах в исламских обществах и культурах, а также ценностное отношение этих авторов к гендерной проблематике в перспективе «возможных миров»[24].

Одной из главных особенностей теории нарративной идентичности является то, что отдельная история может презентовать не только нарративный прецедент, но культурный контекст, в данном случае контекст современной исламской культуры. Современные виртуальные гендерные дискурсы представляют интертекстуальные связи, позволяющие анализировать значительные объёмы текстуальных практик. В то время как

---

[20] Labov, W., Waletzky J. Narrative analysis: Oral versions of personal experience. Essays on the verbal and visual arts. - Seattle,WA: University, 1967, pp. 12–44.
[21] Bal, M. Narratology: Introduction to the theory of narrative. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
[22] Brockmeier, J. From the end to the beginning. Retrospective teleology in autobiography // Narrative and identity: Studies in autobiography, self, and culture. Amsterdam: John Benjamins, 2001, pp. 247-282; Brockmeier, J., Carbaugh, D. Narrative and identity. Narrative and identity: Studies in autobiography, self, and culture. Amsterdam: John Benjamins, 2001, pp. 1-22.
[23] Herman, D. (ed.) Narrative Theory and the Cognitive Sciences. - Center for the Study of Language, 2003; Palmer, A. Fictional Minds. - Lincoln: University of Nebraska Press, 2004;Palmer, A. Social minds in the Novel. - Columbus: Ohio State UP, 2010.
[24] Freeman, M., Brockmeier, J. Narrative integrity. Autobiographical identity and the meaning of the «good life» // Narrative and identity: Studies in autobiography, self, and culture. - Amsterdam: John Benjamins, 2001, 75-103.

нарратив является связующим элементов между индивидом и культурой[25]. Следовательно, автобиографический нарратив может быть не только инструментом социальных изменений, но и отражением глубинной структуры культуры, мышления[26]. Исследование автобиографических нарративов в рамках виртуальных гендерных дискурсов открывает новые горизонты для религиоведческого и философского обобщения.

Объект исследования – виртуальные дискурсы исламского феминизма.

Предмет исследования – нарративные и дискурсивные стратегии в процессе трансформации гендерно-религиозного статуса.

Цель исследования – раскрыть особенности нарративных и дискурсивных стратегий как инструментов трансформации гендерно-религиозного статуса в виртуальном сегменте исламского феминизма.

Задачи исследования:

1. представить проблему полисемии в конструировании концепта «исламский феминизм»;
2. проанализировать контекстуальные условия и причины обращения к концепту «исламский феминизм» в различных исламских локациях Ближнего Востока;
3. рассмотреть авторские подходы как интеллектуальные проекты в конструировании и конвергенции ислама и феминизма;
4. проанализировать роль поликодовых текстов как инструментов презентации в виртуальном пространстве;
5. используя комплексную модель анализа определить структуру нарративов и дискурсов;
6. выявить стратегии трансформации гендерно – религиозного статуса в дискурсивных и нарративных моделях.

[25] Brockmeier, J., Carbaugh, D. Narrative and identity. Narrative and identity: Studies in autobiography, self, and culture. - Amsterdam: John Benjamins, 2001, pp. 1-22.
[26] Bruner, J. Actual minds, possible worlds. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Методологические и теоретические основания исследования. Выбор теоретического подхода и методологических установок в исследовании обусловлен обращением к анализу виртуальных нарративных поликодовых текстов. В рамках современной дискурсологии и нарратологии существуют различные методологические программы, позволяющие рассматривать источник как отражение ментального образа автора, т.е. в социо-когнитивном аспекте. Поскольку содержание дискурса исламского феминизма направлено на преодоление фиксируемой ситуации гендерного неравенства, то представляется возможным в качестве методологического инструментария использовать программу Т.ван Дейка, исследовавшего проявление властных (доминантных) и альтернативных стратегии в ходе презентации ситуаций неравенства[27]. Обращение к данной исследовательской модели предполагает обратную перспективу – анализ стратегий с точки зрения «подчиняющихся», оспаривающих собственный статус в виртуальном пространстве. Поскольку основным источником исследования являются нарративы, то в ходе исследования была представлена комплексная модель качественного анализа структуры нарратива (полное описание методологической модели исследования представлено в параграфе 3.1, Главы III). Для исследования количественных характеристик структуры нарратива и дискурса применялся кластерный и семантический анализ на основе программы – анализатора «Tropes». «Tropes» осуществляет многоступенчатую обработку данных и позволяет оптимизировать процессуальную программу когнитивно-дискурсивного анализа (CDA).

Основная теоретическая гипотеза заключается в предположении, что используя виртуальное пространство в качестве среды для позитивной самопрезентации, активисты и представители женских гендерных организаций, идентифицирующие себя как носители установок исламского феминизма применяют дискурсивные стратегии замещения нормативных

[27] Van Dijk, T. Discourse and Power. - N.Y.: Palgrave Macmillan, 2008. pp. 1-26.

оснований патриархального религиозного дискурса. Оспаривание гендерного статуса происходит через обращение к презентации деструктивных следствий действий оппонентов в различных социальных контекстах. Успешная самопрезентация в привычных светских контекстах позволяет активистам переходить на уровень религиозного дискурса, фиксирующего появление новых гибридных моделей духовного авторитета.

Источниковую базу исследования составили видеозаписи, полученные в ходе предварительного анализа виртуальных кейсов. В качестве основного кейса были проанализированы материалы, представленные виртуальной платформой некоммерческого фонда TED (Technology Entertainment Design)[28]. В рамках данной платформы и встроенной поисковой системы (параметры поиска – «muslim» - «islam» - «woman»), нами был получен массив видеозаписей выступлений, из которого была сформирована выборочная совокупность - 46 выступлений («talks»). В ходе эмпирического описания кейса, было установлено, что кейс представлен шестью типологически однородными моделями, которые возможно рассмотреть как типичные устойчивые инварианты. Все оригинальные тексты были представлены в разделе приложения.

Новизна исследования. В ходе исследования впервые проведено комплексное изучение виртуальных нарративов и дискурсов исламского феминизма. Материалы проведенного исследования позволили деконструировать стратегии успешной самопрезентации и негативизации в ходе презентации трансформации гендерно – религиозного статуса, не воспроизводя идеологические установки повествовательных схем. В ходе исследования нарративы были подвергнуты автоматизированному семантическому анализу, что позволило установить глубинную структуру дискурса и средств его расширения.

[28] TED [Электронный ресурс]. URL: https://www.ted.com/ ; https://www.ted.com/topics/storytelling (дата обращения: 13.10.2016).

Теоретическая значимость исследования представляется в анализе альтернативных гендерно – религиозных дискурсов, получивших освещение исключительно в деструктивных следствиях (экстремизм и террористические действия). Сочетание качественных и количественных методов анализа дискурса расширяет возможности современных исследовательских практик.

Практическая значимость исследования заключается в прикладном аспекте нарративных и дискурсивных стратегий, позволяющих выявлять и анализировать глубинные структуры текстов. В ходе исследования были проиллюстрированы возможности автоматизированного анализа текстов, позволяющие оптимизировать многоступенчатую программу критических дискурс – исследований. Методологическая модель исследования может быть воспроизведена на основе любых иных кейсов и материалов, применяться в ходе анализа религиозных дискурсов и теологических текстов, обремененных сложными семиотическими выражениями.

Структура исследования представлена введением, тремя основными главами, содержащими параграфы, а также заключением, списком литературы и источников анализа, приложениями.

Первая глава исследования основана на содержательном аспекте дискурсов исламского феминизма и предполагает обзор проблемы конвергенции между исламом и феминизмов, контекстов возникновения идей исламского феминизма, авторских подходов к исламскому феминизму как интеллектуальному проекту.

Вторая глава исследования обращена к представлению современных практик исследования виртуальных религиозных дискурсов и одной из форм бытования виртуального нарратива – поликодовым текстам.

Третья глава исследования представляет рассмотрение одного из жанров виртуальных поликодовых текстов – «storytelling». Основываясь на комплексной модели нарративного и дискурсивного анализа предлагается детализованное исследование кейса источников. Результаты

автоматизированного семантического анализа представлены как в содержании главы так и приложении.

Предварительные результаты исследования апробированы в рамках всероссийского научного форума «Человек, общество, культура: историческое и современное измерения», ПГГПУ (Пермь), 2018 года и всероссийской научно-практической конференции (20 – 21 апреля, 2017 год) «Гипермаркет смыслов: историческое знание в публичном пространстве». По материалам докладов подготовлены и опубликованы научные статьи.

ГЛАВА I.
ПРОБЛЕМА КОНВЕРГЕНЦИИ ИСЛАМА И ФЕМИНИЗМА В ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ПРОЕКТАХ (КОНЕЦ XX – НАЧАЛО XXI вв.)

1.1 Исламский феминизм как полисемантическая проблема

В одном из современных академических исламоведческих изданий, введении, обращенному к читателям, автором был поставлен вопрос: … *«можно ли считать феминистские взгляды некоторых мусульманок частью ислама? Ведь феминизм, как принято считать, родился и вырос в ходе борьбы женщин западных обществ за свои права, а потому, по мнению многих, не может органично вписаться в жизнь мусульман»*[29]. В какой-то степени данный вопрос может звучать следующим образом: является дефиниция «исламский феминизм» объектом исследования для академического исламоведения? Вероятно, что ответ на этот вопрос может предполагать некоторое количество вариаций, но сама постановка вопроса сообщает о том, что для российской историографии (и современной русскоязычной публицистики) смыслообразующим компонентом в этом сочетании является феминизм, в то время как «исламский» скорее идентифицируется как локализация в рамках одной или некоторых исламских культур. Можно сказать, что в данном сочетании концепт «феминизм» как бы замещает, отчуждает, редуцирует смысл сочетания, сообщаясь с личным исследовательским опытом, установками и мировоззрением («собственная теория исследователя»[30]).

Еще порядка тридцати лет назад этот вопрос – о конвергенции ислама и феминизма – поднимался в самых различных академических направлениях, создав, пожалуй, одну из самых дискутивных ситуаций в отношении предметного поля исламоведения в зарубежных исследованиях. Радикальный

---

[29] Кныш А.Д. Ислам в исторической перспективе: начальный этап в основные источники. – Казань, Изд. Казан. ун-та, 2015. с.5. Следует заметить, что сам автор оставляет этот вопрос открытым: *«вопрос о том, включать или не включать в ислам те или иные направления или учения, неизбежно вынуждает говорящих и пишущих обращаться к своему личному понимаю того, что относится и что не относится к этой религии»*.

[30] Смирнов А.В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство. – М., 2005. с. 6-7.

исламизм, исламский дискурс, исламская экономика, исламская партия – вот лишь фрагментарный перечень сочетаний, имеющих «легитимный» статус для исследования, а историографические объёмы, освещающие эти вопросы, не поддаются подсчёту. Значительный пласт современных гендерных (русскоязычных) исследований, вероятно, более сопряжен с направлением «political studies», и если выходит за эти границы, то ориентируется на институциональные аспекты истории, философии, религиоведения, юриспруденции, экономики и других областей. Безусловно, что в данном случае речь может идти не о «легитимации» нового поля для исследования, а скорее той исследовательской «оптике», которая позволяет / или не позволяет обнаружить явление или процесс, не редуцировав к определённым авторским установкам, или инструментарию.

Исламский феминизм как объект исследования. В самом понятии «исламский феминизм» сочетаются несколько смысловых полей («исламский», «феминизм»), которые затрудняют его восприятие и должны быть подробно представлены в качестве программы исследования. Иным образом: что возможно исследовать, когда речь идёт об «исламском феминизме»?

Программа исследований «исламского феминизма» предполагает его рассмотрение как множества практик, и согласно подходу С. Латте включает в себя следующие направления[31]:

1. текстуальные практики (например, кораническая герменевтика, теологические дискуссии);
2. новые религиозные функции (например, практики «murshidat»[32] в Морокко или «vaizeler»[33] в Турции, экспертиза религиозных практик и процессов);

[31] Latte, S. Le feminisme islamique, vingt ans apres: economie d'un debat et nouveaux chantiers de recherche // Critique internationale. 2010/1 (№ 46). p.9.
[32] Ennaji, M. Pregadoras murshidat como agentes de mudança no Marrocos: uma perspectiva comparativa. - Cadernos Pagu, 2008. pp. 75-94.
[33] Maritato, Ch. Performing Irşad: Female Preachers' (Vaizeler ' s) Religious Assistance Within the Framework of the Turkish State // Turkish Studies Vol.16, №3, 2015. pp. 1-15

3. институализация в контексте политического ислама (женские движения, организации, ассоциации);
4. повседневные практики религиозных сообществ (кружки, курсы по изучению и трактованию Корана).

Вероятно, что в условиях дигитализации и многообразия медиа сред, возникают ещё несколько важных направлений, без которых исследование исламского феминизма, как и иных религиозно – гендерных движений в странах MENA представлялось бы крайне ограниченным.

Во – первых, это новые механизмы визуализации, т.е. способы производства образов субъектов, практик исламского феминизма как со стороны носителей этих идей, так и со стороны воспринимающих индивидов, сообществ, государства.

Во – вторых, виртуализация исламского феминизма и влияние на специфику коммуникации в контексте сетевой коммуникации мусульманок – активистов. Именно социальные сети как инструмент и киберпространство в целом сделали возможным мобилизовать процессы консолидации женских мусульманских движений (преодоление региональных контекстов), превращая их в политическую силу, акторов, способных влиять на политические события в стране.

М. Рампольди в исследовании женского активизма в исламе предлагает выделить три дополняющих друг друга похода, которые по её мнению, отражают современное понимание этой проблемы[34].

Первый поход может быть обозначен как биографический, т.е. направленный на воссоздание отдельных женских историй наиболее влиятельных женщин – мусульманок, предлагающих собственный опыт позиционирования и деятельности в борьбе за религиозный, социальный, политический статус в контексте представлений об эгалитарном обществе. Согласно М. Рампольди такой подход использовался в работах турецкой

[34] Rampoldi M. Interpreting islam to support women's involvement in politics. Электронный доступ: http://www.mintpressnews.com/MyMPN/interpreting-islam-support-womens-involvement-politics. (дата обращения: 10.09.2016).

исследовательницы Б. Йукок, египетского писателя М. Бадави, а также работах Ф. Мернесси, взгляды которой идентифицируют как исламский феминизм[35].

Второй подход, базирующийся на идеях герменевтической интерпретации и концептуализации плюрального понимания исламского феминизма, ставит своей задачей показать, каким образом формировалось различное понимание статуса женщины в исламской истории и культуре. Важно, что в данном варианте исламский феминизм предполагает включённость не только женщин, но и мужчин как адресатов этой идеологии. К представителям данного подхода можно отнести таких исследователей как А. аль-Ансари и А. Вадуд.

Особенностью следующего подхода является осмысление женской истории через призму собственно религиозной традиции, опирающуюся, в том числе на сиру пророка Мухаммада и апеллирующую к истории раннего ислама. В своих исследованиях М. Рампольди опирается, прежде всего, на работы Абдулхалима Абу Шакка как представителя третьего подхода.

Исламский феминизм как идентичность. Понимание исламского феминизма как идентичности в западных востоковедческих исследованиях, как и исследованиях ближневосточных авторов, презентующих собственную эпистемологию культуры и религии, всегда подвергалось сторонней критике[36].

Уже с первых моментов появления в рамках академического дискурса, понятию был придан статус ориентального, западного, соответствующего неоколониальному дискурсу[37]. Концепт «исламский феминизм», с точки зрения его критиков, предполагал закономерный вопрос: кто является носителем исламского феминизма? Если существуют идеи и взгляды, то

---

[35] Rampoldi M. Interpreting Islam To Support Women's Involvement In Politics. [Электронный ресурс]. URL: http://www.mintpressnews.com/MyMPN/interpreting-islam-support-womens-involvement-politics. (дата обращения: 10.09.2016).

[36] Moghadam V.M. Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate. Электронный доступ: https://org.uib.no/smi/seminars/Pensum/Moghadam,%20Valentine.pdf (дата обращения: 12.02. 2018).

[37] Seedat F. When Islam and Feminism Converge // Muslim World, 103(3), 2013, pp.404-420.

должны существовать и сообщества, которые соотносится с этим понятием, идентифицируя себя и других членов группы. Таким образом, ожидаемый ответ на этот вопрос, с точки зрения западной секулярной модели может звучать следующим образом: «я – исламская феминистка». Подобная постановка вопроса в итоге предполагает процедуру соотнесения с конкретной группой, разделяющей определённые взгляды, которые могут быть исследованы (как марксизм и марксисты, либерализм и либералы и т.д.) Однако такая логика, по меньшей мере, является странной с точки зрения тех, кто отвечает на этот вопрос следующим образом: «я - мусульманка». Вероятно, что религиозный тип мышления разворачивается иным образом, создавая для внешнего исследователя своего рода «ловушку», когда поставленный вопрос не предполагает ожидаемого ответа. Эта деталь представляется особенно важной, поскольку, будучи обнаруженной теми, в отношении кого этот термин использовался и используется, возникает ситуация т.н. постколониального отторжения. Ситуация, когда тот, кто обозначает, и тот, кто обозначается, вступают в дискуссию о правомерности такого подхода, что может свидетельствовать о столкновении «ориентального» и «постколониального» дискурсов. Важно, что с точки зрения представительниц исламских религиозных групп, гендерных движений и активистов концепт «исламский феминизм» не является формой идентичности, более того, может не презентовать дискурс на уровне практических действий.

Достаточно интересным, становится наблюдать ситуацию, когда конструируемый исследователями, теоретиками исламского феминизма дискурс начинает функционировать вне мышления его «авторов». В качестве примера, доказывающего, что концепт исламский феминизм представляет сущностную проблему на теоретическом уровне и как решается на уровне конкретных практик виртуального дискурса. Далее приводится пост одного из пользователей сети «Facebook» в группе «TrueLebaneseFeminist» и реакция на пост администратора группы:

I. «Hello there :-)
I am Muslim feminist. Most people find it strange and a lot of Muslims consider it non-Islamic... but *I've done research* and found that there are different Islamic-feminist movements. Would you consider "Islamic Feminism" as feminism? Or would it be ironic, considering a lot of Muslim women are oppressed? Personally, as a Muslim, I know Islam is not a religion of oppression, because we are all born equal - so no women, nor men, are superior to each other. However, a lot of my Muslim friends - both women and men - find that Islamic Feminism controverses Islam. I would like to read your opinion on this, considering you are full of knowledge, and you're a huge inspiration to me :-) (and many other people out there, of course) Sofi »[38].

II. **True Lebanese Feminist** Hello Sofi, thank you for writing in. :)First, I think you can be a feminist and hold whatever faith you want as long as it doesn't impact people around you. It's true Islam has not been very much helpful to women, since it was written a long time ago. So its beliefs does contradict the true feminism which is against all sort of sexism. I was a Muslim myself but once I became a Feminist I dropped down the "Muslim" label. I don't want you to take this as offensive or as Islamophobic, but everyone has a different view on things, and since I have done my research, I realized Islamic Feminism did not suit me and neither did it suit my views, because no matter how much this type of feminism evolves, it will still hold some sort of oppression towards women and place chains on her forbidding her to do what she really likes to do because she is a human being after all. Don't let my way of thinking change the way you think. Don't listen to me and don't listen to anyone else. Let me be an inspiration for you to do more research, be open minded, and to figure it out by yourself. & I would strongly recommend you read a book for Nawal El Saadawi "The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World" . It is very helpful and it matches my perspective on this topic. Thank you again for your support, Sofi. Keep in touch. :) –

Представленные тексты в полной мере презентуют бытование исламского и светского дискурсов в рамках общего виртуального дискурса коммуникации. В данном случае варианты дискурсов не вступают в противоречия, презентуя личный опыт идентификации своих взглядов. В первом случае основное намерение автора – соотнестись с опытом и самопрезентацией другого пользователя, идентификация которого на момент создания поста ему не известна. Сообщение начинается с прямой самоидентификации («I am Muslim feminist»). Для этого автора его убеждения – результат собственного исследования («*I've done research»)*, что указывает на осмысленность этой позиции и исключает «случайность» обозначения. Вместе с тем, в сообщении содержится одна из важнейших предпосылок для дискурса исламского феминизма: «*I know Islam is not a religion of oppression, because we are all born equal - so no women, nor men, are superior to each other»,* - автор сообщения знает о существовании противоположных представлений.

[38] Текст представлен в авторской стилистике, с сохранением эмотиконов. Sofia N. Srour in True Lebanese Feminist. Электронный доступ:https://www.facebook.com/TrueLebaneseFeminist/posts/522874864423970 (дата обращения 05.02. 2018).

Феномен исламского феминизма как современный альтернативный исламский дискурс в своём методологическом основании опирается на гендерную реинтерпретацию теологии и философии религии, в свою очередь апеллирующей к идеям целого спектра исламских мыслителей и интеллектуалов XX - XXI века.

В данной главе на примере опыта исследователей и активистов, а также критиков исламского феминизма, их философского и теологического прочтения исламских религиозных текстов предпринята попытка показать несводимость исламского феминизма исключительно к протестным практикам в контексте расширения прав и политических свобод. Борьба за возможности политического влияния и гендерного равенства посредством правовых и образовательных механизмов является практикой, строящейся на глубоком переосмыслении исламской истории и культуры, работе со смыслами религиозных понятий, различным образом укоренившихся в сознании как мусульман, так и людей, не связывающих себя с исламом.

Рассмотрение современного исламского феминизма в качестве религиозного и интеллектуального феномена предполагает обозначение некоторых условных границ для этих составляющих, потребность различения которых возникает из понимания гетерогенности объекта исследования («исламского феминизма») и контекстуального подхода в его изучении. В данном случае, различение характеристик объекта как «интеллектуальной» и «религиозной» составляющих требует отдельного комментария о функциональном назначении подобной процедуры применительно к истории и культуре исламского мира в новейший период. Следует признать, что даже на стадии первичного приближения к этой теме следует избегать противопоставления или линеарной трактовки взаимосвязанности данных компонентов.

В понимании такой характеристики как «исламский» (феминизм) или «исламская» (философия) мы будем следовать позиции иранского исследователя Рида Биринджкара, который полагает, что *«любая наука,*

имеющая корни в исламском образовании и источниках и развивавшаяся в кругу исламской мысли, заслуживает название «исламской»[39].

Проблема изучения исторической и идеологической «генеалогии» исламского феминизма получила развитие в работах Стефании Латте Абдаллах, одной из ведущих специалистов в исследовании практик исламских феминисток на Ближнем Востоке (региональные контексты в условиях постреволюционных событий). Понятие «исламский феминизм» отражает интеллектуальный феномен, появившийся и активно функционирующий в академическом дискурсе начала 90-х годов XX века, и, прежде всего, в Иране.

Осмысление женской проблематики в рамках исламского феминизма происходило не только в Иране и связано с именами таких исследователей - активистов как: Ф. Мернесси, С. Мир – Хоссейни, Амина Вадуд и др.

Актуальность термина «исламский феминизм», согласно исследованиям С. Латте, основывается на его функциональности. Т.е., насколько данный концепт расширяет наши представления о многообразии женского активизма и способствует адекватному пониманию движений и общественных практик?

Во – первых, применение данного понятия в исследовании позволяет преодолевать ориентальные дихотомии, доставшиеся нам от колониального дискурса, например, как дихотомия «Восток» / «Запад», или его наиболее «горячий» вариант - «Запад» / «Ислам».

Во – вторых, фокусирует исследование на контекстуальных / гибридных формах существования исламского феминизма, где конкретные формы воплощения практик активистов оказывают значительное влияние на содержание их идей и стратегий (Турция, Иран, Египет, Тунис и т.д.). Остановимся более подробно на последнем тезисе и попытаемся проследить логику автора в этом вопросе.

---

[39] Биринджкар Р. Знакомство с исламскими науками: калам, фалсафа, ирфан: в 3 ч. / [Рида Биринджкар]; пер. с перс. С. Ходжаниёзова; предисл., коммент. и общ. Ред. И.А. Таировой. – М.: ООО «Садра», 2014. С. 24.

Основная сложность идеи о гибридных формах феминизма, заключается главным образом в том, что характер взаимодействия феминистских организаций и отельных персон с государственными институтами, как отмечает Нейджи аль – Али, в сочетании с условием гетерогенности феминизмов значительно усложняет процедуру осмысления проблемы[40]. Даже в рамках исследования одной территориальной локации (страны) степень государственной зависимости или автономности может существенно варьироваться[41].

[40] Al-Ali, Nadje. Gender and Civil Society in the Middle East // International Feminist Journal of Politics, Vol. 5, № 2 (August, 2003), p. 216.
[41] Al-Ali, Nadje. Gender and Civil Society in the Middle East // International Feminist Journal of Politics, Vol. 5, № 2 (August, 2003), p. 216.

1.2 Исламский феминизм в локальных контекстах государств Ближнего Востока

На протяжении XX века на Ближнем Востоке происходили столкновения между светскими политическими режимами, отстаивающими идеи модернизации и религиозными движениями, апеллирующими риторикой традиционных укладов, а соответственно и привычной статусно – ролевой системой, в которой феминизм как стиль мышления и идеология не обладал автономностью. Поскольку первые формы феминизма на Ближнем Востоке (например, Египет) возникали в контексте идей светского государства, то для представителей религиозных движений феминизм, соответственно, становился одним из его атрибутов, а, следовательно, чем-то «чужеродным» и оппозиционным. Вместе с тем, взаимодействие феминизмов и государственных институтов, по мнению С. Латте, не исчерпывается подобной дихотомией. Проблема заключается в том, что в независимости от территориальной локализации (кемалийская Турция или Иран до революции 1979 года), государственные институты идентифицировали феминистские организации и движения как инструмент политического влияния, контроля над женскими сообществами, предоставляя при этом определённый объём прав и свобод для них[42]. Специфика взаимоотношений с государством переводило феминистские организации в режим оппозиционности по отношению к властям, оппозиционному контексту (ещё одна гибридная форма существования феминизма).

Появление термина «исламский феминизм» исследователи связывают, главным образом, с постреволюционной ситуацией, сложившейся в

[42] Достаточно иллюстративным представляется пример Египта периода правления Г.А. Насера, когда представители различных направлений феминизма (неподконтрольных правительству) подвергались арестам (представитель исламского феминизма Зейнаб аль-Газали) или процедуре домашнего ареста и тем самым лишались возможности публично высказывать свои убеждения (представитель светского феминизма Дориа Шафик). В обоих случаях, проблема заключалась не в содержании убеждений (форм), а в политическом контексте - недопустимости превращения, с точки зрения государства, женских движений и организаций в реального коллективного политического актора в стране.

республике Иран конца 80 -х - начала 90-х годов XX века[43]. Прежде всего, оперирование данным понятием встречается в женских журналах тех лет, среди которых выделяется журнал «Zanan» / «Женщины»[44] (функционировавший с 1992 по 2008 год и частично в 2014 г.). Однако, этот прецедент, получивший всеобщее отображение в историографии гендерных и феминистских исследований, скорее представляет символическую точку отсчёта (1992 г.), и несёт в себе некоторые ограничения в анализе. Таким образом, нивелируя множество различных по своему содержанию и формам локальных интеллектуальных траекторий, хронологически предшествующих данному понятию. Постоянное обращение в историографических обзорах именно к этой дате создало историографическую ситуацию, при которой основные усилия в изучении исламского феминизма были направлены на рассмотрение последующей интеллектуальной рефлексии за пределами публикаций «Zanan», прежде всего, дискутивных стратегий мусульманок - интеллектуалов и тех смыслов, которое данное сочетание привносит применительно к исламским локальным контекстам. В данном случае, представляется обозначить 1992 г. не как «рождение», а скорее как ещё одно дефинитивное проявление женских эгалитарных стратегий в условиях постреволюционных ситуаций и постколониальной рефлексии в ряде государств на Ближнем Востоке.

Примечательно, что ещё в 1980-х гг. в иранском интеллектуальном дискурсе существовал иной термин - «исламистский феминизм»[45]. Как заметила, Ф. Садеи, этот термин нёс более выраженную идеологическую направленность, и перестал употребляться мусульманками в ответ на репрессивные действия иранских властей по деполитизации женских

---

[43] Salih, R. Femminismo e Islamismo. Pratiche politiche e processi di identificazione in epoca post-coloniale // Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale, 2007. Электронный доступ: http://www.juragentium.org/topics/islam/mw/it/salih.htm (дата обращения: 02.04.2018).

[44] Latte, S. Le feminisme islamique, vingt ans apres: economie d'un debat et nouveaux chantiers de recherche // Critique internationale. 2010/1 (№ 46). p.9.

[45] Sadeghi, F. Bypassing Islamism and Feminism: Women's Resistance and Rebellion in Post-revolutionary Iran // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [Online],128 | December 2010. Электронный доступ: http://remmm.revues.org/6936 (дата обращения: 12.03. 2018).

движений[46]. Если же обратиться к ещё более ранним событиям 1970 – х гг. в ряде государств Ближнего Востока (отчасти хронологически совпадающим с эпохой «исламского возрождения»), то в этот период можно зафиксировать активное проявление феминизмов различий в исламских культурных локациях[47].

В иранском интеллектуальном дискурсе уже 2000 – х годов также встречается ещё один альтернативный термин – «религиозные женщины – ревизионисты», не получивший значительного распространения в последующих работах представителей гендерных движений[48]. Таким образом, прецедент применения термина «исламский феминизм» на страницах журнала «Zanan» не является случайным, и в какой-то мере может свидетельствовать о длительных и качественных изменениях в идеологических представлениях гендерных сообществ как на Ближнем Востоке, так и за пределами обозначенной географии. Важно заметить, что несмотря на многообразие дефиниций, только «исламский феминизм» приобрёл такую обширную дискутивную историографию, в то время как иные презентативные дефиниции утратили свою востребованность. Вместе с тем, рассмотрение понятия «исламский феминизм» вне контекстов процессов, происходящих во второй половине XX – начале XXI вв. создаёт впечатление о появление чего-то нового, ранее не существовавшего в культуре, идейных устремлениях интеллектуалов стран Ближнего Востока, Юго-Восточной Азии, а также ряда других регионов. Очевидно, что речь, вероятнее всего, может идти не столько, о возникновении каких-либо процессов, сколько об изменении восприятия этих процессов в силу смещения акцентов и последующего позиционирования.

Сотрудниками и редакторами журнала «Zanan» (Шала Лахиджи, Шала Ширкат, Менгиз Кар) активно дебатировался вопрос о статусе женщины -

---

[46] Там же.
[47] Gomez-Garcia, L. Islamic Feminism: From an Identity-based Response to an Islamic Knowledge Frame. Электронный доступ: http://www.travellingconcepts.net/gomez_garcia1.html
[48] Sadeghi, F. Bypassing Islamism and Feminism …

мусульманки в контексте многообразия современных религиозных и общественных практик. В отличие от идей предшествующих волн феминизма и феминистской рефлексии, новые стратегии мышления по замыслу этих активистов обретали поддержку в нормативных основаниях самого ислама, исламских текстах, тем самым противопоставляя эгалитарное представление ислама дискриминационному, по их мнению, законодательству постреволюционного Ирана.

Однако, в данном случае, более важным представляется не столько факт соотнесения собственного опыта и практик других активистов с этим термином, сколько выявление тех условий и оснований, что делали возможным осуществление такого рода позиционирования. Вероятно, что использование этого понятия в момент его появления (т.е. до последующей за тем теоретической рефлексии и полемики на протяжении 1990 – х и 2000 – х гг.) может свидетельствовать о некоторой потребности в концептулизации, которая потенциально могла бы выступить связующим звеном с проектом западного либерального феминизма. Таким образом, феминизм как аналитическая категория позволил бы интегрировать ближневосточные практики в глобальный контекст, предопределив границы понимания методов, целей деятельности, а также дискурсивных стратегий определения проблемного поля. В качестве гипотезы, можно также предположить, что позиционирование посредством термина «исламский феминизм» относится к более «внешнему» адресату (странам Запада), обеспечивая ситуацию опознавания феминизма ещё в одной – ближневосточной локации. Во всяком случаем, в период своего появления этот термин не обладал устойчивой семантической определенностью и предполагал скорее общую перспективу, чем его программное понимание.

В существующей обширной историографии гендерных движений в исламских сообществах функционирует несколько подходов к пониманию исламского феминизма напрямую зависящих от позиции самого исследователя. Появление дефиниции «исламский феминизм», по мнению Ф.

Сиидат создало ситуацию т.н. «дискурсивного сдвига», нашедшего выражение в дискутируемой проблеме конвергенции между исламом и феминизмом. Само существование этой постановки в данном случае фиксирует жесткое осознание дистанции между его составляющими.

Следует заметить, что прецедент «исламского феминизма» содержательно далеко не всегда совпадает с проявлениями постколониальной рефлексии или презентациями гибридной идентичности. Так, например, на это несоответствие указывает целый спектр работ, появившихся как до, так и после дискуссии, представленной в журнале «Zanan». Такие исследователи как А.А. Маудуди[49], М. Мутахари[50], А.Р. Дой[51], Л.И. Аль-Фаруки[52], К. Сиддкики[53], Дж. А. Бадави[54] последовательно выступали против такой конвергенции как «исламский феминизм», предполагая, во – первых, что ислам как религия уже содержит реальные инструменты для функционирования эгалитарного общества, а во-вторых, рассматривая западный феминизм как «наследника» ориентального, колониального мышления в отношении стран исламского мира. В публикациях последних лет, в частности С. Салем, обобщившей в своей работе проблему конвергенции религии и феминизма, претензии к т.н. «западному феминизму» обрели уже более конкретные формы: гомогенность, секулярность, универсализация эпистемологии, создание нарратива угнетенных религиозных женщин[55]. Таким образом,

---

[49] Mawdudi, A. A., Purdah and the Status of Woman in Islam. - Lahore: Islamic Publications, 1972. pp. 12-48.
[50] Mutahhari M., The Rights of Women in Islam (1st ed.). - Tehran, Iran: World Organization for Islamic Services, 1981. pp.11-15.
[51] Doi A. R.,Women in Sharıa (Islamic Law).- UK: Taha Publishers Ltd., 1989. pp. 7, 16, 21.
[52] Al-Faruqi L. I., Women, Muslim Society, and Islam. - Indianapolis, IN: American Trust Pub., 1991. pp. 86-92.
[53] K. Siddiqui, The Struggle of Muslim Women. - Dhaka, Bangladesh; Kingsville: Jamaat al Muslimeen; American Society for Education and Religion, 1994. pp. 71, 73.
[54] Badawi J. A., Gender Equity in Islam. - Indiana: American Trust Publications, 1999. pp. 53-54.
[55] Salem, S. Feminist critique and Islamic feminism: the question of intersectionality // The Postcolonialist. Academic Journal: November 2013 (Issue: Vol. 1, Number 1). Электронный доступ: http://postcolonialist.com/civil-discourse/feminist-critique-and-islamic-feminism-the-question-of intersectionality/ (дата обращения: 09.01. 2018).

перечисленные установки западных исследователей порождают новую форму идейного колониализма – «дискурсивную колонизацию»[56].

С момента своего появления термин «исламский феминизм» приобрёл статус дискутируемого, выполнив важную функцию своего рода индикатора – многие из мусульманок - активистов, интеллектуалов, правозащитников попытались соотнести с ним свои собственные практики, стратегии и установки, тем самым позволив представить крайне многообразные представления в отношении пола, религиозности, гендерного статуса женщин и способов их конструирования в различных мусульманских средах.

Дискуссия об «исламском феминизме» стала активно протекать в иранских публицистических изданиях, начиная с 1994 года. Отчасти это связано с именем А. Наджмабади, опубликовавшей несколько статей на эту тему,[57] и сотрудничавшей с редакцией журнала «Zanan». Как заметила В.М. Могадам, именно в работах А. Наджмабади «исламский феминизм» определяется как инструмент для реформации положения женщин, а также взаимодействия светских и религиозных феминисток[58]. Также в размышлениях А. Наджмабади содержится идея, оказавшая значительное влияние на последующую рефлексию иранских исследователей и активистов: существующее положение женщин в исламском обществе обусловлено не трансцендентным (божественным) решением, а имеет социальные причины (дискриминация интерпретаций). Характеризуя постреволюционную ситуацию в республике Иран, следует отметить ряд конкурирующих между

---

[56] Braidotti, R. In spite of the times the postsecular turn in feminism. // Theory, culture & society. Vol. 25, Issue 6, 2008. Электронный доступ: http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0263276408095542 (дата обращения: 16.04. 2018).

[57] Najmabadi A., Power, morality, and the new muslim womanhood. // In The Politics of Social Transformation in Afghanistan, Iran, and Pakistan (ed. Myron Weiner and Ali Banuazizi). - Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press. 1994.
p. 89; Najmabadi A., Feminisms in an Islamic Republic. // Transitions, Environments, Translations: Feminisms in International Politics, (ed. Joan Scott, Cora Kaplan, and Debra Keates). - London: Routledge. 1997. p. 38; Najmabadi A., Feminism in an Islamic Republic: years of hardship, years of growth. //In Islam, Gender, and Social Change in the Muslim World, (ed. Yvonne Y. Haddad and John Esposito),. - New York: Oxford University Press. 1998. pp. 59–84.

[58] Moghadam V.M. Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate. Электронный доступ: https://org.uib.no/smi/seminars/Pensum/Moghadam,%20Valentine.pdf (дата обращения: 12.02. 2018).

собой дискурсов, главным образом представленных: реформистским, традиционалистским и неотрадиционалистским дискурсами.

Появление журнала «Zanan», как и других иранских журналов, презентующих гендерную проблематику, является своего рода выражением общего реформистского отношения к окружающей действительности и тяготеет к тем философским и теологическим основаниям исламского реформизма. Структура журнала, указывает на основные направления деятельности его авторов и редакторов: религия, культура, право, образование[59]. Основные достижения исламских феминисток по этим направлениям в Иране представлены в статье Х.Афшар[60]. Именно руководство журнала стало активным проводником идей западного феминизма (переводы авторов первой и второй волны феминизма) в иранском контексте. Критический настрой в отношении интерпретации существующего исламского вероучения в Иране, обращение к тексту Корана со стороны авторов журнала со временем трансформировались в вопрос о праве мусульманок на совершение иджтихада[61], реинтерпретации текстов и пересмотр положений фикха. Безусловно, что для того чтобы эти вопросы появились в сознании, мышлении, практиках представителей иранских гендерных движений не достаточно отдельного прецедента или даже последовательной деятельности ряда публицистических изданий. В таком случае, вопрос об исламском феминизме по-прежнему оставался бы сугубо интеллектуальным, академическим конструктом, не востребованным массовой аудиторией.

Иранское общество обладало опытом участия как в Иранской революции 1978 – 1979 гг. (включая опыт «Исламской культурной революции»), так и Ирано – Иракской войны 1980 – 1988 гг. Если в первом случае женщины были интегрированы в общий контекст революционной

---

[59] Zanan. Issue no. 1, 1370 (February) 1992.

[60] Afhar H. Muslim Women and Feminisms: Illustrations from the Iranian Experience //Jornal Social Compas. Vol 54, Issue 3, 2007. Электронный доступ: http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0037768607080838 (дата обращения30.04. 2018).

[61] Moghadam V.M. Islamic Feminism and Its Discontents … pp.10-11.

антиправительственной коалиции (националистические, марксистские, исламистские движения), то в последующих событиях роль женщин в качестве агентов существенно изменилась. Создание гомогенной теократической политической системы, основанной на шариатских нормах, по мнению ряда исследователей значительно ограничивало правовой статус женщин и их социальные возможности, лишь укореняя в обществе проблему гендерного неравенства[62]. Некоторая либерализация со стороны правительства наметилась уже после смерти аятоллы Хомейни и последствий Ирано – Иракской войны 1980 – 1988 гг.

Следует отметить, что само высказывание - «иранские женщины», привносит существенные трудности в определении подразумеваемого референта. Во – первых, женщины соотносятся с различными социальными группами, поэтому восприятие Иранской революции 1978 – 1979 гг. (тем более Исламской культурной революции в Иране) в своих основаниях, ходе и следствиях не может быть однозначным. Во – вторых, различным группам или отдельным представителям были присущи различные идеологические установки (либерализм, марксизм, национализм, исламизм и т.д.). В - третьих, иранское общество времени революции в своих границах не совпадает с понятием «исламское общество», подразумевая различные позиции как в понимании, так выражение своей религиозности.

Анализируя проблему влияния революционного контекста на политическую и религиозную активность женщин в Иране конца 1980-х - начала 1990-х годов, антрополог А. Шамс предлагает различать в их самоидентификации проявления «революционной религиозности» («mazhabi-yi enqilabi») и «традиционной религиозности» («mazhabi-yi ma`muli»).

Под революционной религиозностью следует понимать совокупность мировоззренческих установок и практик, воплощающихся посредством

[62] Shamsaei M. Iranian Religious Intellectuals and the Modernization Debate // Journal of Humanities and Social Science (IOSRJHSS) ISSN: 2279-0845/ Vol. 1, Iss. 1 (July-August 2012), pp. 40-44. Электронный доступ: file:///C:/Users/Max/Downloads/Iranian_Religious_Intellectuals_and_the_Modernizat.pdf (дата обращения: 20.04. 2018).

представлений о религиозном и национальном долге, и направленных на преодоление социальных и патриархальных ограничений[63]. Одним из важнейших следствий исламизации Иранской республики, по мнению А. Шамс, является проявившаяся женская гомосоциальность, которая основана на религиозных нормах, и вступавшая в противоречие с секулярной гетеросоциальностью (период правления Мохаммеда Реза Пехлеви)[64]. Необходимо пояснить, что сокращение дистанции между публичным и частным пространствами в ходе революции, на уровне коллективных представлений, позволило экстраполировать женские обязательства в сферу государственной деятельности. То есть, революционная религиозность способствовала мобилизации женской религиозности и агентства в аспекте легитимизации права на преобразовательную деятельность, а гомосоциальность, разрушая классовые границы и барьеры между женщинами, позволяла им сообщаться и создавать сообщества и движения. Данное замечание представляется особенно значительным, поскольку позволяет определить один из факторов, обуславливающих появление многообразия гендерных движений и их презентаций в публицистических женских журналах. Важно, что в постреволюционном Иране, совокупность установок, обозначаемая А. Шамс через категорию «революционная религиозность», не исчезает, выразившись в женских образовательных практиках (например, через сеть негосударственных университетов «Islamic Azad University»), социальной и политической активности в 90-х гг. XX века. Также необходимо учитывать и волну национального патриотизма в период Ирано – Иракской войны 1980 – 1988 гг., усилившего выражение женской субъектности как на коллективном, так и индивидуальном уровне.

---

[63] Shamsaei M. Iranian Religious Intellectuals and the Modernization Debate // Journal of Humanities and Social Science (IOSRJHSS) ISSN: 2279-0845/ Vol. 1, Iss. 1 (July-August 2012), pp. 40-44. Электронный доступ: file:///C:/Users/Max/Downloads/Iranian_Religious_Intellectuals_and_the_Modernizat.pdf (дата обращения: 20.04. 2018).

[64] Shamsaei M. Iranian Religious Intellectuals and the Modernization Debate // Journal of Humanities and Social Science (IOSRJHSS) ISSN: 2279-0845/ Vol. 1, Iss. 1 (July-August 2012), pp. 40-44. Электронный доступ: file:///C:/Users/Max/Downloads/Iranian_Religious_Intellectuals_and_the_Modernizat.pdf (дата обращения: 20.04. 2018).

Основываясь на собранных в Иране устных историях представительниц различных социальных групп (воспользовавшихся образовательными каналами в 1987 – 1997 гг.), А. Шамс деконструирует категорию «иранские женщины». Таким образом, сегрегация женских прав и статуса в целом как негативных следствий Иранской революции, присуще лишь части женщин в Иране – главным образом, представительницам светских групп среднего класса. Для представителей религиозных групп, существует обратная перспектива – революция и последующая исламизация общественных институтов открывала возможности получения образования как основного социального лифта в постреволюционном Иране. Например, Ф. Садеи отмечает, что отмена в 1936 году обязательного ношения хиджаба в публичном пространстве в значительной степени ограничило возможности именно религиозных женщин, в том числе в образовательных практиках, тем самым создав предпосылку для будущего укрепления исламского фундаментализма в Иране[65].

Следует отметить, что активная презентация за рубежом и освещение гендерных движений в Иране осуществлялась, прежде всего, представителями светских форм гендерного активизма. Подвергаясь ограничениям и преследованиям внутри Исламской республики, многие из них обосновались в ряде университетов Европы и США, и в дальнейшем продолжили академическую и общественную деятельность, не теряя связей с Ираном[66]. Деятельность представителей этого направления в меньшей степени касалась защиты прав женщин, акцентируясь, главным образом, на академическом дискурсе и информационном освещении проблемы[67].

---

[65] Sadeghi, F. Bypassing Islamism and Feminism: Women's Resistance and Rebellion in Post-revolutionary Iran // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [Online], 128 | December 2010. Электронный доступ: http://remmm.revues.org/6936 (дата обращения: 12.07. 2016).

[66] Shamsaei M. Iranian Religious Intellectuals and the Modernization Debate // Journal of Humanities and Social Science (IOSRJHSS) ISSN: 2279-0845/ Vol. 1, Iss. 1 (July-August 2012), pp. 40-44. Электронный доступ: file:///C:/Users/Max/Downloads/Iranian_Religious_Intellectuals_and_the_Modernizat.pdf (дата обращения: 20.04. 2018).

[67] Ahmadi F. Islamic Feminism in Iran and West-oriented Ideas. 2006. p. 13; Ahmadi F. Islamic Feminism in Iran: Feminism in a New Islamic Context // Journal of feminist studies in religion, Vol. 22, no 2, 2006. p. 33-53. Электронный доступ: http://www.divaportal.org/smash/record.jsf?dswid=9326&aq2=%5B%5B%5D%5D&af=%5B%5D&searchType=SI

Такая ситуация обуславливалась позицией правительства постреволюционной республики, рассмотрении светского феминистского дискурса как антиисламского, т.е. нелегального. Не стоит забывать, что светский дискурс подвергся политической репрессии в годы революции, ассоциируясь с периодом правления Мохаммеда Реза Пехлеви и его реформами. Кроме того, светский академический дискурс оставался малопонятным для большинства провинциального или сельского населения республики Иран. Очевидно, что требовался иной, понятный «язык» для обращения и коммуникации, согласующийся с исламскими культурными кодами, усвоенными иранским обществом на протяжении значительного пласта времени.

Расширение исламского феминизма как одной из гендерных идеологий в Кувейте, Бахрейне, Катаре и других государствах Персидского имеет ряд общих черт с представленной ситуацией в Иранской республике, однако, предполагает и сценарные варианты. Вероятно, что одной из важнейших причин обращения к гендерной рефлексии для этих стран явились культурная дезориентация и кризис идентичности[68]. Эти проблемы были обусловлены изменениями в укладе жизни, прежде всего, городского сообщества, технологизацией, сопровождавшей нефтяную отрасль экономики[69], а также ростом националистических настроений как реакции на политику колониализма и активность исламских политических организаций в странах MENA[70]. Расширение гендерных идеологий и движений в странах Персидского залива подчиняется общей логике трансформативных процессов общества, вступившего на путь модернизации, однако, есть в этих

MPLE&sortOrder2=title_sort_asc&language=en&pid=diva2%3A50536&aq=%5B%5B%5D%5D&sf=all&aqe=%5B%5D&sortOrder=author_sort_asc&onlyFullText=false&noOfRows=50&dspwid=9326 (дата обращения: 09.02. 2018).

[68] Al-Mughni, H. The rise of islamic feminism in Kuwait // Journal Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [Online], 128 | December 2010, Online since 05 January 2012, connection on 30 April 2018. Электронный доступ: https://journals.openedition.org/remmm/6899 (дата обращения 30.04.2018).

[69] Ross, M. L. Oil, Islam, and Women //American Political Science Review. Vol. 102, No. 1 February 2008. pp.107-123. Электронный доступ: https://www.sscnet.ucla.edu/polisci/faculty/ross/papers/articles/Oil%20Islam%20and%20Women%20-%20apsr%20final.pdf (дата обращения 18.02.2018).

[70] Muhammad al-Najjar, S. The feminist movement in the Gulf //Journal Al-Raida, Vol. XX, No. 100, 2003. p. 29.

изменениях ряд аспектов, требующих нюансировать контекстуальные опыты феминизмов.

Политические изменения во второй половине XX века отразились и на Кувейте, где как и в Иране, дискурс исламского феминизма возникает из исламисткого дискурса. Как опыт Ирано-Иракской войны спровоцировал участие женщин в политической жизни страны, так и военная оккупация Кувейта Ираком в 1990 - 1991 гг. повлекла за собой политизацию кувейтского сообщества, выразившуюся в дальнейшем в активизации гендерных дискурсов.

Исламисткий дискурс в Кувейте и деятельность исламистских политических организаций (аль-Ихван аль Муслимун / «Братья мусульмане») носили маргинальный характер вплоть до 1978 года, когда правительство Кувейта, обеспокоенное усилением светских оппозиционных сил (в том числе т.н. «левых», националистов) взяло курс на исламизацию культуры и сохранение традиционных ценностей. Исламизация культуры предполагала ответы на культурную дезориентацию, проявившуюся в ходе технологической модернизации. Уже к концу 1980-х - началу 1990-х гг. исламисткий дискурс в Кувейте презентовал новую политическую силу, активно использующую образовательные, профсоюзные и финансовые сети как инструмент для достижения власти. Стремясь расширить влияние, исламисты участвовали в создании женских религиозных сообществ, женских комитетов («lijân nisâ'iah»[71]), представляющих ассоциацию в провинциях Кувейта. Существовали также исламские женские сообщества, не связывавшиеся свою деятельность с исламистским дискурсом (например, «Bayadir al-Salam», «Islamic Care Society»). Между тем, в содержании исламисткого дискурса отсутствовала перспектива гендерного расширения прав женщин, а, соответственно, и инструменты для реконфигурации

[71] Al-Mughni, H. The rise of islamic feminism in Kuwait // Journal Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [Online], 128 | December 2010, Online since 05 January 2012, connection on 30 April 2018. Электронный доступ: https://journals.openedition.org/remmm/6899 (дата обращения 30.04.2018).

религиозного статуса[72]. Руководство отделения ассоциации «Братья мусульмане» рассматривало женские организации как электоральную силу - без возможности лидерских позиций для последних, что в конечном итоге и предопределило разочарование части организаций в исламистском дискурсе[73]. Ориентация на изучение религиозных текстов, обращение женских сообществ и активистов к религиозному образованию усиленному опытом просветительской и организационной деятельности изменило самосознание, представления женщин – активистов о своей роли в жизни общества и государства. Можно сказать, что исламисткий дискурс подготовил условия для возникновения альтернативного дискурса – исламского феминизма. Кроме того, традиционалистский и исламисткий дискурс были более востребованы женщинами - представительницами элитарных групп, в то время как представительницы среднего класса, наиболее включённые в новые экономические и образовательные отношения, в дальнейшем востребовали риторику исламского феминизма[74].

Рост самосознания среди представительниц исламских религиозных групп приходится на 1990-е годы и фиксируется благодаря расширению круга обсуждаемых проблемных вопросов организации, дискутивным обменом мнений, участием не только в социально – благотворительных проектах, но и просветительских, политических мероприятиях (чего не наблюдается ещё в 1980-х годах). В этот же период времени появляется новый тип женского лидерства среди мусульманок, предполагающий религиозную, социальную и политическую активность как готовность нести ответственность, т.е. быть «мукаллаф» в широком смысле этого понятия.

---

[72] Al-Mughni, H. Women's organizations in Kuwait // Journal Middle East Research and Information Project. MER 198 - Gender and citizenship in the Middle East. Электронный доступ: https://www.merip.org/mer/mer198 (дата обращения 01.05.2018).

[73] Muhammad al-Najjar, S. The feminist movement in the Gulf //Journal Al-Raida, Vol. XX, No. 100, 2003. pp. 29-37.

[74] Rizzo, H., Meyer K., Ali Y. Women's Political Rights: Islam, Status and Networks in Kuwait // Journal Sociology, Vol. 36, Issue 3, 2002. pp. 639-662. Электронный доступ: http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0038038502036003008 (дата обращения 16.02.2018).

Политический союз исламских феминисток с представительницами светского либерального дискурса создал обоюдные перспективы для этих групп: исламские феминистки предложили теологическую аргументацию («коранический дискурс»), а либеральные феминистки обеспечили современную правовую поддержку («конституционный дискурс») общей цели - расширению прав женщин. Как отмечает Х. аль – Мугни среди влиятельнейших исламских интеллектуалов и активистов в Кувейте выделяются такие фигуры Х. аль-Махмит, Х. аль-Атик и У. аль-Рифаи, повлиявших на конструирование дискурса исламского феминизма и критику исламисткого дискурса в части гендерной проблематики. Новый союз, в частности между Х. аль-Махмит, Х. аль-Атик и У. аль-Рифаи и Н. аль-Садани, позволил консолидировать деятельность женских организаций, создав реальные перспективы на законодательном уровне.

Взгляды Х. аль – Махмит можно представить как ряд следующих тезисов:

1) интерпретация религиозных / священных текстов может осуществляться только в аутентичном понимании смыслов, полученных во времена пророчества Мохаммада, и имеет целью достижение справедливого исламского общества;
2) получение прав женщинами возможно через совершение иджтихада для устранения приписываемых традицией ценностей;
3) понятие «an-Nahda» / «возрождение», «пробуждение» - предполагает восстановление субъектного и автономного статуса женщины как личности и члена социума;
4) исламское государство должно включать в себя две характеристики: конституционность и гражданственность, обеспечивающие права человека и общества;
5) переосмысление концепции «al-wilayah al-‘ammah» / «общих полномочий» / «руководства уммой» предполагает возможность приобретения политических прав для женщин.

Таким образом, появление исламского феминизма как дискурса носит не случайный, а закономерный характер, признавая легальную возможность изменения статуса гендерных сообществ благодаря применению эгалитарной религиозной риторики. Необходимо учитывать, что реинтерпретация священных текстов, предпринятой сторонниками исламского феминизма.

1.3 Исламский феминизм как интеллектуальный проект (авторские подходы)

Исследователи уже неоднократно обращали внимание на глубокие связи между дискурсами исламского феминизма и реформисткой идеологии в Иране. Безусловно, что в содержании реформисткого дискурса проблема гендерного равенства представлена в меньшей степени, однако методологический аппарат реформизма, и, главным образом, рациональное отношение к религии оказались востребованным представителями гендерных движений (не только в иранском контексте)[75]. Прежде всего, существенное влияние на эпистемологию исламского феминизма оказали работы иранского философа А. Соруша. Исследовательская программа философии А. Соруша включает значительный пласт проблем и вопросов, касающихся статуса знания и эпистемологии в исламской философии и теологии, поэтому далее ограничимся лишь теми аспектами, которые нашли отражение в основаниях исламского феминизма (теория различения «случайного» и «сущностного»; теория «расширения» и «сжатия»).

В своем исследовании А. Соруш дифференцирует подход к тексту Корана, выделяя фрагменты присущие Божественному откровению (этим фрагментам присущи неизменность и вечность), а также те фрагменты, что имеют статус события в истории исламской уммы[76]. Следовательно, к «случайным» событиям относятся те или иные географические локации, последовательности действий людей, их решения, поступки, интерпретации, а также формы полученного ими религиозного опыта. Важно, что религиозный опыт, зафиксированный посредством последующих текстов, или передачи знаний от духовного лидера к ученикам имеет уже субъективный характер. Таким образом, религия формируется исторически, то есть благодаря «случайным» событиям, которые порождают суждения,

[75] Engeland-Nourai, A., Katajun A. Iran: Abdolkarim Soroush's Theological Rays of Hope. // Development and Cooperation, volume 31, № 2, (fevrier 2004), pp. 60-63. Электронный доступ: https://journals.openedition.org/abstractairanica/6597 (дата обращения: 26.03.2018).

[76] Soroush, A. Zati va Arazi dar Din (Essential and accidental in religion) //Kian, no 8. 1989; Soroush, A. Bast-e Tajrubeh Nabavi (Expansion of Prophetic Experience). - Tehran: Sirat publication. 1999.

аргументативные и описательные конструкции носителями религиозного опыта, принадлежащим к какой-либо культурной традиции. Соответственно, прецеденты, описанные в ряде сур и аятах Корана (например, флора и фауна, антропологические особенности внешнего облика людей, климатические и географические особенности территорий и т.д.), представлены категориями арабской культуры и выражаются посредством арабского языка[77]. Значит, представляют не универсальные, а локальные принципы – ведь, согласно идеям А. Соруша, Божественное откровение могло транслироваться через иную культуру, другой язык (следовательно, то, что было описано посредством арабского языка могло обрести совершенно иные смыслы и значения). Историческое отношение к тексту, в таком случае, предполагает возможность процедуры пересмотра тех прецедентов, которые утратили временное и контекстуальное значение (например, рабство) – так открывается перспектива для иджтихада[78]. Далее, в рамках представленной логики, следует, что и шариат и фикх, также являются временными, субъективными, в какой-то степени «случайными» и также подлежат пересмотру в соответствии с требованиями современности.

Современность характеризуется (соответствуя логике А. Соруша) расширением внерелигиозного знания (физика, химия, биология, лингвистика и т.д.), которое не отменяет религии как таковой - изменяются очередные представления о религии (понимание религии), создаются новые религиозные знания. Вместе с тем, религиозные тексты, полученные как откровение, рассматриваются в качестве основы религии – ошибочным может оказаться понимание религии - представление как отдельного человека, так и сообщества. Используя внерелигиозные знания наряду с религиозными знаниями (в том числе через практику «прозрения» / «ma'refat-e dini») в отношении понимания религии можно увидеть, как формируется

[77] Madaninejad, B. New theology in the Islamic Republic of Iran: a comparative study between Abdolkarim Soroush and Mohsen Kadivar Электронный доступ: https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/ETD-UT-2011-08-4238/MADANINEJAD-DISSERTATION.pdf?sequence=1&isAllowed=y (дата обращения: 18.03.2018).
[78] Soroush, A. The Theoretical Construction and Expansion of the Shari'a. Tehran: Sirat publication. 1995; Soroush, A. Siasat Nameh (Political letters) - Tehran, Sirat publication. 2000.

религия, какое влияние на её формирование оказывали те или иные взгляды, и, наоборот, каким образом религия легитимизировала властные решения, обретающие неоспоримый сакральный характер[79]. Теория «сжатия» и «расширения» А. Соруша, основанная на ряде принципов (принцип согласованности и соответствия; принцип взаимопроникновения; принцип эволюции) строится в соответствии с шиитским пониманием иджтихада, предполагая, что современное обращение к священным исламским текстам может создавать новое понимание основ религии. Особая роль в процессе выработки религиозного знания принадлежит разуму как инструменту религиозного познания (линия мутазилитов в интеллектуальном проекте А. Соруша). Именно разум позволяет заполнить пустоты, когда религиозная юриспруденция - «fegh-h» не может дать ответы на меняющиеся контексты жизни общества. Отвечая на вопрос: как соотносятся традиционная и современная религия? – А. Соруш выделяет три типа религиозности[80]:

1) «ma-ieshat andish» - религиозность как принадлежность к умме, соответствие нормам и правилам (установкам шариата и фикха);
2) «ma-refat andish» - религиозность, ориентированная на знания;
3) «tajrobat andish» - религиозность, ориентированная на опыт.

Каждый из представленных типов религиозности несёт в себе определённые аспекты религии, которые сложным образом могут сочетаться в религиозном опыте отдельного человека, или превалировать над другими. Существенной проблемой, в понимании А. Соруша, становится та ситуация, когда «ma-refat andish» и «tajrobat andish» исключаются из понимания религии, или испытывают внешнее давление через отсутствие возможности личностного понимания религии. Такая ситуация приводит к

[79] Landman N., van Bruinesse M.M. Three theological attempts to relate Islam to modernity: comparing the views of Soroush, Ramadan and An-Na'im. Электронный доступ: https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:4rciDq1Y91gJ:https://dspace.library.uu.nl/bitstream/handle/1874/41089/Three%2520theological%2520attempts%2520to%2520relate%2520Islam%2520to%2520modernity.pdf (дата обращения:27.04.2018).

[80] Madani, J. Religion, Thought and Reformation. An interview with Dr. Abdolkarim Soroush. Электронный доступ: http://www.drsoroush.com/English/Interviews/E-INT-20010307-Religion-Thought_and_Reformation.html (дата обращения:27.04.2018).

поверхностному пониманию религии, ориентации на догмы и отсутствию личного религиозного опыта.

Несмотря на то, что в своих работах А. Соруш рассматривал гендерную проблематику в рамках демократических процессов, принципы и методы его исследований (герменевтический подход к религиозным текстам) были востребованы теоретиками гендерных движений, и, прежде всего, идея, согласно которой духовный авторитет не может приводить к власти как подчинению[81].

Размышления А. Соруша о типах религиозности в логике представителей исламского феминизма приобретает особое значение: потребность совершения иджтихада органично переплетается с религиозностью, ориентированной на знания и опыт самого человека.

Достаточно интересным представляется сравнение идей А. Соруша с взглядами ещё одного (менее известного) представителя реформисткого подхода, рассмотревшего проблему конвергенции ислама и феминизма. В интерпретации Р. Бахлула ислам также имеет историческое измерение, предполагающее дифференциацию времени («ранний ислам» / «современность»), а значит и возможность интеллектуальной позиции в его восприятии (ориентация на опыт рационального осмысления религии). Совершение иджтихада в данном случае требует условия – рациональной установки к вере. Именно в историческом опыте интерпретаций обнаруживаются практики рационалистического и небуквального понимания текста Корана (прежде всего, интеллектуальная линия мутазилитов), фрагментарно воплотившихся в трудах исламских мыслителей периода «обновления» (вторая половина XIX – начало XX века)[82]. Модернистское понимание ислама строилось на различении категорий, в том числе, «'ibadat» и «mu'amalat», что, по мнению исследователя, открывало новую возможность в понимании ислама как образа меняющейся (в смысле

[81] Mir-Hosseini, Z. Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran. - London: I.B. Tauris, 2000.
[82] Bahlul, R. On the Idea of Islamic Feminism // Journal of Islamic Studies, 20, 2000. p. 34-63. Электронный доступ: http://www.juragentium.org/topics/islam/mw/en/bahlul.htm (дата обращения:27.04.2018).

развития) социальной жизни.[83] Однако между представителями мусульманского модернизма и теоретиками исламского феминизма, также позитивно воспринимающих эту идею, нет прямой преемственности в проблематике обсуждаемых вопросов и оценок исламского наследия. Проанализировав труды таких мыслителей - реформаторов как М. Абдо, К. Амин, Т. Хаддад, а также труды Ю. аль – Кардави, М. аль – Газали, возможно прийти к выводу, что для каждого из перечисленных учёных и исследователей проблема религиозного и правового статуса женщин бесспорно существовала. Однако назвать кого – либо из них «предтечей» исламского феминизма не представляется возможным. Так, например, М. Абдо, осуждая ситуацию с полигамными браками, не отрицал необходимости наказания для женщины при условии её морального «падения»[84]. М. аль – Газали подтверждал возможность для женщин заниматься не только домашними делами, однако, полностью оставлял вопрос о правах женщин в пределах семьи и дома[85]. Ю. аль – Кардави писал о тотальном контроле мужчин над женщинами, но отвергал идею их политического равенства, выступая, в том числе, за женскую активность исключительно в привычных для них областях (главным образом, социальная и образовательная среда)[86]. Следует отметить, что для феминистского дискурса подобная постановка проблемы исключена, поскольку женщина является полноценным субъектом религиозных и общественных отношений. В данном случае существует ситуация как хронологического, так и тематического «разрыва» между реформаторами и феминистами, что существенно ограничивает возможность рассмотрения статуса женщины в исламской культуре как непрерывного поступательного процесса. Однако как утверждает Сабика Мухаммад аль-Наджар - исследователь исламских феминизмов в странах Персидского

[83] Bahlul, R. On the Idea of Islamic Feminism // Journal of Islamic Studies, 20, 2000. p. 34-63. Электронный доступ: http://www.juragentium.org/topics/islam/mw/en/bahlul.htm (дата обращения:27.04.2018).
[84] Abduh, M. al-A'mal al-Kamilah lil-Imam Muhammad Abduh //The Complete works of Imam Muhammad Abduh. -Beirut: al-Mu'assah al-Arabyyah. 1972.
[85] Ghazali, M. Qadhaya al-Mar'ah. - Cairo: Dar al-Shuruq. 1990
[86] Qardawi, Y. Awlawiyat al-Harakah al-Islamiyya fi al-Marhalah al-Qadimah. - Beirut: Dar al-Risalah. 1991.

залива, работы таких мыслителей - модернистов К. Амина, Р. аль-Тахтави и деятельность представителей гендерных движений в Египте (например, Х. Ширави) повлияли на формирование гендерного мышления в этом регионе[87].

Рефлексия в отношении гендерного статуса через активизацию обращения к исламским источникам в ряде стран Ближнего Востока начинается с конца XIX века, и получает динамичное развитие на протяжении XX века. Будучи представителями различных географических, культурных и социальных контекстов новые мыслители, писатели и активисты стали выступать за расширение прав женщин, ориентируясь на культурные коды обществ, которые они представляли. Ранний этап гендерной активности может быть представлен именами таких активистов как: А. Таймур, М.Х. Насиф, А. Абд-аль Рахман, Х. Шарави, Н.З. аль – Дин. Вместе с тем, деятельность и исследования многих из них оставались локализованными в рамках обществ и стран, к которым принадлежали их авторы[88].

Следует отметить, что исламский феминизм возник, прежде всего, как дискурс, а не в качестве социального или политического движения[89]. Как отмечают исследователи генезиса дискурса исламского феминизма – представляется возможным говорить не об отдельной «точке возникновения», а целом спектре параллельно развивающихся контекстов[90]. В этом смысле, концепт «исламские феминизмы» более точно передаёт сложившуюся ситуацию.

Отличительной особенностью нового подхода явилось сочетание локальных контекстов, к которым относились его сторонники, и глобального

---

[87] Muhammad al-Najjar, S. The feminist movement in the gulf //Journal Al-Raida Vol. XX, No. 100. Winter 2003. pp. 29-37.

[88] Saleh, A. Paradigms of Knowledge in Islamic Feminism. // Feminist and Islamic Perspectives. New horizons of knowledge and reform. New Horizons of Knowledge and Reform Ed. by: Omaima Abou-Bakr. Women and Memory Forum, 2013. pp.11-20.

[89] Badran, M. Où en est le féminisme islamique? // Critique internationale, Vol. no 46, no. 1, 2010, pp. 25-44.

[90] Abou-Bakr, O. Why do we need an Islamic Feminism? // Feminist and Islamic Perspectives. New horizons of knowledge and reform. New Horizons of Knowledge and Reform Ed. by: Omaima Abou-Bakr. Women and Memory Forum, 2013. pp.4-8.

дискурса гендерных прав и свобод. Вероятно, что в какой-то степени исламский феминизм является продуктом интеллектуальной рефлексии как в странах Ближнего Востока, так и за его пределами. Во многом обращение к теме реинтерпретации религиозных источников и трансформации гендерно – религиозного статуса происходило благодаря использованию интернет – технологий, позволявших создавать альтернативное пространство для публичного обсуждения.

А. Салех в качестве способа преодоления полисемии концепта «исламский феминизм» предлагает рассматривать его на двух уровнях – макроуровне (концептуальные подходы к реинтерпретации религиозных источников) и микроуровне (отдельные практики и частные проявления неравенства), выделяя их основания[91]. Принципиально важным вопросом, с точки зрения А. Салех, остается проблема эпистемологической конвергенции ислама и феминизма. В качестве компонентов для конвергенции автором выделяются следующие составляющие:

1. исламский феминизм на современном этапе предполагает конвергенцию академического, интеллектуального и социального дискурсов, объединяющих как женщин, так и мужчин;

2. исламский феминизм как движение ориентирован на трансформацию статуса женщин через расширение прав и преодоление неравенства, основанного на не легитимном, присвоенном праве контроля;

3. исламский феминизм в качестве своего основания предполагает кораноцентризм и следование траектории, обозначенной пророчеством Мохаммада.

А. Салех, считает, что было бы неправомерным сопоставлять постановку вопроса о конвергенции ислама и феминизма сегодня, и порядка тридцати лет назад. Возникнув как идея, исламский феминизм был, вероятно, в значительной степени более связан с западными идеологическими

[91] Saleh, A. Paradigms of Knowledge in Islamic Feminism. // Feminist and Islamic Perspectives. New horizons of knowledge and reform. New Horizons of Knowledge and Reform Ed. by: Omaima Abou-Bakr. Women and Memory Forum, 2013. pp.11-20.

конструкциями, а уже далее ориентирован на ценностные системы представителей исламских обществ в рамках интегративного подхода. Форма может быть обозначена как феминизм, но наполнение ее происходит благодаря исламу как религии и культуре.

Проблема соотношения отдельного голоса с понятием «исламский феминизм» обозначена в работах профессора Асмы Барлас[92]. В 2002 году ею была опубликована работа «Believing Women» in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an», в которой А. Барлас привела собственный анализ коранического текста, а также рассмотрела сложившуюся традицию патриархальных теологических интерпретаций. В работах последующих лет по проблемам коранической герменевтики и исламского феминизма её позиция лишь уточнялась и корректировалась с учётом происходящих событий и новых направлений в гендерных исследованиях ислама.

Для А. Барлас феминизм, будучи идеологией, обладает устойчивыми как положительными так и отрицательными коннотациями, а применение концепта феминизм в исследовательских практиках предполагает определённую онтологическую и эпистемологическую позицию, что требует от исследователя унитарного взгляда, принятия программы феминизма как некого целого. А. Барлас предлагает альтернативное понятие «верующая» / «верующая женщина» как наиболее адекватное содержанию деятельного субъекта. В данном случае дискуссия об идентификации не является сугубо номинальной или имеющей исключительно формальный статус. Каждая из этих позиций предполагает ряд фундаментальных отличий. В качестве примера можно привести различение источников для понимания категорий «равенства» / «патриархатности». Для А. Барлас таким источником может выступать только текст Корана, но не феминистский текст, что вероятно обусловлено самоидентификацией в качестве «верующей», а не феминистки. Уточняя собственную позицию, А. Барлас дистанцируется от тех

[92] Barlas, A. «Believing Women» in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an - Austin: University of Texas Press, 2002.

исследователей – феминисток, чей опыт понимания ислама базируется на идеях Ф. Мернисси, или Аян Хирсли Али[93].

Понимание ислама посредством «чтения» / интерпретации текста выступает в качестве контекстуального процесса, в котором роль (контекст) «читающего» не менее важна, чем сам текст. По сути, Коран как текст, обладающий интертекстуальностью, имеет своего рода «слои» контекстуализации. Первый из них восходит ко времени жизни Мухаммада, т.е. раннему исламу, второй – к периоду патриархальных интерпретаций.

Анализируя текст Корана, А. Барлас не обнаружила указаний на привилегированность «отцовства», «отцовского права» - всего того, что потенциально могло бы составить фундамент патриархата. Таким образом, делается вывод об антипатриархальности всего текста. Именно этот тезис был впоследствии воспринят Маргот Бадран для определения дефиниции «исламский феминизм». Примечательно, что условия применения данного понятия, его содержания и границ – предмет многолетних дискуссий между А. Барлас и М. Бадран. Различие в подходах этих исследователей отражает наличие перекликающихся тенденций в среде современных женщин – мусульманок. Вероятно, что позиция М. Бадран, прежде всего, отражает стремление к институализации женских исламских движений и организаций[94], в то время как А. Барлас настаивает на автономном статусе каждой из общин верующих, сохраняя специфичность голоса каждой. Идея об автономном статусе «верующего» может существовать только в режиме «альтернативных парадигм», но теряет всяческий смысл в условиях «универсальной политической теории», т.е. исламского феминизма.

Критичность в отношении дефиниции «исламский феминизм» в работах А. Барлас строится на следующих аргументах:

---

[93] Barlas, A. Engaging Islamic Feminism: Provincializing feminism as a master narrative // Islamic feminism: current perspectives (Anitta Kynsilehto ed.) Tampere Peace Research Institute Occasional Paper No. 96, 2008. pp. 15-24.

[94] Badran M. Engaging Islamic Feminism // Islamic feminism: current perspectives (Anitta Kynsilehto ed.) Tampere Peace Research Institute Occasional Paper No. 96, 2008. pp. 25 - 36.

1. в тексте Корана отсутствует феминистский дискурс (стремление искусственно обнаружить его – искажение);
2. феминистский дискурс вносит определённые ограничения и не всегда продуктивен в понимании специфичности современных женских мусульманских движений;
3. использование понятия «феминизм» может вызывать у мусульман отрицательные коннотации, т.к. для многих «исламский феминизм» воспринимается как «феминизм», без учёта религиозной специфики;
4. теория феминизма является гомогенной, в то время как её объект исследования является гетерогенным;
5. понятие «десекуляризации» в объяснении современных мусульманских движений также не функционально, поскольку, главным образом, подразумевает «вестернизированный светский гуманизм».

Интеллектуальный проект «исламского феминизма» М. Бадран является частью одного из наиболее детализованных исследований гендерной проблематики на Ближнем Востоке. Еще в 1994 году в её исследованиях применялся термин «гендерная активность», однако в последствие, посчитав, что в этом понятии нет указания на специфику региона, взглядов представителей гендерных сообществ,- стала использовать исламский феминизм как инструмент идентификации.

Как отмечает М. Бадран, в «исламском феминизме» заложена идея трансформации (а не реформации), заключающаяся не в идее реформы патриархальных обычаев, адата, который находится в некотором отношении к исламу, а трансформации самого ислама, в котором уже подразумевается присутствие адата. Путь трансформации лежит через обращение к аутентичным кораническим смыслам, осознание этих смыслов, а также и их последующую артикуляцию[95]. Новая траектория исламского феминизма, подразумевающая глубокие трансформационные процессы в сознании

[95] Badran, M. «Islamic Feminism on the Move» // in M. Badran, Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences. - Oxford: Oneworld, 2009. pp. 323-338.

женщин и мужчин, начинается в исследованиях М. Бадран с 2006 года. Исламский феминизм, прежде всего, дискурс, основанный на локальных женских историях, их опыте, обращении к реинтерпретации Корана и иных религиозных источников в интересах всей уммы[96].

Во многом появление и актуализация дискурса исламского феминизма обуславливалось параллельным расширением исламисткого дискурса, и в какой-то степени стало своеобразной реакцией на него[97]. Исламский феминизм был призван замещать исламисткий дискурс, не только в целях, но и следствиях – производство новых представлений о гендерном статусе.

В этом смысле исламский феминизм предполагает теологический дискурс, не зависящий от социального положения его агентов. Формируя перечень идей, актуализирующих исламский феминизм, М. Бадран указывает также на принцип ислама - «мусава» / «равенство» - как равенства в публичном и частном пространствах, а также тесно связанного с идеологией социальной справедливости. В этом смысле исламский феминизм воплощается и как идея, и как действие на основе указанных смыслов, позволяющая преодолевать ситуация патриархального неравенства[98].

Следуя логике М. Бадран, стоит заметить, что во многом исламский феминизм обусловлен появлением новых практик интерпретации Корана, а также выработкой подход к рассмотрению вопросов, касающихся исламской юриспруденции. Вместе с тем, автор настаивает на том, что исламский феминизм всегда был ориентирован не только на трансформацию мышления общества, но и конкретные действия - как на локальном, так и глобальном уровнях. Переход к глобальному дискурсу, согласно взглядам М. Бадран, предполагал уже свершившийся факт конвергенции между исламом и феминизмом, где благодаря религиозной риторики между участниками

[96] Badran, M. Où en est le féminisme islamique ? // Critique internationale, vol. no 46, no. 1, 2010, pp. 25-44.
[97] Badran, M. Gender Activism: Feminists and Islamists in Egypt // in V. Moghadam, ed., Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective -Boulder, CO: Westview Press, 1993; Badran, M. Towards Islamic Feminisms: A Look at the Middle East // in A. Afsarrudin, ed., Hermeneutics and Honor in Islamic/ate Societies - Cambridge: Harvard University Press, 1999.
[98] Wadud, A. Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam. - Oxford: Oneworld Publications, 2006. p. 16.

коммуникации – представителями различных исламских локаций реализовался адекватный исламскому культуре интеллектуальный проект. Проект гендерного равенства основывался на принципах исламской культуры и религии[99].

Типология феминизмов на Ближнем Востоке (т.н. «идеальные модели» - исламисткий феминизм, исламский феминизм и светский феминизм) в представлении М. Бадран может различаться только в двух направлениях – светский и исламский феминизм. Таким образом, не разделяя модели западных исследователей. Исследователь полагает, что верующие женщины, как и представители светского феминизма, обращаясь к религиозным текстам, способны создавать новые подходы, стратегии критического осмысления исламской культуры и истории. Прогнозируя активизацию исламского феминизма и его востребованность гендерными движениями на Ближнем Востоке, автор сообщает следующие идеи[100]:

1. современный ислам презентует глобальный интеллектуальный, политический и культурный проект, поэтому для преодоления гендерного неравенства важно обратиться к пониманию религиозных основ общества на новом, критическом уровне, с учётом изменившихся исторических условий;
2. критическая парадигма мышления в отношении собственной культуры и религии возможна лишь в случае высокого уровня образования, поскольку только образование может дать инструменты для обращения к религиозным текстам;
3. исламский феминизм как дискурс является универсальной основой коммуникации между мусульманками, вне зависимости от географической локации и социального положения;

[99] Badran, M. Islamic Feminism on the Move // in M. Badran, Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences. - Oxford: Oneworld, 2009. pp. 323-338.

[100] Sikand, Y. «The Future of Islamic Feminism»: Interview with Margot Badran. Posted Sep 21, 2010. Электронный доступ: https://mronline.org/2010/09/21/the-future-of-islamic-feminism-interview-with-margot-badran/ (дата обращения: 05.03.2018).

4. исламский феминизм является востребованным инструментом в процессе глобализации ислама, исламских сообществ и организаций;
5. Виртуализация современной культуры позволила перейти к глобальному дискурсу, создав децентрализованную модель коммуникации и актуализировала множество альтернативных гендерных дискурсов. По сути, становится не важным, как будет идентифицироваться исламский феминизм в дальнейшем (название) – важно, что этот дискурс является действенным.

В содержании понятия «исламский феминизм» М. Бадран пытается обнаружить инструмент для сохранения внутренней целостности движения. Отмечая, что идея плюральности в интерпретации исламского феминизма в конечном итоге приводит к фрагментаризации всего движения в целом, М. Бадран полагает, что такой подход лишает исламский феминизм необходимости механизма концептуализации[101]. В данном случае, речь не может идти о каком – либо общем видении гендерных проблем, общей стратегии – есть только многообразие индивидуальных практик, а также многочисленные активисты из различных географических локаций, стремящиеся к идеалам эгалитаризма и гендерного равенства возможностей. Функционирование в подобном режиме исключает существование транснациональной сети активистов (поскольку нет лиц / сообществ, концептуализирующих свои практики посредством понятия «исламский феминизм»), а значит, и нет возможности осуществлять конкуренцию с патриархальными установками в обществе и государстве. С другой стороны, проблема заключается не столько в гетерогенности наполнения понятия «исламский феминизм», сколько в отсутствии языка, позволяющего осмыслять данную ситуацию в целом и учитывать условия для реализации коммуникации между участниками движения.

[101] Использование понятия «исламские феминизмы» не решает проблемы концептуализации. Согласно позиции М. Бадран понятие «исламский феминизм» должно использоваться в единственном числе

Приблизительно с середины 1980 – х г. в исследовательской литературе, освещающей гендерную проблематику, стала рассматриваться категория пол в качестве аналитической категории. Во многом эта проблематика была сопряжена с именем А. Вадуд, предложившей теологическую интерпретацию проблемы гендерного равенства в исламе. По сути, работа А. Вадуд на долгие годы стала «флагманом», для тех исследователей и активистов, что в последствие обратились к исламскому феминизму[102]. Как автор, А. Вадуд совершенно по-новому обратилась к анализу Корана и других религиозных текстов. Основываясь на опыте коранической герменевтики, автор выдвинула теорию универсального равенства между мужчинами и женщинами.

[102] Wadud, A. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective - New York: Oxford University Press, 1999.

ГЛАВА II
ИСЛАМСКИЙ ФЕМИНИЗМ КАК АЛЬТЕРНАТИВНЫЙ ВИРТУАЛЬНЫЙ ДИСКУРС

2.1 Исламский феминизм как виртуальная транснациональная сеть

Изучение современных исламских практиках в рамках транснациональных сетей является устойчивым и динамичным направлением в зарубежных академических исследованиях[103]. Главным образом, проблема транснациональных сетей получила развитие в рамках политических и институциональных работ, затрагивающих вопросы исламского фундаментализма и исламизма, исламских политических организаций, политического влияния и идеологий[104].

Как отмечает Дж. Андресон, виртуализация, охватившая значительную часть регионов Ближнего Востока, предполагала новые перспективы для расширения интернет - коммуникаций и развитие транснациональных сетей. Технологические изменения повлекли за собой новые возможности для сообщения тех, кто раннее не обладал возможностью быть услышанным в публичном пространстве. Прежде всего, речь идёт о гендерных сообществах и движениях, отдельных активистах и исследователях, которые презентовали собственный опыт и локальные проблемы уже в рамках глобального дискурса[105]. Так, например, в своем исследовании Д. Хосни представила развитие онлайн - коммуникации между женскими мусульманскими

---

[103] Gul, I. Transnational Islamic networks // International review of Red Cross. Vol. 92 Num. 880, Dec. 2010. pp.897-919. Электронный доступ: https://www.icrc.org/eng/assets/files/review/2010/irrc-880-gul.pdf (дата обращения: 14.12.2017).

[104] Hasan, M. Transnational Networks, Political Islam, and the Concept of Ummah in Bangladesh // in Being Muslim in South Asia: Diversity and Daily Life/ Ed. Robin Jeffrey and Sen Ronojoy. - Oxford Scholarship Online, 2014. Электронный доступ: http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780198092063.001.0001/acprof-9780198092063-chapter-11 (дата обращения: 14.12.2017); Mandaville, P. Transnational Islam in South and Southeast Asia: Movements, Networks, and Conflict Dynamics. National Bureau of Asian Research - Project MUSE, 2009; Gul, I. Transnational Islamic networks // International review of Red Cross. Vol. 92 Num. 880, Dec. 2010. pp.897-919. Электронный доступ: https://www.icrc.org/eng/assets/files/review/2010/irrc-880-gul.pdf (дата обращения: 14.12.2017).

[105] Jon W. Anderson Transnational Civil Society, Institution-Building, and IT: Reflections from the Middle East // CyberOrient, Vol. 2, Iss. 1, 2007. Электронный доступ: http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=3696 (дата обращения: 07.03.2018).

сообществами в контексте «арабских весен»[106]. Автор, используя значительный корпус источников, убедительно доказывает роль социальных сетей в гендерной и политической мобилизации. Осознание себя как субъекта перемен привело к отказу от предписанных идеальных моделей личностной реализации (жена, мать, домохозяйка) и созданию целого спектра общественного позиционирования мусульманками.

В коллективном исследовании Х. Бурделои, К. Джентилони, С. Хумаир цифровые сети рассматриваются как реальный инструмент изменения гендерно – религиозного статуса (как технологии могут изменить позиционирование женщин)[107]. Проблема самовыражения посредством инструментов визуализации, поднятая авторами исследования сопряжена с возможностью самосознания и расширения опыта, знаний не доступных для мусульманок в силу нормативных ограничений для них в публичном пространстве. Роль виртуальных инструментов в качестве способов оспаривания гендерного неравенства представлена в исследовании Х. Чрайби (на примере саудийского кейса)[108]. Исследование С. Хоссейни освещает проблему идентичности малых этнических групп через виртуальную презентацию поликодовых текстов[109]. К проблеме контекстуализации виртуальных практик и гендерных дискурсов относится исследование Дж. Норденсона, основанное на анализе кувейтской и бахрейнской блогосфер[110].

Несмотря на тот факт, что в зарубежной историографии существует значительный пласт работ так или иначе связанных с

---

[106] Hosni D. Middle Eastern Women's «Glocal»: Journeying between the Online and Public Spheres // CyberOrient, Vol. 11, Iss. 1, 2017.Электронный доступ: http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=9814 (дата обращения: 14.12.2017).

[107] Bourdeloie, H. Gentiloni, C. Houmair, S. Houmair, S. Saudi Women and Socio-Digital Technologies: Reconfiguring Identities //CyberOrient, Vol. 11, Iss. 1, 2017. Электронный доступ: http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=9822 (дата обращения: 07.03.2018).

[108] Chraibi, Kh. The King, the Mufti & the Facebook Girl: A Power Play. Who Decides What is Licit in Islam? //CyberOrient, Vol. 5, Iss. 2, 2011. Электронный доступ: http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=7350 (дата обращения: 16.02.2018).

[109] Hosseini, S. Transnational Religious Practices on Facebook // CyberOrient, Vol. 11, Iss. 2, 2017. Электронный доступ: http: //www.cyberorient.net/article.do?articleId=9866 (дата обращения: 07.03.2018).

[110] Nordenson, J. Contextualizing Internet Studies: Beyond the Online/Offline Divide //CyberOrient, Том. 10, Iss. 1, 2016. Электронный доступ: http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=9771 (дата обращения: 07.03.2018).

*проблемой конструирования современного ислама посредством информационно - коммуникативных технологий, пожалуй, только с появлением в 2009 году исследования Г. Банта «*iMuslims*»*[111] *многие ранее выдвинутые теоретические положения и гипотезы обрели качественное эмпирическое основание. Уже в 2003 году в работе «*Islam in the Digital Age»[112] Г. Бант сформировал основную программу своих исследований, разрабатывая впоследствии отдельные положения и расширяя эмпирическую базу источников.

В своих концептуальных построениях Г. Бант исходит из представления об изначальной гетерогенности многоформатных исламских кибер – сред, для которых характерно протекание различных по сути, а порой и взаимоисключающих процессов. Сетевая структура как способ распространения ислама, следуя идее автора концепции, возникает далеко не в эпоху виртуализации, а имеет глубокие исторические корни в исламской транснациональной религиозной коммуникации (например, суфийские братства и ордена). В новой концепции «iMuslims», особое значение приобретает понятие «wiring» как сетевое производство и синхронная трансляция религиозного знания посредством гибридных медийных инструментов (блог, видеоканал, веб - сайт, социальная сеть, приложение для мобильного телефона, аудио – ресурсы и т.д.). Исходя из общей концепции работ этого исследователя[113], следует выделить несколько важных следствий, которые могли бы найти применение в данном исследовании:

1. Виртуальный активизм в исламских кибер - средах способствует изменению представлений об элитарном праве представления религиозного

---

[111] Bunt, Gary R. iMuslims: rewiring the house of islam. Islamic civilization and muslim networks. - Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009.

[112] Bunt, *Gary R.* Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments. - London: Pluto Books, 2003.

[113] Bunt, Gary R. Is it possible to have a «religious experience» in cyberspace? // The Study of religious experience. Sheffield: Equinox Publishing, 2016; Bunt, Gary R . Decoding the hajj in cyberspace // The Hajj: Pilgrimage in islam. - Cambridge: Cambridge University Press, 2015; Bunt, Gary R . Studying muslims in cyberspace // Studying islam in practice. - London: Routledge, 2013; Bunt, Gary *R* . Islam, social networking and the cloud // Islam in the Modern World. London: Routledge, 2013; Bunt, Gary *R* . Islamic inter-connectivity in a virtual world // Muslim networks: from hajj to hip hop. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005. pp. 235-251.

знания, а также религиозного статуса, легитимирующего это представление в локальном контексте (в границах государства, города, махалля и т.д.);

2. Функционирование альтернативных исламских кибер – сред, базирующихся на представлениях эгалитарности способствует критическому восприятию религиозно - властных решений в исламской блогосфере и оффлайновых практиках (например, виртуальный сегмент исламского феминизма);

3. Среди многообразия кибер – исламских сред, наиболее концентрированными остаются: джихадисткая кибер – среда, среда новых исламских интеллектуалов, а также гендерная (прежде всего женщины – мусульманки) среда с ярко выраженной эгалитарной направленностью;

4. Исламский активизм в кибер – средах отражает не столько трансформацию самих ритуалов, сколько практик их осуществления и способов индивидуальных интерпретаций;

5. Современные исламские кибер – среды потенциально способны генерировать социально – политические и религиозные протестные движения, порождающие революционные процессы и постреволюционные контексты;

6. Расширение интернет – технологий способствовало не только появлению новых коммуникативных практик, но и радикализации исламского контента в виртуальном пространстве;

7. Децентрализация интернет – сред способствовала возникновению множества альтернативных дискурсов, обладающих потенциалом трансформации религиозного сознания и идентичности;

8. Многообразие альтернативных дискурсов и их визуализация способствовали появлению представлений о новых вариантах духовных авторитетов.

Способы воспроизводства религии / религиозности в киберпространстве попытался проследить Б.Е. Гройс. Исследователь считает, что в эпоху «modern age» изменилась география «сакрального», т.е. явления и

практики связанные с проявлением религиозного стали функционировать вне привычной для нас зоны своего бытования, осуществляясь посредством медиа[114].

Прежде всего, это предполагает осуществление практик ритуала, повторения и репродуцирования в свободном (вариативном) формате в киберпространстве[115]. В данном случае для многих зарубежных исследователей основополагающей проблемой исследования становится свобода вероисповедальных практик. Б.Е. Гройс предлагает различать в этом аспекте два компонента: свобода веры как суверенное право («*личностный выбор без всяких пояснений и оправданий*») и институциональная свобода («*зависящая от способности доказать, легитимировать такое мнение согласно публично установленным правилам*»)[116].

Ещё в конце 1990-х - начале 2000-х годов исследователь буддийских кибер - сред К. Хилланд применительно к киберпространству дифференцировал понятие религии, выделив «религию – online» (соответствует институциональной свободе в интерпретации Б.Е. Гройса) и «online – религию» (соответствует свободе как суверенному праву в интерпретации Б.Е. Гройса), определив критерием для различения объём свободы интерактивности и наличие / отсутствие инструментов обратной связи[117]. Таким образом, web – страница исламского университета или религиозной организации является институциональным проявлением ислама в киберпространстве, а социальные сети (как отдельный аккаунт) и частная блогосфера мусульман - суверенным. Однако в последствие, как отмечает

---

[114] Groys, B. Religion in the Age of Digital Reproduction. Zentrum für Kunst und Medientechnologie Karlsruhe, 2009. // Центр гуманитарных технологий. [Электронный ресурс]. URL: http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2009/2630 (дата обращения: 12.09.2016).

[115] Groys, B. Religion in the Age of Digital Reproduction. Zentrum für Kunst und Medientechnologie Karlsruhe, 2009. // Центр гуманитарных технологий. [Электронный ресурс]. URL: http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2009/2630 (дата обращения: 12.09.2016).

[116] Groys B. Religion in the Age of Digital Reproduction. Zentrum für Kunst und Medientechnologie Karlsruhe, 2009. // Центр гуманитарных технологий. [Электронный ресурс]. URL: http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2009/2630 (дата обращения: 12.09.2016).

[117] Helland, C. «Religion Online/Online Religion and Virtual Communitas» // Hadden, Jeffrey K. & Douglas E. Cowan (Eds.), Religion on the Internet: Research Prospects and Promises, (Religion and Social Order 8). – London., 2000. p. 205-224.

О. Крюгер, такой подход подвергся многочисленной критике со стороны исследователей виртуальной религиозности, и К. Хилланд в последующих работах отказывается от подобного различения[118]. Основанием для этого послужило изменение интерфейса сайтов религиозных институций, отныне включающих не только информацию о вероучении как таковом, но и механизм обратных связей. Вместе с тем, сама идея К. Хилланда о различении предмета религиоведческого исследования представляется перспективной.

Приобретение религиозными институтами кибер – адреса – это продолжение традиционного расширения религии, несмотря на технологическую модернизацию способов самопрезентации. В данном случае речь не идёт об изменении религиозной коммуникации, поскольку в основании коммуникации по-прежнему заложена нормативность религиозного института, авторитетная инстанция (включённость / исключённость). Новация коммуникативных практик как раз и заключается в том, что «пользователем» преодолевается нормативность, а институциональная религия вступает в диффузию с суверенными проявлениями религии («приватизация публичного медиаполя»). Вероятно, что именно этим фактом, возможно, объяснить скорость развития и масштаб религиозного сегмента киберпространства в аспекте суверенных проявлений.

Достаточно часто религиозное сообщество рассматривается исследователями как общество, обладающие структурой и иерархией, в то время как частные пользовательские практики в киберпространстве предстают как сообщества, не имеющее ни структуры, ни религиозных авторитетов. Обобщив значительный пласт проявлений религиозной кибер - активности, Х. Кэмбэлл исследовала современные роли религиозного

[118] Krüger, O. Methods and Theory for Studying Religion on the Internet: Introduction to the Special Issue on Theory and Methodology // Volume 01.1 Special Issue on Theory and Methodology, ed. by Oliver Krüger., 2005. - Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet. Электронный доступ : http://journals.ub.uni heidelberg.de/index.php/religions/issue/view/152, свободный.

авторитета в киберпространстве на примере христианской блогосферы[119]. Исследователь стремился объяснить, каким образом религиозный блог становится значимым инструментом властвования в киберпространстве. Важно, что подверглось критике устойчивое представление о потенциальном противопоставлении активистов блогосферы и представителей институциональной религии. Х. Кэмбэлл полагает, что блог как таковой является, в том числе и инструментом влияния / властвования / доминирования представителей институциональной религии в киберпространстве. Таким образом, снимается проблема формального различения дилеммы обозначенной К. Хилландом.

Признавая, что на современном этапе исламский феминизм представлен транснациональными сетями, например, такими как организация «Women is islamic initiative in spirituality and equality» («Исламская инициатива женщин в духовности и равенстве» - WISE), или движение «Musawax» («Равенство») следует всё же обратиться к истории предшествующих форм его бытования в контексте женского активизма на Ближнем Востоке. Поскольку практически невозможно отнести возникновение «исламского феминизма» исключительно к одной географической или культурной локации, то возникают существенные трудности в конструировании периодизации (главным образом, критериев) для этого религиозного и интеллектуального феномена. В одной из работ теоретика и историка исламского феминизма М. Бадран можно встретить идею, которая могла бы указать на решение вопроса о критериях для возможной периодизации. При этом в данном варианте были бы отражены сущностные изменения и в интеллектуальном и в социально – политическом аспектах. Поскольку исламский феминизм возник в рамках интеллектуального дискурса, превратившись со временем в социальное и политическое движение, то было бы уместным использовать феминистские

[119] Campbell, H. A. Religious Authority and the Blogosphere // Journal of Computer-Mediated Communication 15 (2010). pp. 251–276.

конференции в качестве инструмента для обозначения своего рода реперных точек.

Как показала в своём анализе М. Бадран тематическое расширение обсуждаемых вопросов, способы концептуализации и социальный состав участников данного формата (конференции) позволяют увидеть некую эволюцию в рамках исламского феминизма[120].

Обращение к религиозным текстам представителей исламского феминизма было только первым этапом в развитии гендерной идеологии. Осмысление текстов происходило в неразрывной связи с практиками конкретного преодоления неравенства и реализацией эгалитарных стратегий. Одной из центральных тем для гендерных транснациональных сообществ являлось проблема семейного законодательства в ряде стран Ближнего Востока. Ближе ко второй половине 1980-х годов активно действовали всего лишь несколько гендерных транснациональных сетей[121]. Сегодня эта ситуация качественно изменилась и в мире существует значительное количество организаций и движений, выступающих за трансформацию гендерного статуса в исламских культурах. Поскольку существует достаточно обширный перечень организаций, представляющих установки исламского феминизма, то ограничимся презентации наиболее известных движений для иллюстрации представленных ранее аргументов.

«Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality»[122] (WISE) является одной из крупнейших и известных транснациональных сетей, объединяющих целый спектр мусульманских женских организаций по всему миру. Основателем и руководителем организации является Д. Хан.

Эта организация стремится трансформировать представления о современных женщинах – мусульманках и усилить голоса каждой из них

---

[120] Badran, M. An historical Overview of Conferences on Islamic Feminism: Circulations and New Challenges » // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [Online], 128 | December 2010, Online since 05 January 2012, connection on 29 September 2016. URL : http://remmm.revues.org/6824

[121] Badran, M. Où en est le féminisme islamique ? // Critique internationale, Vol. no 46, no. 1, 2010/ pp. 25-44.

[122] Сайт организации. Электронный доступ: https://www.wisemuslimwomen.org/about/

посредством обретения лидерства создания социальных последствий в исламских контекстах. Поскольку современные гендерные движения являются фрагментарными, то одной из стратегических целей «WISE» является интеграция женских коллективных усилий, а также решение локальных проблем на уровне глобального дискурса.

Согласно сайту организации, ее представители действуют на основе исламских идеалов и ценностей, которые воплощаются в социальных изменениях. Особая роль в концепции организации принадлежит вопросам этики и морали в современных контекстах, отражающих таким образом стремление её представителей осуществлять свое духовное призвание. Значительный корпус идей базируется на ценностях священного Корана, содержащего в себе базовую ценность равенства. Равенство между людьми, является такой же важной ценностью как и вера, а вера предполагает аутентичное понимание религиозных текстов. Согласно размещаемым материалам, сторонники этой организации движутся по пути постижения «хикма» / мудрости. Это означает, что в основе действия или поступка лежит «правильное» понимание действия, знание о последствиях этого действия и соответствие исламскому благочестию.

«WISE» была основана в 2006 году как организация, объединяющая усилия женщин на глобальном уровне, делая акцент на различении веры и традиции в исламе. Представители организации активно участвуют в международных конференциях по гендерным проблемам, активно занимаются публикацией исследований и в реализации виртуальной презентации делают особый акцент на частных, личных историях. Организация предполагает деятельность по ряду долговременных проектов, которые по замыслу создателей должны привести к долговременным изменениям. В качестве одного из инструментов, организация использует формат международных конференций для создания женских коалиций, действующих на основе концепции гендерного равенства, а также осознания путей решения критических вопросов в конкретных и локальных контекстах.

«WISE» позиционирует свою деятельность как основанную на положениях исламской юриспруденции. Организаторы стремятся актуализировать женское лидерство через конструирование религиозного дискурса, интеграцию религиозного и внерелигиозного знания. Опыт каждого из участников должен визуализировать позитивные стратегии преодоления гендерного неравенства. Визуализация деструктивных воздействий на женщин также призвана показать не легитимность насильственных практик в отношении женщин. Таким образом, опыт одного из участников становится опытом каждого участника виртуальной коммуникации.

Среди базовых ценностей организации отмечаются: плюрализм, равенство и справедливость, обнаруживаемые в кораническом послании. Следует заметить, что в структуре виртуальной платформы особое внимание уделяется цитированию как Корана, так и иных религиозных текстов.

«Muslim Women's Organization»[123] (MWO) выступает за расширение прав женщин и предлагает образовательные программы, направленные на трансформацию гендерного статуса. Согласно представленным на сайте организации материалам, трансформация статуса не возможна без эффективного инструментария. Возглавляет организацию Ф.С. Саид, под руководством которой ведутся различные направления образовательной деятельности. В частности, среди проектов этой организации существует проект «A bigger table», объединяющий мусульманок и женщин – представительниц иных религий. Также организация проводит широкий спектр мероприятий, направленных на личностное развитие мусульманок и способствует развитию социальных компетенций. Также организация использует инфографику (дикодовые тексты) как инструмент виртуального позиционирования.

[123] Сайт организации. Электронный доступ: http://www.mwo-orlando.org/ (дата обращения: 05.02.2018).

2.2 Поликодовые нарративы в киберпрактиках исламского феминизма

Современная лингвистическая парадигма переживает стадию «поглощения» новых классов объектов для изучения. Многообразие современных виртуальных языков, в том числе и гендерных дискурсов заставляет иным образом подходить к интерпретации виртуальных, медийных семиотических систем. В этом смысле виртуальные тексты представляют собой сложное сочетание вербальной и невербальной информации, объединённой одной текстуальной структурой, или нарративом в частности.

Расширение представлений о коммуникации как таковой, в какой-то степени предполагает синергию языковых и неязыковых средств. Прежде всего, речь идёт об объединении визуальной и текстуальной информации в рамках отдельного «виртуального артефакта» (пост, блог, новостная лента в социальной сети и т.д.)[124]. Визуальные феномены, сопровождаемые текстуальной информацией, все более претендуют на «реальное» отображение событийной реальности, притом, что могут и самим становится таким событием (например, видеообращение духовного авторитета и транскрипт его выступления). Следовательно, визуальные артефакты обладают вероятностной функцией создания текстов (как рефлексия пользователя в комментарии или академическое исследование). Интернет – среды консолидируют тематические проявления виртуальной активности, наполняя среду информационными сообщениями и интегрируя локальные тексты на уровень глобального дискурса (мегауровня)[125].

Визуальная информация предполагает универсальные модели восприятия, преодолевающие языковые различия, а, следовательно,

[124] Бернацкая, А. А. К проблеме «креолизации» текста: история и современное состояние // Речевое общение: Специализированный вестник. – 2000. – № 3. С. 105.
[125] Березин, В. М. Массовая коммуникация: сущность, каналы действия. – М., 2003. С. 161-162.

увеличивающих вероятность «нахождения» своей аудитории или адресата, в условиях избыточности информации в интернет – пространствах[126].

Визуализация личного опыта проживания гендерной проблемы создаёт сложный и многослойный источник, актуализирующий целый пласт откликов и увеличивая тематический информационный поток. При условии оперативной реакции адресата (пользователя – потребителя контента) увеличивается скорость коммуникативных потоков, создавая в частности ситуацию, когда создание того или иного визуального текста практически не отделяется от его «потребления» (незначительный промежуток времени). Более того, предлагаемая ситуационная модель поведения может создавать перспективу воспроизводства этого поведения в ответном видеообращении, или других средств поддержки / отторжения / критики модератора[127].

Таким образом, интеграция вербальных текстов в виртуальное пространство, объединение с невербальными информационными модификациями во много раз усложняет семантическую нагрузку сообщения, но при этом создает условия для «схватывания» поверхностной структуры адресатом[128]. Современные исламские феминистские спикеры создают в этом смысле сложные нарративные конструкты, обеспечивающие принятие аудиторией идеи послания, но при этом, оставляя средства воздействия вне рефлексии пользователей (более подробно об этом см. Глава III, п. 3.3). Используя многообразие логических, стилистических, грамматический и лексических стратегий исламские феминистки в виртуальных пространствах конструируют альтернативный проект, основанный на их личностном опыте и демонстрирующий «успешное» преодоление гендерного неравенства и описание трансформации гендерно – религиозного статуса. Виртуальные истории, таким образом, создают

[126] Ворошилова, М. Б. Креолизованный текст: аспекты изучения // Политическая лингвистика. – 2006. Вып. 20. С. 180.
[127] Соколов, А. В. Общая теория социальной коммуникации: Учебное пособие. – М., 2002. С. 132-133.
[128] Пойманова, О. В. Семантическое пространство видеовербального текста. – М., 1997.

сложную семантическую ситуацию[129], требующей комплексной методологической модели для анализа как речевых, так и визуальных стратегий (в том числе: мимика, жесты, позы, взгляды, проявление эмотивности и т.д.).

Следует заметить, что виртуальные тексты диалогичны – видеоканалы и социальные сети, в которых как правило транслируются видеотексты, предполагают возможность для комментария, гиперссылки. В этом смысле видеотексты являются открытыми и ориентированы на увеличение воспроизведения. Более того, видеотексты одной гомогенной тематической группы предполагают, что их «потребление» может происходить в нелинейном порядке, исходя из потребностей пользователя. Сами видеотексты, уже в отрыве от автора продолжают создавать интертекстуальные сети[130], когда один видеотекст имеет отсылку или указание на другой интернет – текст (например, как продолжение истории или указание на аналогичный опыт). Можно даже предположить, что символические и знаковые системы, сообщаемые потенциальному адресату в ходе наррации, начинают «жить» собственной жизнью, отчасти, будучи не отрефлексированными[131]. Если для пользователя важно понимание сообщаемого послание в целом, то для исследователя приоритетным представляется осознание конструирования этого целого, способов и стратегий, благодаря которым история / сообщение переходит из разряда «возможный мир» в т.н. «реальный» мир, в отношении которого происходит пользовательская атрибуция и соотношение. Вероятно, что в основе подобных практик лежит особый тип мышления, характеризующихся нелинейным восприятием событий и экстраполирующий эту ситуацию на производство и конструирование текстов[132]. Таким образом, происходит

[129] Тураева, З. Я. Лингвистика текста. - М.: «Просвещение», 1996. С.42.
[130] Аймермахер К. Знак. Текст. Культура. - М.: РГГУ, 2001.
[131] Щедровицкий, Г.П. О методе семиотического исследования знаковых систем // Семиотика и восточные языки. - М.: Наука, 1967.
[132] Большакова, Л. С. О содержании понятия «поликодовый текст» // Вестник СамГУ. – 2008. – № 4. С. 22–24.

преодоление привычного одномерного текста и переход к гибридным визуально – виртуальным источникам (нелинейные тексты).

В современной лингвистике принято разделять нелинейные тексты на несколько модификаций:

1. монокодовый текст (обладает гомогенной линейной или нелинейной структурой)[133];
2. дикодовый текст / креолизованный текст (структура представлена сочетание двух неоднородных семиотических систем)[134];
3. поликодовый текст (соединение проявлений естественного языка и визуальных кодов)[135].

В лингвистике на сегодняшний день, всё более происходит обращение исследователей ко второй и третьей группе (в том числе в рамках цифровых или интернет – исследованиях). Вместе с тем, среди исследователей нет полного согласия в отношении дефиниций и содержаний этих дефиниций. Обобщая характеристики креолизованных текстов, можно с уверенностью заключить, что в этом случае речь может идти о синкретичной организации и представленности текста, включающего визуальные коды в качестве доминантных (не комментарий к «изображаемому», а само «изображаемое» обладает смыслопорождающей функцией)[136]. В отличие от дикодовых тестов, поликодовые тексты функционируют посредством доминирования иконического элемента текста, презентованного адресату в качестве некоего целого. Как отмечает Е.Е. Анисимова, поликодовый текст ориентирован на достижение прагматической цели, интенций автора[137]. Ещё одной чертой поликодовых текстов, о которой необходимо сказать – семиотическая

---

[133] Анисимова Е.Е. Лингвистика текста и межкультурная коммуникация (на материале креолизованных текстов): Учеб. пособие для студ. фак. иностр. яз. вузов. – М.: Academia, 2003.
[134] Ворошилова М.Б. Креолизованный текст в политическом дискурсе // Политическая лингвистика. Вып. 3., 2007. С. 73–78.
[135] Некрасова, Е.Д. К вопросу о восприятии полимодальных текстов // Вестник Томского государственного университета. № 378, 2014. С. 45–48.
[136] Чернявская, В.Е. Лингвистика текста: Поликодовость, интертекстуальность, интердискурсивность: Учеб. пособие. - М., 2009.
[137] Анисимова Е.Е. Лингвистика текста и межкультурная коммуникация (на материале креолизованных текстов): Учеб. пособие для студ. фак. иностр. яз. вузов. – М.: Academia, 2003.

осложнённость текста, требующая тщательного и многомерного анализа. Следовательно, специфичность поликодовых текстов обусловлена неоднородным представлением кодов их образующих[138]. В зарубежных исследованиях применяют понятие мультимодального текста[139], являющегося синонимичным понятию поликодового текста в отечественной теории и практике. Общим между этими подходами является представлением о том, что процесс декодирования как способа анализа сообщения в семиотической системе может приводить к различному пониманию одних и тех же текстов. Различия, возникающие в восприятии поликодовых текстов во многом обуславливаются установкой исследователя – какая знаковая структура является доминирующей? На наш взгляд, подобная неопределённость решается посредством анализа ситуации референции, возникающей между сообщением адресанта и сложившимися образом у адресата. Успешная ситуация референции предполагает, что адресат «правильно» интерпретировал суть послания. Думается, что указателями успешной референции могут выступать такие показатели как реакции аудитории – смех, аплодисменты и т.д.

Таким образом, предварительный анализ кейса источников предполагает, что на практике исследователь может встречать различные сочетания модификаций текстов. Каждая из этих модификаций требует особой методологической установки. В отношении поликодовых текстов необходимо использовать несколько этапов деконструкции, позволяющих переходить от поверхностной к глубинной структуре дискурса.

---

[138] Анисимова Е.Е. Лингвистика текста и межкультурная коммуникация (на материале креолизованных текстов): Учеб. пособие для студ. фак. иностр. яз. вузов. – М.: Academia, 2003; Большакова, Л. С. О содержании понятия «поликодовый текст» // Вестник СамГУ. – 2008. – № 4. С. 22–24; Чернявская, В.Е. Лингвистика текста: Поликодовость, интертекстуальность, интердискурсивность: Учеб. пособие. - М., 2009.

[139] Daly, A. Analysis and comprehension of multimodal texts // Australian Journal of language and literacy, Vol. 34, No. 1, 2011. pp.61–80; Jing, l. Visual images Interpretative strategies in multimodal texts // Journal of language Teaching and Research. – 2013. Vol. 4. – No.6. – pp. 1259-1263; Kress, G. Multimodal discourse: The modes and media of contemporary communication / G. Kress, T. van Leeuwen. – London: Edward Arnold, 2001.

ГЛАВА III
STORYTELLING КАК ИНСТРУМЕНТ ТРАНСФОРМАЦИИ ГЕНДЕРНО – РЕЛИГИОЗНОГО СТАТУСА В ВИРТУАЛЬНЫХ ДИСКУРСАХ

3.1 «Storytelling» как вариант виртуального автобиографического нарратива

Идея обращения к этому разделу темы возникла в ходе исследования религиозного опыта представителей движения исламского феминизма, использующих виртуальные среды в качестве стратегии расширения эгалитарного дискурса применительно к исламской теологии и философии, современной исламской культуре, а также инструментам конструирования мусульманской религиозности. В данной главе речь пойдёт, главным образом, о возможных способах анализа формата «storytelling» как варианта автобиографического поликодового нарратива применительно к трансляции современных презентаций женской исламской религиозности в контексте многообразия социальных полей.

Опыт конструирования нарратива как автобиографии является достаточно распространённым среди представителей исламского феминизма и возникает значительно раньше возможности применения медийных / онлайновых инструментов вещания с целью распространения альтернативных (как традиционному, так и ориентальному дискурсу) взглядов (т.н. «*двойное агентство*» автора). Стоит помнить, что ранее авторы обращались к своему адресату в условиях действия религиозной и политической цензуры, а практика публичного позиционирования могла обернуться тяжёлыми последствиями как для самого автора, так и его адресата (например, Ф. Мернесси, З. аль – Газали, Д. Шафик). В какой – то степени, нормативный контроль над общественной сферой в ряде государств Ближнего Востока актуализировал расширение альтернативных дискурсов и киберпространствах[140]. Появились возможности для реализации различных

[140] Tschirhart, Ph. The Saudi Blogosphere: Implications of New Media Technology and the Emergence of Saudi-Islamic Feminism // CyberOrient, Vol. 8, Iss. 1, 2014. Электронный доступ: http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=8864

стратегий в области религиозной, политической и иных типов идентичности (многообразие индивидуальных религиозных поликодовых платформ)[141].

Понимание контекста бытования этого варианта нарратива, позволило исследователям сформировать устойчивое историографическое представление об автобиографии как многослойном источнике, требующем особого подхода (например, теория «многократной критики» М. Кук; метод «возвращения вытесненного» С.С. Фридман)[142]. Поскольку автобиография подразумевала работу с критическими стратегиями автора на уровне подтекста, то от исследователя требовалась концентрация, прежде всего, не на поверхностных, а на глубинных уровнях послания[143]. Иным образом: не только на содержании повествования, но и способах / каналах передачи автобиографического сообщения. Заметим, что несмотря на расширение виртуальных возможностей для осуществления альтернативных дискурсов, многие из представителей исламского феминизма и сегодня сохраняют стратегии «завуалированного» подтекста, будучи гражданами или подданными того или иного государства (например, Саудовская Аравия, Иран, Пакистан, Афганистан).

Несмотря на тот факт, что эпистемология и социальные практики исламского феминизма в зарубежной исследовательской литературе получили достаточно подробное освещение, проблема «перехода» - от обладания религиозным знанием к религиозному авторитету или автономному статусу интерпретатора религиозных текстов (или в более широкой перспективе: социальных и политических практик) – сохраняет необходимость привлечения дополнительных источников. По мнению

(дата обращения 14.12. 2017); Al-Obaidi, J. A. Media Censorship in the Middle East – Portland, 2007. pp.18-19.

[141] Tohamy, A. Youth Activism and Social Networks in Egypt // CyberOrient, Vol. 11, Iss. 1, 2017. Электронный доступ: http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=9815 (дата обращения 14.12. 2017); Abadi H. Gendering the February 20th Movement: Moroccan Women Redefining: Boundaries, Identities and Resistances // CyberOrient, Vol. 8, Iss. 1, 2014. Электронный доступ: http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=8817 (дата обращения 14.12. 2017).

[142] Abdo, D. M. Narrating Little Fatima: A Picture is Worth 1001 Tales // «Multiple Critique» in Fatima Mernissi's Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood. Image [&] Narrative [e-journal], 19 (2007). Электронный доступ: http://www.imageandnarrative.be/inarchive/autofiction/abdo.htm (дата обращения: 20.01.2016).

[143] Abdo, D. M. Narrating Little Fatima …

Ж. С. Джоуйли и Ш. Амир – Моазами большее внимание исследователи уделяли всё же проблемам формирования женской исламской идентичности, а также процессу трансформации гендерного статуса в аспекте утраты исламской идентичности[144].

Кейс исламского феминизма, как и иных синхронных гендерно-религиозных мусульманских сообществ (для которых категория «пол» является реально существующим фильтром конструирования религиозной идентичности) позволяет исследовать процесс перехода от состояния фиксации себя как части конфессионального сообщества к состоянию видения в качестве агента, обладающего возможностью преобразования среды, на правах легитимного представителя уммы. Таким образом, важным становится не столько соучастие (включённость в религиозную среду), сколько праве на «преобразования» / трансформацию среды (нормативной в силу действия религиозных норм), зафиксированное в гендерно – религиозном статусе, и реализуемое посредством религиозного авторитета. В этом и заключается идея трансформации, воплощающаяся опосредованно – через медиа – образы, новые религиозные функции, тексты и практики, функционирующие не только в зонах «предписанного» религиозной традицией, но и альтернативных виртуальных пространствах.

Под трансформацией, в данном случае, понимается процесс, направленный на преодоление доминирования, группой или отдельными персонами, осознающими своё исходное положение с позиции «подчинённых» (в данном варианте – подразумеваются представители исламского феминизма»). Следуя за Тойн А. Ван Дейком в вопросе определения предметного поля критических дискурс - исследований (понимается не в качестве метода, а скорее как способ генерации проблемного поля для отбора источников анализа) уточним, что различение «доминирования» и «подчинённости» происходит за счёт осознания власти,

[144] Jouili, J. S., Amir-Moazami, S. Knowledge, Empowerment and Religious Authority among Pious Muslim Women in France and Germany // Islamic feminism: current perspectives. (Anitta Kynsilehto ed.) Tampere Peace Research Institute Occasional Paper No. 96, 2008. pp. 57-59.

порождающей ситуацию неравенства между этими категориями[145]. Обнаружив эту оппозицию в методологической перспективе, следует внести несколько важных замечаний относительно автобиографических нарративов как источника в анализе трансформативных процессов (в дискурсивных установках и нарративных стратегиях исламского феминизма).

Во – первых, необходимо пояснить, что феномен «власти» в эпистемологии исламского феминизма, не следует интерпретировать как возможность осуществлять практику «руководства» - скорее как обретение субъектности через реализацию представлений об исламском благочестии.

Во – вторых, цель трансформации как процесса, подразумевает не замещение в оппозиции «подчинённые» - «доминирующие» (через практику сопротивления), а снятие этой оппозиционности как таковой.

В – третьих, обозначенная оппозиция, является дифференцированной и не предполагает строго обособления гендерных позиций. Только с учётом этих особенностей речь может идти об исследовании нарративных и дискурсивных стратегий женщин – мусульманок, осознавших результацию неравенства и стремящихся реализовать идею позитивности социальных изменений (в риторике, практиках, семиотических выражениях) обратившись к (ре)интерпретации исламской духовной традиции и экстраполируя этот опыт на различные области коммуникации. Если storytelling обозначается нами как специфический формат вещания, то риторика спикеров является его смысловым наполнением, дискурсом. Роль риторических стратегий в контексте функционирования исламских транснациональных сетей уже поднималась в исследованиях М. Кук, которая пришла к выводу, что риторическая стратегия является одним из важнейших инструментов репрезентации гендерно – религиозного статуса[146].

---

[145] Van Dijk, T.A. Introduction: Discourse and Domination, in T.A.van Dijk, Discourse and Power. - N.Y.: Palgrave Macmillan, 2008. pp. 1-26.

[146] Cooke, M. Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies // «Nepantla: Views from South», Vol. 1, no.1, 2000, pp.91-110.

Так возникает необходимость определения источникового потенциала формата storytelling в процессе трансформации образов активности женщин – мусульманок, чей личный опыт, благодаря возможностям социальных медиа, способен конструировать новые представления о гендерно – религиозном статусе в процессе производства знаний об исламе и последующем его воплощении в социальных практиках.

Вероятно, в данном случае, будет уместным воспользоваться понятием «wiring» , применяемым Г. Бант в концепции «iMuslims», понимая под ним - сетевое производство и синхронную трансляцию религиозного знания посредством гибридных медийных инструментов (блог, видеоканал, веб - сайт, социальная сеть, приложение для мобильного телефона, аудио – ресурсы и т.д.)[147]. Поскольку трансформация как процесс предполагает изменение представлений о власти, то для нас крайне важно наблюдать конкретные формы и механизмы осуществления своего рода выхода за пределы «подчинённых» (изменение гендерно – религиозного статуса) благодаря анализу эгалитарной риторики, обретению социального и религиозного авторитета.

Storytelling как вариант автобиографического нарратива, осуществляется посредством риторических стратегий и представляет собой современный способ трансляции определённой идеи или комплекса идей, знания через структуру нарративного повествования. Повествовательные схемы преподносятся аудитории как личная «история», отсылающая, как правило, к более массивному пласту, поднимаемой передатчиком проблемы. Storytelling (как формат), обладает собственным жанровым своеобразием, концентрируясь вокруг субъекта повествования, героя (передатчика), фиксирующий свой опыт в трёх макрофазах: а) ситуация до преобразования себя или окружающей его среды; б) собственно проблемное поле преобразования; в) преодоление героем проблемной ситуации или осознание

[147] Bunt, G.R. iMuslims: rewiring the house of islam. Islamic civilization and muslim networks. - Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009.

пути преодоления. Преследуя своей целью преодоление возможных коммуникативных барьеров между рассказчиком и аудиторией, такой формат задействует эмоционально - когнитивные составляющие восприятия последних, превращая историю из «конструируемого» автором - рассказчиком (представителем которого теперь и является непосредственно рассказчик) в «настоящее» для адресата (слушателя /зрителя/ читателя).

Одним из крупнейших «производителей» storytelling можно считать виртуальную платформу некоммерческого фонда TED (Technology Entertainment Design)[148], популярность которой фиксируется не только благодаря количественным показателям вовлечённости аудитории, но и глобальным охватом вещания (113 языков).

На современном этапе storytelling осуществляется как обращение к адресату посредством «живого» выступления, так и через его видеозапись, которая впоследствии размещается на платформе TED в свободном доступе. В рамках данной платформы и встроенной поисковой системы (параметры поиска – «muslim» - «islam» - «woman»), нами был получен массив видеозаписей выступлений, из которого была сформирована выборочная совокупность - 46 выступлений («talks»), соответствующая следующим критериям:

1) спикер, является представителем исламского сообщества, т.е. является носителем исламской духовной традиции;
2) выступление спикера соотносится с гендерной проблематикой применительно к исламским сообществам и тем географическим локациям, где они существуют.

Все источники представлены посредством английского языка. Для каждого из спикеров английский язык не является родным языком, однако в каждом из случаев отмечается свободная языковая презентация[149].

---

[148] TED [Электронный ресурс]. URL: https://www.ted.com/ ; https://www.ted.com/topics/storytelling (дата обращения: 13.10.2016).

[149] Allmann, K. Arabic Language Use Online: Social, Political, and Technological Dimensions of Multilingual Internet Communication. *The Monitor*, 2009. pp.61-76.

В содержании онлайн – платформы «TED» также встречаются выступления спикеров, которые не относят себя к той или иной религиозной традиции, и презентуют разнообразие академического дискурса. Например, речь Н. Фельдмана о возможностях интеграции шариата в британскую судебную систему (одна из установок автора сообщает, что религия как и политика – технологии управления социумом)[150]. Или же выступление Л. Хэзлтон (автора одной из биографий пророка Мухаммада), в котором автор презентовала личный опыт изучения текста Корана[151]. Как в первом, так и во втором случае содержание выступлений действительно относится к исламу как религии, или исламскому праву, но, тем не менее, не включается в кейс исследования на том основании, что эти авторы не являются носителями исламской религиозной традиции.

В качестве иного примера можно привести выступление М. Хамди «Islamic feminism»[152], поскольку выступление представляет реализацию академического дискурса, не являясь собственно нарративом по своей структуре, то это выступление также не включено в структуру кейса. Таким образом, за пределами кейса вынесены все не нарративные тексты (не являются автобиографическими; не предполагают нарративных и дискурсивных стратегий).

Следует отметить, что «внутри» TED функционирует авторский образовательный проект «Religion: understanding islam» (куратором которого выступает религиовед Т. Суун[153]). Из предложенных материалов проекта в кейс исследования было включено только выступление М. Акйола[154],

---

[150] Noah Feldman «Politics and religion are technologies». TED2003. 15:07. Filmed Feb 2003. TED [Электронный ресурс]. URL: https://www.ted.com/talks/noah_feldman_says_politics_and_religion_are_technologies (дата обращения: 4.01.2017).

[151] Lesley Hazleton «On reading the Koran». TEDxRainier. 9:33. Filmed Oct 2010. TED [Электронный ресурс]. URL: https://www.ted.com/talks/lesley_hazelton_on_reading_the_koran (дата обращения: 4.01.2017).

[152] Malika Hamidi Islamic feminism. TEDxFlandersSalon. Электронный доступ: https://www.youtube.com/watch?time_continue=5&v=g6kFwyqjik0 (дата обращения: 10.03. 2018).

[153] Religion: Understanding Islam. TED [Электронный ресурс]. URL: https://www.ted.com/read/ted-studies/religion (дата обращения: 4.01.2017).

[154] Mustafa Akyol «Faith versus tradition in Islam». TEDxWarwick. 17:11. Filmed Mar 2011. TED [Электронный ресурс]. URL: https://www.ted.com/talks/mustafa_akyol_faith_versus_tradition_in_islam#t-1008271 (дата обращения: 4.01.2017).

взгляды которого во многом идентичны идеям исламского реформизма в аспекте гендерной проблематики.

Подробное освещение подобных примеров, конечно, никоим образом не связывается с рассматриваемой в исследовании проблематикой трансформации гендерно-религиозного статуса, однако, все же преследует определённую цель. Прежде всего, продемонстрировать религиоведческое измерение обсуждаемоей проблематики в формате «storytelling».

К сожалению, когда речь заходит о современных исламских практиках, в частности исламском феминизме, то связь этого феномена выражения религиозности с исламом может отрицаться, сводя смысловое насыщение исключительно ко второй части сочетания – феминизм (понимая, под ним, прежде всего, опыт женщин - активистов из европейских стран и США). Ситуация, связанная с пониманием этого термина, на практике оказывается крайне проблематичной и требует отдельного развёрнутого комментария, поэтому позволим себе ограничиться лишь кратким замечанием. Рассмотрение современного исламского феминизма в качестве религиозного и интеллектуального феномена предполагает, по нашему мнению, несводимость этой мировоззренческой позиции в рамках ислама исключительно к протестным практикам в контексте расширения прав и политических свобод. Главным образом, на том основании, что трансформация гендерно – религиозного статуса, в том числе, посредством правовых механизмов и образования, является практикой, строящейся на глубоком переосмыслении исламской истории, культуры, работе со смыслами религиозных понятий, различным образом укоренившихся в сознании как мусульман, так и людей, не связывающих себя с исламом.

3.2 Методологическая модель анализа дискурса «story»

В качестве вступительного тезиса к этому разделу главы исследовательской работы можно сообщить следующую идею: в каком-то смысле не только исследователь определяет методологическую установку в отношении источника для анализа, но и сам источник, будучи опознанным с точки зрения, иного предшествующего исследовательского опыта, «тяготеет» к осуществлению определённых процедур. Исходя из результатов предшествующего эмпирического описания виртуальных текстов, было установлено, что значительный массив источников представляет собой различные варианты нарративных текстов, презентующих реализацию гендерного дискурса и проблему гендерно – религиозного статуса в частности.

Поскольку жанровое своеобразие раскрывается не в ходе исследования, а является изначальной установкой транслирующей виртуальной платформы («TED») – «storytelling» как способ речевой презентации нарративов, обладающих определённой структурой сообщения, и предполагающих наличие авторской интенции, - то представляется возможным применить в анализе источников комплексную методологическую модель, учитывающую эти параметры. В этом смысле жанр «storytelling» сообщает автору границы его нарратива, и в то же время предваряет ожидания адресата. В. Шмид, считает, что объектом нарратологии являются способы конструирования нарративных текстов[155].

Дистанцируясь от обзорной историографии современной нарратологии и дискурсологии, отметим методологическую потребность обратиться именно к этим направлениям. На сегодняшний день существует целый спектр исследовательских концепций, посвященных данным

[155] Шмид В. Нарратология. - М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 11.

направлениям[156]. Вместе с тем, стоит отметить, что среди представленного многообразия существует подход, ориентированный, прежде всего, на анализ дискурсивных презентаций неравенства. Исламский феминизм, как и другие гендерные идеологии исходят из принципа изначального признания гендерного неравенства, поэтому обращение к теории когнитивно – дискурсивного анализа (критический дискурс анализ – CDA /КДА) Т.ван Дейка представляется методологически оправданным действием. В российской историографии и лингвистике подход Т.ван Дейка представлен детализовано, поэтому в рамках исследования нет необходимости ещё раз воспроизводить все аспекты теории, указав на работы исследователей, представивших максимально полно методологическую программу критического дискурс – анализа[157]. Вместе с тем, следует отметить ряд программных позиций КДА, оказавшихся наиболее востребованными в ходе исследования:

1.КДА методологически направлен на анализ воспроизводства и конструирования идеологических моделей посредством языковых практик;

2. в КДА признается, что речевые практики могут обуславливать социальную структуру общества, и в то же время отражают влияние этой структуры.

Согласно методологической программе анализа нарративов выделены следующие компоненты анализа:

1) соотношение заголовка / названия текста с представленным текстом;

2) прагматическое анонсирование характеристика авторского тезиса в нарративе (краткое изложение, резюме нарратива);

3) экспозиция (ориентация / обстановка - время, место, ситуация, действующие лица);

---

[156] Евстигнеева, Н.В. Оберемко, О.А. Модели анализа нарратива // Человек. Сообщество. Управление., №4, 2007. С. 95-107. Электронный доступ: http://chsu.kubsu.ru/arhiv/2007_4/2007-4_EvstigneevaOberemko.pdf (дата обращения: 04.01.2018).

[157] Кравченко Н.К. Практическая дискурсология: школы, методы, методики современного дискурс-анализа. - Луцьк: Волиньполіграф, 2012; Будаев Э. В. Сопоставительная политическая метафорология. – Нижний Тагил: НТГСПА, 2011.

4) осложнение истории:

4.1 осложняющие действия, составляющие основу истории;

4.2 неожиданное событие (что-то непредвиденное или проблематичное);

4.3 незапланированные действия (непреднамеренное и нецеленаправленное поведение);

5) попытка (поведение, инициирующее попытку решить проблемную ситуацию);

6) оценка действий автором - рассказчиком

6.1 значимость и смысл действия;

6.2отношение рассказчика к этому действию;

7) психологические/физические реакции (изменения в эмоциональном или психологическом состоянии);

8) резолюция (что получилось в конце);

последствия (последствия психологического или физиологического отклика)

9) темпоральная структура нарратива.

Для исследования структуры нарратива и дискурса в ходе анализа использовался кластерный анализ и семантический анализ на основе программы «**Tropes**». «Tropes» осуществляет многоступенчатую обработку данных и позволяет оптимизировать процессуальную программу когнитивно-дискурсивного анализа (CDA). Иным образом: каждому предложению текста присваивалась оценка в зависимости от его относительного веса, порядка его появления и его аргументационной роли. Затем программа сортировала предложения в соответствии с их соответствующими показателями. Кластерный анализ позволил группировать переменные данных таким образом, чтобы указать на степень их связанности. Самые близкие объединены в кластеры на первом шаге, а более удаленные – на следующих шагах, образуя визуальную структуру. В отношении выбранных нами текстов / «story» за переменные принимались эквивалентные классы, которые

и образуют текст. Это позволило сделать вывод о соответствии содержания заданной теме и способах логического построения дискурсивной темы.

Описание методологической модели автоматизированного анализа структуры нарратива и дискурса нарратива[158]:

1.описание текстуальной структуры источников (опция «Text style»). Основываясь на анализе стилистических показателей, программа идентифицирует стиль текста. Согласно алгоритму программа может идентифицировать следующие стили:

а) аргументационный стиль / аргументативное повествование - утверждение, объяснение, анализ, попытка убедить аудиторию. Во многом зависит от частоты использования личных местоимений (например, «Я»);

б) повествовательный стиль – рассказчиком презентуется череда событий, произошедших в определенном месте и времени;

в) декларативный стиль – между нарратором и аудиторией происходит установление коммуникации, сообщение точки зрения;

г) описательный стиль – нарратор описывает, определяет, классифицирует что-либо, сообщаются различные характеристики.

2) анализ частотности значимых полей (опция «Reference fields»);

Функция программы в качестве результата представляет последовательность выделенных слов по уменьшению частоты их упоминания в тексте. Группы слов образуют семантические *эквивалентные классы* (например, слова - молитва, вера, мечеть будут объединены программой в эквивалентный класс «религия»). Таким образом, частотность значимых полей образует иерархию *эквивалентных классов.* Каждому *эквивалентному классу* программа присваивает показатель частотности. Данная функция, как и другие функции программы строится на достижениях теории риторической структуры, в частности на установке: «… *каждая единица дискурса существует не сама по себе, а добавляется говорящим к*

[158] Подробной описание работы с программой представлено в руководстве пользователя, находящемся в открытом электронном доступе на официальном сайте разработчика. Электронный доступ: http://www.semantic-knowledge.com/doc/V81/text-analysis/index.html

некоторой другой для достижения определенной коммуникативной цели»[159]. Следовательно, между составляющими эквивалентных классов возникают устойчивые отношения, представленные на всех уровнях дискурса. При помощи следующих графов программой визуализируются «сильные» и «слабые» связи между эквивалентными классами, что позволяет наблюдать когерентность дискурса.

Анализ соотношения эквивалентных классов с графами:

2.1 граф «Area». На этом графике каждый эквивалентный класс визуализируется в виде сферы, размер которой пропорционален числу образующих слов. Расстояние на графике между центральным эквивалентным классом и другими эквивалентными классами также пропорционально количеству связей между ними, представляющими отношения. Иным образом: если два класса близки друг к другу, то они разделяют множество связывающих отношений, когда удалены друг от друга, то это указывает на слабость связей. Эквивалентные классы, расположенные слева от центрального класса являются его «предшественниками» в хронологии текста, а те, что расположены справа – являются «преемниками». Данный график позволяет наблюдать дискурсивную модель автора – т.е., каким образом автор конструирует возникновение одного эквивалентного класса из другого.

2.2 граф «Actant / Acted». Этот граф визуализирует концентрацию отношений между выделенными эквивалентными классами, что позволяет визуально сравнивать вес отношений между ними:

А) ось X (горизонтальная) визуализирует коэффициент действия (слева направо);

Б) ось Y (вертикальная) визуализирует концентрацию отношений для каждой отображаемого эквивалентного класса (сильная в верхней части графика, слабая внизу). Пунктирная линия визуализирует нечастую связь

[159] Кибрик, А.А. Анализ дискурса в когнитивной перспективе. Дисс. …д-ра фил. наук: 10.02.19. – М., 2003. С. 39-43.

между эквивалентными классами, в то время как сплошная линия указывает на сильную зависимость между ними.

2.3 граф «Distribution». Этот график визуализирует гистограмму, показывающую распределение эквивалентного класса в хронологии текста. Это позволяет соотнести эквивалентный класс с макроструктурами дискурса и показать как тот или иной эквивалентный класс представлен в макроструктуре дискурса.

2.4 граф «Star». Этот график визуализирует отношения между выбранным эквивалентным классом и другими эквивалентными классами, или отдельными словами, которые входят в их состав. Цифровые данные указывают на количество связей, существующих между ними. Эквивалентные классы или отдельные слова, расположенные слева от выбранного эквивалентного класса являются его «предшественниками», а те, что справа – «преемниками» в хронологии текста.

3) анализ сценарной структуры текста (опция «Scenario»). Позволяет проанализировать семантические группы, образующие тот или иной эквивалентный класс.

4) анализ результатов категории «Relations».Позволяет выявить устойчивые семантические связки между словами или эквивалентными классами.

5) анализ результатов категории «All word categories». Визуализирует распределение в тексте частей речи, позволяет наблюдать структуру дискурса. Каждой из категорий присваивается численный показатель, позволяющий соотносить результат с той или ионной категорией дискурса.

3.3 Роль нарративных стратегий в трансформации гендерно – религиозного статуса

История С. Йакууби (см. Приложение 1. Текст 1) - «How I Stopped the Taliban from Shutting Down My School»[160], представляет комплексный нарратив с возвратным порядком следования макроструктур. Таким образом, макрокатегории нарратива отражаются в каждом из фрагментов истории (обозначим их как *локализация - I*; *локализация - II*; *локализация - III*[161] и т.д.). В этом случае анализ истории будет осуществляться с точки зрения возможного адресата сообщения, т.е. в соответствии с логикой его восприятия. Позиции автора, рассказчика и героя *условно* совпадают, представляя в этом случае различные временные пласты истории[162]. *Автор* в момент конструирования нарратива о событиях и действиях, имевших силу в прошлом. *Рассказчик* («storyteller») в момент наррации / трансляции, зафиксированной в источнике. *Герой истории* как отражение авторских установок, максимально приближенных, и открытых адресату. Необходимо сделать несколько дополнений:

1) в случае обозначения в тексте *автора* - речь может идти об анализе нарративных стратегий (стратегиях конструирования нарратива для адресата в контексте рефлексируемое / не рефликсируемое);

2) в случае обозначения в тексте *рассказчика* анализируются дискурсивные стратегии (риторические стратегии как частный случай) как обозначение действия в нарративе;

3) в случае обозначения в тексте *героя* анализу подвергаются непосредственно действия, ведущие к целевым и прагматическим намерениям.

---

[160] Sakena Yacoobi «How I Stopped the Taliban from Shutting Down My School». [Электронный ресурс]. URL: https://www.ted.com/talks/sakena_yacoobi_how_i_stopped_the_taliban_from_shutting_down_my_school/transcript?language=en#t-136180 (дата обращения: 18.11.2016).

[161] В терминологии Т. Ван Дейка соответствует понятию ситуационной модели.

[162] Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Собрание сочинений в семи томах. Том 1. Философская эстетика 1920-х годов. – М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 217-219.

Подобное различение представляется крайне важным, постольку источник функционирует в виртуальном пространстве в различных формах: и как текст вербальный (устный или письменный), и как мультимедийный текст (осложнённый визуальными компонентами), т.е. вариант поликодового текста.

Текст нарратива (в повествовании доминируют нарративные предложения, придающие истории динамичность развития) включает все макроструктуры, представленные в модели анализа, за исключением компонента «прагматическое анонсирование» - в данном случае эту функцию выполняет заголовок истории (как организующий компонент текста). В конструкции заголовка угадывается трёхкомпонентная модель - суперструктура, включающая: субъект («Я»), объект (школа как образ), / антисубъект («Талибан» / «талибы»). Вероятно, что начало истории, представленное басмала / тасмия («*Я ищу спасение в Аллахе от проклятого Сатаны»* - денотативное высказывание; *«Во имя Аллаха, самого милостивого, самого милосердного*» - деонтическое высказывание), указывает на персону автора – рассказчика – героя как человека (сообщающего норму поведения), исповедующего / верующего ислам, собирающегося рассказать историю аудитории (адресат) от имени мусульманки (адресант).

Локализация – I. Первая локализация совпадает с макроструктурой «экспозиция», включая осложнение условий истории на данном этапе. Экспозиция включает следующие структурные элементы: ситуация / условия («*Я родилась в семье среднего класса*»; «*…отец был уже бизнесменом*»); времени («*... к тому времени, когда родилась я …*»; «*будучи ребёнком*»; «*день за днём*»; *«целые месяцы, годы»*); агенты (автор-рассказчик – «*Я*»; «*мой отец*»; «*моя мать*»; «*его дети*»; «*пятеро детей*»).

Презентуя историю аудитории, С. Йакууби указывает на основания своего личного опыта («*Для него* [отца] *не имело значения, были его дети мальчиками или девочками, они должны были ходить в школу*» - следует

обратить внимание, что на уровне лингвистических характеристик разделительный союз или / or нивелируется сочетанием личного местоимения они / they и глагола в придаточном предложении) – гендерная установка семьи, определившая позицию самого автора.

Конструкция экспозиции истории С. Йакууби экстраполирует её опыт (в том, что препятствует развитию героя как субъекта действий - *«… в моей стране не было студенческий общежитий для девочек»; «…приняли в медицинский институт, но я не могла его посещать»*) до опыта женщин всего Афганистана, и наоборот, сужает опыт (в том, что способствует развитию субъекта - «*Заканчивая среднюю школу …*»; «*…я хотела быть врачом*»; «*…отец отправил меня в Америку*»; «*Я приехала в Америку*»; «*Завершила своё обучение*»), делая его скорее исключением в общем контексте.

Образование для С. Йакууби – инструмент разрешения проблемной ситуации (усилен повтором фразы – «*хотела быть врачом*»; «*…чтобы помогать женщинам и детям*»), следовательно, отсутствие возможности получить образование делает не возможным разрешение ситуации на этом этапе истории.

Характеристики матери («*шестнадцать беременностей*»; «*выжило только пять детей*») автора / рассказчика / героини необходимы автору для соотношения своего опыта с общими – контекстуальными условиями ситуации, усиленными лексическим повтором, придающим экспрессивность ситуации. Указание на количество беременностей и число выживших детей в семье героя позволяет адресату самостоятельно вывести импликатуру о высокой смертности населения именно как постоянного условия существования («*… наблюдала, как женщин уносили на кладбище,* ***или*** *видела, как на кладбище уносили детей»*). В описании ситуации времени используется словосочетание «день за днем» / «day to day», указывающее на длительность, однообразность, отсутствие изменений в части положения женщин (порядок; длительность; частота нарративного времени), а также

применяется автором в представлении негативных контекстов (женская и детская смертность; события, связанные с войной в Афганистане). Время нарратива существенно «сокращается», когда автор говорит о своём обучении в локации «Америка».

Локализация – II (лагерь беженцев). Макроструктура «осложнение истории» разделяет локации I и II «неожиданным событием» («*вторглись российские войска*»[163]), элементы которой отчасти представлены в виде импликатур (например, отсутствие изменений в статусе женщин). Во временной перспективе («*целые месяцы, годы*») получение образования автором – героем происходит параллельно «неожиданному событию», что позволяет с одной стороны - воздействовать на адресата, создавая непредсказуемость линии нарратива, - с другой, способствовать усилению эмоционального восприятия проблемы. Таким образом, достигается контрастность между условиями лагеря для беженцев в Пакистане (фраза - «*моя семья в лагере для беженцев*», - выступает смысловой связкой между самим героем и этой локацией) и условиями жизни героя в локации «Америки». Смысловая линия «Америка» («*хорошая работа* / *хорошие деньги* / *хорошая жизнь*» + высокий социальный статус – «*была профессором в университете*») теряет для автора перспективу «разрешения» осложняющих условий, поскольку может быть разделена только с семьёй рассказчика. Особую роль в этом аспекте играют: лексические повторы («*мое сердце … моё сердце*»), противительные и подчинительные причинные союзы (например, *но*; *потому что*), вопросительные предложения («*Но где было моё сердце*?»), метафоры («*моё сердце разбивалось*»). Под влиянием этих средств, адресат должен извлечь одну из ключевых импликатур – решение «осложнения» / проблемной ситуации не возможно в частном, отдельном случае, и может достигаться только на уровне общества / народа / страны («*<u>мои люди</u> … <u>мое сердце</u> болело о <u>моих людях</u>*). К этой идее автор

[163] Примечательно, что автор использует формулировку «российские войска», что является анахронизмом в отношении войны в Афганистане в 1979 – 1989 гг.

будет обращаться несколько раз, и, главным образом, в резолюции нарратива.

Конструкция смысловой линии «лагерь беженцев» строится в соответствии с принципом достоверности и конкретизации сообщаемого адресату во временном порядке наррации («*семь с половиной миллионов беженцев … девяносто процентов из них были женщины и дети ...вдова с пятью или восьмью детьми ...девушку…молодых ребят ...мальчишки»*). Оценка последствий рассказчиком («*я видела такое, что вы даже представить не можете … ситуация была просто бедственная*») является усилителем постоянного эмоционального фона, что может способствовать семантическим сдвигам в восприятии адресата и являться эффективной авторской стратегией.

Макроструктура «попытка» разрешения «осложнений истории» («*…меня охватил некий порыв*»; «*…последовала этому зову*») реализуется через ряд самоактуализирующих вопросительных предложений и расширение представлений адресата об образовании[164] как инструменте социальных изменений (образование – «*изменило мою жизнь*»; «*изменило меня*»; «*дало мне статус*»; «*дало мне уверенность*»; «*дало мне карьеру*»; «*помогло обеспечить семью*»; «*быть в безопасности*»). Таким образом, в установках С. Йакууби образование - инструмент трансформации мышления и гендерного статуса. Важно, что образования как идеи ещё не достаточно для достижения результата. Автор указывает на необходимость дополнительного условия – доверия, как обратной связи с целевой аудиторией и двух ограничивающих, осложняющих условий:

1) несоответствие между представлением об образовании как инструменте гендерной трансформации и представлением о получении образования как норме («… *образование было абсолютно запрещено для девочек*»);

[164] В данной локации образование рассматривается в комплексе с медицинской помощью.

2) действия происходят в поствоенном контексте – кризис доверия как травма целевой аудитории («*Доверяли ли они мне?*»).

В качестве решения второго осложняющего условия, герой обращается к мулла (агент нарратива). Авторская прямая речь в форме вопросительных предложений от имени мулла указывает на установку: инициатива трансформации социальных изменений исходит не от духовного лица, а, напротив, – от героя нарратива («*Я сделаю Вас учителем*»). В таком случае, ислам как легитимный дискурс посредством участия мулла, устраняет осложняющее условие («*… новость об этом распространилась повсюду*») и приводит к конкретному результату («*один год .. создано двадцать пять школ … пятнадцать тысяч детей ходили в школу …*»). Безусловно, что, успешность ситуации обусловлена не конкретной персоной мулла (как агента нарратива), а использованием исламского дискурса для коммуникации с целевой аудиторией.

Реализация исламского дискурса как стратегии воплощения авторских ожиданий позволять выделить ещё одну важную импликатуру: трансформативная стратегия вне контекста культуры целевой аудитории не может обеспечить обязательного достижения результата. В этом случае, можно отметить - последствия и результаты действий героя идентичны, что говорит об успешности стратегии и целенаправленности действий («*ходила / осматривалась / наблюдала / расспрашивала / нашла*»). Только в локации – II автор расширяет понятие образование, представляя наполнение инструмента трансформации («*…обучение по правам женщин, правам человека, демократии, нормам права*» - формы внерелигиозного знания).

Локализация – III («офис в Пшеваре»). Появление талибов в офисе С. Йакууби представляет «неожиданное событие» как переход к ещё одному уровню макроструктуры «осложнения истории» - фиксируется благодаря наречию времени («*однажды*») и систематическому использованию глаголов («*увидела … бегут … запирают … говорят*») подчёркивающих неопределённость ситуации, страх героя и членов его команды («*Вы*

напуганы … понимаете …опасность ситуации … на кону ваша жизнь»). Отношение автора - рассказчика к появлению антигероя фиксируется обратной перспективой, усиленной лексическими повторами («*вы должны держать себя в руках … вы должны держать себя в руках и проявить силу*»; *«держала себя в руках»*). Понятие «сила» используется автором в эмоционально - психологическом смысле, являясь одной из главных характеристик лидера. В отношении талибов как коллективного антигероя автор - рассказчик использует *стратегию негативизации* («*…девять человек – девять талибов*»; « *...самые мерзкие мужчины, которых когда-либо можно увидеть*»; « *…выглядели зловеще, в чёрной одежде, чёрных чалмах…*»; *«...они говорили, было очень страшно*» - когнитивная когерентность через атрибуцию[165]). Прямая речь талибов, представленная вопросительными конструкциями к герою, служит в качестве усилителя эмоциональных переживаний, а также подтверждает достоверность происходящего для адресата.

На «неожиданное событие» автор отвечает «незапланированным действием» - отрицанием организации школы для девочек («*…приходят … изучают Коран, Священную книгу … в Коране говорится … если женщина будет изучать Коран … быть хорошей женой … слушаться своего мужа*»). Автор сам резюмирует результацию примененной стратегии («*… именно так нужно работать с такими людьми…*») – дискурс должен соответствовать дискурсивным установкам антисубъекта, чтобы избежать конфликта. Не стоит забывать, что в представленной ситуации герой вынужден имитировать подчинение через речевые практики. Очевидно, что успешное разрешение ситуации, сопровождаемое фразой талибов (« *…оставьте её, с ней всё нормально*»), предполагает намеренное дискурсивное совпадение, инициированное самим рассказчиком (дискурс талибов – дискурс автора) или дискурсивную стратегию. Таким образом, использование исламской

[165] Кравченко Н.К. Практическая дискурсология: школы, методы, методики современного дискурс-анализа. - Луцьк: Волиньполіграф, 2012. С. 23.

дискурсивной стратегии в локациях II и III выполняет двойную функцию: нахождение «понятного» языка для коммуникации с целевой аудиторией и легитимация практик в глазах доминирующей группы талибов.

Время дискурса не совпадает со временем наррации (представленные события значительной временной давности), что позволяет рассказчику, используя определённые интонации, мимику применить *стратегию иронии* в презентации экстремальной ситуации для адресата. Заметим, что несмотря на то, что в данной локации происходит существенное усиление ситуативных осложнений, адресат истории значительно чаще реагирует на эти авторские стратегии (смех, аплодисменты). Следует обратить внимание, что эмотивность рассказчика отражается только в видеозаписи выступления. При чтении вербального (письменного) текста эта особенность исчезает – то, что вызывало смех у адресата как наблюдателя выступления совершенно не заметно для адресата – читателя (тогда нарратив представляет описание экстремальной ситуации), следовательно, восприятие нарратива в данном случае напрямую зависит от формы нарратива. Таким образом, анализ нарратива как поликодового текста (мультимедийный формат) позволяет анализировать не только стратегии, которые использует С. Йакууби как автор, но и как рассказчик (дискурсивные стратегии).

Локализация – IV («дорога на север Кабула»). В локализации – IV нарративные стратегии автора уже повторяются на новом уровне осложнения истории (также фиксируется наречием времени - «*однажды*», систематическом использованием глаголов движения, протекания действия как и в локализации - III). В качестве «неожиданного события» иллюстрируется встреча с новым агентом нарратива («*девятнадцать молодых людей*»)[166]. Описание ситуации автором представлено чередованием прямой и внутренней речи между героем и этим агентом. Прямая и внутренняя речь от первого и второго лица фиксирует: эмоционально –

[166] Примечательно, что автор текста не обозначает этих молодых людей как талибов – не идентифицирует этим понятием, но указывает на вероятную опасность, исходящую от них для жизни героя.

психологического состояния героя, время нарратива, оценочные суждения автора.

Создавая ситуацию усиления эмоционального состояния для адресата, автор использует ту же нарративную стратегию, что и в локализации – III:

1) фиксация предельного эмоционально – психологического состояния героя (« *...меня всю трясло … это конец … всех убьют … не было сомнений ... держалась за край машины ... ноги дрожали*»);
2) разрешение ситуации посредством незапланированного действия («*набираетесь силы … вы верите … делаете … верите в свою значимость … можете идти вперёд*»);

Как и в локализации – III рассказчик применяет дискурсивную *стратегию иронии* в форме прямой речи. Заметим, что в данном случае, в дискурсе автора отсутствуют лексические характеристики, указывающей на «*молодых людей*» как талибов - автор оставляет ситуацию неопределённой, тем самым создав перспективу для развития нарратива. Рассказчик обращает внимание на ключевую характеристику агентов, предполагающую причину осложнения всей истории в целом и локаций – III и IV в частности («*Единственное, что мы можем, что мы умеем с самого рождения – это просто держать в руках оружие и убивать. Это всё, что мы знаем*»). Автор - рассказчик сообщает адресату (аудитории) важную характеристику (от имени другого агента нарратива) – отсутствие (помимо деструктивного) иного социального опыта («*Единственное ... можем … умеем … знаем…убивать*»), которое может быть экстраполирована как на антисубъекта в целом (Талибан / талибы), так и причину «осложнения» условий истории, предполагая перспективу для авторского решения проблемы. Разрешение ситуаций нарратива в локациях – III и IV (составляют макроструктуру – «осложнение истории») можно охарактеризовать как «удача» посредством незапланированных действий (действие не предполагает строгое ожидание результата – результат достигается).

Макроструктура «разрешения» представлена в нарративе двумя локациями – **локация – V (офис -** возвращение к локации – III**)** и **локация – VI** (дорога – возвращение к локации – IV). Локация – V (офис) как начало «разрешения» истории фиксируется при помощи лексического повтора («*…настал момент … решающий момент*») и реализуется автором через вопросительные предложения и прямую речь героя и нового агента - спонсора школы («*замечательная женщина*»). Примечательно, что ситуационная модель, ранее описывающая обращение к герою за помощью, указывает на то, что эти агенты сами осознают деструктивные последствия собственных действий и видят возможность достижения иного опыта посредством героя. Локация – V позволяет адресату понять основания возможности для помощи молодым людям. Тогда как локация – VI направлена, прежде всего, на то, чтобы наблюдать процесс трансформации талибов как антигероя. Этот процесс представляет особый интерес, поскольку в такой детализированной форме не встречается ни в одном нарративе всей выборочной совокупности и требует подробного рассмотрения. Процесс трансформации антигероя состоит из трёх компонентов:

1. условия («*…вы принимаете всё, что я вам скажу*»; «*… привела их в мечеть*») – необходимо обратить внимание, что мечеть также выступает у автора как пространство трансформации, как место, где антигерой возвращается к одному из исходных смыслов ислама как помощи, уходя от доминирующей деструктивной практики;
2. процесс как действия («*они сказали*»; «*они согласились*»; «*…они учат … они учатся*»; «*они изучают*») – на этой стадии автор расширяет характеристику внерелигиозного знания необходимого для трансформации («*как быть учителями … изучают компьютеры … английский язык*»);
3. последствия и результат («*они - лучшие преподаватели*»; «*они - мои советчики*»; «*они идут впереди*»; «*они защищают нас*») –

фиксируют изменение мышления в темпоральном срезе (в «прошлом» и «настоящем»); антигерой получил трансформацию как деструктивный агент («*…становятся другими*») посредством образования (религиозное знание как установка на ценностном уровне и внерелигиозное знание как инструмент изменения контекста).

«Сильная удача»[167] как результат авторских установок является уже следствием целенаправленных действий. В макроструктуре «оценка» автор расширяет свою установку для адресата – гендерное равенство возможно только при изменении мышления как женщин, так и мужчин. Макроструктура «резолюция» дополняет эту установку, сообщая прагматические цели автора уже на уровне страны (Афганистан): безопасность, возможность личностной и профессиональной реализации. Прагматическая цель нарратива в таком случае предполагает и совет, и побуждение к действию, и ожидание эмоциональной реакции адресата[168]. В макроструктуре «резолюция» автор указывает на воспроизводимость своего опыта («*… я уверена на сто процентов, что каждый сможет сделать это в любом уголке мира*»), что предполагает усиление актуализации информации для адресата. Реакция аудитории (смех, аплодисменты, взгляды, сосредоточенность лиц, мимика) по ходу наррации указывают в первую очередь на осуществление условий успешной референции[169] между адресантом и адресатом, что позволяет судить и об успешности коммуникации в ходе наррации.

Подводя итоги анализа истории, следует обратить внимание на презентацию ментальной модели автора (контекст). Нарратив С. Йакууби представляет последовательность ситуационных моделей (в данном случае

[167] Кравченко Н.К. Практическая дискурсология: школы, методы, методики современного дискурс-анализа. - Луцьк: Волиньполіграф, 2012. С. 109.
[168] Кравченко Н.К. Практическая дискурсология: школы, методы, методики современного дискурс-анализа. - Луцьк: Волиньполіграф, 2012. С. 109.
[169] Бразговская Е.Е. Референция и отображение (от философии языка к философии текста): монография / Е.Е. Бразговская; Перм. Гос. Пед. ун-т. – Пермь, 2006. С. 88.

локаций), задействующих фоновые знания аудитории (адресата) посредством общедоступных универсальных фреймов: детство, война, лагерь беженцев, образование, школа, терроризм и т.д. Используя реверсивный режим презентации (когда описываемые ситуационные модели фокусируются в точке осознания контраста или конфликта между собственными представлениями адресата об этих фреймах и теми ситуациями, что обозначает автор) эксплицитных локальных ситуационных моделей автор достигает опознавание, схватывание адресатом универсальных, знакомых ему посредством фоновых знаний, сценариев. Обращение автором к такой стратегии (аналогия референтных ситуаций[170]) позволяет адресату выявлять имплицитную информацию (то, на что указывает, отсылает, направляет автор), связывая локальные ситуационные модели (Афганистан, Пакистан – ситуация глокализации) с установками глобального уровня дискурса (международное право, права человека, демократия, образование). Создав на всех уровнях нарратива аргументативные конструкции, автор сопровождает их примерами и иллюстрациями, где антигерой действует исключительно деструктивными методами, достигая только деструктивных последствий (насилие, убийства, избыточное доминирование). Опознавание адресатом этих последствий через фоновые знания приводит к отрицанию подобных перспектив и соглашению с позицией автора. Достижение финальной сцены, успешность истории в следствиях, установка на воспроизводимость опыта автора - возвращают адресата обратно - к аргументативным конструкциям, усиливая их в каждом отдельном случае. Особую роль в этом случае приобретают усиления воздействия на эмоционально – психологическое состояние адресата. Обращаясь к исламскому дискурсу как инструменту мобилизации для агентов нарратива и инструменту презентации достоверности авторской позиции для адресата, С. Йакууби иллюстрирует две альтернативные стратегии (героя и антигероя). Первая из них

[170] Кравченко Н.К. Практическая дискурсология: школы, методы, методики современного дискурс-анализа. - Луцьк: Волиньполіграф, 2012. С. 17.

трансформационная (изменения в мышлении, поведении, действиях) представляет позитивные следствия, в то время как вторая, деструктивная - исключительно разрушительные последствия. Необходимо обратить внимание на ещё одну важную импликатуру: очевидно, что только религиозного знания не достаточно для трансформации условий – вероятно, что С. Йакууби выступает за конвергенцию религиозных и внерелигиозных знаний. Таким образом, автор:

а) отчуждает право антигероя на власть посредством оспаривания контроля со стороны антигероя;

б) устраняет ситуацию неравенства;

в) создаёт новый уровень понимания гендерного статуса (и для женщин, и для мужчин).

Оспаривание контроля достигается С. Йакууби путем рассмотрения личного опыта в тесной связи с обществом в целом и страной, что позволяет говорить от имени общества и страны (стратегия сверхобобщения). Так, в нарративе реализуется генерализация противопоставления (имплицитное, переходящее в эксплицитное) между действиями движения Талибан и будущим Афганистана.

Автоматизированный алгоритм анализа нарративной и дискурсивной модели:

1) **описание текстуальной структуры источников** (опция «Text style»). Опции программы «Tropes» характеризуют формат письменного дискурса как **<u>аргументативное повествование</u>** (утверждение, объяснение, анализ, попытка убедить аудиторию) от первого лица. В тексте выделено **50 характерных тем**, образующих **6 эпизодов.**

2) **анализ частотности значимых полей (опция «Reference fields»)**;

Результаты анализа соотношения ключевых позиций с графами:

2.1 граф «Area» (см. Приложение 2. Граф 1);

2.2 граф «Actant / Acted» (см. Приложение 2. Граф 2);

2.3 граф «Distribution» (см. Приложение 2. Граф 3);

2.4 граф «Star» (см. Приложение 2. Граф 4).

3) **результаты анализа сценарной структуры текста (опция «Scenario»)**;

Категория	Показатель семантических единиц
people & persons	**0090**
education & work	**0062**
health, life & casualties	**0061**
properties & characteristics	**0043**
countries & locations	**0038**
behaviors & feelings	0027
numbers, time & dates	0027
politics & society	0024
other concepts	0011
communication & medias	0011
crisis & conflicts	10
things & substances	0006
business & industry	0005
sciences & technology	0005

4) **результаты анализа категории «Relations»**;

- (season > taliban) 0003
- (family > country) 0002
- (man > woman) 0002
- (refugee > camp) 0002
- (woman > child) 0002
- (training > taliban)0002
- (mother > child) 0002

5) **результаты анализа категории «All word categories»**.

- **Verbs:**

- **Factive** - **36.3%** (202)
- **Stative** - **35.7%** (199)
- Reflexive - 26.8% (149)
- Performative - 1.3% (7)

- **Connectors:**

- Condition- 2.3% (4)
- **Cause- 13.0% (23)**
- Goal - 0.0% (0)
- **Addition- 61.0%(108**)

- Disjunction- 2.3%(4)
- **Opposition- 10.7%(19)**
- Comparison - 4.0%(7)
- Time- 6.8%(12)
- Place- 0.0%(0)

- Modalities:

- **Time - 21.7%(35)**
- **Place - 18.0%(29)**
- Manner-12.4%(20)
- Assertion- 13.7%(22)
- Doubt -0.0% (0)
- **Negation- 19.9%(32)**
- Intensity-14.3%(23)

- Adjectives:

- **Objective 52.3%(81)**
- Subjective 22.6%(35)
- Numeral 25.2%(39)

- **Pronouns:**

- «I» - **38.2%**(154)
- «Thou» - 0.0%(0)
- «He» - 4.5%(18)
- «We» - 13.4%(54)
- «You» - 17.1%(69)
- «They» - **19.4%**(78)
- «Somebody»- 1.5% (6)

История Ш. Басидж-Раших (см. Приложение 1. Текст 2) «Dare to Educate Afghan Girls»[171] приводится в данном кейсе, как нарратив, который имеет устойчивые связи с историей С. Йакууби (в сочетании эти нарративы образуют своего рода «афганский» микрокейс). Нарратив Ш. Басидж-Раших предполагает обратную перспективу – если история С. Йакууби презентует её действия как агента инициирующего прецедент создания школы, то Ш. Басидж-Раших - агент, обладающий опытом образования в одной из «подпольных» школ Афганистана. Между представленными нарративами нет прямой связи (личное знакомство, упоминания авторами друг друга,

[171] Shabana Basij-Rasikh Dare to Educate Afghan Girls. TED Talks [Электронный ресурс]. Электронный доступ URL:https://www.youtube.com/watch?v=Ka70-Hb1wFE (дата обращения: 08.05.2018).

обозначения «общих» локаций), что, вместе с тем, позволяет предположить хронологическое совпадение между описываемыми событиями и косвенную общность в осложняющих нарративы условиях. Позиции автора, рассказчика и героя нарратива *условно* совпадают.

Нарратив Ш. Басидж-Раших можно охарактеризовать как простой, представляющий возвратный порядок некоторых макроструктур в аспекте темпоральности (расширение макроструктуры «экспозиция» и «осложнение истории»). Время наррации и дискурса не совпадают, указывая на события в прошлом. Текст нарратива (в повествовании доминируют нарративные предложения, придающие динамичность развития) включает все макроструктуры, представленные в модели анализа. Начало истории образуется объединением «прагматического анонсирования» и «экспозиции». Переход между этими макроструктурами фиксируется посредством прямой речи («*Талибы ушли*!»), указывающей для адресата истории на качество меняющейся ситуации («*Теперь - ты можешь ходить в школу*»). Функцию макроструктуры «прагматическое анонсирование», как и в предшествующей истории, выполняет, в том числе, и заголовок истории, сообщающий установку автора.

Экспозиция включает следующие структурные компоненты: ситуация / условия («*талибы захватили власть*»; «*запрещалось находиться на улице одной*»; «*рискуем жизнями*»; «*мы боялись*»;); времени («*...Когда мне было одиннадцать лет ...*»; «*мне было шесть*»; «*то утро*»; «*каждый день*»; *«последующие пять лет»; «в годы правления талибов»; «два года назад»; «меньше месяца назад»*); агенты (автор-рассказчик – «*Я*»; «*мой отец*»; «*моя образованная мама*»; «*дедушка был необычайным человеком*»). Заметим, что в данном нарративе «антигерой» присутствует в опыте автора лишь косвенно - как указание на причину «осложняющих условий» (фиксируется благодаря вопросительным конструкциям – «*что они знают о нас?*»; «*Следят ли они за нами?*»; «*Знают ли, где мы живём?*»).

Временная структура экспозиции представлена сложным образом: прошлое – I («*...Когда мне было одиннадцать лет ...*») и прошлое – II (более ранние события - «*мне было шесть*»). Своего рода «перемещения» во времени усиливают восприятие «длительности» нарратива в аспекте постоянства описываемой ситуации и появлении качественных изменений. Примечательно, что в описании постоянства, длительности «осложняющих условий» (период правления талибов и их нормативные требования – «*это было незаконно*») Ш. Басидж-Раших как и С. Йакууби используют схожие временные указатели (например, «*день за днём*» / «*day to day*» - у С. Йакууби, и «*every day*» / «*каждый день*» - у С. Йакууби).

Как и С. Йакууби, Ш. Басидж-Раших указывает на основания исключительности своего личного опыта через характеристику семьи («*Мне повезло родиться в семье...*»). Особая роль в формировании ценностных установках автора принадлежит отцу как инициатору получения образования (образ отца присутствует в обоих нарративах, но у Ш. Басидж-Раших получает более подробную характеристику). В конструкции нарратива автор использует презентацию *межпоколенческой стратегии ценностных установок* посредством указания героем на особые связи агентов – «*Мой дедушка*» / «*Мой отец*» / «*Я*» (однородные установки на образование как инструмент само – трансформации). Опыт дедушки героя – решение о получении образования мамой героини (результат – «*мама стала учителем*») - вызывает отвержение отца дедушки (поколенческий конфликт). В последующем поколении отвержение как нормативное наказание исчезает («*мой отец … был первым в своей семье, кто получил образование*»; характеристика матери героини – «*превратить наш дом в школу для девочек и женщин*»). Получение образования героиней приводит уже не к негативной санкции, а обратно, к модели позитивных санкций («*поздравил меня … он гордится*») – межпоколенческие ценности замыкаются в рамках семьи в установке автора.

Гендерный статус героя также обусловлен ценностными установками в семье («*образование поощрялось*»), и фиксируется, как и у С. Йакууби метафорическими высказываниями (например, «*дочери* *были* *сокровищем*»). Сама ценность образования[172] определена автором в прямой речи отца к героине: знания как результат образования представляются более существенными, чем деньги и дом – приходящие ценности («*…если мы будем вынуждены продать кровь, чтобы заплатить за твоё образование, мы сделаем это*»). Интересно, как автор использует *стратегию контраста* для адресата через противопоставление семейных установок и установок талибов через понятие «*риск*». Отсутствие возможности получить образование – «*больший риск*», чем угрозы талибов («осложняющие условия»). Таким образом, образование с точки зрения автора является не просто ценностью, а возглавляет шкалу ценностей в межпоколенческой перспективе. Именно из этих установок автор имплицирует макроструктуру «попытка» (действия, направленные на решение «осложняющих условий»). В макроструктуре «попытка» представление риска эстраполируется автором уже на всех девушек Афганистана посредством *стратегии обобщения* («*...вижу их родителей и отцов, которые, как и мои, поддерживают их …жесточайшее непринятие идеи женского образования*»). Собственно «попытка» заключается не в трансформации антисубъекта, как в истории С. Йакууби, а в деятельной позиции героя – само-трансформации в условиях внешнего контроля («*я международный посол*»; « *... являюсь учредителем ...первой ...единственной школы – пансиона для девушек Афганистана*»).

В отличие от нарратива С. Йакууби, где герой сталкивается с талибами напрямую, «осложнение истории» у Ш. Басидж-Раших транслируется как опыт одной из учениц и её отца («... *едва не были убиты взрывом бомбы*»; «*если он ещё раз отправит дочь в школу – они снова попытаются их убить*»). Передача автором чужого высказывания (отца девушки)

[172] Автор ничего не сообщает о содержании этого образования, что позволяет предположить, что речь идёт о внерелигиозных знаниях

посредством прямой речи усиливает макроструктуру «оценка», придавая статус истинного и достоверного сообщения. Следует обратить внимание на речевую конструкцию, используемую агентом: «*Убейте меня, …если хотите ... но я не собираюсь*…»). В данном случае, возможно, следует вывести следующую импликатуру: оспаривание внешнего нормативного контроля может осуществляться посредством его игнорирования. По сути, в нарративе не представлены авторские стратегии макроструктуры «решения», что вероятно, предполагает перспективу самостоятельной импликации адресатом. Таким образом, действия героя не противопоставлены антигерою, присутствующему в тексте косвенно – через авторские указания, - а развиваются параллельно контексту, как практика воспроизведения ценностных установок семейного опыта.

Используя *стратегию контраста*, автор создает два контрастных образа времени:

1. образ времени талибов (выступает как фрагмент макроструктуры «оценка» - «*я была ...разочарована в жизни ... находилась в постоянном страхе ... не видела будущего ...хотелось все бросить*»; «*…ваших устаревших и отсталых убеждений*»; «*девочек посещавших школу было несколько сотен*»);
2. образ времени образования («*...я вижу перспективное будущее ...долговременные изменения*»; *«более трёх миллионов девушек ходят на занятия в школы»*).

В первом случае отсутствует образ будущего как таковой, а во втором - время несёт качественные изменения. Вероятно, что эта стратегия направлена на усиление всей аргументативной конструкции нарратива, апеллируя к фоновым знаниям адресата. Как и в нарративе С. Йакууби, в макроструктурах «оценка» и «резолюция» у Ш. Басидж-Раших содержится схожая мысль: гендерное равенство возможно только в союзе с мужчинами («*мы должны заручиться поддержкой мужчин*»). Макроструктура «резолюция», как и в предшествующей истории содержит *стратегию*

обобщения (в обоих случаях авторы выходят на обобщение своего опыта до уровня страны – Афганистана, однако, в перспективе С. Йакууби – это достигнутый результат, а в случае Ш. Басидж-Раших – ожидание и надежда). В отличие от предшествующей истории, в авторской резолюции проявляются черты постколониального мышления (например, *«…часто игнорируется на Западе»*; «*Из Америки Афганистан выглядит совершенно иначе*»).

Автоматизированный алгоритм анализа нарративной и дискурсивной модели:

1) **описание текстуальной структуры источников (опция «Text style»).** Опции программы Tropes характеризуют формат письменного дискурса как **<u>аргументативное повествование</u>** (утверждение, объяснение, анализ, попытка убедить аудиторию) от первого лица. В тексте выделено **17 характерных тем**, образующих **2 эпизода.**

2) **результаты анализа частотности значимых полей (опция «Reference fields»)**;

- **family 0034**
- **education 0031**
- time 0017
- woman 0013
- asia 0011
- housing 0004
- location 0004
- fight 0004
- success 0003
- country 0003
- north_america 0003
- communication 0003
- feeling 0003
- man 0003

Результаты анализа соотношения ключевых позиций с графами:

2.1 граф «Area» (см. Приложение 2. Граф 5);

2.2 граф «Actant / Acted» (см. Приложение 2. Граф 6);

2.3 граф «Distribution» (см. Приложение 2. Граф 7);

2.4 граф «Star» (см. Приложение 2. Граф 8).

3) результаты анализа сценарной структуры текста (опция «Scenario»);

- **people & persons 0053**
- **properties & characteristics 0032**
- **education & work 0031**
- countries & locations 0025
- numbers, time & dates 0024
- health, life & casualties 0018
- behaviors & feelings 0009
- politics & society 0008
- crisis & conflicts 0007
- other concepts 0006
- communication & medias 0006
- business & industry 0003
- things & substances 0003

4) **результаты анализа категории «Relations»**;

- (girl > school) 0004
- (afghanistan > country) 0002
- (boarding_school > girl) 0002
- (family > education) 0002
- (sola > girl) 0002
- (student > school) 0002

5) **результаты анализа категории «All word categories»**.

-**<u>Verbs</u>**:

- Factive 27.3%(54)
- **Stative 35.4%(70)**
- **Reflexive 35.9%(71)**
- Performative 1.5%(3)

-**Connectors**:

- Condition 4.8%(3)
- Cause 11.1%(7)
- Goal 1.6%(1)
- **Addition 41.3%(26)**
- Disjunction 0.0%(0)
- **Opposition 28.6%(18)**
- Comparison 4.8%(3)
- Time 7.9%(5)
- Place 0.0%(0)

-**<u>Modalities</u>:**

- **Time 35.1%(20)**
- Place 19.3%(11)
- Manner 10.5%(6)

- Assertion 1.8%(1)
- Doubt 1.8%(1)
- **Negation 19.3%(11)**
- Intensity 12.3%(7)

-**Adjectives:**

- Objective 54.2%(45)
- Subjective 31.3%(26)
- Numeral 14.5%(12)

- **Pronouns:**

- **"I" 37.6%(38)**
- "Thou" 0.0%(0)
- "He" 16.8%(17)
- "We" 17.8%(18)
- "You" 8.9%(9)
- "They" 9.9%(10)
- "Somebody" 0.0%(0)

Нарратив М. ал – Шариф (см. Приложение 1. Текст 1), представленный в её выступлении «A Saudi woman who dared to drive»[173] раскрывает проблему гендерного статуса в ещё одной локализации Ближнего Востока – королевстве Саудовская Аравия. Необходимо заметить, что этот нарратив существенно отличается от ранее представленных историй своей концептуальной моделью, а также конструкцией повествовательной схемы. Опыт С. Йакууби, Ш. Басидж-Раших – это опыт экстремального контекста, в то время как опыт М. ал – Шариф скорее соотносится с трансформацией гендерного статуса в традиционной повседневности, укорененной в сегрегированном общественном и религиозном сознании саудитов. Различия между стратегиями этих авторов очевидны – инструментарий С. Йакууби направлен на трансформацию антигероев истории, отчуждение права на осуществление контроля, в то время как усилия М. ал – Шариф фокусируются на обнаружении, осознании самих нормативных оснований властвования в содержании доминирующего дискурса. Внешний контроль в

[173] Manal al-Sharif «A Saudi woman who dared to drive». TEDGlobal 2013. 14:16. Filmed Jun 2013. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ted.com/talks/manal_al_sharif_a_saudi_woman_who_dared_to_drive?language=en#t-823119 (дата обращения: 18.11.2016).

трактовке М. ал – Шариф не имеет легитимной установки. Иным образом: почему власть становится властью в интерпретации и реализации религиозных и общественных норм? С другой стороны для М. ал – Шариф, как и С. Йакууби важно не только конкретное решение поставленных проблем (прецеденты обозначены в названии речей), сколько создание условий, при которых их адресаты смогут осознать себя в качестве агентов, обладающих возможностью преобразования их собственных проблемных сред. Истории как стратегии – должны расширять свою географию за счёт воспроизведения опыта адресантов адресатами. В этом смысле, предполагается, что в перспективе адресаты приобретут собственные «успешные истории» преодоления доминирования.

Как автор М. ал – Шариф конструирует комплексный нарратив с возвратным порядком следования макроструктур, что предполагает усиление смысловых акцентов, представленных в финале истории. Возвратность структуры, таким образом, ориентирует адресата сообщаться с началом нарратива, но уже с позиций «успешной истории», тем самым подтверждая логику аргументативных конструкций в предшествующих финалу ситуационных моделях и макроструктурах.

Текст нарратива (в повествовании доминируют нарративные предложения, придающие истории динамичность развития) включает все макроструктуры, представленные в модели анализа. Макроструктура «прагматическое анонсирование» захватывает заголовок и часть вводной конструкции нарратива, в которых автор, используя указание на фоновые знания адресата, создаёт установку для восприятия. Заметим, что в содержании заголовков историй Ш. Басидж-Раших и М. ал – Шариф присутствует такая атрибуция действия как «смелость» («dare» / «dared»). С позиции адресата это предполагает вопрос: в чём заключается смелость, когда речь идёт о типичных повседневных практиках - обучать и водить? Очевидность возможности реализации этих практик с точки зрения адресата должно способствовать сближению рассказчика и его

аудиторию. Усиливая этот ход риторической (вопросительной) конструкцией через сравнительную степень (« … *с чем бороться сложнее?*»), автор предельно актуализирует анонс. Кроме того, можно зафиксировать и указание на содержание глобального дискурса («…*по всему миру люди борются за свободу …за свои права …с правительственными притеснениями … со стороны общества*»). С одной стороны, адресат в таком случае задействует свои знания и опыт о подобных ситуациях, с другой – понимает, что рассказчик отсылает его к общепринятым нормам (свобода; права человека). Важно, что автор обозначает потенциальных антигероев посредством объективизации как варианта метонимического замещения[174] – правительство и общество. Речь не идёт об антигероях как конкретных лицах. В результате, из макроструктуры «прагматическое анонсирование» выводится следующая импликатура: рассказчик (как и люди «*по всему миру*») вынужден отстаивать свою свободу и права (поскольку есть факт притеснения) и обладает опытом притеснений как со стороны правительства, так и со стороны общества.

Макроструктура «экспозиция» включает в себя структурные элементы: ситуации / условий, времени, агенты – расширение и детализация происходят от одной ситуационной модели к другой. В ситуационной модели – I автор задействует фрейм семьи, чтобы иллюстрировать конкретные формы внешнего притеснения в отношении героя и усилить эмоционально – психологическое состояние адресата. Представляется возможным выделить эти формы:

1) сын Абуди («*меня побили два мальчика*»; «*Вас с матерью надо посадить в тюрьму*»);
2) брат героини («*дважды арестовывали …затравили …оставить работу покинуть страну со своей женой и двухлетним сыном*»);

[174] [174] Кравченко Н.К. Практическая дискурсология: школы, методы, методики современного дискурс-анализа. - Луцьк: Волиньполіграф, 2012. С. 12.

3) отец героини («*пришлось сидеть на пятничной проповеди, слушая имама ...осуждал женщин водителей, называя их проститутками ... среди массы прихожан ...были наши друзья и семья моего отца*»);
4) героиня истории («*посадили в тюрьму … столкнулась с поношением и клеветой …ложными слухами*»).

Как и в предшествующих нарративах семья становится фактором мобилизации для действий героя, испытывая или угрозы со стороны контекста ситуации («лагерь для беженцев»), или прямое внешнее давление со стороны других агентов нарратива. Таким образом, образ семьи выполнят функцию своего рода перехода от идеи к действию, понятному и разделяемому адресатом.

Иллюстрация внешнего контроля через детализацию притеснения должно привести адресата к фиксации несоответствия: между вождением автомобиля как обыденной практикой и негативными формальными и неформальными санкциями. Такая авторская стратегия, безусловно, ликвидирует дистанцию между рассказчиком и его адресатом, вызывая у последнего желание, согласиться, поддержать, разделять авторские установки, не принимая установок «осложнения истории». Генеральная стратегия М. ал – Шариф основана на индуктивном «сопровождении» аудитории, т.е. от частного случая («*дело было не во мне ... не за то, что я села в машину и проехала ...*») к осознанию причин притеснения как реализации контроля («*... наказанием за то ... я осмелилась бросить вызов нормам общества*»). Если провести аналогию между нарративными стратегиями в этой истории и представленными ранее, то становится возможным указать на одно существенное отличие между ними: множественные отсылки на имплицитном уровне в нарративах С. Йакууби и Ш. Басидж-Раших, у М. ал – Шариф обретают прямое указание на референт (норма).

Ситуационная модель – II («*был май 2011 года*») содержит обоснование инициируемой героем попытки «разрешения» осложняющих условий. Автор экстраполирует собственную интеракцию (цели, намерения действий) через категорию «*женщины Саудовской Аравии*» на основания запрета управлять автомобилем («*всегда жаловались на запрет*»), указывая на длительный период отсутствия попыток трансформировать / изменить ситуацию («*выросло целое поколение*»). Заметим, что часть аргументативной конструкции представлена на уровне поверхностной / эксплицитной информации («*насколько мне было известно …*»), в то время как другая её часть требует от адресата выделения импликатуры. Например, утверждения «*у меня есть машина*» (собственность) и «*международные водительские права*» (право как таковое; знания) предполагает импликатуру: обладания собственностью и наличия прав в данном контексте не достаточно для реализации права в действии. Используя прямую речь другого агента нарратива, автор прямо указывает на возможное решение – отсутствие запрещающего закона («*Я навела справки…*»).

Создав семантическую цепочку («*нет …закона … были просто обычаи …традиции, закреплённые в …религиозных фетвах …распространяющихся на женщин*»), автор обозначает для адресата возможность не соблюдать эти предписания. Ситуационная модель - III («кампания 17 июня») крайне важна для автора нарратива, поскольку определяет переход от идеи к действиям, оспаривающим гендерный статус. В этой части нарратива М. ал – Шариф применяет следующие стратегии и ходы: приведение примеров, чужих фраз посредством прямой речи, риторические вопросы, лексические повторы.

В то время как автор нарратива фокусирует собственные стратегии убеждения, рассказчик посредством героя иллюстрирует опыт достижения цели. Например, М. ал – Шариф убеждена, что отдельный акт оспаривания неравенства, закрепленного в норме, не может изменить сложившийся ход вещей («*она не сделала видеозапись…*»). Для того чтобы трансформировать «осложняющие условия», ограничение (как частный случай сегрегации) не

должно воспроизводиться сами «подчинёнными» (т.е. необходимо начать водить автомобиль). Случай, Н. Харири, приведённый автором должен направить адресата к импликатуре: опыт оспаривания контроля над нормой необходимо визуализировать и виртуализировать. Социальные сети в данном случае - инструмент обеспечивающий синхронность действия, т.е. традиция сегрегации может быть преодолена только синхронным коллективным действием, согласно позиции М. ал – Шариф.

Из конструкций нарративных предложений следует, что М. ал – Шариф предвидела реакцию на свои действия со стороны пользователей «YouTube» («*…угрозы убийства, изнасилования …с целью остановить кампанию*»).

В макроструктуре «осложнение истории» автор сформировал семантическую цепочку представленную глаголами социального воздействия, и презентующую факт правительственного притеснения («*…задержали, взяли …отпустили …арестовали …отправили*»). Параллельно приводится семантическая цепочка глаголов, характеризующая действия героя («*…не нарушала закон и не снимала абайю …уверена в своей невиновности*»). Параллелизм этих цепочек призван создать в восприятии аудитории ситуацию контраста между действиями властей (безосновательные действия, т.к. отсутствуют нарушения закона героем) и действиями героя (соответствующие закону, но не обычаю и традиции). Используя *стратегию расширения*, автор уже переносит ситуацию контраста на уровень страны («*…некоторые … настроены очень враждебно … другие поддерживали …собирали подписи…*»). Поведение героя в ситуационной модели – IV, таким образом, приводит к успеху над осложняющими условиями («*мы сломали табу*»). В отношении аргументов о запрете на право вождения автор использует *стратегию иронии*, иллюстрируя контраст противопоставлением - «*Саудовская Аравия и весь остальной мир*».

Заметим, что в макроструктуре «попытка» автором активно привлекаются цитаты из средств массовой информации и интернета, что

позволяет зафиксировать в нарративе проявление интертекстуальности[175] (указание в тексте на другие тексты). Использование отсылок к иным тематически близким тестам (в данном случае одной из разновидностей текста – медиатексту) позволяет создать представление об истинности, достоверности представленных ситуаций в целом, а также способствовать усилению авторских аргументативных конструкций. Поведение героя в этом случае должно указать на эвристические условия решения осложняющих условий («*И только тогда мы осознали, какую силу имеет высмеивание притеснителей*»). В данном случае, стоит вспомнить о применении стратегии иронии в нарративе С. Йакууби. С. Йакууби использует иронию не в момент экстремальной ситуации, а только в момент наррации (как рассказчик), говоря об уже произошедших событиях. В нарративе М. ал – Шариф ирония как стратегия используется и в момент действий героя, и в момент наррации. Таким образом, ирония является и нарративной, и дискурсивной стратегий одновременно. Ценность иронии как высмеивания определятся самим автором («*…лишает их сильнейшего оружия – страха*»), который обращается к этой стратегии каждый раз, когда говорит о ситуации притеснения. Именно «*страх*» перед сложившимся порядком и контролем в представлении М. ал – Шариф не позволяет мусульманкам трансформировать свой гендерно – религиозный статус и стать субъектом в интерпретации религиозных и социальных норм. В этом смысле, исламские ценности также вступают в противоречие с институтом опекунства над женщинами, связанного с представлением о сохранении женской чести («ирд») и «*неполноценности*» последних (*«… и сами женщины верят в свою неполноценность»*).

Макроструктура «оценка» представлена как вариант авторской рефлексии, создавая впечатление, что нарратив является одномоментным откровением, а не реализуется как продуманный план через установки и

[175] Щирова И. А., Гончарова Е. А. Многомерность текста: понимание и интерпретация: Учебное пособие. – СПб.: ООО «Книжный Дом», 2007. – С. 80-92.

цели. Именно в «оценке» происходит конкретизация антигероя – это «*система*», действующая на «*ультраконсервативных традициях и обычаях*» (оценивающие высказывания). Для М. ал – Шариф важно не только зафиксировать эту характеристику, но и указать на основания оценки. Система подвергается критике постольку, поскольку считает женщин «*неполноценными и нуждающимися в опеке и защите*» на протяжении всей их жизни. Задействовав, таким образом, фоновые установки аудитории, автор создает контраст между ними и той ситуацией, что описывает. Важно показать аудитории, каким образом происходит легитимация такого порядка. Традиции и обычаи сильны не сами по себе, т.к. «*усугубляются закреплением в религиозных фетвах*», которые основаны на «*неверных толкованиях законов шариата*». Ислам как религия, согласно М. ал – Шариф, наделяет женщин правоспособностью, в то время как местные традиции и обычаи - ограничивают её дееспособность.

Именно легитимация на уровне религии превращает адат в инструмент контроля со стороны власти. Автор указывает на перспективу процедуры разделения категорий, деконструируя общую картину осложняющих условий – критика возможна не в отношении религиозной нормы как таковой, а обратно – в отношении адата, неправомерно действующего как религиозная норма. Сложность и заключается в том, что осложняющие условия действуют на общество не в отдельности, а в системе - традиция / обычай - фетва – государственный закон. Эта последовательность для М. ал – Шариф приводит к двум негативным следствиям:

1.женщины верят в легитимность норм сообщающихся посредством такой цепи (традиция / обычай - фетва – государственный закон);

2. женщины как носители, разделяющие эту последовательность, противостоят тем, кто «*пытается поставить нормы под сомнение*», т.е. тем, кто солидарен с взглядами автора.

Применяя в этой части нарратива стратегию контраста, М. ал – Шариф обращает внимание на деструктивные последствия действия такой нормы –

отсутствие возможности самосознания собственного статуса и его неизменность («*Мы остаёмся несовершеннолетними до дня своей смерти*»).

В следующих ситуационных моделях автором усиливается стратегия контраста через собственный образ, личный опыт. Стараясь представить проблему восприятия своей деятельности автор формирует два образа оценки:

1. «предатель» / «преступник» («*подстрекали силы из-за рубежа*»; «*предательство Саудовской Аравии и саудовского народа*») – автор приводит цитаты из медиатекстов и использует стратегию иронии в отношении аргументов обвинений;
2. «герой» («*оказалась окружена любовью и поддержкой людей вокруг»; «мой пример вдохновлял*»).

Опыт М. ал – Шариф интересен так же и тем, что показывает использование интернет – технологий для подавления действий героя нарратива. Представленный опрос через хештеги («*предатель*» или «*герой*»), должен был показать, общественную оценку действий М. ал – Шариф («*десять тысяч твитов*»; «*тринадцать тысяч респондентов*»; «*девяносто процентов ответили*»), указать на легитимность действий властей (власти ограничивают – общество осуждает). Адресат в таком случае должен понять: деятельность, связанная с инициацией пересмотра общественных норм, контроля со стороны государства всегда сопряжено с неоднозначностью внешних оценок. Семантическая цепочка, иллюстрирующая формы притеснения усиливает результативность действий героя («*после тюремных заключений, приговоров к порке и судебных разбирательств …*»). В ответ на это автор, как и С. Йакууби, использует *стратегию обобщения* («*я гордая саудовская женщина*»; «*люблю свою страну*»; «*поскольку я люблю свою страну, я и занимаюсь этим*»). Реакция аудитории в данном фрагменте, показывает, что аргументы рассказчика приняты аудиторией. Анализ макроструктуры «резолюция» позволяет наблюдать продолжение стратегии контраста («*люди – очень сильная поддержка*»; «*чудесные люди*»;

«*столкнулись с массой ненависти*»), а также реализацию стратегий обобщения. Несмотря на медленность процессов изменений в сознании общества и властей, автор указывает на перспективу изменений, зависящую, прежде всего, от самих женщин («*прекратят спрашивать «когда» и примут меры …чтобы так было сейчас*»).

Таким образом, автор стремиться показать аудитории, что действия, связанные с трансформацией религиозно – гендерного статуса, всегда остаются «болезненными» для субъекта. Вместе с тем, следуя за автором выступления, можно заключить: процесс трансформации в нарративе не является завершённым, предполагая длительную перспективу, т.к. связан не с отдельной практикой, а изменением сознания как адресата истории, так и агентов - противников.

Важнейшим результатом трансформации запретительных норм становятся:

1.с позиции правительства - арест за вождение заменяется штрафом;

2. с позиции общества (великий муфтий) – запрет переходит из статуса харам / «запрещённое» в статус «нежелательного»;

3. как фоновый успех – участие женщин в совете аш - Шура.

Структура нарратива М. ал – Шариф носит возвратный характер (*«возвращаясь к вопросу …»*) с финальным указанием автора для адресата на «подтекст» истории («*Надеюсь, в моей речи вы найдёте ответы*»). Такая организация нарратива с «успешным» финалом действует аналогично нарративной структуре С. Йакууби – возвращение от финала к аргументативным конструкциям в ситуационных моделях, усиливает каждую аргументативную конструкцию, соотнося стратегию и общий результат. Анализируя прагматические цели и условия нарратива можно заключить, что автор предлагает аудитории воспроизвести его опыт и установки, прежде всего, в собственном мышлении, а уже потом в практике. В нарративе представлены: и побуждение к действию, и ожидание эмоциональной поддержки со стороны аудитории.

Автоматизированный алгоритм анализа нарративной и дискурсивной модели:

1) **описание текстуальной структуры источников** (опция «Text style»). Опции программы Tropes характеризуют формат письменного дискурса как **аргументативное повествование** (утверждение, объяснение, анализ, попытка убедить аудиторию) от первого лица. В тексте выделено **31 характерная тема**, образующих **7 эпизодов.**

2) **анализ частотности значимых полей (опция «Reference fields»)**;

- **woman 0035**
- **time 0026**
- **communication0024**
- **law 0024**
- middle_east 0018
- family 0014
- social_group0013
- country 0013
- language 0008
- transport 0008
- organization0008
- behavior 0007
- politics 0007
- science 0007
- education 0007
- society 0006
- feeling 0006
- fight 0005
- world 0005
- social_organization 0004
- liberty0004
- media0004
- man 0003
- sexuality0003
- life 0003
- europe0003
- religion0003
- system0003

Анализ соотношения ключевых позиций с графами:

2.1 граф «Area»(см. Приложение 2. Граф 9);

2.2 граф «Actant / Acted» (см. Приложение 2. Граф 10);

2.3 граф «Distribution» (см. Приложение 2. Граф 11);

2.4 граф «Star» (см. Приложение 2. Граф 12).

3) анализ сценарной структуры текста (опция «Scenario»);

- **people & persons 0073**
- **politics & society 0062**
- countries & locations 0043
- other concepts 0041
- properties & characteristics 0037
- behaviors & feelings 0036
- numbers, time & dates 0032
- communication & medias 0029
- health, life & casualties 0024
- sciences & technology 0014
- education & work 0011
- crisis & conflicts 0008
- things & substances 0007
- agriculture & environment 0005

4) **результаты анализа категории «Relations»**;

- **(saudi_arabia > woman) 0008**
- **(woman > drive) 0007**
- **(country > woman) 0005**
- (council > king) 0004
- (shura > council) 0004
- (woman > saudi_arabia) 0003
- (shura > king) 0003
- (manal > sharif) 0003
- (prison > country) 0002
- (woman > driver) 0002
- (saudi_arabia > country) 0002
- (saudi_arabia > ban) 0002
- (woman > ban) 0002
- (abuse > country) 0002
- (woman > country) 0002
- (king > year) 0002
- (prostitution > country) 0002
- (king > woman) 0002
- (prostitution > woman) 0002
- (perception > celebrity) 0002
- (council > woman) 0002

- (woman > right) 0002
- (hashtag > norway) 0002
- (woman > car) 0002
- (study > council) 0002
- (king > council) 0002
- (moment > truth) 0002
- (woman > driving)0002

5) **результаты анализа категории «All word categories»**.

-Verbs :

- **Factive 41.0%(152)**
- **Stative 35.8%(133)**
- Reflexive 22.1%(82)
- Performative 1.1%(4)

- Connectors:

- Condition 5.2%(7)
- Cause 11.9%(16)
- Goal 0.0%(0)
- **Addition 46.3%(62)**
- Disjunction 5.2%(7)
- Opposition 11.2%(15)
- Comparison 9.0%(12)
- Time 11.2% (15)
- Place 0.0% (0)

-**Modalities:**

- **Time 26.1% (31)**
- Place 14.3% (17)
- Manner 10.1% (12)
- Assertion 7.6% (9)
- Doubt 1.7% (2)
- **Negation 21.8% (26)**
- Intensity 18.5% (22)

-Adjectives :

- **Objective 65.8%** (104)
- Subjective 19.0% (30)
- Numeral 15.2% (24)

- Pronouns:

- **"I" 43.4% (99)**
- "Thou" 0.0%(0)
- "He" 8.3%(19)
- "We" 8.8%(20)
- "You" 7.9%(18)
- "They"10.1%(23)

- "Somebody"3.1%(7)

В какой – то степени нарратив М. Акйола (см. Приложение 1. Текст 4) «Faith versus tradition in Islam»[176], продолжает логику повествовательной модели предшествующего автора. В отличие от прецедентных, ситуационных моделей, иллюстрирующих различные универсальные фреймы (как в нарративе М. ал – Шариф), героями нарратива М. Акйола становятся не столько отдельные люди, сколько идеи. Этому автору присуще использование стратегий сверхобобщения в отношении различных культурных локаций, исторических периодов и идеологий.

История конструируется автором как комплексный нарратив с возвратным порядком следования макроструктур (преобладает нарртивный тип предложений). В анализе предшествующих историй уже указывалось, что возвратность макроструктур может предполагать не линейное развитие повествовательной модели. Например, в каждой из ситуационных моделей нарратива могут присутствовать и «оценка», и новая «экспозиция», и промежуточная «резолюция». Такой ход повествования характерен для большинства историй данного кейса, что может являться отличительной чертой, указывающей на прагматические установки авторов и их аргументативных конструкций.

Макроструктура «прагматическое анонсирование» включает в себя также заголовок выступления, установка которого достаточно неоднозначна. Ситуация интерпретации во многом определяется тем, в каком значении адресат воспринимает предлог «versus». Если в значении «*против*», то сообщается оценочная установка автора, если же как «*в сравнении с*», то в заголовке есть указание на генеральную нарративную стратегию автора (сравнение). Контекст истории позволяет предположить, что речь, вероятно, идёт все же о процедуре сравнения в сюжетной основе, предполагающего некоторую степень оппозиции между этими понятиями. Позиции автора,

[176] Mustafa Akyol «Faith versus tradition in Islam». TEDxWarwick. 17:11. Filmed Mar 2011. TED [Электронный ресурс]. URL: https://www.ted.com/talks/mustafa_akyol_faith_versus_tradition_in_islam#t-1008271 (дата обращения: 4.01.2017).

рассказчика и героя совпадают, однако, необходимо сделать пояснение. Позиция героя представлена в нарративе не равномерно, поскольку нарратив предполагает более обращение к идеям, нежели конкретным персонам.

В отличие от М. ал – Шариф, М. Акйол в различении *веры* и *традиции* применяет то, что, скорее всего можно обозначить как научный инструментарий (анализ тесно переплетён с повествованием). Если, в первом случае, традиция как осложняющее условие обнаруживается в ходе раскрытия сюжетной линии, то во втором - фиксируется в качестве отправной точки для рассуждения.

Структура этого нарратива имеет обратную перспективу, в том смысле, что исходит из дедуктивного принципа, и включает в себя различные локальные истории как иллюстративные приложения для генеральной идеи. Также в отличие от предшествующих моделей, вариант М. Акйола – это история и исследования проблемного поля, и его «проживания». К такому выводу можно прийти, заметив, что в наррации С. Йакууби, М. ал – Шариф сопровождают свою аудиторию от события к событию, от прецедента к идее послания, в то время, как для М. Акйола «story» / нарратив - это доступный для адресата способ презентации установок и прагматических целей. Несмотря на вводную конструкцию, идея исследования здесь предшествует примеру. Будучи героем нарратива, М. Акйол значительно большее внимание уделяет собственным атрибутам религиозной идентичности, чем в ранее представленных нарративах («*величайшая святыня ислама*»; *«будучи мусульманином»; «надел мои ритуальные одежды»; «я пошёл в священную мечеть»; «я молился»; «я соблюдал все ритуалы»*).

Как и в предшествующей истории, спикер связывает «осложняющие условия» с локацией Саудовской Аравии (макроструктура «экспозиция»), в частности опытом хаджа в Мекку и посещения Каабы. Поводом к размышлению в этом случае является личное наблюдение М. Акйола за практикой коллективного совершения молитв и таваф как мужчинами, так и женщинами. То есть, возможности потенциальной коммуникации между

ними в пространстве (Кааба), обладающим в представлении автора абсолютным сакральным статусом.

Сделав это наблюдение, М. Акйол создаёт для адресата оппозицию – «*Мекка» (Кааба) / «остальная Саудовская Аравия*», используя стратегию контраста. В таком случае, первый компонент оппозиции обозначается как религиозно – эгалитарное пространство, а второй компонент - как сегрегированное. Используя образы Каабы и «Бургер Кинг» автор создает противопоставление между ними, обращаясь к характеристикам образов:

1.Кааба («*не было разделения по половому признаку*»; «*мужчины и женщины молились вместе*»; «*вместе во время молитвы*»);

2. «Бургер Кинг» («*…не могут находиться в одном и том же физическом пространстве …*»; «*мужской зал ... тщательно отделен от женского зала*»; «*…платить, заказывать и есть в мужском зале*»).

Можно предположить, что обращение к понятным для адресата образам должно задействовать фоновые знания последних. Противопоставление таких абстракций как вера и традиция через стратегию иллюстрацией создает устойчивый контраст для аудитории. Ситуация контраста включает и «оценку» героя, которая усиливается от предложения к предложению («*это забавно*»; «*какая нелепость*»; «*парадоксально … говорит о многом*»). Безусловно, что резонанс между образами-пространствами предполагает различие между священным нормативным пространством и пространством, где люди установили нормы, подразумевая под ними связь с религиозным.

В обозначенную оппозиции автор вводит категорию исторического времени (в аспекте качественных изменений культуры и общества), что позволяет ему как рассказчику перейти к следующему уровню рассуждения. В качестве доказательной основы автор использует обращение к религиозному дискурсу. Если совершение ритуальной практики, связанной с Каабой, определить как аутентичное времени пророка Мохаммада, то необходимо заметить, что для времени пророка проблема разделения

мусульман по гендерному принципу была не актуальна – в противном случае, согласно логике М. Акйола, это нашло бы закрепление в ритуале («*оттуда и появились ритуалы*»). Ритуал в представлении автора – связь между мусульманами и временем пророка Мохаммада, а указание на Коран как отражение пророчества усиливает аргументацию автора («*основе ислама – божественной основе ислама*»). Отсюда следует, что нормативная организация вне Каабы вступает в противоречие с религиозными установлениями.

Заметим, что, таким образом, автор - рассказчик, расширяет изначальную оппозицию, заявленную в теме заголовка. Теперь *вера / Мекка (Кааба) / эгалитарное пространство* – выступают как гомогенная логическая конструкция (усиленная образом пророка Мохаммеда через связь с Каабой) с одной стороны, с другой – *традиция / Саудовская Аравия / сегрегированное традицией пространство* – в том же статусе. Таким образом, происходит расширение контраста – сравниваются уже не отдельные понятия, а целые логические цепочки. Благодаря этим конструкциям создаётся своего рода «схватывание» адресатом предпосылки для последующего перехода к анализу нормативных оснований. Далее автор конкретизирует оппозицию при помощи риторических предложений: почему в религиозном ритуале отсутствует разделение полов, в то время как, в современной повседневной культуре, которая также контролируется при помощи религиозных норм, - функционирует, ограничивая поведение женщин – мусульманок? Кроме того, подобная трактовка не встречается ни в самом Коране *(как актант - помощник),* ни текстах, наиболее приближенных ко времени раннего ислама. Таким образом, противопоставление происходит не только на уровне образов – пространств, но и двух времён, истинность которых определяется близостью к источнику пророчества.

Проблема видится спикеру в двух аспектах – во – первых, - не критичное восприятие ислама мусульманами как целого (без учёта разделения на своего рода константу - «божественная идея», и традиции,

обряды, интерпретации), во – вторых, – не критичное внешнее восприятие ислама представителями западных культур, подменяющего то, что можно обозначить как «*культуру Ближнего Востока*». Т.е., стереотипы в отношении ислама существует по обе стороны его восприятия. Трудность и заключается в том, что «*набожные*» / «*консервативные*» мусульмане не различают этих аспектов, а значит, желая «*быть верными своей религии*» («*верность*» способствует экстраполяции в представлении) всегда воспроизводят исламскую культуру как проблемное целое (представление как «противник»). Деконструируя современное понимание исламской культуры для адресата, М. Акйол как субъект повествования стремиться создать гетерогенный образ, который бы не позволял адресату экстраполировать содержание одного компонента выделенной оппозиции на другой. Параллельно спикер конструирует образ Турции, как страны имеющий иной, успешный опыт сочетания ислама с современным контекстом его бытования. Ислам как религия, в понимании М. Акйола, наделила мусульман субъектностью, которая в дальнейшем последовательно отчуждалась и замещалась как авторитарными политическими режимами, так и исламистскими организациями (также осуществляющими авторитарную идеологию) через силовое навязывание собственной модели исламского поведения. Исламский модернизм, рассматриваемый спикером, как возвращение к осознанию себя в качестве субъекта исламскими интеллектуалами, «исчезает» в контексте западного колониального вмешательства (приращение на «оси преодоления»). Таким образом, через приращение элементов оппозиции, М. Акйол стремится выявить то, что, по его мнению, собственно замещает ислам как религию и, прежде всего, авторитарные политические идеологии. Видение себя как субъекта в этом случае, означает преодоление наследия колониализма, и включает в себя идею позитивных социальных изменений замещающих ислам идеологий.

Автоматизированный алгоритм анализа нарративной и дискурсивной модели:

1) **описание текстуальной структуры источников** (опция «Text style»). Опции программы Tropes характеризуют формат письменного дискурса как **декларативное повествование** (устанавливает взаимное отношение влияния, делает точку зрения известной) от первого лица. В тексте выделено **35 характерных тем**, образующих **7 эпизодов.**

2) **анализ частотности значимых полей (опция «Reference fields»)**;

- **religion 0073**
- **politics 0032**
- **history 0022**
- middle_east 0022
- social_group 0021
- time 0020
- state 0015
- culture 0014
- europe 0013
- cognition 0012
- liberty 0010
- location 0010
- law 0008
- woman 0008
- world 0008
- communication 0007
- africa 0006
- education 0006
- behavior 0005
- language 0005
- man 0005
- sexuality 0004
- feeling 0004
- country 0003
- society 0003
- food 0003
- body 0003

Анализ соотношения ключевых позиций с графами:

2.1 граф «Area» (см. Приложение 2. Граф 13);

2.2 граф «Actant / Acted» (см. Приложение 2. Граф 14);

2.3 граф «Distribution» (см. Приложение 2. Граф 15);

2.4 граф «Star» (см. Приложение 2. Граф 16).

3) анализ сценарной структуры текста (опция «Scenario»);

- **politics & society 0217**
- **countries & locations 0088**
- **other concepts 0071**
- properties & characteristics 0052
- people & persons 0039
- behaviors & feelings 0037
- numbers, time & dates 0027
- health, life & casualties 0025
- things & substances 0017
- crisis & conflicts 0014
- communication & medias 0010
- agriculture & environment 0009
- education & work 0007
- sciences & technology 0005
- business & industry 0004

4) **результаты анализа категории «Relations»**;

- **(intellectual > statesmen) 0005**
- **(ottoman > empire) 0004**
- **(democracy > country) 0004**
- **(core > islam)0004**
- (greeting > turkey)0003
- (greeting > middle_class)0003
- (arabia > world) 0003
- (muslim > community) 0003
- (greeting > rise) 0003
- (decade > greeting)0003
- (muslim > north_africa) 0003
- (community > north_africa)0003
- (man > woman) 0003
- (entity > islam) 0003
- (entity > core) 0002
- (problem > core) 0002
- (dictator > country)0002
- (sacred_text > core)0002
- (society > core) 0002
- (solitariness > woman) 0002
- (arabia > patriotism) 0002

- (islam > part) 0002
- (european_union > turkey)0002
- (muslim > religion) 0002
- (core > religion) 0002
- (tradition > middle_east) 0002
- (problem > tradition) 0002
- (honorableness > killing)0002
- (statesmen > 19th_century)0002
- (sacred_text > islam) 0002
- (problem > islam) 0002
- (intellectual > 19th_century)0002
- (greeting > market_economy)0002
- (europe > example)0002
- (problem > culture)0002
- (rest > 20th_century)0002
- (culture > region) 0002
- (season > ottoman)0002
- (faith > tradition) 0002

5) **результаты анализа категории «All word categories»**.

-Verbs:

- Factive 31.9% (143)
- Stative 41.5% (186)
- Reflexive 26.6% (119)
- Performative 0.0% (0)

-Connectors:

- Condition 3.5%(7)
- Cause 6.0%(12)
- Goal 0.0%(0)
- **Addition 53.7%(108)**
- Disjunction 5.0% (10)
- Opposition 16.4% (33)
- Comparison 10.0% (20)
- Time 5.5%(11)
- Place 0.0%(0)

-Modalities:

- Time 23.9%(47)
- Place 8.6%(17)
- Manner 26.4%(52)
- Assertion 3.0%(6)
- Doubt 4.1%(8)
- Negation 15.2%(30)
- Intensity 18.8%(37)

-Adjectives:

- Objective 76.6%(209)
- Subjective 20.5%(56)
- Numeral 2.9%(8)

-Pronouns:

- "I" 30.8%(45)
- "Thou"0.0%(0)
- "He" 1.4% (2)
- "We" 12.3% (18)
- "You" 16.4% (24)
- "They"17.8% (26)
- "Somebody"0.0% (0)

Проблема замещения аутентичного понимания ислама идеологическими структурами развивается так же в выступлении А. Мурабит «What my religion really says about women»[177] (см. Приложение 1.Текст 5). Для этого автора вопрос о гендерном статусе мусульманок предполагает не феминизацию (в западном понимании), а возвращение к первоначальным смыслам ислама как религии, через трансформацию осложняющих условий («*искажённых религиозных представлений*»). Адресатом выступления А. Мурабит является общество, в котором женщина является субъектом религиозных отношений.

Макроструктура «прагматическое анонсирование» включает себя заголовок и вводную часть нарратива. Автор сообщает адресату цель своих действий – а) «*усилить голос женщин*»; б) «*показать их опыт и участие в установлении мира и разрешении конфликтов*». Согласно установке автора, цели могут быть достигнуты только при условии «*пересмотра религии*» (следует отметить, что глагол «reclaim» в данном контексте употребляется ближе к смыслу восстановить / восстановление). Зафиксируем: трансформация гендерного статуса возможна только при изменении религиозных установок.

---

[177] Alaa Murabit «What my religion really says about women». TEDWomen 2015.12:13. Filmed May 2015. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ted.com/talks/alaa_murabit_what_my_religion_really_says_about_women (дата обращения: 4.01.2017).

Обращаясь к *стратегии иронии* посредством прямой речи, А. Мурабит сообщает адресату установку в действии, которая воплощается автором на протяжении всей наррации («*создаю мир*»). Заметим, что как и М. Акйол, А. Мурабит уделяет особое внимание религиозной атрибуции («*как молодая мусульманка*»), в том числе в контрастном сопоставлении проявлений веры в действии:

1.вера как интенция в личном опыте («*даёт уверенность и силы делать свою работу каждый день*»);

2. вера как интенция антигероя («*не могу недооценивать разрушения …прикрываются религией*»; «*искажение смысла, злоупотребление …манипулирование религиозным писанием*; «*влияние на наши …нормы, законы, повседневную жизнь*»).

Стоит обратить внимание, что при определении деструктивных проявлений веры в опыте других людей / сообществ автор использует *стратегию обобщения* – злоупотребления, манипуляции можно встретить не только в исламе, но и других религиях. В этом рассуждении подразумевается импликатура: религия может обладать и деструктивным потенциалом, когда используется людьми в качестве инструмента властвования и внешнего контроля.

В макроструктуре «экспозиция» автор конструирует детализованный образ собственной семьи, как указание на основания личного опыта в рамках фрейма детство («*сформировало мой взгляд на мир*»). Образ семьи является системообразующим для всего нарратива, поскольку позволяет автору презентовать и описывать ситуационные модели сначала на микроуровне (делая их понятными для адресата), а затем, уже на макроуровне, используя стратегию обобщения и контраста транслировать аргументы и выводы. Макроструктура «экспозиция» включает следующие компоненты:

1. характеристика героя как части семейного коллектива («*…в семье из одиннадцати детей*»; «*росла на примере своих родителей*»);

2. характеристика родителей как агентов истории («*переехали из Ливии … в Канаду на начале 1980-х»*; «*искренних и верных своей религии*»; «*молящихся и восхваляющих Бога*»; «*были добрыми и смешными, терпеливыми …справедливыми*»);
3. характеристика семейных связей («*относились справедливо, того же ожидали от меня*»);
4. семейные установки на религию («*восприятие Бога …как милосердного и благодатного друга и проводника*»; «*не рассматривала религию сквозь призму культуры*»; «*не учили, что Бог судит в зависимости от пола*»).

Такая детализация образа семьи, вероятно, направлена на реализацию автором стратегии положительной самопрезентации. Поскольку предложенное описание в таком случае задействует фоновые представления адресата, то можно с уверенностью предположить, что речь идёт о фрейме «счастливая» семья, в которой реализуется модель исламского благочестия. Обращение к исламскому дискурсу (уровень риторических высказываний) легитимизирует поведенческую модель героя и его семьи. Если сравнивать функции образа семьи в других нарративах кейса, то можно с уверенностью утверждать, что в нарративе А. Мурабит этой функции уделяется значительно большее внимание. Использование перформативных предложений позволяет в данном случае фиксировать своего рода компетенции, которые по мысли автора должен извлечь адресат для успешной реализации в собственной практике («*понимать силу связей и объединений*»; «*учишься сосредотачиваться*»; «*познаешь важность общения*»; «*задавать вопросы правильно*»; «*уметь говорить «нет*»). Отсутствие этих навыков, согласно автору может привести к усложнению ситуации – «*если не защищаться, не успеешь опомниться, как Тебя накажут*». А. Мурабит использует эту фразу в качестве перехода (обобщение и экстраполяция), фиксация которой крайне важна («Это уже не моём личном опыте»). Автор незаметно для адресата экстраполировал

ситуацию, перенеся акцент с образа семьи и семейных компетенций на общественную ситуацию – речь уже идёт не о семье (семья как микромодель общества), а об обществе, а ранее приведённые аргументы из одного контекста теперь становятся аргументами на новом уровне. Таким образом, автор переходит к *стратегии контраста* - первый аргументативный блок сформирован, а *стратегия позитивной самопрезентации* повлияла на установки адресата. Теперь, через приведение примеров и смены ситуационной модели необходимо сформировать второй компонент – ситуация контраста должна быть наблюдаема для адресата. В этом качестве, выступает смена географической локации (переезд в «*очень традиционный ливийский город*»), а также смена возрастного восприятия ливийской локации (сравнение в восприятии этого города в возрасте семи лет – «*мне все казалось волшебным*»; и восприятие в возрасте пятнадцати лет – «*всё иначе*»). В качестве иллюстрации, автор использует понятия «*харам*» как «запрещённого» и «*аиб*» как «бескультурного», указывая, что смыслы их подменяются, вызывая у героя сомнения в собственной позиции («*меня мучил вопрос о роли женщины в моей вере*»). Между тем, автор не указывает напрямую: кем подменяются эти понятия? – что предполагает имплицитное указание на антигероя. Обращение к проблеме употребления религиозных понятий отсылает адресата к теме власти и контроля – тот, кто в праве интерпретировать религиозные понятия – обладает властью.

Стремясь усилить свою позицию благодаря приведению примера («*проведение собственных исследований*»), автор продолжает конкретизировать контрастную ситуацию во временной перспективе. Обнаружение образа Хадижи как субъекта общественных отношений в раннем исламе происходит в сопоставлении с современностью, где соответствующий статус женщин отсутствует. Такой ход позволяет указать на несоответствие между временными пластами, где современность осмысляется критически. Конструкции риторических высказываний в этом случае актуализируют тему, предваряя следующий аргументационный блок.

Интерес представляет содержание одного из риторических высказываний: «*… почему, если мы все равны перед Богом, мужчины не считают нас равными?*» - автор противопоставляет установленную Богом норму (равенства перед ним) несоблюдению нормы мужчинами. Этот аргумент задействует религиозный дискурс. В качестве примера автор создает семантическую цепочку, иллюстрирующую мужскую гегемонию – «*…преобладают мужчины ... управляют ...организациями…создают правила ...им удобны*». Проблема видится автору в том, что неравенство связано не с отдельной практикой, а системой практик, следовательно, трансформация статуса гендерного статуса должна предполагать полное изменении системы. Аргументативный блок завершается образным высказыванием, отсылающим к конструкции семья: «*нельзя построить хороший дом на плохом фундаменте*».

В макроструктуре «резолюция» автор возвращается к осложняющим условиям нарратива («*искаженные религиозные представления*»).

Автоматизированный алгоритм анализа нарративной и дискурсивной модели:

1) **описание текстуальной структуры источников** (опция «Text style»). Опции программы Tropes характеризуют формат письменного дискурса как **<u>аргументативное повествование</u>** (утверждение, объяснение, анализ, попытка убедить аудиторию) от первого лица. В тексте выделено **21 характерная тема**, образующих **4 эпизода.**

2) результаты **анализа частотности значимых полей (опция «Reference fields»);**

- **woman 0025**
- **religion 0024**
- education 0014
- family 0014
- fight 0008
- communication 0008
- social_group 0008
- time 0007

- africa 0007
- child 0006
- furnishings 0006
- body 0005
- behavior 0005
- feeling 0004
- organization 0004
- politics 0004
- north_america 0004
- language 0004
- work 0003
- business 0003
- location 0003
- world 0003
- security 0003

Результаты анализа соотношения ключевых позиций с графами:

2.1 граф «Area» (см. Приложение 2. Граф 17);

2.2 граф «Actant / Acted» (см. Приложение 2. Граф 18);

2.3 граф «Distribution» (см. Приложение 2. Граф 19);

2.4 граф «Star» (см. Приложение 2. Граф 20).

3) результаты анализа сценарной структуры текста (опция «Scenario»);

- **people & persons 0059**
- **politics & society 0051**
- other concepts 0038
- properties & characteristics 0035
- education & work 0023
- health, life & casualties 0023
- behaviors & feelings 0022
- numbers, time & dates 0020
- countries & locations 0019
- communication & medias 0012
- crisis & conflicts 0009
- agriculture & environment 0006
- business & industry 0006
- things & substances 0005

4) **результаты анализа категории «Relations»**;

- **(engagement > woman) 0003**
- **(faith > woman) 0003**
- **(woman > right) 0003**

- (hundred > commercial) 0002
- (conversation > colleague)0002
- (thousand > commercial)0002
- (television > commercial)0002
- (parent > libya) 0002
- (school > affairs) 0002
- (canada > libya) 0002
- (world > faith) 0002
- (conversation > schoolmate) 0002
- (conversation > professor) 0002
- (canada > parent) 0002
- (woman > faith) 0002
- (principle > woman) 0002
- (right > woman) 0002
- (human_right > woman) 0002
- (battle > bomb) 0002
- (canada > city) 0002
- (woman > room) 0002

5) **результаты анализа категории «All word categories»**.

-Verbs:

- Factive 32.6%(90)
- **Stative 44.6%(123)**
- Reflexive 22.8%(63)
- Performative 0.0%(0)

-Connectors:

- Condition 2.5%(3)
- Cause 9.0%(11)
- Goal 1.6%(2)
- **Addition 62.3%(76)**
- Disjunction 1.6%(2)
- Opposition 9.8%(12)
- Comparison 9.8%(12)
- Time 3.3%(4)
- Place 0.0%(0)

-Modalities:

- **Time 19.8%(25)**
- Place 9.5%(12)
- **Manner 23.0%(29)**
- Assertion 5.6%(7)
- Doubt 1.6%(2)
- **Negation 24.6%(31)**
- Intensity 15.9%(20)

-Adjectives:

- **Objective 71.4%(105)**
- Subjective 21.1%(31)
- Numeral 7.5%(11)

-Pronouns:

- **"I" 35.4%(56)**
- "Thou" 0.0%(0)
- "He" 2.5%(4)
- "We" 17.1%(27)
- **"You" 19.0%(30)**
- "They" 7.6%(12)
- "Somebody" 0.0%(0)

Нарратив Х. Брохи (см. Приложение 1. Текст 6) «How I work to protect women from honor killings»[178] является завершающим нарративом для всего кейса и предполагает ещё одну географическую локацию – Пакистан.

Создавая перспективу для хода повествования Х. Брохи движется от последовательного сочетания компонентов трёх ситуационных моделей, которые должны ввести адресата в конструируемое проблемное поле. Каждая из этих ситуационных моделей способствует установлению локальной связанности между сообщаемыми пропозициями (ранние браки по договорённости – *«… I had escaped three arranged marriages by the time I was two»;* право учиться в школе - «… *he (my dad) was a little kid struggling to go to school»*; жертва убийства чести – *«my friend was murdered in something called the honor killings*»), и связывает модели ещё до обозначения пространства, о котором только собирается сообщить Х. Брохи. Это позволяет адресату зафиксировать на данном этапе несколько импликатур: во – первых, ранние браки – это норма и распространённая практика для описываемого ею сообщества; во – вторых, школьное образование, в этом сообществе замещается ранней трудовой деятельностью; в – третьих, нарушение представлений о чести у членов данной группы может привести к

[178] Khalida Brohi «How I work to protect women from honor killings». TEDGlobal 2014. 18:13. Filmed Oct 2014. [Электронныйресурс].URL:https://www.ted.com/talks/khalida_brohi_how_i_work_to_protect_women_from_honor_killings#t-212982 (дата обращения: 08.03.2018).

убийству. Таким образом, ещё до разворачивания сюжетной линии адресату сообщаются социальные установки автора речи в отношении этих моделей.

Х. Брохи, как и С. Йакууби, А. Мурабит, репрезентует свой жизненный опыт как исключительный (не свойственный окружающим её людям), главным образом, благодаря семье («*my life is kind of a result of some wise choices and decisions they've made*») – переезд в город, возможность получения школьного образования, тесная связь с родной культурой (горская племенная группа брахви, исповедующая ислам). Как и в ранее рассмотренных выступлениях семья / родители выступают в качестве коллективного актанта – помощника. То есть, презентуются те факторы - условия, что позволили автору – герою стать субъектом отношений в проблемном поле.

Вместе с тем, автор отмечает и наличие противопоставленности в своём опыте между жизнью в деревне (образ традиции в её культуре) и учёбой в школе (современное образование). Фиксация противопоставления позволяет выявить для адресата существование параллельных перспектив – учёба (как современная практика, соответствующая возрасту девушки – *« …while going to school in Karachi and Hyderabad…»)* и замужество (как практика в соответствии с традицией данной культуры – *«a lot of my cousins and childhood friends were getting married off»*). Усиливая негативные последствия раннего замужества для её сверстниц, Х. Брохи, приводит отдельные его проявления: *«some to older men, some in exchange, some even as second wives»*). Такая речевая стратегия позволяет в данном случае обобщить негативную установку к раннему браку в целом на уровне имплицитной информации. Ранний брак деструктивен, опасен, т.к. не соответствует общему современному представлению адресата о фрейме «детство», а также не отражает интересов и желаний самих девушек, которые не являются субъектом в брачных отношениях. Возможность получения образования в речи Х. Брохи определяется как свобода, которая вызывает у неё чувство вины, в отношении обладания этой свободой. Чувство вины

сигнализирует о наличии отношения / позиции (к девушкам – сверстницам) в представленной ситуации.

Автоматизированный алгоритм анализа нарративной и дискурсивной модели:

1) **описание текстуальной структуры источников** (опция «Text style»). Опции программы Tropes характеризовали формат письменного дискурса как **декларативное повествование** (устанавливает взаимное отношение влияния, делает точку зрения известной) от первого лица. В тексте выделено **42 характерные темы**, образующие **10 эпизодов**.

2) **результаты анализа частотности значимых полей (опция «Reference fields»)**;

- **time 0040**
- **social_group 0035**
- **family 0033**
- woman 0026
- communication 0026
- asia 0019
- feeling 0013
- city 0013
- computer_science 0012
- education 0011
- behavior 0011
- clothing 0011
- housing 0010
- life 0010
- language 0009
- law 0008
- business 0006
- agriculture 0006
- location 0006
- death 0006
- man 0005
- child 0005
- cognition 0005
- money 0004
- body 0004
- sleep 0004

- organization0004
- world 0004
- fight 0004
- water 0003
- way 0003
- music 0003
- north_america 0003

Результат анализа соотношения ключевых позиций с графами:

2.1 граф «Area» (см. Приложение 2. Граф 21);

2.2 граф «Actant / Acted» (см. Приложение 2. Граф 22);

2.3 граф «Distribution» (см. Приложение 2. Граф 23);

2.4 граф «Star» (см. Приложение 2. Граф 24).

3) результаты анализа сценарной структуры текста (опция «Scenario»);

- **people & persons 0115**
- **health, life & casualties 0066**
- **properties & characteristics 0063**
- other concepts 0057
- numbers, time & dates 0055
- countries & locations 0050
- behaviors & feelings 0041
- communication & medias 0032
- politics & society 0030
- education & work 0024
- agriculture & environment 0017
- business & industry 0013
- sciences & technology 0013
- things & substances 0010

4) **результаты анализа категории «Relations»**;

- **(honorableness > killing) 0004**
- **(woman > embroidery) 0003**
- (booklet > story) 0002
- (language > story) 0002
- (woman > shoulder) 0002
- (community > story) 0002
- (islam > shoulder) 0002
- (campaign > honorableness) 0002
- (fashion_industry > pakistan) 0002
- (back > pakistan) 0002
- (woman > village) 0002

- (way > potential) 0002
- (sughar > language) 0002
- (child > school) 0002
- (back > balochistan) 0002
- (enterprise > development) 0002
- (cousin > friend) 0002

5) **результаты анализа категории «All word categories»**.

-Verbs:

- **Factive 37.3% (224)**
- **Stative 39.0% (234)**
- Reflexive 22.7% (136)
- Performative 1.0% (6)

-Connectors:

- Condition 0.5%(1)
- Cause 5.8% (11)
- Goal 0.0% (0)
- **Addition 60.5%(115)**
- Disjunction 5.3%(10)
- Opposition 8.9%(17)
- Comparison 6.3%(12)
- Time 12.6%(24)
- Place 0.0%(0)

-Modalities:

- **Time 22.7% (42)**
- Place 20.0% (37)
- **Manner 21.1%(39)**
- Assertion 5.9%(11)
- Doubt 0.5%(1)
- Negation 13.5%(25)
- Intensity 16.2%(30)

-Adjectives:

- Objective 58.0%(134)
- Subjective 21.6%(50)
- Numeral 20.3% (47)

-Pronouns:

- "I" 34.8% (97)
- "Thou" 0.0% (0)
- "He" 2.9%(8)
- "We" 27.2%(76)
- "You" 6.1%(17)
- "They" 13.3%(37)
- "Somebody" 2.2%(6)

Актуализируя проблему трансформации генедерно - религиозного статуса, применительно к современны виртуальным практикам обратимся к исследованию К. Петерсон, в котором автору, как нам представляется, удалось раскрыть механизмы перехода между различными пластами современной исламской культуры и неолиберальными контекстами на примере критического дискурс – анализа канала («YouTube») и блога Амины Хана[179].

Выбранные автором для анализа материалы в данном случае представляют многоуровневый источник, каждый слой которого раскрывает потенциал и роль онлайн – ресурсов в создании нового образа исламского лидера. Дело в том, что, будучи мусульманкой А. Хана презентует опыт успешного предпринимателя и имеет свой блог и канал, в рамках, которых рассказывает об исламской моде, технологиях макияжа, современных культурных трендах. Это и представляет первый – поверхностный уровень источника, являющийся скорее поводом к анализу коммуникации на следующем уровне. Вероятно, что исламская мода, в том виде, в каком её привыкли воспринимать исследователи, вряд ли может быть отнесена к проблемному полю религиоведения или исламской теологии, однако некоторые пересечения между этими полями определённо существуют.

Изучив, содержание и стилистику выступлений и записей А. Хана, К. Питерсон обращает внимание, что мода является лишь «проводником» в обсуждении такой проблематики как: исламское благочестие и добродетели, исламская этика и эстетика, инновация и традиция в жизни мусульман и т.д. Притягательность сюжетов обеспечивается за счёт органичного соединения дискурса религиозного знания и тех знаний и навыков социальной жизни, которые обеспечивают позитивную интеграцию молодых мусульман в контексты современности. Для того чтобы определить способы влияния на аудиторию, посредством транслируемой модели исламского поведения,

[179] Peterson, K. Performing Piety and Perfection: The Affective Labor of Hijabi Fashion Videos // CyberOrient, Vol. 10, Iss. 1, 2016. [Электронный ресурс]. URL: http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=9759 (дата обращения: 18.11.2016).

К. Питерсон вводит в проблемное поле исследования термин «affective labor» / «аффективный труд». Применительно к нашему анализу этот термин имеет особое значение. Деятельность А. Хана, К. Питерсон, определяет именно как «аффективный труд», подразумевая под ним вид активности, направленный на формирование инварианта исламской субъективности и воспроизводимый на уровне структуры действия, чувств, эмоций аудитории через визуализацию. Аффективный труд имеет в качестве результации не физический объект, или даже услугу, сколько «аффективное состояние». В свою очередь аффективные состояния аудитории, формируемые эмоциональным «проживанием» жизни А. Хана аудиторией и ситуацией интерсубъективности конструируют «аффективные пространства», в которых каждый участник ощущает себя частью нечто большего, объединённого дискурсом. Так появляется сообщество, которое связано не только с источником информации, но и между его участниками (онлайн – коммуникация становится оффлайн – коммуникацией).

Особое внимание в исследовании К. Петерсон уделяется анализу характера взаимосвязи между А. Хана и её аудиторией. Прежде всего, речь может идти о расширении горизонтальных коммуникаций, исключающих иерархические отношения в интерпретации знания (или опыта) как такового. По мнению исследователя, устойчивость коммуникации определяется не только содержанием коммуникации, но и эмоциональной составляющей, поскольку блогер определяет своих зрителей через концепты семьи и дружбы. В силу этого, как замечает К. Петерсон, аудитории удаётся воспроизвести представление о «настоящей Амине». Можно даже сказать, что А. Хана, визуально «проживает» в конкретных ситуациях те исламские ценности и нормы, о которых рассказывает в своих роликах. Тогда каким образом возникает влияние на аудиторию? Сообщая в своих выступлениях своего рода религиозные коды в риторике, практиках, семиотических выражениях А. Хана идентифицируется пользователями как носитель исламской религиозной традиции. Однако только этого кажется не

достаточным. Исламские ценности воплощаются блогером в предельно конкретных, визуально наблюдаемых, «проживаемых» ситуациях в широком пространстве социальных полей (бизнес, семейные отношения, образовательные практики и т.д.), где она является успешной. Для того же чтобы экстраполировать этот опыт успешности, его необходимо осмысленно воспроизвести (т.к. опыт конкретен, то он - «настоящий»). Таким образом, происходит расширение субъектности от источника информации к аудитории. Осознание собственной субъектности ведёт к самооцениванию через соответствие представлениям об исламском благочестии. Далее возможно наблюдать, как субъектность, фиксирующая личностный рост, возвращается в поле привычного религиозного знания – появляется новая возможность интерпретации этого знания. Для иллюстрации описываемого процесса, используем пример, о котором говорит К. Петерсон, анализируя видео А. Хана под названием «Sheikh Google». А Хана считает, что стремясь реализовать какую-либо свою потребность, мусульмане обращаются к онлайн – поиску исламских фетв крайне выборочно, желая подтвердить и опровергнуть правильность своих действий (то, что представляется «удобным»). В таком случае, нет никаких предпосылок для выработки той субъектности, о которой ранее говорилось. Субъектность может возникнуть только в ходе непосредственного обращения к исламским ценностям и религиозным текстам, и исключается в случае не обдуманного следования властно – религиозным предписаниям авторитетов. Благодаря этим принципам и механизмам, по мнению К. Питерсон, происходит воплощение новой модели гендерно – религиозного статуса, возникающего и действующего, за пределами привычного для многих «религиозного». Эта гибридная модель отличается своего рода обратной перспективой расширения, существуя параллельно с традиционными моделями (муфтий, шейх, имам, улема и т.д.). Между этими моделями нет конфликта. Понятие конфликта в данном случае не совсем удачно, так как речь может идти не о противостоянии (поскольку обе

стороны определяют себя как мусульмане, отсутствует факт борьбы как таковой), а скорее о замещении патриархального нормативного дискурса гибридным дискурсом женщин - активистов (мобилизующим не только религиозную идентичность, но и иные её виды).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование кейса нарративов показало, что несмотря на то, что каждый нарратив предполагает собственные вариативные стратегии реализации авторских интенций представляется возможным сообщить об инвариантных компонентах.

С точки зрения организации сюжета и времени нарратива представленные нарративы включают:

- комплексный нарратив с возвратным порядком следования макроструктур;
- комплексный нарратив с невозвратным (линейным) порядком следования макроструктур;
- простой нарратив с возвратным порядком следования макроструктур.

В ходе анализа нарративов были выделены следующие модели трансформации гендерно – религиозного статуса:

1. трансформация статуса антигероя;
2. трансформация статуса посредством межпоколенческой стратегии сохранения ценностных установок
3. трансформация статуса посредством оспаривания нормы;
4. трансформация статуса посредством деконструкции представления;
5. трансформация посредством обращения к культурным кодам.

Принцип дополнительного инструмента предполагает, что указания на образование как таковое не является обязательным условием осуществления трансформации статуса, поэтому необходим контекстуальный подход в решении осложняющих условий. Например, в нарративе С. Йакууби трансформативная стратегия вне контекста культуры целевой аудитории не может обеспечить обязательного достижения результата (обращение к религиозному дискурсу как инструменту доверия). Нарратив Х. Брохи указывает на подмену интенций в ходе попытки трансформации статуса сельских женщин (использование интернет – практик без контакта с

обществом и его культурными кодами приводит к отторжению героя и его действий).

В качестве актуализации фоновых знаний адресата используется обращение к образу семьи как указанию на формирование исключительного опыта осознания условий контекста. Образ семьи в нарративе выполняет тематическую связку между локальным (личным) уровнем истории и глобальным дискурсом посредством стратегии экстраполяции.

Использование стратегии сверхобобщения указывает на устойчивую фиксацию противопоставления «мы» - «они» в аспекте идентификации автором групповой презентации. Стратегии сверхобобщения предполагают попытку авторов нарративов представлять историю собственной страны и общества.

Подводя итоги анализа истории, следует обратить внимание на презентацию ментальной модели авторов (контекст). Нарратив представляет последовательность ситуационных моделей (в данном случае локаций), задействующих фоновые знания аудитории (адресата) посредством общедоступных универсальных фреймов: детство, война, лагерь беженцев, образование, школа, терроризм и т.д. Используя реверсивный режим презентации (когда описываемые ситуационные модели фокусируются в точке осознания контраста или конфликта между собственными представлениями адресата об этих фреймах и теми ситуациями, что обозначает автор) эксплицитных локальных ситуационных моделей автор достигает опознавание, схватывание адресатом универсальных, знакомых ему посредством фоновых знаний, сценариев. Обращение автором к такой стратегии (аналогия референтных ситуаций[180]) позволяет адресату выявлять имплицитную информацию (то, на что указывает, отсылает, направляет автор), связывая локальные ситуационные модели (Афганистан, Пакистан – ситуация глокализации) с установками глобального уровня дискурса

[180] Кравченко Н.К. Практическая дискурсология: школы, методы, методики современного дискурс-анализа. - Луцьк: Волиньполіграф, 2012. С. 17.

(международное право, права человека, демократия, образование). Создав на всех уровнях нарратива аргументативные конструкции, автор сопровождает их примерами и иллюстрациями, где антигерой действует исключительно деструктивными методами, достигая только деструктивных последствий (насилие, убийства, избыточное доминирование). Опознавание адресатом этих последствий через фоновые знания приводит к отрицанию подобных перспектив и соглашению с позицией автора. Достижение финальной сцены, успешность истории в следствиях, установка на воспроизводимость опыта автора - возвращают адресата обратно - к аргументативным конструкциям, усиливая их в каждом отдельном случае. Особую роль в этом случае приобретают усиления воздействия на эмоционально – психологическое состояние адресата. Обращаясь к исламскому дискурсу как инструменту мобилизации для агентов нарратива и инструменту презентации достоверности авторской позиции для адресата, С. Йакууби иллюстрирует две альтернативные стратегии (героя и антигероя). Первая из них трансформационная (изменения в мышлении, поведении, действиях) представляет позитивные следствия, в то время как вторая, деструктивная - исключительно разрушительные последствия. Необходимо обратить внимание на ещё одну важную импликатуру: очевидно, что только религиозного знания не достаточно для трансформации условий – вероятно, что авторы выступают за конвергенцию религиозных и внерелигиозных знаний. Таким образом, авторы:

а) отчуждают право антигероя на власть посредством оспаривания контроля со стороны антигероя;

б) устраняют ситуацию неравенства;

в) создают новый уровень понимания гендерного статуса (и для женщин, и для мужчин).

Оспаривание контроля достигается путем рассмотрения личного опыта в тесной связи с обществом в целом и страной, что позволяет говорить от имени общества и страны (стратегия сверхобобщения). Так, в нарративе

реализуется генерализация противопоставления (имплицитное, переходящее в эксплицитное).

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Sakena Yacoobi «How I Stopped the Taliban from Shutting Down My School». [Электронный ресурс]. URL:https://www.ted.com/talks/sakena_yacoobi_how_i_stopped_the_taliban_from_shutting_down_my_school/transcript?language=en#t-136180 (дата обращения: 18.06.2017).
2. Shabana Basij-Rasikh «Dare to Educate Afghan Girls» TED Talks [Электронный ресурс]. URL:https://www.youtube.com/watch?v=Ka70-Hb1wFE (дата обращения: 18.06.2017).
3. Manal al-Sharif «A Saudi woman who dared to drive». TEDGlobal 2013. 14:16. Filmed Jun 2013. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ted.com/talks/manal_al_sharif_a_saudi_woman_who_dared_to_drive?language=en#t-823119 (дата обращения: 18.06.2016).
4. Khalida Brohi «How I work to protect women from honor killings». TEDGlobal 2014. 18:13. Filmed Oct 2014. [Электронный ресурс]. URL:https://www.ted.com/talks/khalida_brohi_how_i_work_to_protect_women_from_honor_killings#t-212982 (дата обращения: 18.11.2016).
5. Mustafa Akyol «Faith versus tradition in Islam». TEDxWarwick. 17:11. Filmed Mar 2011. TED [Электронный ресурс]. URL: https://www.ted.com/talks/mustafa_akyol_faith_versus_tradition_in_islam#t-1008271 (дата обращения: 4.01.2017).
6. Alaa Murabit «What my religion really says about women». TEDWomen 2015.12:13. Filmed May 2015. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ted.com/talks/alaa_murabit_what_my_religion_really_says_about_women (дата обращения: 4.01.2017).

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аймермахер К. Знак. Текст. Культура. - М.: РГГУ, 2001.
2. Анисимова Е.Е. Лингвистика текста и межкультурная коммуникация (на материале креолизованных текстов): Учеб. пособие для студ. фак. иностр. яз. вузов. – М.: Academia, 2003.
3. Бахманн-Медик, Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре / пер. с нем. С. Ташкенова.- М.: НЛО, 2017.
4. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Собрание сочинений в семи томах. Том 1. Философская эстетика 1920-х годов. – М.: Языки славянской культуры, 2003.
5. Бернацкая, А. А. К проблеме «креолизации» текста: история и современное состояние // Речевое общение: Специализированный вестник. – 2000. – № 3.

6. Березин, В. М. Массовая коммуникация: сущность, каналы действия. – М., 2003.
7. Биринджкар Р. Знакомство с исламскими науками: калам, фалсафа, ирфан: в 3 ч. / [Рида Биринджкар]; пер. с перс. С. Ходжаниёзова; предисл., коммент. и общ. Ред. И.А. Таировой. – М.: ООО «Садра», 2014.
8. Бразговская Е.Е. Референция и отображение (от философии языка к философии текста): монография / Е.Е. Бразговская; Перм. Гос. Пед. ун-т. – Пермь, 2006.
9. Большакова, Л. С. О содержании понятия «поликодовый текст» // Вестник СамГУ. – 2008. – № 4.
10. Ворошилова, М. Б. Креолизованный текст: аспекты изучения // Политическая лингвистика. – 2006. Вып. 20.
11. Евстигнеева, Н.В. Оберемко, О.А. Модели анализа нарратива // Человек. Сообщество. Управление., №4, 2007. С. 95-107. Электронный доступ: http://chsu.kubsu.ru/arhiv/2007_4/2007-4_EvstigneevaOberemko.pdf (дата обращения: 04.01.2018).
12. Кибрик, А.А. Анализ дискурса в когнитивной перспективе. Дисс. …д-ра фил. наук: 10.02.19. – М., 2003.
13. Кравченко Н.К. Практическая дискурсология: школы, методы, методики современного дискурс-анализа. - Луцьк: Волиньполіграф, 2012; Будаев Э. В. Сопоставительная политическая метафорология. – Нижний Тагил: НТГСПА, 2011.
14. Кныш А.Д. Ислам в исторической перспективе: начальный этап в основные источники. – Казань, Изд. Казан. ун-та, 2015.
15. Некрасова, Е.Д. К вопросу о восприятии полимодальных текстов // Вестник Томского государственного университета. № 378, 2014.
16. Пойманова, О. В. Семантическое пространство видеовербального текста. – М., 1997.
17. Смирнов А.В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство. – М., 2005.
18. Соколов, А. В. Общая теория социальной коммуникации: Учебное пособие. – М., 2002.
19. Тураева, З. Я. Лингвистика текста. - М.: «Просвещение», 1996.
20. Чернявская, В.Е. Лингвистика текста: Поликодовость, интертекстуальность, интердискурсивность: Учеб. пособие. - М., 2009.
21. Шмид В. Нарратология. - М.: Языки славянской культуры, 2003.
22. Щедровицкий, Г.П. О методе семиотического исследования знаковых систем // Семиотика и восточные языки. - М.: Наука, 1967.
23. Щирова И. А., Гончарова Е. А. Многомерность текста: понимание и интерпретация: Учебное пособие. – СПб.: ООО «Книжный Дом», 2007.
24. Abadi H. Gendering the February 20th Movement: Moroccan Women Redefining: Boundaries, Identities and Resistances // CyberOrient, Vol. 8,

Iss. 1, 2014. Электронный доступ: http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=8817 (дата обращения 14.12. 2017).
25. Abdo, D. M. Narrating Little Fatima: A Picture is Worth 1001 Tales // «Multiple Critique» in Fatima Mernissi's Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood. Image [&] Narrative [e-journal], 19 (2007). Электронный доступ: http://www.imageandnarrative.be/inarchive/autofiction/abdo.htm (дата обращения: 20.01.2016).
26. Abou-Bakr, O. Why do we need an Islamic Feminism? // Feminist and Islamic Perspectives. New horizons of knowledge and reform. New Horizons of Knowledge and Reform Ed. by: Omaima Abou-Bakr. Women and Memory Forum, 2013. pp.4-8.
27. Abduh, M. al-A'mal al-Kamilah lil-Imam Muhammad Abduh //The Complete works of Imam Muhammad Abduh. -Beirut: al-Mu'assah al-Arabyyah. 1972.
28. Ahmadi F. Islamic Feminism in Iran and West-oriented Ideas. 2006.
29. Ahmadi F. Islamic Feminism in Iran: Feminism in a New Islamic Context // Journal of feminist studies in religion, Vol. 22, no 2, 2006. p. 33-53. Электронный доступ: http://www.divaportal.org/smash/record.jsf?dswid=9326&aq2=%5B%5B%5D%5D&af=%5B%5D&searchType=SIMPLE&sortOrder2=title_sort_asc&language=en&pid=diva2%3A50536&aq=%5B%5B%5D%5D&sf=all&aqe=%5B%5D&sortOrder=author_sort_asc&onlyFullText=false&noOfRows=50&dspwid=9326
30. Ahmadi F., Islamic Feminism in Iran: Feminism in a New Islamic Context // Journal of Feminist Studies in Religion 22, no. 2, 2006.
31. Al-Ali, Nadje. Gender and Civil Society in the Middle East // International Feminist Journal of Politics, Vol. 5, № 2, 2003.
32. Al-Faruqi, L. I., Women, Muslim Society, and Islam. - Indianapolis, IN: American Trust Pub., 1991.
33. Allmann, K. Arabic Language Use Online: Social, Political, and Technological Dimensions of Multilingual Internet Communication. //The Monitor, 2009.
34. Al-Mughni, H. The rise of islamic feminism in Kuwait // Journal Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [Online], 128 | December 2010, Online since 05 January 2012, connection on 30 April 2018. Электронный доступ: https://journals.openedition.org/remmm/6899 (дата обращения 30.04.2018).
35. Al-Najjar, S. The feminist movement in the Gulf //Journal Al-Raida, Vol. XX, No. 100, 2003.
36. Afhar, H. Muslim Women and Feminisms: Illustrations from the Iranian Experience //Jornal Social Compas. Vol 54, Issue 3, 2007. Электронный доступ:

http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0037768607080838 (дата обращения30.04. 2018).
37. Anderson, J. W. Transnational Civil Society, Institution-Building, and IT: Reflections from the Middle East // CyberOrient, Vol. 2, Iss. 1, 2007. Электронный доступ: http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=3696 (дата обращения: 07.03.2018).
38. Badran, M. An historical Overview of Conferences on Islamic Feminism: Circulations and New Challenges » // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [Online], 128 | December 2010, Online since 05 January 2012, connection on 29 September 2016. URL : http://remmm.revues.org/6824
39. Badran, M. Où en est le féminisme islamique ? // Critique internationale, Vol. no 46, no. 1, 2010/ pp. 25-44.
40. Barlas, A. Engaging Islamic Feminism: Provincializing feminism as a master narrative // Islamic feminism: current perspectives (Anitta Kynsilehto ed.) Tampere Peace Research Institute Occasional Paper No. 96, 2008. pp. 15-24.
41. Badran M. Engaging Islamic Feminism // Islamic feminism: current perspectives (Anitta Kynsilehto ed.) Tampere Peace Research Institute Occasional Paper No. 96, 2008. pp. 25 - 36.
42. Badran, M. Islamic Feminism on the Move // in M. Badran, Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences. - Oxford: Oneworld, 2009. pp. 323-338.
43. Badran, M. Gender Activism: Feminists and Islamists in Egypt // in V. Moghadam, ed., Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective -Boulder, CO: Westview Press, 1993.
44. Badran, M. Towards Islamic Feminisms: A Look at the Middle East // in A. Afsarrudin, ed., Hermeneutics and Honor in Islamic/ate Societies - Cambridge: Harvard University Press, 1999.
45. Badran, M., Cooke, M. Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing. - Bloomington: Indiana University Press, 1990.
46. Badawi, J. A., Gender Equity in Islam. - Indiana: American Trust Publications, 1999. pp. 53-54.
47. Bahlul, R. On the Idea of Islamic Feminism // Journal of Islamic Studies, 20, 2000. p. 34-63. Электронный доступ: http://www.juragentium.org/topics/islam/mw/en/bahlul.htm (дата обращения:27.04.2018).
48. Barlas, A. Engaging Islamic Feminism: Provincializing feminism as a master narrative // Islamic feminism: current perspectives (Anitta Kynsilehto ed.) Tampere Peace Research Institute Occasional Paper No. 96, 2008.
49. Bal, M. Narratology: Introduction to the theory of narrative. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

50. Braidotti, R. In spite of the times the postsecular turn in feminism. // Theory, culture & society. Vol. 25, Issue 6, 2008. Электронный доступ: http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0263276408095542 (дата обращения: 16.04. 2018).
51. Brockmeier, J. From the end to the beginning. Retrospective teleology in autobiography // Narrative and identity: Studies in autobiography, self, and culture. Amsterdam: John Benjamins, 2001.
52. Brockmeier, J., Carbaugh, D. Narrative and identity. Narrative and identity: Studies in autobiography, self, and culture. Amsterdam: John Benjamins, 2001.
53. Bruner, J. Actual minds, possible worlds. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
54. Bourdeloie, H. Gentiloni, C. Houmair, S. Houmair, S. Saudi Women and Socio-Digital Technologies: Reconfiguring Identities //CyberOrient, Vol. 11, Iss. 1, 2017. Электронный доступ: http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=9822 (дата обращения: 07.03.2018).
55. Bunt, G. R. iMuslims: rewiring the house of islam. Islamic civilization and muslim networks. - Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009.
56. Bunt, G. R. Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments. - London: Pluto Books, 2003.
57. Bunt, Gary R. Is it possible to have a «religious experience» in cyberspace? // The Study of religious experience. Sheffield: Equinox Publishing, 2016.
58. Bunt, Gary R . Decoding the hajj in cyberspace // The Hajj: Pilgrimage in islam. - Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
59. Bunt, Gary R . Studying muslims in cyberspace // Studying islam in practice. - London: Routledge, 2013.
60. Bunt, Gary R . Islam, social networking and the cloud // Islam in the Modern World. London: Routledge, 2013.
61. Bunt, Gary R . Islamic inter-connectivity in a virtual world // Muslim networks: from hajj to hip hop. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.
62. Campbell, H. A. Religious Authority and the Blogosphere // Journal of Computer-Mediated Communication 15 (2010).
63. Chraibi, Kh. The King, the Mufti & the Facebook Girl: A Power Play. Who Decides What is Licit in Islam? //CyberOrient, Vol. 5, Iss. 2, 2011. Электронный доступ: http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=7350 (дата обращения: 16.02.2018).
64. Cooke, M. Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies // «Nepantla: Views from South», Vol. 1, no.1, 2000.
65. Daly, A. Analysis and comprehension of multimodal texts // Australian Journal of language and literacy, Vol. 34, No. 1, 2011.

66. Debuysere, L. Tunisian Women at the Crossroads: Antagonism and Agonism between Secular and Islamist Women's Rights Movements in Tunisia //Mediterranean Politics.2015.
67. Doi A. R., Women in Sharıa (Islamic Law).- UK: Taha Publishers Ltd., 1989.
68. El-Marsafy H., Islamic Feminist Discourse in the Eyes of Egyptian Women: A Fieldwork Study //International Journal of Gender and Women's Studies December 2014, Vol. 2, No. 4, pp. 27-50. Электронный доступ: http://ijgws.com/journals/ijgws/Vol_2_No_4_December_2014/2.pdf (дата обращения: 17.03. 2018)
69. Engeland-Nourai, A., Katajun A. Iran: Abdolkarim Soroush's Theological Rays of Hope. // Development and Cooperation, volume 31, № 2, (fevrier 2004), pp. 60-63. Электронный доступ: https://journals.openedition.org/abstractairanica/6597 (дата обращения: 26.03.2018).
70. Ennaji, M. Pregadoras murshidat como agentes de mudança no Marrocos: uma perspectiva comparativa. - Cadernos Pagu, 2008.
71. Freeman, M., Brockmeier, J. Narrative integrity. Autobiographical identity and the meaning of the «good life» // Narrative and identity: Studies in autobiography, self, and culture. - Amsterdam: John Benjamins, 2001.
72. Gomez-Garcia, L. Islamic Feminism: From an Identity-based Response to an Islamic Knowledge Frame. Электронный доступ: http://www.travellingconcepts.net/gomez_garcia1.html
73. Groys, B. Religion in the Age of Digital Reproduction. Zentrum für Kunst und Medientechnologie Karlsruhe, 2009. // Центр гуманитарных технологий. [Электронный ресурс]. URL: http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2009/2630 (дата обращения: 12.09.2016).
74. Ghazali, M. Qadhaya al-Mar'ah. - Cairo: Dar al-Shuruq, 1990.
75. Göle, N. The Forbidden Modern: Civilization and Veiling. - Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
76. Gul, I. Transnational Islamic networks // International review of Red Cross. Vol. 92 Num. 880, Dec. 2010. pp.897-919. Электронный доступ: https://www.icrc.org/eng/assets/files/review/2010/irrc-880-gul.pdf (дата обращения: 14.12.2017).
77. Hasan, M. Transnational Networks, Political Islam, and the Concept of Ummah in Bangladesh // in Being Muslim in South Asia: Diversity and Daily Life/ Ed. Robin Jeffrey and Sen Ronojoy. - Oxford Scholarship Online, 2014. Электронный доступ:
78. http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780198092063.001.0001/acprof-9780198092063-chapter-11 (дата обращения: 14.12.2017).
79. Helland, C. «Religion Online/Online Religion and Virtual Communitas» // Hadden, Jeffrey K. & Douglas E. Cowan (Eds.), Religion on the Internet:

Research Prospects and Promises, (Religion and Social Order 8). – London., 2000. p. 205-224.
80. Herman, D. (ed.) Narrative Theory and the Cognitive Sciences. - Center for the Study of Language, 2003; Palmer, A. Fictional Minds. - Lincoln: University of Nebraska Press, 2004;Palmer, A. Social minds in the Novel. - Columbus: Ohio State UP, 2010.
81. Hosni, D. Middle Eastern Women's «Glocal»: Journeying between the Online and Public Spheres // CyberOrient, Vol. 11, Iss. 1, 2017.Электронный доступ: http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=9814 (дата обращения: 14.12.2017).
82. Hosseini, S. Transnational Religious Practices on Facebook // CyberOrient, Vol. 11, Iss. 2, 2017. Электронный доступ: http: //www.cyberorient.net/article.do?articleId=9866 (дата обращения: 07.03.2018).
83. Jing, l. Visual images Interpretative strategies in multimodal texts // Journal of language Teaching and Research. – 2013. Vol. 4. – No.6.
84. Jouili, J. S., Amir-Moazami, S. Knowledge, Empowerment and Religious Authority among Pious Muslim Women in France and Germany // Islamic feminism: current perspectives. (Anitta Kynsilehto ed.) Tampere Peace Research Institute Occasional Paper No. 96, 2008.
85. Kress, G. Multimodal discourse: The modes and media of contemporary communication / G. Kress, T. van Leeuwen. – London: Edward Arnold, 2001.
86. Kreiswirth, M. Trusting the Tale: The Narrativist Turn in the Human Sciences // New Literary History, 1992, Vol. 23, № 3, pp. 629-657.
87. Krüger, O. Methods and Theory for Studying Religion on the Internet: Introduction to the Special Issue on Theory and Methodology // Volume 01.1 Special Issue on Theory and Methodology, ed. by Oliver Krüger., 2005. - Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet. Электронный доступ : http://journals.ub.uni heidelberg.de/index.php/religions/issue/view/152, свободный.
88. Labov, W., Waletzky J. Narrative analysis: Oral versions of personal experience. Essays on the verbal and visual arts. - Seattle,WA: University, 1967.
89. Latte, S. Le feminisme islamique, vingt ans apres: economie d'un debat et nouveaux chantiers de recherche // Critique internationale. 2010/1 (№ 46).
90. Landman, N., van Bruinesse, M.M. Three theological attempts to relate Islam to modernity: comparing the views of Soroush, Ramadan and An-Na'im. Электронный доступ: https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:4rciDq1Y91gJ:https://dspace.library.uu.nl/bitstream/handle/1874/41089/Three%2520theological%2520attempts%2520to%2520relate%2520Islam%2520to%2520modernity.pdf (дата обращения:27.04.2018).

91. Madaninejad, B. New theology in the Islamic Republic of Iran: a comparative study between Abdolkarim Soroush and Mohsen Kadivar Электронный доступ: https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/ETD-UT-2011-08-4238/MADANINEJAD-DISSERTATION.pdf?sequence=1&isAllowed=y (дата обращения: 18.03.2018).
92. Madani, J. Religion, Thought and Reformation. An interview with Dr. Abdolkarim Soroush. Электронный доступ: http://www.drsoroush.com/English/Interviews/E-INT-20010307-Religion-Thought_and_Reformation.html (дата обращения:27.04.2018).
93. Maddy-Weitzman, B. Women, Islam, and the Moroccan State: The Struggle over the Personal Status Law // MIDDLE EAST JOURNAL, VOL.59, NO. 3, SUMMER 2005.
94. Mandaville, P. Transnational Islam in South and Southeast Asia: Movements, Networks, and Conflict Dynamics. National Bureau of Asian Research - Project MUSE, 2009.
95. Maritato, Ch. Performing Irşad: Female Preachers' (Vaizeler ' s) Religious Assistance Within the Framework of the Turkish State // Turkish Studies Vol.16, №3, 2015.
96. Mawdudi, A. A., Purdah and the Status of Woman in Islam. - Lahore: Islamic Publications, 1972. pp. 12-48.
97. Mir-Hosseini, Z. Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran. - Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
98. Moghadam, Valentine. Islamist Movements and Women's Response in the Middle East // Gender and History 3, no. 3,1991.
99. Moghadam V.M. Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate. Электронный доступ: https://org.uib.no/smi/seminars/Pensum/Moghadam,%20Valentine.pdf (дата обращения: 12.02. 2018).
100. Moghissi, H. Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis. - London: Zed Books, 1999.
101. Mutahhari M., The Rights of Women in Islam (1st ed.). - Tehran, Iran: World Organization for Islamic Services, 1981.
102. Najmabadi A., Power, morality, and the new muslim womanhood. // In The Politics of Social Transformation in Afghanistan, Iran, and Pakistan (ed. Myron Weiner and Ali Banuazizi). - Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press. 1994.
103. Najmabadi A., Feminisms in an Islamic Republic. // Transitions, Environments, Translations: Feminisms in International Politics, (ed. Joan Scott, Cora Kaplan, and Debra Keates). - London: Routledge. 1997. p. 38;
104. Najmabadi A., Feminism in an Islamic Republic: years of hardship, years of growth. //In Islam, Gender, and Social Change in the Muslim World, (ed. Yvonne Y. Haddad and John Esposito),. - New York: Oxford University Press. 1998.

105. Nordenson, J. Contextualizing Internet Studies: Beyond the Online/Offline Divide //CyberOrient, Том. 10, Iss. 1, 2016. Электронный доступ: http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=9771 (дата обращения: 07.03.2018).
106. Peletz, M. G. Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia. - Princeton: Princeton University Press. 2002.
107. Qardawi, Y. Awlawiyat al-Harakah al-Islamiyya fi al-Marhalah al-Qadimah. - Beirut: Dar al-Risalah. 1991.
108. Muhammad al-Najjar, S. The feminist movement in the gulf //Journal Al-Raida Vol. XX, No. 100. Winter 2003. pp. 29-37.
109. Rampoldi M. Interpreting islam to support women's involvement in politics. Электронный доступ: http://www.mintpressnews.com/MyMPN/interpreting-islam-support-womens-involvement-politics. (дата обращения: 10.09.2016).
110. Ross, M. L. Oil, Islam, and Women //American Political Science Review. Vol. 102, No. 1 February 2008. pp.107-123. Электронный доступ: https://www.sscnet.ucla.edu/polisci/faculty/ross/papers/articles/Oil%20Islam%20and%20Women%20-%20apsr%20final.pdf (дата обращения 18.02.2018).
111. Sadeghi, F. Bypassing Islamism and Feminism: Women's Resistance and Rebellion in Post-revolutionary Iran // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [Online],128 | December 2010. Электронный доступ: http://remmm.revues.org/6936 (дата обращения: 12.03. 2018).
112. Salem, S. Feminist critique and Islamic feminism: the question of intersectionality // The Postcolonialist. Academic Journal: November 2013 (Issue: Vol. 1, Number 1). Электронный доступ: http://postcolonialist.com/civil-discourse/feminist-critique-and-islamic-feminism-the-question-of intersectionality/ (дата обращения: 09.01. 2018).
113. Salih, R. Femminismo e Islamismo. Pratiche politiche e processi di identificazione in epoca post-coloniale // Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale, 2007. Электронный доступ: http://www.juragentium.org/topics/islam/mw/it/salih.htm (дата обращения: 02.04.2018).
114. Saleh, A. Paradigms of Knowledge in Islamic Feminism. // Feminist and Islamic Perspectives. New horizons of knowledge and reform. New Horizons of Knowledge and Reform Ed. by: Omaima Abou-Bakr. Women and Memory Forum, 2013.
115. Seedat F. When Islam and Feminism Converge // Muslim World, 103(3), 2013.
116. Schneider, N. - Ch. Islamic Feminism and Muslim Women's Rights. Activism in India: From Transnational Discourse to Local Movement - or Vice Versa? //Journal of International Women's Studies, 11(1), 56-71.

117. Soroush, A. Zati va Arazi dar Din (Essential and accidental in religion) //Kian, no 8. 1989; Soroush, A. Bast-e Tajrubeh Nabavi (Expansion of Prophetic Experience). - Tehran: Sirat publication. 1999.
118. Soroush, A. The Theoretical Construction and Expansion of the Shari'a. Tehran: Sirat publication. 1995.
119. Soroush, A. Siasat Nameh (Political letters) - Tehran, Sirat publication. 2000.
120. Shamsaei M. Iranian Religious Intellectuals and the Modernization Debate // Journal of Humanities and Social Science (IOSRJHSS) ISSN: 2279-0845/ Vol. 1, Iss. 1 (July-August 2012), pp. 40-44. Электронный доступ: file:///C:/Users/Max/Downloads/Iranian_Religious_Intellectuals_and_the_Modernizat.pdf (дата обращения: 20.04. 2018).
121. Sikand, Y. «The Future of Islamic Feminism»: Interview with Margot Badran. Posted Sep 21, 2010 . Электронный доступ: https://mronline.org/2010/09/21/the-future-of-islamic-feminism-interview-with-margot-badran/ (дата обращения: 05.03.2018).
122. Siddiqui, K. The Struggle of Muslim Women. - Dhaka, Bangladesh; Kingsville: Jamaat al Muslimeen; American Society for Education and Religion, 1994.
123. Tschirhart, Ph. The Saudi Blogosphere: Implications of New Media Technology and the Emergence of Saudi-Islamic Feminism // CyberOrient, Vol. 8, Iss. 1, 2014. Электронный доступ: http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=8864
124. Tohamy, A. Youth Activism and Social Networks in Egypt // CyberOrient, Vol. 11, Iss. 1, 2017. Электронный доступ: http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=9815 (дата обращения 14.12. 2017);
Van Dijk, T. Discourse and Power. - N.Y.: Palgrave Macmillan, 2008.
125. Yamani, M. Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives. - New York: New York University Press, 1996.
126. Younis, M. Daughters of the Nile: the evolution of feminism in Egypt //Washington and Lee Journal of Civil Rights and Social Justice. Vol. 13 Issue 2. Электронный доступ: https://scholarlycommons.law.wlu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1228&context=crsj (дата обращения: 17.03. 2018).
127. Wadud, A. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective - New York: Oxford University Press, 1999.
128. Wadud, A. Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam. - Oxford: Oneworld Publications, 2006.

Приложения

Приложение 1

Текст 1. Sakena Yacoobi
«How I Stopped the Taliban from Shutting Down My School»

I seek refuge in Allah from cursed Satan. In the Name of Allah, the most Gracious, the most Merciful.

I was born in a middle class family. My father was five years old when he lost his father, but by the time I was born, he was already a businessman. But it didn't make a difference to him if his children were going to be a boy or a girl: they were going to go to school. So I guess I was the lucky one.

My mother had 16 pregnancies. From 16 pregnancies, five of us are alive. You can imagine as a child what I went through. Day to day, I watched women being carried to a graveyard, or watched children going to a graveyard. At that time, when I finished my high school, I really wanted to be a doctor. I wanted to be a doctor to help women and children. So I completed my education, but I wanted to go to university. Unfortunately, in my country, there wasn't a dormitory for girls, so I was accepted in medical school, but I could not go there. So as a result, my father sent me to America.

I came to America. I completed my education. While I was completing my education, my country was invaded by Russia. And do you know that at the time I was completing my education, I didn't know what was going on with my family or with my country. There were months, years, I didn't know about it. My family was in a refugee camp. So as soon as I completed my education, I brought my family to America. I wanted them to be safe.

But where was my heart? My heart was in Afghanistan. Day after day, when I listened to the news, when I followed what was going on with my country, my heart was breaking up. I really wanted to go back to my country, but at the same time I knew I could not go there, because there was no place for me. I had a good job. I was a professor at a university. I earned good money. I had a good life. My family was here. I could live with them. But I wasn't happy. I wanted to go back home. So I went to the refugee camp. And when I went to the refugee camp in Pakistan, there were 7.5 million refugees. 7.5 million refugees. About 90 percent of them were women and children. Most of the men have been killed or they were in war. And you know, in the refugee camp, when I went day-to-day to do a survey, I found things you never could imagine. I saw a widow with five to eight children sitting there and weeping and not knowing what to do. I saw a young woman have no way to go anywhere, no education, no entertainment, no place to even live. I saw young men that had lost their father and their home, and they are supporting the family as a 10-to-12-year old boy - being the head of the household, trying to protect their sister and their mother and their children.

So it was a very devastating situation. My heart was beating for my people, and I didn't know what to do. At that moment, we talk about

momentum. At that moment, I felt, what can I do for these people? How could I help these people? I am one individual. What can I do for them?

But at that moment, I knew that education changed my life. It transformed me. It gave me status. It gave me confidence. It gave me a career. It helped me to support my family, to bring my family to another country, to be safe. And I knew that at that moment that what I should give to my people is education and health, and that's what I went after.

But do you think it was easy? No, because at that time, education was banned for girls, completely. And also, by Russia invading Afghanistan, people were not trusting anyone. It was very hard to come and say, "I want to do this." Who am I? Somebody who comes from the United States. Somebody who got educated here. Did they trust me? Of course not.

So I really needed to build the trust in this community. How am I going to do that? I went and surveyed and looked and looked. I asked. Finally, I found one man. He was 80 years old. He was a mullah. I went to his tent in the camp, and I asked him, "I want to make you a teacher." And he looked at me, and he said, "Crazy woman, crazy woman, how do you think I can be a teacher?" And I told him, "I will make you a teacher." Finally, he accepted my offer, and once I started a class in his compound, the word spread all over. In a matter of one year, we had 25 schools set up, 15,000 children going to school, and it was amazing.

Thank you. Thank you.

But of course, we're doing all our work, we were giving teacher training. We were training women's rights, human rights, democracy, rule of law. We were giving all kinds of training. And one day, I tell you, one day I was in the office in Peshawar, Pakistan. All of a sudden, I saw my staff running to rooms and locking the doors and telling me, "Run away, hide!" And you know, as a leader, what do you do? You're scared. You know it's dangerous. You know your life is on the line. But as a leader, you have to hold it together. You have to hold it together and show strength. So I said, "What's going on?" And these people were pouring into my office. So I invited them to the office. They came, and there were nine of them -- nine Taliban. They were the ugliest looking men you can ever see.

Very mean-looking people, black clothes, black turban, and they pour into my office. And I invited them to have a seat and have tea. They said no. They are not going to drink tea. And of course, with the tone of voice they were using, it was very scary, but I was really shaking up. But also I was strong, holding myself up. And, of course, by that time, you know how I dress - I dress from head to toe in a black hijab. The only thing you could see, my eyes. They asked me, "What are you doing? Don't you know that school is banned for girls? What are you doing here?" And you know, I just looked at them, and I said, "What school? Where is the school?"

And they look at my face, and they said, "You are teaching girls here." I said, "This is a house of somebody. We have some students coming, and they are all learning Koran, Holy Book. And you know, Koran says that if you learn the

Holy Book, the woman, they can be a good wife, and they can obey their husband."

And I tell you one thing: that's the way you work with those people, and you know …

So by that time, they started speaking Pashto. They talked to each other, and they said, "Let's go, leave her alone, she's OK." And you know, this time, I offered them tea again, and they took a sip and they left. By that time, my staff poured into my office. They were scared to death. They didn't know why they didn't kill me. They didn't know why they didn't take me away. But everybody was happy to see me. Very happy, and I was happy to be alive, of course.

Of course, I was happy to be alive. But also, as we continuously gave training during the fall of the Taliban - of course during the Taliban there is another story. We went underground and we provided education for 80 schoolgirls, 3,000 students underground, and continuously we trained.

With the fall of the Taliban, we went into the country, and we opened school after school. We opened women's learning center. We continuously opened clinics. We worked with mothers and children. We had reproductive health training. We had all kinds of training that you can imagine. I was very happy. I was delighted with the outcome of my work. And one day, with four trainers and one bodyguard, I was going up north of Kabul, and all of a sudden, again, I was stopped in the middle of the road by 19 young men. Rifles on their shoulders, they blocked the road. And I told my driver, "What's going on?" And the driver said, "I don't know." He asked them. They said, "We have nothing to do with you." They called my name. They said, "We want her." My bodyguard got out, said, "I can answer you. What do you want?" They said, "Nothing." They called my name. And by that time, the women are yelling and screaming inside the car. I am very shaken up, and I told myself, this is it. This time, we all are going to be killed. There is no doubt in my mind. But still, the moment comes, and you take strength from whatever you believe and whatever you do. It's in your heart. You believe in your worth, and you can walk on it.

So I just hold myself on the side of the car. My leg was shaking, and I got outside. And I asked them, "What can I do for you?" You know what they said to me? They said, "We know who you are. We know where you are going. Every day you go up north here and there. You train women, you teach them and also you give them an opportunity to have a job. You build their skills. How about us?"

"And you know, how about us? What are we going to do?" I looked at them, and I said, "I don't know."

They said, "It's OK. The only thing we can do, what we know, from the time we're born, we just hold the gun and kill. That's all we know." And you know what that means. It's a trap to me, of course. So I walk out of there. They said, "We'll let you go, go." And so I walked into the car, I sit in the car, and I told the driver, "Turn around and go back to the office." At that time, we only were supporting girls. We only had money for women to train them, to send them to school, and nothing else.

By the time I came to the office, of course my trainers were gone. They ran away home. Nobody stayed there. My bodyguard was the only one there, and my voice was completely gone. I was shaken up, and I sat on my table, and I said, "What am I going to do?" How am I going to solve this problem? Because we had training going on up north already. Hundreds of women were there coming to get training.

So I was sitting there, all of a sudden, at this moment, talking about momentum, we are, at that moment, one of my wonderful donors called me about a report. And she asked me, "Sakena?" And I answered her. She said, "It's not you. What's wrong with you?" I said, "Nothing." I tried to cover. No matter what I tried to do, she didn't believe me, and she asked me again. "OK, tell me what's going on?" I told her the whole story. At that time, she said, "OK, you go next time, and you will help them. You will help them." And when, two days later, I went the same route, and do you know, they were not in here, they were a little back further, the same young men, standing up there and holding the rifle and pointing to us to stop the car. So we stopped the car. I got out. I said, "OK, let's go with me." And they said, "Yes." I said, "On one condition, that whatever I say, you accept it." And they said, yes, they do. So I took them to the mosque, and to make a long story short, I told them I'd give them teachers. Today, they are the best trainers. They learn English, they learn how to be teachers, they learn computers, and they are my guides. Every area that is unknown to us in the mountain areas, they go with me. They are ahead, and we go. And they protect us. And …

Thank you.

That tells you that education transforms people. When you educate people, they are going to be different, and today all over, we need to work for gender equality. We cannot only train women but forget about the men, because the men are the real people who are giving women the hardest time.

So we started training men because the men should know the potential of women, know how much these potential men has, and how much these women can do the same job they are doing. So we are continuously giving training to men, and I really believe strongly. I live in a country that was a beautiful country. I just want to share this with you. It was a beautiful country, beautiful, peaceful country. We were going everywhere. Women were getting education: lawyer, engineer, teacher, and we were going from house to house. We never locked our doors. But you know what happened to my country. Today, people cannot walk out of their door without security issues. But we want the same Afghanistan we had before. And I want to tell you the other side. Today, the women of Afghanistan are working very, very hard. They are earning degrees. They are training to be lawyers. They are training to be doctors, back again. They are training to be teachers, and they are running businesses. So it is so wonderful to see people like that reach their complete potential, and all of this is going to happen.

I want to share this with you, because of love, because of compassion, and because of trust and honesty. If you have these few things with you, you will

accomplish. We have one poet, Mawlānā Rūmī. He said that by having compassion and having love, you can conquer the world. And I tell you, we could. And if we could do it in Afghanistan, I am sure 100 percent that everyone can do it in any part of the world.
Thank you very, very much.
Thank you. Thank you.

Текст 2. Shabana Basij-Rasikh
«Dare to Educate Afghan Girls»

When I was 11, I remember waking up one morning to the sound of joy in my house. My father was listening to BBC News on his small, gray radio. There was a big smile on his face which was unusual then, because the news mostly depressed him.

"The Taliban are gone!" my father shouted.

I didn't know what it meant, but I could see that my father was very, very happy. "You can go to a real school now," he said.

A morning that I will never forget. A real school. You see, I was six when the Taliban took over Afghanistan and made it illegal for girls to go to school. So for the next five years, I dressed as a boy to escort my older sister, who was no longer allowed to be outside alone, to a secret school. It was the only way we both could be educated. Each day, we took a different route so that no one would suspect where we were going. We would cover our books in grocery bags so it would seem we were just out shopping. The school was in a house, more than 100 of us packed in one small living room. It was cozy in winter but extremely hot in summer. We all knew we were risking our lives - the teacher, the students and our parents. From time to time, the school would suddenly be canceled for a week because Taliban were suspicious. We always wondered what they knew about us. Were we being followed? Do they know where we live? We were scared, but still, school was where we wanted to be.

I was very lucky to grow up in a family where education was prized and daughters were treasured. My grandfather was an extraordinary man for his time. A total maverick from a remote province of Afghanistan, he insisted that his daughter, my mom, go to school, and for that he was disowned by his father. But my educated mother became a teacher. There she is. She retired two years ago, only to turn our house into a school for girls and women in our neighborhood. And my father - that's him - he was the first ever in his family to receive an education. There was no question that his children would receive an education, including his daughters, despite the Taliban, despite the risks. To him, there was greater risk in not educating his children. During Taliban years, I remember there were times I would get so frustrated by our life and always being scared and not seeing a future. I would want to quit, but my father, he would say, "Listen, my daughter, you can lose everything you own in your life. Your money can be stolen. You can be forced to leave your home during a war. But the one thing that will

always remain with you is what is here, and if we have to sell our blood to pay your school fees, we will. So do you still not want to continue?"

Today I am 22. I was raised in a country that has been destroyed by decades of war. Fewer than six percent of women my age have made it beyond high school, and had my family not been so committed to my education, I would be one of them. Instead, I stand here a proud graduate of Middlebury College.

When I returned to Afghanistan, my grandfather, the one exiled from his home for daring to educate his daughters, was among the first to congratulate me. He not only brags about my college degree, but also that I was the first woman, and that I am the first woman to drive him through the streets of Kabul.

My family believes in me. I dream big, but my family dreams even bigger for me. That's why I am a global ambassador for 10x10, a global campaign to educate women. That's why I cofounded SOLA, the first and perhaps only boarding school for girls in Afghanistan, a country where it's still risky for girls to go to school. The exciting thing is that I see students at my school with ambition grabbing at opportunity. And I see their parents and their fathers who, like my own, advocate for them, despite and even in the face of daunting opposition.

Like Ahmed. That's not his real name, and I cannot show you his face, but Ahmed is the father of one of my students. Less than a month ago, he and his daughter were on their way from SOLA to their village, and they literally missed being killed by a roadside bomb by minutes. As he arrived home, the phone rang, a voice warning him that if he sent his daughter back to school, they would try again.

"Kill me now, if you wish," he said, "but I will not ruin my daughter's future because of your old and backward ideas."

What I've come to realize about Afghanistan, and this is something that is often dismissed in the West, that behind most of us who succeed is a father who recognizes the value in his daughter and who sees that her success is his success. It's not to say that our mothers aren't key in our success. In fact, they're often the initial and convincing negotiators of a bright future for their daughters, but in the context of a society like in Afghanistan, we must have the support of men. Under the Taliban, girls who went to school numbered in the hundreds - remember, it was illegal. But today, more than three million girls are in school in Afghanistan.

Afghanistan looks so different from here in America. I find that Americans see the fragility in changes. I fear that these changes will not last much beyond the U.S. troops' withdrawal. But when I am back in Afghanistan, when I see the students in my school and their parents who advocate for them, who encourage them, I see a promising future and lasting change. To me, Afghanistan is a country of hope and boundless possibilities, and every single day the girls of SOLA remind me of that. Like me, they are dreaming big.

Thank you.

Текст 3. Manal al-Sharif «A Saudi woman who dared to drive»

Allow me to start this talk with a question to everyone. You know that all over the world, people fight for their freedom, fight for their rights. Some battle oppressive governments. Others battle oppressive societies. Which battle do you think is harder? Allow me to try to answer this question in the few coming minutes.

Let me take you back two years ago in my life. It was the bedtime of my son, Aboody. He was five at the time. After finishing his bedtime rituals, he looked at me and he asked a question: "Mommy, are we bad people?"

I was shocked. "Why do you say such things, Aboody?"

Earlier that day, I noticed some bruises on his face when he came from school. He wouldn't tell me what happened. [But now] he was ready to tell.

"Two boys hit me today in school. They told me, 'We saw your mom on Facebook. You and your mom should be put in jail.'"

I've never been afraid to tell Aboody anything. I've been always a proud woman of my achievements. But those questioning eyes of my son were my moment of truth, when it all came together. You see, I'm a Saudi woman who had been put in jail for driving a car in a country where women are not supposed to drive cars. Just for giving me his car keys, my own brother was detained twice, and he was harassed to the point he had to quit his job as a geologist, leave the country with his wife and two-year-old son. My father had to sit in a Friday sermon listening to the imam condemning women drivers and calling them prostitutes amongst tons of worshippers, some of them our friends and family of my own father. I was faced with an organized defamation campaign in the local media combined with false rumors shared in family gatherings, in the streets and in schools. It all hit me. It came into focus that those kids did not mean to be rude to my son. They were just influenced by the adults around them. And it wasn't about me, and it wasn't a punishment for taking the wheel and driving a few miles. It was a punishment for daring to challenge the society's rules.

But my story goes beyond this moment of truth of mine. Allow me to give you a briefing about my story. It was May, 2011, and I was complaining to a work colleague about the harassments I had to face trying to find a ride back home, although I have a car and an international driver's license. As long as I've known, women in Saudi Arabia have been always complaining about the ban, but it's been 20 years since anyone tried to do anything about it, a whole generation ago.

He broke the good/bad news in my face. "But there is no law banning you from driving."

I looked it up, and he was right. There wasn't an actual law in Saudi Arabia. It was just a custom and traditions that are enshrined in rigid religious fat was and imposed on women. That realization ignited the idea of June 17, where we encouraged women to take the wheel and go drive. It was a few weeks later, we started receiving all these "Man wolves will rape you if you go and drive." A courageous woman, her name is Najla Hariri, she's a Saudi woman in the city of Jeddah, she drove a car and she announced but she didn't record a video. We needed proof.

So I drove. I posted a video on YouTube. And to my surprise, it got hundreds of thousands of views the first day. What happened next, of course? I started receiving threats to be killed, raped, just to stop this campaign.

The Saudi authorities remained very quiet. That really creeped us out. I was in the campaign with other Saudi women and even men activists. We wanted to know how the authorities would respond on the actual day, June 17, when women go out and drive. So this time I asked my brother to come with me and drive by a police car. It went fast. We were arrested, signed a pledge not to drive again, released. Arrested again, he was sent to detention for one day, and I was sent to jail. I wasn't sure why I was sent there, because I didn't face any charges in the interrogation. But what I was sure of was my innocence. I didn't break a law, and I kept my abaya - it's a black cloak we wear in Saudi Arabia before we leave the house - and my fellow prisoners kept asking me to take it off, but I was so sure of my innocence, I kept saying, "No, I'm leaving today." Outside the jail, the whole country went into a frenzy, some attacking me badly, and others supportive and even collecting signatures in a petition to be sent to the king to release me. I was released after nine days.

June 17 comes. The streets were packed with police cars and religious police cars, but some hundred brave Saudi women broke the ban and drove that day. None were arrested. We broke the taboo.

So I think by now, everyone knows that we can't drive, or women are not allowed to drive, in Saudi Arabia, but maybe few know why. Allow me to help you answer this question.

There was this official study that was presented to the Shura Council - it's the consultative council appointed by the king in Saudi Arabia - and it was done by a local professor, a university professor. He claims it's done based on a UNESCO study. And the study states, the percentage of rape, adultery, illegitimate children, even drug abuse, prostitution in countries where women drive is higher than countries where women don't drive.

I know, I was like this, I was shocked. I was like, "We are the last country in the world where women don't drive." So if you look at the map of the world, that only leaves two countries: Saudi Arabia, and the other society is the rest of the world.

We started a hashtag on Twitter mocking the study, and it made headlines around the world.

[BBC News: 'End of virginity' if women drive, Saudi cleric warns]

And only then we realized it's so empowering to mock your oppressor. It strips it away of its strongest weapon: fear.

This system is based on ultra-conservative traditions and customs that deal with women as if they are inferior and they need a guardian to protect them, so they need to take permission from this guardian, whether verbal or written, all their lives. We are minors until the day we die. And it becomes worse when it's enshrined in religious fatwas based on wrong interpretation of the sharia law, or the religious laws. What's worst, when they become codified as laws in the system, and when women themselves believe in their inferiority, and they even fight those who try to question these rules.

So for me, it wasn't only about these attacks I had to face. It was about living two totally different perceptions of my personality, of my person - the villain back in my home country, and the hero outside.

Just to tell you, two stories happened in the last two years. One of them is when I was in jail. I'm pretty sure when I was in jail, everyone saw titles in the international media something like this during these nine days I was in jail.

But in my home country, it was a totally different picture. It was more like this: "Manal al-Sharif faces charges of disturbing public order and inciting women to drive."

I know.

"Manal al-Sharif withdraws from the campaign."

Ah, it's okay. This is my favorite.

"Manal al-Sharif breaks down and confesses: 'Foreign forces incited me.'"

And it goes on, even trial and flogging me in public. So it's a totally different picture.

I was asked last year to give a speech at the Oslo Freedom Forum. I was surrounded by this love and the support of people around me, and they looked at me as an inspiration. At the same time, I flew back to my home country, they hated that speech so much. The way they called it: a betrayal to the Saudi country and the Saudi people, and they even started a hashtag called #Oslo Traitor on Twitter. Some 10,000 tweets were written in that hashtag, while the opposite hashtag, #Oslo Hero, there was like a handful of tweets written. They even started a poll. More than 13,000 voters answered this poll: whether they considered me a traitor or not after that speech. Ninety percent said yes, she's a traitor. So it's these two totally different perceptions of my personality.

For me, I'm a proud Saudi woman, and I do love my country, and because I love my country, I'm doing this. Because I believe a society will not be free if the women of that society are not free. Thank you. Thank you, thank you, thank you, thank you.

Thank you.

But you learn lessons from these things that happen to you. I learned to be always there. The first thing, I got out of jail, of course after I took a shower, I went online, I opened my Twitter account and my Facebook page, and I've been always very respectful to those people who are opining to me. I would listen to

what they say, and I would never defend myself with words only. I would use actions. When they said I should withdraw from the campaign, I filed the first lawsuit against the general directorate of traffic police for not issuing me a driver's license. There are a lot of people also - very big support, like those 3,000 people who signed the petition to release me. We sent a petition to the Shura Council in favor of lifting the ban on Saudi women, and there were, like, 3,500 citizens who believed in that and they signed that petition. There were people like that, I just showed some examples, who are amazing, who are believing in women's rights in Saudi Arabia, and trying, and they are also facing a lot of hate because of speaking up and voicing their views.

Saudi Arabia today is taking small steps toward enhancing women's rights. The Shura Council that's appointed by the king, by royal decree of King Abdullah, last year there were 30 women assigned to that Council, like 20 percent. 20 percent of the Council. The same time, finally, that Council, after rejecting our petition four times for women driving, they finally accepted it last February. After being sent to jail or sentenced lashing, or sent to a trial, the spokesperson of the traffic police said, we will only issue traffic violation for women drivers. The Grand Mufti, who is the head of the religious establishment in Saudi Arabia, he said, it's not recommended for women to drive. It used to be haram, forbidden, by the previous Grand Mufti.

So for me, it's not about only these small steps. It's about women themselves.

A friend once asked me, she said, "So when do you think this women driving will happen?"

I told her, "Only if women stop asking 'When?' and take action to make it now."

So it's not only about the system, it's also about us women to drive our own life, I'd say.

So I have no clue, really, how I became an activist. And I don't know how I became one now. But all I know, and all I'm sure of, in the future when someone asks me my story, I will say, "I'm proud to be amongst those women who lifted the ban, fought the ban, and celebrated everyone's freedom."

So the question I started my talk with, who do you think is more difficult to face, oppressive governments or oppressive societies? I hope you find clues to answer that from my speech.

Thank you, everyone.

Thank you. Thank you.

Текст 4. Mustafa Akyol «Faith versus tradition in Islam»

A few weeks ago, I had a chance to go to Saudi Arabia. And the first thing I wanted to do as a Muslim was to go to Mecca and visit the Kaaba, the holiest shrine of Islam. And I did that; I put on my ritualistic dress, I went to the holy mosque, I did my prayers, I observed all the rituals. And meanwhile, besides all the spirituality, there was one mundane detail in the Kaaba that was pretty interesting

for me: there was no separation of sexes. In other words, men and women were worshiping all together. They were together while doing tawāf, the circular walk around the Kaaba. They were together while praying.

And if you wonder why this is interesting at all, you have to see the rest of Saudi Arabia, because this a country which is strictly divided between the sexes. In other words: as men, you are simply not supposed to be in the same physical space with women. And I noticed this in a very funny way. I left the Kaaba to eat something in downtown Mecca. I headed to the nearest Burger King restaurant. And I went there - I noticed that there was a male section, which is carefully separated from the female section. I had to pay, order and eat in the male section. "It's funny," I said to myself, "You can mingle with the opposite sex at the holy Kaaba, but not at the Burger King?"

Quite, quite ironic. Ironic, and it's also, I think, quite telling, because the Kaaba and the rituals around it are relics from the earliest phase of Islam, that of prophet Muhammad. And if there was a big emphasis at the time to separate men from women, the rituals around the Kaaba could have been designed accordingly. But apparently, that was not an issue at the time. So the rituals came that way. This is also, I think, confirmed by the fact that the seclusion of women in creating a divided society is something that you also do not find in the Koran - the very core of Islam, the divine core of Islam - that all Muslims, equally myself, believe.

And I think it's not an accident that you don't find this idea in the very origin of Islam, because many scholars who study the history of Islamic thought - Muslim scholars or Westerners - think that, actually, the practice of dividing men and women physically came as a later development in Islam, as Muslims adopted some preexisting cultures and traditions of the Middle East. Seclusion of women was actually a Byzantine and Persian practice, and Muslims adopted it and made it a part of their religion.

Actually, this is just one example of a much larger phenomenon. What we call today Islamic law, and especially Islamic culture - and there are many Islamic cultures, actually; the one in Saudi Arabia is much different from where I come from in Istanbul or Turkey. But still, if you're going to speak about a Muslim culture, this has a core: the divine message which began the religion. But then many traditions, perceptions, practices were added on top of it. And these were traditions of the Middle East medieval traditions.

There are two important messages, or two lessons, to take from that reality. First of all, Muslims - pious, conservative, believing Muslims who want to be loyal to their religion - should not cling onto everything in their culture, thinking that that's divinely mandated. Maybe some things are bad traditions and they need to be changed. On the other hand, the Westerners who look at Islamic culture and see some troubling aspects should not readily conclude that this is what Islam ordains. Maybe it's a Middle Eastern culture that became confused with Islam.

There is a practice called female circumcision. It's something terrible, horrible. It is basically an operation to deprive women of sexual pleasure. And Westerners - Europeans or Americans - who didn't know about this before, [saw] this practice within some of the Muslim communities who migrated from North Africa. And they've thought, "Oh, what a horrible religion that is, which ordains something like that." But when you look at female circumcision, you see that it has nothing to do with Islam; it's just a North African practice which predates Islam. It was there for thousands of years. And, quite tellingly, some Muslims do practice it - the Muslims in North Africa, not in other places. But also the non-Muslim communities of North Africa - the animists, some Christians and even a Jewish tribe in North Africa - are known to practice female circumcision. So what might look like a problem within Islamic faith might turn out to be a tradition that Muslims have subscribed to.

The same thing can be said for honor killings, which is a recurrent theme in the Western media - and which is, of course, a horrible tradition. And we see, truly, in some Muslim communities, that tradition. But in the non-Muslim communities of the Middle East, such as some Christian communities, Eastern communities, you see the same practice. We had a tragic case of an honor killing within Turkey's Armenian community just a few months ago.

Now, these are things about general culture, but I'm also very much interested in political culture and whether liberty and democracy is appreciated, or whether there's an authoritarian political culture in which the state is supposed to impose things on the citizens. And it is no secret that many Islamic movements in the Middle East tend to be authoritarian, and some of the so-called "Islamic regimes," such as Saudi Arabia, Iran and the worst case, the Taliban in Afghanistan, they are pretty authoritarian - no doubt about that.

For example, in Saudi Arabia, there is a phenomenon called the religious police. And the religious police imposes the supposed Islamic way of life on every citizen, by force - like, women are forced to cover their heads - wear the hijab, the Islamic head cover. Now that is pretty authoritarian, and that's something I'm very much critical of. But when I realized that the non-Muslim, or the non-Islamic-minded actors in the same geography sometimes behaved similarly, I realized that the problem maybe lies in the political culture of the whole region, not just Islam. Let me give you an example: in Turkey, where I come from, which is a very hyper-secular republic, until very recently, we used to have what I call "secularism police, "which would guard the universities against veiled students. In other words, they would force students to uncover their heads. And I think forcing people to uncover their head is as tyrannical as forcing them to cover it. It should be the citizen's decision.

But when I saw that, I said, "Maybe the problem is just an authoritarian culture in the region, and some Muslims have been influenced by that. But the secular-minded people can be influenced by that. Maybe it's a problem of the political culture, and we have to think about how to change that political culture." Now, these are some of the questions I had in mind a few years ago when

I sat down to write a book. I said, "Well, I will do research about how Islam actually came to be what it is today, and what roads were taken and what roads could have been taken." The name of the book is "Islam Without Extremes: A Muslim Case for Liberty." And as the subtitle suggests, I looked at Islamic tradition and the history of Islamic thought from the perspective of individual liberty, and I tried to find what are the strengths with regard to individual liberty.

And there are strengths in Islamic tradition. Islam, actually, as a monotheistic religion, which defined man as a responsible agent by itself, created the idea of the individual in the Middle East, and saved it from the communitarianism, the collectivism of the tribe. You can derive many ideas from that. But besides that, I also saw problems within Islamic tradition. But one thing was curious: most of those problems turn out to be problems that emerged later, not from the very divine core of Islam, the Koran, but from, again, traditions and mentalities, or the interpretations of the Koran that Muslims made in the Middle Ages. The Koran, for example, doesn't condone stoning. There is no punishment for apostasy. There is no punishment for personal sins like drinking. These things which make Islamic law, the troubling aspects of Islamic law, were developed into later interpretations of Islam.

Which means that Muslims can, today, look at those things and say, "Well, the core of our religion is here to stay with us. It's our faith, and we will be loyal to it. But we can change how it was interpreted, because it was interpreted according to the time and milieu in the Middle Ages. Now we're living in a different world, with different values and political systems."That interpretation is quite possible and feasible.

Now, if I were the only person thinking that way, we would be in trouble. But that's not the case at all. Actually, from the 19th century on, there's a whole revisionist, reformist - whatever you call it - tradition, a trend in Islamic thinking. These were intellectuals or statesmen of the 19th century, and later, 20th century, which looked at Europe, basically, and saw that Europe has many things to admire, like science and technology. But not just that; also democracy, parliament, the idea of representation, the idea of equal citizenship. These Muslim thinkers, intellectuals and statesmen of the 19th century, looked at Europe, saw these things, and said, "Why don't we have these things?" And they looked back at Islamic tradition, and saw that there are problematic aspects, but they're not the core of the religion, so maybe they can be re-understood, and the Koran can be reread in the modern world.

That trend is generally called Islamic modernism, and it was advanced by intellectuals and statesmen, not just as an intellectual idea, though, but also as a political program. And that's why, actually, in the 19th century, the Ottoman Empire, which then covered the whole Middle East, made very important reforms - reforms like giving Christians and Jews an equal citizenship status, accepting a constitution, accepting a representative parliament, advancing the idea of freedom of religion. That's why the Ottoman Empire, in its last decades, turned into a proto-

democracy, a constitutional monarchy, and freedom was a very important political value at the time.

Similarly, in the Arab world, there was what the great Arab historian Albert Hourani defines as the Liberal Age. He has a book, "Arabic Thought in the Liberal Age," and the Liberal Age, he defines as 19th century and early 20th century. Quite notably, this was the dominant trend in the early 20th century among Islamic thinkers and statesmen and theologians. But there is a very curious pattern in the rest of the 20th century, because we see a sharp decline in this Islamic modernist line. And in place of that, what happens is that Islamism grows as an ideology which is authoritarian, which is quite strident, which is quite anti-Western, and which wants to shape society based on a utopian vision.

So Islamism is the problematic idea that really created a lot of problems in the 20th-century Islamic world. And even the very extreme forms of Islamism led to terrorism in the name of Islam - which is actually a practice that I think is against Islam, but some, obviously, extremists, did not think that way. But there is a curious question: If Islamic modernism was so popular in the 19th and early 20th centuries, why did Islamism become so popular in the rest of the 20th century? And this is a question, I think, which needs to be discussed carefully. In my book, I went into that question as well. And actually, you don't need to be a rocket scientist to understand that. Just look at the political history of the 20th century, and you see things have changed a lot. The contexts have changed.

In the 19th century, when Muslims were looking at Europe as an example, they were independent; they were more self-confident. In the early 20th century, with the fall of the Ottoman Empire, the whole Middle East was colonized. And when you have colonialization, what do you have? You have anti-colonialization. So Europe is not just an example now to emulate; it's an enemy to fight and to resist. So there's a very sharp decline in liberal ideas in the Muslim world, and what you see is more of a defensive, rigid, reactionary strain, which led to Arab socialism, Arab nationalism and ultimately to the Islamist ideology. And when the colonial period ended, what you had in place of that was generally secular dictators, which say they're a country, but did not bring democracy to the country, and established their own dictatorship. And I think the West, at least some powers in the West, particularly the United States, made the mistake of supporting those secular dictators, thinking that they were more helpful for their interests. But the fact that those dictators suppressed democracy in their country and suppressed Islamic groups in their country actually made the Islamists much more strident.

So in the 20th century, you had this vicious cycle in the Arab world, where you have a dictatorship suppressing its own people, including the Islamic pious, and they're reacting in reactionary ways. There was one country, though, which was able to escape or stay away from that vicious cycle. And that's the country where I come from, Turkey. Turkey has never been colonized, so it remained as an independent nation after the fall of the Ottoman Empire. That's one thing to remember; it did not share the same anti-colonial hype that you can find in some other countries in the region. Secondly, and most importantly, Turkey

became a democracy earlier than any of the countries we are talking about. In 1950, Turkey had the first free and fair elections, which ended the more autocratic secular regime, which was in the beginning of Turkey. And the pious Muslims in Turkey saw that they could change the political system by voting. And they realized that democracy is something compatible with Islam, compatible with their values, and they've been supportive of democracy. That's an experience that not every other Muslim nation in the Middle East had, until very recently.

Secondly, in the past two decades, thanks to globalization, thanks to the market economy, thanks to the rise of a middle class, we in Turkey see what I define as a rebirth of Islamic modernism. Now, there's the more urban middle-class pious Muslims who, again, look at their tradition and see that there are some problems in the tradition, and understand that they need to be changed and questioned and reformed. And they look at Europe, and see an example, again, to follow. They see an example, at least, to take some inspiration from. That's why the EU process, Turkey's effort to join the EU, has been supported inside Turkey by the Islamic pious, while some secular nationalists were against it. Well, that process has been a little bit blurred by the fact that not all Europeans are that welcoming, but that's another discussion. But the pro-EU sentiment in Turkey in the past decade has become almost an Islamic cause and supported by the Islamic liberals and the secular liberals as well, of course.

And thanks to that, Turkey has been able to reasonably create a success story in which Islam and the most pious understandings of Islam have become part of the democratic game, and even contributes to the democratic and economic advance of the country. And this has been an inspiring example right now for some of the Islamic movements or some of the countries in the Arab world.

You must have all seen the Arab Spring, which began in Tunis and in Egypt. Arab masses just revolted against their dictators. They were asking for democracy; they were asking for freedom. And they did not turn out to be the Islamist boogeyman that the dictators were always using to justify their regime. They said, "We want freedom; we want democracy. We are Muslim believers, but we want to be living as free people in free societies." Of course, this is a long road. Democracy is not an overnight achievement; it's a process. But this is a promising era in the Muslim world.

And I believe that the Islamic modernism which began in the 19th century, but which had a setback in the 20th century because of the political troubles of the Muslim world, is having a rebirth. And I think the takeaway message from that would be that Islam, despite some of the skeptics in the West, has the potential in itself to create its own way to democracy, create its own way to liberalism, create its own way to freedom. They just should be allowed to work for that.

Thanks so much.

Текст 5. Alaa Murabit «What my religion really says about women».

So on my way here, the passenger next to me and I had a very interesting conversation during my flight. He told me, "It seems like the United States has run out of jobs, because they're just making some up: cat psychologist, dog whisperer, tornado chaser."

A couple of seconds later, he asked me, "So what do you do?"

And I was like, "Peacebuilder?" Every day, I work to amplify the voices of women and to highlight their experiences and their participation in peace processes and conflict resolution, and because of my work, I recognize that the only way to ensure the full participation of women globally is by reclaiming religion.

Now, this matter is vitally important to me. As a young Muslim woman, I am very proud of my faith. It gives me the strength and conviction to do my work every day. It's the reason I can be here in front of you. But I can't overlook the damage that has been done in the name of religion, not just my own, but all of the world's major faiths. The misrepresentation and misuse and manipulation of religious scripture has influenced our social and cultural norms, our laws, our daily lives, to a point where we sometimes don't recognize it.

My parents moved from Libya, North Africa, to Canada in the early 1980s, and I am the middle child of 11 children. Yes, 11. But growing up, I saw my parents, both religiously devout and spiritual people, pray and praise God for their blessings, namely me of course, but among others. They were kind and funny and patient, limitlessly patient, the kind of patience that having 11 kids forces you to have. And they were fair. I was never subjected to religion through a cultural lens. I was treated the same, the same was expected of me. I was never taught that God judged differently based on gender. And my parents' understanding of God as a merciful and beneficial friend and provider shaped the way I looked at the world.

Now, of course, my upbringing had additional benefits. Being one of 11 children is Diplomacy 101. To this day, I am asked where I went to school, like, "Did you go to Kennedy School of Government?" and I look at them and I'm like, "No, I went to the Murabit School of International Affairs." It's extremely exclusive. You would have to talk to my mom to get in. Lucky for you, she's here. But being one of 11 children and having 10 siblings teaches you a lot about power structures and alliances. It teaches you focus; you have to talk fast or say less, because you will always get cut off. It teaches you the importance of messaging. You have to ask questions in the right way to get the answers you know you want, and you have to say no in the right way to keep the peace.

But the most important lesson I learned growing up was the importance of being at the table. When my mom's favorite lamp broke, I had to be there when she was trying to find out how and by who, because I had to defend myself, because if you're not, then the finger is pointed at you, and before you know it, you will be grounded. I am not speaking from experience, of course.

When I was 15 in 2005, I completed high school and I moved from Canada - Saskatoon - to Zawiya, my parents' hometown in Libya, a very traditional city. Mind you, I had only ever been to Libya before on vacation, and as a seven-

year-old girl, it was magic. It was ice cream and trips to the beach and really excited relatives.

Turns out it's not the same as a 15-year-old young lady. I very quickly became introduced to the cultural aspect of religion. The words "haram" - meaning religiously prohibited - and "aib" - meaning culturally inappropriate - were exchanged carelessly, as if they meant the same thing and had the same consequences. And I found myself in conversation after conversation with classmates and colleagues, professors, friends, even relatives, beginning to question my own role and my own aspirations. And even with the foundation my parents had provided for me, I found myself questioning the role of women in my faith.

So at the Murabit School of International Affairs, we go very heavy on the debate, and rule number one is do your research, so that's what I did, and it surprised me how easy it was to find women in my faith who were leaders, who were innovative, who were strong -- politically, economically, even militarily. Khadija financed the Islamic movement in its infancy. We wouldn't be here if it weren't for her. So why weren't we learning about her? Why weren't we learning about these women? Why were women being relegated to positions which predated the teachings of our faith? And why, if we are equal in the eyes of God, are we not equal in the eyes of men?

To me, it all came back to the lessons I had learned as a child. The decision maker, the person who gets to control the message, is sitting at the table, and unfortunately, in every single world faith, they are not women. Religious institutions are dominated by men and driven by male leadership, and they create policies in their likeness, and until we can change the system entirely, then we can't realistically expect to have full economic and political participation of women. Our foundation is broken. My mom actually says, you can't build a straight house on a crooked foundation.

In 2011, the Libyan revolution broke out, and my family was on the front lines. And there's this amazing thing that happens in war, a cultural shift almost, very temporary. And it was the first time that I felt it was not only acceptable for me to be involved, but it was encouraged. It was demanded. Myself and other women had a seat at the table. We weren't holding hands or a medium. We were part of decision making. We were information sharing. We were crucial. And I wanted and needed for that change to be permanent.

Turns out, that's not that easy. It only took a few weeks before the women that I had previously worked with were returning back to their previous roles, and most of them were driven by words of encouragement from religious and political leaders, most of whom cited religious scripture as their defense. It's how they gained popular support for their opinions.

So initially, I focused on the economic and political empowerment of women. I thought that would lead to cultural and social change. It turns out, it does a little, but not a lot. I decided to use their defense as my offense, and I began to cite and highlight Islamic scripture as well.

In 2012 and 2013, my organization led the single largest and most widespread campaign in Libya. We entered homes and schools and universities, even mosques. We spoke to 50,000 people directly, and hundreds of thousands more through billboards and television commercials, radio commercials and posters.

And you're probably wondering how a women's rights organization was able to do this in communities which had previously opposed our sheer existence. I used scripture. I used verses from the Quran and sayings of the Prophet, Hadiths, his sayings which are, for example, "The best of you is the best to their family." "Do not let your brother oppress another." For the first time, Friday sermons led by local community imams promoted the rights of women. They discussed taboo issues, like domestic violence. Policies were changed. In certain communities, we actually had to go as far as saying the International Human Rights Declaration, which you opposed because it wasn't written by religious scholars, well, those same principles are in our book. So really, the United Nations just copied us.

By changing the message, we were able to provide an alternative narrative which promoted the rights of women in Libya. It's something that has now been replicated internationally, and while I am not saying it's easy - believe me, it's not. Liberals will say you're using religion and call you a bad conservative. Conservatives will call you a lot of colorful things. I've heard everything from, "Your parents must be extremely ashamed of you" - false; they're my biggest fans - to "You will not make it to your next birthday" - again wrong, because I did. And I remain a very strong believer that women's rights and religion are not mutually exclusive. But we have to be at the table. We have to stop giving up our position, because by remaining silent, we allow for the continued persecution and abuse of women worldwide. By saying that we're going to fight for women's rights and fight extremism with bombs and warfare, we completely cripple local societies which need to address these issues so that they're sustainable.

It is not easy, challenging distorted religious messaging. You will have your fair share of insults and ridicule and threats. But we have to do it. We have no other option than to reclaim the message of human rights, the principles of our faith, not for us, not for the women in your families, not for the women in this room, not even for the women out there, but for societies that would be transformed with the participation of women. And the only way we can do that, our only option, is to be, and remain, at the table.

Thank you.

Текст 6. Khalida Brohi «How I work to protect women from honor killings»

While preparing for my talk I was reflecting on my life and trying to figure out where exactly was that moment when my journey began. A long time passed by, and I simply couldn't figure out the beginning or the middle or the end of my

story. I always used to think that my beginning was one afternoon in my community when my mother had told me that I had escaped three arranged marriages by the time I was two. Or one evening when electricity had failed for eight hours in our community, and my dad sat, surrounded by all of us, telling us stories of when he was a little kid struggling to go to school while his father, who was a farmer, wanted him to work in the fields with him. Or that dark night when I was 16 when three little kids had come to me and they whispered in my ear that my friend was murdered in something called the honor killings.

But then I realized that, as much as I know that these moments have contributed on my journey, they have influenced my journey but they have not been the beginning of it, but the true beginning of my journey was in front of a mud house in upper Sindh of Pakistan, where my father held the hand of my 14-year-old mother and they decided to walk out of the village to go to a town where they could send their kids to school. In a way, I feel like my life is kind of a result of some wise choices and decisions they've made.

And just like that, another of their decisions was to keep me and my siblings connected to our roots. While we were living in a community I fondly remember as called Ribabad, which means community of the poor, my dad made sure that we also had a house in our rural homeland. I come from an indigenous tribe in the mountains of Balochistan called Brahui. Brahui, or Brohi, means mountain dweller, and it is also my language. Thanks to my father's very strict rules about connecting to our customs, I had to live a beautiful life of songs, cultures, traditions, stories, mountains, and a lot of sheep. But then, living in two extremes between the traditions of my culture, of my village, and then modern education in my school wasn't easy. I was aware that I was the only girl who got to have such freedom, and I was guilty of it. While going to school in Karachi and Hyderabad, a lot of my cousins and childhood friends were getting married off, some to older men, some in exchange, some even as second wives. I got to see the beautiful tradition and its magic fade in front of me when I saw that the birth of a girl child was celebrated with sadness, when women were told to have patience as their main virtue.

Up until I was 16, I healed my sadness by crying, mostly at nights when everyone would sleep and I would sob in my pillow, until that one night when I found out my friend was killed in the name of honor.

Honor killings is a custom where men and women are suspected of having relationships before or outside of the marriage, and they're killed by their family for it. Usually the killer is the brother or father or the uncle in the family. The U.N. reports there are about 1,000 honor murders every year in Pakistan, and these are only the reported cases.

A custom that kills did not make any sense to me, and I knew I had to do something about it this time. I was not going to cry myself to sleep. I was going to do something, anything, to stop it. I was 16 - I started writing poetry and going door to door telling everybody about honor killings and why it happens, why it

should be stopped, and raising awareness about it until I actually found a much, much better way to handle this issue.

In those days, we were living in a very small, one-roomed house in Karachi. Every year, during the monsoon seasons, our house would flood up with water - rainwater and sewage - and my mom and dad would be taking the water out. In those days, my dad brought home a huge machine, a computer. It was so big it looked as if it was going to take up half of the only room we had, and had so many pieces and wires that needed to be connected. But it was still the most exciting thing that has ever happened to me and my sisters. My oldest brother Ali got to be in charge of taking care of the computer, and all of us were given 10 to 15 minutes every day to use it. Being the oldest of eight kids, I got to use it the last, and that was after I had washed the dishes, cleaned the house, made dinner with my mom, and put blankets on the floor for everyone to sleep, and after that, I would run to the computer, connect it to the Internet, and have pure joy and wonder for 10 to 15 minutes.

In those days, I had discovered a website called Joogle. [Google] (Laughter) In my frantic wish to do something about this custom, I made use of Google and discovered Facebook, a website where people can connect to anyone around the world, and so, from my very tiny, cement-roofed room in Karachi, I connected with people in the U.K., the U.S., Australia and Canada, and created a campaign called WAKE UP Campaign against Honor Killings. It became enormous in just a few months. I got a lot of support from all around the world. Media was connecting to us. A lot of people were reaching out trying to raise awareness with us. It became so big that it went from online to the streets of my hometown, where we would do rallies and strikes trying to change the policies in Pakistan for women's support. And while I thought everything was perfect, my team - which was basically my friends and neighbors at that time - thought everything was going so well, we had no idea a big opposition was coming to us.

My community stood up against us, saying we were spreading un-Islamic behavior. We were challenging centuries-old customs in those communities. I remember my father receiving anonymous letters saying, "Your daughter is spreading Western culture in the honorable societies." Our car was stoned at one point. One day I went to the office and found our metal signboard wrinkled and broken as if a lot of people had been hitting it with something heavy. Things got so bad that I had to hide myself in many ways. I would put up the windows of the car, veil my face, not speak while I was in public, but eventually situations got worse when my life was threatened, and I had to leave, back to Karachi, and our actions stopped.

Back in Karachi, as an 18-year-old, I thought this was the biggest failure of my entire life. I was devastated. As a teenager, I was blaming myself for everything that happened. And it turns out, when we started reflecting, we did realize that it was actually me and my team's fault.

There were two big reasons why our campaign had failed big time. One of those, the first reason, is we were standing against core values of people. We were

saying no to something that was very important to them, challenging their code of honor, and hurting them deeply in the process. And number two, which was very important for me to learn, and amazing, and surprising for me to learn, was that we were not including the true heroes who should be fighting for themselves. The women in the villages had no idea we were fighting for them in the streets. Every time I would go back, I would find my cousins and friends with scarves on their faces, and I would ask, "What happened?" And they'd be like, "Our husbands beat us." But we are working in the streets for you! We are changing the policies. How is that not impacting their life?

So then we found out something which was very amazing for us. The policies of a country do not necessarily always affect the tribal and rural communities. It was devastating - like, oh, we can't actually do something about this? And we found out there's a huge gap when it comes to official policies and the real truth on the ground.

So this time, we were like, we are going to do something different. We are going to use strategy, and we are going to go back and apologize. Yes, apologize. We went back to the communities and we said we are very ashamed of what we did. We are here to apologize, and in fact, we are here to make it up to you. How do we do that? We are going to promote three of your main cultures. We know that it's music, language, and embroidery.

Nobody believed us. Nobody wanted to work with us. It took a lot of convincing and discussions with these communities until they agreed that we are going to promote their language by making a booklet of their stories, fables and old tales in the tribe, and we would promote their music by making a CD of the songs from the tribe, and some drumbeating. And the third, which was my favorite, was we would promote their embroidery by making a center in the village where women would come every day to make embroidery.

And so it began. We worked with one village, and we started our first center. It was a beautiful day. We started the center. Women were coming to make embroidery, and going through a life-changing process of education, learning about their rights, what Islam says about their rights, and enterprise development, how they can create money, and then how they can create money from money, how they can fight the customs that have been destroying their lives from so many centuries, because in Islam, in reality, women are supposed to be shoulder to shoulder with men. Women have so much status that we have not been hearing, that they have not been hearing, and we needed to tell them that they need to know where their rights are and how to take them by themselves, because they can do it and we can't.

So this was the model which actually came out - very amazing. Through embroidery we were promoting their traditions. We went into the village. We would mobilize the community. We would make a center inside where 30 women will come for six months to learn about value addition of traditional embroidery, enterprise development, life skills and basic education, and about their rights and how to say no to those customs and how to stand as leaders for

themselves and the society. After six months, we would connect these women to loans and to markets where they can become local entrepreneurs in their communities.

We soon called this project Sughar. Sughar is a local word used in many, many languages in Pakistan. It means skilled and confident women. I truly believe, to create women leaders, there's only one thing you have to do: Just let them know that they have what it takes to be a leader. These women you see here, they have strong skills and potential to be leaders. All we had to do was remove the barriers that surrounded them, and that's what we decided to do.

11:39

But then while we were thinking everything was going well, once again everything was fantastic, we found our next setback: A lot of men started seeing the visible changes in their wife. She's speaking more, she's making decisions - oh my gosh, she's handling everything in the house. They stopped them from coming to the centers, and this time, we were like, okay, time for strategy two. We went to the fashion industry in Pakistan and decided to do research about what happens there. Turns out the fashion industry in Pakistan is very strong and growing day by day, but there is less contribution from the tribal areas and to the tribal areas, especially women.

So we decided to launch our first ever tribal women's very own fashion brand, which is now called Nomads. And so women started earning more, they started contributing more financially to the house, and men had to think again before saying no to them when they were coming to the centers.

Thank you, thank you.

In 2013, we launched our first Sughar Hub instead of a center. We partnered with Trip_Advisor and created a cement hall in the middle of a village and invited so many other organizations to work over there. We created this platform for the nonprofits so they can touch and work on the other issues that Sughar is not working on, which would be an easy place for them to give trainings, use it as a farmer school, even as a marketplace, and anything they want to use it for, and they have been doing really amazingly. And so far, we have been able to support 900 women in 24 villages around Pakistan.

But that's actually not what I want. My dream is to reach out to one million women in the next 10 years, and to make sure that happens, this year we launched Sughar Foundation in the U.S. It is not just going to fund Sughar but many other organizations in Pakistan to replicate the idea and to find even more innovative ways to unleash the rural women's potential in Pakistan.

Thank you so much.

Thank you. Thank you. Thank you.

Chris Anderson: Khalida, you are quite the force of nature. I mean, this story, in many ways, just seems beyond belief. It's incredible that someone so young could do achieve this much through so much force and ingenuity. So I guess one question: This is a spectacular dream to reach out and empower a million

women - how much of the current success depends on you, the force of this magnetic personality? How does it scale?

Khalida Brohi: I think my job is to give the inspiration out, give my dream out. I can't teach how to do it, because there are so many different ways. We have been experimenting with three ways only. There are a hundred different ways to unleash potential in women. I would just give the inspiration and that's my job. I will keep doing it. Sughar will still be growing. We are planning to reach out to two more villages, and soon I believe we will be scaling out of Pakistan into South Asia and beyond.

CA: I love that when you talked about your team in the talk, I mean, you were all 18 at the time. What did this team look like? This was school friends, right?

KB: Do people here believe that I'm at an age where I'm supposed to be a grandmother in my village? My mom was married at nine, and I am the oldest woman not married and not doing anything in my life in my village.

CA: Wait, wait, wait, not doing anything?

KB: No. CA: You're right.

KB: People feel sorry for me, a lot of times.

CA: But how much time are you spending now actually back in Balochistan? KB: I live over there. We live between, still, Karachi and Balochistan. My siblings are all going to school. I am still the oldest of eight siblings.

CA: But what you're doing is definitely threatening to some people there. How do you handle safety? Do you feel safe? Are there issues there?

KB: This question has come to me a lot of times before, and I feel like the word "fear" just comes to me and then drops, but there is one fear that I have that is different from that. The fear is that if I get killed, what would happen to the people who love me so much? My mom waits for me till late at night that I should come home. My sisters want to learn so much from me, and there are many, many girls in my community who want to talk to me and ask me different things, and I recently got engaged.

CA: Is he here? You've got to stand up.

KB: Escaping arranged marriages, I chose my own husband across the world in L.A., a really different world. I had to fight for a whole year. That's totally a different story. But I think that's the only thing that I'm afraid of, and I don't want my mom to not see anyone when she waits in the night.

CA: So people who want to help you on their way, they can go on, they can maybe buy some of these clothes that you're bringing over that are actually made, the embroidery is done back in Balochistan?

KB: Yeah.

CA: Or they can get involved in the foundation.

KB: Definitely. We are looking for as many people as we can, because now that the foundation's in the beginning process, I am trying to learn a lot about how to operate, how to get funding or reach out to more organizations, and especially in

the e-commerce, which is very new for me. I mean, I am not a fashion person, believe me.

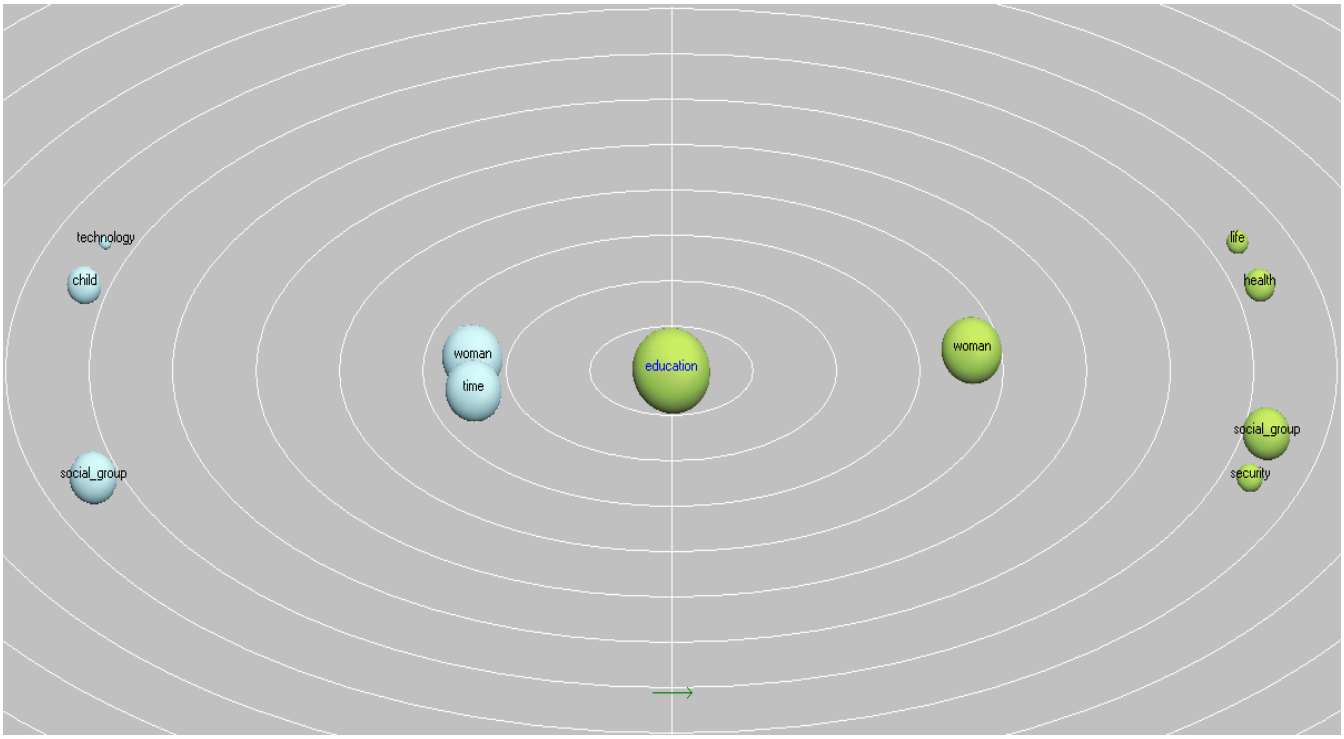
CA: Well, it's been incredible to have you here. Please go on being courageous, go on being smart, and please stay safe.

KB: Thank you so much.

CA: Thank you, Khalida.

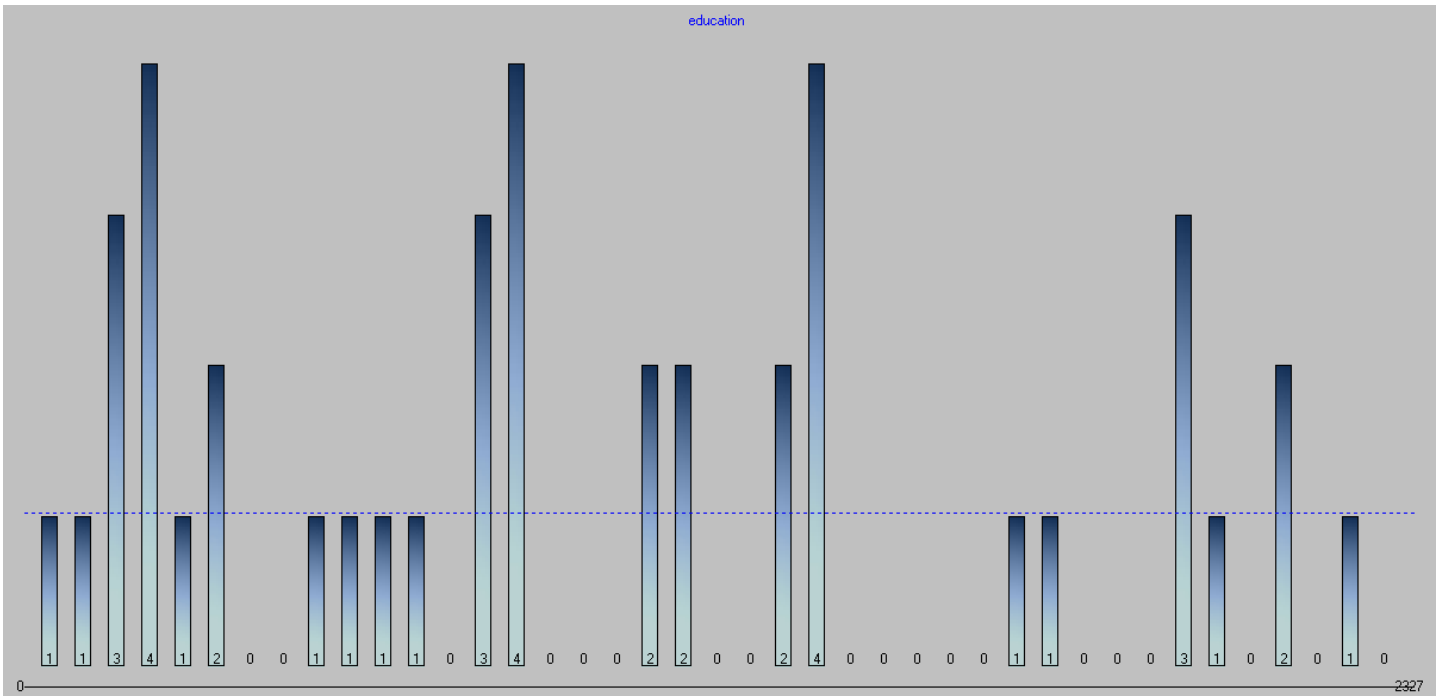
Приложение 2

Граф 1. «Area»
(Sakena Yacoobi «How I Stopped the Taliban from Shutting Down My School»)

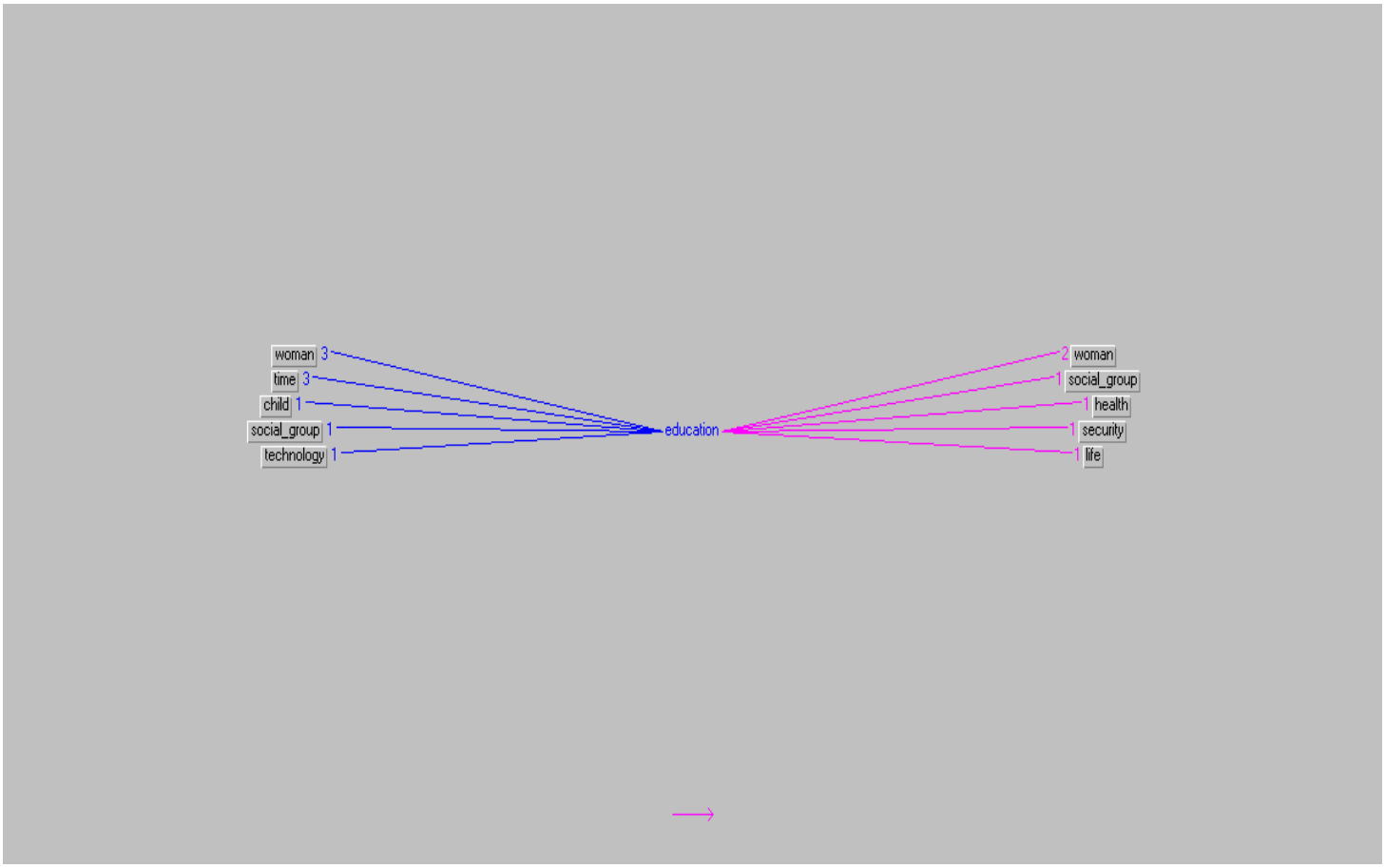


Граф 2.«Actant / Acted»
(Sakena Yacoobi «How I Stopped the Taliban from Shutting Down My School»)

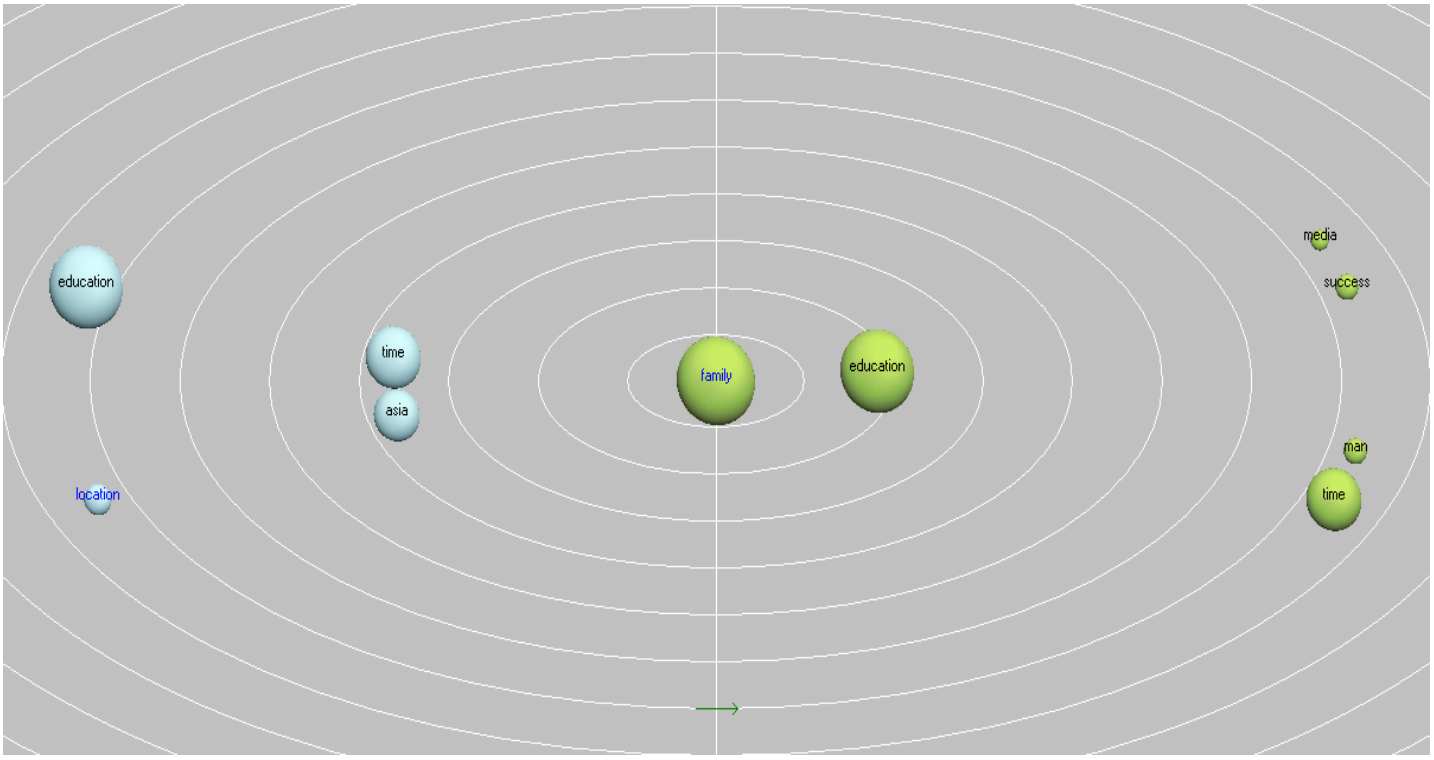
Граф 3. «Distribution»
(Sakena Yacoobi «How I Stopped the Taliban from Shutting Down My School»)



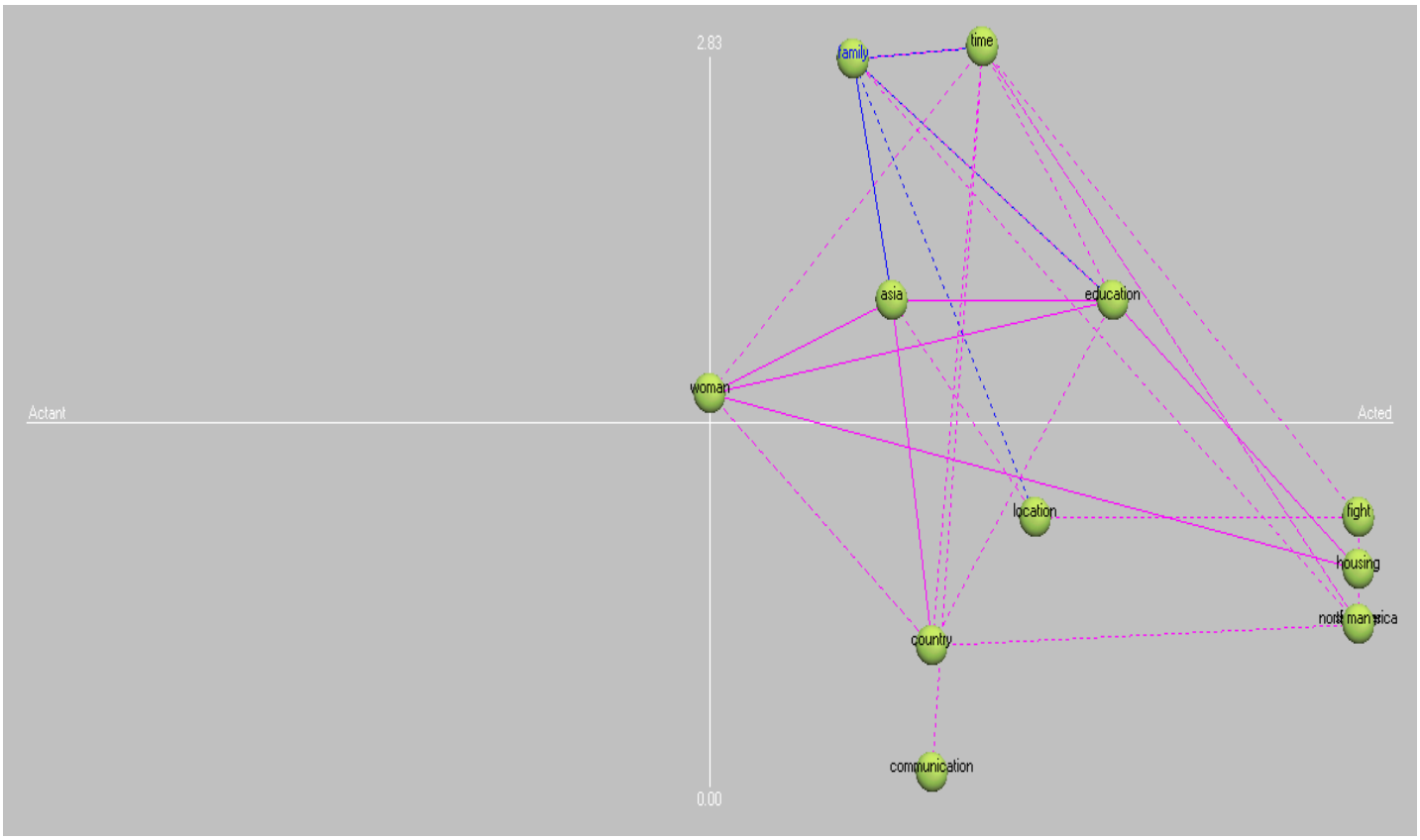
Граф 4. «Star»
(Sakena Yacoobi «How I Stopped the Taliban from Shutting Down My School»)



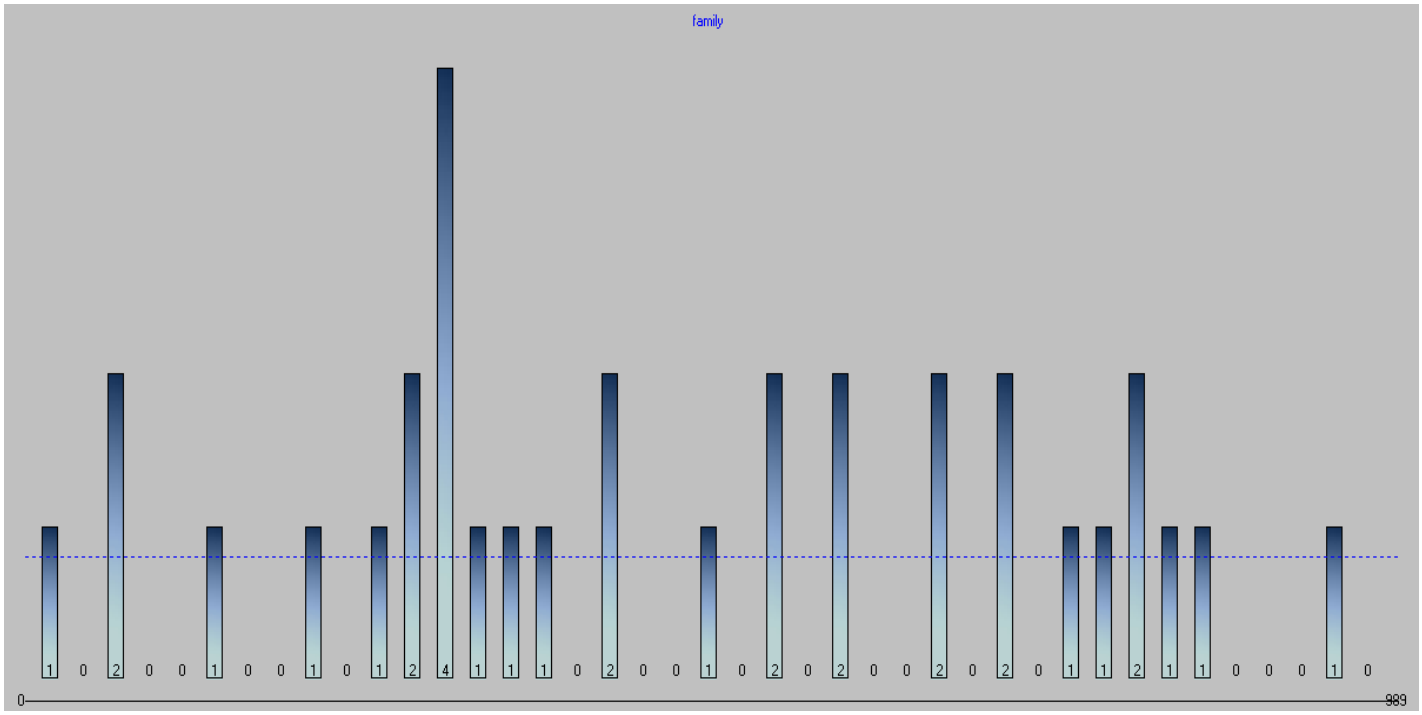
Граф 5. «Area»
(Shabana Basij-Rasikh «Dare to Educate Afghan Girls»)



Граф 6. «Actant / Acted»
(Shabana Basij-Rasikh «Dare to Educate Afghan Girls»)

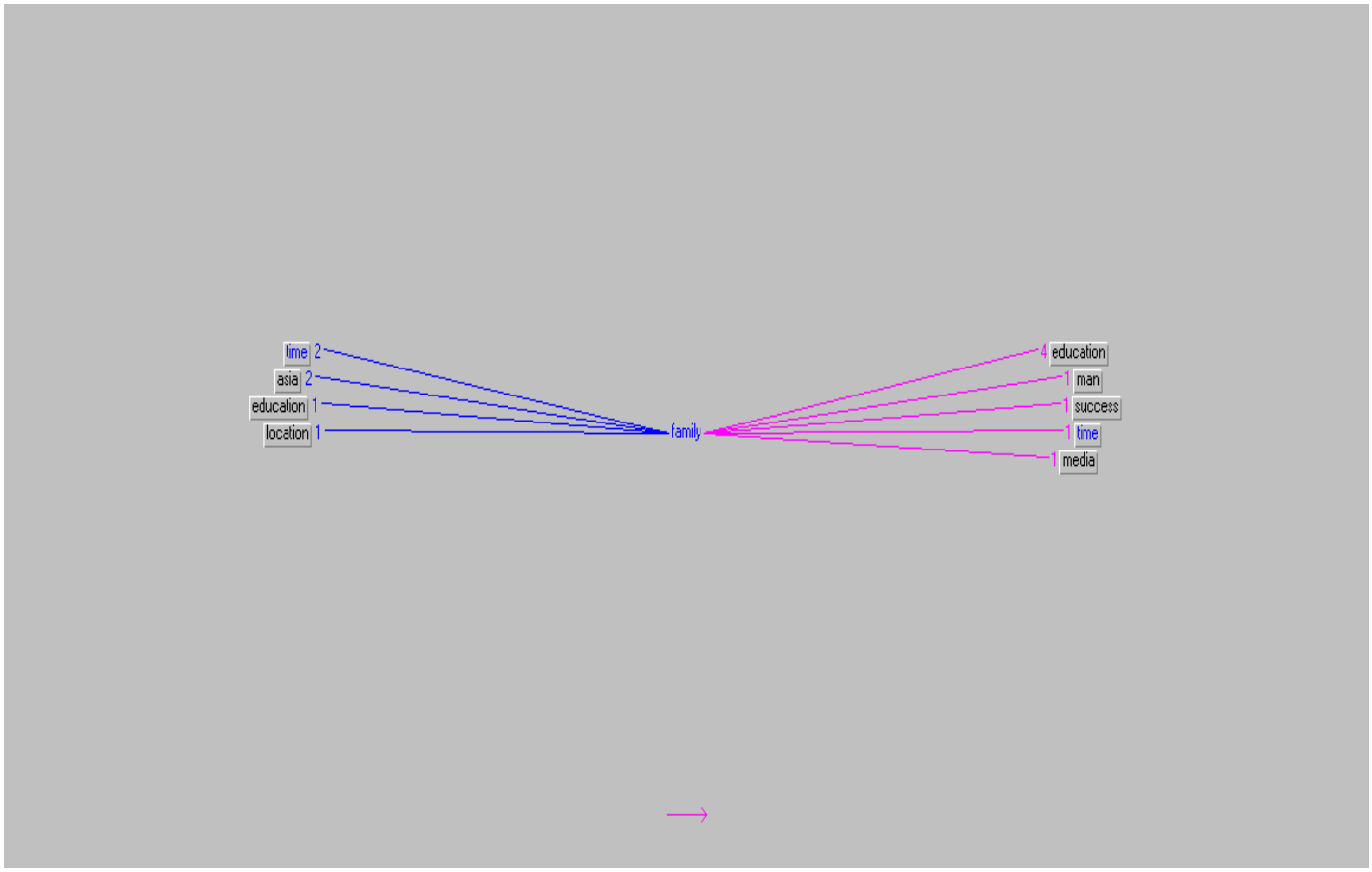


Граф 7. «Distribution»
(Shabana Basij-Rasikh «Dare to Educate Afghan Girls»)

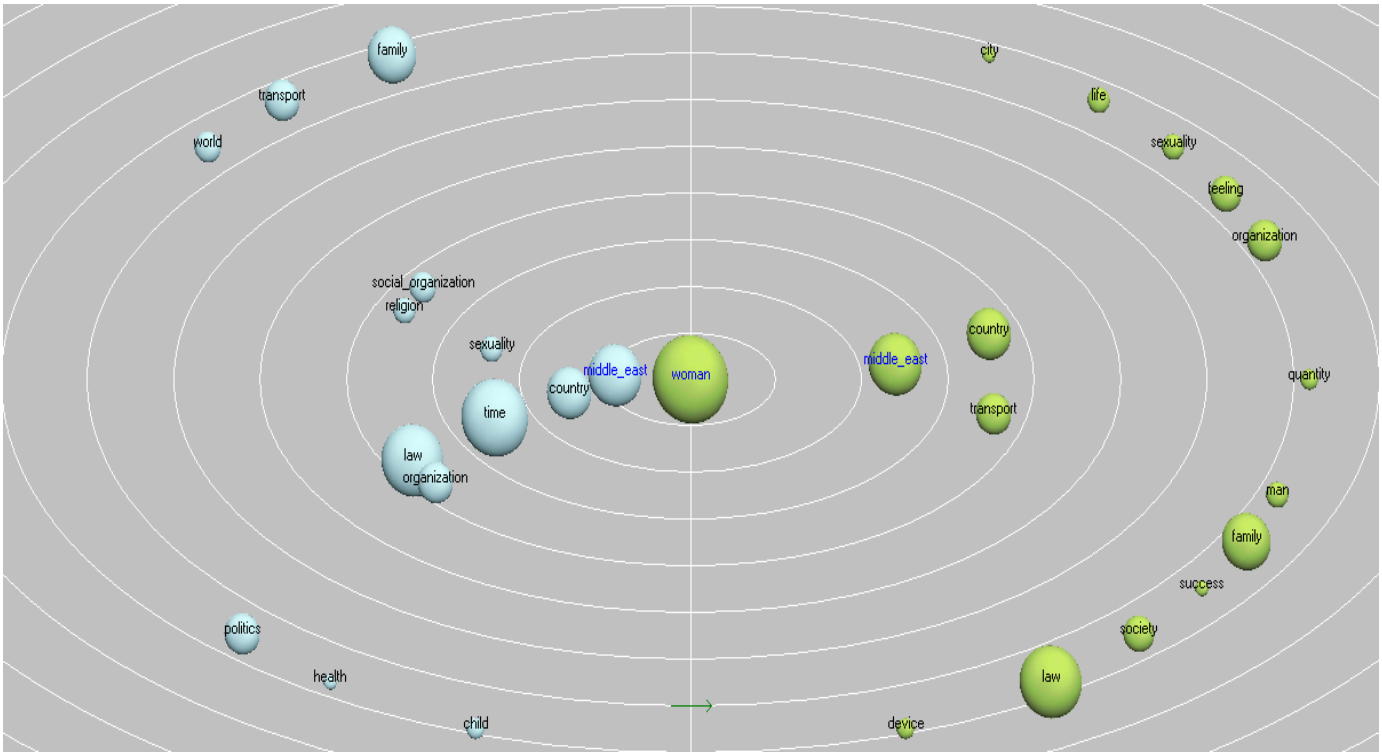


Граф 8. «Star»

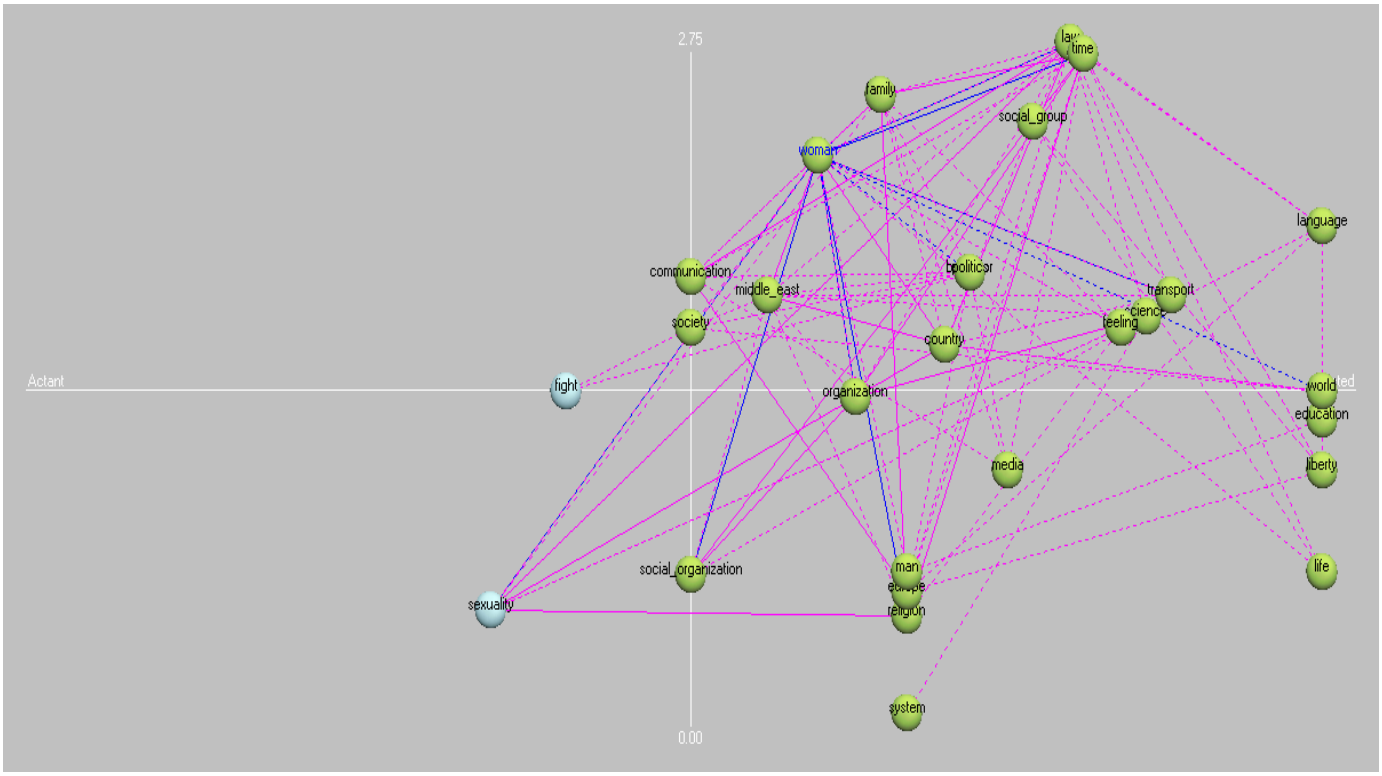
(Shabana Basij-Rasikh «Dare to Educate Afghan Girls»)



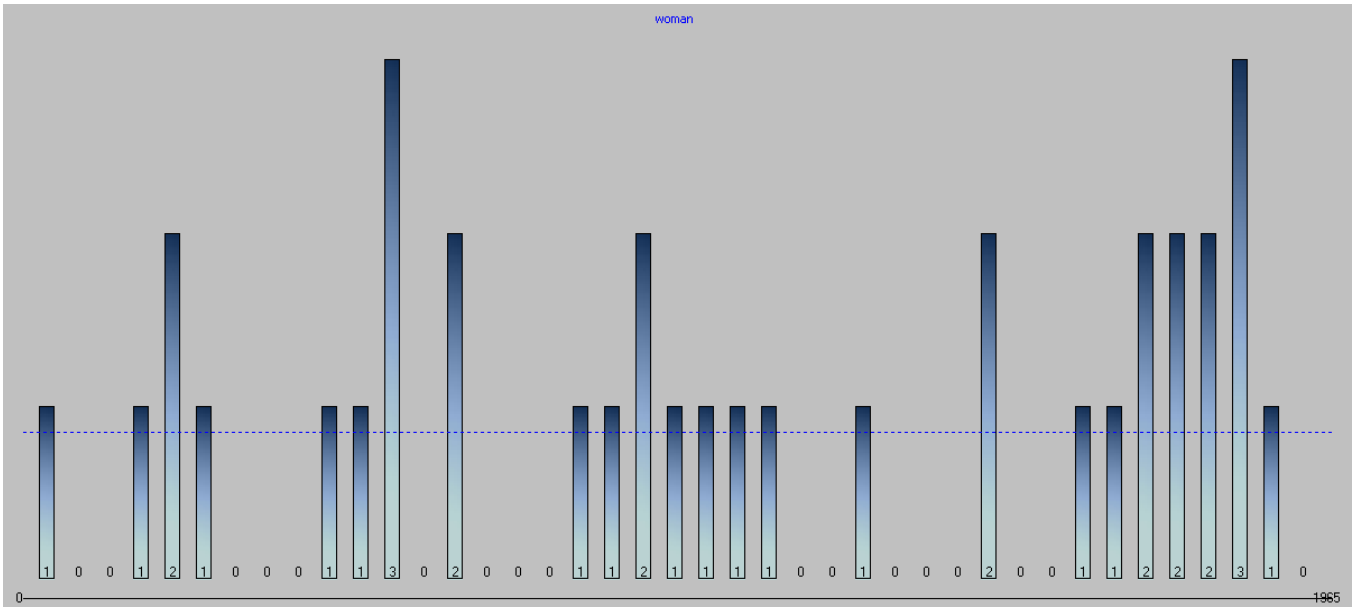
Граф 9. «Area»
(Manal al-Sharif «A Saudi woman who dared to drive»)



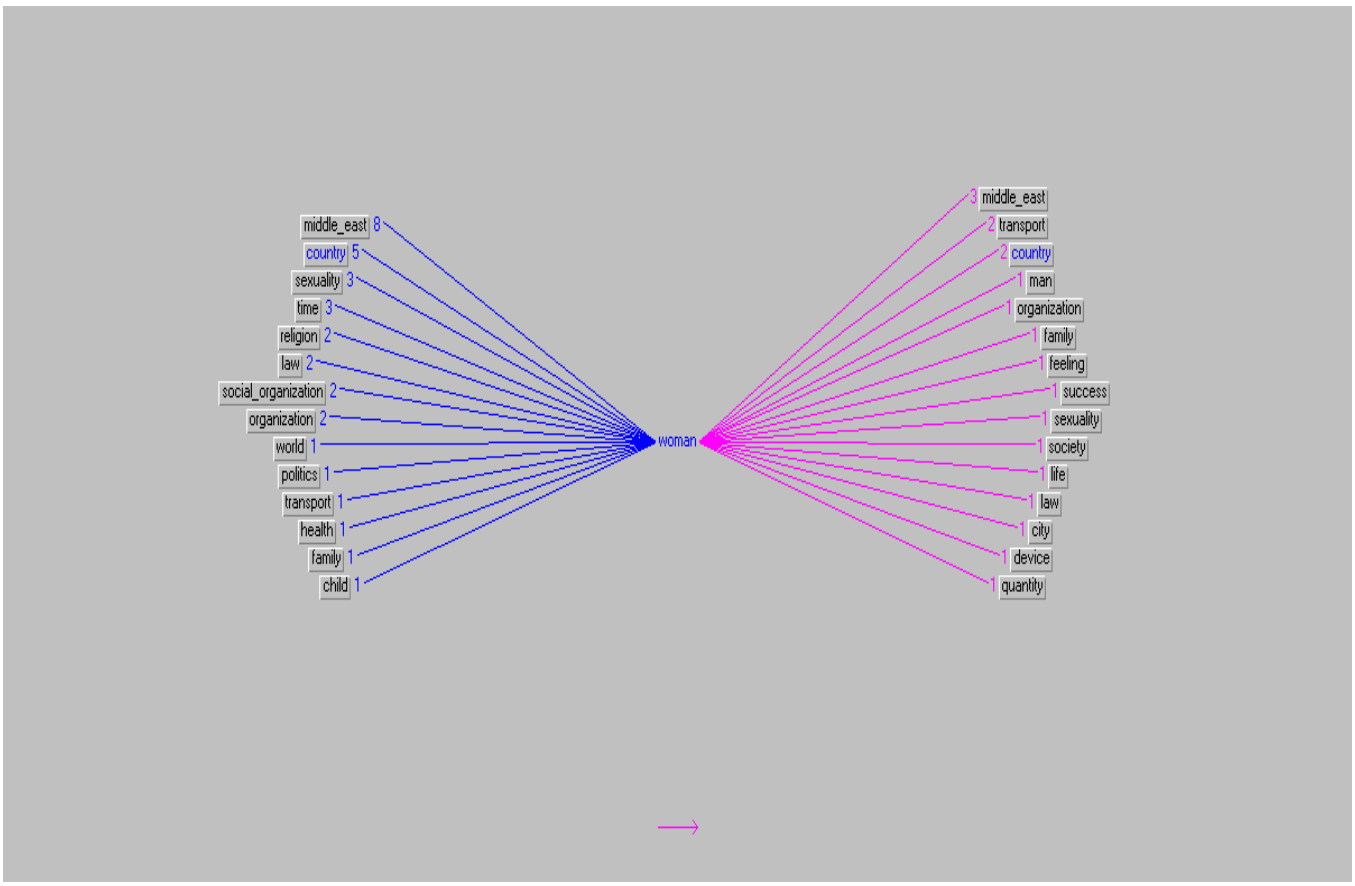
Граф 10. «Actant / Acted»
(Manal al-Sharif «A Saudi woman who dared to drive»)



Граф 11. «Distribution»
(Manal al-Sharif «A Saudi woman who dared to drive»)

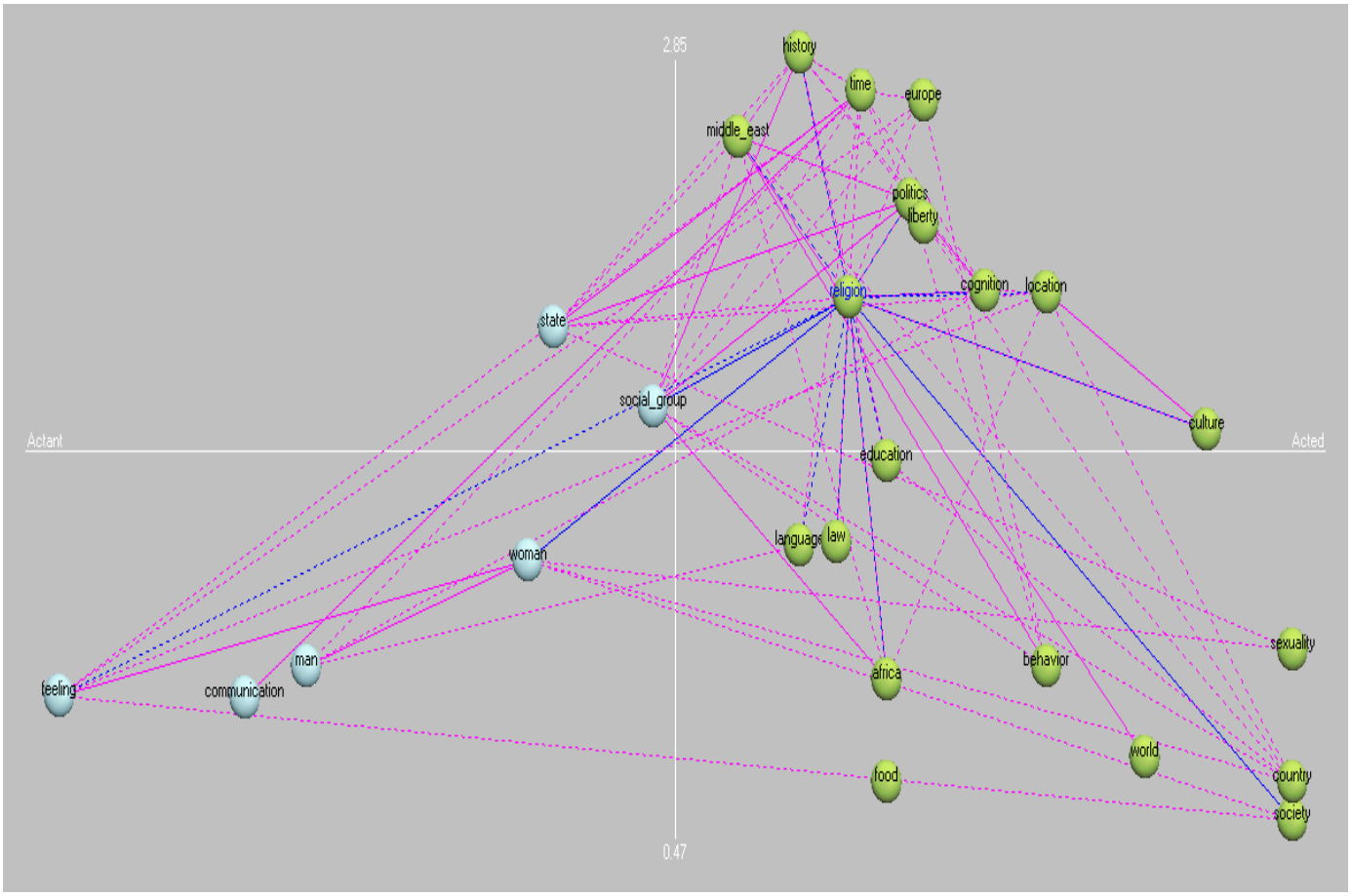


Граф 12. «Star»
(Manal al-Sharif «A Saudi woman who dared to drive»)

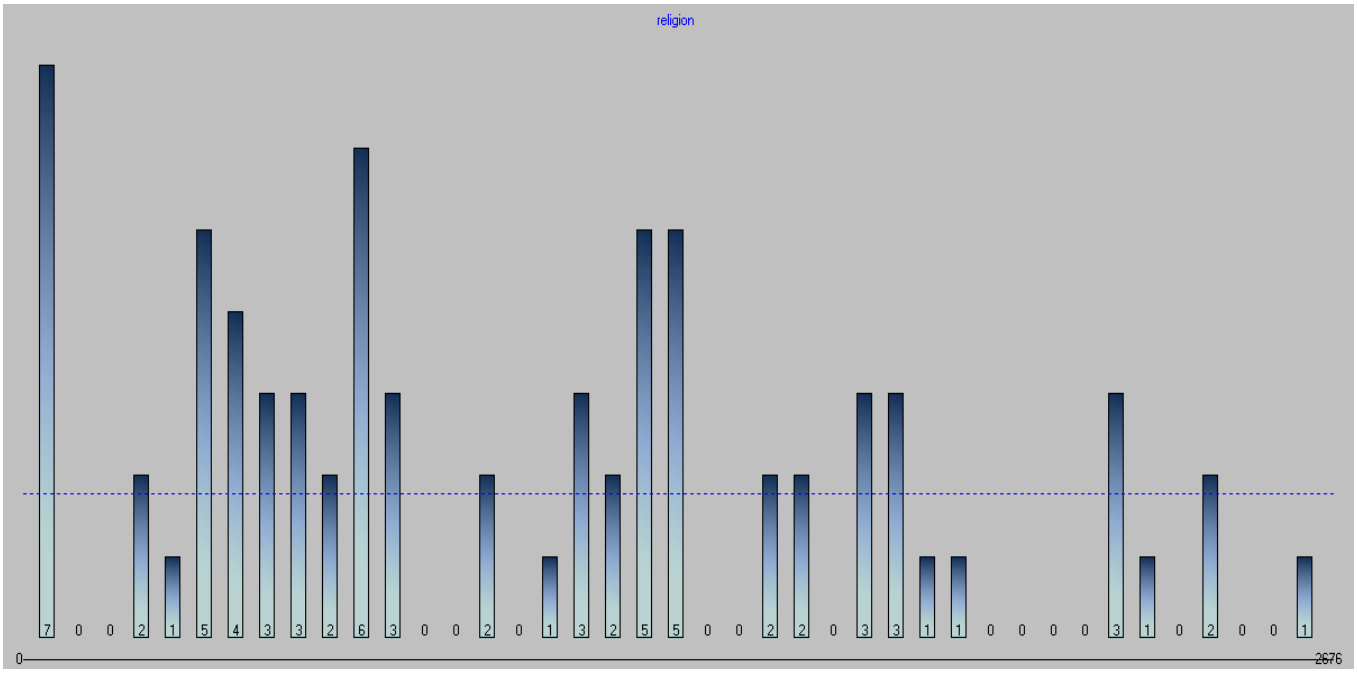


Граф 13. «Area»
(Mustafa Akyol «Faith versus tradition in Islam»)

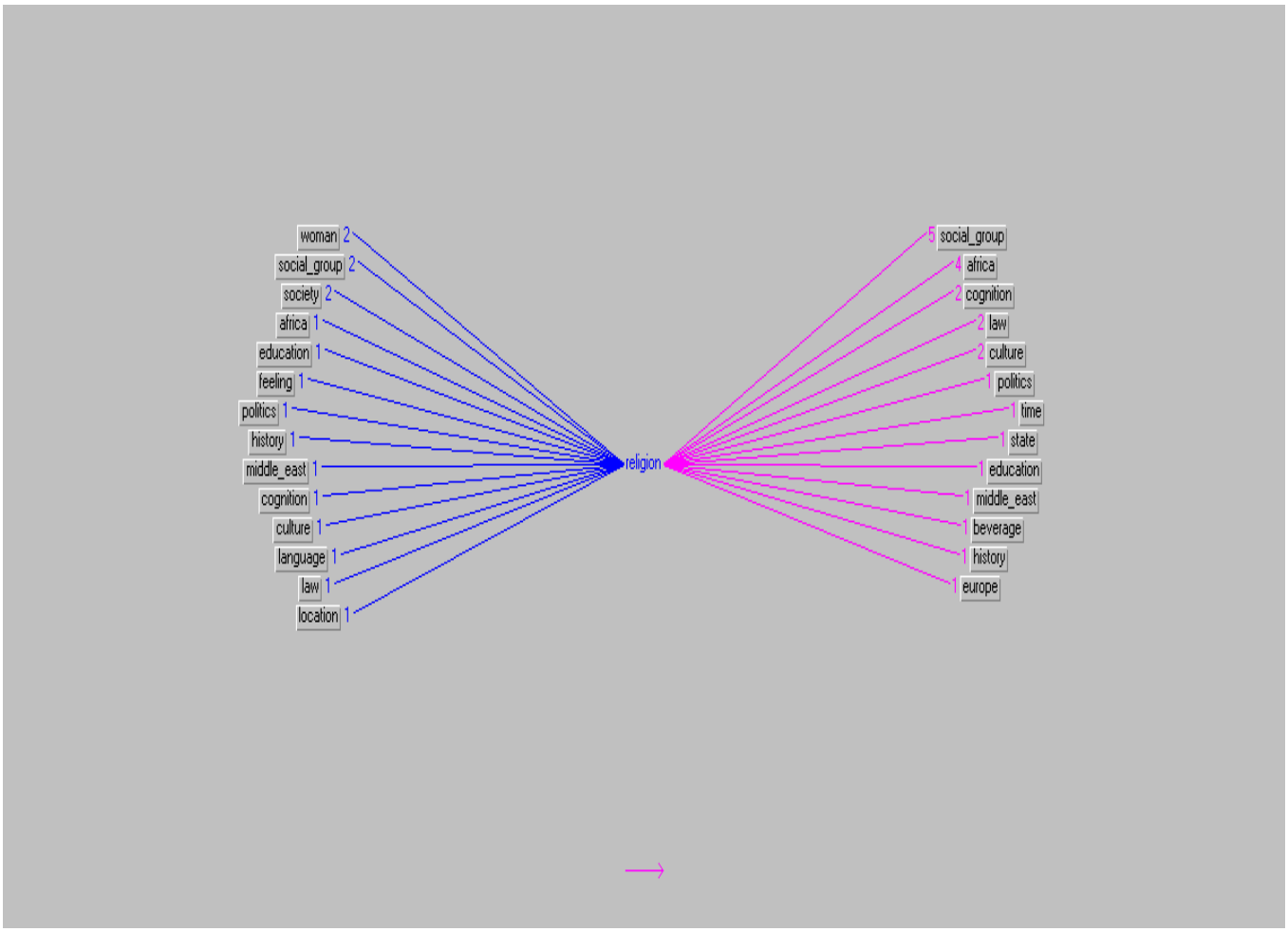
Граф 14. «Actant / Acted»
(Mustafa Akyol «Faith versus tradition in Islam»)



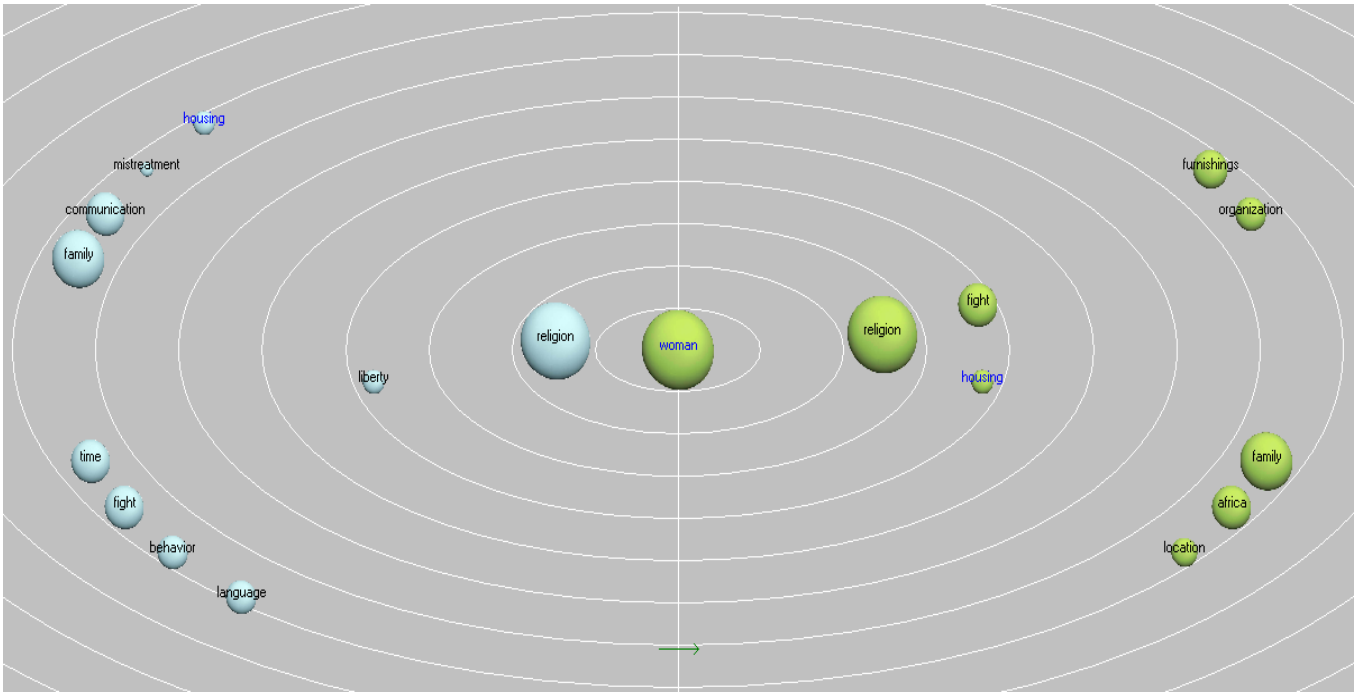
Граф 15. «Distribution»
(Mustafa Akyol «Faith versus tradition in Islam»)



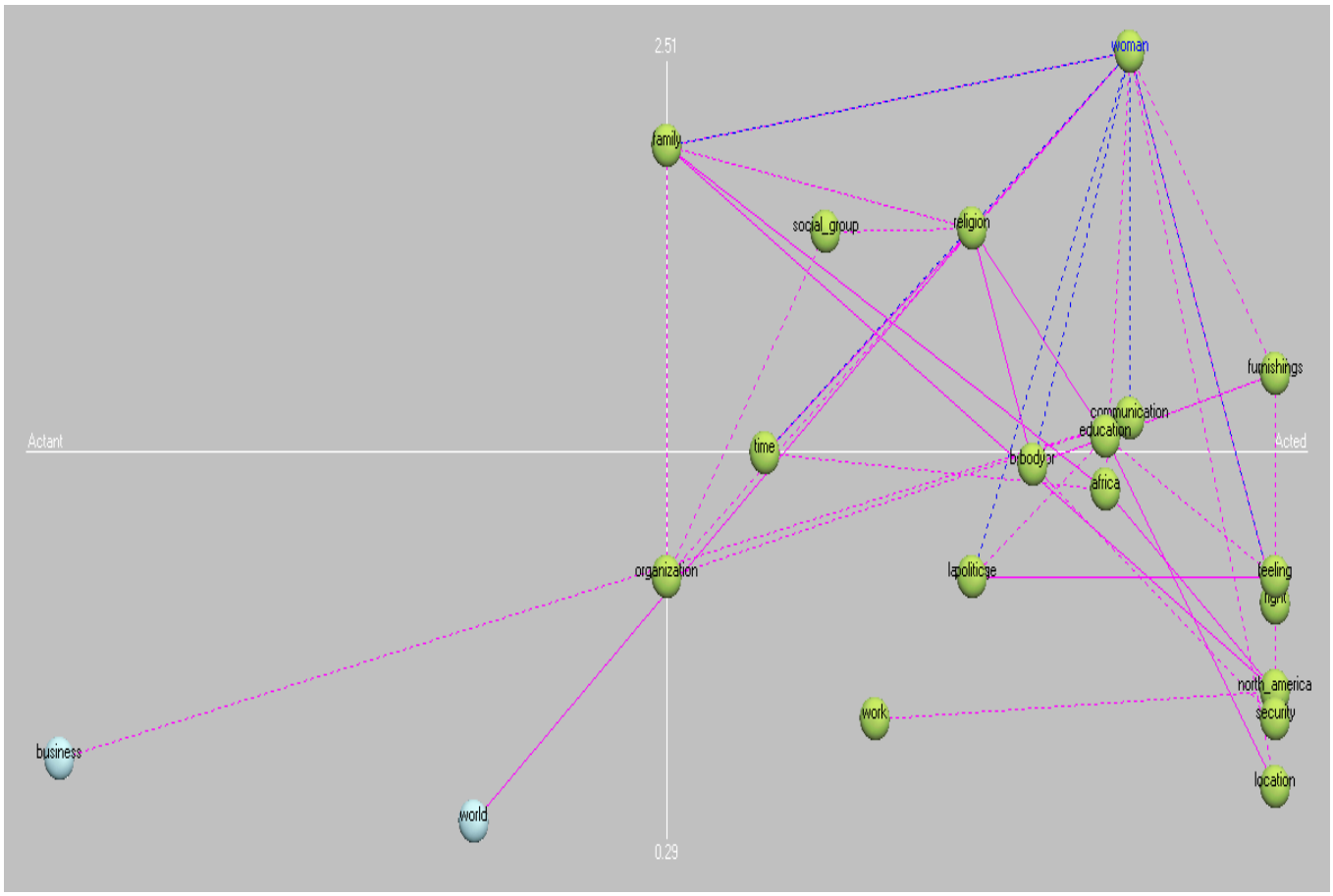
Граф 16. «Star»
(Mustafa Akyol «Faith versus tradition in Islam»)



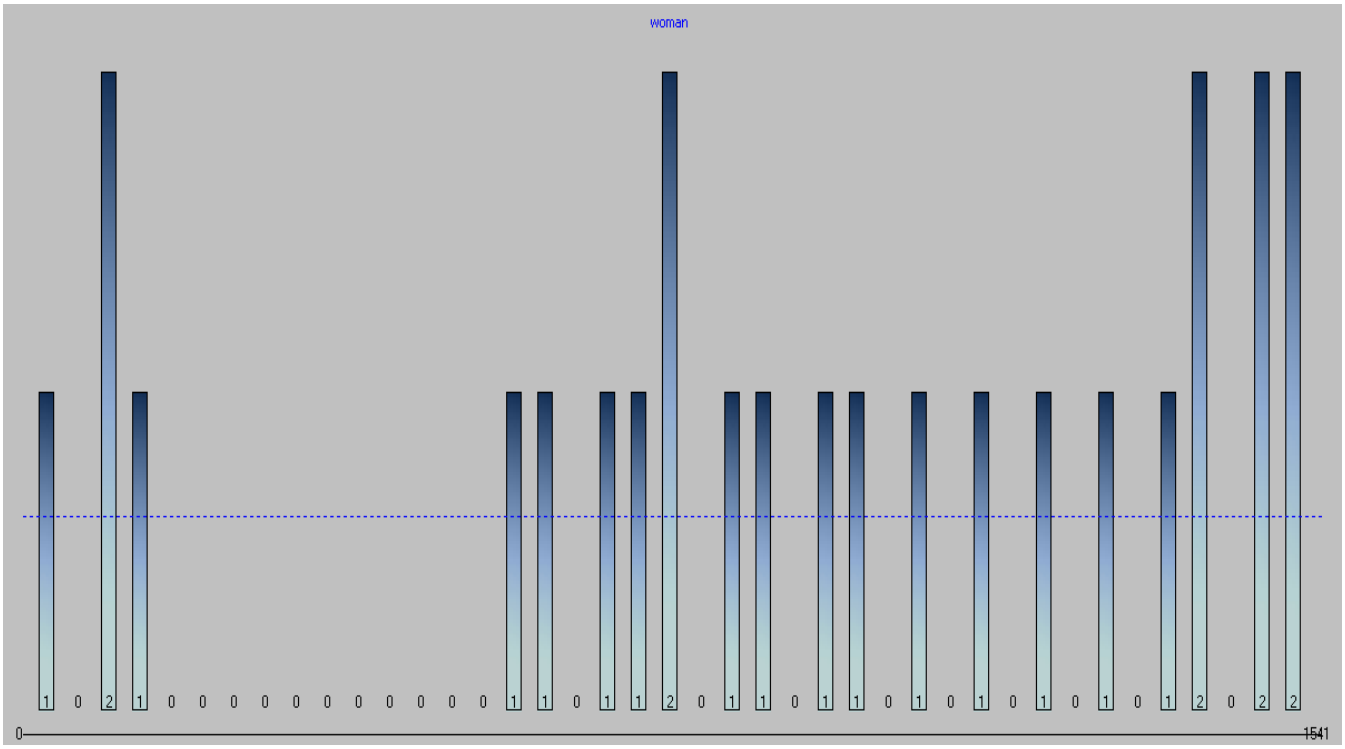
Граф 17. «Area»
(Alaa Murabit «What my religion really says about women»)



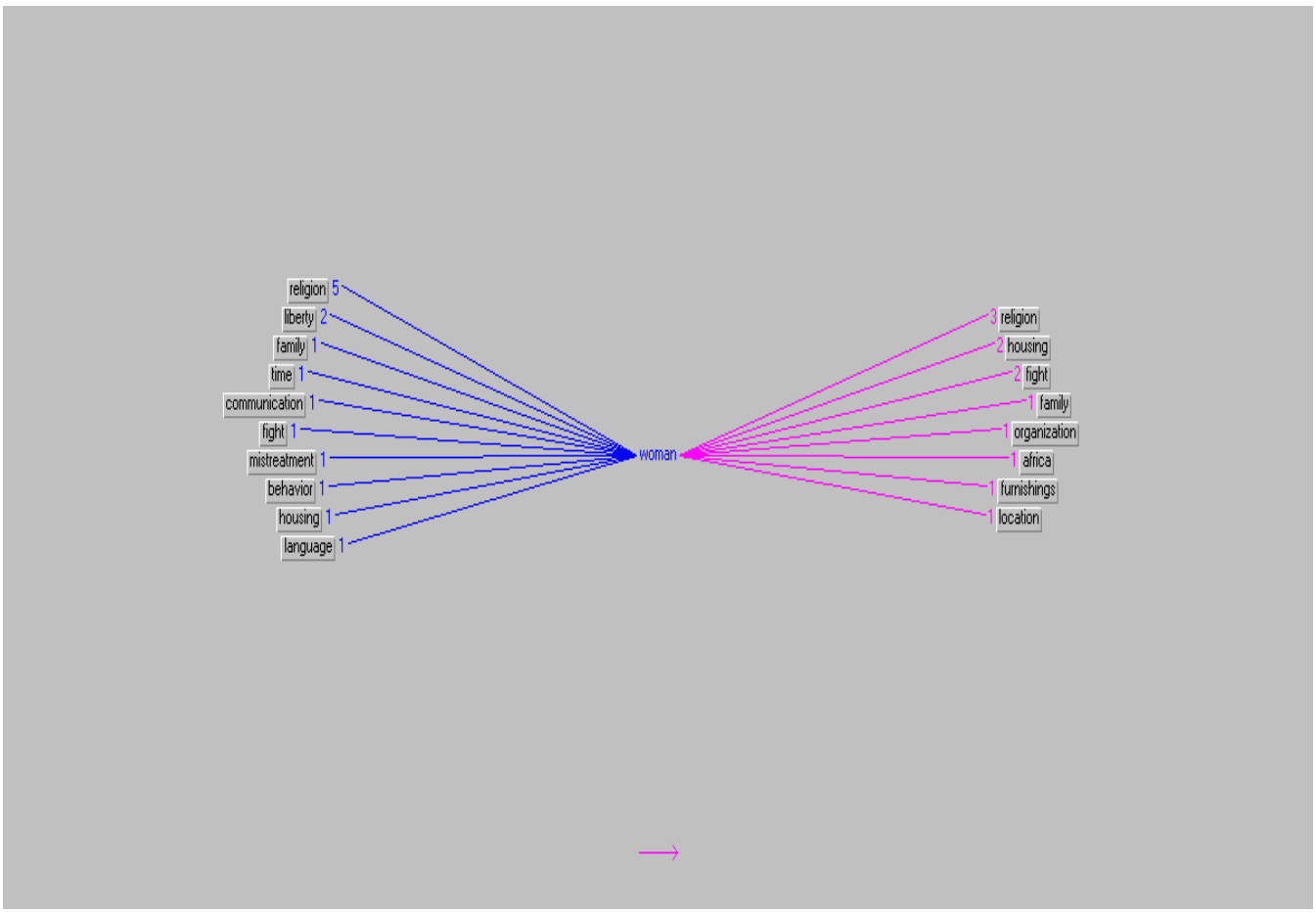
Граф 18. «Actant / Acted»
(Alaa Murabit «What my religion really says about women»)



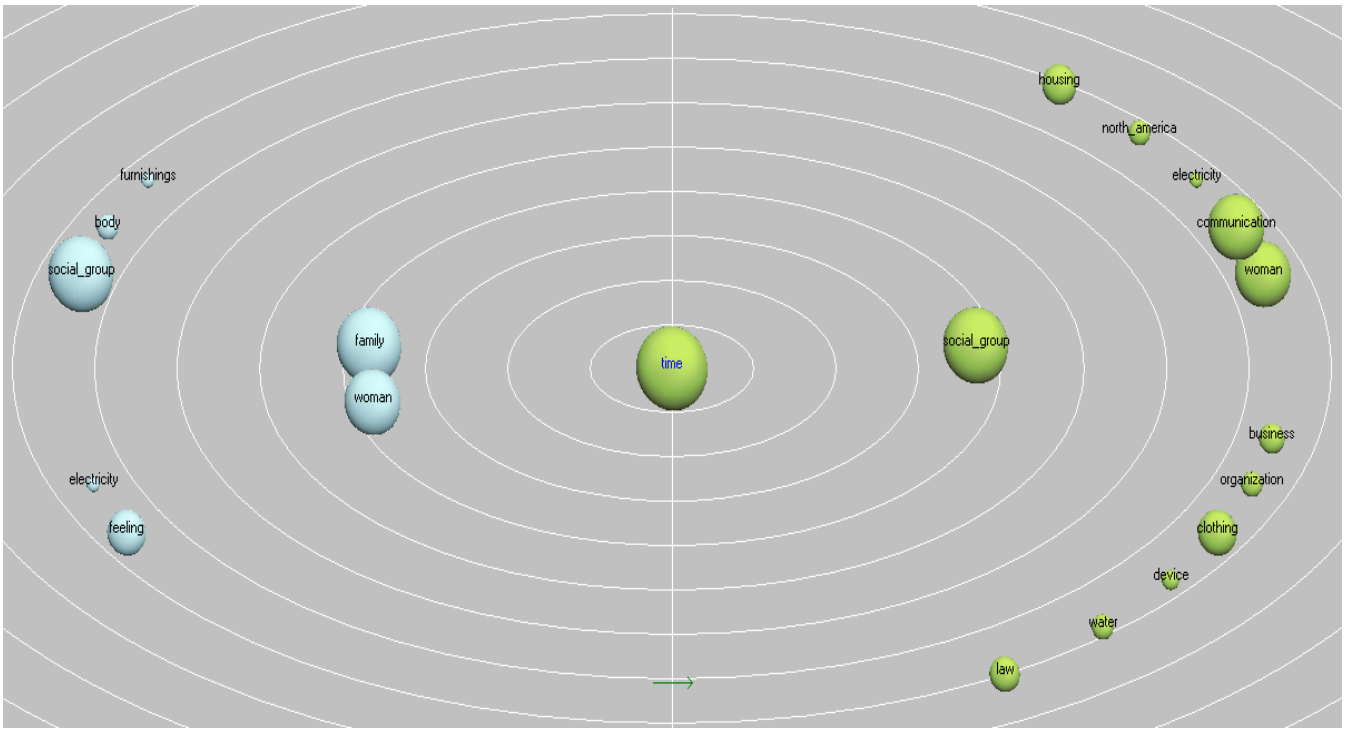
Граф 19. «Distribution»
(Alaa Murabit «What my religion really says about women»)



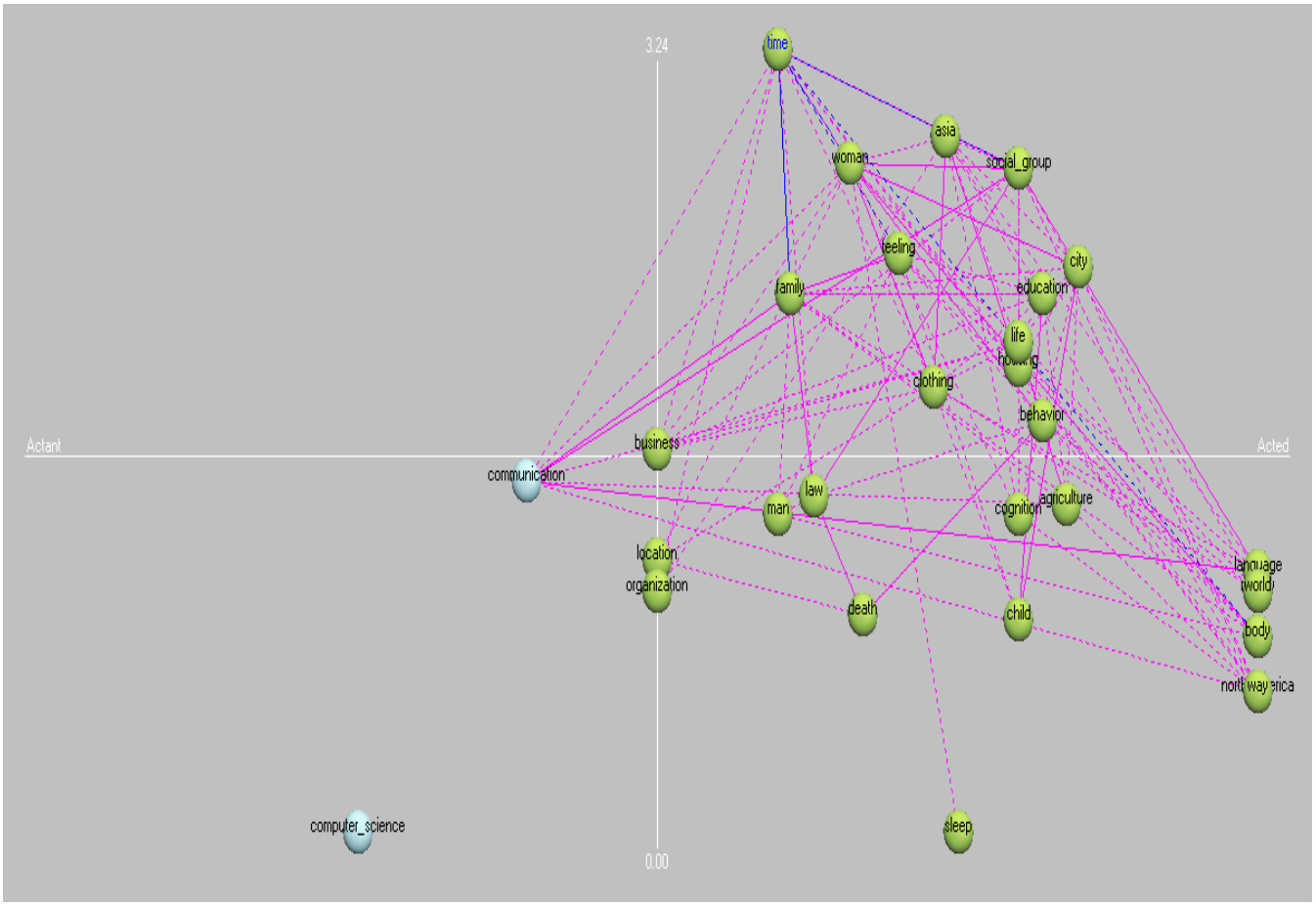
Граф 20. «Star»
(Alaa Murabit «What my religion really says about women»)



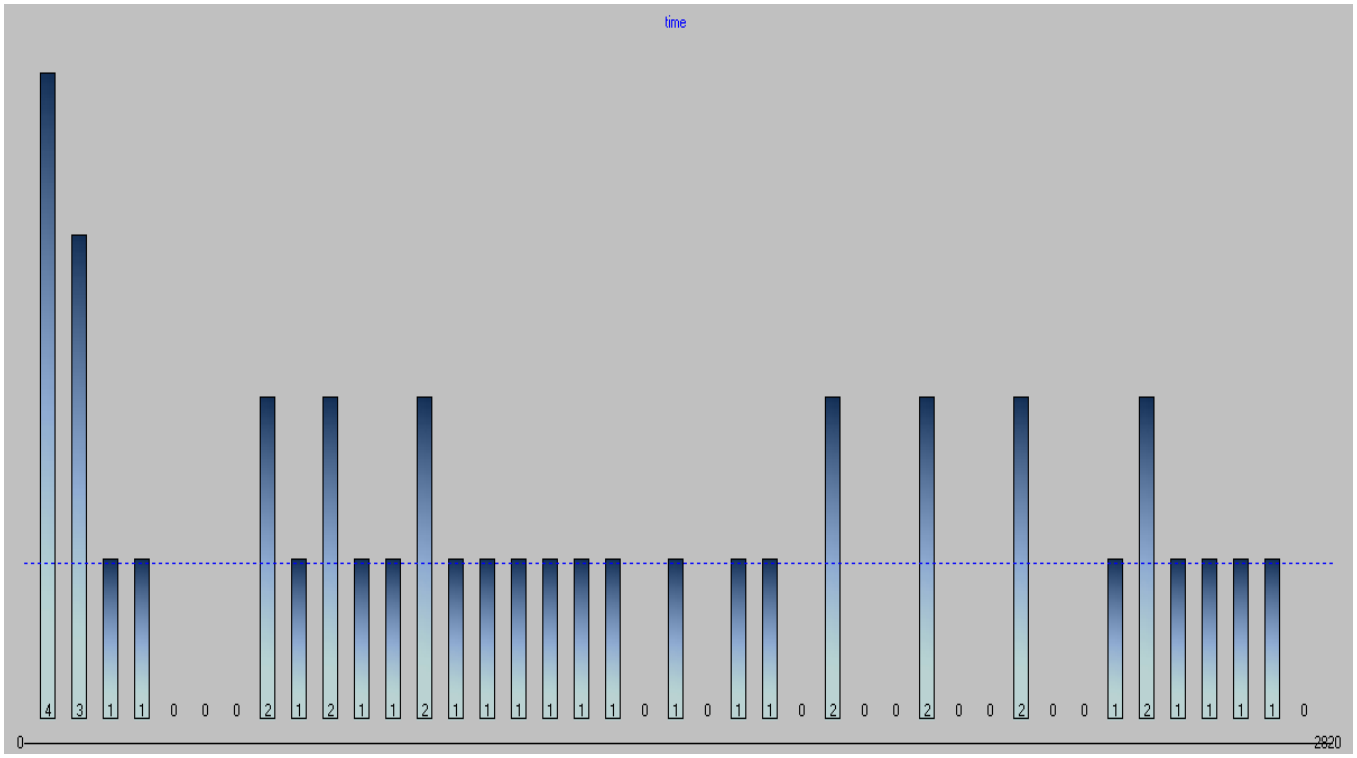
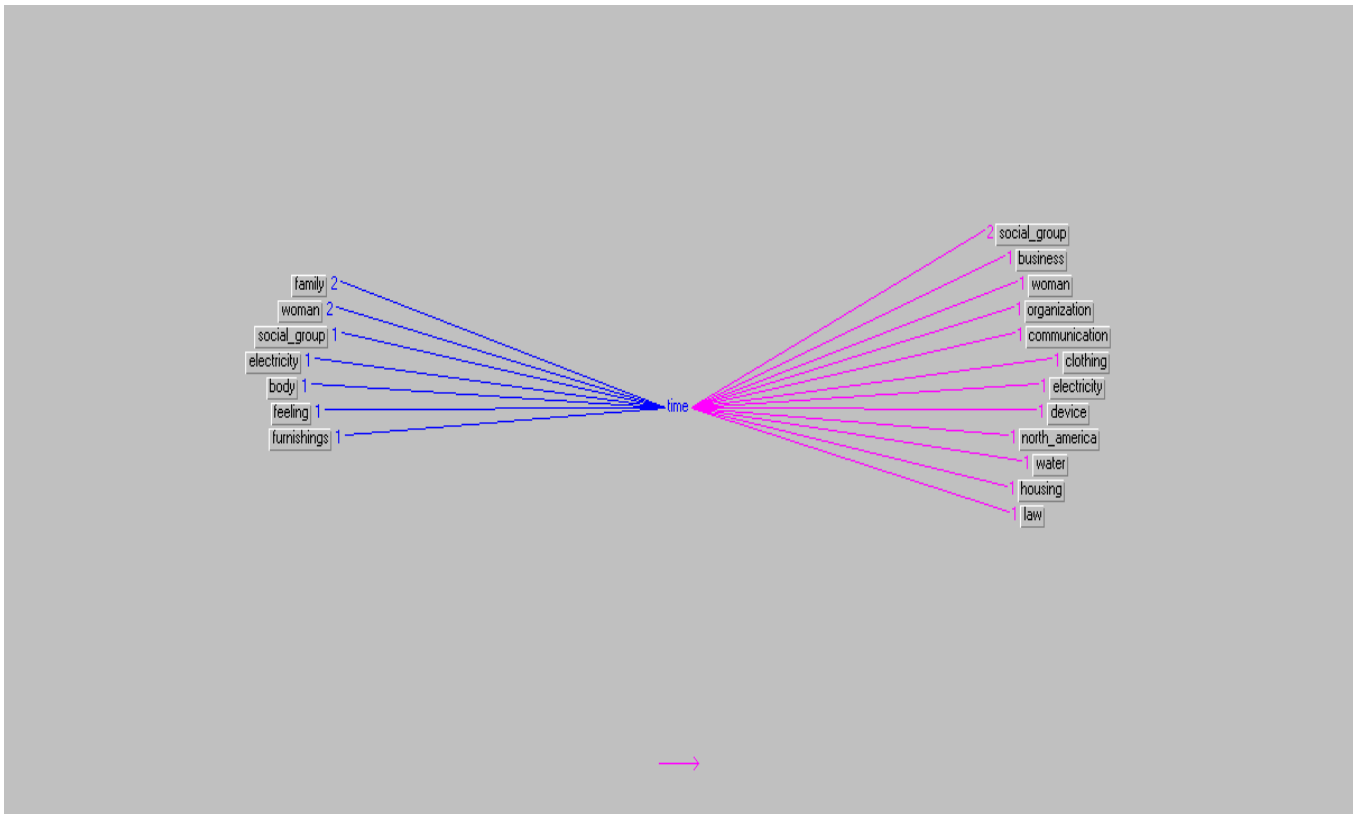
Граф 21. «Area»
(Khalida Brohi «How I work to protect women from honor killings»)



Граф 22. «Actant / Acted»
(Khalida Brohi «How I work to protect women from honor killings»)



Граф 23. «Distribution»
(Khalida Brohi «How I work to protect women from honor killings»)



Граф 24. «Star»
(Khalida Brohi «How I work to protect women from honor killings»)