

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. ЛОМОНОСОВА
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Рязанова Эльвина Фаритовна

На правах рукописи

**Мусульмане-иммигранты 2-3 поколения и немцы-мусульмане в
Германии: религиозная идентичность и практики. Опыт сравнительного
анализа**

специальность 5.6.4 – этнография, этнология и антропология

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

кандидата исторических наук

Научный руководитель:
доктор исторических наук,
доцент О. Е. Казьмина

Москва-2022

Оглавление

Введение.....	4
Глава 1. Мусульманское сообщество в Германии. История возникновения и современное состояние.....	28
§ 1.1. История возникновения мусульманского сообщества в Германии.....	28
§ 1.2. Современные мусульманские организации.....	33
§ 1.3. Мусульмане-иммигранты второго-третьего поколения в современной Германии.....	39
Глава 2. "Новые мусульмане": обращение немцев в ислам.....	45
§ 2.1. Конверсионный нарратив.....	46
§ 2.2. Религиозная конверсия	48
§ 2.3. Новообращенные немцы.....	55
§ 2.4. Мотивы принятия ислама немцами	61
§ 2.5. Немцы-мусульмане земли Мекленбург-Передняя Померания.....	75
§ 2.6. «Постконверсионный синдром»	81
§ 2.7. Отношение немецкого общества к новообращенным немцам-мусульманам.....	83
Глава 3. Особенности религиозной идентичности мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения и немцев-мусульман	88
§ 3.1. Религиозная идентичность.....	90
3.2. Религиозная идентичность мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения.....	93
§ 3.3. Религиозная идентичность немцев-мусульман.....	99

Глава 4. Особенности религиозных практик мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения и немцев-мусульман	105
§ 4.1. Религиозные практики.....	105
§ 4.2. Религиозные практики мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения.....	107
§ 4.3. Религиозные практики немцев-мусульман.....	112
§ 4.4. Новые практики мусульман Германии. «Адвент» - календари на Рамадан.....	120
§ 4.5. Поведение в мечети.....	124
§4.6. Нарратив о платке.....	128
§4.7. Новая мусульманская умма Германии.....	138
Заключение.....	143
Список источников и использованной литературы.....	149
Приложения.....	173

Введение

Актуальность работы. На территории Германии мусульманское сообщество существует около 300 лет. Известно, что первые мусульмане в Германии появились в 1731 г. при прусском короле Фридрихе Вильгельме I (1688-1740). Однако, до середины XX века мусульманское сообщество не играло активной роли в жизни Германии, так как было очень малочисленно. Быстрый рост мусульманской диаспоры в Германии связывается с подъемом экономики в период реализации знаменитого плана Маршалла. В связи с резкой нехваткой рабочей силы власти ФРГ решили активнее привлекать иностранных рабочих. В результате с Турцией (1961 г.), Марокко (1963 г.) и Тунисом (1965 г.) были подписаны соглашения о въезде в страну на временное жительство и работу¹. Приезжавших на заработки мужчин обычно селили в специальные лагеря, находившиеся вне городов. В большинстве случаев иммигранты были чернорабочими на крупных предприятиях и вплоть до конца 1970-х годов считались просто гостевыми рабочими — «гастарбайтерами», то есть предполагалось, что по истечении контракта они вернутся на родину. Соответственно Германское правительство не ставило перед собой задачу интегрировать этих иммигрантов-мусульман в немецкую среду. Вторая волна иммиграции мусульман в Германию приходится на середину 1970-х и 1980-е годы. Это были в основном люди, бежавшие от революций и гражданских войн и получившие политическое убежище в ФРГ. Примерно в это же время находившиеся в стране гастарбайтеры обрели право на воссоединение с семьями, вследствие чего большинство мусульманских иммигрантов, до этого считавшихся временными, остались на постоянное жительство в Германии, и к ним приехали семьи. Гражданская война в Югославии в 1990-х годах привела к третьей волне иммиграции мусульман в Германию. Четвертая волна иммиграции мусульман (более 1,5 миллиона человек) в Германию случилась в 2014-2016 годах и была

¹ Asylum and Migration Policies in European Union / Ed. Steffen Anjenendt Research Institute of the German Society for Foreign Affairs "DGAP". Berlin. 1993. P. 45.

вызвана гражданской войной в Сирии и другими вооруженными конфликтами в странах Ближнего Востока.

В результате всех этих миграций в Германии сформировалось крупное мусульманское сообщество. Более того, оно теперь пополняется не только за счет иммиграции: уже имеется существенное число мусульман, родившихся на территории Германии в иммигрантских семьях, а также есть перешедшие в ислам этнические немцы. Если в первое время мусульмане жили в специально отведенных для них местах, то сейчас немецкое городское пространство (особенно это заметно в крупных городах – Берлине, Мюнхене, Франкфурте-на-Майне, Кельне) неразрывно связано с элементами, иммигрантской мусульманской культуры (закусочные «Донер-Кебабы», которые встречаются повсеместно у станций метро, мусульманские рестораны, овощные рынки и т.д.). Иммигранты второго-третьего поколения, которые социализировались не только в мусульманских семьях, но и в немецких детских садах, школах, кружках, спортивных секциях, представляют людей со смешанной идентичностью. Однако, часть так называемых этнических мусульман (т.е. выходцев из стран, где основная религия – ислам) Германии до сих пор отказывается вести европейский образ жизни, сохраняя привычный для них традиционный, мусульманский. Для них религия играет огромную роль в жизни. Постепенно у части мусульман религиозные практики видоизменяются, добавляются какие-либо новые элементы, либо наоборот исчезают старые. Изучение этого непростого и неоднородного сообщества с неоднозначным к нему отношением остального населения видится весьма актуальной задачей.

Мировые процессы миграции, глобализации и модернизации повлекли за собой усложнение религиозного состава населения многих регионов, где, несмотря на секуляризацию, религия продолжает занимать одно из важных мест в повседневности. Свободный доступ к информации, интернет-коммуникациям, светскость государств способствуют тому, что в западных странах люди могут свободно менять свою религиозную принадлежность. В Германии, по последним

данным, мусульманами становятся около 10 тыс. немцев в год². Ислам принимают немцы различных слоев населения от маргиналов до университетских профессоров; жители как деревни, так и больших городов-мегаполисов; как на западе Германии, так и на востоке страны. Исламофобия, боязнь местным населением террористических атак и тот факт, что некоторый процент из немцев-мусульман становятся радикалами, делает изучение процесса религиозной конверсии немцев в ислам актуальной проблемой, значимой как в теоретическом, так и в практическом плане. Автор считает, что интерес представляют и причины, по которым немцы принимают ислам, меняют религиозную картину мира, приобретают новые ценностные ориентиры. Также важно выяснить, насколько немцы, принявшие ислам, становятся мусульманами по образу жизни, и насколько, мусульмане-мигранты второго-третьего поколения, родившиеся в Германии, интегрируются в немецкое общество. Для этого необходимо проследить каким образом выполняются религиозные практики у этих двух групп, как конструируется религиозная идентичность у немцев-мусульман и сохраняется у мусульман-иммигрантов. Ответы на данные вопросы помогут понять, какие основания имеют страхи европейцев по поводу ислама, действительно ли беспочвенна исламфобия.

Исследования, посвященные мусульманскому сообществу Германии, его формированию, интеграции, социальному месту в структуре общества занимают значимое место в научных трудах российских и зарубежных авторов. Вопросы религиозной конверсии, ее механизмы также активно изучаются учеными. Однако, исследование, посвященное сравнительному анализу религиозной идентичности и религиозных практик мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения и немцев, принявших ислам, предпринимается впервые.

Научная новизна исследования заключается в том, что в впервые проведен основанный на полевом материале автора и изучении литературы сравнительный анализ религиозной идентичности и религиозных практик

² Wandt L. Konvertiten in Deutschland. URL: <https://mediendienst-integration.de/artikel/die-unsichtbare-vielfalt.html>. (дата обращения 15.09.2018).

мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения в Германии и немцев, принявших ислам.

Комплексный подход, использованный автором, позволил представить и сопоставить картину религиозной идентичности и религиозных практик мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения и немцев-мусульман. Разработано авторское определение разных категорий мусульман – выходцев из стран с преобладанием ислама, придерживающихся и не придерживающихся религиозных практик. С помощью методологических моделей религиозной конверсии изучены мотивы обращения в ислам немцев, рожденных в ФРГ и немцев, рожденных на территории бывшей ГДР.

Объектом исследования являются мусульмане-иммигранты второго-третьего поколения, рожденные и проживающие на территории Германии, свободно говорящие на немецком языке, и так называемые «новые мусульмане» – немцы, принявшие ислам. Самому молодому информанту было 22 года, а старшему 56 лет. Иммигранты первого поколения, не интегрированные или слабо интегрированные в немецком обществе, сознательно остались за рамками данного исследования.

Предметом исследования являются особенности религиозных практик, выполняемых этническими и новообращенными мусульманами современной Германии, и особенности религиозной идентичности немцев-мусульман после конверсии в ислам, ее конструирование, а также особенности религиозной идентичности этнических мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения.

Хронологические рамки исследования охватывают период с 1980-х гг. (1984 г. самый ранний год принятия ислама одной из моих информанток) до настоящего времени.

Географические рамки исследования охватили четыре федеративные земли Германии: Берлин-Бранденбург, Баден-Вюртемберг, Гамбург и Мекленбург-Передняя Померания. Полевое исследование проводилось в Берлине, Гамбурге, Ростоке, Шверине, Грайвсвальде, Дрездене, Штутгарте, Висмаре.

Цель исследования – выявить особенности религиозной идентичности и религиозных практик «новых» мусульман и мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения в современной Германии. Для достижения этой цели необходимо решить следующие **задачи**:

- проследить основные этапы образования мусульманского сообщества на территории Германии;
- рассмотреть основные теоретические подходы к определению и пониманию религиозной конверсии, выявить мотивы обращения немцев в ислам;
- исследовать трансформации религиозной идентичности мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения и конструирование/формирование религиозной идентичности немцев-мусульман;
- проанализировать характер и стиль религиозных практик мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения и немцев-мусульман, в том числе сравнить поведение в мечети немцев-мусульманок и мусульманок-иммигранток второго-третьего поколения (автору диссертации в полевой работе была доступна только женская половина мечети), отношение к мусульманской одежде.

Методология и методы исследования. В качестве методологической основы диссертации были выбран контекстуальный подход. Основными методами исследования были наблюдение и полуструктурированное интервью, которые помогают наиболее тактично исследовать деликатные темы и вопросы. Совокупность информантов формировалась методом снежного кома.

Междисциплинарный характер исследования позволил также использовать методы из социологии, религиоведения (сравнительный метод, метод нарративного анализа, биографический метод). Применялись общенаучные методы (анализ, обобщение, аналогия, классификация).

Теоретической основой исследования послужили труды российских и зарубежных ученых:

- биографический подход в изучении религиозной конверсии, разработанный М. Вольраб-Сар;
- метод анализа биографических интервью, предложенный Е. Ю. Рождественской;
- теория религиозной конверсии, предложенная Л. Рамбо;
- комплексные подходы в изучении религии, содержащиеся в трудах О.Е. Казьминой, М.П. Мchedлова;
- дискурсивный подход в изучении религиозной идентичности Е.И. Гришаевой.

Характеристика источников. Главным источником при написании работы стали полевые материалы автора, собранные путем наблюдения и интервьюирования в период с мая по июль 2014 г., с октября 2017 г. по март 2018 г., а также в июле - августе 2018 г. Работа проводилась в разных городах Германии: Гамбурге, Берлине, Дрездене, Штутгарте, Шверине, Росток, Грайфсвальде и Висмаре. Самая длительная по времени полевая работа проходила в городе Росток, где были проведены интервью с мусульманами-иммигрантами второго-третьего поколения и немцами-мусульманами. На лекциях в университете Росток, я познакомилась со студентками – немками-мусульманками, это позволило вести беседу в доверительном ключе. Также в г. Росток, я провела интервью с главным имамом мечети. Далее мои первые информантки познакомили меня с другими девушками и женщинами, принявшими ислам. В Штутгарте, Берлине и Гамбурге, я проводила интервью как с немцами-мусульманами, так и с этническими мусульманами. В 2020 г. было проведено наблюдение в онлайн пространстве, интервьюирование с немками-мусульманками проводилось в социальных сетях.

Вторая группа источников – это официальные документы и законы правительства Германии по вопросу миграции, интеграции, мусульманского

религиозного образования в учебных заведениях. Документы официальных мусульманских организаций³.

Третья группа источников – это периодические издания федеральной прессы, региональные и местные газеты, в которых освещались проблемы религиозной конверсии немцев, дебаты о платке и вопросы мигрантов⁴.

Четвертая группа источников – это интернет-ресурсы, официальные сайты немецких организаций: федерального ведомства по делам мигрантов и беженцев (*Bundesamt fuer Migration und Fluechtlinge*)⁵, федеральных уполномоченных по вопросам интеграции (*die Integrationsbeauftragte des Bundes*)⁶, или сообществ «Карьера и платок в Германии» (*Karriere mit Kopftuch*)⁷. Официальные сайты мусульманских организаций: «Центральный совет мусульман Германии» (*Zentralrat der Muslime in Deutschland*)⁸, «Немецкая исламская конференция» (

³ Доклад Министерства внутренних дел Германии «Миграция и интеграция» URL:

http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Downloads/EN/Broschueren/2014/migration_and_integration.pdf?__blob=publicationFile (дата обращения 12.10.2018 г.); Основной Закон Федеративной Республики Германия от 23 мая 1949 г. с последующими изменениями от 20 октября 1997 г. URL: <http://www.worldconstitutions.ru/?p=155> (дата обращения: 03.07.2019 г.).

Das Staatsangehörigkeitsgesetz // Ein Service des Bundesministeriums der Justiz und für Verbraucherschutz in Zusammenarbeit mit der juris GmbH. URL: <http://www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht/rustag/gesamt.pdf> (дата посещения 15.07.2019 г.); Das Ausländergesetz der Bundesrepublik Deutschland vom 28. April 1965 [Текст] URL: http://www.zaoerv.de/25_1965/25_1965_3_b_499_515.pdf (дата обращения 15.07.2019 г.).

Gesetz über die Einreise und den Aufenthalt von Ausländern im Bundesgebiet (Ausländergesetz - AuslG) vom 09. Juli 1990 (BGBl. I S. 1354), zuletzt geändert durch Art. 2 des Gesetzes zur Reform des Staatsangehörigkeitsrechtes vom 15. Juli 1999 (BGBl. I S. 1618) URL: <http://www.justlaw.de/gesetze/Auslaendergesetz-AuslG.htm> (дата посещения 15.07.2019 г.); Organization of the Islamic Cooperation, Fourth OIC Observatory Report on Islamophobia (Intolerance and Discrimination against Muslims) May 2010 to April 2011. URL: http://www.euro-islam.info/wpcontent/uploads/pdfs/islamphobia_rep_May_2010_to_April_2011_en.pdf (дата обращения 15.07.2019 г.); Staatsangehörigkeitsgesetz vom 28.08.2007 [Текст] <http://www.gesetzeim-internet.de/rustag/BJNR005830913.html> (дата посещения 15.07.2019 г.).

⁴ Deutsche Welle. URL: <https://www.dw.com/ru> (дата обращения: 10.07.2017); Die Zeitungen.de. URL: <https://www.die-zeitungen.de> (дата обращения: 10.07.2017); Ostsee-Zeitung. URL: <https://www.ostsee-zeitung.de/Mecklenburg/Rostock> (дата обращения: 10.07.2017); Hamburger Morgenpost. URL: <https://www.mopo.de> (дата обращения: 10.07.2017).

⁵ Bundesamt fuer Migration und Fluechtlinge . URL: <http://www.bamf.de> (дата обращения 10.07.2017).

⁶ Integrationsbeauftragte des Bundes. URL: <http://www.integrationsbeauftragte.de> (дата обращения 10.07.2017).

⁷ Karriere mit Kopftuch. URL: <http://www.karrieremitkopftuchblog.wordpress.com> (дата обращения 10.07.2017).

⁸ Zentralrat der Muslime in Deutschland. URL: <http://www.zentralrat-Muslime.de> (дата обращения 10.09.2018).

Deutsche Islam Konferenz)⁹. Социальные сети, личные страницы в Инстаграм (*Instagram*) и Фейсбук (*Facebook*) мусульман-мигрантов второго и третьего поколения и немцев, принявших ислам.

И, наконец, это священные книги мусульман — Коран и Сунна.

Степень изученности проблемы и историография вопроса

На сегодняшний день комплексного исследования по теме диссертации не проводилось. Для того, чтобы выяснить, насколько изучены отдельные аспекты заявленной темы, необходимо проанализировать историографию по проблематике исследования. Используемую литературу условно можно разделить на три блока. Первый блок — это работы, посвященные изучению религиозной конверсии, второй — работы о религиозной идентичности и религиозных практиках этнических мусульман (второго, третьего поколения) и немцев-мусульман, проживающих в Германии, третий блок — работы, посвященные изучению мусульманского сообщества в Германии.

Религиозная конверсия. Под религиозной конверсией принято понимать процесс обращения индивида в другую религию или конфессию, в нашем исследовании мы будем изучать обращение немца-христианина (практикующего или чаще номинального) в ислам.

В 1960-е гг. в США начинается активное изучение религиозной конверсии. Социологи проводят многочисленные эмпирические исследования, что дает импульс постепенному возникновению социологии конверсии — самостоятельной дисциплины. В 1960-1980-е годы исследователи на эмпирических материалах новых религиозных движений разрабатывают научные подходы, которые стали на сегодняшний день классическими для социологии конверсии.

В 1965 г. американские ученые Дж. Лофланд и Р. Старк создали первую модель социальной конверсии, получившую название «модель социальных связей»¹⁰. По мнению ученых индивид проходит семь ступеней религиозной

⁹ Deutsche Islam Konferenz .URL: [http:// www.deutsche-Islam-konferenz.de](http://www.deutsche-Islam-konferenz.de) (дата обращения 11.00.2018).

¹⁰ Lofland, J., & Stark, R. Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective//American Sociological Review, 1965. Vol.30. P. 863-874.

конверсии (кризис, перспектива решения проблемы, поиск, встреча с религиозной группой, эмоциональная связь с членами религиозной группы).

В модели Дж. Лофланда и Р. Старка главенствующую роль занимают социальные связи, которые определяют религиозную конверсию (чем сильнее разрастаются социальные связи с адептами религиозной группы, тем быстрее меняется религиозная картина мира у конвертита). В дальнейшем Р. Старк совместно с другим американским ученым У. Бендбриджем продолжают развивать позитивистский подход в изучение конверсии¹¹. Ученые считают, что конвертит может вступать в новую религиозную группу за получением неких ресурсов (материальных, психологических, политических, социальных и т.д.). Модель интересна тем, что объясняет связь конвертита с религиозной группой через стремление конвертита получить некие блага от религиозной группы, а не только процессом смены религиозной картины мира. Исследователи, работавшие в рамках позитивистского подхода, рассматривают религиозную конверсию с точки зрения изменения социальных связей и конструктов¹². Главным, по мнению ученых, является взаимодействие религиозной группы и конвертита, которая меняет его видение окружающего мира. Однако, эти теории не раскрывают причины, почему конвертит начинает взаимодействовать с новой для него религиозной структурой, какие субъективные нюансы скрываются в изменении религиозной картины конвертита.

Теории, раскрывающие причины религиозной конверсии, созданы в рамках интерпретативного подхода. Д. Бромли и Э. Шуп предлагают ролевую модель

¹¹Stark R., Bainbridge W.S. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkely: University of California press, 1985.; Stark R., Bainbridge W.S. A Theory o Religion. Bern.: Lang, 1987. 386 p.

¹² Long, T. E. Religious conversion and the concept of socialization: integrating the brainwashing and drift models / T. E. Long, J. K. Hadden // Journal for the scientific study of religion. 1983. Vol. 22. №1. P. 1-14.

Loftland, J., & Skonovd, N. Conversion Motifs // Journal for the Scientific Study of Religion, 1981. vol. 20(4), P. 373-385.;

Stark R., Finke R. Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley, Los Angeles, L.: University of California Press, 2000.; Stark R., Iannaccone L. A Supply-side

Reinterpretation of the «Secularization» of Europe // Journal for the Scientific Study of Religion. 1994. Vol. 33. No. 3. P. 230-252.

религиозного обращения¹³. В отличие от теорий позитивистского подхода ролевая модель рассматривает личностные ориентации конвертита.

Исследователи Б. Тайлор, Р. Мэчелик разработали коммуникативную модель конверсии. Данная модель рассматривает субъективные факторы, способствующие принятию новой религии¹⁴. Исследователи обращают внимание на то, какие коммуникативные средства использует конвертит для описания своей жизни до и после обращения, на какие акценты он указывает в конверсионном нарративе и биографии. Коммуникативная модель объясняет нам, что означает обращение для самого конвертита, какие чувства и эмоции он испытывает. М. Хайнрих связывает религиозную конверсию с тем, что конвертит испытывает кризис в жизни и не может решить его способами, которые ему известны, в попытке его решения он принимает новое мировоззрение, которое может быть связано с новой религией¹⁵. В рамках интерпретативного подхода работали: Дж. Ричардсон, Р. Строс, Р. Травизано, Б. Ульмер.¹⁶

В конце 1980-х начале 1990-х гг. ученые Э. Блази, Г. Гурен, Л. Рамбо, Р. Старк, Р. Финке, М. Вольраб-Сар начинают изучать религиозную конверсию на

¹³ Bromley, D. G. «Just a few years seem like a life time»: a role theory approach to participation in religious movements / D. G. Bromley, A. D. Shupe // *Research in Social Movements, Conflicts and Change*. — 1979. Vol. 2. P. 159-185.; Bromley, D. G. New religions as a specialist field of study / D. G. Bromley // *The Oxford handbook of sociology of religion*. 2011. P. 723-738; Bromley, D. G. The Tnevnoc cult / D. G. Bromley, A. D. Shupe // *Sociological Analysis*. 1979. Vol. 40. № 4. P. 361-366.; Richardson J.T. The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/ Recruitment Research // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1985. Vol. 24. P. 163–179.

¹⁴ Taylor, B. Conversion and cognition. An Area for empirical study in the microsociology of religious knowledge / B. Taylor // *Social Compass*. 1976. Vol. 23. № 1. P. 5-22; Machalek, R. Understanding religious conversion / R. Machalek // *Journal for the scientific study of religion*. 1994. Vol. 33. № 2. P. 192-193.

¹⁵ Heirich, M. Change of Heart : a test of some widely held theories of conversion / M. Heirich // *American Journal of Sociology*. 1977. Vol. 83. № 3. P. 653-680.

¹⁶ Straus, R. A. Religious conversion as personal and collective accomplishment / R. A. Straus // *Sociological analysis*. 1979. Vol. 40. № 2. P. 787-80.; Ulmer, B. Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung: Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses / B. Ulmer // *Zeitschrift für Soziologie*. 1988. Jg. 17. № 1. S. 19-33.; Richardson J.T. The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/ Recruitment Research // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1985. Vol. 24. P. 163–179.

примере мировых религий: ислама, христианства, буддизма¹⁷. Немецкая исследовательница М. Вольраб-Сар, автор биографического подхода к изучению конверсии, провела 42 интервью с немцами-мусульманами и афроамериканцами-мусульманами, в результате которых, получила сравнительное исследование конвертитов Германии и США. По мнению исследовательницы, личный кризис влияет на смену религии конвертитом, поэтому не совсем верно расспрашивать индивида только о конверсии, правильнее узнать его биографию и рассматривать конверсию как часть биографии. Особенно полезным для данного диссертационного исследования оказалась фундаментальная монография немецкого антрополога Габриэлы Хофманн «Женщины в Германии принимают ислам», вышедшая 1997 г.¹⁸ Работа построена на материалах пятнадцати интервью с женщинами, принявшими ислам. Г. Хофманн описывает основные черты ислама и выясняет, что привлекает немецких женщин в исламе. Полезным для моего исследования была монография Э. Озирек «Быть немцем, становиться мусульманином»¹⁹. Автор изучает обращение немцев в ислам, отдельная глава посвящена восточным немцам, принявшим ислам.

¹⁷ Blasi, A. J. The meaning of conversion: redirection of foundational trust / A. J. Blasi // Religion and the Social Order. 2009. Vol. 17 : Conversion in the Age of Pluralism. P. 11-32.; Gooren, H. Reassessing conventional approaches to conversion : toward a new synthesis / H. Gooren // Journal for the scientific study of religion. 2007. vol. 46. № 3. P. 337-353.; Gooren, H. The religious market model and conversion: towards a new approach / H. Gooren // Exchange. 2006. Vol. 35. № 1. P. 39-60.; Rambo, Lewis R. Understanding Religious Conversion. New Haven, Conn., 1993. Rambo, L. R. Understanding religious conversion / L. R. Rambo. — New Haven: Yale University Press, 1993. 240 p.; Rambo, L. R. Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change / L. R. Rambo // Social Compass. 1999. Vol. 46. № 3. P. 259–271.; Rambo, L. R. Psychology of conversion and spiritual transformation / L. R. Rambo, S. C. Bauman // Pastoral Psychology. 2012. № 61. P. 879-894.; Stark, R. A theory of religion / R. Stark, W.S. Bainbridge. New Jersey: Rutgers University Press, 1996. 386 p.; Stark, R. Acts of faith. Explaining the human side of religion / R. Stark, R. Finke. Berkeley : University of California Press, 2000. 343 p.; Finke, R. Innovative returns to tradition: using the core teachings as the foundation for innovative accommodation / R. Finke // Journal for the scientific study of religion. 2004. Vol. 43. № 1. P. 19-34.; Wohlrab-Sahr, M. Biographie und Religion. Zwischen ritual und Selbstsuche / M. Wohlrab-Sahr. Frankfurt-am-Main: Campus Verlag, 1995. 311 s.; Wohlrab-Sahr, M. Konversion zum Islam in Deutschland und den USA / M. Wohlrab-Sahr. New York: Campus Verlag, 1999. 403 s.

¹⁸ Hofmann, G. Muslime werden. Frauen in Deutschland konvertieren zum Islam. Frankfurt am Main. 1997. 306 s.

¹⁹ Ozyurek, E. Being German, becoming Muslim: race, religion, and conversion in the new Europe. Princeton., 2015. 192. p.

Работ, вышедших в России и посвященных немецким конвертитам, не так много. Среди них можно упомянуть интервью Т. С. Кондратьева и И. С. Новоженова в апреле 2007 г. с российским культурологом Г. С. Померанцем, посвященном проблеме интеграции мусульман в постхристианской Европе, в нем кратко упомянут вопрос о принятии немцами ислама²⁰. По мнению Г. С. Померанца, немцы принимают ислам по ряду причин. Первая причина выбора в пользу ислама кроется в том, что ислам отличается рационализмом, поэтому постмодернистский рационализм европейцев более схож с исламом. Вторая причина тенденции принятия ислама европейцами заключается в том, что в отличие от христианства, где предполагается долгий путь духовного преображения, в исламе достаточно молиться пять раз в день и соблюдать другие правила и требования²¹.

Работа А. В. Михалевой рассматривает взгляды Айюба Акселя Келера на общественно политическую интеграцию ислама в Европе. Во второй половине XX века в Германии активно развивается и утверждается так называемый немецкий ислам. В становлении «немецкого» ислама активную роль принимают немецкие «конвертиты» – немцы, принявшие ислам в послевоенные годы. А.А. Келлер, этнический немец, принявший ислам во времена обучения во Фрайбургском университете в 1963 году²².

Религиозная идентичность и религиозные практики.

На сегодняшний день как в зарубежной, так и в отечественной литературе существует огромное количество трудов, посвященных изучению религиозной идентичности. Проблема идентичности вызывает интерес не только у этнологов и антропологов, но и социологов, философов, психологов, что нередко приводит к разногласиям в толковании понятия.

Как правило, исследователи-психологи подразумевают, что в

²⁰Померанц Г.С. Кризис Запада и ислам. (Интервью)//Актуальные проблемы Европы. Сб.научн.тр. М., 2008. №1. С.18-23.

²¹ Померанц Г. С. ... С. 21.

²² Михалева А.В. «Мейнстрим-ислам» Айюба Акселя Келера: интеграционная стратегия // Исламоведение.Том.6. №3. С. 143-158.

идентификации существует некая постоянная константа «ядро психической структуры». Американский психоаналитик Э. Эриксон был одним из первых кто рассмотрел феномен идентичности. Ученый представляет идентичность целостной характеристикой индивида, она складывается не только в результате различных идентификаций личностных и социальных, но и выбора, с которым сталкивается индивид²³. По мнению ученого, в конструкции идентичности, обязательно присутствуют три основных элемента: «процесс формирования идентичности, идентификация и результат формирования идентичности (ее структура и содержание)»²⁴.

Социологи рассматривают в качестве источника формирования идентичности социальные взаимодействия индивида. По мнению И. Гофмана идентичность – это всего лишь формируемый конструкт, который будет соответствовать определенному типу поведения²⁵. П. Бергер и Т. Лукман рассматривают идентичность как социальный феномен²⁶. По мнению ученых идентичность формируется различными социальными процессами, далее идентичность оказывает влияние на социальные структуры, и наоборот социальные структуры оказывают влияние на нее. «Идентичность представляет собой феномен, который возникает из диалектической взаимосвязи индивида и общества», отмечают исследователи²⁷.

Г. Люббе считает, что идентичность – это результат истории, а не результат действий и ставит знак равенства между «исторической индивидуальностью» и идентичностью²⁸. По мнению исследователя, уникальность идентичности заключается в том, что каждый индивид формирует ее благодаря своим

²³ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996. 344 с.

²⁴ Там же. С. 180.

²⁵ Гофман И. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью. Часть 1. Стигма и социальная идентичность. Часть 2. Контроль над информацией и социальная идентичность. (Главы 3-6). Нью-Йорк. 1963. URL: http://www.hse.ru/data/2011/11/15/1272895702/Goffman_stigma.pdf (дата обращения: 16.10.2020).

²⁶ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. 323 с.

²⁷ Там же. С. 82.

²⁸ Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 108–113

индивидуальным историям. «Именно истории объясняют нам историческую индивидуальность систем, позволяющую их идентифицировать», – пишет ученый²⁹.

Американские и европейские ученые изучают отдельные аспекты религиозной идентичности. Наиболее часто встречающиеся проблемы, волнующие ученых, это этнорелигиозные конфликты, ассимиляция культур, проблемы адаптации иммигрантов, формирование этнических сообществ, формирование религиозной идентичности в подростковом возрасте. П. Кинг и С. Бойятцис рассматривают религиозную идентичность подростков, как необходимый базовый жизненный принцип, который обеспечивает психическую стабильность³⁰. Э. Арвик и Э. Несбитт в своей работе уделяют внимание формированию идентичности детей в смешанных семьях, где родители представители разных религий. Ученые также анализируют возможность существования преемственности религиозной традиции родителей детьми³¹. Г. Валде выявляет факторы, влияющие на формирование идентичности – это возраст, пол и этническая принадлежность³². К. Хиршман в работе, посвященной роли религии в происхождении и адаптации групп мигрантов в США, делает выводы, что у третьего поколения мигрантов из стран с другой преобладающей религией степень религиозной идентичности будет ниже чем у первого и второго поколения³³. К. Кардиа в монографии «Европейская религиозная и культурная идентичность. Вопрос о распятии» уделяет внимание проблеме религиозных символов в публичном пространстве. Автор детально разбирает многие судебные разбирательства (например, вопрос о запрете наличия картин распятий в

²⁹ Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 111.

³⁰ King P.E., Boyatzis C.J. Exploring adolescent spiritual and religious development: current and future theoretical and empirical perspectives. *Applied Developmental Science*. 2004. № 8. P. 2-6.

³¹ Arweck, E., Nesbitt E. Young people's identity formation in mixed-faith families continuity or discontinuity of religious traditions? // *Journal of Contemporary Religion*. 2010. № 25. P. 67-87.

³² Valde G.A. Identity closure: A fifth identity status. *Journal of Genetic Psychology*. 1996. № 157. P. 245-254.

³³ Hirschman C. The role of religion in the origins and adaptations of immigrant groups in the United States. *IMR* 2004. № 38. P. 1206-1233.

итальянских школах и решение дела по этому вопросу в Страсбургском суде), касающиеся вопросов религиозных отношений и религии в странах Евросоюза³⁴. Религиозные практики также находят отклик у ученых. В монографии «Культурные аспекты социализации молодых турок в Германии» подробно описывается поколение молодых турок, родившихся в Германии, понятие турецкой мужественности в контексте жизни в немецком обществе, роль ислама в их жизни, социальная и культурная адаптация³⁵. Ю. Каниц и С. Адельт исследуют жизнь мусульман и в некотором роде их религиозные практики. Ю. Каниц в монографии «Платок как визитная карточка» анализирует стиль и моду мусульманок, родившихся в Германии, и иммигранток, только приехавших в страну. Под модой автор подразумевает ежедневную практику ношения одежды³⁶. Ю. Каниц выделяет «берлинский» или «космо-исламский» стиль одежды («kosmo-islamischer»). Исследовательница отмечает, что мусульманки выбирают многофункциональную одежду, которая позволяет сохранить религиозную идентичность, при этом она хорошо интегрирована в немецкую среду. С. Адельт в работе «Платок и карьера» рассматривает дебаты о платке в Германии.

В России проблема идентичности начинает активно изучаться в 1990-е годы, связано это с тем, что российское общество переживало социальные трансформации, и тема идентичности стала актуальной в социально-гуманитарном дискурсе. О теориях идентичности и отдельных аспектах идентичности писали в частности Б.С., Гаджиев, П.С. Гуревич, А. Б. Гофман, А. А. Пелипенко, И. В. Кондаков, К. Б. Соколов, Н.А. Хренов, О. Ю. Малинова³⁷.

³⁴ Кардиа Карло. Европейская религиозная и культурная идентичность. Вопрос о распытии. М., 2011. 158 с.

³⁵ Alabay B. Kulturelle Aspekte der Sozialisation junger tuerkischer Maenner in der Bundesrepublik Deutschland. W., 2012. 441 s.

³⁶ Kanitz J. Das Kopftuch als Visitenkarte. Wiesbaden GmbH., 2017. 300 s.

³⁷ Гаджиев К.С. Сравнительный анализ национальной идентичности США и России. М., 2013. 408 с.; П.С.Гуревич. Проблема идентичности человека в философской антропологии. // Спец. выпуск «Человек в поисках идентичности» альманаха «Вопросы социальной теории». 2010. Т. IV. С. 63-88.; Гофман А.Б. В поисках утраченной идентичности: традиции, традиционализм и национальная идентичность // Спец. выпуск «Человек в поисках идентичности» альманаха «Вопросы социальной теории». 2010. Т. IV. С. 241-254.; Пелипенко А.А.

Л.М. Дробижева анализирует российскую идентичность. По мнению исследовательницы, граждане страны идентифицируют себя по-разному в зависимости от разных обстоятельств. «Человек определяет свою позицию в системе координат, отождествляет себя с той или иной общностью, он свободен в выборе и делает его на основе осознания»,³⁸ – пишет автор. Данное определение в рамках нашего исследования полезно для понимания самоидентификации мигрантов-мусульман второго-третьего поколения, позиционирующих себя как граждан Германии.

Коллективная монография «Свои и чужие. Метаморфозы идентичности на востоке и на западе Европы» посвящена анализу кризиса национальной идентичности. Авторы рассматривают альтернативные формы идентификации, становление гражданской идентичности в Белоруссии, России и Украине, а также национальную идентичность на примере Австрии, Исландии и Франции³⁹.

В российской историографии среди главных комплексных трудов по изучению религиозной идентичности можно назвать исследования М.П. Мchedлова⁴⁰, О.Е. Казьминой⁴¹, . Российский религиовед М.П. Мchedлов отмечал, что в повседневной жизни часто сопоставляют народ с определенной религией: с исламом, с христианством или с буддизмом. «В действительности представители каждого народа обычно исповедуют разные религии или не исповедуют никакой, но традиционно большинство народа считает себя приверженцем одной из

Идентичность: смыслогенетические основания // Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV. С. 147-170.; Кондаков И. В., Соколов К.Б., Хренов Н.А. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху. М., 2011. 1024 с.; Малинова О.Ю. Россия и "Запад" в XX веке: Трансформация дискурса о коллективной идентичности. М., 2009. 190 с.

³⁸ Дробижева Л. М. Российская идентичность и тенденции межэтнических установках за 20 лет реформ//Вестник института Кенанна в России. М., 2011. Вып. 20. С. 22-32.

³⁹Свои и чужие. Метаморфозы идентичности на востоке и западе Европы/ В.В. Амелин, Я. Беван, Е. Веттер и др.; Под ред. Е. И. Филипповой и К. Ле. Торривеллека. М.:2018. 344 с.

⁴⁰Мchedлов М. П. Общие вопросы религиозной идентичности. URL:http://www.civisbook.ru/files/File/Mchedlov_obshie.pdf (дата обращения: 10.07.2019).

⁴¹ Казьмина О. Е. Русская православная церковь и новая религиозная ситуация в России. М.,2009. 304 с.

религий, которая и является для него доминантной», – отмечает ученый⁴². По мнению М. М. Мchedлова религиозная идентичность передается с «молоком матери»⁴³.

Современную религиозность исследуют следующие ученые: Е.Г. Балагушкин, Ю.Ю. Синелина, М.Ю. Смирнов, Р.Н. Лункин, Г. Каргина, А.А. В.Ф. Чеснокова, Н. Митрохин, Д.А. Узланер, и др⁴⁴. Ученые рассматривают динамику религиозной идентичности россиян, ее новые проявления, самоидентификацию, новые религиозные движения и другие вопросы.

В 2012 году вышла в свет монография А.Н. Крылова, посвященная религиозной идентичности⁴⁵. Исследователь анализирует религиозную идентичность в семи измерениях: географическое, историческое, феноменологическое, антропологическое, социальное, теологическое и секулярное. А.Н. Крылов дает следующее определение религиозной идентичности: «форма религиозного и социально ориентированного самосознания человека, проявляющегося одновременно как на индивидуальном, так и на социальном уровнях»⁴⁶. Исследование основано на опыте христианских конфессий в странах Центральной и Западной Европы. Автор не рассматривает ислам, буддизм, а также новые религиозные движения, но для моего исследования

⁴²Мchedлов М.П. Общие вопросы религиозной идентичности. URL: http://www.civisbook.ru/files/File/Mchedlov_obshie.pdf (дата обращения: 10.07.2019).

⁴³ Там же.

⁴⁴ Балагушкин Е.Г. Новые религиозные движения России: структурно-функциональный и семантический анализ. М., 2013. 218 с.; Каргина И.Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация // Социологические исследования. – 2004. – № 1. С.45-53.; Смирнов М.Ю. Религиозная идентичность последователей саентологии в Санкт-Петербурге. // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2014. №1. С.89-102; Синелина Ю.Ю. Динамика религиозности россиян (1989-2012) // Памяти Ю.Ю. Синелиной. М., 2014, С.146-168. Лункин Р. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Религия и российской многообразия. М.-СПб., 2011. С. 43-58.; Чеснокова В. Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005. 304 с.; Узланер Д.А. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 1. С. 8-32

⁴⁵ Крылов А.Н. Религиозная идентичность. М., 2012. 306 с.

⁴⁶ Там же. С. 223.

было важно понять, как формируется религиозная идентичность современного человека в настоящее время.

В вышедшей в 2017 г. монографии «Идентичность: личность, общество, политика» религиозной идентичности посвящена глава М.М. Мchedловой. Автор пишет, что религиозная идентичность функционирует в качестве морального регулятора индивида: «Она оказывается зачастую единственным хранителем общечеловеческих моральных ценностей»⁴⁷ - пишет автор.

Что касается изучения религиозных практик, то среди работ российских авторов мне была полезна статья Д.А. Опарина, посвященная мусульманскому пространству в Москве. Исследование ученого объясняет, как мусульманские ритуальные практики могут конструировать идентичность и организовывать пространство вокруг себя⁴⁸. О религиозных практиках в отдельных субъектах РФ пишут также О.А. Богатова, А. Е. Давыдова, В.Е. Козлов, М.С. Албогичиева⁴⁹. Ученые рассматривают, каким образом выполняются религиозные практики жителями исследуемого ими региона, каким образом они сохраняются и трансформируются. В теоретическо-методологическом плане мне были важны работы А. Агаджаняна, К. Русселе и К. Дивисенко⁵⁰.

⁴⁷ Мchedлова М.М. Религиозная идентичность. Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание. Отв. ред. И.С. Семененко. М.: Издательство «Весь Мир». Москва, М., 2017. 992 с.

⁴⁸ Oparin D.A. Migration and contemporary Muslim space in Moscow. Contextualizing North Caucasian loud Dhikr and the religious practices of Central Asian folk mullas // Contemporary islam. 11(1): 61-80.

⁴⁹ Богатова О. А. Религиозная идентичность и религиозные практики в Мордовии // Социологические исследования. Вып. 8. М., 2011. С. 114-122; Давыдова А.Е. Религиозные практики и представления молодежи Мурманской области как индикатор отношения к вере // Вестник Мурманского Государственного Технического Университета. Том 15. №1. Мурманск, 2012. С. 254-258.

Козлов В. Е. Религиозная идентичность и религиозные практики современного русского населения Республики Татарстан // Исторические, философские и юридические науки, культурология и искусствоведение, вопросы теории и практики. Номер 6-2(44) Тамбов, 2014. С. 102-105; Албогичиева М.С. Ингуши в XX веке: этнографические аспекты религиозных практик // Северный Кавказ: Традиционное сельское общество социальные роли, общественное мнение, властные отношения: сборник статей. Российская акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера); отв. ред. С. А. Штырков. Санкт-Петербург, 2007. С. 75-128.

⁵⁰ Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать религиозные практики? // Религиозные практики в современной России: сборник статей. М., 2006. С. 11-32. Дивисенко К. С. Религиозные знания, убеждения, практики в структуре жизненного мира. Социологический журнал. 2011. № 4. С. 84 – 100.

Мусульманское сообщество.

В зарубежной историографии существует значительная по объему литература, посвященная разным аспектам жизни мусульманского сообщества Германии. Т. Файст⁵¹, С. Йоппке⁵², К. Циммерман⁵³ уделяли внимание проблемам миграционной политики. Д. Хальм⁵⁴, М. Вомер⁵⁵, К. Майер-Браун⁵⁶ изучали проблему интеграции мусульман. Проблему совместимости демократии и ислама исследует О. Шлумбергер⁵⁷, о мусульманских организациях, структуре и их деятельности пишет У. Шпулер-Штегеман⁵⁸. О концепции евроислама пишет Т. Рамадан⁵⁹. Опасность исламизации Европы и Германии нашла свое отражение в трудах Т. Саррацина⁶⁰ и Ж. Кепеля⁶¹. Права женщины в исламе и то, каким

⁵¹ Faist, T. The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces. Oxford: Clarendon Press, 2000

⁵² Joppke, C. Immigration and the Nation-State: The United States, Germany, and Great Britain. Oxford, N.Y.: Oxford University Press, 1998.

⁵³ Zimmerman K. Immigration Policy and the Labor Market: The German Experience and Lessons for Europe. L.: Springer Science and Business Media, 2007; Ibid. Germany Scores an Own Goal on Immigration // Wall Street Journal. 2009. September 15

⁵⁴ Halm D. Parallelgesellschaft und ethnische Schichtung - Zur empirischen Bedeutung unterschiedlicher Konzepte des Zusammenlebens von Deutschen und Türken. - Aus Politik und Zeitgeschichte. – 2006. - №1; Halm D. On the Perception of Islam and Muslims in German Society 2000 to 2005. - Magazine for Foreigners' Rights and Policy on Foreigners. – 2006. P. 5-6.

⁵⁵ Bohmer M. Integrationspolitik aus bundespolitischer Sicht: Herausforderungen und Leitlinien. - Zuwanderung und Integration. 2006. Heft 4. S 210-215. URL: http://www.buergerimstaat.de/4_06/vn.htm. (дата обращения 15.10.2018).

⁵⁷ Schlumberger O. Sind Islam und Demokratie vereinbar? - Mode of access. URL: http://www.buergerimstaat.de/4_01/Islam.htm. (дата обращения 15.10.2018)

⁵⁸ Spuler-Stegemann U. Muslime in Deutschland: Organisation und Gruppierungen - Mode of access: http://www.buergerimstaat.de/4_01/Islam.htm;

⁵⁹ Ramadan T. To be a European Muslim. - London: The Islamic foundation, 2002. 289 p.

⁶⁰ Сарацин Т. Германия: самоликвидация». М., 2012. 464 с.

⁶¹ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М., 2004. 468 с.

образом можно их совмещать с европейской традицией рассматривает В. Вальтер⁶².

В российской историографии имеется большой пласт литературы, в которой анализируется взаимоотношение мусульманского мира с Западом⁶³. Есть работы, которые рассматривают мусульманскую иммиграцию в Германию⁶⁴.

Много исследований посвящено самой крупной диаспоре мусульман в Германии, выходцам из Турции⁶⁵. В.Г. Соболев анализирует причины иммиграции. Особое внимание автор уделяет исламу, его трансформации в условиях Западной Европы⁶⁶. А.Б. Ригер рассматривает ислам в политической жизни Германии⁶⁷. По мнению ученого, отсутствие конструктивного диалога приводит к возникновению расизма в ФРГ и непризнанию «немцами», тех этнических мусульман, которые уже родились в Германии. К.В. Повразнюк⁶⁸, Б.

⁶² Walther W. Die Stellung der Frau im Islam. Mode of access: http://www.buergerimstaat.de/4_01/Islam.htm.

⁶³ Архимандрит Августин. Ислам в Европе. СПб., 2009. 656 с.; Мельников И.А. Судьба рабочих-иммигрантов в Западной Европе. М., 1988. 62 с.; Наумкин В.В. Мусульманская диаспора на Западе: дифференциация, конвергенция, гибридизация? //Международные процессы. 2010. С. 4-14.

⁶⁴ Ионцев В.А.. Миграция населения. Вып.1. теория и практика исследования. Приложение к журналу «Миграция в России». М., 2001; Его же. «Международная миграция населения: теория и история изучения». М., 1999. 370 с. Иноземцев В.Л. Иммиграция: новая проблема столетия [Исторический очерк]// Государство и антропопоток. Центр стратегических исследований Приволжского федерального округа, Группа «Русский архипелаг» URL: <http://www.antropotok.archipelag.ru/text/a186.htm> (дата обращения: 03.06.2018)

Рыбаковский Л.Л. Миграция населения. три стадии миграционного процесса (очерки теории и методологии исследования), М., 2001. 114 с. Рыбаковский Л.Л. Миграция населения: прогнозы, факторы, политика. М., 1987. 199 с.; Безбородова Т.М. Современная трудовая миграция: вопросы теории, регулирования и социально-экономических последствий. //Омск: «Омскбланкиздат», 2012 162. с.

⁶⁵ Киреев Н.Г. Турецкая диаспора на Западе // Мусульмане на Западе. М., 2002. 167 с.; Альпаутов Р.С. Турки в Германии: «Проблемные иммигранты» //Азия и Африка сегодня. №12(629). М., 2009; Садыкова Л.Р. Исторические предпосылки формирования мусульманской общины в Германии и ее характеристика в XX веке //Ежегодник Института международных исследований МГИМО. №3. М., 2013. С. 56-62.

⁶⁶ Соболев В.Г. Мусульманские общины в государствах Европейского Союза: Проблемы и перспективы/Издательство Санкт-Петербургского университета. СПб., 2003. 100. с.

⁶⁷ Ригер А. Б. Ислам в общественно-политической жизни Германии: у мусульман слишком слабое политическое лобби в Берлине//Ислам в современном мире: внутригосударственный и внутриполитический аспекты. №3-4. М., 2010. С. 7.

⁶⁸ Повразнюк К. В. Проблема интеграции мусульман в европейское общество. СПб., 2007. С. 88.

А. Новчина⁶⁹, И.А. Скорняков⁷⁰, Л.Р. Рустамова⁷¹, А. Дельфинова⁷², А.В. Демьянова⁷³ и Е. Черненко изучают проблему интеграции мусульман в Германии⁷⁴.

На проблему религиозного образования мусульманской молодежи, воспитания и досуга школьников обратили внимание такие ученые, как А. Мухаметчина⁷⁵, Ю.А. Бортникова, О.Н. Науменко, Е.А. Науменко⁷⁶. Монография российского теолога П. Казаку «Исламское религиозное воспитание в Германии»⁷⁷ отличается фундаментальностью проведенного исследования. Автор подробно описывает систему германского образования, проводит подробный анализ различных аспектов мусульманского религиозного образования.

Исследователи обращают свое внимание еще на один аспект – религиозный экстремизм и его связь с мусульманскими религиозными организациями. В статье «Исламский экстремизм в Германии» А.А. Лапин, в частности, исследует основные радикальные исламистские группировки. По мнению исследователя, для внутренней стабильности ФРГ вероятную наибольшую опасность представляют организации, которые действуют совершенно законно на

⁶⁹ Новчина Б.А. От мультикультурализма к исламофобии: Проблемы интеграции мусульманских общин в ФРГ // *Juvenis Scientia*. №2. СПб., 2017. С. 2.

⁷⁰ Скорняков И.А. Интеграционная политика ФРГ: Выбор стратегии на современном этапе // *Вестник КемГУ*. № 1(45). Кем., 2011. С. 114-120.

⁷¹ Рустамова Л.Р. «Мягкая сила» во взаимоотношениях ФРГ и мусульманского мира // *Вестник МГИМО Университета*. №4 (44). М., 2015. С. 146.

⁷² Дельфинов. А. Нация и интеграция // Интернет-газета «Русская Германия». – N. 42/2010. – 25.10.-31.10.2010. – URL: <http://www.rg-rb.de/2010/42/6d.shtml>. (дата обращения: 26.04.2017)

⁷³ Демьянов. А. В дебрях интеграции // Интернет-издание Lenta.ru – 19.10.2010. URL: <http://lenta.ru/articles/2010/10/19/integration> (дата обращения: 26.04.2017)

⁷⁴ Черненко Е. Чужого не надо // Газета «Коммерсантъ». – № 204 (4504). – 02.11.2010. URL: <http://www.kommersant.ru/doc.aspx?DocsID=1532855> (дата обращения: 26.04.2017)

⁷⁵ Мухаметчина А. Мусульманская молодежь в Германии // *Ислам в современном мире: Внутригосударственный и международно-политический аспекты*. №1. М., 2013. С. 91-95.

⁷⁶ Бортникова Ю.А. Науменко О.Н. Науменко Е.А. Государственное образование как система борьбы против исламского экстремизма // *Вестник Кемеровского Государственного Университета*. Кемерово., 2015. №3. С.24.

⁷⁷ Казаку. П. Исламское религиозное воспитание в Германии: проблематика, пути решения, новые горизонты. М., 2018. 352.с.

территории Германии⁷⁸. А.В. Сербина в своем исследовании «Новый правый радикализм в Германии» рассматривает деятельность политического движения ««Пегиды» (Патриотические европейцы против исламизации Запада)»⁷⁹.

Упомянутые мной работы были полезны при написании диссертации и послужили ее методологической базой.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Религиозная идентичность новообращенных немцев-мусульман конструируется как социальная форма отдельно от этнической и других форм идентичности. Религиозная идентичность мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения имеет амбивалентный характер, многие мусульмане-иммигранты второго-третьего поколения заявляют о своей религиозности, которая никак не находит соответствия в исполнении религиозных практик.

2. Религиозная идентичность новообращенных немцев-мусульман тесно связана с мусульманскими религиозными практиками. Как правило немцы-мусульмане выполняют религиозные практики в полной мере (кроме немцев-мусульман старшего поколения из ГДР). Для разных групп мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения характерно как выполнение религиозных практик, так полное их игнорирование. Причиной невыполнения религиозных практик является полная интеграция в немецкое общество. При этом мусульманская идентичность сохраняется.

3. На принятие ислама немцами в современной Германии влияют преимущественно обстоятельства личной жизни. Политический и административно-территориальный фактор не играют заметной роли в выборе новой религии. Обращение происходит и в землях, где выражено антиисламское настроение и активную роль в обществе играют правопопулистские партии «Альтернатива для Германии» и движение «Пегиды». Немцы принимают ислам и

⁷⁸ Лапин А.А. Исламский экстремизм в Германии // Актуальные проблемы Европы. Сб. научн. тр. М., 2008. №1. С. 178.

⁷⁹ Сербина А.В. Новый правый радикализм в Германии // Вестник Кемеровского Государственного Университета. Кемерово., 2015. №3. С. 16.

на западе Германии, и на востоке страны. Религиозная конверсия немцев в ислам происходит не только в крупных городах таких как Берлин, Гамбург или Штутгарт, но и в небольших: Тюбинген, Хорб, Шверин, Росток, а также в сельской местности.

4. По истечении какого-то промежутка времени после принятия ислама новообращённые немцы-мусульмане испытывают «постконверсионный синдром». Я предлагаю это понятие для описания эмоционального состояния, которое свойственно немцам-мусульманам. Данный «синдром» проявляется как «грусть» по привычкам повседневной жизни до обращения. Это могут быть прежние пищевые предпочтения либо традиции праздновать День Рождения, Рождество, Пасху.

Практическая значимость работы. Материалы исследования могут помочь в разработке этноконфессиональной политики, способствовать воспитанию религиозной культуры населения, в регионах, где соседствует христианское и мусульманское население и где наблюдается миграция мусульман. По материалам работы можно составить спецкурсы по этнологии, социальной антропологии, антропологии религии.

Апробация работы. Работа прошла апробацию в процессе рассмотрения и обсуждения ее фрагментов во время обучения в аспирантуре на кафедре этнологии исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. По материалам исследования были сделаны научные доклады и выступления на российских и зарубежных конференциях: в декабре, 2017 г. доклад на конференции молодых ученых «Проблемы идентичности в контексте мирового опыта» (Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН); в ноябре 2017 г. доклад на круглом столе «Исламофобия в Европе» теологического факультета Университета Росток, Германия; в апреле 2018 г. доклад на межфакультетском круглом столе «Религия и право: Проблемы взаимоотношений в истории человечества» в МГУ им. М. В. Ломоносова. Отдельные положения диссертационного исследования опубликованы в статьях автора из списка Ученого Совета МГУ имени М.В. Ломоносова и ВАК.

Глава 1. Мусульманское сообщество в Германии. История возникновения и современное состояние.

В данной главе рассматривается история возникновения мусульманского сообщества в Германии и его место в немецком обществе на сегодняшний день. Для представления полной картины структуры мусульманского сообщества один параграф будет посвящен мусульманским организациям, совершающим свою деятельность на территории Германии в настоящее время. Я опрашивала своих информантов из числа мусульман-иммигрантов, о каких организациях они слышали либо владеют какой-либо информацией. По результатам опроса был составлен список организаций, которые наиболее популярны среди опрошенных респондентов. Данная информация позволяет нам рассмотреть взаимодействие между простыми мусульманами и официальными мусульманскими организациями с представителями власти Германии. Важно понять, что активная вовлеченность мусульманских иммигрантов в деятельность различных мусульманских организаций прямо влияет на религиозную идентичность и религиозные практики мусульман-иммигрантов, в том числе интересующих нас иммигрантов второго-третьего поколения.

Далее мы обратим внимание на информантов – мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения, а именно каким образом и по каким критериям те или иные мусульмане были выбраны для нашего исследования.

§ 1.1. История возникновения мусульманского сообщества в Германии

В 1683 г. во время второй осады Вены Османской империей, которая, была отбита польско-австрийско-германскими войсками несколько сотен мусульман были взяты в плен и таким образом попали в Германию. Некоторые из них были насильно крещены, другим разрешили ехать домой, но некоторые из них решили

остаться. В Брейке и в Ганновере до сих пор находятся самые старые из сохранившихся мусульманских надгробий, датируемые 1689 -1697 гг.⁸⁰.

В 1731 г. прусский король Фридрих Вильгельм I завербовал 20 турецких молодых мужчин, в отряд «Потсдамские гиганты»⁸¹. В 1732 г. в Потсдаме специально для них был открыт молитвенный зал при гарнизонной церкви. В 1762 г. турецкие солдаты, дезертировавшие в прусскую армию, сформировали независимый боснийский корпус, состоявший из 1000 солдат, для которых был назначен лидер (имам). Сто лет спустя, в 1863 г., в Берлине было открыто турецкое кладбище, старейшее место захоронения мусульман в этой стране⁸².

Османская империя во время Первой мировой войны присоединилась к центральным державам: Германии и Австро-Венгрии. В это время в Вюнсдорфе, под Берлином, германское правительство возводит лагерь для пленных мусульман, которые воевали на стороне Антанты, получивший название "Лагерь полумесяца". В лагерь поместили около 12 000 пленных мусульман. «Лагерь отличался хорошими условиями содержания пленных, так как его основной целью было – склонить заключенных к участию в священной войне против Британии и Франции»⁸³. В знак доброй воли были учтены предпочтения в еде для заключенных, они получали только халяльную пищу, была обеспечена проточная вода для молитвенных омовений, прислан имам из Берлина, а в священный для мусульман месяц Рамадан продукты, как и полагается по правилам ислама, раздавали после заката солнца. Прибывших в лагерь пленных уговаривали воевать против их поработителей, и в качестве инструмента использовалась религия.

⁸⁰Морозов А. Армия Фридриха-Вильгельма I. URL: <http://www.internetwars.ru/HISTORY/PrussArmy/PrussArmy.htm>(дата обращения: 13.11.18)

⁸¹Там же.

⁸²Murtaza M.S. Seit wann gibt es Muslime in Deutschland 1683-1945 Eine Prise Geschichte. 07.03.2011.URL: <http://islam.de/17602.php> (дата обращения: 07.10.18)

⁸³Frietsch M. Islam in Deutschland. URL: http://www.planet-wissen.de/kultur/religion/islam_in_deutschland/ (дата обращения: 01.10.18)

В 1915 г. на территории лагеря возвели мечеть, которая стала первой на территории Германии. Деревянное здание напоминало мечеть «Купол Скалы» в Иерусалиме. Спустя 9 лет мечеть с куполом и минаретом пришла в ветхое состояние, поэтому в 1926 г. ее снесли. На сегодняшний день об этой мечети напоминают только сохранившиеся могилы солдат⁸⁴.

После окончания Первой мировой войны большинство мусульман в Германии было сосредоточено в Берлине. Приток студентов-мусульман, ученых, интеллектуалов быстро способствовал оживлению общественной жизни среди мусульман. Так, в 1922 г. в Берлине мусульмане создали первую Исламскую общину. С 1924 по 1940 г. община издавала журнал «Мусульманское обозрение». Популярность журнала довольно быстро распространилась на Балканы, где его перевели на соответствующие языки. Также с 1924 по 1927 г. силами общины была построена мечеть, которая работает и по сей день. В 1930 г. Исламская община переименовывается в Немецкую мусульманскую общину, тем самым показывая свою взаимосвязь с Германией. В 1934 г. Имам мечети представил первый перевод священной книги мусульман – Корана – на немецкий язык⁸⁵.

До 30-х годов XX в. в Германии были основаны многочисленные исламские ассоциации, а также создан филиал Всемирного исламского конгресса в Берлине. Но захват власти национал-социалистами вскоре положил конец развитию ислама в Германии. Мусульмане попали под законы чистоты расы; начались преследования, многих мусульман депортировали либо убили.

Послевоенный период восстановления в 50-х - начале 60-х гг. XX в. послужил созданию сильной мусульманской диаспоры. Быстрый рост германской промышленности в ФРГ повлек приток рабочих кадров, так называемых «гастарбайтеров» преимущественно из Турции. Они должны были помочь

⁸⁴ Murtaza M.S. Seit wann gibt es Muslime in Deutschland 1683-1945. Eine Prise Geschichte. 07.03.2011. URL: <http://islam.de/17602.php> (дата обращения: 07.10.18).

⁸⁵ Peters F. Der Islam gehört nun offiziell zu Deutschland// Welt.de. 13.06.2013. URL: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article117076904/Der-Islam-gehört-nun-offiziell-zu-Deutschland.html> (дата обращения: 13.11.18).

развитию немецкого экономического чуда⁸⁶. Большинство «гастарбайтеров» из Турции составляли мужчины, женщин было не более одной пятой из всех наемных рабочих. Как правило, мужчины приезжали в Германию с целью обеспечивать финансово свои семьи, которые остались у них на Родине. Спустя какое-то время к турецким рабочим присоединились рабочие – мусульмане из Северной Африки и Югославии.

Мусульмане-иммигранты имели право жить в любом месте Германии после пятилетнего пребывания. Многие рабочие мусульмане остались в Германии и завели семьи. «Религиозная жизнь долгое время проходила в так называемых мечетях на заднем дворе, простейших комнатах, в которых мусульмане собирались для молитвы»⁸⁷. В 1973 г. в связи с мировым нефтяным кризисом и тяжелой экономической обстановкой, прием трудовых мигрантов был остановлен⁸⁸.

В 1970-1980 гг. в ФРГ прибыли новые иммигранты, вынужденные покинуть свои страны из-за гражданских войн и революций. Тем временем, ГДР принимала мусульман из стран, дружественных коммунизму. В большинстве это были студенты-мусульмане, которые приезжали в крупные города ГДР на обучение. Безусловно, число мусульман, оставшихся в ГДР на постоянное жительство было меньше чем, ФРГ, ведь в ГДР это были единичные случаи, а в ФРГ был организован массовый приток трудовых иммигрантов-мусульман.

Гражданская война в Югославии в 1990-х г. повлекла за собой третью волну притока мусульман. Боснийцы и косовские албанцы по истечении военных конфликтов должны были вернуться в свои страны по истечении военных конфликтов. Однако, большинство из них осталось в Германии.

⁸⁶ Погорельская С.В. Мусульмане в Германии: Специфика интеграции // Актуальные проблемы Европы. М. 2008 № 1. С.146-176.

⁸⁷Peters F. Der Islam gehört nun offiziell zu Deutschland// Welt.de. – 13.06.2013. URL:

<https://www.welt.de/politik/deutschland/article117076904/Der-Islam-gehoert-nun-offiziell-zu-Deutschland.html> (дата обращения: 13.11.18).

⁸⁸Погорельская С. В. Указ. соч. С.150.

Нестабильная обстановка в Южном Средиземноморье, гражданская война в Сирии, вооруженные конфликты на Большом и Ближнем Востоке спровоцировали новый поток иммигрантов в 2014-2016 годах. Так называемая четвертая волна иммиграции (более 1,5 миллиона человек) оказалась самой многочисленной со времен Второй Мировой войны. Большинство мигрантов – это мужчины в возрасте от 18 до 30 лет, выходцы из Афганистана, Сирии и Ирака⁸⁹. Уровень религиозности этих иммигрантов-мусульман очень высок, некоторые из них не адаптировались к новой среде, находятся в постоянной стрессовой ситуации от перемены места жительства. Среди них есть беженцы, которые приехали по квоте, выделенной Германией из стран, где проходят военные действия, в рамках гуманитарной помощи. Им положены государственные пособия, пока они не найдут работу. Другая группа – иммигранты, которые прибыли в Германию самостоятельно из кризисных регионов мира и просят убежища. Они находятся в стране нелегально и могут претендовать на получение пособия от государства только в том случае, если получат разрешение остаться в стране. Иммигранты, которые не получают право на жительство в Германии, должны ее покинуть. Некоторых из них не могут депортировать сразу по причине отсутствия документов либо по другой причине, но как только происходит разрешение причины, их должны отправить в страну, откуда они прибыли. Также есть иммигранты, которые не могут получить политическое убежище, но Германия предоставляет право на временное пребывание, например, беженцы из Сирии. Они получают пособие, некоторые из них, кто имеет высшее образование, после процедуры подтверждения диплома, устраиваются на работу.

По данным официальной статистике федерального ведомства по делам мигрантов, в 2015 г. в Германии проживало от 4,4 до 4,7 млн. мусульман⁹⁰. На

⁸⁹Das Bundesamt in Zahlen 2015. Asyl, Migration und Integration. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2016.

⁹⁰Zahl der Muslime in Deutschland // Deutsche Islamkonferenz. URL: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/Lebenswelten/ZahlMLD/zahl-mld-node.html> (дата обращения 20.03.2019).

2019 г. эта цифра выше, около 4,9 млн. мусульман, численность мусульман увеличивается за счет прибывающих мигрантов, исповедующих ислам⁹¹.

§ 1.2. Современные мусульманские организации

На сегодняшний день, многие мусульмане состоят в различных организациях, но нет единой ассоциации, в которую входили бы все мусульмане различных национальностей, живущие в Германии. В рамках моего исследования, я решила обратить внимание только на те организации, о которых упоминали респонденты. Более того, при помощи студента теологического факультета Университета Росток М. Шульца мы опросили мусульман-иммигрантов Германии о том, нужны ли организации такого рода на территории ФРГ. На данный вопрос нам ответили 23 человека. Результаты опроса показаны ниже в диаграмме 1.

⁹¹ Zahlen und Fakten. URL: <https://mediendienst-integration.de/gruppen/islam-und-muslime.html>(дата обращения 20.03.2019)

Диаграмма 1. Отношение мусульман-иммигрантов к мусульманским организациям на территории Германии



В ходе опроса мы не задавалась целью узнать, состоит ли респондент в данной организации, для меня важно было определить, нужны ли мусульманские организации мусульманами и знакомы ли мусульмане-иммигранты с деятельностью мусульманских организаций. 13 человек ответили, что организации не играют никакой роли в их жизни, но так как в опросе 4 человека ответили, что им необходимы мусульманские организации, я решила рассмотреть упомянутые ими организации в данной работе. В ходе беседы с этими респондентами выяснилось, что 3 из них не являются активными участниками мусульманских организаций. Они знакомы с ними по причине того, что их родители или родственники в той или иной мере связаны с мусульманскими

организациями. 1 респондент часто посещает мероприятия, проводимые организациями вместе с родителями. Респонденты указали на самые крупные и известные организации, работающие на территории Германии. Кроме упомянутых мной ниже крупных организаций на территории Германии имеется множество локальных мусульманских организаций, занимающиеся культурно-просветительской деятельностью среди мусульман.

В настоящее время в Германии существуют головные исламские организации, так называемые ГИО. Эти организации координируют деятельность маленьких общин (около 2030)⁹². Головные исламские организации (ГИО) по рангу считаются организациями самого высокого уровня. Как правило они сформированы либо выходцами из какой-либо страны Турции, Марокко, и т. д., либо из последователей одного из течений ислама. Крупнейшей такой организацией является Турецко-исламский союз Президиума по вопросам религии (DİTİB - Diyanet İşleri Türk İslam Birliği, по-немецки – Dachverband Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion), основанный в 1982 г. Эта организация состоит более чем из 900 общин, общее число членов которых приблизительно 220 тыс⁹³. Большинство религиозных общин формируются вокруг мечетей и предполагают самоидентификацию и социализацию членов. Самоидентификация происходит путем обмена ими личных данных (имя, фамилия, контактные данные), тогда как социализация – путем усвоения и соблюдения регламента (норм, ценностей, образцов поведения, ролей, установок, обычаев, религиозной традиции, внесения членских взносов и т.д.). Помимо сформировавшихся вокруг мечетей, имеются общины, представляющие собой общества по интересам: семейные, культурные, спортивные и т.п. Такого рода интересы также служат объединению людей⁹⁴. DİTİB можно считать одной из самых либеральных организаций из всех остальных мусульманских организаций в

⁹²Kortmann M., Rosenow-Wiliams K. Islamic umbrella organizations and contemporary political discourse on Islam in Germany: self-portrayals and strategies of interaction // J. of Muslim minority affairs. Abingdon, 2013. Vol. 33, N 1. P. 42–59.

⁹³Ibid. P. 44.

⁹⁴ Ibid. P. 49.

Германии. Она преследует как религиозные, так и светские цели. Турецко-исламским союзом Президиума по вопросам религии финансируются разного рода социальные программы⁹⁵. Организация выступает за то, чтобы преподавание ислама в немецких школах происходило на немецком языке. «Турецко-исламский союз» тесно сотрудничает как с официальной Анкарой, так и с властью большинства Федеральных земель Германии. Имамы организации, проповедующие мечетях DITIB, назначаются из Турции. «Их кандидатуры сначала утверждаются в Совете по делам религий при турецком правительстве. Затем они приезжают из Турции в Германию на срок в пять лет, зарплату им выплачивают консульские учреждения Турции в Германии»⁹⁶.

Исламский совет Германии (Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland – IRD (здесь указана аббревиатура из турецкого названия организации) основан в Берлине, в ноябре 1986 г. В 1997 г. произошло слияние IRD с Исламским Всемирным конгрессом/Германское отделение, вследствие этого слияния образовалась новая организация – Исламский совет Германии/Исламский Всемирный конгресс Германии⁹⁷.

Организация работает по нескольким направлениям: 1. Вопросы вероучения, 2. Вопросы права и дисциплины, 3. Обычаи, 4. Воспитание и образование, 5. Внутриисламский диалог, 6. Душепопечительская деятельность в общественных учреждениях: (а) армии, (б) органах правопорядка, (в) больницах и (г) в местах тюремного заключения. В уставе IRD подчеркивается, что организация во всем стремится руководствоваться исламским учением, которое основывается на Коране и Сунне. В настоящее время IRD объединяет 37 отдельных организаций, куда входят 185 тыс. человек.

Центральный совет мусульман Германии (Zentralrat der Muslime in Deutschland, ZMD) был образован в 1994 г. в Кёльне и является прямым

⁹⁵Справка. Мусульманские организации в Германии. URL: <https://www.dw.com/ru/-3683822> (дата обращения: 19.10.2020).

⁹⁶Ibid. P. 25.

⁹⁷Ibid. P. 25.

преемником Исламского комитета Германии (Islamisches Arbeitskreis in Deutschland, IAK, который существовал с 1988 г.⁹⁸. Всего в состав ZMD входят 24 объединения, имеющие статус ординарных членов, и 4 ассоциированных члена. Содержание миссии ZMD сформулировано следующим образом: 1) Во всем исходить из фундаментальных положений ислама и основополагающих принципов собственного регламента при одновременном соблюдении немецкой Конституции и правовых норм Германии (преамбула регламента). 2) Содействовать не только «благу исламских сообществ», но также «культурному и межрелигиозному диалогу» и «конструктивному сотрудничеству» (преамбула регламента). 3) В вопросах, касающихся всех мусульман, ZMD обязуется быть координатором и организатором совместных действий.⁹⁹ «Центральный совет мусульман Германии объединяет в большей степени мусульман нетурецкого происхождения, в основном мусульман из арабских стран»¹⁰⁰. Центральный совет мусульман Германии декларирует открытость, выступает за интеграцию и осуждает терроризм. Несмотря на это, организация много раз была подвержена критики за тайную поддержку религиозного экстремизма и за то, что организация однозначно не дистанцировалась от исламского религиозного права – шариата¹⁰¹.

Главное преимущество вышеперечисленных организаций перед локальными организациями заключается в том, что они могут привлекать молодое поколение мусульман через мечети. Однако, в последние десятилетия как считают исследователи, молодежь не заинтересована подобными организациями¹⁰². Возможно, это связано с тем, что организации мало информированы с реальной жизнью мигрантов-мусульман второго-третьего поколения, мало знакомы с их проблемами, запросами и идеями. В результате мигранты-мусульмане второго-

⁹⁸ Ibid P. 60.

⁹⁹ Ibid. P. 60.

¹⁰⁰ Справка. Мусульманские организации в Германии. URL: <https://www.dw.com/ru/-3683822> (дата обращения: 19.10.2020).

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Мухаматшина А. Мусульманская молодежь в Германии// Ислам в современном мире: Внутригосударственный и международно-политический аспекты. №1. М., 2013. С. 93.

третьего поколения вся чаще общаются не в организациях, а в социальных сетях, где они объединяются по интересам, обсуждают свои проблемы, тренды в обществе. Более того, в социальных сетях есть блогеры-мусульмане, к мнению которых прислушиваются не тысячи, а сотни тысяч мусульман, проживающих как в Германии, так и во всем мире. Эти блогеры формируют общественное мнение, освещают на повестке дня политические новости либо политические настроения. Их мнение авторитетно и находит отклики особенно у мусульманской молодежи.

Упомянутые выше организации все же необходимы для некоторых мигрантов-мусульман второго-третьего поколения, которые до сих пор в немецком обществе ощущают себя, как в чужеродной среде. Такие мусульмане не смогли адаптироваться к европейскому обществу, поэтому для них важно социализироваться среди представителей своих этнических групп. Организации становятся центром культурных событий, объединяя вокруг себя эту часть мусульманской молодежи.

Организации способствуют сохранению религиозной идентичности среди мусульман-иммигрантов. Они проводят мероприятия, где напоминают о важности религии, чтения Корана, соблюдения поста и других религиозных практик. Организации также продвигают идею преподавания уроков богословия в немецких школах среди учеников-мусульман. Конечно, единого мнения, каким образом должны быть построены уроки религиозного воспитания, среди организаций нет. Например, локальная организация Гессенское «Исламское Религиозное Объединение» указывает, что внутри школьной системы все дети-мусульмане, религиозно практикующие и не практикующие религию должны приобщаться к исламским корням. Религиозное образование в школе, по мнению организации, должно прививать сознание принадлежности не только к немецкому обществу, но помогать созданию исламской идентичности с немецкими чертами¹⁰³.

¹⁰³Zaidan Amir. „Institutionelle Voraussetzungen und pädagogische Konzepte der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen. Islamischer Religionsunterricht an staatlichen Schulen in Deutschland. Praxis–Konzepte–Perspektiven.

Таким образом, можно сделать вывод, что мусульманские организации играют заметную роль лишь в жизни некоторых мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения, особенно среди тех, кто слабо интегрирован в немецкое общество. В каком-то роде присутствует преемственность среди родителей и детей. К примеру, если первое поколение мусульман было активным членом мусульманской организации, то вероятнее всего дети будут также членами данной организации или лояльно относиться к ней.

§ 1.3 Этнические мусульмане второго-третьего поколения в современной Германии

В Германии проживают мусульмане-иммигранты разных национальностей. Это азербайджанцы, сирийцы, иранцы, марокканцы, тунисцы, турки, чеченцы и др. 45 % из которых имеют немецкое гражданство. Самой большой группой являются мусульмане-иммигранты из Турции - 63% (2,5-2,7 млн человек). В отношении численности других мусульман исследователи приводят следующие данные. Мусульмане-иммигранты из стран Юго-Восточной Европы составляют 14%, из стран Юго-Западной Азии – 8%, из Северной Африки – 7%¹⁰⁴. Около 8% мусульман - это выходцы из стран Центральной Азии, Южной и Юго-Восточной Азии, СНГ, Ирана и стран тропической Африки¹⁰⁵.

В последнее время из-за военных конфликтов в Германию прибыли иммигранты из Сирии, Афганистана и т.д. Многие из прибывших иммигрантов не успели адаптироваться к новой европейской жизни. Изучать эту категорию мусульман, недавних мигрантов и в целом мигрантов первого поколения, в рамках данного исследования я посчитала нецелесообразным по нескольким

Dokumentation eines Fachgespräches. Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen (Hrsg.). Nummer 8. Berlin u.a.: Bonner Universitäts-Buchdruckerei, 2000. S. 53-63.

¹⁰⁴ Stichs A. Wie viele Muslime leben in Deutschland? Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2018. S. 20.

¹⁰⁵ Ibid. S.20.

причинам. Если учитывать время их пребывания в Германии, то многие живут в Германии в течение не более пяти лет, проводить исследование, вести интервью тяжело эмоционально и не очень эффективно, люди не очень готовы к таким контактам (я пыталась провести интервью с девушкой из Сирии на английском языке). Данные информанты переживают кризис из-за смены жительства, несостоявшегося быта, отсутствия работы, разрыва родственных связей. Во-вторых, в разговоре с информантом появляются политизированные ноты, информант пытается говорить больше о политике. В-третьих, данные мусульмане очень религиозны, ислам остается для них практически единственным утешением и связью со своим прошлым. По своей идентичности и по религиозным практикам они гораздо ближе к мусульманам своих стран, чем к мусульманам Германии, которые исследуются в данной работе. Их нет смысла сравнивать с немцами, принявшими ислам.

Мои информанты – это молодые мусульмане-иммигранты, чьи родители переехали жить в Германию на постоянное место жительства в 1990-е годы, либо чьи бабушки и дедушки эмигрировали 1960-е-1980-е годы. Как правило, мои респонденты свободно владеют немецким языком и учились в обыкновенных немецких школах. Мои информанты не получали религиозного образования, основы Корана и традиции ислама были привиты в семье, некоторые респонденты посещали мечеть вместе с родителями. Таким образом, это молодые люди, в большей или меньшей степени, но интегрированы в германское общество¹⁰⁶.

Меня интересовали информанты, которые были социализированы не только в мусульманской семье, но и с детства в немецкой среде (посещали детские сады, школы и т.д.) Это мусульмане-иммигранты второго и третьего поколения, в возрасте от 19 до 37 лет, родившиеся в Германии, свободно говорящие на немецком языке. При отборе для беседы главной была их религиозная, а не

¹⁰⁶ Подробнее об этом. См. Рязанова Э. Ф. Приоритеты мусульманской молодежи в проведении свободного времени в современной Германии // Человек и культура. 2020. №5. С. 45. URL: [//nbpublish.com/library_read_article.php?id=34083](http://nbpublish.com/library_read_article.php?id=34083)(дата обращения: 20.10.2020)

национальная принадлежность. Моими информантами (всего 13 человек с которыми были проведены глубинные интервью) были турки, иранцы, азербайджанцы и т.д. (подробная информация предоставлена ниже в таблице 1). Также я проводила короткие беседы с мусульманами, которых встречала в кафе или на рынке. При короткой беседе мне удавалось также собирать интересующую информацию для моего исследования, анализировать, как чувствуют себя мусульмане-иммигранты в целом в Германии. В таблице 1 указаны возраст, пол и национальность моих информантов.

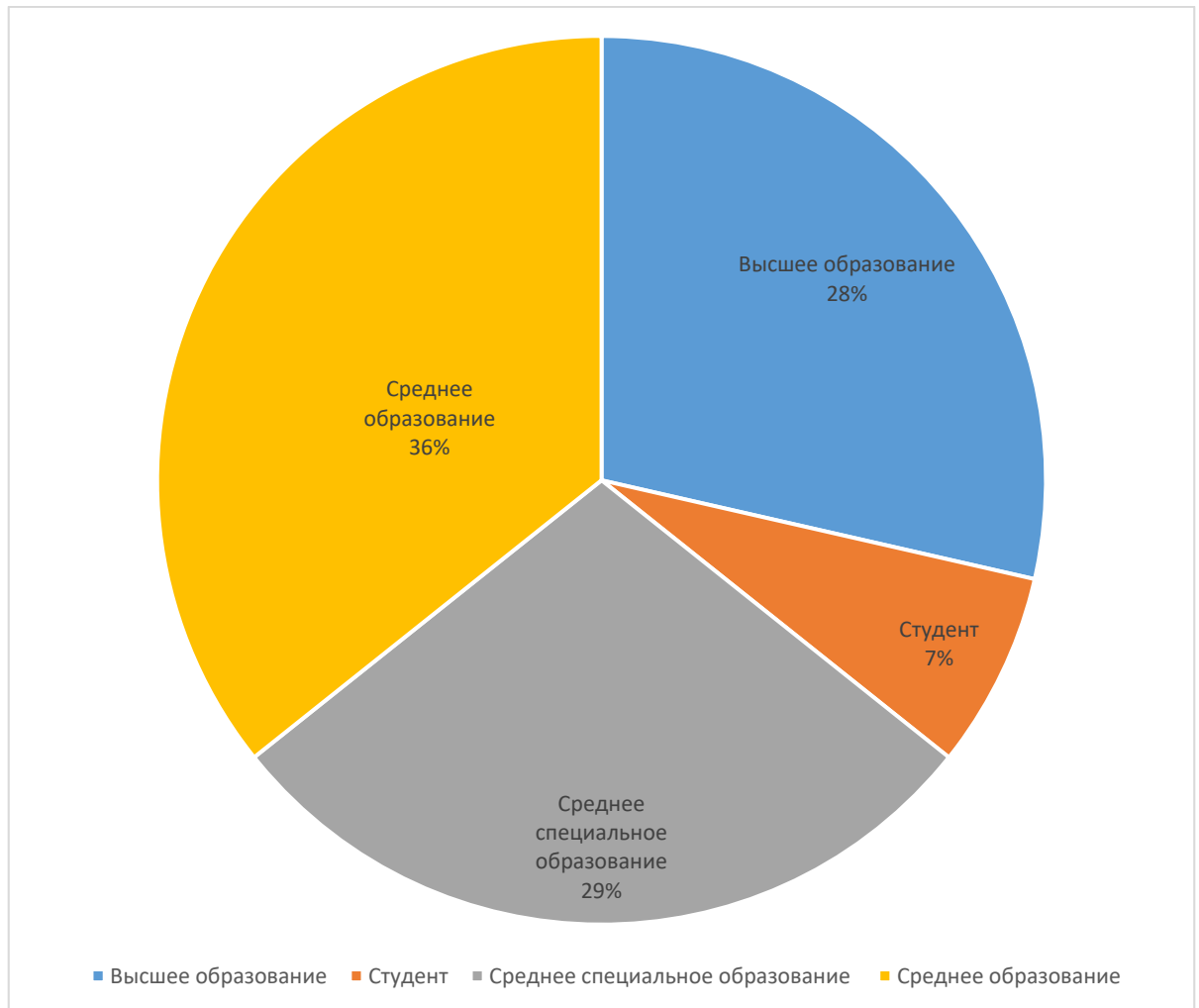
Таблица 1. Возраст, пол и национальность информантов – мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения, с которыми проводились глубинные интервью

Национальность	Мужчина, возраст (ячейки поделены по числу человек)			Женщина, возраст (ячейки поделены по числу человек)		
Турки (всего 6 человек)	19 лет	23года	26лет	29 лет	22года	23года
Сирийцы (всего 2 человека)	34 года		37 лет			
Татары (всего 2 человека)	26 лет			28 лет		
Азербайджанцы	29 лет					

(всего 1 человек)			
Иранцы человека)	(2	33 года	28 лет

В диаграмме 2 показано распределение информантов по уровню их образования. Среди моих информантов было четыре человека с высшим образованием, один студент, пять человек имели среднее специальное образование, четыре человека без образования имели только школьное. В целом, все беседы были в дружественном тоне, информанты легко шли на контакт и делились своей биографией.

Диаграмма 1. Уровень образования информантов - этнических мусульман второго-третьего поколения, с которыми проводились глубинные интервью



Мусульманское сообщество в Германии неоднородно. Мусульмане (беженцы), прибывшие на территорию Германии за последние пять лет, еще не обрели социальных связей, в основном они поддерживают близкородственные отношения. Мусульмане, в большей степени турки, чьи родители приехали в Германию первой волной, демонстрируют развитые социальные связи и контакты. Как правило, среди мусульман второго-третьего поколения отсутствует фактическая изоляция в социуме, они вовлечены в разные социальные институты, все больше интегрируются в немецкое общество. Но все же данных мусульман можно разделить условно на две категории. Первая категория – это хорошо

интегрированные в немецкую среду мусульмане, они успешно занимаются политикой, наукой, профессиональным спортом, как правило, они тесно общаются с немцами, не замыкаются внутри своей этнической группы. Вторая категория – это мусульмане, которые наоборот общаются только с представителями своей этнической группы, принимают активное участие в мероприятиях, проводимых мусульманскими организациями. Они все больше придерживаются мусульманского уклада жизни и стараются построить внутри Германии некие обособленные мусульманские сообщества. Для такой молодежи также характерен возврат к культурным корням и традициям, они стараются читать больше литературы на родном языке, не терять отношения с исторической Родиной.

Глава 2. «Новые мусульмане»: обращение немцев в ислам

Данная глава посвящена новообращенным немцам-мусульманам, так называемым конвертитам. Одно из значений слова «convert» в Кембриджском словаре трактуется, как смена старой религии на новую. Постепенно слово стало использоваться и в русском языке: «конвертитами» принято называть людей, которые сменили религию¹⁰⁷.

Исследование, главным образом, построено на материалах полевых материалов, собранных автором. Биографическое повествование информанта очень важно для понимания того, какие причины подтолкнули информанта к смене религиозной принадлежности, а значит и трансформации всей религиозной картины мира. Также биографический нарратив показывает, каким образом информантом конструируется религиозная идентичность и каким религиозным практикам придается особое значение. Нарративный рассказ является основным источником о религиозной конверсии и механизмах ее осуществления. Поэтому необходимо дать определение понятию «конверсионный нарратив», выяснить как его понимают разные авторы. В изучении религиозной конверсии существуют разные научные подходы, в данной главе мы рассмотрим основные из них и определим, какой из них или какие элементы из различных подходов целесообразно использовать в данном исследовании.

Далее я проанализирую причины принятия немцами ислама, жизнь после религиозной конверсии и «постконверсионный синдром». Принятие новой религиозной картины мира протекает не всегда безболезненно для новообращенного (конвертит может иметь всякого рода душевного страдания). Ввиду этого особое внимание я уделю «постконверсионному синдрому». Под предлагаемым мной условным понятием «постконверсионный синдром» я

¹⁰⁷ Подробнее об этом. См: Рязанова Э.Ф. Факторы принятия немцами ислама. Опыт этноконфессионального исследования // Исторический журнал: научные исследования. 2019. №2. С. 21-28. URL: http://www.nbpublish.com/library_read_article.php?id=29045 (дата обращения: 20.10.2020).

предлагаю рассматривать поведенческие установки конвертита после смены религии, а также его/ее внутренние переживания, связанные с воспоминаниями о прошлой жизни. Сюда же входит комплекс проблем (связанных с взаимоотношениями в семье, и в более широком социуме), с которым сталкивается немец-конвертит после смены религии.

§ 2.1. Конверсионный нарратив

Изучение религиозной идентичности и религиозных практик конвертитов не видится возможным без нарративного изложения информанта. В гуманитарных дисциплинах существует множество определений нарратива, одно из которых сформулировал американский социолог Л. Ричардсон. Оно звучит следующим образом: «Нарративы – это главный способ, при помощи которого люди выражают свой жизненный опыт, полезный для данного временного эпизода»¹⁰⁸. Нарратив представляет из себя повествование (устное или письменное) как о конкретном эпизоде в жизни индивида, так и о его полной биографии. Нарратив упорядочивает индивидуальный опыт в смысловые структуры. Рассказчик репрезентирует свою историю вокруг собственного «Я», и тем самым конструирует нарративную идентичность. Ответы на такие поставленные вопросы как: «Каким образом, Вы стали, тем кто Вы есть?» заставляют индивида обратиться к самоидентификации¹⁰⁹. Социолог Е. Ю. Рождественская отмечает, что: «под нарративной идентичностью принято понимать такие аспекты идентичности, которые отражаются и производятся в модусе автобиографической наррации»¹¹⁰. Исследование нарративной идентичности дает возможность взглянуть на ее трансформацию во времени, выделить ключевые переломные моменты. Данная возможность предоставляется и в изучении религиозного

¹⁰⁸ Richardson, L. 'Narrative and Sociology', in *Journal of Contemporary Ethnography*: 19, 1990, p. 118.

¹⁰⁹ Рождественская Е. Ю. Нарративная идентичность в автобиографическом рассказе//Социология: Социология: методология, методы, математическое моделирование, 2010. № 30. С.17.

¹¹⁰ Там же. С. 17.

нарратива индивида, в нашем исследовании конверсионного нарратива, так как информант представляет в своей биографии и факт принятия им новой религии.

В зависимости от религиозной принадлежности индивида к той или иной религии (конфессии) его нарратив будет включать разные элементы. Религиозный/конверсионный нарратив индивида, относящего себя к христианской конфессии, включает в себя крещение, обращение, воцерковление¹¹¹. В нашем исследовании религиозный нарратив мусульманина/мусульманки будет включать в себя такие аспекты религиозной биографии, как имянаречение, обращение (конверсия для немцев-конвертитов, принявших ислам), выполнение практик и предписаний ислама, жизнь в полном соответствии канонам ислама.

Социолог В.Б. Исаева считает, что конвертит в своей религиозной биографии будет рассказать только о тех моментах, которые имели непосредственное отношение к религиозной конверсии. Информант будет повествовать о том, как-то или иное событие послужило ему в построении религиозной идентичности. По этой причине, весь жизненный путь конвертита не отобразится в его биографическом повествовании¹¹². В нарративе будет прослеживаться конкретное разделение на три временных отрезка. «Адепт выделяет время до обращения в новую религию, этап религиозного обращения и время после»,¹¹³ - отмечает автор. По мнению исследовательницы, для информанта самым значимым моментом в жизнеописании будет религиозная конверсия. Другая исследовательница, Д.В. Миронович, пишет: «Старая реальность, а также коллективы и значимые другие, которые ранее были ее посредниками, получают новую интерпретацию. Она в свою очередь привносит с

¹¹¹ Тупахина О.В. Религиозная биография как форма нарративизации жизненного мира верующих (на примере православных христиан) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2012. №1. С. 188.

¹¹² Исаева В.Б. Феномен конверсации: конструирование религиозной идентичности в биографическом нарративе // Журнал социологии и социальной антропологии, СПб., 2010. Т.13. №1. С. 133

¹¹³ Там же.

собой определенные разрывы в индивидуальную биографию, которая начинает выглядеть как до и после обращения»¹¹⁴.

Религиозный/конверсионный нарратив может быть построен не только на жизненном опыте индивида, но и скопирован либо реконструирован из религиозного нарратива другого индивида, который представляется для него религиозным лидером¹¹⁵. Независимо от этих вариаций религиозный нарратив – это один из главных источников при изучении религиозной конверсии. С помощью нарратива конвертит легитимирует свое обращение в новую религию и новую религиозную идентичность. Конверсионный нарратив новообращенных мусульман является одним из основных источников при описании их религиозных практик, а также их религиозной идентичности.

§ 2.2. Религиозная конверсия

Я анализирую некоторые подходы в изучении религиозной конверсии, существующие на сегодняшний день. Несмотря на то, что ученые к трудам, которых я обращалась, изучали конверсию на примерах перехода в определённые христианские конфессии или в новые религиозные движения (НРД), я буду использовать некоторые из элементов их положений в своем исследовании обращений в ислам.

Известный американский психолог У. Джеймс рассматривал конверсию как исцеление разделенного «я». С точки зрения исследователя, конверсия может способствовать исцелению некоторых людей, для которых характерна «больная душа»¹¹⁶ и радикальный пессимизм, меланхолия и депрессия. Такие люди часто испытывают состояние, когда жизнь, как им кажется, теряет смысл, что является следствием их «разделенной воли». У. Джеймс считал, что конверсия приводит к

¹¹⁴Миронович Д. В. Нарративизация религиозного опыта в (авто)биографических интервью // Соціологічні студії. Науково-практичний журнал. Луцьк: Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки. 2013. №2. С. 62.

¹¹⁵ Там же. С.62.

¹¹⁶ James W. The varieties of religious experience: A study in human nature. New York: New American Library. 1958. P. 112.

тому, что «до сих пор разделенное “я”... становится единым»¹¹⁷. Таким образом, конверсия, по У. Джеймсу, является индивидуальной формой исцеления болезненного психического состояния индивида.

Интересно отметить, что У. Джеймс делал акцент на подростковой конверсии. Он писал: «Обращение в веру, по сути своей, является нормальным подростковым явлением, связанным с переходом из маленькой детской Вселенной в более широкую интеллектуальную и духовную жизненную зрелость»¹¹⁸. Тем не менее, ученый обращался к людям разных возрастов и конфессий (христианство, ислам, индуизм).

В зависимости от времени, необходимого для обращения, У. Джеймс различал два типа конверсии: постепенную и мгновенную¹¹⁹. Ярчайшим примером мгновенной конверсии для У. Джеймса является обращение апостола Павла, описанное в Новом Завете. Мгновенная конверсия, пишет исследователь, отличается тем, что «мгновенно устанавливается полное разделение между старой жизнью и новой»¹²⁰.

В целом, У. Джеймс считал, что конверсия способна изменить личность. Он пишет, что в результате конверсии «личность меняется, человек рождается заново»¹²¹. Применительно к моему исследованию, данная концепция находит отражение у немцев, принявших ислам по причине глубокого переживания или потрясения.

Второй подход к конверсии был представлен в 1960-х годах Д. Лофландом и Р. Старком. Они занимались исследованием обращенных в Церковь Объединения преподобного Муна в Сан-Франциско (Reverend Moon's Unification Church in San Francisco). Интересовавшие этих исследователей «обращенные были в основном белыми, протестантами и молодыми (обычно моложе 35 лет), большинство из них

¹¹⁷ Ibid. P. 145.

¹¹⁸ Ibid. P. 164.

¹¹⁹ Ibid. P. 169–178.

¹²⁰ Ibid. P. 169.

¹²¹ Ibid. P. 194.

были американцами нижнего сегмента среднего класса и выходцами из небольших городов»¹²².

Д. Лофланд и Р. Старк выделили основные предварительные условия для конверсии¹²³. В частности, человек должен испытывать сильное напряжение, связанное с решением жизненных проблем, таких как «стремление к недостижимым богатству, знаниям, славе и престижу; разочарование в сексуальных и супружеских отношениях; гомосексуальная вина; инвалидность и несоответствие физических условий»¹²⁴. Кроме того, человек должен осознать себя в качестве религиозного искателя, то есть видеть возможность разрешения своих проблем путем конверсии. За этим следует встреча с новым культом в поворотный момент жизни, а также формирование связи с одним или несколькими из обращенных индивидов. При этом, внекультовые общественные связи у обращающегося индивида минимизируются. С точки зрения упомянутых исследователей, основным фактором конверсии являются социальные связи. К числу иных факторов Д. Лофланд и Р. Старк относят особенности личности и поворотный момент (событие) в жизни. Хотя, модель, предложенная Д. Лофландом и Р. Старком, подверглась значительной критике как не имеющая эмпирических оснований она использовалась в моем исследовании, как и модель У. Джеймса для описания конверсии при личностном мотиве.

Р. Трависано предлагает модель конверсии как нарушения идентичности. Конверсия, по Р. Трависано, включает в себя «полное разрушение» старой идентичности¹²⁵. Автор различает два вида личной трансформации: альтерацию и конверсию. Альтерацию он определяет как «относительно легко осуществимые изменения жизни»¹²⁶. Таким образом, альтерацию можно приравнять к простому

¹²² Lofland J., Stark R. Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective // American Sociological Review 30 (6). 1965. P. 863.

¹²³ Ibid. P. 863.

¹²⁴ Ibid. P. 864.

¹²⁵ Travisano R. Alternation and conversion as qualitatively different transformations // Social psychology through symbolic interaction / Ed. G. P. Stone and H. A. Faberman. MA: Ginn-Blaisdell. 1970. P. 598.

¹²⁶ Ibid. P. 601.

членству, или принадлежности, которые не влекут за собой существенного изменения картины мира.

Конверсия же «предполагает повсеместное использование новой идентичности», что означает, что обращенные стремятся «сделать свою новую идентичность центральной почти во всех взаимодействиях»¹²⁷. Конверсия происходит под влиянием, прежде всего, индивидуального выбора. Влияние социальных связей для Р. Трависано вторично. Таким образом, в концепции Р. Трависано новообращенные сами формируют собственную идентичность. При этом сопутствующее конверсии «эмоциональное расстройство» не рассматривается как причина изменения идентичности.

Модель, предложенная Р. Трависано, полностью подтвердилась в моем исследовании. После религиозной конверсии, старая религиозная идентичность у новообращенных немцев-мусульман вытесняется новой. Однако, если произошла альтернатива, в моем исследовании в случае с немками, принявших ислам еще во времена ГДР в результате браков с мусульманами, религиозная идентичность может формально измениться, но никак не подкрепляться религиозными практиками.

Д. Сноу и Р. Мэчелик поставили цель выявить эмпирические индикаторы, которые помогают определить конвертита как некий социальный тип личности, которому присущи изменения.

Их не вполне устраивают описанные в литературе причины обращения. В частности, они отвергают концепцию «промывания мозгов» в виду отсутствия в ней эмпирических доказательств и многократно описанных в исследованиях фактов конверсии без какого-либо принуждения. По той же причине они отвергают идею о том, что определенные черты личности способствуют большей восприимчивости людей к культам. Причинно-следственная модель конверсии им также кажется неубедительной из-за того, что определенная последовательность событий не доказывает причинно-следственную связь. Тем не менее, Д. Сноу и Р.

¹²⁷ Ibid. P. 605.

Мэчелик признают, что ситуационные факторы, вызывающие напряженность, важны. С точки зрения Д. Сноу и Р. Мэчелика, наиболее важным фактором конверсии являются семейные и дружеские социальные связи¹²⁸.

Д. Сноу и Р. Мэчелик выделяют четыре ключевых свойства, с помощью которых можно идентифицировать новообращенного, чья вселенная дискурса изменилась. Первое свойство предполагает реконструирование реконструкцию биографии новообращенного. Его суть состоит в следующем: «Некоторые аспекты прошлого отбрасываются, другие переопределяются, а некоторые объединяются способами, ранее немыслимыми»¹²⁹. Следствием этого процесса является то, что «прежнее понимание обращенным себя, прошлых событий и других людей теперь рассматривается как недоразумение»¹³⁰.

Вторым ключевым свойством, с помощью которого можно идентифицировать конверсию, описывается этими исследователями так: «Чувства, поведение и события, которые ранее были необъяснимы или объяснялись ссылками на ряд причинно-следственных схем, теперь интерпретируются с точки зрения одной всепроникающей схемы»¹³¹.

Третья характеристика обращенного как социального типа определяется его склонностью избегать аналогических метафор. Вместо этого новообращенный предпочитает использовать знаковые метафоры, такие как «Бог есть любовь» или описывать себя как «рожденного свыше», а не так, если бы он родился заново¹³².

Четвертым показателем конверсии является принятие роли учителя «различимой как в поведении, так и в риторике обращенных»¹³³. Роль новообращенного «регулирует их ориентацию во всех ситуациях»¹³⁴. Более того, фактически обращенные «с энтузиазмом заявляют о своей идентичности почти во

¹²⁸ Snow D., Machalek R. The sociology of conversion // Annual Review of Sociology 10. 1984. P. 260.

¹²⁹ Ibid P.167.

¹³⁰ Ibid. P. 169.

¹³¹ Ibid. P. 170.

¹³² Ibid. P. 170.

¹³³ Ibid. P. 172.

¹³⁴ Ibid. P.173.

всех ситуациях»¹³⁵. Исследователи продолжают: «Все ролевые идентичности подчинены идентичности, которая вытекает из главной роли новообращенного»¹³⁶.

Подход Д. Сноу и Р. Мэчелик вносит важный вклад в ролевую теорию конверсии. В моей работе он помогает объяснить факт, что мне не встретился ни один информант, который указывал бы, что на его решение принять ислам было оказано давление со стороны третьих лиц, даже если явным было влияние конкретных людей на это решение.

Модель исследователей Д. Гартрелла и З. Шаннона «рассматривает обращаемых в религиозные движения так, как будто они взвешивают позитивные и негативные последствия от состояния принадлежности к членам и не-членам в дополнение к оценке привлекательности убеждений и идей движений»¹³⁷. Можно сказать, что Д. Гартрелл и З. Шаннон концептуализируют индивида как рационального актора, который способен производить эксперимент над собственным обращением, чтобы увидеть, какие выгоды может дать смена религиозной принадлежности. Эти ученые считают, что социализация наделяет людей определенными религиозными предпочтениями. Поэтому, когда индивиды сталкиваются с новыми проблемами, которые не могут быть решены с помощью традиционных религиозных идей, они экспериментируют с иными религиозными группами и осваивают новые религиозные идеи. Если они находят для себя пользу в новых религиозных группах, то они становятся их членами. Данная модель не нашла полного подтверждения в моем исследовании. Однако, в некоторых нарративах модель Д. Гартрелла и З. Шаннона прослеживалась. Например, когда немка выходит замуж за мусульманина, и принимает ислам для более крепких отношений в семье. Данная модель также показалась интересной, если рассматривать оценку немцами-мусульманами своего обращения в ислам по

¹³⁵ Ibid. P. 174.

¹³⁶ Ibid. P. 174.

¹³⁷ Gartrell D., Shannon Z. Contacts, cognitions, and conversion: A rational choice approach // Review of Religious Research 27 (1). 1985. P. 33.

истечении большого промежутка времени.

Л. Рамбо сформулировал междисциплинарную модель конверсии, сочетающую в себе идеи и подходы различных наук — психологии, социологии, антропологии и теологии. Его целью было преодолеть разрыв в изучении конверсии, который существовал между различными науками: «Большинство исследований по конверсии на сегодняшний день имеют слишком узкий характер»¹³⁸. В то же самое время Л. Рамбо подчеркивает, что каждая конверсия — это уникальный процесс, существующий во времени, контексте и под влиянием «разнообразных, интерактивных и кумулятивных факторов»¹³⁹. Позиция Л. Рамбо, воплощенная в созданной им междисциплинарной целостной модели конверсии, определяет следующие четыре компонента конверсии: «культурные, социальные, личные и религиозные»¹⁴⁰. При этом каждый из этих компонентов имеет «различный вес в каждой конкретной конверсии»¹⁴¹.

Типология конверсии у Л. Рамбо предлагает различные уровни того, «насколько далеко индивид должен зайти в социальном и культурном отношении, чтобы считаться обращенным»¹⁴². К этим уровням относятся: отступничество (отречение от прежней религиозной традиции); интенсификация, принадлежность (движение индивида к полному участию в жизни религиозного сообщества); институциональный /конфессиональный переход (переход из одного религиозного течения в другое в рамках большой религиозной традиции); смена религиозной традиции (движение от одной религии к другой).

Из всех этих компонентов Л. Рамбо выводит модель конверсии, состоящую из семи этапов: контекст, кризис, поиск, встреча, взаимодействие, приверженность, последствия¹⁴³. Стоит отметить, что сам Л. Рамбо полевых, эмпирических исследований не проводил, а обобщал данные из сочинений других

¹³⁸ Rambo L. Understanding religious conversion. New Haven, CT and London: Yale University Press. 1993. P.4.

¹³⁹ Ibid. P. 5.

¹⁴⁰ Ibid. P. 7.

¹⁴¹ Ibid. P.7.

¹⁴² Ibid. P. 13.

¹⁴³ Ibid. P. 16-18, 165-70.

авторов.

Бесспорным достоинством модели Л. Рамбо является то, что она охватывает весь спектр религиозной деятельности, синтезируя наработки различных исследователей. При анализе собранных религиозных нарративов моих информантов, я пришла к выводу, что каждое религиозное обращение можно классифицировать по модели, предложенной Л. Рамбо. Конечно, не всегда будут присутствовать все элементы в конверсионном нарративе информанта, но это не лишает модель ученого актуальности, даже применительно религиозного обращения в ислам.

Перечисленные мной теоретические модели являются взаимодополняющими друг друга, поэтому я использовала их в своем исследовании в совокупности. Это позволило на макросоциальном уровне анализировать религиозную конверсию в ислам и более подробно выявить первопричины информантов, побудившие их к обращению.

§ 2.3. Новообращенные немцы

Со второй половины XX в. в Германии активно развивается и постепенно утверждается, так называемый немецкий ислам. В становлении немецкого ислама активную роль играют как немецкие конвертиты-немцы, принявшие ислам, так и мусульманские иммигранты второго-третьего поколения¹⁴⁴.

Одним из ярких примеров среди немцев-конвертитов можно считать Мурада Вильфрида Хофмана. М. В. Хофман родился в 1931 г. в католической семье, ислам принял 1980 г. Работал послом ФРГ в Марокко и Алжире, после принятия ислама начал активно продвигать его в Европе, издал книги, которые стали популярны у широкого круга читателей. Одна из таких работ – «Из дневника немца-мусульманина»¹⁴⁵. Книга написана в виде дневниковых записей и размышлений. Автор простым и доступным языком рассказывает о своем пути к

¹⁴⁴ Михалева А.В. Навид Кермани. Светско-ориентированный проект Европейского ислама//Политический журнал. №2. М., 2013. С.262.

¹⁴⁵ Хофман М. Ф. Из дневника немца-мусульманина. Нижний Новгород. 2011. 192 с.

исламу, раскрывает многообразие ислама. М. В. Хофман пишет, что ислам не является препятствием на пути к модернизации и прогрессу, и не является противостоянием по отношению к европейской цивилизации. Автор так же уделяет внимание исламофобии, и критикует разные ее проявления.

Среди этнических мусульман, продвигающих идею немецкого ислама, можно назвать немецкого ученого и писателя – Навида Кермани, иранца по происхождению. Н. Кермани в своих работах представляет либеральный светско-ориентированный проект интеграции ислама и мусульман на Западе.

В отличие от более ранних (в 1970-е или 1980-е годы) обращенных в ислам немцев, которые брали себе мусульманские имена: арабские и турецкие (например, Мартин становился Мухамедом, Мария становилась Марьям), современные немцы-мусульмане оставляют свои прежние имена. Часто они вступают в брак с новообращенными немками/немцами, воспитывая своих детей в немецкой мусульманской семье. По требованиям немцев-мусульман проповеди в мечетях читаются на арабском с переводом на немецкий либо на немецком языке (если мечеть посещает достаточно много немцев-мусульман, и имам владеет немецким языком). Немцы-мусульмане принимают активное участие в жизни мусульманской общины. Некоторые из них при этом продолжают строить карьеру в той же профессиональной области, которую выбрали еще до принятия ислама, другие посвящают свою жизнь борьбе с исламофобией, либо глубокому изучению мусульманских традиций и культуры, а часть немцев-мусульман присоединяется к джихадистским группировкам. Если в начале 1900-х годов было обращено несколько сотен немцев, то сегодня их число исчисляется десятками тысяч, по некоторым оценкам и даже близко к ста тысячам.

Принятие ислама немцами почти всегда является результатом общения с выходцами или потомками выходцев из мусульманских стран. Поскольку мусульманские иммигранты каким-либо образом подвержены интеграции в немецкое общество, они в свою очередь трансформируют немецкое общество, в том числе и способствуя увеличению числа людей, принимающих ислам. Немцы, принявшие ислам, относятся к различным слоям общества от маргиналов до

университетских преподавателей. Невозможно найти определенные черты ислама, которые привлекали бы определенных людей либо наоборот невозможно утверждать, чтобы определенные люди выбирали ислам за определенные его черты. Поэтому важно рассматривать обращение как акт в данный момент времени, как биографию отдельного индивида. Анализ биографических нарративов помогает осмыслить путь обращения конкретного индивида, его причины, а также выявить переломные моменты или кризисы, которые подтолкнули к конверсии. Чтобы проиллюстрировать это, я хочу привести отрывок из одного интервью. С информантом я познакомилась в 2014 г. в Штутгарте, когда посещала друзей из России, обучавшихся в Университете Штутгарта. Информант был на общей студенческой вечеринке, где произошло само знакомство.

Мой информант Томас М., 36 лет, по профессии психолог, рассказывает:

Мои родители развелись, когда мне было 14 лет. Мы переехали с мамой в город Тюбинген, а до этого жили в деревне недалеко от города Мюнстер, отец был фермером. В Тюбингене, я очень одиноко себя чувствовал, у меня не было друзей, мне не нравился город, хотя Тюбинген он очень маленький. Я вспоминал свой дом, где мы жили с родителями, вспоминал поля, я всегда бегал по ним с воздушным змеем, а ветер мне на встречу, мне казалось, что я супергерой, очень скучал по своим друзьям. И вот в какой-то момент все резко изменилось. Мама через некоторое время встретила другого мужчину, я прогуливал школу, нашел каких-то друзей, рос на улице. Мне было 17 лет, это был месяц октябрь, я ездил в Штутгарт в ночные клубы, начал употреблять легкие наркотики, алкоголь. Однажды, со мной произошла страшная история, я был очень пьян, после клуба заснул на скамейке, я помню, что потихоньку замерзал, вдруг ко мне подошел какой-то парень и сказал: «пойдем со мной». Я не мог идти, тогда он мне помог подняться и на себе донес до своего дома. Утром, когда я проснулся, оказался в турецкой семье. Так я познакомился с Юналом, его мама утром сварила мне кашу, сделала вкусный мятный чай, до сих пор помню его аромат. Мне было очень

стыдно, но мне никто ничего не сказал, никто не начал критиковать и делать замечания. Отец Юнала спросил где я учусь, чем занимаюсь. Так я начал общаться с этой семьей, ездил к ним в гости, с Юналом мы проводили все свободное время, отмечали вместе мусульманские и турецкие праздники. В 21 год, я решил принять ислам, потому что в душе уже был мусульманином, Юнал стал для меня родным братом. Знакомство на той скамейке было как знамение. Прошло уже около 16 лет. У Юнала семья, 3 детей. Я еще не женился. Я раньше в детстве плакал, думал, почему мои родители развелись, почему я не со своими друзьями. А теперь я нашел ответ, все испытания были для того, чтобы я принял ислам. Аллах вел меня таким путем к себе под крыло. Ислам – это религия будущего, она учит вере и терпению, учит быть сильным, учит любить людей, не судить никого, а направлять на путь истинный. Я мусульманин, чувствую себя им, как только оказался в семье Юнала. Религиозные практики я выполняю все. Единственное, могу пропустить молитву, если совпадает время с приемом пациента. Я психолог. И сейчас, я хочу донести до своих пациентов, что все, что с ними случается, не зря, все имеет таинственный смысл, Божий промысел¹⁴⁶.

В какой момент произошел переломный момент, и информант решил принять ислам? В тот, когда он познакомился с турецкой семьей, или долгое общение и пребывание в среде привели к такому решению? Данное интервью можно типизировать и найти разные подходы к обращению информанта. Использование биографического метода наиболее целесообразно в проведении исследования религиозной конверсии. Биографический метод исследования как методологический инструмент позволяет более адекватно осмыслить путь религиозного обращения индивида, взглянуть на этот путь его глазами. Авторитетный социолог религии М. Вольраб-Сар считает, что биографическое интервьюирование позволяет избавиться от типизированных ответов, которые используют конвертиты при ответе на вопрос о смене религии. При подробной личной беседе информант более подробно рассказывает о своей жизни.

¹⁴⁶ ПМА-1; муж., 36 лет; Штутгарт. 2017.

Биография позволяет понять, как информант «проживает» переломные моменты в жизни, индивидуальные кризисы, жизненные события.

В таблице № 2 я указала список своих информантов, немцев, принявших ислам, с которыми было проведено глубинное интервью.

Таблица № 2. Пол, возраст, род деятельности информантов, немцев-мусульман

№	Информанты-мужчины (возраст, род деятельности)	Информанты-женщины (возраст, род деятельности)
1	36 лет, психолог	
2	32 года, повар	
3	34 года, преподаватель в Университете	
4	35 лет, программист-монтажер	
5		35 лет, домохозяйка
6		28 лет, аспирантка
7		32 года, инженер
8		25 лет, студентка
9		24 года, студентка
10		54 года, фармацевт
11		56 лет, продавец
12		37 лет, инженер
13		28 лет, фрилансер
14		34 года, домохозяйка
15		37 лет, домохозяйка
16		32 года, инженер

17		25 лет, востоковед
18		25 лет, безработная

В связи с тем, что мои полевые исследования проходили во время обучения и стажировок в университетах Германии (Университет Росток и Университет им. Х. Шмидта в Гамбурге) мои информанты так или иначе связаны с университетской средой. Изначально я знакомилась с немцами-мусульманами, которые были студентами в университете, далее они давали мне контакты своих знакомых, с которыми я проводила интервью. В диаграмме 2 я указала уровень образования моих информантов, немцев-мусульман.

Диаграмма № 2. Уровень образования информантов, немцев-мусульман



§ 2.4. Мотивы принятия немцами ислама

В данном параграфе мы выясним, какие мотивы обусловили принятие ислама немецкими конвертитам. Условно, моих информантов можно разделить на две группы. Первая группа – это те, кто принял ислам по личностным мотивам, вторая группа – немцы, принявшие ислам в связи семейными обстоятельствами.

Согласно теории Л. Рамбо, религиозная конверсия состоит из семи стадий¹⁴⁷:

1. «Контекст». Имеются в виду внешние факторы и макросоциальные явления (экономическая ситуация в стране, политический и социальный строй, культурное пространство, религиозные институты и другие миры, которые формируют человека и влияют на его идентичность). Здесь рассматриваются и внутренние субъективные факторы, способствующие конверсии.
2. «Кризис». Это то, что толкает человека к стремлению изменить его существующий мир. Здесь могут оказаться любые внутренние переживания и события, которые ставят под сомнение прежнее мировоззрение и картину мира человека.
3. «Поиск». Период, когда человек начинает искать ответы на вопросы, возникшие в его переломные моменты жизни.
4. «Встреча». Потенциальный конвертит встречает на своем пути адепта иной религиозной группы, который воспринимается как значимая для него личность, начинает с ним общение.
5. «Взаимодействие». Это тесное общение между будущим конвертитом и членами нового религиозного сообщества, получение информации об учении и ритуалах данной общины, сакральных вещах.

¹⁴⁷ Rambo L. Understanding religious conversion. New Haven, CT and London: Yale University Press. 1993. P.17.

6. «Приверженность». Это завершение процесса конверсии. Происходит реконструкция биографической памяти новообращенного и внедрение новой системы атрибуции в различных сферах жизни.

7. «Последствия». Это радикально изменившаяся из-за смены религии жизнь. Здесь происходит изменение всех аспектов жизни конвертита. Новообращенный начинает осознавать свой религиозный путь, в конверсионном нарративе он указывает этапы и процессы своего обращения.

После анализа всех собранных мной интервью, я пришла к выводу, что хотя мои информанты не обязательно проходили все этапы, выделенные Л. Рамбо, концепция в целом верно описывает процесс обращения в ислам.

Рассмотрим более подробно отрывки из интервью с моими информантами, принявшими ислам по личностному мотиву. Личностный мотив подразумевает под собой разного рода переживания, включающие в себя спектр различных чувств, присущих живому человеку. Это может быть поиск истины, разочарование в жизни, потеря ценностных ориентиров, кризис идентичности и так далее¹⁴⁸. Отрывок из интервью с женщиной, 36 лет, работает инженером в фармацевтической компании (здесь и далее по тексту А-автор, И-информант).

А: Кем вы работаете? Во сколько лет приняли ислам?

И: Я работаю инженером в фармацевтической компании. На момент принятия ислама мне было 33 года.

А: Почему Вы решили принять ислам? Что именно натолкнуло Вас на такое решение?

¹⁴⁸ Подробнее об этом. См: Рязанова Э.Ф. Факторы принятия немцами ислама. Опыт этноконфессионального исследования // Исторический журнал: научные исследования. 2019. №2. С. 21-28. URL: http://www.nbpublish.com/library_read_article.php?id=29045 (дата обращения: 15.04.2020)

И: Меня всегда все устраивало в жизни. Грех жаловаться было, хорошая работа, дружная семья, любящие родители, два брата. Мы росли в благополучной семье, где все поддерживали друг друга. После гимназии я поступила в университет в Берлине, не помню, что я переживала, я активно занималась спортом, читала философию, художественную литературу, посещала выставки, ездила волонтером в Южную Африку, ходила на танцы. У меня была активная разнообразная жизнь. Где-то в 26 лет, я впервые заметила, что все мои подруги вокруг встречаются, у всех гармоничные отношения, а у меня не складывались отношения. То есть за мной ухаживали юноши, но потом они выбирали других девушек и женились на них. Я все время думала, что проблема во мне. Наверное, у меня лишний вес, я начала активно заниматься фитнесом, сильно похудела, но и это не изменило ситуации. Я чувствовала, как во мне начинает расти боль, я все время анализировала свое поведение, свой характер, искала в себе причины. И вот, однажды, я приехала к родителям в гости, вместе мы пошли на службу в церковь. Вокруг все мои школьные подруги с детьми, мужьями, все счастливые. И я поняла, что они меня все раздражают своим счастьем. У меня началась затяжная депрессия, я спрашивала Бога, почему я без мужа и детей, ходила к психологу, который заставлял меня простить себя и «отпустить ситуацию»¹⁴⁹.

В данном отрывке мы видим, как у женщины разворачивается внутренний кризис. Разочаровавшись в отношениях, информантка начинает поиск для разрешения проблемы. По модели Л. Рамбо ярко выражены две стадии: «кризис» (в данном случае несостоявшаяся личная жизнь) и «поиск». Однако, информантка не понимает, что ищет. «Поиск» заключается во внутренних причинах, недовольство внешним видом, личные «диалоги с Богом», которые остались без ответа, походы к психологу, которые также не разрешили проблему. Далее мы видим стадию «встреча». «Однажды, я ехала в автобусе. У меня было, как обычно, грустное настроение, на одной из остановок зашла молодая семья с 4 детьми, видимо, это были мигранты, так как они были очень плохо одеты. Дети играли, а родители улыбались им, они очень громко говорили на арабском языке.

¹⁴⁹ ПМА-2. Жен., 36 лет.2018.

В тот момент, я не испытывала к ним презрения, а наоборот, это было удивление. Я задала себе вопрос, почему они счастливые? У них нет денег, дома, гражданства, работы, они вдалеке от родных. А у меня есть все, но я каждый день несчастлива. Тогда я ответила, себе единственное, что нас отличает это религия. После этого я пришла домой и начала читать Коран. И постепенно мне становилось легче, я перестала обращать внимание на окружение и сравнивать их с собой. Через полгода я приняла ислам. Начала много молиться. Поняла, что все мои душевные страдания, душевные испытания были посланы свыше, чтобы я обрела новую жизнь в мусульманстве»¹⁵⁰.

Стадия «встреча» у информантки происходит косвенно, кажется, что она прямо не касается ее. Мимолетная встреча в автобусе с мусульманской семьей направляет информантку к следующей стадии «взаимодействию». Только взаимодействие происходит не с религиозной группой, а с религиозной литературой. Как правило, у моих информантов, принявших ислам по личностному мотиву, стадия «взаимодействие» происходила за чтением и изучением Корана. Далее после обращения информантка проходит стадию «приверженность», ее поиски и обиды на окружение постепенно устраняются. Жизнь обретает смысл в новой вере. Информантке надо было вырваться из привычного контекста, чтобы перестать сравнивать себя с подругами. Нужно было нечто иное, случайно им оказался ислам.

А: Какое место в вашей жизни занимает религия в настоящее время?

И: Моя жизнь полностью посвящена религии и помощи окружающим людям. У меня хорошая зарплата. Я занимаюсь благотворительностью, больше половины дохода перечисляю детям в Африку. Сейчас работаю над тем, чтобы организовать собственный фонд помощи нуждающимся.

А: Вы говорили ранее, что переживали из-за семьи, все наладилось?

И: Я до сих пор не замужем, но это все временно, я думаю, что все образуется.

¹⁵⁰ ПМА-2. Жен., 36 лет., 2018.

Я молюсь, чтобы моя жизнь наладилась, и верю, что все будет хорошо¹⁵¹.

У данной информантки жизнь после конверсии изменилась не очень значительно, она и до конверсии занималась благотворительностью. Главным для нее в обращении является именно душевной покой.

Следующую информантку в ислам привела любовь к востоку. У нее не было кризиса, каких-либо душевных переживаний.

А: Что привело Вас к принятию новой религии?

И: Это все началось в детстве. Я посмотрела диснеевский мультфильм «Алладин» и буквально полюбила восток. В настоящее время я учусь на филолога-востоковеда. Когда я проходила практику в Йемена, я приняла решение принять ислам, это было мое осознанное решение¹⁵².

Здесь отчетливо прослеживается стадия «взаимодействие»: информант в детстве романтизировал восток, затем был погружен в изучение арабского языка и восточных традиций, учеба в университете постепенно привели информанта к обращению.

Эпизод из другого интервью подчеркивает роль кризиса информантки:

А: Расскажите, что привело Вас к исламу?

И: Я была замужем, мой муж был христианином. Он ходил часто в церковь, но иногда позволял поднять на меня руку. Сначала я думала, что сама виновата во всем. Но однажды поняла, что истинно верующий человек не может обижать свою жену. Мы развелись. После развода у меня началась депрессия. Я хотела забыть свою прошлую жизнь. Не помню, как именно ислам пришел в мою жизнь, но я начала изучать Коран, а затем приняла ислам. Это мне помогло, я как будто заново родилась¹⁵³.

¹⁵¹ ПМА-2. Жен., 36 лет, 2018.

¹⁵² ПМА-2. Жен., 26 лет, 2018

¹⁵³ ПМА-2. Жен., 34 года, 2018.

Мы видим, что информантка болезненно переживала развод с мужем и подспудно олицетворяла поступки мужа, его побои с христианской верой, поэтому после развода она стала читать Коран, так как боялась повторения сценария из своей жизни. В настоящее время информантка активно посещает мечеть, еженедельно посещает пятничные молитвы и уроки по богословию, помогает приезжим мусульманам с переводом документов.

Проанализируем семейный мотив, когда немец/немка принимают ислам по причине создания семьи с мусульманкой/мусульманином. Немецкая исследовательница-этнолог Г. Хофманн рассматривает в своей монографии, посвященной немецким женщинам, принявшим ислам, семейный мотив¹⁵⁴. Как правило, это самый простой способ принятия ислама, когда причина принятия ислама очевидна и кроется она в заключении брака.

Рассмотрим первый нарратив:

А: Расскажите, как Вы приняли ислам?

И: Мы познакомились с моим мужем в ночном клубе. Он родом из Туниса. Мы встречались ровно год, потом он сделал мне предложение. Я решила, что буду принимать ислам. Когда я рассказала мужу о своем намерении, он был очень рад.

А: Если ваш муж не настаивал о смене религии, почему решили принять ислам?

И: Я хотела, чтобы в моей новой семье не было разногласий. За то время, которое мы были вдвоем, я очень изменилась, у меня наладились отношения с родителями. И поняла, что это важно, когда в семье нет разногласий и я чувствовала, что для моего мужа важно это, просто он молчит и не говорит об этом¹⁵⁵.

Рассмотрим следующее интервью аналогично первому. Немка принимает

¹⁵⁴ Hofmann.G. Muslime werden. Frauen in Deutschland konvertieren zum Islam. Frankfurt am Main. 1997. – 306 s.

¹⁵⁵ ПМА -1. Жен., 24 года. 2017.

ислам по причине вступления в брак с мусульманином. Информантке 36 лет, в настоящее время домохозяйка.

А: Расскажите, как Вы приняли ислам? Какие события повлияли на вас или, может быть, встреча с определенными людьми? Были ли предпосылки?

И: Я познакомилась с мужем, он турок по национальности. Мы начали общаться, влюбились в друг друга. И как-то само собой получилось, что я приняла решение, что дальше нужно принять ислам.

А: Вы помните, как это произошло?

И: Да, помню. У меня в голове прокручивался диалог, вот мы любим друг друга, я хочу семью, и Низам (муж информантки) вроде бы не против. А как строить семью, если я другой религии, я ведь хочу, чтобы мы были единым целым, чтобы не было разногласий в семье. И вот постепенно такие мысли навели меня на идею о принятии ислама.

А: Получается, что ваш муж не говорил вам о том, чтобы вы приняли ислам?

И: Нет, таких разговоров не было. Когда я познакомилась с его семьей, с мамой, с тетями. Они меня так хорошо приняли, как родную дочь. В тот момент я и поняла, что точно хочу принять ислам.

А: Ваша жизнь изменилась после принятия ислама?

И: Изменилась.

А: Каким образом, в чем это проявилось?

И: Я перестала общаться с некоторыми подругами, которые не поддерживали меня после того как узнали, что я стала мусульманкой. С некоторыми родственниками прекратила общение. У меня теперь большая мусульманская семья, я покрыла голову, ношу длинные юбки, не позволяю себе яркий макияж. Мы с супругом не употребляем алкоголь, свинину, держим пост.

А: Это проявления внешних изменений, а может быть, у вас произошли внутренние изменения? Например, Вы стали смотреть по-другому на привычные вещи?

И: Я стала ощущать себя более важной и нужной. У меня появился какой-то внутренний стержень. Во-первых, я вышла замуж, мой муж – это главная опора в жизни. В нашей большей мусульманской семье, все уважают друг друга. Я чувствую уважение не только в семье, но и от окружающих. Приведу простой пример: иду по улице, чувствую, как с уважением ко мне относятся не только мусульмане, но и немецкие мужчины. Вот этого мне не хватало до ислама.

А: Имеете в виду уважения?

И: Да, именно. Мне не нравилось, что некоторые мужчины относятся легкомысленно к девушкам, отношения несерьезные. «Для некоторых девушки в прямом смысле – как вещь, не понравилась и ее можно выбросить». Я знаю много немецких девушек, которые стали мусульманками, потому что не складывались у них отношения с немцами. Это вот простое обывательское рассуждение. А так, конечно, на все есть Воля Божья.

А: Как отнеслись Ваши родители к тому, что вы приняли ислам?

И: Мама меня сразу поняла, не осуждала, отец первое время был недоволен, но со временем смирился. Прошло 6 лет, сейчас все привыкли, внуков они любят. Спокойно все в нашей семье.

А: Вы посещаете мечеть?

И: Нет, не люблю ходить в мечеть.

А: С чем это связано?

И: Не знаю, просто как-то не ходила в мечеть никогда. Все праздники дома отмечаем, просто приходит мулла домой, если мы нуждаемся в нем. А у меня не было, наверное, особой надобности ходить в мечеть¹⁵⁶.

В этом интервью причиной принятия ислама, безусловно, стал брак, но, как рассказывает информантка, ей не нравилось отношение некоторых немецких мужчин до знакомства с супругом-мусульманином, что подсознательно могло служить поиском для встречи с мужчиной другой национальности либо религии.

Другая информатка объясняет свой выбор следующим образом:

А: Почему Вы решили принять ислам?

И: Я познакомилась с мужем, когда мне было 18 лет. Влюбилась по уши, а муж мой сказал, что надо мне принять ислам, я не задумываясь согласилась. Сейчас прошло 17 лет, у нас трое детей, добрые отношения с мужем. Поэтому я нисколько не жалею, что приняла¹⁵⁷.

Семейный мотив непременно включает стадии «взаимодействие» и «последствие». Взаимодействие происходит с будущим супругом, знакомство, общение, обмен опытом, культурными традициями. «Последствие» выражается в новом образе жизни в мусульманской семье: это может быть, ношение религиозной одежды, употребление продуктов «халяль» и др.

Личностный и семейный мотивы обращения нередко накладываются: внутренние искания конвертита находят ответ при встрече с мусульманином или мусульманкой.

Рассмотрим подробно религиозный нарратив наглядно, демонстрирующий такой процесс обращения. Информанту 34 года, работает преподавателем в университете.

А: Расскажите, как Вы встретили свою будущую супругу?

¹⁵⁶ ПМА-2. Жен., 36 лет. 2018.

¹⁵⁷ ПМА- 1. Жен., 35 лет. 2017.

И: Я учился вместе со своей будущей женой в университете, на одном факультете. Марьям приехала в Германию учиться в магистратуре из Сингапура. Как мне кажется, когда я встретил ее в первый раз, она мне сразу понравилась. Она была очень спокойная, вежливая, говорила тихо. Мы вместе ходили заниматься в лабораторию. Начали общаться, дружить. Марьям держала дистанцию, боялась, что мы разной религии, поэтому хотела быть просто мне другом.

А: Как Вы приняли решение принять ислам?

И: Я полюбил Марьям. И мне стало понятно, что у нас не будет серьезных отношений, так как она воспитана в религиозной семье. Я хотел создать с ней семью, признался обо всем. Мы поговорили. Она позвонила своему отцу, все рассказала. Отец был не против, но с одним условием, что я должен буду принять ислам. Мы поехали в Сингапур, там я посещал мечеть и через некоторое время принял ислам.

А: Получается, что Вы приняли ислам из-за женитьбы?

И: Нет, я был в поисках. До встречи с Марьям, я никак не мог влюбиться. Потому что мне не нравилось поведение моих знакомых-немок. Они были как мы, пили вместе с нами пиво, ходили в клубы, курили. Мне не нравилось такое поведение. Я хотел встретить скромную девушку без вредных привычек. Марьям как раз была такой. И когда мы с Марьям общались, я понял, что ценности ее религии отражаются в моем внутреннем мире, поэтому я скорее всего и стал мусульманином¹⁵⁸.

Данный религиозный нарратив иллюстрирует, как информанта не устраивало поведение немецких девушек в современном обществе. Поведение на равных, употребление алкоголя, громкий смех были внутренним раздражителем информанта. Вероятнее всего, если бы информант встретил девушку с покладистым характером, воспитанную в консервативной

¹⁵⁸ ПМА-2. М., 34 года., 2018.

христианской семье, где глава семьи – мужчина, то возможно религиозной конверсии в ислам не произошло. Но именно встреча с Марьям с ее жизненной позицией стала умиротворением для информанта, где истиной для него показалось обращением в ислам.

Рассмотрим еще одно интервью с немцем 35 лет, по профессии программист.

А: Расскажите мне пожалуйста, что повлияло на Вас, почему Вы приняли решение принять ислам?

И: Все очень просто – любовь с первого взгляда.

А: Можно подробнее?

И: Я познакомился с девушкой-мусульманкой. В то время я работал в продюсерском центре, занимался сайтом компании и продвижением. К нам на работу устроилась молодая и очень красивая девушка. Она училась на журналиста, у нас делала небольшие репортажи, но в то же время была очень популярным блогером в арабском мире. Она вела блог на арабском языке, у нее было около 150 тыс. подписчиков.

А: Ваша девушка носила платок?

И: Нет. Я никогда бы не подумал, что она мусульманка, по ее внешнему виду. Она выглядела современно, она и сейчас не носит платок. Мы познакомились, начали встречаться, и только затем я понял, что она не выйдет замуж за меня, потому что я не мусульманин.

А: Как Вы об этом узнали?

И: Когда я предложил ей жить вместе, она сказала, что ее родители не одобряют такое решение, а мнение родителей для нее важно. Тогда я спросил у нее, что нужно сделать, чтобы родители одобрили. Она ответила, что нужно оформить мусульманский брак, но для этого, я должен принять ислам.

А: Как Вы отреагировали?

И: Я совершенно спокойно принял это. Я понимал, что для моей девушки очень важно мнение родителей. Еще я понял, что если мы хотим прожить с ней долгий брак, то должны быть одной религии, чтобы между нами не было культурных различий на бытовом уровне. Поэтому я спокойно начал изучать каноны ислама, читал учение богословов. Через год принял ислам, а еще через 6 месяцев мы поженились.

А: Вы рассказали о своем намерении принять ислам своим родителям?

И: Да, я сразу поделился с родителями, как только появились первые мысли.

А: Как реакция была у Ваших родителей?

И: Совершенно спокойная, мне кажется. Я сразу познакомил свою девушку с родителями, а потом через год сказал, что намерен жениться и принять ислам. Я помню, мой отец тогда пошутил: «Еще бы ты не принял ислам, она такая красавица». Мама тоже спокойно отреагировала и друзья.

А: Мои другие информанты рассказывали мне о разных реакциях со стороны родителей: у одной девушки родители прекратили общение с ней. Как Вы думаете с чем это связано, что Ваши родители не были против Вашего желания принять ислам?

И: Наверное, это все связано с дружбой и с тем, имеется ли взаимопонимание между родителями и детьми. У меня с детства не было секретов от родителей, мы никогда не ссорились. Более того, я считаю, что религия не может повлиять на отношение между родителями и ребенком. Мои родители уважали мой выбор, может быть, поэтому они спокойно отнеслись к этому. Еще я думаю повлияло то, что они знакомы были с моей девушкой. Они общались с ней, видели ее характер, что она воспитанная, порядочная, скромная, образованная. Поэтому «чужая» для них религия не вызывала у них никаких опасений и страха. Тесное и дружеское отношение с моей женой познакомило их с исламом, они прониклись сначала к ней, а потом уже через нее прониклись к исламу. Еще однажды, мой отец даже

пошутил, что с такой красавицей женой, любой не мусульманин захочет стать мусульманином.

А: Как отнеслись Ваши друзья, может быть, у вас поменялся круг общения после принятия ислама?

И: Нет, мои друзья остались со мной. Все совершенно спокойно восприняли данную информацию. В нашей жизни не произошло больших перемен, все перемены произошли в голове, в душе, произошел духовный рост.

А: Как изменилась Ваша жизнь после принятия ислама?

И: Если глобально, то никак. Я как жил в Германии, так и живу, как работал на прежней работе, так и работаю, круг общения не поменялся. Если рассматривать изменения, связанные именно со мной: то, я не употребляю сейчас свинину, меньше пью алкоголь.

А: Может быть, произошли внутренние перемены?

И: Я стал понимать, что в мире есть другие религии, мое мировоззрение стало шире. Я и раньше знал, что мир многообразен, но именно не мог почувствовать себя мусульманином или буддистом, а теперь я мусульманин, а в прошлом христианин. Получается у меня две жизни, я как будто увеличил свою судьбу.

Таким образом, можно сделать вывод, что модель религиозной конверсии, предложенная Л. Рамбо неплохо описывает стадии обращения среди немцев-мусульман. Конвертит сталкивается с «задачей», жизненной трудностью на своем пути, либо житейские проблемы со временем перерастают в постоянный кризис. Источником таких переживаний могут быть разные обстоятельства: потеря жизненных ориентиров, эмоциональный подъем, острая нехватка новых чувств, проблемы, связанные со здоровьем и т. д. Прежнее видение мира, перестает отвечать на «сложные внутренние вопросы». Модель «кризис-поиск» запускает мысли о новой системе верований и конвертит начинает поиск решения. Внезапная встреча с мусульманкой/мусульманином, полученная информация про

ислам либо тесное общение с представителями мусульманского сообщества дает толчок к смене религии.

В диаграмме 3 показаны результаты проведенного мной опроса с немцами-мусульманами о том, что им кажется привлекательным в исламе. «Ислам – религия просвещения» подразумевает под собой, что религия развивает внутренний мир конвертитов, учит быть терпимей. По мнению моих информантов, ислам затрагивает каждый аспект поведения, повседневности, учит дисциплине, он создает каждодневное стремление к совершенству и духовному очищению. «Ислам – религия рациональности» говорят те, конвертиты, которые считают важными определённые правила поведения, предписываемые этой религией. Ислам видится привлекательным для немцев-мусульман своей логичностью, отсутствием противоречий и простым изложением. Конвертиты считают, что ислам учит быть рациональным. «Чистота ислама» для моих информантов означает отказ от алкоголя, свинины, выполнение каждодневных практик. «Чистота» подразумевает не только телесную чистоту, но и духовную, которая обретается пятикратными молитвами, строгой дисциплиной и соблюдением и постов.

Диаграмма №3. Привлекательные для новообращенных мусульман черты ислама



§ 2.5. Немцы-мусульмане земли Мекленбург-Передняя Померания

В начале полевой работы, одной из моих задач было проследить влияние других факторов на принятие решения о смене религии. Возникла следующая исследовательская задача, проверить влияет ли на принятие ислама политический и административно-территориальный факторы. Самое длительное по времени (семь месяцев) полевое исследование я проводила в г. Росток земли Мекленбург-Передняя Померания (М-ПП). Отсюда я уже ездила на интервью с немцами-мусульманами в Гамбург, Берлин, Штутгарт. Земля М-ПП ранее была частью

территорий ГДР. Следует отметить, жители восточной Германии (так называемые «осси») переживают глубочайший кризис после объединения Германии. Как отмечают некоторые исследователи, многие «осси» ощущают себя как иммигранты в собственной стране. Мои информанты из земли Мекленбург-Передняя Померания не упоминали в беседах, что на принятие ими ислама оказал фактор «объединения Германии» или переживания того, что они чувствуют себя «осси». Более того, некоторые мои информанты приняли ислам еще времена существования ГДР. Хотя очевидно, что внешние факторы могли повлиять на принятие ислама подспудно.

Для того, чтобы найти интервьюеров, я посещала курсы арабского языка, где познакомилась со студентками, принявшими ислам. Далее они познакомили меня с сотрудниками университета, обращенными в ислам еще в ГДР.

Земля Мекленбург-Передняя Померания имеет ряд особенностей. Во-первых, с экономической точки зрения, земля не привлекательна для немецкой молодежи. В регионе находится небольшое количество крупных промышленных предприятий, как правило мало рабочих мест. Во-вторых, близость таких городов, как Гамбург и Берлин способствуют внутренней миграции, постоянному оттоку немецкой молодежи в эти города¹⁵⁹. На сегодняшний день, Мекленбург Передняя Померания – одна из наименее заселенных земель в Германии, на 2017 г. население составляло 1 млн 611 тыс. человек¹⁶⁰.

Среди мусульманского сообщества данный регион не вызывает интереса для проживания в связи со сложившейся экономической ситуацией в регионе. По данным на 2014 г., на территории Мекленбург-Передняя Померания проживало

¹⁵⁹ Подробнее об этом. См: Рязанова Э.Ф. Особенности религиозных практик немцев-мусульманок в современной Германии (на примере земли Мекленбург-Передняя Померания и города Гамбург) // Вестник ЯрГУ им. П. Г. Демидова. Серия: Гуманитарные науки. 2019. № 4. С. 40-43.

¹⁶⁰ Официальный сайт земли Мекленбург Передняя Померания. URL: <http://www.laiv-mv.de/Statistik/MV-in-Zahlen/> (дата обращения: 10.08.2019)

4000 мусульман, на сегодня эти цифры чуть выше. Для сравнения в Баварии проживает около 500 тыс. мусульман¹⁶¹.

Всех мусульман, проживающих в М-ПП, можно разделить на следующие группы: 1) мусульмане, приехавшие на учебу во времена ГДР, затем оставшиеся на постоянное жительство; 2) молодые мусульмане, находящиеся на сегодняшний день в статусе студента; 3) сирийские беженцы, а также иммигранты из других стран, покинувшие свои страны из-за военных конфликтов либо тяжелого экономического положения; 4) самая маленькая группа, это немцы-мусульмане.

В каждом более или менее крупном городе земли: в Шверине, в Ростоке, в Грайфсвальде и Висмаре – имеется мечеть, вмещающая 150-200 человек. Как правило, эти здания раньше были предназначены для других целей, но прихожане переустроили их в мечети. Немцы-мусульмане обычно поддерживают общение между собой через социальные сети, например, «WhatsApp». На официальной странице мусульман М-ПП в Фейсбуке (Facebook) обсуждаются вопросы, касающиеся сбора средств на строительство мечети, помощь нуждающимся, организация и проведение религиозных праздников и прочее.

Мои информантки рассказали, что в женский общий чат в «WhatsApp» включено 16 человек. Чаще всего в чате обсуждаются административные вопросы: расписание занятий по арабскому языку, когда будет сбор средств на пожертвование, адресная помощь. Изначально, я решила, что так как в чате 16 человек, то и женщин, принявших ислам, в Ростоке шестнадцать. Но в последствии выяснилось, что не все неофиты используют социальные сети, посещают мечеть или курсы арабского языка. Поэтому определить точное число конвертитов затруднительно. Обычно, женщины, принявшие ислам во времена ГДР, не посещают мечеть, не соблюдают религиозные правила, не носят головные уборы.

Из 16 человек удалось провести интервью только с 8 информантками. Половина девушек отказалась от беседы, аргументируя свой отказ неготовностью

¹⁶¹Официальный сайт радио Бавария-2. URL: <https://www.br.de/themen/religion/podcast-primamuslima-wir-reden-mit-muslimen-in-bayern-und-deutschland-100.html> (дата обращения: 15.10.2019).

к участию в каких-либо исследованиях либо просто недоверием к ученым. Точное число мужчин, принявших ислам на территории земли М-ПП из-за отсутствия статистики неизвестно, всего мужчин, немцев-мусульман, посещающих мечеть, по словам одной моей информантки, около 30 человек¹⁶².

В ходе полевых исследований выяснилось, что большинство конвертитов родились и по-прежнему проживают на территории земли М-ПП. Многие информантки живут в сельской местности, где нет мусульман и соответственно нет никакого взаимодействия с мусульманским сообществом. По словам этих информанток, об исламе они узнали из интернета, оттуда же брали всю необходимую литературу, общались с другими мусульманами на форумах, после обращения иногда приезжают в мечеть Ростока или Шверина.

В каждом крупном городе земли М-ПП есть университет, театры, музеи, галереи современного искусства, ночные клубы. Однако, несмотря на обилие культурной жизни, уклад мекленбуржцев более спокойный, нежели в соседних городах (Гамбурге или Берлине). Из общения со студентами-немцами, не только мусульманами, я узнала, что некоторые из них никогда не выезжали в соседний Гамбург. Вот что говорит по этому поводу девушка, студентка факультета теологии, Университета Росток: «Я, правда, не была в Гамбурге, конечно я поеду туда. Но сейчас не вижу смысла. В Ростоке все есть. Многие мои одноклассники уехали учиться в другие земли, но это их выбор. Мне кажется, все население М-ПП можно просто разделить на две части. Это те, кто ее не любит, и они пытаются сразу уехать отсюда, потому что они не любят «Восток», и с детства мечтали переехать. А вторая половина, это люди как я. Любим М-ПП всем сердцем, а я фанатка футбольного клуба Росток, поэтому если поеду в другой

¹⁶² Подробнее об этом. См: Рязанова Э.Ф. Особенности религиозных практик немцев-мусульманок в современной Германии (на примере земли Мекленбург-Передняя Померания и города Гамбург) // Вестник ЯрГУ им. П. Г. Демидова. Серия: Гуманитарные науки. 2019. № 4. С. 40-43.

город, то только на их матч»¹⁶³. «Ой, что там в Гамбурге, море? Море у нас свое замечательное, так что я там не видел?»¹⁶⁴ - говорит другой студент.

Как мы видим на религиозную конверсию в ислам не оказывает влияние географический фактор. Немцы-мусульмане могут проживать как в мегаполисах, так и в маленькой деревне.

Попробуем теперь выяснить влияние политического фактора. На выборах в Бундестаг в 2017 г. правопопулистская партия «Альтернатива для Германии», позиционирующая себя как антиисламская партия, получила третье место от земли М-ПП.

Внутри региона чувствуется напряжение общественного настроения по поводу ислама. На автобусных остановках, на скамейках, светофорах, можно иногда встретить листовки с надписью: «Мусульмане, прочь» либо «Мусульмане, убирайтесь домой». Многие мекленбуржцы активно поддерживают «Пегиду» (Патриотические европейцы против исламизации Запада). «Пегида» позиционирует себя как организацию, основная цель которой борьба с исламизацией. С точки зрения политических настроений внутри региона – М-ПП трудно назвать комфортным местом для проживания мусульман.

Я задавала вопрос информантам о политических настроениях мекленбуржцев. Ответы респондентов были совершенно разными. Многих из них пугает такая открытая неприязнь к мусульманам и иммигрантам:

А: Как Вы реагируете на негатив со стороны некоторых мекленбуржцев?

И: Очень тяжело. Это все предвзятое отношение. Когда я была христианкой, я была законопослушной гражданкой, но и сейчас, когда я стала мусульманкой я такая же законопослушная гражданка. Мое поведение не поменялось, но поведение общества по отношению ко мне изменилось. Иногда я чувствую негатив¹⁶⁵.

¹⁶³ ПМА-2. Жен., 20 лет. 2018.

¹⁶⁴ ПМА-2. Муж. 20 лет., 2018.

¹⁶⁵ ПМА-1. Жен., 34 года. 2017.

Другая информантка ответила таким образом:

А: Как Вы реагируете на негатив со стороны некоторых мекленбуржцев?

И: Я не реагирую на негатив. Люди иногда не любят других людей, отличных от них. «Пегиды» популярны среди людей, которым некуда деть лишнюю энергию. Я считаю, что нужно спокойно относиться к происходящему вокруг, не обращать внимания. Через сто лет немецкое общество будет спокойно относиться к мусульманам, все будут жить дружно. Люди привыкают ко всему постепенно¹⁶⁶.

Немки-мусульманки не беспокоятся за свою жизнь с точки зрения исполнения законов. По их мнению, Германия – страна, где все регулируется правом и законом. «Мы приняли другую религию, тем самым мы не нарушили закон, поэтому мы спокойны»¹⁶⁷ или «У нас спокойный город—Росток, здесь можно не переживать за свою жизнь»¹⁶⁸. Конечно, они испытывают давление общества, так как приняли ислам. В данном отрывке мы видим, что информантка после смены религии чувствует ответственность за свое будущее в качестве мусульманки: «Меня не волнует, что кого-то волнуют иммигранты, это их право! Я дома, мне нечего бояться. А как мусульманка теперь я должна бороться за свои новые права в своей стране. Думаю, мы можем все жить в мире, главное не перегибать палку дозволенности»¹⁶⁹. Многих информанток настораживает негативное отношение к прибывшим мусульманам, поэтому некоторые из них помогают им в переводе документов, оказывают помощь административного характера.

Таким образом, можно сделать следующие выводы, что на решение о религиозной конверсии в ислам политическая обстановка и настроения общества по поводу ислама не оказывают существенных влияния. Немцы принимают ислам

¹⁶⁶ ПМА-1. Жен., 24 года. 2017.

¹⁶⁷ ПМА-2. Жен., 36 лет. 2018.

¹⁶⁸ ПМА-1. Жен., 24 года. 2017.

¹⁶⁹ ПМА-1. Жен., 25 лет. 2017.

в населенных пунктах, в которых преобладают жители, настроенные негативно по отношению к мусульманам. В данном случае Мекленбург – Передняя Померания является примером. Административно-территориальный фактор также не играет особой роли. Ислам принимают и жители мегаполисов, и жители сельской местности, как на западе, так и на востоке Германии. Так же не играет никакой роли изолированность от мусульманского мира не препятствует принятию ислама. Одна из моих информанток жила в деревне, в которой не было контакта с мусульманами.

§ 2.6. «Постконверсионный синдром»

В ходе моих наблюдений за новообращенными немцами-мусульманами появилась следующая гипотеза: конвертиты после смены религии какое-то время «скучают» по доконверсионному периоду жизни. При проведении интервью я спрашивала у информантов, переживают ли они какие-либо эмоции по прошлой жизни. Как правило, информанты отвечали, что грусти по жизни до ислама у них нет. При более глубоком общении, однако, выяснилось, что они переживают определенный дискомфорт.

Моя гипотеза смогла подтвердиться только спустя два месяца полевых наблюдений при неформальной беседе в кафе в г. Росток. Это были две немки-мусульманки, посещающие курсы арабского языка. Я была знакома с каждой по отдельности, они между собой были знакомы лишь формально. Однажды, я пригласила их обеих в кафе. Одна из информанток, Малика (далее в диалоге М), приняла ислам по личным убеждениям, другая, Каринэ (далее в диалоге К), по семейным причинам. За чашкой кофе в разговоре мелькнула фраза: «как здорово, что ислам не запрещает пить кофе». Далее я стала свидетелем такой беседы.

М: Да, без кофе, я бы и дня не смогла.

К: Кстати, как твои родители отреагировали, что ты приняла ислам?

Далее идет длинный пассаж, о том, какие психоэмоциональные трудности были во взаимоотношениях в семье после конверсии. После этого в диалоге девушки начинают жаловаться друг другу, о том, что скучают по прежней еде и праздникам.

М: Для моей мамы была проблема, а что же мне готовить.

К: Да, я так люблю сосиски, эх как иногда хочется. А еще грустно, что нельзя день рождения праздновать.

М: Да, первое время мне очень тоскливо было, но сейчас я не думаю об этом.

К: Конечно, на Рождество хочется накрыть стол и всем подарки упаковать.

М: Да, моя мама рассказала всем родственникам, чтобы больше не отправляли мне подарки и открытки на Рождество.

К: Да, но я все равно пишу всем поздравительные смс¹⁷⁰.

Диалог моих информанток продолжался около часа, где они обсуждали традиционные немецкие блюда, которые больше нельзя употреблять, праздники (день рождения, Рождество, Пасху, и день святого Николая), которые они больше не могут праздновать.

Непреднамеренная, неформальная беседа, проведенная с моими информантами, смогла раскрепостить их на откровенный разговор о некоторой эмпатии по культурным, традиционным христианских праздникам в повседневной мусульманской жизни. Таким образом, есть основания предполагать, что конвертиты по меньшей мере, часть из них, ощущают некий

¹⁷⁰ ПМА-1. Жен., 25 лет. Жен., 28 лет. 2017.

«постконверсионный синдром». Они не жалеют о конверсии, но прежняя идентичность не исчезла совсем, и это создает дискомфорт.

Посконверсионный «синдром» может выражаться в разной степени (от яркого проявления до подавления его самим конвертитом). Некоторые информанты, как мне кажется, намеренно скрывали его, так как для них важно подчеркивать, что новая религия - ислам, а вместе с ней все характерные культурные особенности полностью удовлетворяют их в повседневной жизни. Признание факта о переживаниях о доконверсионной жизни подразумевает следствие ошибочного выбора новой религии, поэтому информантами подавляется данное чувство, или как я его назвала «синдром». Как говорилось выше, изначально мои информантки ответили мне, что они не скучают по «прошлой» жизни. Однако, чувство солидарности каждой информантки к друг другу потом помогло им выговариваться. Внутренние переживания о прошлой жизни стали откровенным признанием (проговоренной фразой), проявился этот самый «синдром», который конвертиты стремятся подавить и скрывать не только от окружающих, но и от самих себя.

§ 2.7. Отношение немецкого общества к новообращенным немцам-мусульманам

Мусульмане-иммигранты второго-третьего поколения сталкивались с проблемами интеграции и адаптации с рождения, в некотором роде, они привычны к тому факту, что окружающее население может к ним негативно относиться. Однако немцы-мусульмане сталкиваются с проблемами такого рода впервые после обращения. Принятие ими ислама, автоматически вытесняет их в категорию «других» (если не «чужих»), сконструированную немцами. Если немка-мусульманка начинает носить платок, она автоматически становится мусульманкой, затем иммигранткой, и для некоторых даже — бесправной женщиной в платке и уже не совсем немкой. Приведу примеры.

«Самое ужасное для меня было, что в магазине все начинают со мной говорить на английском, а еще удивляются, когда я говорю на немецком. Когда я начинаю говорить на немецком языке, на ярмарке, люди очень удивляются, что я говорю без акцента. Могут похвалить, сказать мне: «Где вы выучили так хорошо немецкий?». А я не понимаю, разве не видно, что я немка, у меня лицо ведь не прикрыто под платком»¹⁷¹, – сетует моя информантка. Другая моя информантка оказалась в неловкой ситуации в администрации города: «Меня очень оскорбило, когда я пришла в администрацию по делам, девушка мне сказала: “Иммигрантам, другое окно”, я начала возмущаться, что я не иммигрантка, пришлось писать даже жалобу»¹⁷². Информантка, с которой я познакомилась на курсах арабского языка, рассказала следующее. «Я училась на социологическом факультете, потом хотела писать свою магистерскую диссертацию на тему немцев-мусульман, я уже к тому времени носила платок, и мои преподаватели знали про мою новую религию. На мое предложение о теме диссертации профессор сказал следующее: «Ты не можешь заниматься такой темой, потому что ты приняла ислам и будешь афишировать и агитировать других людей либо напишешь в работе только субъективные вещи». Тогда я поняла, что, если университетский профессор так воспринимает меня, что тогда люди простые думают, ведь они не из академической среды»¹⁷³.

Для получения более полной картины мной были проведены короткие интервью с немцами. Респондентам был задан один ключевой вопрос, который звучал следующим образом: «Как Вы относитесь к тому, что молодые немцы принимают ислам?». Полученные результаты можно разделить на три категории: негативные высказывания, нейтральные, озабоченные (в этих ответах была явная озабоченность проблемой, которую, как они считали, нужно решать на государственном уровне). Нейтральных ответов было меньше всего. Респонденты не видели проблему в феномене немцев-мусульман и относились к этому

¹⁷¹ ПМА-1. Жен., 25 лет. 2017.

¹⁷² ПМА-2. Жен., 37 лет. 2018.

¹⁷³ ПМА-1. Жен., 25 лет. 2017.

спокойно. Далее приведу фрагмент из интервью с мужчиной-немцем 67 лет (в настоящее время пенсионер, ранее работал в гражданском флоте).

А: Как Вы думаете, почему немцы принимают ислам?

И: По разным причинам, как говорится, у кого, что болит. А что только немцы принимают ислам?

А: Нет, принимают ислам люди разных национальностей во всем мире.

И: Вот, а вы спрашиваете почему немцы. Сейчас может время такое, что ислам популярен о всем мире, поэтому такая тенденция наблюдается и в Германии.

А: Как Вы относитесь к данной тенденции?

И: Я не вижу какой-либо проблемы, когда немцы принимают ислам. От того, что они приняли ислам, они ведь не забыли немецкий язык и не стали автоматически говорить на арабском или турецком. Любой немец, который стал по каким-либо причинам мусульманином, он остается немцем. Поэтому в том нет никакой опасности и тревожиться не нужно.

А: Как Вы думаете, влияет ли на принятие ислама то, что в Германии проживает много мусульман?

И: Думаю, что влияет. Нравится вот немцу, например, турок своим характером, нравом, темпераментом. И немец думает: «Я ведь тоже могу быть таким как он, таким крутым». Наверное, потом может поменять религию. Люди копируют поведение друг друга.

А: Другие информанты говорили, что с тенденцией принятия немцами ислама нужно озадачиться на государственном уровне. Согласны с таким мнением?

И: Нет, зачем. Это, значит, нарушать свободу каждого человека. Человек хочет быть атеистом, христианином, мусульманином, буддистом. Он сам выбирает кем ему быть. И еще один важный факт. Много девушек-немок создают браки с мусульманами. И ведь это хорошо, рождаются дети в таких браках. Как правило не один ребенок, а два, три. Дети, рожденные в таких браках наполовину

немцы, свободно будут говорить на немецком, жить в Германии. Думаю, что это очень положительный факт, и его не стоит забывать¹⁷⁴.

Данный фрагмент интервью представляет интерес для моего исследования еще и тем, что, по мнению автора, немцы, принимающие ислам, всего лишь меняют религию, а не немецкую этническую идентичность. Это утверждение показывает нам, что среди граждан Германии (в нашем случае это один из информантов) есть понимание и разграничение этнической и религиозной идентичности, что в дальнейшем дает результат того, что немцы-христиане относятся к немцам-мусульманам без какого-либо негатива.

Рассмотрим следующие положительные ответы. «Это всего лишь мода, сейчас ислам принимают, раньше было много хиппи, все пройдет, не стоит даже обращать внимание на это»¹⁷⁵ или «Наверное, в этом нет ничего плохого, что некоторая молодежь принимает ислам. Это уж лучше быть мусульманином, нежели принимать наркотики. Это ведь свобода выбора, мы не можем им запрещать принимать религию новую»¹⁷⁶.

Негативные ответы часто содержали упреки в адрес семьи конвертитов, ответственной за их воспитание. По мнению моих респондентов, родители немцев-мусульман неправильно воспитывали их в детстве и подростковом периоде, что привело к таким последствиям. «Мне кажется все дело в семье, это как надо воспитать ребенка, что он потом отрывается от семьи и принимает новую, совершенно чужую религию»¹⁷⁷ или «Семья, все идет из семьи. Я еще понимаю, когда ребенок родился в смешанном браке. Мама допустим турчанка, папа – немец. Ребенок вырос и выбрал, кем будет. Но когда это происходит в немецкой семье, это уже что-то странное. Видимо, не было никаких духовных связей с родителями, не было привито традиций. Может, Пасху не отмечали. Вот, честно, не понимаю. Всю жизнь отмечали Пасху в семье, а потом вдруг, ребенок решил, что больше он не будет отмечать Пасху, а будет молиться пять раз в день

¹⁷⁴ ПМА-1. Муж., 67 лет. 2017.

¹⁷⁵ ПМА-3. Муж., 60 лет. 2018.

¹⁷⁶ ПМА-3. Жен., 55 лет. 2018.

¹⁷⁷ ПМА-3. Жен., 50 лет. 2018.

и не есть свинину. Не может быть такого полярного мнения. Я думаю, это происходит, все из-за душевной пустоты»¹⁷⁸.

Некоторые из ответивших на этот вопрос, считают, что в исламизации немецкой молодежи виновата государственная политика по отношению мигрантам. «Я думаю, это просто ужасно, до чего довела наша политика, что наши дети принимают ислам. Нужно закрывать границы, скоро так все начнут принимать ислам, перестанут ходить в церковь. Вся проблема в том, что слишком много приехало мигрантов, сначала турки приехали, сейчас из Сирии, а наши дети страдают. Видимо, сначала дружат с ребятами-мусульманами, а потом начинают тоже вести такой образ жизни»¹⁷⁹.

«Это дело государственной важности. Почему молодежь принимает ислам? Потому что у государства нет программ регулирующих данную тенденцию. Мы не можем запретить принимать ислам и не имеем на это права. Но мы можем заинтересовать молодежь остаться немцами, остаться в своей вере, сохранить традиции. Дать им то, что предлагает новая религия. Но просто немцы не смогут решить эту проблему. Правительству необходимо принимать меры, чтобы немцы меньше принимали ислам и разработать государственную программу для ее решения»¹⁸⁰. И еще одно схожее мнение: «Некоторые вещи должны регулироваться государством. Если государству выгодно, что немцы принимают ислам, то пусть ничего не предпринимает»¹⁸¹.

Суждения моих информантов о том, что немцы принимают ислам из-за проблем в семье, в отсутствии духовного развития не всегда подтверждались биографическими нарративами конвертитов. Некоторые из моих информантов, принявших ислам, воспитывались во вполне благополучных семьях, где было взаимопонимание и доверие, отмечались христианские религиозные праздники. Семейные проблемы в доконверсионной жизни отмечались лишь в некоторых

¹⁷⁸ ПМА-3. Жен., 53 года.

¹⁷⁹ ПМА-3. Жен., 38 лет.

¹⁸⁰ ПМА-3. Муж., 63 года.

¹⁸¹ ПМА-3. Муж., 64 года.

биографиях. Можно сделать вывод, что быть немцем-мусульманином в современной Германии непросто. После конверсии большинство коренных немцев оказываются в положении, близком к положению иммигрантов. Такое положение для них становится неожиданным: они не могли представить для себя такого до конверсии. Многие немецкие женщины, надевшие платок, чувствуют давление со стороны общества.

Глава 3. Особенности религиозной идентичности мусульман-иммигрантов 2-3-го поколения и немцев-мусульман.

Данная глава представляет попытку анализа комплекса вопросов, связанных с религиозной идентичностью мусульман Германии. Один из главных поднимаемых мной вопросов — сохраняется ли религиозная идентичность «по вере отцов» у мусульман-иммигрантов второго и третьего поколения, социализированных в немецком обществе. Очевидно, что для многих практикующих (попадающих в мое исследовательское поле) мусульман-иммигрантов, активно посещающих мечеть, религиозная идентичность окажется наследуемой из поколения в поколение, в некотором роде традицией. Однако, в современном обществе религиозная идентификация определяется не только родительской верой, но и различными социальными факторами. Поэтому особенно важно проанализировать и выяснить, какие именно факторы способствуют сохранению либо приобретению мусульманской идентичности среди моих информантов.

Далее я рассмотрю формирование религиозной идентичности новообращенных немцев, а именно, каким образом, происходит конструирование мусульманской идентичности после смены религии.

Отдельный параграф будет посвящен определению «религиозной идентичности», так как понятие «идентичность» на сегодняшний день имеет множество определений в общественных и гуманитарных науках.

§ 3.1. Религиозная идентичность

Истоки слова «идентичность», в переводе с латинского языка «idem» означает «то же, тот же». В античной философии данный термин употребляется наряду с термином «тождественный»¹⁸².

Эрик Эриксон в работе «Идентичность, юность, кризис» сформулировал понятие идентичности как «выраженное субъективное чувство единства личности и ее постоянства во времени»¹⁸³. В дальнейшем определение получило широкое применение в исследованиях, посвященных человеческой индивидуальности, «механизмов ее формирования и включения «я» в систему социальных связей общества»¹⁸⁴. Э. Эриксон, психоаналитик по специальности, в своих работах ссылался на работы по психоанализу З. Фрейда, где З. Фрейд использовал понятие «идентификации». Но если у З. Фрейда, понятие — «идентификация» — это процесс, то Э. Эриксон понимает идентичность как продукт, результат процесса идентификации. Человек конструирует личностную идентичность, которая закрепляется к концу подросткового возраста и признается окружающими¹⁸⁵.

Рассмотрим определение «идентичности» в гуманитарных дисциплинах, таких как социология, история и этнология/антропология. В социологии идентичность классифицируется по типу, что позволяет различные индивидуальные идентичности соотнести в «идеал-типы». Далее по характеру преобладания каждый «идеал-тип» выявляется в определенном обществе или исторической эпохе. «Таким образом, идентичность предстает в виде отражения

¹⁸² Ачкасов В. А. Этнополитология: учебник. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2005. стр. 17.

¹⁸³ Эриксон. Э. Идентичность, юность, кризис. М., 2006. С. 29.

¹⁸⁴ Семененко И. С. Категория идентичности в социальных науках: понятие, когнитивный потенциал, приоритеты исследований. Идентичность: Личность, общество, политика.

Энциклопедическое издание. Отв. ред. И.С. Семененко. М.: Издательство «Весь Мир». Москва, М., 2017. С.19.

¹⁸⁵ Самаркина С. Методы и методики изучения идентичности. Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание. Отв. ред. И.С. Семененко. М.: Издательство «Весь Мир». Москва, М., 2017. С.65.

социальной структуры»¹⁸⁶. Для исторической науки идентичность неразрывно связана с индивидуальной и коллективной памятью. Центральное место в исторических исследованиях идентичности отводится нарративной идентичности, где история повседневности приобретает все большую значимость. Если в психологии главное место занимает процесс идентификации, саморепрезентация и «Я»- концепция, то в социологии «индивиду» уделяют второстепенное значение, на первом месте лидируют коллективные формы идентичности. Социальные антропологи в своих исследованиях обычно совмещают эти подходы. С. Самаркина предлагает анализировать, с одной стороны, идентичность отдельного индивида. Изучение индивидуальной идентичности помогает дать полную характеристику социальной структуры группы, в которой находится индивид. С другой стороны, по мнению исследовательницы, можно изучать коллективную идентичность и рассматривать чувство по отношению к принадлежности к группе каждого отдельного индивида¹⁸⁷.

Идентичность не статична. В процессе социальных взаимодействий, идентичность конструируется индивидом и показывает то, как человек осмысливает себя, свое место в мире в процессе сравнения себя с другими. По мнению Е. Филиповой, «идентичность стала тем универсальным концептом, с помощью которого принято описывать современное общество и его структуру, социальные отношения, коллективные и индивидуальные поиски смысла бытия»¹⁸⁸. Каждый человек обладает целым набором идентичностей (гражданская, религиозная, т. д). Идентичности можно представить, как систему культурно-исторических координат. Координаты, изобретенные обществом, могут изменяться либо корректироваться в зависимости от политических и других факторов¹⁸⁹. Одной из форм социальной идентичности является религиозная. Как

¹⁸⁶ Там же. С.65.

¹⁸⁷ Там же. С.69.

¹⁸⁸ Филипова Е.И. 2010. Территории идентичности в современной Франции. М.: ФГНУ «Росинформагротех». 300 с.

¹⁸⁹ Тишков В. Старые новые идентичности. URL: http://www.valerytishkov.ru/cntnt/nauchnaya/_obrazy_rossii/starie-i-novie-i.html. (дата обращения 19.04.2019)

считает С. Астапов, религиозная идентичность является долговременной в отличие от других идентичностей¹⁹⁰.

Как считает религиовед М. Мчедлов религиозная идентичность индивида возникает как результат сопоставления себя с определенной религией. Религиозная идентичность складывается из веры человека и проявления религиозной активности (какое место занимают в жизни человека разного рода религиозные институты, как они проявляются в его поведении и сознании). «Религиозную идентичность можно рассматривать как результат самоотождествления личности или референтного сообщества с определенным религиозным учением или его частью»¹⁹¹ - пишет ученый.

Религиозная идентичность проявляется во внутренней и внешней религиозности. Внутренняя религиозность - это личностный религиозный опыт индивида, Вера как таковая. Внешняя религиозность проявляется в соблюдении религиозных правил, предписанных той или иной религией. Уровень вовлеченности индивида в религиозную жизнь помогает судить о степени религиозной самоидентификации¹⁹².

Религиозная идентичность состоит из широкого спектра проявления религиозности (атеизм, неверие, индифферентность, а также религиозный фанатизм). О.Е. Казьмина считает, что, как и для верующих так и для людей, которые считают себя неверующими, но ассоциируют себя с определенной конфессией, религиозная самоидентификация остается важной¹⁹³. В современном обществе религиозная идентичность отвечает за общечеловеческие моральные ценности, помогает в становлении нравственных ценностей.

Исследователи рассматривают религиозную идентичность как одну из форм социальной идентичности. Религиозную самоидентификацию следует понимать в

¹⁹⁰ Астапов С. Н. Конструирование религиозной идентичности//Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. №10.С.30.

¹⁹¹ Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания (отв. ред. М.П. Мчедлов). 2009. М.: Культурная революция. 368 с.

¹⁹² Мчедлова М.М. Религиозная Идентичность...С.342.

¹⁹³ Казьмина О.Е. Русская Православная Церковь...С. 119

качестве представления индивидом себя, как носителя определенного религиозного мировоззрения, и принадлежности себя к определенной религиозной группе, а также отграничение себя от других религиозных групп или религий. Религиозная идентичность не статична, она может изменяться в течение жизни индивида, преобладать над другими социальными идентичностями, оказываться доминирующей или наоборот, отходить на второй план. Также можно сказать о рецессивной религиозной идентичности, которая никак не будет проявляться в соблюдении норм и стандартов поведения той или иной религиозной организации, но присутствовать тем или иным образом в религиозном сознании. Для изучения религиозной идентичности новообращенных немцев-мусульман и мусульман второго-третьего поколения я буду использовать дискурсивный подход, который остается универсальным при изучении религиозности индивида. В исследовании я ограничу круг определений дискурса и буду использовать совокупность таких значений как: нарратив, история, образы, метафоры, воспоминания. Данные значения в сумме предоставят возможность определить ход событий в биографии информанта.

§ 3.2. Религиозная идентичность мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения

Религиозная идентичность может быть тесно связана с другими видами культурной идентичности. В некоторых случаях переплетение этнической и религиозной идентичности помогает сохранять этническое сообщество за пределами его территории¹⁹⁴. Турецкое сообщество в Германии не ассимилируется и плохо поддается адаптации в том числе благодаря тесной связи этнической и религиозной идентичности. Проявляется это, в первую очередь, в том, что турки считают себя мусульманами по факту рождения. Такая идентификация характерна и для других иммигрантских групп из мусульманских стран: для сирийцев или марокканцев. «Религия играет роль маркера этнической

¹⁹⁴ Казьмина О. Е. Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России ...С.129.

идентичности»¹⁹⁵. Еще одной значимой в идентификации кроме этнической и религиозной идентичности является локальная. По моим полевым наблюдениям мусульмане, проживающие долгое время в Берлине, идентифицируют себя берлинцами, а жители Гамбурга – гамбургцами. Этническая и религиозная идентичность иммигрантов-мусульман переплетается в одну, так называемую мусульманскую, так идентифицируют их немцы. «Они все мусульмане, а кто они там турки или сирийцы, не разберешь»¹⁹⁶ или «ну кто она, турчанка или из Египта? Они же в платках все, значит мусульманки»¹⁹⁷.

Анализ биографических интервью моих информантов показал, что религиозная идентичность для них является долговременной, устоявшейся с самого рождения. Родившись в мусульманской семье, каждый из них прошел имянаречение (оно обычно происходит в первый месяц жизни ребенка, строго до 40 дней). Религиозная идентичность может означать для индивида либо его причастность к определенной религиозной группе, либо следование вероучению и выполнение практик, предусмотренных данной религией, либо и то и другое вместе. Некоторые из моих информантов, не следовали предписаниям вероучения, (подробнее рассмотрим примеры ниже) однако на мой вопрос «Кем вы себя считаете, кем себя чувствуете?» все уверенно отвечали, что они мусульмане. При проведении интервью «лицом к лицу» легко уловить настроение информанта, его эмоциональное состояние и характер разговора. Именно при этом вопросе у моих информантов улавливалось недоумение, и неловкость, они как будто не понимали, почему я задаю такой, на их взгляд, «странный вопрос», ведь и так очевидно, что они мусульмане. Приведу примеры, выдержек из разговоров с информантами: «Ну конечно, я мусульманин, а кто же еще?»¹⁹⁸ отвечает мне татарин, который не следует ни одному из правил ислама. Либо сестры-турчанки, которые ведут европейский молодежный образ жизни,

¹⁹⁵ Мчедлов М.П. Взаимосвязь религиозного и национального // Национальное и религиозное. М., 1996. С. 100.

¹⁹⁶ ПМА-1. Жен., 56 лет. 2017.

¹⁹⁷ ПМА-1. Жен., 27 лет. 2017.

¹⁹⁸ ПМА-1. Муж., лет. 2018.

заявляют: «Ну, да, мы родились мусульманками, если мы не носим платок, это не означает, что мы не мусульманки, не носят же все христианки длинные платья, как было раньше в средневековье»¹⁹⁹.

Родители, родившихся в Германии выходцев из иммигрантских семей зачастую являются носителями и хранителями религиозного сознания, в какой-то степени в семье они демонстрировали религиозное поведение, которое передалось в определенной мере и на моих информантов. С другой стороны, родители некоторых моих информантов желали видеть детей более успешными в немецком обществе нежели они сами, поэтому не водили детей в мечеть и воспитывали больше в светском духе, чем религиозном. Такой стиль воспитания влияет в последующем на индивида, на его социализацию и успешность в обществе с одной стороны, с другой он может и маргинализировать информанта (индивид начинает употреблять алкоголь, легкие наркотики). Еще одним следствием в выборе такого стиля воспитания является ослабевание религиозности индивида. Это означает, что постепенно человек перестает следовать традициям и обычаям, характерным его культуре, заменяя их на европейские ценности, из его повседневной жизни уходят религиозные ритуалы. Однако, несмотря на европейский уклад жизни, молодежный стиль поведения, мусульмане-иммигранты второго-третьего поколения из мусульманских семей продолжают связывать себя с исламом. Осмысление своей религиозной идентичности строится по принципу: «Я родился турком, а это автоматически означает, что я мусульманин» или «я мусульманин по рождению, значит я мусульманин». Прослеживается этнизация религии, а затем идет ассоциация положительных качеств человека с исламом, и одновременно с этнической культурой. Для того, чтобы понять, почему происходит такая идентификация среди не практикующих мусульман второго-третьего поколения, я поставила перед собой цель определить, какие социальные качества или социальные факторы мотивируют моих информантов идентифицировать себя с исламом. Перед информантами, я ставила

¹⁹⁹ ПМА-1. Жен., 19 лет, Жен., 26 лет. 2017.

вопрос следующим образом: «Что помогает понять Вам, что Вы мусульманин (мусульманка)?». Среди ответов определяющими оказались социальные качества, как чувство сострадания, чувство сопричастности, чувство жалости, чувство радости. Приведу примеры. Первый диалог с юношей-турком, который не придерживается мусульманского уклада жизни.

А: Вы посещаете мечеть или молитесь дома?

И: Я не хожу в мечеть и не молюсь.

А: Вы считаете себя верующим человеком?

И: В Бога я не верю, наверное, я неверующий.

А: А к кому вы себя относите к мусульманину или ближе к атеисту, раз не молитесь и не верите в Бога?

И: Ну конечно, я не атеист, я мусульманин. Я неверующий мусульманин. Если бы я был атеист, то, наверное, всех людей бы жалел одинаково, а у меня не так.

А: Можете привести примеры?

И: Например, если в мире происходят события, землетрясение или дорожные аварии, мне всегда жалко мусульман погибших, мне всех людей жалко, но мусульман больше всего. Думаешь, ну как так получилось, бедные вы мусульмане.

А: А почему именно мусульман?

И: Ну как почему? Они же свои, они мусульмане, а еще потому что, наверное, я ведь мусульманин, был бы человеком другой религии, других было бы жалко. Их боль, как моя боль²⁰⁰.

Как мы видим в данном эпизоде интервью, у моего информанта, называющего себя неверующим, чувство сопереживания и сострадания по отношению к мусульманам выражается ярче нежели к людям другой религии. Связано, это прежде всего с тем, что информант, несмотря на то, что он не верит в Бога, считает себя мусульманином, поэтому драматические события из жизни других мусульман воспринимаются как личные. Религия выступает маркером

²⁰⁰ ПМА-2. Муж., 20 лет. 2018.

«свои-чужие», где «свои» - это мусульмане, вне зависимости от национальности и региона проживания, а также мировоззренческой позиции информанта, а «чужие» - это люди другой религии. Теперь рассмотрим эпизод из интервью с турчанкой, которая, как и предыдущий информант не считает себя верующей и религиозной.

А: Вы верующий человек?

И: Нет, что Вы, я далека от этого.

А: Вы относите себя к атеистам?

И: Я, наверное, как мои родители, я мусульманка, все-таки я не атеистка.

А: Почему так неуверенно, что мусульманка?

И: Мне импонирует, что я мусульманка, как так, мои дедушка и бабушка, мои родители, если я скажу, что я атеистка, это как отрезать связь с семьей. Я люблю наши традиции, я люблю праздник Корбан байрам, хоть я сама его не праздную, я все равно поздравляю своих друзей с этим праздником в социальных сетях, чувствую какое-то единение в такие дни. Я очень люблю, когда свадьбы проводят в мусульманском стиле и по религиозным правилам. Мой молодой человек – немец, и конечно, вряд ли мы будем жениться по мусульманским правилам, но это не дает мне права не восхищаться другими молодыми людьми, которые продолжают чтить религию. Я мусульманка, конечно же, просто современная, но точно не атеистка²⁰¹.

В данном эпизоде информантка испытывает чувство радости и чувство сопричастности с другими мусульманами. Данные чувства идентифицируют ее как мусульманку, так как информантка показывает свою привязанность к религиозным традициям и не скрывает данный факт. Проявление социальных чувств так называемых этнических мусульман (моих информантов) по отношению к другим мусульманам, являются своего рода маркером, определяющим «своих» и «чужих». Здесь религиозная идентичность проявляется в этнической и культурной солидарности. Рассмотрим маленький отрывок из

²⁰¹ ПМА-2. Жен., 24 года. 2018.

интервью с сирийцем, травматологом по профессии, который относит себя к не практикующим мусульманам.

А: Что Вы испытываете по отношению к другим мусульманам?

И: Я люблю спорт. Смотрю Олимпиаду или просто чемпионаты мира, как вижу, что победу одержал мусульманин, думаю, о, наш человек. Чувство гордости прямо переполняет, что я тоже мусульманин²⁰².

Как мы можем убедиться, здесь человеческая эмоция, выраженная чувством гордости, выражает религиозную идентичность информанта, который не выполняет религиозных практик, но считает себя мусульманином.

Религиозные предписания могут формировать особенности образа жизни²⁰³, что наглядно можно встретить как в быту, так и в поведенческих установках некоторых этнических мусульман. В таких семьях степень религиозности иногда близка к религиозному фанатизму: традиционный тип ведения хозяйства, где женщина – домохозяйка, мужчина – глава семьи и добытчик, образ жизни, в соответствии с обычаями своего народа, которые могут соблюдаться столетиями. «Я слышал такую историю, у каких-то знакомых моего отца, дочь сидит дома, на улицу ходит строго в парандже, не посещала школу, просто занимается рукоделием, скоро ее выдадут замуж за человека, которого она не видела ни разу в жизни. А эта семья живет в Германии уже 25 лет»²⁰⁴. Мой информант рассказывал про семью из Сирии, где до сих пор чтят традиции, в т. ч. обряд сватовства.

В исследовании религиозной идентичности я пришла к следующим выводам: мои информанты – мусульмане-иммигранты второго-третьего поколения, проживающие в Германии, чаще всего определяют свою религиозную идентичность по отцовской вере. Для них остается важной связь с семьей, этнической культурой, традициями своего народа, хотя их повседневная жизнь может отличаться от уклада родителей. Религиозная идентичность поддерживает

²⁰² ПМА-1. Муж, 37 лет. 2017.

²⁰³ Мчедлов. М. П. Взаимосвязь религиозного и национального ...С.117.

²⁰⁴ ПМА-2. Муж., 34 г. 2018.

связь с предками, не дает забыть корни семейного древа. Мои информанты были как верующие в Бога, так и неверующие. «Неверующие мусульмане», как идентифицируют себя некоторые мои информанты, продолжают проявлять социальные чувства по отношению к другим мусульманам, то есть религиозная идентичность сохраняется, несмотря на нерелигиозную мировоззренческую позицию и светский образ жизни.

§ 3.3. Религиозная идентичность немцев-мусульман

Оказавшись в новой религиозной общине, человек не начинает принимать ценности какого-то конкретного мусульманского сообщества, например, турецкого или арабского. У конвертита конструируется религиозная идентичность без принадлежности к этническому сообществу мусульман, он по-прежнему идентифицирует себя с немецким обществом, этническая идентичность сохраняется неизменной. Этническая и религиозная идентичность здесь не взаимодействуют и существуют параллельно. Многие немцы-мусульмане пытаются отгородить себя от иммигрантов, они считают, что ислам – самая правильная религия, но этнические обычаи портят первозданные идеи ислама, если очистить ислам от этнических традиций и обычаев, он будет совершенным.

Я приведу два отрывка из интервью с немцем и немкой, принявшими ислам по личностным причинам. Эти информанты имеют высшее образование, мужчина по профессии преподаватель в университете, женщина работает главным инженером–технологом в фармацевтической компании. Я выбрала эти интервью, так как они наиболее полно и ярко отражают механизм конструирования новой религиозной идентичности. Первый отрывок из беседы с женщиной.

А: Кем Вы себя считаете в первую очередь? Информантка начинает смеяться, далее отвечает.

И: Человеком, шутки шутками, вот здесь правильно ответить, каким человеком, я до смены религии всегда много размышляла на тему, а кто я? Вот в данное время у меня не возникает такого вопроса, кто я? Я сейчас до такой

степени наполнена Божьей энергией, светом, теплом, можно называть, как угодно, и я отвечу вам легко, я человек, я мусульманка.

А: То есть до смены религии Вы не считали себя человеком?

И: Правильно подметили, я считала себя пустым человеком, без смысла жизни, опустошенной какой-то. А как только приняла ислам, я наполнилась смыслами.

А: А в какой момент, Вы осознали, что мусульманка?

И: Не знаю, я помню, что мне нравилась одна женщина-мусульманка, ее характер, ее внутренний стержень, что мне всегда хотелось быть на нее похожей. Она была каким-то авторитетом для меня, я думала, а вот если бы я была мусульманкой, то сделала бы так, а как поступила бы в такой трудной ситуации моя знакомая. Я всегда в голове прокручивала такую фразу, а вот если бы я была мусульманкой, а вот допустим я мусульманка. Далее, когда я уже сходила на беседу в мечеть, два месяца изучала Коран, и только потом приняла ислам, все стало понятно. Мне показалась, что на все вопросы есть теперь ответ, как жить, как поступать, я как будто бы была всю жизнь мусульманкой.

А: Сколько лет Вы в исламе?

И: Три года, три года спокойной, размеренной, жизни.

А: Вы следуете религиозным предписаниям?

И: Да, хожу в мечеть, успеваю выполнять намаз, всегда держу пост, хочу поехать в Мекку, единственное не ношу платок на работе, профессия не позволяет, но мой имам разрешил мне.

А: Вы замужем?

И: Нет, пока нет. Когда придет мой час, это случится, выйду замуж, родим детей, буду воспитывать детей в мусульманстве, и они будут с детства защищены от внешних соблазнов²⁰⁵.

Далее отрывок из интервью с немцем-мусульманином.

А: Кем Вы себя считаете в первую очередь?

²⁰⁵ ПМА-2. Жен., 37 лет. 2018.

И: Хорошо, давайте по порядку, я немец-мусульманин, преподаватель, муж, сын. Это тот порядок, который приходит на ум автоматически.

А: «А в какой момент, вы осознали, что мусульманин»?

И: «Трудно ответить. Наверное, не было такого осознания, что я проснулся в один день и понял, вот сегодня я мусульманин, а вчера был христианин. Это был долгий процесс, процесс изменения меня, моих личностных убеждений».

А: То есть это не произошло в момент принятия ислама, а чуть раньше?

И: Да, конечно, у меня был друг, я рос в окружении турецкой семьи, в заботе турчанки, матери моего друга. Слушал, что говорил и какие советы давал его мудрый отец. Я постепенно, как лакмусовая бумага впитывал в себя привычки мусульманской семьи. Момент принятия ислама, это простая формальность. Я стал мусульманином, как начал общаться с семьей моего друга.

А: Сколько лет Вы в исламе?

И: Около 12 лет.

А: Вы следуете религиозным предписаниям»?

И: Да, я полностью следую всем предписаниям ислама. Для некоторых это кажется тяжело, но это от лени в первую очередь, а не от того, что мир изменился, или мы стали более занятыми. Мои коллеги по работе, мусульмане отказываются от каких-то религиозных правил, говорят, что времени нет, сил. Но по мне лучше молитва, чем социальные сети. В современном мире много информации, абсолютно не нужной и лишней порой для нас²⁰⁶.

Теперь проанализируем на примере этих отрывков процесс конструирования религиозной идентичности поэтапно. После обращения конвертит принимает факт того, что он обратился в новую религию (иногда формальный акт принятия новой религии и фактическое приобщение к ней не совпадают по времени). Конвертит может не готовиться заранее к смене религии, общение с мусульманской семьей или с другими мусульманами наталкивают на мысли о смене. Если конверсия произошла по семейной причине (из-за вступления в брак с мусульманином или мусульманкой) смена идентичности

²⁰⁶ ПМА-2. Муж., 36 лет. 2018.

начинает происходить в тот временной отрезок бытия, когда индивид только задумывается о смене религии. В первую очередь, происходит идентификация себя, своего нового «я» – как мусульманина. Данная идентификация носит сознательный характер. Далее информант начинает выполнять религиозные ритуалы, копирует модели поведения мусульман и принимает ценностные ориентации ислама. Третий уровень формирования религиозной идентичности происходит следующим образом: информант пребывает в новой религиозной среде долгое время. Жизненные обстоятельства, которые требуют выполнения религиозных ритуалов, например, рождение ребенка, вступление в брак закрепляют религиозную идентичность.

Новая религиозная идентичность конвертита тесно связана с его мировоззрением, с обращением в ислам формируется новая картина мира и система ценностей. «Раньше я занималась совершенно безрассудными делами, которые калечили мою душу. Ислам спасет меня, я молюсь. Я понимаю, что нужно помогать бедным, Пророк помогает через мои руки, я его посланница»²⁰⁷. В настоящее время в европейском обществе можно наблюдать, что иногда религиозная идентичность уходит на задний план или стирается, замещаясь у молодых людей принадлежностью к различным субкультурам. Для конвертитов характерно обратное, религиозная идентичность выходит на первое место. «Я мусульманин», а затем уже инженер. Религиозная идентичность подчеркивает, что этническая идентичность может соотноситься с разной религиозной принадлежностью. Разрывается шаблон, что немец может быть только христианином, появляется новая конструкция «я немец – мусульманин».

Однако, новая религиозная идентичность не всегда ведет к трансформации поведения и уклада жизни. В таких случаях у человека есть ощущение в некотором смысле вынужденной идентичности. В моем полевом исследовании, как правило, это были информантки из бывшей ГДР, принявшие ислам в 1980-е гг. Рассмотрим интервью с женщиной 53 лет, принявшей ислам по семейным

²⁰⁷ ПМА-2. Жен., 37 лет. 2018.

причинам (вышла замуж за сирийца) в 1986 г. во время обучения в университете Ростока.

А: Кем Вы себя считаете в первую очередь?

В: Вы о религии сейчас? Наверное, мусульманка, раз я ислам приняла.

А: Почему так неуверенно?

И: Потому что у нас особый случай, знаете я вот себя верующей мусульманкой не считаю, но и больше не христианка, как мои родители. Я же вам рассказывала, как приняла ислам. Молодые были, муж приехал в Росток из Дамаска, такой красивый, широкоплечий брюнет. Влюбились, чтобы пожениться я приняла веру мужа. Сейчас около тридцати лет прошло, мы спокойно, красиво живем. Бывает еще раньше, лет 10 назад, приедут его друзья или родственники в гости, я ради приличия платок на голову накинута. Молитв я знаю две-три. Но дети наши, они вовсе не мусульмане, мы решили, сами разберутся. Поэтому я не могу сказать Вам, что я не мусульманка, я приняла ислам, я варюсь в этой среде, все знаю, обряды, правила. Но мы совершенно спокойно ко всему относимся.

А: Вы следуете религиозным предписаниям?

И: Нет, я нет. Но опять же, когда идет Рамадан, я накрываю стол на ифтар. У нас в семье настолько все интернационально. Мы любим все праздники одинаково и мусульманские, и христианские. А вот мой муж в последнее время начал возвращаться к исламу, видно, возраст, то в мечеть пойдет, то еще что.²⁰⁸

Как мы видим, отрывок из интервью свидетельствует о том, что информантка не скрывает факта принятия ислама, но религиозная идентичность как таковая не играет активной роли в ее жизни. Конверсия в ислам не имела каких-либо серьезных последствий для изменения мировоззрения информантки, образ жизни тоже изменился несущественно. Важно подчеркнуть, что информантка заявляет о себе, как о «об интернациональной личности», проявляет интерес и к христианским праздникам, и к мусульманским.

Приведенные примеры показывают, что для немцев-мусульман религиозная идентичность может играть как активную роль в их поведенческих установках,

²⁰⁸ ПМА-1. Жен., 54 года. 2017.

так и быть пассивной, когда информант признает, что он мусульманин, но идентичность почти никак не проявляется. В случае такой пассивной идентичности можно говорить о религиозной альтернации. Здесь происходит смешение религиозных практик, а также конвертит считая себя мусульманином может тяготеть к своей старой религии. Мне встречались также случаи, когда человек после принятия ислама считает себя мусульманином, соблюдает религиозные предписания, но при этом не афиширует новую религиозную идентичность и факт принятия ислама.

Новая религиозная идентичность у конвертитов начинает формироваться в момент зарождения мысли о смене религии, и закрепляется в момент полного присутствия индивида в среде, в которой выполняются религиозные ритуалы. В некоторых случаях, трансформация религиозных ценностей начинается, когда индивид попадает в мусульманскую среду либо занимается изучением Священного Писания, учением богословов и так далее, то есть во время знаний об исламе, в таких случаях религиозная идентичность будет сильно прослеживаться. Мои информанты, которые получили полноценные знания об исламе до его принятия, много занимались изучением мусульманского богословия отличались от других информантов тем, что более трепетно рассказывали о своей новой идентичности, обязательно приводя в пример строки из Корана и часто его цитировали.

Глава 4. Особенности религиозных практик этнических мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения и новообращенных немцев-мусульман

В данной главе будут проанализированы религиозные практики мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения и новообращенных немцев-мусульман, совершаемые в мечети, и так называемые «повседневные» религиозные практики за ее пределами. Изучение повседневных религиозных практик дает возможность рассмотреть религиозные ценности верующих людей в обыденной жизни, где непосредственно не диктуются нормы поведения религиозными институтами и авторитетами. Я рассмотрю, каким образом происходит освоение религиозных практик новообращенными мусульманами, по каким канонам ислама строится их новая религиозная повседневность, а именно: отношение к еде, одежде, к пятикратной молитве, подаяниям и посту во время священного месяца. Я попытаюсь выяснить, как меняет жизнь новая религиозная картина мира у новообращенных мусульман, и как меняется религиозная картина мира у так называемых этнических мусульман после долгого проживания в секуляризованном обществе, где ислам является чужой религией. Предстоит ответить на вопрос, трансформируются ли религиозные практики мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения под воздействием европейской культуры, если да, то каким образом.

§ 4.1. Религиозные практики

С точки зрения философской науки, практика – это есть «чувственночеловеческая» или «предметная» деятельность. Существенными атрибутами истинности практики являются критерий полноты, целостности, единства и конкретности теории. Практику можно считать предметной, действительностью связи прежде всего человека с самим собой, со своей историей и прошлым. Действительность с одной стороны пребывает независимо

от человека, с другой стороны она связана с человеком как внешним так и внутренним образом, при этом действительность конструируется и трансформируется им: «Благодаря своей деятельности человек не исключен из действительности, а включен в нее, образуя имманентное условие, причину, источник ее существования и развития»²⁰⁹. Определение практики включает в себе онтологический смысл, характеризует действительный мир как «мир самого человека в его историческом развитии и самодвижении»²¹⁰.

С точки зрения социальной антропологии, религиозные практики можно трактовать как «совокупность интерпретаций и действий, совершаемых людьми в связи с их верованиями, их религиозным опытом и/или их взаимодействием с религиозными институтами»²¹¹. В зависимости от религии и конфессии религиозные практики будут отличаться друг от друга. Они состоят из ритуалов или обрядов, которые могут отличаться от канонических прописанных образцов. Религиозные практики – это совершаемые действия, поэтому определение «религиозные практики» шире определения «обряд». Они могут содержать акты, которые не содержат в себе обрядов²¹².

В данной работе я буду придерживаться определения практики, сформулированного К. Дивисенко: религиозная практика – это «конкретная деятельность, соединяющая слова и действия – религиозное сознание и поведение»²¹³. Религиозные практики динамичны, они образуют постоянный процесс переосмысления. Нарративы практик, их смысловое наполнение, а также репертуар практик постоянно интерпретируются субъектами практик²¹⁴. Индивид (информант) – это главный актер в выполнении/не выполнении религиозных

²⁰⁹ Теория и жизненный мир человека / Отв. ред. В.Г. Федотова. М.: Институт философии РАН. С. 83.

²¹⁰ Там же. С. 84.

²¹¹ Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать религиозные практики? // Религиозные практики в современной России: сборник статей. - М.: Новое издательство, 2006. С.12.

²¹² Там же. С. 26.

²¹³ Дивисенко К. С. Религиозные знания, убеждения, практики в структуре жизненного мира. Социологический журнал. 2011. № 4. С.95.

²¹⁴ Агаджанян А., Русселе К. Указ. соч. С.11-32.

практик. Относительно нашего исследования можно предположить, что религиозные практики предоставят нам информацию о степени религиозности так называемых этнических и новообращенных мусульман (информантов), о степени интеграции в немецкое общество мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения.

§ 4.2. Религиозные практики мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения

Религиозная идентичность может определять религиозное поведение. Религиозное поведение подразумевает под собой выполнение определенных практик. Важно заметить, что носитель религиозной идентичности может не выполнять религиозных практик, также невозможно утверждать, что мусульмане-иммигранты второго-третьего поколения, т. е. рожденные в Германии, придерживаются одинаковых религиозных практик. Для более удобного изложения и исследования я разделила мусульман-иммигрантов на три группы в соответствии с тем как соблюдает информант или информантка религиозные практики. Этническая, национальная принадлежность либо течение ислама, к которому принадлежит опрашиваемый, в данном случае не имели значение.

1) «Интегрированные мусульмане». Совершенно интегрированные в немецкую среду мусульмане. Такие мусульмане считают себя мусульманами по рождению, но религиозных практик не выполняют. Будет несправедливо утверждать, что данная категория имеется только в Германии, такая тенденция свойственна по всему миру, особенно в многоконфессиональных странах. Подростки, молодые люди, рожденные в мусульманских семьях, не придерживаются догм ислама. Для них главный вектор развития – это современное, в данном случае германское, общество со всем сопутствующим ему признаками.

2) «Рудиментарные мусульмане». Хорошо интегрированные в немецкую среду мусульмане, соблюдающие некоторые религиозные практики по выбору каждого индивида. Здесь я употребляю слово

«рудимент» не в том смысле, который дается в толковом словаре русского языка Ушакова («Недоразвитый, зачаточный орган или остаток органа, бывшего развитым у далеких предков данного организма»)²¹⁵, а в том смысле, что информант-мусульманин выполняет только часть религиозной практики по его выбору. Происходит трансформация связи с религиозной традицией таким образом, что остается только один или несколько элементов. Этот элемент или элементы я обозначаю как рудимент.

3) «Истинные мусульмане» они же практикующие мусульмане. В данном случае, я применяю определение «истинный», в том понимании, в каком идентифицируют себя практикующие мусульмане, а мои информанты. Они называют себя истинными мусульманами, так как стремятся выполнять все религиозные предписания ислама. Именно таким прилагательным как «истинный» они отделяют себя от других мусульман, проживающих на территории Германии, которые, по их мнению, ведут немусульманский образ жизни. Это традиционные мусульмане, придерживающиеся основных правил ислама, обычно они плохо интегрируются в немецкое общество, предпочитая сохранять полностью свои традиции и уклад жизни, который им привычен.

Полагаю, что данную классификацию можно применить по отношению к любой религии. В любом религиозном сообществе: христианском или буддийском, можно встретить подобные категории верующих.

Рассмотрим первую группу. Я проводила полевое исследование в городе Гамбург. Гамбург считается не только «бизнес» столицей Европы, но и столицей клубной индустрии. В городе находится один из крупных мировых портов, множество баров, ресторанов. Со своими первыми информантами я познакомилась в кафе. Две молодые девушки турецкого происхождения, как оказалось родные сестры, работали официантками. В ходе нашей беседы выяснилось, что девушки считают себя мусульманками, но религиозных правил не соблюдают. Одежду выбирают из магазинов сегмента масс-маркет, наносят

²¹⁵ <https://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=66959>

яркий макияж и маникюр. «Если бы мы сейчас жили в Турции, то, конечно, мы бы занимались домашними делами, ухаживали за козами, растили овощи в огороде. В Гамбурге мы живем в квартире, у нас нет домашнего хозяйства. Отец работает в аэропорту, брат служит в армии, я и моя сестра работаем официантками в кафе, где продают вафли и разные сладости. Когда мы приезжаем в Турцию, в деревню к родственникам, мы стараемся надевать длинные юбки, но никогда не носим платки, хотя мои двоюродные сестры, которые родились и живут в Турции носят хиджабы. Мы редко навещаем бабушку с дедушкой, раз в три года, родители каждый год выбирают в отпуск. Я считаю себя мусульманкой, если можно так выразиться, то немецкой мусульманкой. Мы родились здесь, наши друзья в основном немцы, мы ходим на дискотеки, не пьем алкоголь и не едим свинину, мы вообще мясо не едим. Я и моя сестра вегетарианки»²¹⁶. На мой вопрос о том, настаивал ли их отец на ношении хиджаба, информантка ответила, что их отец очень современный понимающий человек. Девушки сами решили не носить платки, а в детстве никто не настаивал. «Наша мама носит хиджаб, но она так привыкла, когда папа перевез ее из Турции, ей было 19 лет, с тех пор она и в платке»²¹⁷. Для интегрированных мусульман характерен европейский уклад жизни. Мои следующие информанты, два молодых человека турецкого происхождения 23 и 26 лет, продавцы в кебабной закусочной. На вопрос об их религиозной принадлежности, оба ответили, что мусульмане, но не соблюдающие религиозных практик. В ходе интервью стало очевидно, что они не придают никакого значения мусульманскому предписанию не употреблять в пищу свинину. «Я покупаю еду в супермаркете, никогда не смотрю на состав, бывает, пиццу купишь, наверное, там есть в составе свинина»²¹⁸. Юноши работают в семейном бизнесе, закусочная принадлежит отцу одного из опрашиваемых.

²¹⁶ПМА. 2018. Жен., 22 года.

²¹⁷ПМА. 2018. Жен., 23 года.

²¹⁸ПМА. 2018.. Муж., 26 лет.

«Интегрированных мусульман» можно считать глубоко интегрированными в немецкую и шире европейскую среду. Как говорилось выше, такие мусульмане проживают по всему миру, считают себя мусульманами по факту рождения, но не соблюдают религиозных предписаний. Как правило, они придерживаются того уклада жизни, который принят в том обществе, в котором они живут. Если это молодежь, то она будет себя вести согласно молодежным тенденциям: посещать клубы, употреблять алкоголь, одеваться согласно современной моде, быть активными пользователями социальных сетей.

Ко второй группе я отнесла мусульман, которые считают себя мусульманами, но религиозные практики выполняют частично и выборочно. Для примера рассмотрим два интервью. Первый мой информант, это сириец, 37 лет, по профессии врач-травматолог, родился и вырос в Германии. Медицинское образование получил в России, далее по приезде обратно в Гамбург, сдал квалификационные экзамены и начал профессиональную деятельность. Из разговора с информантом о религиозных практиках.

А: Какие практики Вы соблюдаете?

И: Я соблюдаю пост в священный месяц Рамадан, это, наверное, все что я делаю. Да, я считаю себя мусульманином, но совершать все предписания ислама невозможно будучи занятым или, когда у тебя дежурства на работе. Это дело каждого, молиться пять раз в день или нет. По поводу поста, это полезно с точки зрения медицины, в науке есть такое понятие, лечебное голодание²¹⁹.

Таким образом, даже сохранившаяся религиозная практика получила светское, а не религиозное обоснование. И следующее интервью с мужчиной-иранцем, 32 года, по профессии ювелир.

А: Какие практики Вы соблюдаете?

И: Из религиозных практик, я выполняю обязательно омовение, выбираю всегда только мусульманские кафе и рестораны, где предоставляются такие удобства²²⁰. На вопрос "Кто Вы, мусульманин?" отвечает однозначно: «Ну,

²¹⁹ ПМА. 2018. Муж., 37 лет.

²²⁰ ПМА. 2018. Муж., 32 года.

конечно, мусульманин, а кто еще, мои предки были мусульманами, и дети будут мусульманами, поймите меня правильно, мир меняется, и религия вместе с миром, архаическое общество не сможет прогрессировать, и важно, чтобы люди жили по закону той страны, куда приезжают, я ювелир, много путешествую по работе, за камнями, и если приезжаю в Индию, то веду себя по индийским законам, В Иране по иранским. Вот что главное – закон»²²¹.

Если подытожить интервью со всеми респондентами этой категории, то становится очевидным такой факт. Рудиментарные мусульмане – люди, которые, считают себя мусульманами по факту рождения в определенной этнической группе, они не скрывают свою религию. Они уверенно отвечают на вопрос о религиозной принадлежности, не скрывая того факта, что религиозные практики полностью не выполняют. Данной категории людей свойственно выбирать из религиозных практик, то что они считают полезным с точки зрения медицины, гигиены, либо морального и эстетического удовлетворения (девушки-мусульманки носят платок, чтобы подчеркнуть связь с религией и традициями либо ради красоты). Обычно такие мусульмане хорошо устроены с точки зрения социального положения: у них высокий уровень дохода, качественное образование, широкий кругозор. Все мои респонденты данного круга имели высшее образование либо были студентами университетов.

Третья группа – «истинные мусульмане». Опрошенные мной респонденты из этой группы придерживаются традиционного уклада ведения домашнего хозяйства, когда мужчина главный, он обеспечивает семью, а женщина воспитывает детей и занимается домашними делами. Обычно в таких семьях у отца есть маленький бизнес, это может быть овощной магазин или магазин халяльных продуктов, маленькое кафе и т.п. Либо мужчина трудится на производстве, а женщины все равно сидят дома. Мужчины и женщины придерживаются всех религиозных правил, предписываемых исламом, женщины обязательно будут покрывать голову и носить длинные платья. В одном из

²²¹ ПМА. 2018. Муж., 32 года.

интервью с женщиной, которая помогает мужу в магазине (укладывает фрукты, зелень) она сказала мне, что очень счастлива вести такой образ жизни, когда мужчина главный: «Если ты истинный мусульманин, неважно где ты живешь, ты должен придерживаться тех правил, которые предписаны Богом»²²². Когда я рассказывала респондентам из этой группы о моих других респондентах, которые выполняют лишь некоторые религиозные практики или не выполняют никаких, мне отвечали в основном, что они не мусульмане, а только ими называются: «Ну какие они мусульмане, не молятся, алкоголь употребляют, ушли с истинного пути. Они нас только позорят, никакие он не мусульмане, «харамщики» они»²²³.

Таким образом, можно сделать вывод, что религиозные практики мусульманами-иммигрантами второго-третьего поколения выполняются не в одинаковой мере. Среди моих информантов были те, кто строго выполнял все предписания Корана, и те, кто в обыденной жизни не придерживался религиозных практик.

§ 4.3. Религиозные практики немцев-мусульман

Немцы, сознательно, из личных убеждений, принявшие ислам, обычно подробно изучают Коран, поэтому вполне ожидаемо, что после смены религии они будут выполнять религиозные практики. Ислам предписывает свод определенных правил, которые должны исполняться в обыденной жизни. Я прослежу религиозные практики, вытекающие из этих правил, а именно их выполнение конвертитом в обыденной жизни. Это ношение головного убора для женщин, религиозное подаяние в пользу нуждающихся, ежедневное совершение пятикратных ритуальных молитв, соблюдение поста во время месяца Рамадан, употребление в пищу только разрешенных продуктов «халяль».

Как уже указывалось, исследователь Ричард Травизано предлагает различать религиозное обращение и альтернативу. По его мнению при религиозной альтернативе конвертит расширяет свою идентичность или другими

²²² ПМА-1. Жен., 29 лет. 2017.

²²³ Там же...ПМА-1.

словами в его жизни происходят легко осуществимые изменения²²⁴. Религиозное обращение ученый определяет полным изменением идентичности, когда конвертит формирует полностью новую религиозную идентичность, отрицая при этом старую.

Рассмотрим два интервью. Информантки – женщины, принявшие ислам во времена ГДР. Первое интервью было с сотрудницей университета, 56 лет.

А: Когда Вы приняли ислам, что подтолкнуло вас к такому решению?

И: Я приняла ислам в 1986 г. Я училась на теологическом факультете, на философский факультет приехали студенты из Дамаска. Среди них оказался мой будущий супруг. Мы познакомились на каком-то собрании организационном или субботнике, сейчас я уже не вспомню. Начали встречаться, гулять, ну как у всех молодых. А потом примерно через три месяца Назир делает мне предложение. Это было так неожиданно. Я знала, что он мусульманин. И в знак уважения к нему я решила принять ислам.

А: Ваш супруг не настаивал?

И: Нет, что вы. Не было никаких разговоров. Когда я ему сообщила о своем намерении, он очень удивился, но сказал, что очень уважает мое мнение. Мы поженились, поехали в гости к его родителям в Дамаск, там я приняла ислам.

А: Как изменилась Ваша жизнь после смены религии?

И: Да вроде бы не сильно изменилась, хиджаб я не носила, потому что в то время Росток был не особо религиозный, никто не следил за религией, и мой супруг был очень европейских взглядов. Я читала много Коран, первое время, лет 10 не ела и не готовила на обед свинину.

А: А, сейчас?

И: Сейчас наоборот, мой муж больше тянется к исламу, ведь не зря говорят, перед старостью человека тянет к корням. Он собирает деньги на строительство мечети, читает пять раз в день молитву, соблюдает пост.

А: Вы говорили, что первые 10 лет не употребляли свинину, а почему

²²⁴ Travisano R. Alternation and conversion as qualitatively different transformations // Social psychology through symbolic interaction / Ed. G. P. Stone and H. A. Faberman. MA: Ginn-Blaisdell. 1970. P. 598.

Вы начали ее готовить?

И: Я думаю, что очень давно употребляю мясо свинины. Помню, когда мы поженились, я приняла ислам, мы какое-то время соблюдали все правила. А со временем, мой супруг начал предлагать готовить свинину, жарить колбаски на праздники для моих родственников. Сейчас он по-прежнему не употребляет свинину, но я не слежу за этим. Когда проходят большие семейные праздники, куда приглашены родственники мужа и мои, мы готовим два меню. Одно обязательно из продуктов «халяль» для родственников и друзей-мусульман мужа, другое для моих друзей и родственников. Мы так привыкли к такому укладу жизни, что меня никогда не волновал вопрос, почему я ем свинину. Думаю, потому что мы живем в Германии. Возможно, если бы, допустим, мы жили в Сирии, то тогда я бы и не ела сосиски из свинины. А здесь, у нашей семьи сложились такие традиции. А дети – вегетарианки (две дочери), они придерживаются правильного питания и здорового образа жизни, занимаются йогой²²⁵.

А: Кем Вы считаете себя?

И: Конечно, мусульманка, я ведь приняла ислам, просто я не соблюдающая мусульманка.

Похожую историю мне поведала и вторая информантка. Она работает менеджером в банке, вышла замуж, как и первая, за мусульманина из Сирии во времена ГДР. Вот что она рассказывает о практиках.

А: Вы соблюдаете религиозные практики?

И: Вы знаете, сначала мы вроде бы и старались соблюдать правила. Но со временем мой муж тесно общался с моим отцом, видимо, это как-то повлияло, что он стал «сирийским немцем». Сейчас он «всеядный». Мы живем обычной жизнью, отмечаем Пасху и Рождество.²²⁶

²²⁵ПМА-2. Жен., 56 лет.

²²⁶ПМА.-2. Жен. , 56 лет. .

Данные конверсионные нарративы представляют собой яркий пример религиозной альтернатики. Обе информантки считают себя мусульманками, однако в повседневной жизни сохраняют и христианские традиции, празднуют Рождество, Пасху. Здесь и далее можно отметить, что немцы, принявшие ислам не в силу убеждений, а в связи семейными обстоятельствами редко выполняют религиозные практики.

По мнению ученых Д.Сноу и Р.Мэчелика, конверсия подразумевает «радикальное изменение»²²⁷. Они задаются вопросом: «Что же меняется? Убеждения и ценности, поведение и идентичность или что-то еще более фундаментальное?»²²⁸. Исследователи приходят к выводу, что у новообращенного происходит «фундаментальное изменение в том, что они именуют «вселенная дискурса» (universe of discourse) новообращенного»²²⁹. «Вселенная дискурса — это широкие рамки толкования, в которых люди живут и организуют свой опыт»²³⁰. Данный тезис подтвердился не во всех случаях среди моих информантов. Ниже рассмотрим примеры, иллюстрирующие, как кардинальное изменение образа жизни обращенного, так и сохранение привычного уклада жизни после смены религии.

В университете Ростка я провела три интервью с молодыми немками-мусульманками. История немки-мусульманки (студентка, 22 года) принявшей ислам по причине замужества.

А: Расскажите, как Вы приняли ислам?

И: Это долгая история. Я с 16 лет посещала ночные клубы, не слушала родителей, была сложным ребенком. Мой будущий муж приехал в Германию из Туниса. Мы с ним познакомились в ночном клубе в Гамбурге. Мой муж в Германии начал ходить в клубы, употреблять алкоголь. Свобода от родительского контроля изменила его стиль жизни. После знакомства мы еще год ходили по

²²⁷ Snow D., Machalek R. The convert as a social type // Sociological theory / Ed. Randall Collins. San Francisco: Jossey-Bass. 1983. P.264.

²²⁸Ibid. P. 265.

²²⁹Ibid. P. 265.

²³⁰Ibid. P.265.

клубам, ввели праздный образ жизни. Но однажды мне захотелось узнать побольше про религию мужа, так мы начали изучать Коран, посещать мечеть. Когда муж сделал мне предложение, я решила принять ислам.

А: Как изменилась Ваша жизнь после смены религии?

И: Мы поступили в Университет Востока, я приехала сюда уже с покрытой головой. Я очень стараюсь хорошо учиться, чтобы мои однокурсники-немцы не думали, что я глупая и не относились ко мне предвзято. Я совершенно не употребляю свинину, алкоголь, соблюдаю посты.

А: Как отреагировали ваши родители?

И: Моя мама совершенно спокойно отреагировала, когда я ей рассказала, что хочу принять ислам. После принятия ислама я начала учиться, вести себя покладисто, думаю она больше рада именно из-за моего поведения²³¹.

Следующий отрывок из биографии студентки 28 лет.

А: Как изменилась Ваша жизнь после смены религии?

И: До того, как я стала мусульманкой, я жила в Магдебурге, училась в университете. После принятия ислама, я переехала к родителям в Росток. У меня осталось очень много знакомых в Магдебурге, я не хотела объяснять каждому из них, почему я приняла ислам и ношу теперь платок и платье в пол. Теперь я учусь дистанционно, подрабатываю переводами. Я стала вести закрытый образ жизни, стараюсь ни с кем не общаться, много читаю и посвящаю свое свободное время изучению Корана. Помогаю только что приехавшим иммигрантам с немецким языком²³².

Данные конверсионные нарративы иллюстрируют нам кардинальное изменение образа жизни. Информантки трансформируют систему ценностей. В первом случае информатка превращает разгульный образ жизни в праведный и набожный. Во второй биографии информатка начинает вести закрытый образ жизни, выбрав сокращение межличностных контактов и общения со старыми знакомыми. Отрывок из интервью с женщиной, преподавателем университета

²³¹ ПМА-1. Жен., 22 года. 2017.

²³² ПМА-1. Жен., 28 лет. 2017.

повествует также о смене образа жизни, привычек и уклада. «После того, как я принял ислам, многое мне пришлось подкорректировать в своей жизни... Теперь я посещаю только те рестораны, где администрацией заведения в уборной предусмотрены удобства для совершения омовения, перед обедом. ... Я могу опоздать на лекцию на 10 минут, если вдруг так совпало расписание и мне необходимо помолиться... Я не скажу, что мои жизненные корректировки как-то ущемляют права других. Я совершенно адекватный, взрослый человек, стараюсь делать пространство вокруг себя гармоничным, но при этом я помню, что я мусульманин, никогда не забываю свои заветы»²³³.

Следующий нарратив, наоборот, свидетельствует, что образ жизни информантки (продавец в магазине) никак не поменялся.

А: Как изменилась Ваша жизнь после смены религии?

И: Кардинальных изменений не произошло. Я не ношу платок, как и все мои подруги турчанки. Мне кажется, что ислам – религия для праведной жизни, а не проявления внешних атрибутов. Мои близкие друзья вероятней всего догадываются, что я сменила религию, но никто не спрашивает меня об этом. Мы отлично дружим, как и прежде. Если я иду в мечеть, то накидываю платок на голову, но в мечеть я хожу редко. Я молюсь дома и занимаюсь благотворительностью²³⁴. В данном эпизоде мы можем наблюдать, что у обращенной сохранился прежний круг общения. Информантка не носит платок, внешние привычки, стиль одежды остались прежними, что и до смены религии.

Проанализировав собранные мною интервью с новообращенными немцами-мусульманами, я пришла к следующим выводам:

Религиозные практики немцев-мусульман различаются в зависимости от того, можно ли изменения трактовать как религиозную альтернативу или конверсию. При религиозном обращении/конверсии (когда у конвертита религиозная идентичность меняется полностью) религиозные практики выполняются в более полной мере. Такие информанты, как правило, стараются соблюдать пост в

²³³ ПМА-1. Муж., 36 лет. 2017.

²³⁴ ПМА-1. Жен., 30 лет. 2017.

священный месяц Рамадан, молиться пять раз в день, употреблять в пищу только продукты «халяль», женщины носить головные уборы. В некоторых нарративах может отсутствовать один из элементов. Некоторые немки-мусульманки под давлением общественного мнения отказываются носить платки за пределами мечети.

Оказывают влияние и мотивы, по которым человек обратился в ислам. Как правило, при личностном мотиве информант прежде всего стремится к внутренней аскезе и духовной практике, он старается выполнять все правила ислама. «Я соблюдаю пятикратную молитву, даже закачала специальное приложение в смартфон, чтобы мне напоминало о времени начала молитвы. Каждый раз, когда я молюсь, я становлюсь ближе к Богу»²³⁵ – рассказывает немка-мусульманка, принявшая ислам в поисках истины после затяжной депрессии. Принявшие ислам по семейным причинам выполняют религиозные предписания выборочно, если на строгом выполнении не настаивает партнер. Девушка-немка, заключившая брак с мусульманином, вероятнее всего откажется от пятикратной молитвы, но будет покрывать голову.

При религиозной альтернации (когда религиозная идентичность не прошла полную трансформацию и сочетаются элементы старой и новой идентичности) конвертиты определяют себя как мусульмане, но не видят необходимости придерживаться строгих религиозных предписаний. Здесь мы можем говорить о приобретении новых элементов, дополнении религиозной идентичности. Для окружающих людей смена религии индивида может остаться незамеченной, если до смены религии он вел спокойный и тихий образ жизни²³⁶. Мои информантки, женщины, обратившиеся в ислам в ГДР, являются номинальными мусульманками. Религиозные практики они не выполняют.

²³⁵ ПМА-1. Жен., 28 лет. 2017.

²³⁶ Рязанова Э.Ф. Факторы принятия немцами ислама. Опыт этноконфессионального исследования // Исторический журнал: научные исследования. 2019. №2. С. 21-28. URL: http://www.nbpublish.com/library_read_article.php?id=29045 (дата обращения: 20.10.2020)

Таким образом, можно сделать следующие выводы. После смены религии у информанта может поменяться образ жизни, но эта смена проявляется не во всех сферах. После религиозного обращения конвертиты начали изучать более глубоко религиозную литературу, чтобы владеть информацией об исламе. По мнению моих информантов, после самостоятельного изучения Корана, происходит изменение по отношению к себе, к своей жизни. Начинает ощущаться постепенный духовный рост. Со временем появляется новая система ценностей, в характере больше проявляются такие качества как смирение, спокойствие, скромность, терпение, уважение к окружающим.

После принятия ислама немцы-мусульмане начинают выполнять религиозные предписания. Однако степень и добросовестность их выполнения зависит от обстоятельств и причин смены религии, также может влиять общий, существующий в разные исторические периоды уровень религиозности общества. Мои информантки, принявшие ислам во времена ГДР почти не выполняют религиозные практики, это связано прежде всего с тем, что религия в том момент не играла существенной роли в жизни людей. Личностный мотив побуждает к более серьезному выполнению религиозных практик, нежели семейный. При личностном мотиве смены религии, как правило, происходит кризис, конвертит старается тщательно выполнять практики для укрепления своей веры. При семейном мотиве смены религии конвертит может только частично выполнять религиозные практики. Поэтому, если причиной принятия ислама являлся не внутренний поиск, а внешнее обстоятельство, религиозные практики выполняются конвертитами частично или вовсе не выполняются. Однако, можно привести пример, когда конвертит вступает в брак, и внутренне он принимает все ценности своего супруга/супруги. В таком случае практики выполняются. Фактически здесь семейный мотив перерастает в личностный. В любом случае, религиозное обращение приводит к смене части ценностных ориентиров, принятию новых религиозных норм и предписаний, меняющих в той или иной степени образ жизни.

§ 4.4. Новые практики мусульман Германии. «Адвент»-календарь на Рамадан

Как отмечалось выше, религиозная конверсия и религиозная альтернатива, в обобщенном смысле определения, – это процесс перехода индивида из одной религии в другую. Процесс такого перехода у каждого немца-конвертита индивидуален. Кроме того, со временем практики немцев-конвертитов изменяются, наполняются новыми смыслами. Причиной таких изменений могут быть новые тренды и изменения в обществе, мировые процессы либо личные побуждения и фантазии.

Мое этнографическое поле состояло не только из личных встреч с конвертитами, но и включало в себя наблюдение в интернете. Мое визуальное онлайн наблюдение проходило следующие этапы: в поисковике социальной сети Instagram (инстаграм) я вбиваю слово с хештегом «konvertiert» или «konvertiertemuslima», далее социальная сеть выдает всех пользователей, которые использовали данные слова-хештеги. Среди искомых пользователей, нахожу конвертитов, которые проживают в Германии, так как социальная сеть выдает так же жителей из других стран: Австрии и Швейцарии. Социальная сеть Instagram была выбрана мной по двум причинам: первое – это визуальный контент, второе – смысловой. Как правило, конвертиты пользователи социальной сети с открытыми профилями (это профили, которые могут просматривать все люди) выкладывают в Instagram личные фотографии, рассказывают о своих буднях, о переживаниях и чувствах. Некоторые конвертиты могут описывать в социальной сети свой путь к исламу и религиозной конверсии.

В течение написания диссертационного исследования, я просматривала в Instagram профили конвертитов, что позволило мне заметить определенную тенденцию, с помощью которой я сделала некоторые выводы о религиозных практиках немцев-мусульман. В 2017 г. в социальной сети не наблюдалось такого

явления как «адвент»-календари на главные мусульманские праздники. В 2019 - 2020 гг. появляются публикации (фотографии) с использованием так называемых «мусульманских адвент-календарей»²³⁷.

В связи с этим я приняла решение провести интервью с конвертитами, которые пользовались мусульманским аналогом «адвент»-календаря.

Данные нарративы оказались для меня весьма интересны, так как они иллюстрируют, каким образом выполняются религиозные практики при сохранении элементов предыдущей религиозной идентичности.

Первое интервью с немкой, принявшей ислам после знакомства с мусульманином. В настоящее время она замужем, воспитывает двоих сыновей, домохозяйка. Моя информантка приняла ислам после того, как вышла замуж за мусульманина.

А: Как вам пришла в голову идея оформлять мусульманские праздники, украшать дом шарами в честь праздников?

И: Знаете, это очень интересная история, сейчас расскажу. Мы росли в очень дружной семье, мама всегда делала нам сюрпризы на дни рождения, украшала дом к торжествам. Мы росли в атмосфере любви и вечного праздника. У меня две сестры и младший брат. И вот представьте. Начинается все с Рождества, затем Пасха, а потом дни рождения наши, родителей, еще бабушки и дедушки. Целый год протекает в режиме упаковывания и разворачивания подарков. Мы выросли, но традиции сохранились. Теперь только мы-взрослые-начали придумывать, как отметить и какой сюрприз сделать родителям и родственникам. Затем я познакомилась с мужем. Он у меня мусульманин. Через некоторое время я приняла ислам, покрыла голову, мы поженились. У нас родились дети. В первое время, где-то 3-4 года, мы ничего не праздновали. Конечно, муж поздравлял меня с днем рождения, дарил какие-то подарки, но не более того. А в моей немецкой

²³⁷ Рождественский календарь или так называемый адвент календарь – это традиционный европейский календарь для отслеживания времени от Адвента до наступления Рождества. Каждый день в таком календаре содержит маленький подарок

семье ведь все продолжалось, они как отмечали праздники, так и не переставали. И мне как-то этого не хватало, я начала грустить. При этом в семье у меня только были дети и мои родители хотели делать им праздник. Однажды, мы пришли в гости, и моя мама предложила мужу, организовывать праздники в мусульманском стиле. Мой муж согласился. Так и родилась идея делать «адвент календари» на Рамадан, делать праздник на дни рождения.

А: Другие мусульмане, допустим, родственники мужа как смотрят на это?

И: Родственники, которые живут в Германии, поддержали эту идею. Более того, это даже как-то объединило нас.

А: Расскажите об этом подробнее?

И: Мы собираемся вместе, придумываем, какие подарки будем запаковывать детям в «адвент календарь», даже есть специальный семейный чат в мессенджере где мы переписываемся, обмениваемся идеями. Допустим, сестра моего мужа увидела интересные игрушки по акции, она скидывает в чат для того, чтобы мы закупились вместе по более выгодной цене и так далее...

А: А был какой-либо негатив со стороны других мусульман в связи с тем, что Вы придумали новую семейную традицию? Ведь это несвойственно исламу?

И: Нет, что Вы, я никогда не чувствовала негатив. Более того, все больше мусульман, которые не конвертиры, начинают также делать подарки к концу Рамадана, некоторые даже «адвент-календари» делают. Понимаете, мы ведь не живем в вакууме. У меня открытый профиль в Инстаграм, я люблю публиковать семейные снимки, делюсь своими эмоциями. Все это не может обходить стороной других мусульман. Тем более, они живут в Германии, поэтому, я думаю, это нормально, что их традиции постепенно забываются и появляются новые²³⁸.

Следующий отрывок из интервью с немкой-мусульманкой, 34 лет, домохозяйка. Сейчас в семье воспитывается два ребенка. Информантка строго

²³⁸ ПМА-3. Ж., 33 года. 2020.

выполняет все предписания ислама, однако в месяц поста, информантка делает «адвент календарь» месяца Рамадан. Вот как объясняет информантка эту традицию «адвент календаря» Рамадан в ее семье.

А: Как Вас появилась идея «адвент календаря»?

И: Мы живем в Германии, мои дети наполовину немцы. Они ходят в школу, где другие дети празднуют Рождество. Дети рассказывают друг другу о том, какие адвент календари приготовили им в семье. Поэтому я решила, что у моих детей тоже будет такой календарь, но только Рамадан-календарь. Моему мужу безумно нравится эта идея. А дети как радуются, они не празднуют Рождество, но они ждут Рамадан и свои законные подарочки, которые я для них готовлю²³⁹.

Как мы видим, на появление новой религиозной практики повлияли немецкие традиции и личная идея, о том, что можно использовать данные практики в новой религии. В данных случаях у информанток отсутствует постконверсионный «синдром» или он просто нашел выход. Информантки заимствовали привычные для них религиозные традиции из христианства, нашли им применение в исламе. Тем самым, они сделали практику мусульманского «адвент-календаря» новой религиозной практикой, которую начали соблюдать и мусульмане, родившиеся в Германии.

Далее приведу в пример отрывок из интервью с мусульманкой-иммигранткой второго поколения, которая также приняла практику мусульманского «адвент-календаря», более того информантка оформляет мусульманские праздники в европейском стиле.

А: Как возникла идея оформлять мусульманские праздники под европейский стиль?

И: Мне хотелось разнообразия, я турчанка, родилась в Германии. Я не помню в детстве, чтобы родители как-то праздновали детские праздники, и мне всегда хотелось, что, когда будут свои дети, я обязательно буду делать праздник.

²³⁹ ПМА-3. Жен., 34 года. 2020.

Однажды, я пролистывала социальные сети и увидела профиль одной мусульманки, где она делает «адвент-календарь» и дает инструкцию к нему. Мне понравилась идея и я стала также делать.

А: Как отнесли Ваши родственники к такой идее?

И: Нормально, не помню их реакции²⁴⁰.

Можно предположить, что со временем практика мусульманского «адвент-календаря» будет использована и в других странах, так как социальные сети способствуют быстрому распространению информации. Не исключено, что могут появиться и новые религиозные практики в результате религиозной альтернации, когда конвертит может использовать старые религиозные традиции в новой для него религии.

§ 4.5. Поведение в мечети

Я проводила полевое наблюдение в женской половине мечети г. Росток. Мечеть г. Росток располагается в небольшом обветшалом здании. Юридически здание принадлежит Университету Росток, оно не приспособлено для религиозных ритуалов, однако мусульманское сообщество города смогло каким-то образом получить возможность использовать его в качестве городской мечети. В мечети есть небольшие подсобные помещения. Большая аудитория здания служит молитвенным залом мужчин, где проходят проповеди. При входе в мечеть, с правой стороны, имеется небольшая женская молитвенная комната площадью 4 квадратных метра, с низким окном, проповедь передается через радиосвязь из соседнего зала. На полу постелен ковер, из-за плохого состояния здания пахнет сыростью, в целом молитвенная комната выглядит неухоженной и неуютной.

В женской половине на пятничной молитве обычно присутствовало 6-7 женщин: 4 – этнические мусульманки, 2-3 новообращенные немки-мусульманки.

²⁴⁰ ПМА-3. Ж., 27 лет. 2020.

Одна из них Юлия, при моей попытке познакомиться с ней для интервью не захотела вести беседу. Юлии около 38 лет, одета всегда была в джинсы, шерстяную тунику темного цвета и черный платок на голове, завязанный не по мусульманским правилам, а просто обернут вокруг головы и подвязан на затылке узелком. Она всегда приходила на службу, садилась на корточки в углу комнаты, долго молилась, никогда ни с кем не здоровалась, вела себя отрешенно, выглядела немного опустошенной личностью. После службы резко вставала и, не прощаясь, покидала мечеть. Вторая немка-мусульманка, по имени Малика, наоборот, вела себя открыто и с виду казалась личностью с позитивным характером. Малика здоровалась с остальными мусульманками, расспрашивала их о делах, о здоровье, интересовалась, нужна ли им помощь. Малика одевалась просто, старалась выполнять мусульманские правила по ношению одежды, правильно завязывала платок. Третья девушка – Эмилия, приходила на службу редко, стиль поведения был больше необщительный, но при входе в комнату она могла иногда поздороваться со всеми присутствующими, но могла и проигнорировать всех.

Примечательной особенностью в стиле поведения новообращенных немок-мусульманок, судя по моему наблюдению, является то, что все они ведут себя на пятничной молитве мечети Ростока более сдержанно по сравнению с этническими мусульманами. Этнические мусульманки вели себя раскрепощенно. Для того, чтобы убедиться в своем предположении, о том, что немкам-мусульманкам не нравится поведение этнических мусульманок, я решила задать вопрос (Вам не мешают остальные мусульманки в мечети концентрироваться на службе?) в неформализованном интервью с немками-мусульманками. Вопрос задавался всем немкам-мусульманкам, с которыми мне довелось провести беседу, а не только тем, которых я встретила в мечети Ростока. Например, в Берлине я не проводила наблюдение в мечети, но в неформальной обстановке я смогла узнать у информанток, о том, посещают ли они мечеть и их мнение по поводу других мусульманок в мечети. Как показали интервью, отрывки из которых, приведу ниже, не всем немкам-мусульманкам нравится поведение мусульманок-иммигранток. Среди ответов было как негативные отзывы (о том, что этнические

мусульманки мешают) так и нейтральные и даже положительные. Приведу в пример отрицательный отзыв:

А: Вам не мешают остальные мусульманки в мечети концентрироваться на службе?

И: Ну они любят что-то обсуждать, больше мешают дети, которые любят бегать и играть.

А: Вы пытались делать замечания?

И: Нет²⁴¹.

Другая моя информантка выразила противоположную точку зрения:

А: Вы любите ходить в мечеть?

И: Да, конечно, люблю, как без мечети обойтись.

А: А Вам не мешают другие женщины в мечети, моя другая информантка говорила мне, что ее раздражают разговоры мусульманок во время службы.

И: Да, это встречается, когда в мечети собирается много женщин. Но, нет, это глупо раздражаться на разговоры, меня это умиляет больше. Понимаете, меня ведь не удивляет пасхальный зайчик, я росла среди христиан и христианских праздников, для многих мусульманок, будь это турчанка или еще кто, ислам – это обыденность. Мы не можем утверждать, что они любят Бога меньше чем я, от того что обсуждают что-либо на службе. Просто они впитали ислам еще, когда находились в материнской утробе, когда были маленькие, а для меня это происходит только сейчас. Поэтому отвлекаться на их разговоры, а тем более раздражаться, считаю, несерьезно²⁴².

Следующий отрывок я приведу из интервью с немкой-мусульманкой, которое проходило в одном из кафе в Берлине. Из разговора я узнала, что информантка перестала посещать мечеть. Рассмотрим наш диалог.

А: Почему Вы перестали ходить в мечеть?

И: Я ходила около года, но сейчас перестала. Я не люблю посещать мечеть, там очень шумно, люди не приходят на молитву, как уединение с Богом, они

²⁴¹ ПМА-1. Жен., 38 лет. 2018.

²⁴² ПМА-1. Жен., 28 лет. 2017.

приходят словно в кафе, турчанки обсуждают все в мечети, все подробности из жизни родственников и соседей: какая племянница вышла замуж, соседке муж подарил машину или еще хуже обсуждают политику, парикмахерские, цены, новые рецепты.

А: Вы понимаете по-турецки?

И: Если бы, они обсуждают все свои новости на немецком языке. Причем очень громко, и, видимо, когда хотят, чтобы их не понимали, переключаются на турецкий язык, видимо, секреты.

А: Где Вы молитесь»?

И: Дома молюсь. В исламе нет такой заповеди, что нужно обязательно посещать мечеть, нужно держать душу в чистоте, помыслы, а пустые разговоры ее отвлекают от молитвы²⁴³.

Задавать вопрос этническим мусульманкам о стиле их поведения в мечети, мне показалось некорректным, так как стало бы очевидно, что их разговоры во время проповеди не нравятся новообращенным немкам. Как мы видим, стиль поведения в мечети этнических мусульманок отличается от поведения немок-мусульманок. Связано это прежде всего с тем, что немки-мусульманки, закладывая в посещение мечети некое таинство, для них мечеть – это место, в первую очередь, где укрепляется их вера. Для этнических мусульманок, в силу того, что они живут в разных районах города, мечеть – это прежде всего площадка для коммуникаций. В мечети они могут узнать о новостях, поделиться жизненным опытом или обрести чувство малой родины.

В диаграмме № 4 я указала процентное соотношение посещения мечети среди моих информанток, немок-мусульманок. В опросе приняли информантки, с которыми я провела глубинное интервью и те информантки, с которыми я общалась только в интернете. В опросе всего приняло участи 23 человека.

²⁴³ ПМА-2. Жен., 37 лет. 2018.

Диаграмма № 4. Частота посещения мечети среди немок-мусульманок



§ 4.6. Нарратив о платке

По канонам ислама, одежда женщины-мусульманки должна закрывать все части тела, разрешено оставлять открытыми кисти рук и лицо. Существует несколько видов головного убора, которые необходимо обозначить для дальнейшего описания одежды мусульманок Германии. Первый вид головного убора это – хиджаб – обычно это платок средней длины, закрывает голову и

шею женщины, оставляя лицо открытым. Паранджа – самая строгая мусульманская одежда, представляет из себя накидку в пол, закрывающую все лицо, с прорезью для глаз, прикрытую сеткой. Абайя – похожая на паранджу накидка, изготавливается из дорогих тканей, предназначена для церемоний. Никаб – головной убор, закрывающий все лицо, оставляется лишь прорезь для глаз. Бурка – головной убор, закрывающий все лицо и тело до талии, и наконец, чадра – верхняя одежда, белого, синего или черного цвета, оставляющая лицо открытым, иногда украшается прозрачной накидкой, закрывающей лицо и голову. Из перечисленной мусульманской одежды самой демократичной является хиджаб, при котором все лицо остается открытым, также видно подбородок.

В ходе полевого наблюдения я выделила четыре визуальных образа мусульманок Германии. Первый образ близок к классическому мусульманскому одеянию: длинная юбка или платье, сверху чадра либо хиджаб, одежда однотонная не ярких цветов (темно-синяя, фиолетовая, черная, темно-зеленая). Второй образ, встречается в крупных городах: Берлине и Гамбурге довольно часто – это мусульманки в парандже, как правило черного цвета. Третий образ, это удобный, городской стиль, который все чаще выбирают мусульманки. Данная комбинация обычно состоит из следующего набора: лосины или джинсы, поверху надета туника и короткий хиджаб. Четвертый образ мусульманки не отличается по стилю от одежды, которую выбирают местные европейские женщины. Среди моих информанток не было женщин, которые носили паранджу, поэтому анализирую оставшиеся три образа. Четвертый образ, стиль совпадающий с одеждой европейских женщин, выбирают полностью интегрированные мусульманки. Для них одежда не является кодом, подтверждающим инаковость или подчеркивающим их принадлежность к исламу. Третий образ, включающий в себя хиджаб и тунику ниже бедра, выбирают мусульманки, которые попали в категорию «рудиментарных» мусульман. Хиджаб для данных мусульманок несет в себе некий символизм, связь с мусульманскими традициями, с предками. Он олицетворяет принадлежность женщины, девушки к исламу. Данный образ не вызывает напряжения или негативных эмоций у окружающих. Джинсовые брюки

и туника стали неотъемлемой деталью в городской моде среди немецких женщин, а недлинный хиджаб не бросается в глаза и воспринимается как обыкновенный платок. Мусульманки-иммигрантки, выбирающие данный стиль одежды, как правило, неплохо интегрированы в германское общество, как правило, они получают образование или уже работают в крупных компаниях, они ведут активный образ жизни. Приведу пример из интервью с этнической мусульманкой третьего поколения, турчанкой, обучающейся в университете. Информантка в момент проведения интервью была в обтягивающих цветных лосинах, в салатовой футболке с короткими рукавами, украшенной стразами, хиджабе, у нее был яркий макияж и маникюр.

А: Почему Вы носите хиджаб?

И: Потому что я мусульманка, я не представляю себя без него.

А: Почему Вы не носите длинные юбки, и предпочитаете футболки с короткими рукавами?

И: Не знаю, я привыкла, как и к хиджабу привыкла, помню, как мне бабушка первый подарила. Для меня он такой родной. Мне кажется в нем я защищена²⁴⁴.

Данный отрывок раскрывает нам практику ношения хиджаба, как некоего сакрально амулета для ощущения чувства защищенности. Для информантки он важен с точки зрения «защиты» и как предмета, подчеркивающего ее принадлежность к исламу, однако другие мусульманские правила, касающиеся одежды информантка не соблюдает. Футболка с открытым вырезом, макияж кажутся ей такими же привычными атрибутами, как и хиджаб.

Другое интервью показывает нам гибкость при выборе одежды среди мусульманок-иммигранток второго, третьего поколения.

А: Вы следите за модой?

И: Нет, какая мода, мне что делать нечего.

А: Как Вы покупаете одежду?

И: Обыкновенно, на распродаже.

²⁴⁴ ПМА-2. Жен., 22 года. 2018.

А: Вы в каких-либо специализированных магазинах покупаете одежду?

И: Нет, что Вы, это простые магазины. Я не хочу переплачивать кому-то за то, что они написали, что это мусульманская одежда. Я покупаю обыкновенный палантин за 3-4 евро и все, завязываю его как хиджаб.

А: Вы всегда носили хиджаб?

И: Нет, я, когда была помоложе, лет в 18-20 совершенно не носила хиджаб, а потом как-то мой молодой человек попросил померить, я померила, и знаете так красиво мне пошло, я начала просто иногда завязывать на голову. Ну не каждый день, сейчас тоже я-то ношу, то не ношу. Если честно, когда лень голову мыть, накинула хиджаб и побежала, это очень удобно²⁴⁵.

Здесь мы видим, что хиджаб является для информантки не обязательным атрибутом религиозности, а всего лишь аксессуаром.

По мнению немок-мусульманок, комбинация из джинсовых брюк/лосины с туникой и головным убором, не закрывающим лицо одна из самых удобных, поэтому они выбирают именно такой образ. Как говорит моя информантка немка-мусульманка: «Я и в прежней жизни не носила платья, всегда в брюках, моя одежда не изменилась, только добавился хиджаб, гардероб я свой не меняла»²⁴⁶.

Справедливо отметить, что практика ношения одежды немок-мусульманок отличается от принятой у этнических мусульманок. Скорее всего это связано с тем, что немки-мусульманки более сдержанно относились к одежде в обычной жизни еще до принятия ислама. Только одна моя информантка Каринэ, которая вышла замуж за выходца из Туниса в интервью рассказывала увлеченно об одежде, о собранной коллекции хиджабов. Каринэ делала яркий маникюр, подводила глаза черным карандашом, на ее ушах всегда можно было увидеть крупные серьги висячей формы. При этом другая девушка, немка-мусульманка Малика была ее противоположностью, носила одежду серого цвета и хиджаб темно-розового цвета. Обе информантки посещали курсы арабского языка и

²⁴⁵ ПМА-2. Жен., 30 лет. 2018.

²⁴⁶ ПМА-1. Жен., 28 лет. 2017.

общались между собой. Я наблюдала за ними около 4 месяцев и практика ношения одежды осталась неизменной. Отрывок из интервью с Каринэ.

А: Тебе нравится следить за модой?

И: Да, конечно, я обожаю, красивую одежду, все бы скупил.

А: Почему тебе нравится быть яркой мусульманкой?

И: Потому что мой муж не запрещает, ему нравится, и это было бы очень для меня грустно, я всегда любила моду и яркие образы²⁴⁷.

Отрывок из интервью с Маликой:

А: Ты следишь за мусульманской модой?

И: Нет.

А: Почему?

И: Потому что я никогда не следила за модой.

А: А тебе не хотелось бы быть яркой мусульманкой?

И: О, нет, это не для меня. Я пришла в ислам уж точно не из-за одежды.

А: А как ты считаешь, мусульманки должны как выглядеть?

И: От того, как я считаю, мало что изменится, но, как и во всем, я придерживаюсь мнения, чем скромнее, тем лучше²⁴⁸.

Оба приведенных интервью показывают, что черты характера и привычки, касающиеся ношения одежды, остались неизменными после смены религии.

Хиджаб играет важную роль не для всех немок-мусульманок. Еще одна моя информантка, которая работает главным инженером в фармацевтической компании, не носит хиджаб. Рассмотрим ниже ее аргументы: «Я приняла ислам не для одежды, а по другим причинам. Я не могу носить платок, на работе у меня специальный профессиональный колпак, это вовсе неудобно. На улице, я не хочу лишних слов и доводов, в мечеть я просто накидываю плотный капюшон. Религия — это так интимно, я не хочу делать акцент, на том, что я приняла ислам»²⁴⁹.

²⁴⁷ ПМА-1. Жен., 24 года. 2017.

²⁴⁸ ПМА-1. Жен., 28 лет. 2017.

²⁴⁹ ПМА-2. Жен., 37 лет. 2017.

Далее в диаграмме №6 я рассмотрю процентное соотношение среди-немок мусульманок, носящих и не носящих хиджаб. В опросе приняло всего 23 человека.

Диаграмма № 6. Практика ношения хиджаба среди немок-мусульманок



Мусульманская одежда для женщин является одним из коммерчески выгодных дел торговли среди иммигрантов-мусульман. Модные дома, лейблы, показы, все атрибуты светской моды в производстве мусульманской одежды присутствуют и в Германии. Мусульманки следят за модой, покупают красивые хиджабы, украшения, туники. Некоторые молодые мусульманки, девушки-блогеры зарабатывают деньги на продаже мусульманской одежды. Очень

популярны среди мусульманской молодежи блоги в социальной сети Instagram. Обычно девушки мусульманки, проживающие в Германии, ведут блог, где рассказывают об одежде, хиджабе. Они делают модные образы, рассказывают своим читателям блога, как сочетать мусульманскую одежду, с европейским стилем. У многих блогеров в целях блога указана фраза «быть модной, европейской девушкой, но при этом оставаться мусульманкой». Блогерская деятельность у мусульманок набирает все больше популярности в интернете и находит отклик не только у девушек-мусульманок, но и девушек других религий.

В социальной сети Instagram, где я проводила визуальное наблюдение, я познакомилась с двумя немками-мусульманками – Агатой и Кэти, которые активно ведут свои блоги и рассказывают о новой жизни в исламе. Они приняли ислам по причине заключения браков с мусульманинами. Мое внимание привлекло в данных блогах следующее: немки-мусульманки выставляли фотографии в хиджабе, однако при этом они всегда были с ярким макияжем и радостной улыбкой. Написав им сообщения, я познакомилась с ними, рассказала о своем исследовании и провела онлайн-интервью. Рассмотрим интервью с Кэти.

А: Кэти, расскажи, ты следишь за мусульманской модой?

И: Да, конечно.

А: Почему?

И: Хочу быть красивой, для себя, для своего мужа, для окружающих людей, чтобы люди видели меня и думали, какая красивая мусульманка.

А: Почему именно вы хотите быть красивой для окружающих, какой смысл Вы находите в этом?

И: Вы замечали, что красота притягивает взгляд, что всегда хочется быть ближе к красоте, красивая опрятная одежда располагает к дружелюбной беседе, она снимает агрессию. Поэтому важно, чтобы сестры были опрятно и чисто одеты».

А: Как Ваш супруг относится к этому?

И: По-моему, он только рад, тем более в Коране написано, что жена должна радовать своим внешним видом мужа.

А: Как Вы продумываете себе образы?

И: Не знаю, просто по цвету, если белый платок, то белые кроссовки, голубые джинсы, белый маникюр и так далее²⁵⁰...

Теперь рассмотрим интервью с Агатой:

А: Агата, расскажите, Вы следите за мусульманской модой?

И: Да, слежу.

А: Почему?

И: Это связано с моим характером, я всегда с рождения любила выделяться из толпы. А сейчас, когда я мусульманка, то тем более, у меня огромная коллекция платков, я люблю быть яркой, экспериментировать».

А: Как Ваш супруг относится к этому?

И: Мой супруг уже давно живет в Германии, он здесь родился, он также следит за модой, но только мужской европейской.

А: Это у Вас семейное занятие?

И: Можно так сказать, просто мы любим красивую одежду.

А: Вам делают комплименты на улице, у вас правда очень красивый образ и стиль?

И: Да, всегда. Более того, раньше со мной не знакомились никогда на улице, а теперь бывает так, что я возвращаюсь из магазина, с работы, или просто гуляю. Ко мне подходят турки или даже немцы, просят мой номер телефона, делают мне комплименты. Казалось бы, я становлюсь старше, а мужского внимания очень много со стороны.

А: Как Вы придумываете себе образы?

И: Все есть в интернете, ничего не придумываю, копирую образы известных мусульманских блогеров, иногда экспериментирую и получаю новый образ, шью одежду сама, иногда шью одежду на заказ, обмениваюсь еще с подругами-мусульманками²⁵¹...

В данных интервью мы можем проследить позитивный настрой. Хиджаб для моих информанток является символом красоты и эпатажа публики. Первая

²⁵⁰ ПМА-3. Жен., 26 лет. 2021.

²⁵¹ ПМА-3. Жен., 32 года. 2021

информантка следит за модой для того, чтобы быть визуально приятной прохожим, вторая девушка привыкла притягивать внимание окружающих своим внешним видом. Как мы видим, здесь особую роль играет характер каждой информантки. Они привыкли к такому образу жизни (аккуратно носить одежду, следить за модой, быть яркими), поэтому и перенесли его в новую после конверсионную жизнь.

Рассмотрим второй визуальный образ: длинные платья и хиджаб. Среди немок-мусульманок данная комбинация одежды мне не встречалась, только среди мусульманок из иммигрантских семей. Практику ношения такой одежды можно разделить на две группы: у мусульманок, которые следят за модой, наносят макияж, и тех, кто более архаичен в своих взглядах.

Вторая группа – это девушки, воспитанные в строгих мусульманских семьях, с традиционным укладом. В моем исследовании были две девушки, которые воспитывались строго по канону ислама в турецкой семье, после школы они начали работать в овощной лавке у отца. Мать информанток – домохозяйка, занимается домашними делами и воспитывает младших братьев. По их мнению, вся современная мода на мусульманскую одежду и макияж являются плохим примером для подрастающего поколения, их также пугает быстрая, на их взгляд, интеграция мусульман в европейское общество. Как говорит одна из сестер: «Что будет с остальными через 20 лет? Мусульманки раздеваются (имеются в виду короткие рукава - Э.Р.), красятся, не чтят традиций, выходят замуж и потом разводятся. Страшно за своих детей»²⁵². Однако, есть и другие мусульманки, которые выбирают одежду в пол, при этом ведут себя в русле европейской молодежи, следят за новиками в интернете, стараются узнавать новые тренды в моде, ведут блоги на тему «успешные мусульманки» или «красота по-мусульмански». Приведу пример из интервью:

А: Вы следите за модой?

²⁵² ПМА -1. Жен., 29 лет. 2017.

И: Конечно, мы следим за модой, Вы задаете такой некорректный вопрос, как будто, мусульманки – это какие-то старушки. Мы молодые девушки, мы также модно любим одеваться, любим красивое, новинки.

А: Я не хотела Вас обидеть. А как Вы покупаете одежду?

И: Легко, по интернету заказываем или в магазине. Как правило, в основном по интернету.

А: У Вас есть любимые марки одежды?

И: Да, это «Текбир» (Tekbir), турецкая одежда, хорошего качества и очень молодежная, красивая.

А: Вы всегда носили хиджаб?

И: Да, всегда, с положенного времени и до сих пор ношу²⁵³.

Как мы видим девушка, носит хиджаб, однако для нее важен гардероб не как мусульманский код, а как некий код женственности.

Хотелось бы упомянуть еще об одной тенденции, существующей среди мусульманок-иммигранток второго-третьего поколения, которую я подметила в разговоре с одной из моих информанток. Оказывается, для того, чтобы заключить брак с успешным мужчиной (по мнению мусульманок, это мужчина с высшим образованием, доктор/инженер, с неким капиталом, дорогим автомобилем) некоторые мусульманки, которые не носили хиджаб, начинают носить длинные платья и платок, тем самым стараясь соответствовать взглядам на традиционную семью, в мусульманском понимании. «Представляете, моя подруга, как только узнала, что наш знакомый парень ищет девушку, желательно тихую мусульманку, сразу поменяла гардероб (брюки, футболки, майки) на мусульманский и в итоге вышла за него замуж»,²⁵⁴ – повествовала моя информантка. Данный пассаж означает прагматизм информантки. Она готова была поменяться внешне ради желаемого брака.

Таким образом, можно сделать следующие выводы: платок занимает важное место как среди немок-мусульманок, так и мусульманок-иммигранток второго-

²⁵³ ПМА-2. Жен., 24 года. 2018.

²⁵⁴ ПМА-2. Жен., 22 года. 2018.

третьего поколения. Более того, в немецком интернете есть специальные блоги, посвященные мусульманской моде. Многие блогеры популярные среди мусульманской молодежи открывают онлайн-магазины для продажи платков. Для некоторых немок-мусульманок и мусульманок-иммигранток, как и всем девушкам/женщинам важен внешний вид, поэтому они стараются выглядеть стильно и красиво. Однако, полностью интегрированные в немецкую среду мусульманки-иммигрантки будут скорее носить обыкновенную европейскую одежду и все меньше внимания уделять традиционной мусульманской одежде. Однако, мусульманская одежда для многих мусульманок-иммигранток второго-третьего поколения остается основным маркером религиозной идентичности, поэтому они обязательно будут использовать элементы мусульманской одежды, прежде всего платок-хиджаб.

§ 4.7. Новая мусульманская умма Германии

В данном параграфе я хочу суммировать выводы главы 4, посвященной особенностям религиозных практик мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения и немцев-мусульман и проанализировать новую мусульманскую умму Германии.

Связь религиозных практик с повседневной жизнью индивида вполне очевидна. В моем исследовании тем более, так как ислам предполагает обязательное выполнение свода правил и предписаний. В некоторых случаях, как показали наши интервью, религиозные предписания могут игнорироваться, совсем не выполняться либо выполняться частично.

Рассмотрим зависимость образа жизни от погруженности в религиозные практики информанта. Чем больше времени информант проводит за выполнением религиозных практик, тем больше его повседневная деятельность связана с религиозной деятельностью и в какой-то мере с религиозной общиной. Информанту нужно обязательно посещать мечеть, выполнять пятикратную молитву, делать пожертвование на нужды мечети либо ее строительство. В

общем, в любом случае коммуницировать с другими мусульманами. Наоборот, чем меньше информант выполняет религиозные практики, тем меньше он вовлечен в религиозную общину и в коммуникации с верующими мусульманами.

Хорошо интегрированные в немецкое общество мусульмане-иммигранты второго-третьего поколения ведут совершенно европейский образ жизни, где связь с религией минимальна, и о ней напоминают лишь родственники мусульмане-иммигранты первого поколения. Теперь подробнее рассмотрим приоритеты времяпрепровождения мусульман-иммигрантов. Если первое поколение мусульман-иммигрантов было привязано к пространству мечети (мечеть являлась для них центром притяжения не только для молитвы, но и местом общения), то большинство мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения общается в социальных сетях. Интернет стал для них главной площадкой для общения и получения информации. Как упоминалось выше, многие мусульмане-иммигранты второго-третьего поколения находят мнение известных мусульманских блогеров авторитетным, прислушиваются к нему, так же они стараются быть похожими на данных блогеров. Блогеры являются своего рода современными кумирами для мусульманской молодежи²⁵⁵.

В зависимости от социального положения и уровня образования приоритеты во времяпрепровождении среди мусульман-иммигрантов будут различаться. Мусульмане с высшим образованием или студенты, как правило, проводят свое время за изучением дополнительных иностранных языков, активно ведут культурно-просветительскую жизнь, посещают театры, музеи, выставки, занимаются инвестициями, читают художественную литературу и слушают подкасты.

Мусульмане-иммигранты без высшего образования, которые не обучались в университетах, проводят свободное время за общением с друзьями. Для них на

²⁵⁵ Подробнее об этом... Рязанова Э. Ф. Приоритеты мусульманской молодежи в проведении свободного времени в современной Германии // Человек и культура. 2020. №5. С. 45-53. URL: [/nbpublish.com/library_read_article.php?id=34083](http://nbpublish.com/library_read_article.php?id=34083)

первое место выходит размеренный образ жизни, большую часть времени отнимает интернет²⁵⁶.

Кроме социальных сетей в интернете, объединяющим звеном мусульман иммигрантов второго-третьего поколения и немцев-мусульман на сегодняшний день выступает такое явление в медиа-мире как подкасты. Подкасты – это своего рода ауди блог, который можно скачивать и слушать. В некотором роде подкасты в современном мире заменяют радио. Свою популярность они завоевали благодаря тому, что подкаст, как правило, привязан к определенной теме. Автор подкаста может стать любой человек, любого образа мыслей, религиозного исповедания и профессии (от атеистов до религиозных фанатиков, от ученых до медийных личностей).

В настоящее время в Германии популярен подкаст «Примамуслима». Я обратила внимание на данный подкаст, так как он выходит не на частной платформе, как обычно бывает среди локальных подкастов. Подкаст вещается на официальной интернет-странице радио «Бавария-2».

«Примамуслима» рассказывает о жизни мусульманской молодежи в Германии и по всему миру. Автор подкаста Мерве Кайикчи, 26-летняя журналистка турецкого происхождения, родившаяся в Германии, иммигрантка в третьем поколении. Название подкаста «Примамуслима» М. Кайикчи объясняет следующим образом: «Я считаю, что я нормальная мусульманка, даже если не придерживаюсь определенных правил ислама. На мой взгляд, каждый мусульманин важен независимо от того, набожный он человек или употребляет свинину»²⁵⁷.

Герои подкаста «Примамуслима» – это современная мусульманская молодежь, считающая главной ценностью уважение к ближнему, любовь к

²⁵⁶ Подробнее об этом... Рязанова Э. Ф. Приоритеты мусульманской молодежи в проведении свободного времени в современной Германии // Человек и культура. 2020. №5. С. 45-53. URL: http://nbpublish.com/library_read_article.php?id=34083

²⁵⁷ Примамуслима. [Электронный ресурс]. <https://www.br.de/kultur/wie-junge-muslime-den-deutschen-islam-praegen-100.html>. Дата обращения 27.01.2021

Германии, к своей профессии и к жизни. Героями выпущенных серий подкаста были молодые мусульманские предприниматели, путешественники, а также немец-конвертит, принявший ислам из-за любви к жене и ее религии. Таким образом, подкаст раскрывает разные стороны ислама, рассказывает о том, что мусульмане – это образованные и продвинутые молодые люди, которые путешествуют по всему миру, учатся в университетах, занимаются наукой и спортом.

Безусловно, социальные проекты, направленные на популяризацию ислама в Германии, подкасты, мусульманские блоги создают благоприятную атмосферу для развития новой немецкой уммы. В определение «уммы» я вкладываю следующее понятие: умма – совокупность мусульман Германии, исповедующих ислам. Ведь если ранее в умму входили лишь мусульмане разных национальностей, проживающих в Германии, то сейчас в нее входят и немцы-мусульмане. Сама по себе умма не имеет особого значения, если ее члены не вовлечены в ее деятельность и не заинтересованы в ее развитие. В мечети города Росток наблюдается маленькая умма. Как немцы-мусульмане, так и мусульмане-иммигранты второго-третьего поколения заинтересованы в ее развитии, совместными усилиями они собрали деньги на строительство мечети, в настоящее время занимаются поиском покупки земли под строительство и оформлением сопутствующих документов. Умма в Ростке – это пример локального проявления местной маленькой уммы, являющейся частью большой немецкой уммы. Для развития большой немецкой уммы нужны люди, медийные личности, которые объединяют ее своим авторитетом, харизмой. Объединять умму могут также проекты вроде подкаста «Примамуслима». Ведь основной целью подкаста является не выделение особой категории мусульман, а наоборот рассказ, о том, что каждый мусульманин важен по-своему, и всех мусульман объединяет и делает их похожими друг на друга один важный факт, это то, что они живут на территории Германии.

В беседах и интервью со своими информантами я спрашивала почему они слушают подкаст «Примамуслима» и чем он им нравится. Ответы моих

информантов, немцев-мусульман и мусульман-иммигрантов второго и третьего поколения были похожи друг на друга. Подкаст находил позитивные отклики у информантов за простой стиль вещания про жизнь мусульман. Многим немцам-мусульманам он понравился за выпуск о немце, принявшем ислам по причине влюбленности и брака. Информанты немцы-мусульмане нашли в этом выпуске, не только подтверждение правоты своего выбора, но и некую модную тенденцию, происходящую в немецком обществе.

На мой взгляд, при изучении такого явления как новая немецкая умма стоит обращать внимание и брать интервью у людей, которые нейтрально либо положительно относятся к мусульманам в Германии. Приведу наглядный пример, люди приверженные к исламофобии будут резко негативно относиться к немецким конвертитам и мусульманам в целом. Если спрашивать мусульман-иммигрантов, которые архаичны и придерживаются строго ислама, будут также негативно относиться к новой немецкой умме. По их мнению, умма должна состоять только из этнических мусульман.

Однако, если суммировать мнение моих информантов, то в их понимании немецкая новая умма может развиваться и крепнуть как социальный институт независимо от отношения к ней исламофобов и традиционных мусульман.

Заключение

В представленной работе были изучены особенности религиозной идентичности и религиозных практик мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения и новообращенных немцев-мусульман в современной Германии. Была исследована проблема конструирования религиозной идентичности у новообращённых немцев-мусульман и ее влияние на соблюдение религиозных практик, проблема соблюдения религиозных практик у мусульман-мигрантов второго-третьего поколения, трансформация их религиозной идентичности и ее связь с их интеграцией в немецкое общество.

В ходе проведения исследования был зафиксирован и введен в научный оборот новый этнографический материал о состоянии мусульманского сообщества в Германии. Полевой материал собирался в ходе наблюдений и неформализованных интервью с представителями духовенства мечети г. Росток и Шверин, и с мусульманами-иммигрантами второго-третьего поколения и немцами, принявшими ислам, а также посредством изучения блогов и общения в онлайн пространстве. Были разработаны новые определения и понятия, позволяющие наиболее эффективно анализировать религиозные практики иммигрантов-мусульман и новые поведенческие установки немцев-мусульман после религиозной конверсии.

Было выявлено, что принятие ислама немцами зачастую оказывается следствием контактов и общения с выходцами из мусульманских стран и их потомками. Поскольку мусульмане-иммигранты второго-третьего поколения в той или иной степени интегрированы в немецкое общество, они в свою очередь трансформируют немецкое общество, и увеличивают число людей, принимающих ислам. В редких случаях немцы принимают ислам индивидуально, узнав необходимую информацию в интернете. Нет строго определенных черты ислама, которые привлекали бы немцев либо, наоборот, определенной категории немцев, которые выбирали бы ислам за определенные его черты. В разных случаях оказывались привлекательными разные черты. Часто это было связано с

конкретными событиями в жизни. Поэтому важно рассматривать обращение, как акт в данный момент времени, как биографию отдельного индивида. Биографические нарративы как основной источник при изучении обращения помогают осмыслить путь обращения, его причины, стадии, а также найти переломные моменты или кризис, который подтолкнул к конверсии. Ислам принимают и жители крупных городов, и жители сельской местности. Не препятствует принятию решения о смене религии и изолированность от мусульманского мира. Политические настроения в регионе, негативные настроения по отношению к мусульманам, и как следствие к исламу, также не играют сильной сдерживающей роли в решении о переходе в эту религию. Таким образом, можно сделать вывод, что на решение конвертитов принять ислам не оказывают существенные влияния политический и административно-территориальный факторы. Как показало исследование, конвертиты приняли ислам либо по внутренним мировоззренческим убеждениям, либо в связи с вступлением в брак с представителями этой религии.

Информанты, которых тяготит современное общество потребления, ищут «спасение своей души» в религии не обязательно в своей исторической, иногда в переходе в ислам. Как показало мое исследование, невозможно в полной мере определить религиозные качества ислама, которые привлекают немцев. Большинство случаев религиозной конверсии по личностным мотивам произошли в переломный момент, когда встреча и знакомство с исламом были своего рода спасением человека в критической ситуации. Из этого следует, что невозможно быть уверенным, что данные информанты приняли бы ислам, если бы их не толкнули к переменам внутренние кризисы.

Немцы-мусульмане стараются создавать браки с немками-мусульманками для того, чтобы сократить культурные различия и непонимание в семье. Это означает, что немцы, найдя успокоение внутренних переживаний и исканий в исламе, строят семьи с представителями своей нации. Немцы-мусульмане не меняют этническую идентичность, они приобретают новую религиозную идентичность, не связанную с этнической. Религиозная конверсия в ислам

нередко является маркером недовольства внутреннего мира индивида нормами и правилами окружающего общества. Обращения в ислам происходят на фоне широко распространенного отрицательного отношения немецкого общества к мусульманам и иммигрантам. Большинство местного населения просит немецкое правительство закрыть границы от мигрантов, несмотря на то, что с точки зрения гуманизма, людям, попавшим в беду, необходима помощь. Такие настроения, тем не менее не останавливают часть немцев от принятия ислама.

Многие информанты, немцы старшего поколения, в интервью отмечали, что проблемой принятия немцами ислама должно заниматься государство. Отчасти это верное суждение. На мой взгляд, как выход из положения государство могло бы создавать программы для сохранения немецкой традиционной семьи, где будет поддерживаться модель, сходная с той, что принята у мусульман, но это будет немецкая семья без привязки к мусульманской религии. Важно создавать фонды и рекламу, где бы подчеркивалось, что немецким мужчинам нравятся скромные девушки, а немецким девушкам – мужчины, уважающие и поддерживающие женщин. Ведь в большинстве случаев, немцы женятся на мусульманках из-за скромного поведения, а немки выбирают в мужья мусульман из-за того, что мусульмане «восхваляют» свою жену. Оказалось, что присущий европейским женщинам феминизм, а для мужчин вседозволенность не всеми разделяются и мешают порой построить в дальнейшем крепкую семью. Факт того, что порой молодые люди не могут найти себе партнера своей национальности, говорит о том, что нужно создавать возможности для формирования консервативной семьи без принятия ислама.

В современном немецком обществе, где в значительной степени удовлетворены материальные ценности, некоторые люди испытывают некую духовную «бедность». Она оказывает влияние на внутренние мироощущение, поиски смысла жизни и других ценностей. Если индивид не находит ответы в традиционной для немецкого общества христианской религии, он начинает поиски вне христианства. Это может быть буддизм, ислам и другие религии. Для сохранения присущей немцам религиозной идентичности могли быть полезными

государственные меры по возрождению духовности: а именно больше работать с детьми и подростками, заинтересовывать традиционными семейными ценностями, поощрять и поддерживать молодую семью. Религиозная идентичность новообращенных немцев-мусульман начинает формироваться в момент зарождения мысли о смене религии, и закрепляется в момент полного присутствия индивида в среде, в которой выполняются религиозные практики. Необходимо отметить, что в случае с немцами-мусульманами религиозная идентичность не конструируется путем воспроизведения религиозных практик. Изначально конвертит принимает ислам как учение, только после этого он следует правилам канонам ислама. Здесь мы можем проследить то, как религиозная идентичность начинает формировать новые для индивида в его повседневной жизни религиозные практики. Степень выполнения религиозных практик немцами/немками, принявшими ислам, зависит от обстоятельств и причин смены религии, а также от общего фона, существовавшего в разные исторические периоды. Например, немки, принявшие ислам по причине вступления в брак с мусульманами во времена ГДР, когда религия не играла весомой роли в политической и общественной жизни государства, со временем перестали выполнять мусульманские религиозные практики и никогда их не выполняли в полной мере. В настоящее время эти немки-мусульманки представляют собой людей со смешанной религиозной идентичностью, они считают себя мусульманками, но продолжают жить по христианским культурным традициям.

Быть немцем-мусульманином в современной Германии непросто. После конверсии большинство новообращенных немцев оказывается в новом положении, которого они не могли представить для себя ранее. Многие немецкие женщины-мусульманки в хиджабе чувствуют давление со стороны немецкого общества и сталкиваются со стереотипным мышлением окружающих. Стереотипное мышление проявляется в следующем: женщина в платке автоматически ассоциируется с иммигрантами, а иммигранты с людьми, не владеющими свободно немецким языком. Однако, факты принятия ислама

немцами меняют и социальное пространство вокруг. В крупных сетевых магазинах начинают продавать продукты «халяль». Религиозные практики немцев-мусульман воспроизводят новое пространство в мечетях Германии: проповеди читают на немецком языке или обязательно присутствует переводчик. Сами прихожане из числа этнических мусульман при немцах-мусульманах стараются говорить больше на немецком языке внутри мечети, для того, чтобы не обижать «своих братьев и сестер по вере» в принимающем обществе.

Мусульмане-иммигранты второго-третьего поколения, проживающие в Германии, имеют своего рода врожденную, наследуемую «по вере отцов», религиозную идентичность, среди моих информантов были те, кто фанатично верил в Бога, и неверующие, при этом в любом случае сохраняется самоидентификация «Я-мусульманин». На сохранение мусульманской религиозной идентичности среди других факторов можно применить правило Г. Зиммеля («Степень внутренней связанности группы зависит от степени внешнего давления»)²⁵⁸. Негативное отношение со стороны некоторых представителей населения немецкого общества, давление некоторых представителей СМИ, антиисламские высказывания политических объединений и партий (Альтернатива для Германии и Пегиды) – все это спланирует мусульман внутри Германии.

Религиозная идентичность усиливается, с одной стороны, ощущением сильного давления извне, с другой стороны, оказывают влияние и немцы-мусульмане, подтверждая своим обращением «авторитет» ислама. Однако, жизнь в немецком обществе сказывается и на религиозных практиках мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения, рожденных и социализированных в Германии. Среди моих информантов были те, кто не выполняет религиозные практики, а является носителем молодежной немецкой культуры без привязки к этническим культурным традициям. В зависимости от выполнения религиозных практик мусульман-иммигрантов второго-третьего поколения можно разделить на следующие категории: истинные мусульмане, рудиментарные и интегрированные.

²⁵⁸ Т. Эрикссон. Указ. соч. С. 95.

По моим наблюдения, мусульмане-иммигранты второго-третьего поколения, соблюдающие религиозные практики, и немцы-мусульмане несмотря на разные мировоззрения и различные культурные традиции (в которых воспитывались) спокойно сосуществуют в пространстве мечети и формируют новую исламскую умму Германии. Происходит определенное движение их навстречу друг другу: интегрированные мусульмане все больше входят в немецкое культурное пространство, а немцы-мусульмане приобщаются к культурным ценностям ислама.

Список источников и использованной литературы

I. Полевые материалы автора

1. ПМА -1 (октябрь 2017 г. –март 2018 г). Информанты:
 - 1) М.Х., муж., 26 лет, татарин, студент, г. Росток, 20 октября 2017 г.
 - 2) Л.Г., жен., 19 лет, турчанка, официантка, г. Гамбург, 15 января 2018 г.
 - 3) А.Г., жен., 26 лет, турчанка, официантка, г. Гамбург, 15 января 2018 г.
 - 4) Ф. А., муж., 23 года, турок, продавец, г. Гамбург, 17 января 2018 г.
 - 5) И.А., муж., 26 лет, турок, продавец, г. Гамбург, 17 января 2018 г.
 - 6) Х. П., муж., 37 лет, сириец, травматолог, г. Росток, 25 ноября 2017 г.
 - 7) И.И., муж., 32 года, иранец, ювелир, г. Гамбург, 18 января 2018 г.
 - 8) М. Ф. жен., 28 лет, иранка, фрилансер, г. Гамбург, 20 января 2018 г.
 - 9) И. А., муж., 26 лет, татарин, инженер, г. Гамбург, 2 февраля 2018 г.
 - 10) Г. А., муж., 29 лет, азербайджанец, фармацевт, г. Росток, 20 ноября 2017 г.
 - 11) А.А., муж., 33 года, иранец, официант, г. Росток, 5 декабря 2017 г.
 - 12) С. Р., муж., 19 лет, турок, безработный, г. Гамбург, 5 января 2018 г.
 - 13) Х. А., муж., 22 года, турок, продавец. Г. Гамбург, 6 января 2018 г.

- 14) А. Т., жен., 29 лет, турчанка, блогер. Г. Берлин, 14 декабря, 2017 г.
- 15) С. Х., жен., 34 года, турчанка, домохозяйка, г. Берлин, 14 декабря 2017г.
- 16) П. П., муж., 34 г., сириец, стоматолог, г. Гамбург, 7 января 2018 г.
- 17) Т. М. муж., 36 лет, немец, психолог, г. Штутгарт, 2 февраля 2018 г.
- 18) М. Ш. жен., 24 г., немка, студентка, г. Росток, 24 ноября 2017 г.
- 19) С. П. жен., 35 лет., немка, домохозяйка, г. Росток, 22 ноября 2017 г.
- 20) А. К. жен., 28 лет., немка, аспирантка, г. Гамбург, 9 января 2018 г.
- 21) Т. Жен., 32 года, немка, инженер, г. Росток, 30 ноября 2017 г.
- 22) М. В. Жен., 25 лет, немка, студентка, г. Шверин, 5 марта 2018 г.
- 23) С. В. Муж., 32 года, немец, повар, г. Шверин, 5 марта 2018г.
- 24) М. Н. Жен., 54 года, немка, фармацевт, г. Росток, 25 января 2018г.
- 25) С. Х. Жен., 56 лет, немка, продавец, г. Росток, 25 января 2018г.
- 26) К. З. Жен., 28 лет, аспирантка, г. Росток, 20 января, 2018 г.
- 27) Т. М. Муж., 34 года, преподаватель, г. Росток, 20 ноября, 2018 г.
- 28) Б. Й. Муж., 35 лет, программист, г. Росток, 15 октября, 2018 г.
- 29) К. Х., 37 лет, домохозяйка, г. Росток, 10 октября, 2018 г.

30) А. М., 25 лет, востоковед, г Росток, 1 октября, 2018 г.

31) Н.Г., 25 лет, безработная, г. Росток, 5 октября, 2018 г.

2. ПМА-2 (июль -август 2018 г.) Информанты:

1) С. Ш. Жен., 37 лет, немка, инженер. г. Гамбург, 18 июля 2018г.

2) С. Б., жен., 26 лет, турчанка, фрилансер, г. Гамбург, 18 июля 2018 г.

3) Ф. , жен., 24 года, турчанка, безработная, г. Гамбург, 19 июля 2018 г.

4) М. А. муж, 26 лет, турок, бариста, г. Гамбург, 19 июля 2018 г.

5) С. А. жен., 28 лет, немка, фрилансер, г. Гамбург, 19 июля 2018 г.

6) А.Ф., муж., турок, официант, г. Гамбург, 2 августа 2018 г.

7) М. Ф. жен., 22 года, турчанка, блогер, г. Гамбург, 4 августа 2018 г.

8) А. Р., жен., 34 года, немка, домохозяйка, г. Берлин, 20 августа 2018 г.

ПМА-3 (декабрь- август 2020 онлайн-пространство)

Информанты:

1) К. Ш., жен., 26 лет, немка, фрилансер, 2020 г.

2) А.Ч., жен., 32 года, немка, домохозяйка, 2020 г.

3) А. Ш., жен., 33 года, немка, фрилансер, 2020 г.

4) С.Р., жен., 34 года, немка, домохозяйка, 2020 г.

5) Ю.Х., жен., 27 лет, турчанка, блогер, 2020 г.

II. Нормативно-правовые документы

1. Доклад Министерства внутренних дел Германии «Миграция и интеграция» URL:http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Downloads/EN/Broschueren/2014/migration_and_integration.pdf?__blob=publicationFile (дата обращения 12.10.2018 г.).
2. Основной Закон Федеративной Республики Германия от 23 мая 1949 г. с последующими изменениями от 20 октября 1997 г. URL: <http://www.worldconstitutions.ru/?p=155> (дата обращения: 03.07.2019 г.).
3. Das Staatsangehörigkeitsgesetz// Ein Service des Bundesministeriums der Justiz und für Verbraucherschutz in Zusammenarbeit mit der juris GmbH URL: <http://www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht/rustag/gesamt.pdf> (дата обращения 15.07.2019 г.). 27.
4. Das Ausländergesetz der Bundesrepublik Deutschland vom 28. April 1965 URL: http://www.zaoerv.de/25_1965/25_1965_3_b_499_515.pdf (дата обращения 15.07.2019 г.).
5. Gesetz über die Einreise und den Aufenthalt von Ausländern im Bundesgebiet (Ausländergesetz - AuslG) vom 09. Juli 1990 (BGBl. I S. 1354), zuletzt geändert durch Art. 2 des Gesetzes zur Reform des Staatsangehörigkeitsrechtes vom 15. Juli 1999 (BGBl. I S. 1618) URL: <http://www.justlaw.de/gesetze/Auslaendergesetz-AuslG.htm> (дата посещения 15.07.2019 г.).
6. Organization of the Islamic Cooperation, Fourth OIC Observatory Report on Islamophobia (Intolerance and Discrimination against Muslims) May 2010 to April 2011. URL: http://www.euroislam.info/wpcontent/uploads/pdfs/islamphobia_rep_May_2010_to_April_2011_en.pdf (дата посещения 15.07.2019 г.).
7. Staatsangehörigkeitsgesetz vom 28.08.2007. URL: <http://www.gesetzeim-internet.de/rustag/BJNR005830913.html> (дата обращения 15.07.2019 г.).

III. Официальные сайты организаций

1. Официальный сайт земли Мекленбург Передняя Померания. URL: <http://www.laiv-mv.de/Statistik/MV-in-Zahlen/>
Bundesamt fuer Migration und Fluechtlinge // URL: <http://www.bamf.de> (дата обращения 10.07.2017)
2. Das Islambild in Deutschland: Neue Stereotype, alte Feinbilder? Официальный сайт Исламской конференции в Германии. URL: http://www.deutscheislamkonferenz.de/nn_1319102/SubSites/DIK/DE/PressePublikationen/Reden/Reden/20080227-eroeffnung-fachkonferenz-islambild.html (дата обращения 20.04.2017)
3. Deutsche Islam Konferenz // URL: <http://www.deutsche-Islamkonferenz.de> (дата обращения 11.00.2018)
4. Integrationsbeauftragte des Bundes. //URL: <http://www.integrationsbeauftragte.de> (дата обращения 10.07.2017)
5. Karriere mit Kopftuch //URL: <http://www.karrieremitkopftuchblog.wordpress.com> (дата обращения 10.07.2017)
6. Zahl der Muslime in Deutschland// Deutsche Islamkonferenz. URL: <http://www.deutsche-islamkonferenz.de/DIK/DE/Magazin/Lebenswelten/ZahlMLD/zahl-mld-node.html> (дата обращения 20.03.2019)
7. Zentralrat der Muslime in Deutschland// URL: <http://www.zentralrat-Muslime.de> (дата обращения 10.09.2018)

IV. Статистические материалы

1. Das Bundesamt in Zahlen 2015. Asyl, Migration und Integration. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. 2016. URL: https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Statistik/BundesamtinZahlen/bundesamt-in-zahlen-2015.pdf?__blob=publicationFile&v=16 (дата обращения 20.10.2019);
2. Das Bundesamt in Zahlen 2016. Asyl, Migration und Integration. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. URL:

https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Statistik/BundesamtinZahlen/bundesamt-in-zahlen-2016.pdf?__blob=publicationFile&v=16 (дата обращения 20.10.2019) 2017;

3. Das Bundesamt in Zahlen 2017. Asyl, Migration und Integration. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. 2018 URL: <https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Statistik/BundesamtinZahlen/bundesamt-in-zahlen-2017.html?nn=284738> (дата обращения 20.10.2019);
4. Das Bundesamt in Zahlen 2018. Asyl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. URL: https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Statistik/BundesamtinZahlen/bundesamt-in-zahlen-2018.pdf?__blob=publicationFile&v=14 2019 (дата обращения 20.10.2019).

5.

V. СМИ

1. Deutsche Welle. URL: <https://www.dw.com/ru> (дата обращения: 10.07.2017).
2. Die Zeitungen.de. URL: <https://www.die-zeitungen.de> (дата обращения: 10.07.2017).
3. Ostsee-Zeitung. URL: <https://www.ostsee-zeitung.de/Mecklenburg/Rostock> (дата обращения: 10.07.2017).
4. Hamburger Morgenpost. URL: <https://www.mopo.de> (дата обращения: 10.07.2017).
5. Официальный сайт радио Бавария-2. URL: <https://www.br.de/themen/religion/podcast-primamuslima-wir-reden-mit-muslime-in-bayern-und-deutschland-100.html> (дата обращения: 15.10.2019)

VI. Использованная литература

1. Албогичиева М.С. Ингуши в XX веке: этнографические аспекты религиозных практик// Северный Кавказ:Традиционное сельское общество социальные роли, общественное мнение, властные отношения: сборник статей. Российская акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера); отв. ред. С. А. Штырков. Санкт-Петербург, 2007. С. 75-128.
2. Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать религиозные практики? // Религиозные практики в современной России: сборник статей. М., 2006. С.11-32.
3. Альпаутов Р.С. Турки в Германии: «Проблемные иммигранты». //Азия и Африка сегодня. №12(629). М., 2009. С. 38-40.
4. Астапов С. Н. Конструирование религиозной идентичности. //Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. №10. С.29-32.
5. Архимандрит Августин. Ислам в Европе. Спб., 2009. – 67 с.
6. Ачкасов В. А. Этнополитология: учебник. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2005. - с. 17.
7. Балагушкин Е.Г. Новые религиозные движения России: структурно-функциональный и семантический анализ. М., 2013. – 218 с.
8. Безбородова Т.М. Современная трудовая миграция: вопросы теории, регулирования и социально-экономических последствий // Омск: «Омскбланкиздат», 2012. – 162 с.

9. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. – 323 с.
10. Беспалова Ю. М. Биографические исследования в социологии культуры // Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования. 2004. № 4. С. 21 – 33. URL: http://www.unlv.edu/centers/cdclv/archives/articles/bespalova_bio_studies.html (дата обращения: 15.12.2018)
11. Бортникова Ю.А. Науменко О.Н. Науменко Е.А. Государственное образование как система борьбы против исламского экстремизма // Вестник Кемеровского Государственного Университета. Кемерово., 2015. №3. С. 6-10.
12. Богатова О. А. Религиозная идентичность и религиозные практики в Мордовии // Социологические исследования. Вып. 8. М., 2011. С.114-122.
13. Богатова О. А. Религиозная идентичность и религиозные практики в Мордовии // Социологические исследования. Вып. 8. М., 2011. С. 114-122.
14. Давыдова А.Е. Религиозные практики и представления молодежи Мурманской области как индикатор отношения к вере // Вестник Мурманского Государственного Технического Университета. Том 15. №1. Мурманск, 2012. С. 254-258.
15. Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания (отв. ред. М.П. Мchedлов). М., 2009. – 368 с.
16. Гаджиев К.С. Сравнительный анализ национальной идентичности США и России. М., 2013. – 408 с.
17. Гришаева Е.И. Религиозная идентичность как незавершенный проект. Перспективы применения дискурсивных подходов для

социологического изучения идентичности в православных приходах
// Научный результат. Социология и управление. Т.4, № 1, 2018. С.
13-22.

- 18.Гофман И. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью. Часть 1. Стигма и социальная идентичность. Часть 2. Контроль над информацией и социальная идентичность. (Главы 3-6).

URL: http://www.hse.ru/data/2011/11/15/1272895702/Goffman_stigma.pdf (дата обращения: 16.10.2020).

- 19.Губогло М.Н.. Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки / М.Н. Губогло; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М., 2003 – 764 с.

- 20.Гуревич П.С. Проблема идентичности человека в философской антропологии; // Спец. выпуск «Человек в поисках идентичности» альманаха «Вопросы социальной теории». 2010. Т. IV. С. 63-88.

21. Гофман А.Б. В поисках утраченной идентичности: традиции, традиционализм и национальная идентичность // Спец. выпуск «Человек в поисках идентичности» альманаха «Вопросы социальной теории». 2010. Т. IV. С. 241-254.

- 22.Давыдова А.Е. Религиозные практики и представления молодежи Мурманской области как индикатор отношения к вере//Вестник Мурманского Государственного Технического Университета. Том 15. №1. Мурманск, 2012. С. 254-258.

- 23.Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 2017. – 534 с.

- 24.Дивисенко К. С. Религиозные знания, убеждения, практики в структуре жизненного мира. Социологический журнал. 2011. № 4. С. 84-100.

25. Дельфинов. А. Нация и интеграция // Интернет-газета «Русская Германия». N. 42/2010. 25.10.-31.10.2010. URL: <http://www.rg-rb.de/2010/42/6d.shtml>. (дата обращения 27.04.2017)
26. Демьянов. А. В дебрях интеграции // Интернет-издание Lenta.ru 19.10.2010. URL: <http://lenta.ru/articles/2010/10/19/integration> (дата обращения 27.04.2017)
27. Дробижева Л. М. Российская идентичность и тенденции межэтнических установках за 20 лет реформ // Вестник института Кенанна в России. М., 2011. Вып. 20 С. 22-32.
28. Дубин Б. Векторы и уровни коллективной идентификации в сегодняшней России // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. 2009. 2(100). С. 55-64.
29. Исаева В.Б. Феномен конверсации: конструирование религиозной идентичности в биографическом нарративе // Журнал социологии и социальной антропологии, СПб., 2010. Т.13. №1. С. 127-146.
30. Ислам в Мекленбург –Передняя Померания. URL: <http://www.eiz-rostock.de/wp-content/uploads/2016/05/Islam-in-MV.pdf> (дата обращения: 16.10.2020).
31. Ионцев В. А. Международная миграция населения: теория и история изучения. М., 1999. – 370 с.
32. Иноземцев В.Л. Иммиграция: новая проблема столетия [Исторический очерк] // Государство и антропоток. Центр стратегических исследований Приволжского федерального округа, Группа «Русский архипелаг». URL: <http://www.antropotok.archipelag.ru/text/a186.htm> (дата обращения 03.06.2018)
33. Казаку. П. Исламское религиозное воспитание в Германии: проблематика, пути решения, новые горизонты. М., 2018. – 352 с.

34. Казьмина О. Е. Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России. М., 2009. – 302 с.
35. Каргина И.Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация // Социологические исследования. 2004. № 1. С.45-53
36. Кардиа Карло. Европейская религиозная и культурная идентичность. Вопрос о распятии. М., 2011. – 158 с.
37. Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М., 2004. - 468 с.
38. Киреев Н.Г. Турецкая диаспора на Западе // Мусульмане на Западе. М., 2002. – 167 с.
39. Козлов В. Е. Религиозная идентичность и религиозные практики современного русского населения Республики Татарстан // Исторические, философские и юридические науки, культурология и искусствоведение, вопросы теории и практики. Номер 6-2(44) Тамбов, 2014. С. 102-105.
40. Кондаков И. В., Соколов К.Б., Хренов Н.А. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху. М., 2011. – 1024 с.
41. Крылов А.Н. Религиозная идентичность. М., 2012. – 306 с.
42. Лапин А.А. Исламский экстримизм в Германии//Актуальные проблемы Европы. Сб. научн. тр. М., 2008. №1. С. 177-187.
43. Лункин Р. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Религия и российской многообразие. М. СПб., С. 43-58.
44. Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 108–113.
45. Малинова О.Ю. Россия и "Запад" в XX веке: Трансформация дискурса о коллективной идентичности. М., 2009. – 190 с.

46. Мельников И.А. Судьба рабочих-иммигрантов в Западной Европе. М., 1988. – 62 с.
47. Морозов А. .Армия Фридриха-Вильгельма I. URL: <http://www.internetwars.ru/HISTORY/PrussArmy/PrussArmy.htm>
48. Михалева А.В. «Мейнстрим-ислам» Аййюба Акселя Келера: интеграционная стратегия // Исламоведение. Том.6. №3. С. 143-158.
49. Михалева А.В. Навид Кермани. Светско-ориентированный проект Европейского ислама // Политический журнал. №2. М., 2013. С. 249-263.
50. Михеева А.В. Исламская Конференция в Германии: новые способы решения старых проблем // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2009. Вып. 9. С. 354-372.
51. Мchedlov M.P. Взаимосвязь религиозного и национального // Национальное и религиозное. М., 1996. С. 4-22.
52. Мchedlov M.P. Общие вопросы религиозной идентичности. URL: http://www.civisbook.ru/files/File/Mchedlov_obshie.pdf (дата обращения: 10.07.2019)
53. Мchedlova M.M. Религиозная идентичность. Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание. Отв. ред. И.С. Семененко. М.: Издательство «Весь Мир». Москва, М., 2017. – 992 с.
54. Миронович Д. В. Нарративизация религиозного опыта в (авто)биографических интервью // Соціологічні студії. Науково-практичний журнал. Луцьк: Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки. 2013. №2. С. 60-64.

55. Мухаматшина А. Мусульманская молодежь в Германии // Ислам в современном мире: Внутригосударственный и международно-политический аспекты. №1. М., 2013. С. 91-95.
56. Науменко Е.А. Профилактика исламского экстремизма через систему образования: Сравнительный опыт Германии и России // Гуманизация образования. №6. Тюмень, 2015. С. 89-94.
57. Наумкин В.В. Мусульманская диаспора на Западе: дифференциация, конвергенция, гибридизация? // Международные процессы. 2010. С. 4-14.
58. Новчина Б.А. От мультикультурализма к исламофобии: Проблемы интеграции мусульманских общин в ФРГ // *Juvenis Scientia*. №2. Спб., 2017. С. 56-58.
59. Повразнюк К. В. Проблема интеграции мусульман в европейское общество. Спб., 2007. – 171 с.
60. Померанц Г.С. Кризис Запада и Ислам. (Интервью) // Актуальные проблемы Европы. Сб. научн. тр. М., 2008. - №1. С. 44-60.
61. Ригер А. Б. Ислам в общественно-политической жизни Германии: у мусульман слишком слабое политическое лобби в Берлине. // Ислам в современном мире: внутригосударственный и внутриполитический аспекты. №3-4. М., 2010. С. 7-9.
62. Рязанова Э.Ф. Факторы принятия немцами ислама. Опыт этноконфессионального исследования // Исторический журнал: научные исследования. 2019. №2. С. 21-28. URL: http://www.nbpublish.com/library_read_article.php?id=29045 (дата обращения: 20.04.2020)
63. Рязанова Э.Ф. Особенности религиозных практик немомусульманок в современной Германии (на примере земли

- Мекленбург-Передняя Померания и города Гамбург) // Вестник ЯрГУ им. П. Г. Демидова. Серия: Гуманитарные науки. 2019. № 4. С. 40-43.
64. Рязанова Э. Ф. Изучение мусульманского сообщества в Германии Российскими исследователями в XXI В.: проблемы и подходы // Историческая и социально-образовательная мысль. Том 12 №1, 2020. С. 73- 81.
65. Рязанова Э.Ф. Изменение культуры питания и пищевых традиций после религиозной конверсии у немцев-мусульман // Человек и культура. 2020. № 3. С. 94 - 103. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=32181(дата обращения: 20.10.2020)
66. Рязанова Э. Ф. Приоритеты мусульманской молодежи в проведении свободного времени в современной Германии // Человек и культура. 2020. №5. С. 45-53. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=34083 (дата обращения: 20.10.2020)
67. Пелипенко А.А. Идентичность: смыслогенетические основания // Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV. С. 147-170.
68. Пучков П.И. О соотношении конфессиональной и этнической общностей // Советская этнография. 1973. №6. С. 51-62.
69. Рождественская Е.Ю. Нарративная идентичность в автобиографическом рассказе // Социология: методология, методы, математическое моделирование, 2010. № 30. С. 5-26.
70. Рустамова Л.Р. «Мягкая сила» во взаимоотношениях ФРГ и мусульманского мира // Вестник МГИМО Университета. №4 (44). М., 2015. С. 144-151.

71. Рыбаковский Л.Л. Миграция населения. Три стадии миграционного процесса (Очерки теории и методологического исследования). М., 2001. – 114 с.
72. Рыбаковский Л.Л. Миграция населения: прогнозы, факторы, политика. М., 1987. – 199 с.
73. Садыкова Л.Р. Исторические предпосылки формирования мусульманской общины в Германии и ее характеристика в XX веке // Ежегодник Института международных исследований МГИМО. №3. М., 2013. С. 174-181.
74. Сарацин Т. Германия: самоликвидация». М., 2012. – 464 с.
75. Самаркина С. Методы и методики изучения идентичности. С.65. URL: <https://www.imemo.ru/files/File/ru/publ/2011/11002.pdf> (дата обращения 10.10.2019)
76. Сербина А.В. Новый правый радикализм в Германии // Вестник Кемеровского Государственного Университета. Кемерово, 2015. №3. С. 91-94.
77. Свои и чужие. Метаморфозы идентичности на востоке и западе Европы/ В.В. Амелин, Я. Беван, Е. Веттер и др.; Под ред. Е. И. Филипповой и К. Ле. Торривеллека. М.:2018. – 344 с.
78. Синелина Ю.Ю. Динамика религиозности россиян (1989-2012) // Памяти Ю.Ю. Синелиной. М., 2014. С.146-168.
79. Смирнов М.Ю. Религиозная идентичность последователей саентологии в Санкт-Петербурге // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2014. №1. С. 89-102.
80. Скорняков И.А. Интеграционная политика ФРГ: Выбор стратегии на современном этапе // Вестник КемГУ. № 1(45). Кем., 2011. С. 114-119.

- 81.Стровский Л.Е. Германия: Турецкая проблема остается острой// Известия Уральского Государственного Экономического Университета. № 4(30). Екатеринбург, 2010. С. 28-33.
- 82.Семененко И. С. Категория идентичности в социальных науках: понятие, когнитивный потенциал, приоритеты исследований С.19. URL: <https://www.imemo.ru/files/File/ru/publ/2011/11002.pdf> (дата обращения 10.10.2019)
- 83.Теория и жизненный мир человека / Отв. ред. В.Г. Федотова. М.: Институт философии РАН. М., 1995. – 206 с.
- 84.Тишков В.А. Реквием по этносу. М.: Наука, 2003. – 544 с.
- 85.Тишков В. Старые новые идентичности. URL: http://www.valerytishkov.ru/cntnt/nauchnaya_/obrazy_rossii/starie-i-novie-i.html. (дата обращения 19.04.2019)
- 86.Тупахина О.В. Религиозная биография как форма нарративизации жизненного мира верующих (на примере православных христиан) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2012. №1. С. 188-196.
- 87.Узланер Д.А. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 1. С. 8-32.
- 88.Филипова Е.И. 2010. Территории идентичности в современной Франции. М.: ФГНУ «Росинформагротех». – 300 с.
- 89.Четверикова О. Ислам в современной Европе: Германия // Россия и мусульманский мир. №2. М., 2005. С. 133-136.
- 90.Черненко Е. Чужого не надо // Газета «Коммерсантъ». № 204 (4504). 02.11.2010. URL:

<http://www.kommersant.ru/doc.aspx?DocsID=1532855> (дата обращения 26.04.2017)

- 91.Чеснокова В. Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005. – 304 с.
- 92.Эриксен Т. Что такое антропология. Перевод с английского А.И. Карасевой под науч. ред. Ж.В. Корминой Издательский дом Высшей школы экономики. М., 2014. – 240 с.
- 93.Эриксон. Э. Идентичность, юность, кризис. М., 2006. - 352.с.
- 94.Ярская-Смирнова Е. Р. Нарративный анализ в социологии // Социологический журнал, 1997. № 3. С. 38-61.
- 95.Adelt S. Kopftuch und Karriere. Kleidungspraktiken muslimische Frauen in Deutschland. Frankfurtam Main.,2014. – 427 s.
- 96.Arweck, E., Nesbitt E. Young people's identity formation in mixed-faith families continuity or discontinuity of religious traditions? // Journal of Contemporary Religion. 2010. № 25. P. 67-87.
- 97.Alabay B.Kulturelle Aspekte der Sozialisation junger tuerkischer Maenner in der Bundesrepublik Deutschland. W.2012. – 441 s.
- 98.Asylum and Migration Policies in European Union/Ed. Steffen Anjenendt Research Institute of the German Society for Foreign Affairs “DGAP”. Berlin. 1993. – 200 p.
- 99.Bainbridge, W. S. Sociology of conversion / W. S. Bainbridge // Handbook of religious conversion / Ed. by Newton H. M., Southard S. Birmingham. Alabama: Religious Education Press, 1992. P. 178-191.
100. Bainbridge, W. S. The sociology of religious movements / W. S.Bainbridge. New-York; London : Routledge, 1997. — 475 p.

101. Bohmer M. Integrationspolitik aus bundespolitischer Sicht:Herausforderungen und Leitlinien. Zuwanderung und Integration. 2006. Heft. S. 210-215.
102. Blasi, A. J. The meaning of conversion: redirection of foundational trust /A. J. Blasi // Religion and the Social Order. 2009. Vol. 17: Conversion in the Age of Pluralism. P. 11-32.
103. Bromley, D. G. «Just a few years seem like a life time»: a role theory approach to participation in religious movements / D. G.Bromley, A. D. Shupe // Research in Social Movements, Conflicts and Change. 1979. Vol. 2. P. 159-185.
104. Bromley, D. G. New religions as a specialist field of study / D. G. Bromley // The Oxford handbook of sociology of religion. 2011. P. 723-738.
105. Faist, T. The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces. Oxford: Clarendon Press, 2000. P. 793-795.
106. Finke, R. Innovative returns to tradition: using the core teachings as the foundation for innovative accommodation / R. Finke // Journal for the scientific study of religion. 2004. Vol. 43. № 1. P. 19-34.
107. Frietsch M. Islam in Deutschland. URL: http://www.planetwissen.de/kultur/religion/islam_in_deutschland/ (дата обращения: 01.10.18)
108. Gartrell D., Shannon Z. Contacts, cognitions, and conversion: A rational choice approach // Review of Religious Research 27 (1). 1985. P. 32-48.

109. Gooren, H. Reassessing conventional approaches to conversion : toward a new synthesis / H. Gooren // Journal for the scientific study of religion. 2007. vol. 46. № 3. P. 337-353.
110. Gooren, H. The religious market model and conversion: towards a new approach / H. Gooren // Exchange. 2006. Vol. 35. № 1. P. 39-60.
111. Greil A. Previous dispositions and conversion to perspectives of social and religious movements // Sociological Analysis 38 (2). 1977. P. 120-135.
112. Halm D. Parallelgesellschaft und ethnische Schichtung - Zur empirischen Bedeutung unterschiedlicher Konzepte des Zusammenlebens von Deutschen und Türken. - Aus Politik und Zeitgeschichte. – 2006. - №1; Halm D. On the Perception of Islam and Muslims in German Society 2000 to 2005. - Magazine for Foreigners' Rights and Policy on Foreigners. 2006. P. 5-6.
113. Heirich, M. Change of Heart : a test of some widely held theories of conversion / M. Heirich // American Journal of Sociology. 1977. Vol. 83. № 3. P. 653-680.
114. Hirschman C. The role of religion in the origins and adaptations of immigrant groups in the United States. IMR 2004. № 38. P. 1206-1233
115. Hofmann.G. Muslime werden. Frauen in Deutschland konvertieren zum Islam. Frankfurt am Main. 1997. – 306 s.
116. James W. The varieties of religious experience: A study in human nature. New York: New American Library. 1958. – 534 p.
117. Joppke, C. Immigration and the Nation-State: The United States, Germany, and Great Britain. Oxford, N.Y.: Oxford University Press, 1998. – 349 p.

118. Kanitz J. Das Kopftuch als Visitenkarte. Wiesbaden GmbH., 2017. – 300 s.
119. King P.E., Boyatzis C.J. Exploring adolescent spiritual and religious development: current and future theoretical and empirical perspectives. *Applied Developmental Science*. 2004. № 8. P. 2-6.
120. Kortmann M., Rosenow-Wiliams K. Islamic umbrella organizations and contemporary political discourse on Islam in Germany: self-portrayals and strategies of interaction // *J. of Muslim minority affairs*. Abingdon, 2013. Vol. 33, N 1. P. 42-59.
121. Lemmen, Thomas. „Muslimische Organisationen in Deutschland“. *Islamischer Religionsunterricht* 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. S. 150–170.
122. Lofland, J. Becoming a world saver : a theory of conversion to a deviant perspective / J. Lofland, R. Stark // *American Sociological Review*. 1965. Vol. 34. No. 3. P. 862-875.
123. Lofland, J. Conversion motifs / J. Lofland, N. Sconovd // *Journal for the scientific study of religion*. 1981. Vol. 20. № 4. P. 373-385.
124. Lofland J., Stark R. Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective // *American Sociological Review* 30 (6). 1965. – 875 p.
125. Long, T. E. Religious conversion and the concept of socialization: integrating the brainwashing and drift models / T. E. Long, J. K. Hadden // *Journal for the scientific study of religion*. 1983. Vol. 22. №1. P. 1-14.
126. Machalek, R. Understanding religious conversion / R. Machalek // *Journal for the scientific study of religion*. 1994. Vol. 33. № 2. P. 192-193.
127. Meier-Braun K.-H. Der lange Weg ins Einwanderungsland Deutschland. - *Zuwanderung und Integration* 2006. Heft 4. URL:

- http://www.buergerimstaat.de/4_06/vn.htm. (дата обращения 15.10.2018)
128. Murtaza M.S. Seit wann gibt es Muslime in Deutschland - 1683-1945 – Eine Prise Geschichte. URL: <http://islam.de/17602.php> (дата обращения 07.10.18)
 129. Ozyurek. E. Being German, becoming Muslim: race, religion, and conversion in the new Europe. Princeton., 2015. – 192 p.
 130. Oparin D.A. Migration and contemporary Muslim space in Moscow. Contextualizing North Caucasian loud Dhikr and the religious practices of Central Asian folk mullas // Contemporary islam. 11(1). P. 61-80.
 131. Peters F. Der Islam gehört nun offiziell zu Deutschland// Welt.de. – 13.06.2013. URL: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article117076904/Der-Islam-gehoert-nun-offiziell-zu-Deutschland.html> (дата обращения 13.11.18)
 132. Ramadan T. To be a European Muslim. - London: The Islamic foundation, 2002. – 289 p.
 133. Rambo, L. R. Conversion studies, pastoral counseling, and cultural studies: engaging and embracing a new paradigm / L. R. Rambo // Pastoral Psychology. 2010. № 59. P. 433-445.
 134. Rambo, L. R. Understanding religious conversion / L. R. Rambo. — New Haven: Yale University Press, 1993. – 240 p.
 135. Rambo, L. R. Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change / L. R. Rambo // Social Compass. 1999. Vol. 46. № 3. P. 259-271.
 136. Rambo, L. R. Psychology of conversion and spiritual transformation / L. R. Rambo, S. C. Bauman // Pastoral Psychology. 2012. № 61. P. 879-894.

137. Richardson, J. T. Conversion careers / J. T. Richardson // Society. 1980. Vol. 17. № 3. P. 47-50.
138. Richardson, J. T. The active vs. passive convert: paradigm conflict in conversion / recruitment research / J. T. Richardson // Journal for the scientific study of religion. 1985. Vol. 24. № 2. P. 163-165.
139. Richardson, L. 'Narrative and Sociology', in Journal of Contemporary Ethnography:19, 1990. P. 116-135.
140. Schlumberger O. Sind Islam und Demokratie vereinbar? - Mode of access: URL: http://www.buergerimstaat.de/4_01/Islam.htm (дата обращения 13.11.18)
141. Snow D., Machalek R. The sociology of conversion // Annual Review of Sociology 10. 1984. P. 167-190.
142. Stark, R. A theory of religion / R. Stark, W.S. Bainbridge New Jersey : Rutgers University Press, 1996. – 386 p.
143. Stark, R. Acts of faith. Explaining the human side of religion / R. Stark, R. Finke. Berkeley : University of California Press, 2000. – 343 p.
144. Straus, R. A. Religious conversion as personal and collective accomplishment / R. A. Straus // Sociological analysis. 1979. Vol. 40. № 2. P. 787-801.
145. Stichs A. Wie viele Muslime leben in Deutschland? Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2018. – 172 S.
146. Spuler-Stegemann U. Muslime in Deutschland: Organisation und Gruppierungen Mode of access: URL:http://www.buergerimstaat.de/4_01/Islam.htm (дата обращения 13.11.18).

147. Tailor, B. Conversion and cognition. An Area for empirical study in the microsociology of religious knowledge / B. Tailor // Social Compass. 1976. Vol. 23. № 1. P. 5-22.
148. Trivisano, R. V. Alternation and conversion as qualitatively different transformations / R. V. Trivisano // Social Psychology through Symbolic Interaction / Ed. by Waltham, Mass : Ginn-Blaisdell, 1970. P. 594-606.
149. Ulmer, B. Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung: Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses / B. Ulmer // Zeitschrift für Soziologie. 1988. Jg. 17. № 1. S. 19-33.
150. Valde G.A. Identity closure: A fifth identity status. Journal of Genetic Psychology. 1996. № 157. P. 245-254.
151. Walther W. Die Stellung der Frau im Islam. - Mode of access: URL: http://www.buergerimstaat.de/4_01/Islam.html (дата обращения 13.11.18).
152. Wandt L. Konvertiten in Deutschland. URL: <https://mediendienst-integration.de/artikel/die-unsichtbare-vielfalt.html>.
153. Wohlrab-Sahr, M. Biographie und Religion. Zwischen ritual und Selbstsuche / M. Wohlrab-Sahr. Frankfurt-am-Main : Campus Verlag, 1995. – 311 s.
154. Wohlrab-Sahr, M. Konversion zum Islam in Deutschland und den USA / M. Wohlrab-Sahr. New York: Campus Verlag, 1999. – 403 s.
155. Zaidan, Amir. „Institutionelle Voraussetzungen und pädagogische Konzepte der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen“. Islamischer Religionsunterricht an staatlichen Schulen in Deutschland. Praxis–Konzepte–Perspektiven. Dokumentation eines Fachgespräches.

- Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen (Hrsg.). Nummer 8. Berlin u.a.: Bonner Universitäts-Buchdruckerei, 2000. S. 53-63.
156. Zahlen und Fakten. URL: <https://mediendienst-integration.de/gruppen/islam-und-muslime.html>(дата обращения 20.03.2019)
157. Zimmerman K. Immigration Policy and the Labor Market: The German Experience and Lessons for Europe. L.: Springer Science and Business Media, 2007. – 209 S.

Приложения Иллюстрации



Илл.4. Мусульмане идут на службу в мечеть в г. Росток. Архив автора. Декабрь 2017.



Илл. 5. Вывеска –указатель мечети г. Росток. Архив автора. Декабрь 2017.



Илл. 6. Супруги Й. в детстве. Личный архив Б. Й.



Илл. 7. Супруги Й. женятся. Свадьба немца на марокканке. Личный архив Б. Й.



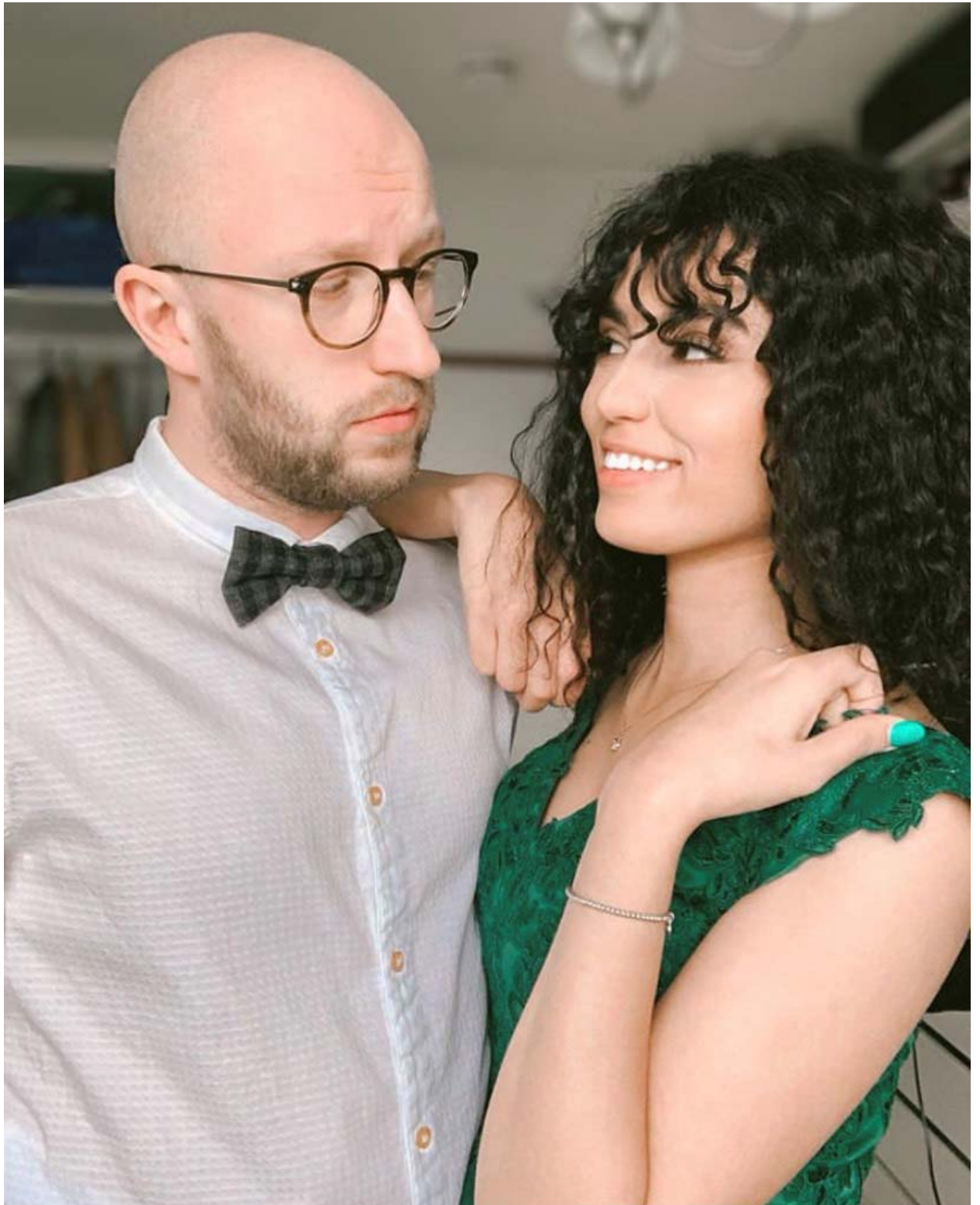
Илл. 8. Супруги Й. женятся. Свадьба немца на мароканке. Личный архив Б. Й.



Илл. 9. Супруги Й. женятся. Свадьба немца на мароканке. Личный архив Б. Й.



Илл. 10. Супруги Йагер женятся. Свадьба немца на мароканке. Личный архив Б. Й.



Илл. 11. Супруги Й. в гостях. Личный архив Б. Й.



Илл. 12. Супруги Й. на отдыхе. Личный архив Б. Й.



Илл. 13. Новообращенная-немка Катарина. Личный архив информантки.



Илл. 14. Новообращенная-немка Катарина. Личный архив информантки.



Илл. 14. Новообращенная Агата с мамой, родными сестрами и братом.
Личный архив информантки.



Илл. 15. Новообращенная Агата с родными сестрами и братом. Личный архив информантки.



Илл. 16. Новообращенная Агата с сыном. Личный архив информантки.



Илл. 17. Новообращенная Агата с сыном. Личный архив информантки.



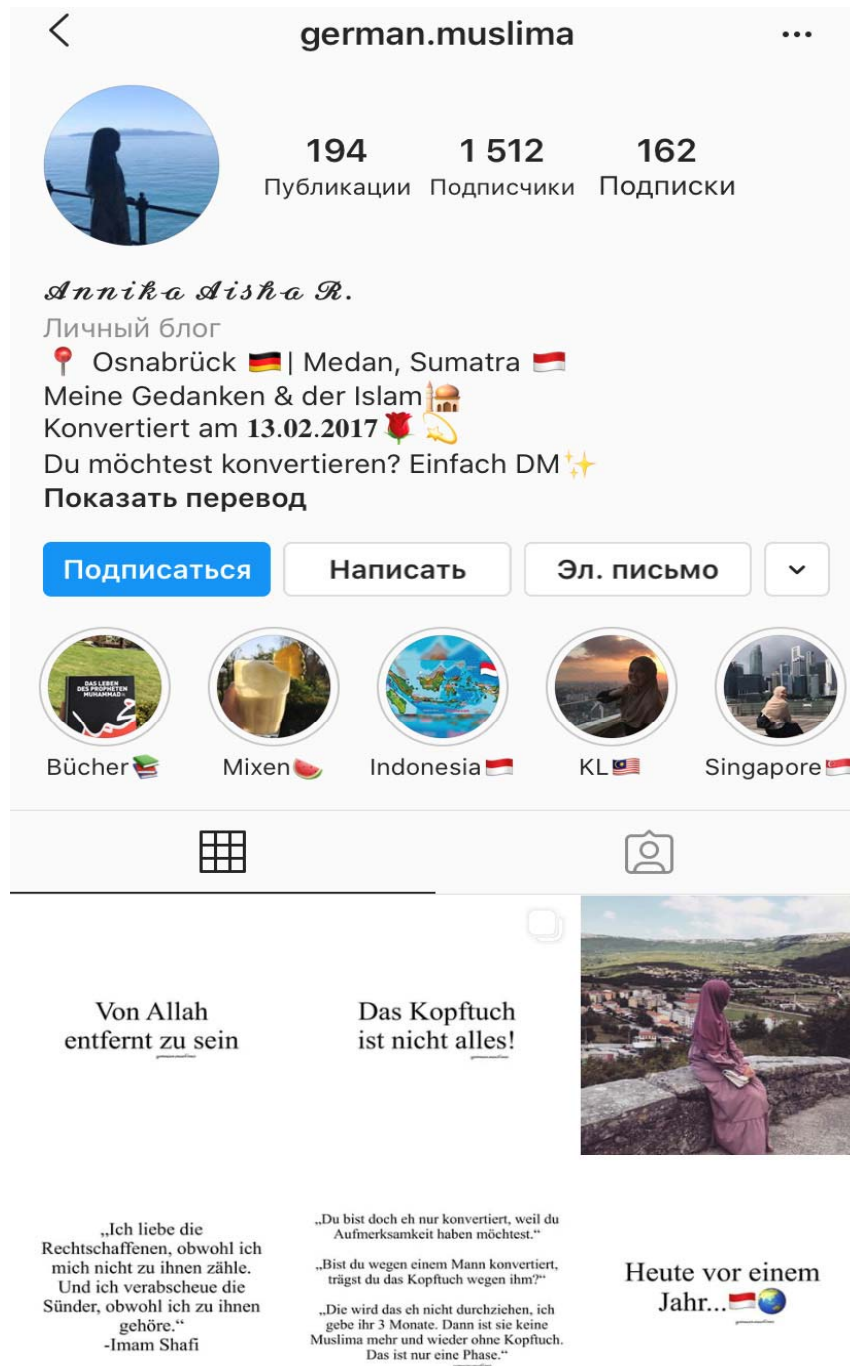
Илл. 18. Новообращенная Агата с сыном. Личный архив информантки.



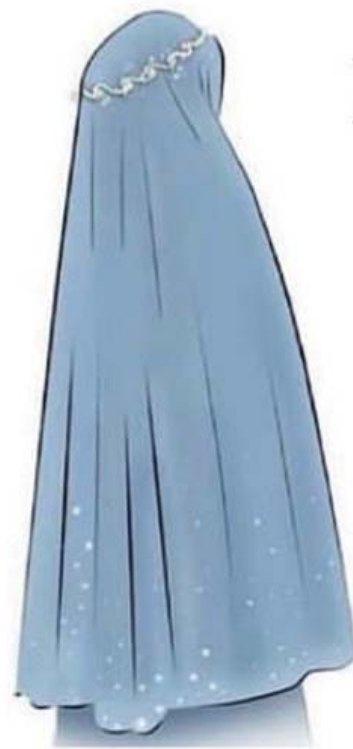
Илл. 19. Новообращенная Агата празднует Рамадан. Личный архив информантки.



Илл. 20. Дети Агаты празднуют Рамадан. Личный архив информантки.



- Илл. 21. Личная страница новообращенной Анники. Личная страница URL: <https://instagram.com/german.muslima?igshid=oetf554gj..>
- (дата обращения 1.08.2020)



Hijab. Mein
Recht, meine
Wahl, mein
Leben!

german.muslima

- Илл. 22. Пост из личной страницы новообращенной Анники. Личная страница URL: <https://instagram.com/german.muslima?igshid=oetf554gj..> (дата обращения 1.08.2020) (Перевод автора: «Хиджаб. Мое право. Мой выбор. Моя жизнь»).



Илл.

23.

Реклама.

URL: <https://instagram.com/discountagentur?igshid=1cb6s8he..> (дата
1.08.2020) (Перевод автора: «Счастливого Рамадана»).

обращения