

---

# Богоявленский Старо-Голутвин мужской монастырь как социалистическая утопия или «Дом Бога» в глазах советской татарки-мусульманки

ДАМИР Э. ДЗАНСОЛОВ

Рекомендация для цитирования:

Дзансолов Д. Э. Богоявленский Старо-Голутвин мужской монастырь как пространство конструирования идентичности советской татарки-мусульманки // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2026. № 44 (1). С. 63–92.

For citations:

Dzansolov, D. E. (2026) "Bogoyavlensky Staro-Golutvin Monastery as a Space for Constructing the Identity of the Soviet Tatar Muslim Woman", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 44 (1): 63–92.

Поступила в редакцию: 17.01.2025; прошла рецензирование: 15.05.2025; принята в печать: 30.07.2025.

Received: 17.01.2025; Revised: 15.05.2025; Accepted for publication: 30.07.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© Дзансолов Д. Э., 2026

© Dzansolov D. E., 2026

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). [dzansolov.damir@gmail.com](mailto:dzansolov.damir@gmail.com)

ORCID: 0009-0001-4210-8576

**Аннотация.** В статье на основе воспоминаний Салихи Идиятовны Раджабовой (1926 года рождения) — татарки-мусульманки — рассматриваются процессы и практики конструирования идентичности мусульман СССР в междискурсном пространстве Богоявленского Старо-Голутвина мужского монастыря в городе Коломна в 1920–1950-е годы. Автор сосредотачивает внимание на взаимодействии трех ключевых компонентов данного процесса — мусульманского, этнического и советского дискурсов — и анализирует их влияние на конструирование этноконфессиональной идентичности героини статьи. На основе понимания субъективности Лотмана, а также анализа практик советских мусульман, направленных на конструирование идентичности, их агентности и иных форм взаимодействия/сопротивления властному дискурсу, в особенности — реакций субъектов на вторжения внешних дискурсов, делается попытка определения мусульманской субъективности.

**Ключевые слова:** память, идентичность, этноконфессиональная идентичность, субъективность, мусульманская субъективность, агентность, дискурс

**Bogoyavlensky Staro-Golutvin Monastery as a Socialist Utopia or «House of God» in the Eyes of the Soviet Tatar Muslim Woman**

*Damir E. Dzansolov*

HSE University (Moscow, Russia). dzansolov.damir@gmail.com

ORCID: 0009-0001-4210-8576

**Abstract.** *The article, using the memories of the life of Radjabova Salikha Idiyatovna (born 1926) — the Soviet Muslim woman, examines the processes and practices of constructing identity of Muslims of USSR in the interdiscourse space of the Bogoyavlensky Staro-Golutvin Monastery monastery in Kolomna in the 20–50s years of the 20th century. The author focuses on the interaction of three key components of this process: Muslim, ethnic and Soviet discourses, and analyzes their influence on the construction of the identity of the article's heroine. Drawing upon Yuri Lotman's notion of subjectivity and examining the practices of Soviet Muslims that focus on identity construction, along with their agency and various forms of interaction or resistance to dominant power narratives — particularly the responses of individuals to the encroachments of external discourses, this work seeks to articulate the concept of Muslim subjectivity.*

**Keywords:** identity, ethno-confessional identity, subjectivity, Muslim subjectivity, agency, discourse

Информация о финансировании: исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ, а также в рамках стипендиальной программы в поддержку молодых исследователей-исламоведов от Духовного управления мусульман РФ, Духовного управления мусульман города Москвы совместно с благотворительным фондом «ЗАКЯТ».

Благодарности: статья написана во время обучения в магистерской программе «Мусульманские миры в России (история и культура)» в ИКВИА НИУ ВШЭ. Автор выражает благодарность О. Ю. Бессмертной, С. Н. Абашину и всему коллективу преподавателей программы за незаменимую помощь в работе над статьей.

Acknowledgement: the research was carried out within the framework of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University) and also within the

framework of the scholarship program in support of young Islamic researchers from the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, the Spiritual Administration of Muslims of the City of Moscow, together with the «ZAKYAT» charitable foundation. This article was written during the author's studies in the Master's programme "Muslim Worlds in Russia (History and Culture)" at the Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University. The author would like to thank O. Bessmertnaya, S.N. Abashin and the entire faculty of the program for their indispensable assistance in preparing this article.

**13** АПРЕЛЯ 2020 года на телеканале «Россия-1» состоялась премьера сериала «Зулейха открывает глаза» — экранизации одноименного романа Г. Яхиной, ранее хорошо встреченного критиками. Однако у зрителей — преимущественно татар-мусульман — сериал вызвал негативную реакцию, проанализированную М. Сафаровым<sup>1</sup>. Реакция эта вылилась в дискуссию вокруг достоверности образа татарской культуры, переданного в сериале, и особенно личности главной героини романа — Зулейхи, ее мировоззрения и поступков. Критика была вызвана не столько невозможностью для татар участвовать в определении «татарскости» и «мусульманскости» романа, сколько завышенными и стереотипными представлениями о татарской и мусульманской культуре, распространенными среди современных татар-мусульман, которым татарская и мусульманская идентичности видятся монолитными и неизменными субстанциями, исключающими возможность взаимодействия с другими культурами, не говоря уже о возможности изменения субъекта в зависимости от его личных предпочтений и реакций на независящие от него обстоятельства. Важно, что критики сериала упор делали на татарскость, а не мусульманскость, которая виделась неотъемлемым, но второстепенным элементом татарской культуры. Этот намек на этноконфессиональную идентичность современных татар-мусульман, ориенталистский характер описанной реакции, ее интенсивность говорят об актуальности среди мусульман России тем памяти, мусульманской идентичности и субъективности.

<sup>1</sup> Сафаров М. Зулейха пробуждает идентичность: как зрительские споры о сериале становятся «боями за историю» // Islamology. 2020. Т. 10. № 1. С. 105–114.

Реакция на образ Зулейхи как советской татарки-мусульманки важна для данного исследования, героиней которого, в отличие от вымышленного образа Зулейхи, является реальная женщина Салиха Идиятовна Раджабова — татарка, мусульманка, родившаяся в 1926 году в Коломне, ветеран Великой Отечественной войны, проживающая с конца 1940-х годов в Таджикистане, ныне — в Душанбе. Настоящее имя героини — Халися, а Салиха — это имя ее матери, которая, по словам Халиси-аби (тат. Халисэ-эби — «бабушка Халися», далее просто — Халися-аби), ввиду неграмотности при создании метрики о рождении на вопрос «Как звать?», ответила «Салиха», подумав, что спросили ее имя, а не имя дочери. Такой контраст и параллель между вымышленным образом и реальным человеком позволят показать, каким сложным и противоречивым мог на самом деле быть жизненный путь советской татарки-мусульманки, как конструировалась идентичность моей героини и какое место во всей этой истории занимали дискурсы и идеи, традиции и события, власть и субъективность.

Родившись в семье обычных татарских рабочих, Халися-аби тем не менее имеет не совсем обычные корни. По отцовской линии она — внучка имперского муллы из Мелекесса (сейчас — Дмитровград), некоего Яруллы-Хасана, умершего незадолго до революции; по матери — внучка репрессированного купца. Впечатляет и временная рамка, обилие эпох и событий, очевидцем или участницей которых была и остается Халися-аби. Учитывая ограниченность масштабов данного исследования, я сосредоточил свое внимание на начальном этапе жизни героини в Голутвинском монастыре с момента ее рождения до начала Великой Отечественной войны (1926–1941).

Корпусом источников исследования выступают аудиозаписи, сделанные мной и частично моей матерью под моим руководством на диктофон в период с 18 сентября 2022 года по 22 февраля 2026 года, а также видеоподобные интервью, снятое мной в августе 2024 года. Замечу, что, приступая к созданию аудиозаписей, я не имел никаких научных интересов. Поэтому непрофессиональный характер записей, дискретность, отсутствие предварительной подготовки и проведение записей в привычных Халисе-аби условиях ее дома создали между нами дружескую атмосферу, благоприятную для передачи исторических и достаточно интимных данных. Помимо прочих объективных условий для установления эффективной коммуникации между мной и героиней, таких как желание людей

преклонного возраста высказаться<sup>2</sup> и болезнь, приковавшая героиню к постели, стоит выделить и субъективные факторы: это исламскость Халиси-аби, для которой я, молодой татарин и религиозно-практикующий мусульманин, владеющий базовыми знаниями ислама, а также проявляющий активный интерес к ее биографии, стал (по признанию героини) наиболее желанным собеседником. При этом основным языком наших бесед был русский, так как татарского языка я не знаю, в то время как Халиси-аби владеет им свободно. Такой дискурсивный разрыв нельзя не учесть, поскольку самые дорогие воспоминания и аспекты своей этноконфессиональной идентичности пожилые татары, родившиеся в первой половине XX века, наиболее глубоко воспроизводят на родном языке.

Говоря об особенностях данных источников, я выделяю их структуру и фактор памяти, выраженные в детализации и повторяемости воспоминаний. Работая в рамках устной истории и характеризуя эти беседы как аудиомемуары, я также использую определение «мемуары-интервью», отмеченное Приймаком и Валегиной<sup>3</sup>. Малое количество подобных исследований на постсоветском пространстве делает устную историю, рассказанную женщинами, крайне значимым и актуальным направлением для отечественной историографии<sup>4</sup>.

Работая с источниками личного характера, я придерживаюсь позиции Х. Арендт, которая призывает доверять источникам и не лишать их права на определение истинных «мотивов» их авторов<sup>5</sup>. Арендт поддерживает исследователь дневников советских граждан — Йохен Хелльбек, который призывает доверять личным источникам, потому что, несмотря на свою субъективность, они позволяют реконструировать контекст<sup>6</sup>. Я разделяю

<sup>2</sup> Божко Н. М., Здравомыслова Е. А. Биографическая работа, воспоминания, пересмотр жизни в старшем возрасте // Материалы VIII социологических чтений памяти Валерия Борисовича Голофааста. СПб.: Эйдос, 2015. С. 128, 134.

<sup>3</sup> Приймак Н. И., Валегина К. О. Мемуары, дневники, письма как исторический источник: учебное пособие. СПб.: ЛЕМА, 2018. С. 45.

<sup>4</sup> Assanova, D. (2023) "Aspiration for Truth as a Driving Force to Live and Write: Lifestory and Memories of Gulnar Dulatova (1915–2013) — Daughter of Myrzhakup Dulatov", *Bulletin of the L. N. Gumilyov ENU. Historical sciences. Philosophy. Religion Series* 145 (4): 51.

<sup>5</sup> Арендт Х. Истоки тоталитаризма / пер. с англ. И. В. Борисовой, Ю. А. Кимелева, А. Д. Ковалева, Ю. Б. Мишкенене, Л. А. Седова; послесл. Ю. Н. Давыдова; под ред. М. С. Ковалевой, Д. М. Носова. М.: ЦентрКом, 1996. С. 556.

<sup>6</sup> Хелльбек Й. Революция от первого лица: Дневники сталинской эпохи. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 11.

эту позицию, считая, что без субъекта и его субъективности подобные источники вообще не были бы возможны. Пытаясь воссоздать контекст, я рассматриваю воспоминания Халиси-аби о жизни в монастыре в выбранный период не как эссенциальный аспект ее этноконфессиональной идентичности, а как результат ее многолетней рефлексии над своим прошлым, как продукты ее памяти. Известно, что детство и годы юности — период, когда картина мира воспринимается в идеалистических тонах. Поэтому я также учитываю фактор молодости, который признает и сама героиня, говоря, что молодежь того времени многого не знала и многим не интересовалась: досоветской историей, исламом, репрессиями большевиков и т. д. Воссоздание Халисей-аби образа монастыря как сложного конструкта заставляет меня взглянуть на него через призму концепции «мест памяти» Пьера Нора, по словам которого «места памяти» — это останки, рожденные «из чувства утраты и из-за этого отмеченные ностальгией по навсегда умершим вещам»; это «убежища воспоминаний». Места — это «убежища памяти»<sup>7</sup>.

Работая со своими источниками как с «текстами» в понимании Лотмана, я использую метод семиотического истолкования текстов, при котором «сущность личности можно трактовать как индивидуальный набор социально значимых кодов»<sup>8</sup>, то есть языков, с помощью которых субъект описывает себя и свое прошлое. При таком подходе

...создатель текста фиксирует события, которые, с его точки зрения, представляются значимыми (то есть соотносенными с элементами его кода) и опускает все «незначимое»<sup>9</sup>.

«Советская татарка-мусульманка» — определение Халиси-аби, которое, как мне кажется, наиболее полно отражает ее идентичность, что выражается в последовательном упоминании трех эпитетов из трех разных дискурсов. Здесь я исхожу из лотмановской установки, что анализ дискурсов, используемых субъектом, позволяет нам говорить о его идентичности и, следовательно, субъективности.

<sup>7</sup> Нора П., Озуф М., де Пюижез Ж., Винок М. Франция-память / пер. с фр. Д. Хапаевой; науч. конс. пер. Н. Копосов. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. С. 328.

<sup>8</sup> Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 42.

<sup>9</sup> Там же. С. 302.

Чтобы оперировать понятием субъективности в этом значении, нужно рассматривать людей как явление, производное от дискурса, — как его эффект, — иными словами, как художественных персонажей. В этой интерпретации личность становится не больше — и не меньше, — чем произведением искусства, что не мешает ей оставаться реальной<sup>10</sup>.

С другой стороны, я вижу в этом определении дискурсивную ловушку навязывания героине широких эпистемологических категорий советскости, татарскости и исламскости — практику, наследуемую от взглядов М. Фуко на субъекта как объект, конституируемый властью и дискурсами. Однако при отказе от работы с подобными категориями я рискую потерять какую-либо эпистемологическую и дискурсивную основу для анализа моих источников: взаимовлияния контекста прошлого и сегодняшних воспоминаний на субъективность моей героини.

Проблема определения и взаимосвязи понятий мусульманской субъективности и идентичности обширна и в значительной степени унаследована от традиции изучения субъективности советской<sup>11</sup>. В частности, О. Ю. Бессмертная, критикуя устоявшуюся практику эссенциализации мусульманскости, предлагает изучать не «мусульманскую субъективность», а «субъективности мусульман», что, по ее словам, позволит не только избежать опасности упустить из виду немусульманские традиции, участвующие в процессе конструирования мусульманами себя, но и понять, «каким образом индивид формирует себя как мусульманин»<sup>12</sup>.

Напротив, Альфрид Бустанов в исследовании мемуаров Маджида аль-Кадири определил мусульманскую субъективность как мировосприятие (в оригинале — *Weltanschauung*), самосознание и как описание себя субъектом, заключающееся в артикуляции

<sup>10</sup> После Сталина: позднесоветская субъективность (1953–1985): сборник статей / под ред. А. Пинского. СПб.: Издательство Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2018. С. 12–13; «Биография как искусство»: неопубликованная статья Юрия Лотмана // Арзамас. Спецпроект «История Юрия Лотмана» [<https://arzamas.academy/materials/2388>, доступ от 22.12.2024].

<sup>11</sup> Корчагин К. Мусульманская субъективность и модерность: между социологией и историей идей // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023. № 41 (3–4). С. 586–602; Бессмертная О. Ю. Что нам делать с «мусульманской субъективностью»? Перспективы и «ловушки» исследовательского подхода в историографическом контексте // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2023. Т. 22. № 2. С. 174–185.

<sup>12</sup> Там же.

им своих «персон», меняющихся во времени<sup>13</sup>. Бустанова критикует Бессмертная, которая сетует, что при таком подходе «именно персоны изучаемого автора мемуаров [...] предлагается рассматривать как фактически единственное измерение его субъективности», хотя «субъективность не сводима к перформативности» — она выявляется не только при помощи изучения практик самоописания и позиционирования, но и при поиске «нарративных зазоров» внутри таких практик<sup>14</sup>. В данном исследовании я стараюсь учесть эти замечания.

Следуя в понимании дискурса за М. Фуко, определявшим его как многообразие приемов и практик говорения субъекта, ограничиваемых властью с целью предупредить его нежелательные и опасные для нее влияния<sup>15</sup>, я обращаю большое внимание на последнюю из трех систем исключения — волю к истине, которая, по словам Фуко, самая важная из всех, ибо ее цель — исключать другие истины, которые кажутся нам ложными<sup>16</sup>. Воля к истине определяется желанием индивида не просто узнать и отыскать истину (самую, на его взгляд, верную), но и выбрать ее в качестве руководства для своей жизнедеятельности, отбросив все остальные<sup>17</sup>. Причем этот выбор происходит в рамках насаждаемых дискурсом власти идеологий и ограничений, языком и практиками которых власть может угнетать индивида, но никак не контролировать полностью его волю, агентность и возможность выбора. Уже после того, как истина определена, индивид приступает к тому, что Фуко назвал «практиками себя» и «дисциплинированием».

Здесь возникает проблема с определением «своих» и «чужих» дискурсов, положение которых часто меняется по субъективным и объективным причинам. Вместе с тем из концепции «дома» Лотмана видно, что «своим» дискурсом для субъекта является дискурс его родного дома — тот первый язык, на котором ребенок начинает говорить, мыслить и взаимодействовать с окружающими. Этот

<sup>13</sup> Bustanov, A., Usmanov, V. (eds) (2022) *Muslim Subjectivity in Soviet Russia: The Memoirs of 'Abd al-Majid al-Qadiri*, pp. 1–3. Paderborn: Brill.

<sup>14</sup> Бессмертная О. Ю. Что нам делать с «мусульманской субъективностью»?

<sup>15</sup> Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр. М.: Касталь, 1996. С. 51–52.

<sup>16</sup> Там же. С. 54–59.

<sup>17</sup> Там же. С. 59.

язык не только закладывает основы идентичности субъекта, но и оказывает огромное влияние на его субъективность и поведение.

Рассматриваемый мной период жизни Халиси-аби — это часть сталинского тоталитаризма, период, который принято характеризовать как время абсолютного контроля власти над обществом. С монополией авторитетного дискурса «на все виды публичной репрезентации» в СССР, особенно в сталинский период, соглашается Юрчак<sup>18</sup>, упуская из виду, что публичная репрезентация нередко совпадала с внутренней идентичностью субъекта или вовсе использовала крайне субъективный язык описания<sup>19</sup>. Так, по словам Халиси-аби, она была единственной девушкой в монастыре, заплетавшей волосы в косы, что она особенно, с гордостью, подчеркивает как один из ключевых элементов ее идентичности, в то время как другие девушки, в том числе ее сестры, делали модные прически. Но Халиси-аби носила косы и косынку не столько из-за влияния плакатного образа советской женщины-труженицы<sup>20</sup>, сколько из-за наставлений своей бабушки и мамы, которые считали такой внешний вид соответствующим образу молодой татарки-мусульманки. Более того, бабушка героини говорила о запрете женщине стричь волосы с точки зрения ислама.

Юрчак, говоря о «перформативном сдвиге» — изменении советскими гражданами в период позднего социализма содержания повторяющихся практик, навязанных им властью, — заполняет все жизненное пространство субъекта советским дискурсом<sup>21</sup>, что представляется мне ошибочным взглядом. На самом деле власть и народ живут в воображаемом и оттого реальном разрыве, оставаясь при этом взаимозависимыми элементами единого целого — государства; но так как воображаемое всегда стремится стать реальным, оно требует постоянных ритуалов и практик, подрывающих властный дискурс на местах — в тех самых пространствах воплощения

<sup>18</sup> Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 77.

<sup>19</sup> Об использовании традиционных категорий самоописания советской женщиной в сталинскую эпоху см.: Blackwood, M. A. (2016) “Fatima Gabitova: Repression, Subjectivity and Historical Memory in Soviet Kazakhstan”, *Central Asian Survey* 36 (1): 113–130.

<sup>20</sup> Плунгян Н. «Советская женщина» и политический потенциал трансмаскулинности в довоенной визуальной культуре // Понятия о советском в Центральной Азии: Альманах Штаба № 2: Центральноазиатское художественно-теоретическое издание / сост. и ред. Г. Мамедов, О. Шаталова. Бишкек: Штаб-Press, 2016. С. 294–336.

<sup>21</sup> Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. С. 77, 99.

воображаемого, которое, однако, ограничивается рамками таких мест-пространств. В случае Халиси-аби таким пространством был Голутвинский монастырь.

Сосредотачивая свое внимание на кросс-культурном и кросс-дискурсном пространстве Старо-Голутвина монастыря, где прошли ключевые для формирования идентичности Халиси-аби годы ее жизни — детство, юность, молодость, я использую концепцию «дома» Лотмана, который под «домом» понимает

...свое, родное и, вместе с тем, закрытое, защищенное пространство, пространство частной жизни, в котором осуществляется идеал независимости [...]. Но это и место, где человек живет подлинной жизнью, здесь накапливается опыт национальной культуры, здесь (и эту мысль подхватит Лев Толстой) вершится подлинная, а не мнимая, внутренняя, а не внешняя жизнь народа. Это пространство — мир человеческой личности, мир, противостоящий и вторжению стихий, и всему, что рассматривает жизнь отдельного человека как недостойную внимания частность<sup>22</sup>.

Используя данный подход, я учитываю специфику Голутвинского монастыря как общежития. При таком формате проживания границы между пространством «дома» в лотмановском понимании (келья-комната) и более широким пространством монастыря стирались, и последний становился «домом» в более широком смысле этого слова. Используя метод дискурс-анализа, я покажу, как в пространстве монастыря, а затем «дома» моей героини — в местах пересечения трех идеологий и дискурсов: (1) секулярного (советского), (2) этнического (татары/русские), (3) религиозного (мусульмане/христиане), — конструировалась этноконфессиональная идентичность Халиси-аби и ее домочадцев, с помощью каких практик это происходило. Последовательно реконструируя контекст, я покажу, какую роль во всех этих процессах играло само пространство монастыря<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Лотман Ю. М. *Внутри мыслящих миров*. С. 140.

<sup>23</sup> О необходимости изучения дискурсивного материала, из которого конструируется «я» субъекта, а также организации пространства самого дискурса, в котором это конструирование происходит, см.: *Калинин И.* Угнетенные должны говорить: массовый призыв в литературу и формирование советского субъекта, 1920-е — начало 1930-х годов // Там, внутри: практики внутренней колонизации в культурной истории России / под ред. А. Эткинды, Д. Уффельманна, И. Кукулина. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 588. А. Эткинд внесен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

## Монастырь

После того как «в 1933 году обитель была переоборудована под общежития рабочих Коломзавода, вербованных в Татарии»<sup>24</sup>, Богоявленский Старо-Голутвин мужской монастырь стал домом для представителей разных народов и конфессий, преимущественно православных русских и татар-мусульман. Халися-аби особо выделяет дружную жизнь в монастыре, не зависевшую от этноконфессионального, общественного или материального положения его жителей. Важно, что героиня обосновывает эту «утопию» местом ее претворения — монастырем, который воспринимается ею как священное место, «русская мечеть», которая оберегалась Богом от всего плохого, что могло бы разрушить ее извне. По словам героини, такой взгляд возник у нее недавно, но он показателен уже потому, что основывается на ее мусульманской идентичности и обосновывается мусульманским дискурсом.

«Интернациональный» образ жизни рабочих в стенах монастыря, превращенного в общежитие, претворял в жизнь идею коммунистической коммуны, которую в 1920–1930-е годы большевики продвигали как пример эффективного сожительства, самоорганизации и сотрудничества советских граждан. В тяжелых условиях жизни в СССР в эти годы Голутвинский монастырь стал удобным пространством для построения подобной коммуны. Экономическое, общественное, половое и гендерное равенство жителей монастыря создавалось коммунистической идеологией, но определялось и контролировалось не только ею.

Так, Халися-аби упоминает половую этику, царившую среди монастырской молодежи. С одной стороны, такую этику монастыря можно считать результатом советской идеологии<sup>25</sup>, с другой — результатом этноконфессиональной идентичности: мама героини укоряла повзрослевшую дочь за то, что та позволяет себе беззаботное близкое общение с юношами, что для юной татарки-мусульманки было постыдным. В свою очередь, такое общение стало возможным благодаря советской политике полового и гендерного равенства, борьбы с пережитками и предрассудками прошлого: по словам Халиси-аби, молодые юноши и девушки могли

<sup>24</sup> Официальный сайт Старо-Голутвина мужского монастыря [<https://starogolutvin.ru/istoriya-monastyrua-1>, доступ от 22.12.2024].

<sup>25</sup> Макаренко А. С. Марш 30 года. М.: Просвещение, 1967. С. 110–114.

не только вместе играть и ходить на танцы, но даже спать под открытым небом, отдыхая после гуляний, не вступая при этом в интимную близость.

По всей видимости, половая этика — результат синтеза этнического и религиозного самосознания с советской идеологией, где религиозная идентичность подкреплялась еще и самим местом реализации коммуны — монастырем, то есть священным местом не только для христиан, представленных русскими, но и для мусульман, представленных татарами. В то же время воспоминания Халиси-аби об интимной близости ее родителей, происходившей, по признанию ее матери, в сарае на территории монастыря, и об аборте, сделанном моей героиней самостоятельно у себя дома, рушат ореол «невинности» монастыря, ибо позволяют на ее же примере не только допустить возможность действий подобного рода в отношении других жителей, но и увидеть, как пространство дома вступало в противоборство с более широкими пространствами монастыря и внешнего мира: Халисия-аби сделала аборт дома, потому что считала это место защищенным от внешнего мира, местом, где ее никто не стал бы за это осуждать и преследовать. Эти акты применимы к критике влияния на половую этику монастыря всех дискурсов сразу, так как подобное могло произойти с кем угодно, обосновываться каждым по-своему и также скрываться по личным соображениям. В то же время аборт — поступок, требующий решимости. Тем более показательно, что он был совершен Халисей-аби (мусульманкой!) тайно от соседей и после того, как врачи отказались проводить аборт в больнице. Налицо столкновение агентности субъекта с дискурсами, их возможностями и ограничениями.

Общий интернациональный дух монастыря ограничивался пространством дома каждой семьи, причем делалось это по этноконфессиональному признаку. Так, русские и татары праздновали как советские, так и свои этнические и религиозные праздники совместно, хотя в случае последних разграничения соблюдались четче. Например, во время празднования Пасхи дети мусульман спокойно угощались пасхальными яствами, играли в игры с русскими детьми, но в исламских праздниках христиане участия не принимали. Мусульмане, в свою очередь, старались не посещать храмы и церкви монастыря, считая это грехом. Халисия-аби вспоминает, с какими предосторожностями она, ее бабушка и еще некоторые соседи-татары отправились в церковь, заранее попросив за это прощение у Аллаха, чтобы увидеть там фреску, иллюстриру-

ющую коранический мотив жертвоприношения пророком Ибрахимом сына Исмаила.

На мой взгляд, тут важно то, как жители монастыря разделяли этнорелигиозные праздники и общие, светские массовые мероприятия. Первые виделись им древними и традиционными практиками, присущими тому или иному народу или религиозной группе, ключевыми элементами их идентичности. Они бережно соблюдались в пространстве дома и не афишировались. Вторые представлялись «дозволениями» власти по отношению к своим подчиненным и оттого воспринимались как что-то легитимное в пространстве общественном (коммуна и шире), но в личном (дом) — не всегда, так как на этом уровне они неизбежно сталкивались с ограничениями этноконфессиональной идентичности. Так, по словам Халиси-аби, даже в голодные годы в день празднования мусульманского праздника жертвоприношения Курбан-байрам ее бабушка из-за отсутствия возможности принести в жертву какое-либо животное готовила что-нибудь на плите, так как считала, что в этот день дома должно пахнуть маслом, чтобы души умерших, прилетевшие на праздник, увидели, что их не забывают. Суть: празднование этнических и религиозных праздников воспринималось как обязанность, способ сохранения идентичности<sup>26</sup>, в то время как светские мероприятия (танцы, походы в кино и проч.) воспринимались как возможность.

По словам Халиси-аби, в праздники Ураза и Курбан-байрам и вообще каждую пятницу все местные татары-мусульмане тайно собирались в стенах монастыря для чтения коллективных праздничных и пятничных намазов, которые совершались регулярно: в теплое время года — в саду монастыря, в холодное — внутри жилых помещений татар. С другой стороны, переход от общемонастырского пространства коммуны к более защищенному пространству келий мог быть вызван в том числе угрозой репрессий, ибо важно, что молитвы, по словам Халиси-аби, продолжались даже в годы сталинского террора. И хотя все соседи-русские были в курсе, никто ни разу не донес об этом в соответствующие органы. При этом все жители монастыря работали на Коломенском заводе — крупном предприятии, руководству которого, связанному с НКВД,

<sup>26</sup> О культе почитания предков у тюркских народов как способе сохранения своей идентичности в советское время см.: Assanova, D. "Aspiration for Truth as a Driving Force to Live and Write: Lifestory and Memories of Gulnar Dulatova (1915–2013) — Daughter of Myrzhakyp Dulatov", p. 50.

наверняка было известно о религиозной деятельности жителей монастыря<sup>27</sup>. Если принять на веру слова Халиси-аби о том, что каждую пятницу мусульмане-рабочие завода сбежали с работы на пятничный намаз, можно увидеть, как мусульманский дискурс через свои практики подрывал советский, навязанный сверху. Однако трудно представить, что отток некоторой части рабочих со своих рабочих мест по пятницам оставался незамеченным руководством завода. И хотя, по словам Халиси-аби, во время пятничных молитв в определенных местах мусульмане выставляли часовых, все же предположу, что мусульмане не только подстраивались под рабочий график своих предприятий, но и шли на компромисс со своим руководством, скорее всего взаимный.

У мусульман монастыря был неофициальный имам — некий Байдулла-бабай (тат. «дедушка Байдулла»), который регулировал жизнь местной мусульманской общины и проводил исламские обряды: коллективные и праздничные молитвы, обряды бракосочетания, похороны, сбор милостыни и проч. По словам Халиси-аби, ее родные и многие другие мусульмане держали пост в месяц Рамадан, оправдывая свои отказы от обеда на работе тем, что им просто не хочется есть, и т. п. Кроме того, татары регулярно собирались вместе для празднования мавлида — дня рождения пророка Мухаммада; немаловажно, что на подобных мероприятиях присутствовала, хотя и в небольшом количестве, молодежь, которой передавалось исламское знание. И хотя весь этот дискурс циркулировал тайно, важно, что, во-первых, существуя параллельно советскому властному дискурсу, он при помощи своих практик и языка контактировал с ним за право конструировать идентичность и жизнь татар-мусульман монастыря. А во-вторых, выходя из пространства «дома» каждой отдельной семьи, этот дискурс циркулировал по пространству монастыря, формируя тот самый разрыв — воображаемое, всегда стремящееся стать реальным пространством жизни народа, существующее параллельно пространству, организованному властью.

В то же время конструированию и сохранению «мирного» пространства монастыря, по всей видимости, способствовало и само его устройство. Из слов Халиси-аби видно, что изолированный от внешнего мира толстыми стенами монастырь создавал у жи-

<sup>27</sup> Коткин С. Говорить по-большевистски / пер. с англ. // Американская русистика: вехи историографии последних лет. Советский период / под ред. М. Дэвид-Фокса. Самара: Самарский ун-т, 2001. С. 260.

телей ощущение защищенности от многих внешних угроз, исходящих даже от власти, которая периодически все же в него вторгалась. По словам Халиси-аби, в монастырь два раза приходила милиция: первый раз — из-за поисков вора-домушника, которым в итоге действительно оказался один из монастырских жителей, и он был схвачен; во второй раз — из-за доноса о воровстве жителями монастыря угля с проезжающих на местных станциях поездов. Донос не был ложным: воровством угля в послевоенные годы, чтобы выжить в холодное время года, промышляла и Халиси-аби. Но домоуправляющая, некая «тетя Кланы Протасова», с которой мать Халиси-аби делилась углем, «решила» вопрос с милиционерами, угостив их водкой.

Показателен и другой случай. Однажды отец Халиси-аби, напившись в компании своих товарищей, публично оскорбил Сталина. Неясно, донес ли на него кто-то из этой компании или кто-то из подслушавших его высказывание, но Идиятулла был арестован на несколько суток. Салиха обратилась к знакомому милиционеру, который ранее проживал в монастыре и «не за бесплатно» помог освободить Идиятуллу. В каком году случился этот инцидент, моя героиня не сказала, но во внезапном приходе в четыре часа утра следующего же дня трех людей в форме угадывается «фирменный почерк» НКВД эпохи сталинского террора.

Тут интересно условие, которое сделало этот инцидент возможным: любовь Идиятуллы выпить. Согласно воспоминаниям Халиси-аби, распитием алкогольных напитков в той или иной мере и с разной частотой занимались многие мужчины-рабочие паровозостроительного завода. Такой «культурный» отдых был неотъемлемым элементом их досуга и, по всей видимости, неотъемлемой частью этики местных рабочих. Поэтому не стоит исключать того, что арест Идиятуллы мог классифицироваться сотрудниками НКВД как борьба с алкоголизмом и тунеядством, неприемлемыми для образа настоящего советского рабочего<sup>28</sup>. Впрочем, из воспоминаний Халиси-аби видно, что распитием «бормотушек, бражек, четушек» вполне спокойно, особенно по праздникам, занимались и остальные жители монастыря, причем независимо от их этноконфессиональной принадлежности.

<sup>28</sup> Штудер Б., Унфрид Б. Сталинские партийные кадры: практика идентификации и дискурсы в Советском Союзе 1930-х гг. / пер. с нем. И. А. Золотарева. М.: РОС-СПЭН; Президентский центр Б. Н. Ельцина, 2011. С. 10.

Рабочая идентичность, как видно из слов моей героини, играла важную роль в построении и регулировании взаимоотношений жителей коммуны: все были рабочими — значит, все были равны. Конечно, в условиях монополии власти в сфере труда все были рабочими вынужденно<sup>29</sup>. Однако, будучи результатом советской идеологии, рабочая идентичность не была явным проводником советского дискурса: жители монастыря хоть и были рабочими, но не определяли себя только как «рабочих».

Вообще в литературе, посвященной изучению субъективности и идентичности советских рабочих, прослеживается тенденция к универсализации рабочих всего СССР, чья идентичность сводится к образу советского «рабочего класса» или «пролетариата» с целым рядом присущих им характеристик. Такая универсализация происходит на основе анализа практик самоописания, репрезентации и позиционирования рабочих сообществ, преимущественно этнически русских, для которых русский язык советского дискурса был, по сути, родным и вполне понятным — если не по содержанию, то по форме. Такой взгляд на рабочих как на продукт советского дискурса зачастую не учитывает локальной специфики рабочих сообществ и игнорирует параллельно существовавшие, более богатые наследием и историей, чем советский, а потому и более устойчивые этнические и религиозные дискурсы, которые вступали с властью в своеобразную «коммуникацию»: не только советская власть была вынуждена упаковывать свои смыслы в локальные дискурсивные формы, понятные местным сообществам, но и представители последних презентовали себя ей, используя привычные и понятные им дискурсы, пусть и сильно ограниченные дискурсом власти<sup>30</sup>.

Религиозная жизнь мусульман монастыря, продолжавшаяся весь период правления Сталина, и тот факт, что, по словам Халиси-аби, за все время исполнения религиозных практик власть (некоторые ее представители, как было показано, проживали и в самом монастыре) ни разу не применила никаких санкций по отношению к участникам этих практик, дает право полагать, что власть, зная об этих практиках, как минимум на низовом (а возможно, что и на высшем) уровне закрывала на это глаза, тем са-

<sup>29</sup> Коткин С. Говорить по-большевистски. С. 279, 281.

<sup>30</sup> Бобровников В. Язык советской пропаганды на мусульманском востоке между двумя мировыми войнами (1918–1940) // Плакат Советского Востока. 1918–1940. М.: Фонд Марджани; ГЦМСИР, 2013. С. 7–24.

мым предоставляя местным мусульманам пространство агентности, требуя взамен эффективного самоуправления и подчинения коммуны. Советская власть понимала, что монастырь — святыня прошлого, место религиозного культа и все еще может нести в себе имевшееся прежде сакральное значение даже для новых советских людей. Даже если представить, что большевики понимали, что религиозные идеологии невозможно с корнем вырвать из мировоззрений сообществ, даже если рассматривать дозволенный властью объем агентности как некий заранее рассчитанный компонент по контролю локальных сообществ, то можно ли утверждать, что власть предполагала, что эта агентность примет именно такую форму? И что основанием для этой агентности может послужить не дозволенное пространство «свободы», установленное властным дискурсом, а субъективное восприятие местными мусульманами (вероятно, не только ими) их нового места жительства? Трудно сказать, выбрали ли мусульмане Коломны Голутвинский монастырь местом проведения своих религиозных практик ввиду его священного статуса, — «дома поминания Бога» людей Писания — христиан, как об этом говорится в Коране (история христиано-мусульманских отношений знает много примеров, когда мусульмане совершали свои обряды в стенах христианских святынь, ибо храмы христиан так же почитаемы мусульманами, как и мечети), или же это был вовсе не выбор, а просто внешние обстоятельства, созданные большевиками.

Проанализировав агентность жителей монастыря через призму концепции властного дискурса Фуко, я прихожу к выводу, что агентность эта, даже если она была предусмотрена властным дискурсом, не была контролируемой, а взаимоотношения между властью и жителями монастыря представляются мне своеобразными мирами пространственной гибридности, которые находились друг с другом в формате не столько односторонне подчиненных отношений, сколько взаимозависимости и взаимовыгоды, когда советская власть, включив в себя мусульманские сообщества, даже в годы своей самой тоталитарной и репрессивной политики была вынуждена мириться с локальными проявлениями ислама, поскольку отчасти зависела от них. Мусульмане использовали возможности, предоставляемые властью, и продолжали существовать в своих аутентичных, изолированных мирах. Как показал Джеймс Мейер, такой тип взаимоотношений сложился еще в Российской империи, вынужденной «терпеть присутствие мусульманских

сообществ» ради сохранения своей территориальной и экономической целостности<sup>31</sup>.

Такая конфигурация сохранялась и после создания СССР, когда большевики практически полностью вернули себе бывшие территории Российской империи<sup>32</sup>. Соответственно, советское понимание субъекта, сталкиваясь с мусульманской субъективностью, не только советизировало последнюю (своеобразное продолжение имперской политики обрусения), но и само «исламизировалось». Сюда относится и культура «восточных» агитплакатов, и «восточный» стиль архитектуры стран Центральной Азии, но самое главное — это (1) агентность мусульман на местах, сконструированных советской властью, но функционально переосмысленных мусульманами, и (2) перенятие немусульманами религиозных и дискурсивных практик мусульман. Так, по словам Халиси-аби, ее мать, случайно попав на похороны русского православного человека в деревню Шелухово в Рязанской области, услышала, как на них читали молитву по мотивам известного мусульманского предания о «Юсуфе и Зулейхе», которого нет в Библии, что может говорить о культурном заимствовании этой истории местными православными жителями.

Далее я покажу, как «дом» Халиси-аби выступал главным пространством конструирования ее этноконфессиональной идентичности и идентичности ее родных, кто выступал главным «вдохновителем» и «практиком» этого процесса, какие инструменты для этого использовались и какую роль во всем этом процессе играли советский дискурс и мусульманская субъективность.

## Дом

Если говорить о «доме» Халиси-аби как о пространстве конструирования ее этноконфессиональной идентичности, то следует выделить фигуру Масрухи — бабушки моей героини, которая принимала активное участие в воспитании Халиси и ее сестер и сыграла ключевую роль в этих процессах. По словам Халиси-аби, бабушка запрещала всем членам семьи говорить дома на русском языке и позволяла только на татарском. За нарушение запрета Халиси-аби

<sup>31</sup> Meyer, J. H. (2023) *Red Star over the Black Sea. Nâzım Hikmet and his Generation*, p. 33. Oxford: Oxford University Press.

<sup>32</sup> Всесоюзная перепись населения 17 декабря 1926 г.: краткие сводки. Т. 10. М.: Изд. ЦСУ Союза ССР, 1927–1929.

и ее младшие сестры сразу подвергались телесным наказаниям — обычно ударом деревянной ложкой по голове. По всей видимости, объяснение этого запрета кроется не только в проанализированном мной ранее своеобразном этноконфессиональном отождествлении русского языка (языка христиан — неверных) с советским дискурсом, для которого русский был главным языком, но и простым стремлением Масрухи сохранить этническую идентичность своих внучек через знание татарского языка. При этом важно, что самих по себе русских как христиан Масруха запрещала называть кафирами, то есть неверными, обосновывая это исламскими категориями: русский мог быть более верующим, чем мусульманин, что еще раз подчеркивает этноконфессиональный характер ее идентичности.

Сохранению и ретрансляции татарской идентичности способствовал и внешний вид Масрухи, которая, по словам Халиси-аби, ходила без хиджаба, но в платке, повязанном «по-татарски» (косынке), в длинном платье до щиколотки и в чулках, которые, правда, ленилась заправлять в штаны, как раньше это делали татарки; деревянную ложку также можно отнести к элементам татарской идентичности. Кроме того, Масруха рассказывала внучкам об образе жизни деревенских татар до революции, об их традициях, обычаях, которые в значительной степени конструировались и контролировались шариатом. Масруха старалась привить некоторые из этих традиций своим внучкам.

Из воспоминаний Халиси-аби видно, что главной целью Масрухи была передача членам семьи, особенно внучкам, мусульманских знаний и прививание им мусульманских ценностей. Весь пласт знаний, переданных Масрухой, можно разделить на три категории: (1) шариат, фикх и ритуальная практика (молитвы, обряды, нормы поведения и проч.); (2) мусульманские притчи, предания, космогония и эсхатология; (3) мусульманские и татарские пословицы, поговорки, афоризмы. По словам Халиси-аби, Масруха, будучи супругой муллы, была настоящей «абыстай» и даже получила начальное образование в медресе. Вероятно, здесь подразумевался мусульманский мектеб. У Масрухи был личный Коран, который она читала в оригинале на арабском. Об определенном уровне мусульманского образования Масрухи говорит обилие переданных ею знаний и тот факт, что, по словам Халиси-аби, Масруха была постоянной участницей встреч местных мусульманок (зикры, празднования мавлида, похорон), на которых читались суры Корана, молитвы-дуа и совершались иные мусульманские ритуалы. Сейчас

Халися-аби с большим пиететом вспоминает этих «грамотных» женщин — «абыстай», чьи собрания она, по ее словам, посещала уже смолоду, так как завидовала их авторитету. Такое отношение героини к традиционной системе передачи знаний у татар через женщин «абыстай»<sup>33</sup> на фоне существования светских образовательных учреждений уже многое говорит о ее этноконфессиональной идентичности и мусульманской субъективности.

По словам Халиси-аби, Масруха регулярно читала намаз, но не принуждала к этому своих домочадцев. Иногда, но только дома, намаз читала и Салиха. Показательно, что Халися-аби оправдывает оставление чтения намазов своей матерью и ею самой не только тем, что в условиях завода было невозможно совершить ритуальное омовение, без которого намаз считается недействительным, но и, главным образом, коммунистическим режимом, что говорит о влиянии советской идеологии на субъективность Халиси-аби. Возможно, поэтому Масруха постоянно требовала от своих родных соблюдения иных, более доступных мусульманских практик — чтения молитв-дуа в определенных ситуациях: перед сном, после принятия пищи, при выходе из дома и проч. За этим она строго следила.

Выступая главным носителем мусульманской традиции в доме, Масруха, как и Салиха, негативно относились к большевикам. Масруха и Идиятулла, бежавшие из Мелекесса после революции, потеряли все свое имущество. В свою очередь, мать Халиси-аби иногда с горечью возмущалась своим нынешним положением бедной рабочей, которой ее сделала советская власть, раскулачив ее семью<sup>34</sup>. Но непосредственно боролась с советским дискурсом только Масруха. По словам Халиси-аби, она и ее сестры, будучи пионерами, а затем комсомольцами, не смели показываться дома перед бабушкой в красных галстуках, которые при сборах в школу надевали уже на улице, а возвращаясь домой — снимали перед входом. При этом Масруха наставляла внучек:

— Што дома говорим, што делаем, на улице молчите, а то Сталин даст распоряжение, — еще Сталин живой, — и нас, — говорит, — всех расстреляют или в Сибирь отправят!

<sup>33</sup> Kefeli, A. N. (2014) *Becoming Muslim in Imperial Russia: Conversion, Apostasy, and Literacy*, pp. 140–141. Ithaka, London: Cornell University Press.

<sup>34</sup> Как пишет Коткин: «Элементы „веры“ и „неверия“, по-видимому, сосуществовали внутри каждого вместе с некоторым остаточным чувством обиды» (Коткин С. Говорить по-большевистски. С. 286).

[...]

— На улице молчите! Делайте так, как они делают, а у себя тут по-другому.

Укорам Масрухи подвергался и ее сын, отец Халиси-аби — Идиятулла, который, по ее словам, был неверующим и идентифицировал себя как рабочий, несмотря на то что его отец был муллою, на что всегда особое внимание обращала Масруха. Идиятулла не только словесно выражал недовольство «мусульманством» своей матери Масрухи, но и на практике не поддерживал его, когда, например, по словам Халиси-аби, после трапезы ее бабушка читала специальную молитву-дуа и совершала «омин» — ритуал, который, согласно исламу, вслед за читающим молитву совершают все остальные, — его делали все члены семьи, кроме отца. Масруха также осуждала и пристрастие Идиятуллы к алкоголю, называя водку «шайтановой мочой», подкрепляя негативный образ алкоголя в глазах внучек мусульманской притчей об искушении человека шайтаном в образе женщины различными грехами на выбор (вероотступничество/святотатство, прелюбодеяние, убийство младенца или распитие алкогольного напитка), основанной на широко распространенном среди мусульман фольклорном мотиве<sup>35</sup>.

Интересно, что Салиха, также осуждая пьянство Идиятуллы, использовала уже не религиозную, а рациональную, экономическую критику: по ее мнению, вместо водки муж мог бы купить пирожки детям. При этом важно, что деньги на водку Идиятулла выпрашивал у Салихи, которой каждый месяц отдавал всю свою зарплату, что отсылает нас к традиционному гендерному распределению внутрисемейных ролей у татар Поволжья, сложившемуся к XIX веку, когда татары-мужчины, работая купцами, в свое отсутствие перекладывали распределение заработка и ведение хозяйства почти полностью на своих супруг<sup>36</sup>.

Идиятулла роптал на попытки своей матери передать внучкам мусульманские знания, на что Масруха реагировала не менее негативно, но скорее с иронией:

<sup>35</sup> Журавский А. В. Введение в ислам. 12 лекций для проекта Магистерия. М.: Rosebud Publishing, 2023. С. 137–138.

<sup>36</sup> Kefeli, A. N. *Becoming Muslim in Imperial Russia: Conversion, Apostasy, and Literacy*, pp. 136–160.

А папа, он у меня как-то и не коммунист, а он как-то не очень верил. Бабушка вот когда нам такие вещи страшные, чего-нибудь рассказывает, оо... он говорил:

— Хватит детям голову морочить! Хватит! Потом дети ночью плохо спят!

А она, она-то:

— Э урус, урус! Ты уже русский стал! На заводе с русскими [работаешь] — русский стал!

Из этих воспоминаний нельзя сказать что-то однозначное об идентичности отца Халиси-аби в тот период, однако одна подробность — реакция Идиятуллы на упрек своей матери, упомянутая моей героиней, — представляется мне своеобразной «щелочкой», сквозь которую, как мне кажется, прослеживается подлинная идентичность Идиятуллы:

А папа, бывало, скажет:

— А татар где взять, если нету? Татар, — говорит, — раз-два и обчелся! Конечно, одни русские!

Замечание Идиятуллы, как мне кажется, позволяет говорить о его подлинной идентичности, или сильно замаскированной, или подавленной советским дискурсом, главным носителем которого, он, будучи рабочим, являлся. В ответе Идиятуллы прочитывается попытка оправдаться через не зависящий от него фактор: он вынужден работать в коллективе, где большинство рабочих — этнические русские. Идиятулла перекладывает ответственность за свою идентичность не столько на сам коллектив, сколько на большевиков, которые такой коллектив создали. Такой взгляд на подобную политику «обрусения» еще раз подтверждает этноконфессиональное самосознание членов семьи Халиси-аби, в том числе такого убежденного «атеиста», как Идиятулла, который, по словам моей героини, находясь при смерти, срочно попросил своих родных прочесть для него заупокойную молитву.

Лучше всего субъективность и идентичность родных Халиси-аби прослеживается через вторжения советского дискурса в «защищенное», по Лотману, пространство дома. Один такой пример связан с Салихой, которая, как и ее супруг, работала вместе с ним на заводе простой уборщицей. По словам Халиси-аби, во время обеденных перерывов Салиха из большого интереса забиралась на вы-

сотный кран, при помощи которого в цеху перемещались большие расплавленные массы или готовые детали. Салиха мечтала работать крановщицей, но, будучи безграмотной женщиной, считала эту мечту неосуществимой. Кроме того, на такую самооценку, по всей видимости, влияло традиционное гендерное разделение ролей, присущее ее этноконфессиональной идентичности. Однако Салиху заметил начальник цеха — Мурашев, который до этого регулярно поощрял ее премией за отличную работу, после чего лично взялся за ее обучение и экзаменацию. После сдачи экзаменов, на которых, к слову, помимо Салихи было три кандидатки, мать Халиси-аби сообщила мужу, что она получила оценку «очень хорошо», на что Идиятулла среагировал саркастически и ехидно. Не поверив словам своей супруги, Идиятулла на следующий же день обратился к Мурашеву, чтобы прояснить ситуацию и разобраться, «чего там моя баба пришла, вот, [...] моя баба чего-то говорит-говорит, вот, одной вот так, одной вот так, а ей, значит, она забыла, чего поставили». На что Идиятулла получил утвердительный ответ, что отныне Салиха будет работать крановщицей, так как действительно сдала экзамен на отлично. В последующем Салиха с иронией и надменно указывала своему мужу, что она выше его, так как теперь работает на высотном кране, а он «внизу»: по словам Халиси-аби, ее папа работал «чальщиком» — перевозил расплавленные металлические массы и детали по цеху, закалял их в масле.

Этот эпизод хорошо показывает особенности советского времени: некогда безграмотные крестьяне и рабочие, невзирая на реальный уровень своего образования, независимо от своей этнической и профессиональной, а в данном случае еще и сословной принадлежности (напомню, что родители моей героини, по сути дела, были детьми «классовых врагов»), традиционных половых и гендерных ролей, могли реализовать самих себя в рамках тех возможностей, которые предоставляла им советская власть<sup>37</sup>. Подобная смена ролей, произошедшая в пространстве общественном, определенным образом отразилась и в пространстве дома, задев самооценку Идиятуллы. До этого он был главой семейства и занимал по отношению к своей супруге наставническое положение, так как, по воспоминаниям Халиси-аби, к тому времени уже знал русский язык достаточно хорошо, в то время как Салиха до тех пор на нем

<sup>37</sup> Штудер Б., Унфрид Б. Сталинские партийные кадры: практика идентификации и дискурсы в Советском Союзе 1930-х гг. С. 7–8.

практически не говорила и даже получала от своего мужа наставления, что ей нужно говорить в различных ситуациях, например при походе в магазин.

В то же время Салиха оставалась «образцовой» татарской женщиной, воспитанной в рамках консервативной татарской традиции, где существовало гендерное распределение ролей между женщиной и женщиной в семье и в обществе. Сама профессия Салихи — уборщица — явное тому доказательство. По словам Халиси-аби, Салиха была очень хозяйственной, и ее постоянно приглашали на разные мероприятия в качестве кулинарки. Эти навыки Салиха прививала и передала своим дочерям. Неграмотность же Салихи, свойственная, впрочем, по словам Халиси-аби, и многим другим жителям монастыря, показывает, что далеко не все советские граждане горели желанием обучаться даже письму и чтению. Вероятно, причиной такого холодного отношения к программе ликбеза было предложение большевиков обучиться в первую очередь именно русскому, а не родному татарскому языку, и обучаться другим наукам также на русском. Хотя некоторые женщины обучались основам письма, но только для того, чтобы уметь самостоятельно расписываться в документах. Предположу, что в нежелании обучаться русской грамоте проявляется мусульманская субъективность, которая видела в обучении русскому языку угрозу для своей этноконфессиональной идентичности.

Советский дискурс вторгался и в процесс передачи мусульманских знаний Масрухи. Ее внучки, в том числе Халиси-аби, нередко воспринимали ее рассказы довольно субъективно и далеко не через призму мусульманского дискурса и этноконфессиональной идентичности, а через советский дискурс, который влиял на их идентичность через свои институты (школа, пионерия, комсомол и проч.) и само советское общество. Причем восприятие это осуществлялось при помощи перевода незнакомых им понятий мусульманского дискурса на уже знакомый им дискурс советский. Так, слушая наставление бабушки о необходимости перед каждым выходом из дома по какому-либо делу читать специальную молитву-дуа с целью получить покровительство «дорожного пайгамбара — Хыдр-Ильяса», Халиси-аби и ее сестры в ответ иронично уточняли, не гаишник ли это.

## Выводы

Из воспоминаний Халиси-аби видно, что мусульманский дискурс монастыря ограничивался и контролировался советским, который, в свою очередь, до определенной степени проникая в него, упирался в пространство «дома» — своеобразный барьер, выстраиваемый мусульманами как черта, за которую влияние советской власти если и распространялось, то уже выборочно, на усмотрение субъекта. Важно, что эта черта была не только ментальной, но и состояла из реальных (бытовых и религиозных) практик мусульман. Из этого также следует, что мусульманский дискурс «подрывал» советский и несмотря на, казалось бы, абсолютную власть большевиков, на уровне «дома», чья форма была навязана коммунистической идеологией (Голутвинский монастырь был превращен в коммуны), а также на уровне религии (религиозная свобода ограничивалась большевиками) члены семьи Халиси-аби и, как это было показано, жители всего Голутвинского монастыря и Коломны продолжали сохранять свою этноконфессиональную идентичность, которая в то же время синтезировались с идентичностью советской. В свою очередь, темпоральность образов монастыря как «дома»-коммуны и кельи-комнаты, стирание и одновременное осознание границ между ними демонстрируют попытку Халиси-аби сконструировать некий единый образ как цепи, состоящей из так называемых мест памяти, которые в глазах героини формируют и одновременно отражают ее мусульманскую субъективность.

На первый взгляд может показаться, что героиня и прочие жители монастыря жили в секулярном по форме, но религиозном по содержанию воображаемом пространстве, которое тем более стремилось (через разные религиозные практики сопротивления) стать реальным, чем больше формальных ограничений на него налагалось властью. Хотя при этом власть не могла полностью подчинить себе и форму советизированного монастыря: при сбитых крестах (которые позже были восстановлены самодельными) на территории монастыря были сохранены некоторые фрески, могилы священников. Но здесь, на примере монастыря, я говорю о пространстве совершенно иного рода, нежели просто воображаемом; о понятии более глубоком — субъективном, с точки зрения угнетенного и подчиненного субъекта. В подобной субъективной наполненности и заключается главное отличие данных «пространств» или, если угодно, «сообществ» от воображаемых сообществ Андер-

сона<sup>38</sup>, поскольку последние — это всегда властный конструкт, в то время как первые каждым субъектом формируются для себя сами, самостоятельно, изнутри. Можно сказать, что монастырь стал пространством с упорядоченной властью структурой, интегрируясь в которую, мусульмане искали новые возможности для продолжения и развития старого и нового образов жизни в новых советских реалиях. Возможно, что именно в представленном в данной статье кейсе — отношении мусульман к монастырю-коммуне, организованной большевиками, — скрывается ориентир для выявления мусульманской субъективности.

Жизнь мусульман Коломны и Голутвинского монастыря была полна противоречий, но именно это свидетельствует о кросс-культурном и кросс-дискурсивном характере пространства монастыря и идентичности его жителей, в том числе и моей героини. С одной стороны, Халися-аби, с ностальгией вспоминая жизнь в монастыре, описывает ее в таких категориях советского дискурса, как «равенство», «дружба», «брат и сестра», «одна семья», «рабочие/рабочий класс», «заводские», «получка/зарплата», «четушка», и признается, что с большим удовольствием вернулась бы в то время, так как имущественное неравенство современных людей, их стремление к богатству было чуждо жителям монастыря, что уже многое говорит о ее советской идентичности и субъективности. С другой стороны, Халися-аби, во-первых, проживая среди сообщества мусульман монастыря, не только неизбежно попадала под влияние их религиозной практики и дискурса, но уже с юности участвовала в них. Во-вторых, она не только в деталях запомнила множество мусульманских молитв, притч, пословиц и поговорок своей бабушки, но и в подробностях сохранила в памяти сами моменты и ситуации их передачи, свои реакции и реакции своих домочадцев на них; по ее словам, из всех сестер именно она больше всего интересовалась рассказами бабушки, которые, повзрослев, не забыла и, используя их как главные ценностные ориентиры, пронесла через всю свою жизнь. Все это демонстрирует этноконфессиональную идентичность и мусульманскую субъективность моей героини.

В заключение хочется привести слова Халиси-аби о ее идентичности в детские годы до момента начала ВОВ:

<sup>38</sup> Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева. М.: Кучково поле, 2016. С. 266–290.

Подросли, вон, в армию ушла, коммунистом стала — вообще безбожница! Ну тут [Халися-аби указывает на сердце] я все равно верила. Еще вот, когда Союз [был], мавлюд [...]. Втихаря все равно пра... [праздновали] это, делали. Там даже кое-когда на работе говорят:

— Чего это у тебя компания?

— А вот у меня в Москве сестра вот такая, ее день рожденья справляли! — на што-либо сваливали, а вот сами мавлюд справляем.

Это уже когда вот [мы] стали взрослые женщины, а в детстве все так.

## Библиография / References

- Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева. М.: Кучково поле, 2016.
- Арендт Х. Истоки тоталитаризма / пер. с англ. И. В. Борисовой, Ю. А. Кимелева, А. Д. Ковалева, Ю. Б. Мишкенене, Л. А. Седова; послесл. Ю. Н. Давыдова; под ред. М. С. Ковалевой, Д. М. Носова. М.: ЦентрКом, 1996.
- «Биография как искусство»: неопубликованная статья Юрия Лотмана // Арзамас. Спецпроект «История Юрия Лотмана» [<https://arzamas.academy/materials/2388>, доступ от 22.12.2024].
- Бессмертная О. Ю. Что нам делать с «мусульманской субъективностью»? Перспективы и «ловушки» исследовательского подхода в историографическом контексте // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2023. Т. 22. № 2. С. 174–187. DOI: <https://doi.org/10.22363/2312-8674-2023-22-2-174-187>; EDN: ММҮОЕЕ.
- Бобровников В. Язык советской пропаганды на мусульманском востоке между двумя мировыми войнами (1918–1940) // Плакат Советского Востока. 1918–1940. М.: Фонд Марджани; ГЦМСИР, 2013. С. 7–24.
- Всесоюзная перепись населения 17 декабря 1926 г.: краткие сводки. Т. 10. М.: Изд. ЦСУ Союза ССР, 1927–1929.
- Журавский А. В. Введение в ислам. 12 лекций для проекта Магистерия. М.: Rosebud Publishing, 2023.
- Калинин И. Угнетенные должны говорить: массовый призыв в литературу и формирование советского субъекта, 1920-е — начало 1930-х годов // Там, внутри: практики внутренней колонизации в культурной истории России / под ред. А. Эткинды, Д. Уффельманна, И. Кукулина. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 587–663<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> А. Эткинд внесен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

Корчагин К. Мусульманская субъективность и модерность: между социологией и историей идей // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023. № 41 (3–4). С. 586–602.

Коткин С. Говорить по-большевистски / пер. с англ. // Американская русистика: веки историографии последних лет. Советский период / под ред. М. Дэвид-Фокса. Самара: Самарский ун-т, 2001. С. 250–329.

Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М.: Языки русской культуры, 1996.

Макаренко А. С. Марш 30 года. М.: Просвещение, 1967.

Официальный сайт Старо-Голутвина мужского монастыря. [<https://starogolutvin.ru/istoriya-monastyrua-1>, доступ от 22.12.2024].

После Сталина: позднесоветская субъективность (1953–1985): сборник статей / под ред. А. Пинского. СПб.: Издательство Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2018.

Плунгян Н. «Советская женщина» и политический потенциал трансмаскулинности в довоенной визуальной культуре // Понятия о советском в Центральной Азии: Альманах Штаба № 2: Центральноазиатское художественно-теоретическое издание / сост. и ред. Г. Мамедов, О. Шаталова. Бишкек: Штаб-Press, 2016. С. 294–336.

Приймак Н. И., Валегина К. О. Мемуары, дневники, письма как исторический источник: учебное пособие. СПб.: ЛЕМА, 2018. EDN: YQYKBE.

Сафаров М. Зулейха пробуждает идентичность: как зрительские споры о сериале становятся «боями за историю» // Islamology. 2020. Том 10. № 1. С. 105–114. DOI: <https://doi.org/10.24848/islmlg.10.1.06>; EDN: QBDEVC.

Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр. М.: Касталь, 1996.

Штудер Б., Унфрид Б. Сталинские партийные кадры: практика идентификации и дискурсы в Советском Союзе 1930-х гг. / пер. с нем. И. А. Золотарева. М.: РОС-СПЭН; Президентский центр Б. Н. Ельцина, 2011. EDN: QVMNTX.

Хелльбек Й. Революция от первого лица: Дневники сталинской эпохи. М.: Новое литературное обозрение, 2021.

Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение, 2014.

Нора П., Озуф М., де Пюижез Ж., Винок М. Франция-память / пер. с фр. Д. Хапаевой; науч. конс. пер. Н. Копосов. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999.

*All-Union Population Census of December 17, 1926: Brief Summaries (1927–1929)*. Vol. 10. Moscow: Central Statistical Office of the USSR. (In Russian)

Anderson, B. (2016) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Moscow: Kuchkovo Pole. (In Russian)

- Arendt, H. (1996) *The Origins of Totalitarianism*. Moscow: TsentrKom. (In Russian)
- Assanova, D. (2023) “Aspiration for Truth as a Driving Force to Live and Write: Lifestory and Memories of Gulnar Dulatova (1915–2013) — Daughter of Myrzhakyp Dulatov”, *Bulletin of the L.N. Gumilyov ENU. Historical sciences. Philosophy. Religion Series* 145 (4): 41–57. (In Russian)
- Bessmertnaya, O. Y. (2023) “What are We to Do with ‘Muslim Subjectivity’? Prospects and Pitfalls of the Research Approach in a Historiographical Context”, *RUDN Journal of Russian History* 22 (2): 174–187. DOI: <https://doi.org/10.22363/2312-8674-2023-22-2-174-187>; EDN: MMYOEE. (In Russian)
- “Biography as Art’: An Unpublished Article by Yuri Lotman”, *Arzamas*. Special Project “The History of Yuri Lotman” [<https://arzamas.academy/materials/2388>, accessed on 22.12.2024]. (In Russian)
- Blackwood, M. A. (2016) “Fatima Gabitova: Repression, Subjectivity and Historical Memory in Soviet Kazakhstan”, *Central Asian Survey* 36 (1): 113–130.
- Brobovnikov, V. (2013) “The Language of Soviet Propaganda in the Muslim East Between the Two World Wars (1918–1940)”, in *The Poster of the Soviet East. 1918–1940*, pp. 7–24. Moscow: Mardjani Foundation; State Central Museum of Contemporary History of Russia. (In Russian)
- Bustanov, A., Usmanov, V. (eds) (2022) *Muslim Subjectivity in Soviet Russia: The Memoirs of ‘Abd al-Majid al-Qadiri*. Paderborn: Brill.
- Foucault, M. (1996) *The Will to Truth: Beyond Knowledge, Power, and Sexuality. Works from Various Years*. Moscow: Kastal. (In Russian)
- Hellbeck, J. (2021) *Revolution on My Mind: Writing a Diary Under Stalin*. Moscow: New Literary Observer. (In Russian)
- Kalinin, I. (2012) “The Oppressed Must Speak: Mass Recruitment into Literature and the Formation of the Soviet Subject, 1920s — Early 1930s”, in A. Etkind, D. Uffelmann, I. Kukulkin (eds) *There, Inside: Practices of Internal Colonization in Russia’s Cultural History*, pp. 587–663. Moscow: New Literary Observer. (In Russian)
- Kefeli, A. N. (2014) *Becoming Muslim in Imperial Russia: Conversion, Apostasy, and Literacy*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Korchagin, K. (2023) “Muslim Subjectivity and Modernity: Between Sociology and History of Ideas”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 41 (3–4): 586–602.
- Kotkin, S. (2001) “Speaking Bolshevik”, in M. David-Fox (ed.) *American Russian Studies: Landmarks of Recent Historiography. The Soviet Period*, pp. 250–329. Samara: Samara University. (In Russian)
- Lotman, Yu. M. (1996) *Inside Thinking Worlds. Man — Text — Semiosphere — History*. Moscow: Languages of Russian Culture. (In Russian)
- Makarenko, A. S. (1967) *March of 1930*. Moscow: Prosveshchenie. (In Russian)

- Meyer, J. H. (2023) *Red Star over the Black Sea. Nâzım Hikmet and his Generation*. Oxford: Oxford University Press.
- Nora, P., Ozouf, M., de Puymège, G., Winock, M. (1999) *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. St. Petersburg: St. Petersburg University Press. (In Russian)
- Official Website of the Staro-Golutvin Monastery. [<https://starogolutvin.ru/istoriya-monastyrya-1>, accessed on 22.12.2024]. (In Russian)
- Pinsky A. (ed.) (2018) *After Stalin: Late Soviet Subjectivity (1953–1985): A Collection of Articles*. St. Petersburg: European University at St. Petersburg Press. (In Russian)
- Plungyan, N. (2016) “Soviet Woman’ and the Political Potential of Transmasculinity in Pre-War Visual Culture”, in G. Mamedov, O. Shatalova (eds) *Concepts of the Soviet in Central Asia: Almanac of Shtab No. 2: Central Asian Art-Theoretical Publication*, pp. 294–336. Bishkek: Shtab-Press. (In Russian)
- Priymak, N. I., Valegina, K. O. (2018) *Memoirs, Diaries, Letters as a Historical Source: A Textbook*. St. Petersburg: LEMA. EDN: YQYKBE. (In Russian)
- Safarov, M. (2020) “Zuleikha Awakens the Identity: How the TV Series’s Debates become “Battles for History”, *Islamology* 10 (1): 105–114. DOI: <https://doi.org/10.24848/ismlg.10.1.06>; EDN: QBDEVC. (In Russian)
- Studer, B., Unfried, B. (2011) *Stalin’s Party Cadres: Practice of Identification and Discourses in the Soviet Union of the 1930s*. Moscow: ROSSPEN; Boris Yeltsin Presidential Center. EDN: QVMNTX. (In Russian)
- Yurchak, A. (2014) *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Moscow: New Literary Observer. (In Russian)
- Zhuravsky, A. V. (2023) *Introduction to Islam. 12 Lectures for the Magisteria Project*. Moscow: Rosebud Publishing. (In Russian)