

Юлия ШАПОВАЛ, МАДИНА БЕКМАГАНБЕТОВА

Хиджра в «Исламское государство» через призму женских нарративов: кейс Казахстана

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-289-315>

Yuliya Shapoval, Madina Bekmaganbetova

Hijra to “Islamic State” through the Female Narratives: The Case of Kazakhstan

Yuliya Shapoval — L.N. Gumilyov Eurasian National University (Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan). shapoval74@mail.ru

Madina Bekmaganbetova — L.N. Gumilyov Eurasian National University (Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan). diks1991@mail.ru

The article deals with factors and motives for the emigration of women, citizens of the Republic of Kazakhstan, to the territory of the so-called “Islamic State” (IS). The idea is to represent the voices of women, who performed the Hijra to IS, through the analysis of their personal narratives. The study is based upon interviews with forty women who were returned from Syria and Iraq with the humanitarian operation Zhusan. The case of female emigration to the territory of the “Islamic State” is presented against the background of the process of formation of various types of female identity and problematic issues of the development of the Kazakhstani ummah. The compiled social profiles of women refute their stereotypical portrayal as people with a low level of secular education, low income and lack of agency. The dominant discourse in women’s narratives is a break with the previous secular life, the rejection of old religious patterns in favour of a new community — a female jamaat — based on the idea of “pure” Islam. The main factors of the Hijra were: identity crisis and religious quest; striving to find social support in a new community; romantic relationships; insufficient development of religious education for women; socio-economic deprivation; ISIS propaganda.

Keywords: female religiosity, identity, Islamic discourses, narratives, *Hijra*.

ВОВЛЕЧЕНИЕ граждан в сферу влияния и деятельность террористических организаций, мобилизующих людей под лозунгами ислама для реализации своих политических амбиций, таких как организация «Исламское государство Ирака и Леванта» (далее ИГ/ИГИЛ)¹, является актуальной проблемой для многих современных государств. Казахстан относится к числу стран, граждане которых, откликнувшись на призыв совершения хиджры, семьями или индивидуально отправлялись на территории «Исламского государства».

По инициативе Президента Республики Казахстан было осуществлено пять гуманитарных операций по возвращению граждан Казахстана из зон террористической активности на родину. Эти операции получили название «Жусан», что в переводе с казахского языка означает «попынь», которая символизирует запах казахских степей, т.е. запах родной земли. В результате, в течение 2019 года были возвращены 595 граждан Казахстана, среди которых подавляющее большинство составляли женщины (156) и дети (406, из них 32 — сироты). Также осенью 2019 года была проведена еще одна операция «Русафа», в рамках которой были возвращены 14 детей — граждан Казахстана из иракских тюрем, чьи матери отбывают значительные тюремные сроки. В начале февраля 2021 года были возвращены еще 12 человек, в том числе одна женщина и семеро детей (из них 2 сироты).

ИГИЛ привлек к себе беспрецедентное количество женщин-мусульманок, приехавших из разных стран мира, что требует исследовательского осмысления. В качестве основных факторов вовлечения женщин исследователи Х. Рафик и Н. Малик², И.М. Солтман и М. Смит³, А.Н. Спенсер⁴ называют кризис идентичности, социальный дискомфорт, чувство отчуждения, анти-мусульманский дискурс в западных странах; особый акцент они делают на эффективности гендер-ориентированной пропаганды ИГИЛ, развернутой в медиапространстве. Отличительной особенностью функционирования «Исламского государства», по срав-

1. Организация запрещена на территории РФ и РК.

2. См. Rafiq, H., Malik, N. (2015) *Calliphettes: Women and the Appeal of Islamic State*. Quilliam.

3. См. Saltman E.M., Smith, M. (2015) *'Till Martyrdom Do Us Part'. Gender and ISIS Phenomenon*, pp. 17–19, 36–37. Institute for Strategic Dialogue.

4. См. Spencer, A. N. (2016) "The Hidden Face of Terrorism: An Analysis of the Women in Islamic State", *Journal of Strategic Security* 9 (3): 74–98.

нению с другими подобными организациями, указывается использование «социальной инженерии», которая способствовала инкорпорации значительного числа женщин, функции которых не ограничивались совершением террористических акций (хотя это тоже имело место), а включали также традиционные для ислама роли женщины как матери, жены и деятельность в рамках дозволенных мирных профессий⁵. В ряде исследований были попытки составить общий социальный портрет женщин, ответивших на призывы ИГИЛ, что привело к выводу, что они не являются гомогенной группой, и, соответственно, мотивы их выезда также различаются⁶.

Вышеуказанные исследования представили только общую картину женщин в «Исламском государстве», но остается много вопросов. Это связано с тем, что, в основном, в них использовались вторичные источники, такие как социальные сети, информация журналистов, официальных государственных структур, людей, задействованных в их реабилитации; в меньшей степени они опирались на интервью непосредственно с женщинами, вернувшимися из Сирии и Ирака. Целью данной статьи является выявление факторов и мотивов выезда женщин в «Исламское государство» путем анализа нарративов самих женщин, что позволит услышать их объяснения и оценки события, кардинально изменившего их жизнь.

Большинство женщин считали свой выезд на территорию, захваченную «Исламским государством», именно *хиджрой*, по аналогии с хиджрой (переселением) пророка Мухаммада с мусульманской общиной из языческой Мекки в Медину, где мусульманская община стала жить по шариату в рамках организованного Мухаммадом Исламского государства. Иностранцев-мусульман, прибывших в ИГ из других стран, называли *мухаджирами*, так же как называли мусульман, переселившихся с Пророком.

На наш взгляд, понятие женской агентности, рассматривающее женщин как акторов, является наиболее подходящим для изучения факторов и мотивов выезда женщин в «Исламское государство». Верующие женщины ставили своей целью превращение себя в подлинного религиозного субъекта, и в этом стремлении

5. Khelghat-Doost, H. (2017) "Women of the Caliphate: The Mechanism for women`s Incorporation into Islamic State", *Perspective on Terrorism* 11(1): 17–25.
6. de Leed, S. (2018) "Western women Supporting IS/Daesh in Syria and Iraq — An Exploration of their Motivations International", *International Annals of Criminology* 56: 43–54, p. 43.

они, по выражению Орит Авишай, «делают религию», конструируют свою религиозность и выстраивают жизненную стратегию⁷. Как показали Саба Махмуд⁸, Лара Диб⁹ и Амина Джамал¹⁰, тему женщин в исламе, женской агентности нельзя редуцировать к либеральному феминистскому дискурсу, акцентирующему подчиненное положение женщины, ее пассивность и отсутствие субъектности. В частности, Махмуд на примере женского движения в мечетях Египта показывает, что женщина-мусульманка может быть актором и свободно выбирать следование религиозным предписаниям и практикам, которые служат поддержанию дискурсивной традиции, закрепляющей гендерное подчинение и субординацию. Оливье Руа, констатируя значительные изменения в профиле радикалов, особенно в связи с появлением ИГИЛ, обращает внимание на рост числа активных молодых женщин в их среде¹¹.

Концепцию женской агентности следует сочетать с контекстуальным подходом, поскольку формирование идентичности женщин, разворачивание их жизненного пути происходило в конкретном историко-культурном, социальном и политическом контексте. Факторы, которые имеют первостепенное значение в одной стране, могут быть менее значимы для другой. Соответственно, в первом разделе статьи рассмотрены особенности женской мусульманской религиозности в контексте постсоветского казахстанского общества. Во втором разделе обозначены основные социальные профили женщин-репатрианток на основе их биографий, что позволит увидеть их социально-демографические характеристики. В третьем разделе мы пытаемся показать, как происходил процесс формирования их мусульманской идентичности, принявший радикальную форму выезда (хиджры) в «Исламское государство».

7. Avishai, O. (2008) ““Doing Religion” in a Secular world. Women in Conservative Religions and the Question of Agency”, *Gender & Society* 22(4): 409–433.
8. Mahmood, S. (2012) *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
9. Deed, L. (2006) *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi`I Lebanon*. Princeton Oxford: Princeton University Press.
10. Jamal, A. (2013) *Jamaat-e-Islami Women in Pakistan. Vanguard of a New Modernity?* Syracuse: Syracuse University Press.
11. См. Roy, O. (2017) *Jihad and Death. The Global Appeal of Islamic State*, pp. 32–33. London: Hurst & Company.

Методология

При проведении исследования мы исходили из того, что женщины-репатриантки являются гражданками Казахстана, в отношении которых следует избегать стигматизации в связи с их пребыванием на территории ИГИЛ, а также секьюритизации вопроса об их функциях в «Исламском государстве».

Исследование осуществлялось на основе качественной методологии, в частности, была проведена полевая работа в реабилитационном лагере для репатриантов с конца мая до конца июня 2019 года, что оказалось возможным благодаря участию авторов статьи в операции «Жусан-2», «Жусан-3». По прибытию в Казахстан женщины давали письменное согласие на проведение реабилитационных мероприятий, в рамках которых с ними проводились индивидуальные беседы психологов, религиоведов, теологов. Во время бесед авторами статьи были опрошены методом нарративного интервью 40 женщин, возвращенных из ИГИЛ в Казахстан, в возрасте от 16 до 60 лет. Необходимо указать на ограничения исследования, связанные со спецификой исследовательской ситуации и референтной группы: авторы статьи не могли самостоятельно формировать выборку, а исходили из имеющихся возможностей и доступа. Для составления социального профиля репатрианток был также применен количественный анализ для того, чтобы более детально представить базовые социально-демографические характеристики женщин¹².

Особенности женской мусульманской религиозности в постсоветском Казахстане

Становление независимого Казахстана, его национальное строительство после развала Советского Союза, отмечено не только кардинальными социально-экономическими трансформациями, но и фундаментальными сдвигами в духовной, культурной и социальной сферах. На личностном уровне это выразилось в поисках идентичности, а на уровне государства — в попытке создания новой национальной идеологии. Как указывал Роджерс Брубейкер, этничность и религия являются важными ресурсами для

12. Руководствуясь исследовательской этикой, а именно принципами анонимности и конфиденциальности, имена женщин, возвращенных из ИГИЛ, в тексте статьи были изменены.

формирования идентичности людей и в социальных практиках нередко подкрепляют друг друга¹³. Соответственно, национальное строительство постсоветского Казахстана отмечено ростом этнического самосознания населения и «религиозным ренессансом». Поскольку в традиционной культуре казахов (государствообразующего этноса) ислам является составной частью, то актуализация этнического дискурса сопровождалась возрождением и утверждением ислама. Соответственно, на государственном уровне в Законе Республики Казахстан 2011 года «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» закреплена особая роль суннитского ислама ханафитского мазхаба¹⁴. Необходимо при этом отметить, что мусульманская палитра в Казахстане значительно разнообразнее, включает представителей суннитского ислама шафиитского и маликитского мазхабов, последователей суфизма, представителей шиизма.

Все заметнее в общественном пространстве становились так называемые «новые» мусульмане. В условиях глобализации, под влиянием зарубежных проповедников, пространство исламских дискурсов в казахстанском обществе становится гетерогенным, так как в нем, помимо ислама ханафитского мазхаба, которому следует большинство мусульман страны, активно начинают действовать сторонники «чистого ислама», салафиты. Они выступают за строгую дифференциацию между исламом и этнической культурой, считая традиционные обычаи мусульманских народов, такие как паломничество к святым местам, почитание *аулие* (святых), суфийские практики проявлением многобожия (*ширка*). Казахстанский исследователь Асылбек Избаиров показывает разнообразие внутри салафитского сообщества в Казахстане¹⁵.

Изменившаяся конфигурация исламских дискурсов, разные типы мусульманской идентичности проявились и в религиозности женщин-мусульманок. Вопрос о женской мусульманской

13. Brubaker R. (2012) "Religion and nationalism: four approaches", *Nation and Nationalism* 18 (1): 2–20.

14. Закон Республики Казахстан «О религиозной деятельности и религиозных объединениях». Алматы: ЮРИСТ, 2013. С. 3.

15. В частности, салафитское течение включает разные направления: от умеренных, которые следуют принципу подчинения правителю и отказа от насилия (*мадхалиты*), до радикальных, акцентирующих *такфир* (обвинение в неверии), необходимость хиджры из светского в исламское государство (*такфиристы*), а также группы, отстаивающие «джихад меча» как метод достижения своих целей и реализующие его на практике (*джихадисты*). См. Избаиров А.К. Ислам в Казахстане. Алматы: ТОО РПИК «Дәуір», 2013. С. 150–178.

идентичности обострился в связи с заметным распространением мусульманской практики ношения хиджаба в публичном пространстве, что вызвало широкую дискуссию, в которой участвовали представители государственных структур, имамы — представители официальной религиозной структуры Духовного управления мусульман Казахстана (ДУМК), члены экспертного сообщества, активисты неправительственного сектора (преимущественно женских организаций), а также частные лица. Ключевой вопрос был о соответствии хиджаба казахской национальной традиции, казахскому традиционному женскому костюму.

В ходе дискуссий и дальнейших научных исследований четко выявились разные типы женской мусульманской идентичности. Один из распространенных типов женской религиозности связан с процессами национально-духовного возрождения и отражает восприятие ислама как важной части этнической культуры, традиций и обрядов народа, к которому принадлежишь по рождению. Соответственно, этот тип женской мусульманской идентичности можно условно обозначить как «традиционный», религиозно-культурный. Традиционный тип мусульманской женской идентичности часто не сопровождается внешней репрезентацией в религиозно маркированной одежде. Одежда этих женщин или полностью светская, или включает отдельные национально-культурные элементы. Примером данного типа являются женщины, активно действующие в этнокультурных объединениях Ассамблеи народа Казахстана, представляющие этносы, традиционно исповедующие ислам¹⁶.

Хиджаб в исследованиях казахстанских ученых представлен как значимый признак «новой» мусульманской идентичности. Так, Гулим Досанова называет женщин в хиджабе «новыми» мусульманками и даже «неомусульманками». «Новые» мусульманки в большинстве своем — молодые женщины, переехавшие из сельской местности и поселков в город. Они действуют как социальные акторы, которые меняют свою жизненную стратегию, стиль и образ жизни, социальное окружение, свой «жизненный проект» в целом.

«Новые» («покрытые») мусульманки, однако, не являются неким однородным сегментом казахстанского общества. Сре-

16. См. Камарова Р.И. Взаимодействие этнического и религиозного в секулярном обществе: татаро-башкирские этнокультурные центры в Казахстане//Этнокультурные центры Ассамблеи народа Казахстана: взаимодействие этнического и религиозного в светском обществе. Астана: ТОО «Мастер По», 2017. С. 49.

ди «новых» мусульманок есть женщины, которые более близки к вышеуказанному традиционному типу мусульманской женской идентичности. Для них характерно следование исламским предписаниям без отказа от национальных традиций и обычаев, которые переплелись с исламом. Досанова идентифицирует их как интровертивно-традиционный тип, которому присуще облегченное следование религиозным практикам: трехкратный намаз вместо пятикратного, незнание или слабое знание арабского языка и, соответственно, чтение Корана в переводе на казахском или русском языке, соблюдение как мусульманских, так и светских праздников, необязательность совершения хаджа, в зависимости от материального положения. Интровертивно-традиционный тип предполагает возможность комбинировать хиджаб с обычной одеждой. В семейно-брачных отношениях женщины, принадлежащие к этому типу, ориентируются на создание семьи по мусульманским канонам с партнером из своей этнической группы. В отношении социального окружения они допускают общение с представителями разных конфессий, готовы идти на компромиссы. Их «интровертность» заключается в том, что они не стремятся призывать к следованию исламу за пределами ближайшего социального окружения (семья, родственники)¹⁷.

Следующий тип мусульманской идентичности в среде «новых» мусульманок Досанова обозначает как ортодоксальный¹⁸, поскольку они глубоко погружены в религиозные мусульманские практики, строго им следуют: пятикратный намаз, стремление к чтению Корана на арабском, соблюдение преимущественно мусульманских праздников, обязательное совершение хаджа в Мекку. В вопросах брака они ориентированы на создание семьи строго по исламским канонам, выбор партнера по религиозному, а не по этническому признаку. В одежде «новые» мусульманки этого типа стремятся к полному соблюдению мусульманских правил, одежду приобретают в специализированных мусульманских магазинах. Идеалом женской мусульманской одежды считают *никаб*, который полностью закрывает тело и оставляет только прорезь для глаз. Досанова говорит об экстравертности данного

17. Досанова Г.М. Женская религиозность и новые мусульманские практики в Казахстане. Автореферат диссертации на соискание академической степени доктора философии (PhD). Астана, 2010. С. 19–20.

18. Там же. С. 19–20.

типа мусульманской идентичности¹⁹, так как для них характерна установка на обращение в ислам других женщин. Ключевая черта данного типа — строгое разграничение этничности и религии, следование религиозным нормам.

В пространстве женской религиозности казахстанского общества также присутствует и становится заметным тип мусульманской женской идентичности, связанный с обращениями в ислам женщин-славянок. Например, Татьяна (Аиша), принявшая ислам, ведет активную работу с женским джамаатом в одной из центральных мечетей столицы Казахстана. Татьяна вовлечена в проводимую ДУМК после серии терактов 2011 года²⁰ информационно-разъяснительную работу по профилактике распространения религиозного экстремизма и поднимает важный вопрос о низком уровне религиозных знаний у женщин-мусульманок. В беседе с нами Татьяна подчеркнула, что женщины-славянки являются особенно уязвимыми для вовлечения в джамааты с радикальными исламскими взглядами, поскольку они имеют смутное представление об исламе и являются «чистым листом», на котором можно писать все что угодно.

Татьяна ставит вопрос о «русскоязычном джамаате», куда входят не только женщины славянской принадлежности, но, как выразилась Татьяна, «интернациональная братия»²¹, включающая казашек, молдаванок, ингушек, чеченок, азербайджанок. Все они сходны в том, что не знают в достаточной степени казахский язык, чтобы получать знание об исламе на казахском языке. В связи с тем, что имамы мечети в большинстве своем казахоязычные, проповеди в мечети читаются на казахском языке, литература по исламу на казахском языке, именно русскоязычный джамаат становится более легкой мишенью для радикальных проповедников.

Результаты большого социологического исследования, проведенного в 2019 году, посвященного состоянию и проблемам мусульманской уммы в Казахстане, подтверждают вышеприведенные слова. Среди основных проблем мусульманской уммы,

19. Там же. С. 19–20.

20. См. Карин Е. Солдаты джихада: Мифы и реальность. Алматы: Издательский дом Власть, 2014. С. 95–96.

21. Сыщенко Т. Женские клубы при мечетях как форма работы с женским джамаатом // Роль женских организаций в духовно-нравственном воспитании молодежи и в формировании иммунитета к радикальной религиозной идеологии / Под ред. Г. Нұрбаева. Астана: «Дәме» баспасы, 2018. С. 61.

опрошенные имамы отметили следующие: уход членов мусульманского джамаата в другие течения, трудности с совершением намаза в публичных местах и вопросы хиджаба, нехватка кадров и низкий уровень образования населения²². В то же время в исследовании указывается на высокий спрос на обучение религиозной грамотности среди молодежи, посещающей мечеть, особенно на изучение арабского языка для чтения Корана, который пока не может быть удовлетворен в полной мере, а также на нехватку женщин-*устазов* для ведения курсов для женщин²³. Следующая важная проблема, отраженная в исследовании — нехватка специалистов для работы с русскоязычным джамаатом, которой сейчас стали уделять внимание²⁴.

Таким образом, в постсоветском Казахстане в условиях этнического и религиозного возрождения формируются различные типы женской мусульманской идентичности. Помимо женской религиозности, основанной на исторической памяти, включающей религиозные символы и аспекты традиционной культуры, выделяются типы женской религиозной идентичности «новых» мусульманок. Процессы формирования религиозной идентичности на фоне низкого уровня религиозной грамотности в сочетании с другими факторами привели к тому, что ряд женщин в своем стремлении стать «истинной» мусульманкой в качестве ключевой точки своей жизненной траектории, поддавшись призыву ИГИЛ, выбрали хиджру в «Исламское государство».

В следующем разделе мы более детально обратимся к социально-демографическим характеристикам женщин-репатрианток, к их бэкграунду, чтобы выявить факторы, обусловившие их выезд.

Социальные профили женщин-репатрианток

Социально-демографический профиль женщин-репатрианток из ИГИЛ составлен на основании полевых материалов авторов, участвовавших в работе операций «Жусан-2» и «Жусан-3». В качестве референтной группы были взяты 40 женщин в возрасте от 16 до 60 лет.

22. Ойшыбаев К.Б., Қайдарова Ә.С., Камарова Р.И., Орынтай А.О., Булова Е.Е., Жакиянов Т.Ж. Аналитический отчет о проблемах в мусульманской умме, в том числе в деятельности ДУМК. Нұр-Сұлтан: «Рухани жанғыру» қазақстандық қоғамдық даму институты КЕАҚ, 2019. С. 274.

23. Там же. С. 281.

24. Там же. С. 267–269.

Возраст. Референтная группа разделена на 3 возрастные подгруппы. В первой молодежной подгруппе возраст женщин — от 16 до 35 лет. Следует пояснить включение молодых девушек 16 лет, вернувшихся с территории Сирии. На момент возвращения в Казахстан и проведения интервью они представляют собой женщин, неоднократно побывавших в мусульманском браке (никах) и имеющих детей (1–2 ребенка). Количество женщин, относящихся к молодежной возрастной подгруппе, — 31 человек. Вторая возрастная подгруппа представлена женщинами от 36 до 48 лет, их количество — 6 человек. Третья подгруппа включает женщин от 49 до 60, таких 3 человека. Как видно из нижеприведенной диаграммы (рис. 1), подавляющее большинство женщин относится к молодежной возрастной группе. Все они — женщины детородного возраста. В психологическом отношении это период кризиса идентичности, а также «стрессов и шторма»²⁵, когда поведение молодого человека, как отмечает психолог Д.Г. Давыдов, во многом обуславливается «доминантой романтизма» и «доминантой усилий»²⁶. Это означает склонность к идеализации людей, отношений, феноменов, к вере в различные утопические проекты, стремление к героическим поступкам, даже если они имеют экстремальный характер и реализуются вопреки устоявшимся нормам.



Рис. 1. Возрастное распределение женщин-репатрианток

25. Davydov, D.G. (2015) "The Causes of Youth Extremism and Ways to Prevent It in the Educational Environment", *Russian Social Science Review* 56(5): 53.

26. Ibid., pp. 53–54.

Происхождение и этничность. Среди опрошенных подавляющее большинство женщин родилось и выросло на территории Казахстана. Одна молодая женщина является этнической казашкой, вернувшейся на историческую родину на постоянное местожительство с семьей из Российской Федерации. Еще одна женщина, родившись в Казахстане, в школьном возрасте вместе с матерью и отчимом переехала в Австрию, откуда выехала на территорию «Исламского государства».

Как видно из диаграммы (рис. 2), большинство опрошенных респонденток составляют этнические казашки — 35. Остальные принадлежат к следующим этносам: 1 — дунганка, 2 — русские, 2 — метиски (отец казах, мать русская).

Подавляющее большинство из опрошенных респонденток операций «Жусан-2» и «Жусан-3» были полиязычные, в разной степени владели русским, казахским и арабским языками. Уровень владения языками варьирует от базового разговорного до владения в совершенстве. Как показали беседы с женщинами, основным языком, используемым ими для выражения основных положений веры, был русский язык. Контент потребляемой радикальной пропагандистской литературы (аудио- и видеолекции проповедников) был в основном на русском языке.



Рис. 2. Этническая принадлежность женщин-репатрианток

Регион проживания до эмиграции на территорию «Исламского государства». Исследование показало, что 16 из 40 женщин до эмиграции проживали в Западном регионе Казахстана, где в городах Атырау, Актобе были совершены первые теракты в 2011 году. В этом регионе в начале 2000-х годов организовались лекции известного радикального проповедника Саида Бурятско-

го, онлайн-проповеди которого, по словам респонденток, слушало большинство женщин.

Значительное количество женщин проживало в Центральном регионе, из них большинство выехало из моногородов Сатпаев и Жезказган, которые представляют собой регионы со значительными социально-экономическими проблемами. Активная работа радикальных идеологов-проповедников по продвижению образа ИГИЛ как следующего принципа социальной справедливости в совокупности с социальными проблемами региона, а также неэффективной работой мусульманского духовенства, способствовали социальной и политической мобилизации определенной части мусульман региона под лозунгами ислама и их эмиграции в провозглашенный халифат. В меньшей степени в исследуемой референтной группе был представлен Южный регион.

Выделялся уже упомянутый случай молодой женщины — этнической казашки, являющейся гражданкой Казахстана, которая эмигрировала с территории Европы (Австрия), бросив учебу в престижном колледже.

Большинство опрошенных респонденток (37 из 40) до эмиграции в Сирию жили в городах республиканского значения или областных центрах. Значительное количество женщин были внутренними мигрантами, переехавшими из родных мест по разным причинам (замужество, обучение, работа) в другие города или поселки, и, следовательно, перед ними стояла проблема адаптации к новому социальному окружению. В городах, как показывают интервью с женщинами, они входили в локальные джамааты, где наряду с поддержкой им предлагалась альтернативная интерпретация ислама, принадлежность к группе, следующей «чистому» исламу времен пророка Мухаммада и его сподвижников.

Уровень светского образования женщин до эмиграции. Проведенный анализ уровня светского образования женщин выявил, что почти половина женщин (45%) имеет высшее (9 чел.) и среднее специальное образование (9 чел.). Значительное количество женщин (30%) не завершило среднее специальное образование (5 чел.), а также высшее образование (7 чел.), бросив учебу ради выезда в Сирию. Незначительное количество женщин не продолжило обучение после завершения 9 классов среднего образования (2 чел.) и 11 классов среднего общего образования (3 чел.).

Среди респондентов были 4 молодые женщины, которые не окончили 9 классов, поскольку были вывезены родителями на подконтрольную ИГ территорию в школьном возрасте.

Приведенные цифры ставят под сомнение стереотип о низком уровне светского образования данной категории женщин, вовлеченных в политически мотивированные организации, выступающие под лозунгами ислама.

Многие респондентки в интервью подчеркнули, что обучались на получаемых специальностях по настоянию авторитарных родителей, ориентировавших своих детей на получение востребованных профессий. Наиболее популярным было получение экономического и юридического образования. Часть женщин в ходе беседы призналась в отсутствии достаточной воли для сопротивления родителям в выборе профессии, что препятствовало их самореализации, углубило кризис идентичности и повлияло на поиск идентичности через религию.

Уровень религиозных знаний до отбытия в Сирию. На основании проведенных интервью можно сделать заключение о том, что большинство женщин до отбытия в «Исламское государство» имело поверхностные знания об исламе. Из 40 женщин только 2 указали причиной перехода в радикальную идеологию неудовлетворенность следования ханафитскому мазхабу. Многие женщины перед отъездом не владели арабским и начинали читать Коран на русском в переводе Эльмира Кулиева, или казахском языке в переводе Халифа Алтая, заучивали самые короткие суры Корана для чтения намаза или отдельные аяты более крупных сур, прослушивали лекции идеологов-проповедников стран СНГ на русском языке. В одном из интервью женщина по имени Айжан призналась, что после окончания колледжа (с отличием), имея поверхностное представление об исламе, буквально за несколько месяцев надела хиджаб, начала читать намаз и под влиянием сестер из джамаата выехала в «Исламское государство», где уже в ходе повседневной жизни и во время занятий получила определенные религиозные знания.

После прибытия на территорию, подконтрольную ИГИЛ, все женщины обучались на курсах при *макарре*²⁷ или мечети, где изучали арабский язык, историю ислама, акиду, хадисы, фикх в интерпретации проповедников ИГИЛ. В обучении женщин основной упор делался на изучении раздела семейно-брачных отношений шариата.

Как показало интервью с теологом-женщиной, работающей в данный момент с репатриантками в одном из регионов, большинство возвращенных женщин все же не имеют систематических

27. Макавр — женское общежитие для вдов и незамужних девушек.

знаний по основам ислама. Их знания по истории и теологии ислама сфокусированы на противопоставлении мусульманин vs кафир (неверующий) без углубления в теологические нюансы. В то же время, другой теолог в беседе с нами отметил, что среди репатрианток встречаются женщины с более высоким уровнем религиозных знаний и идеологической убежденностью, что затрудняет работу с ними по «теологической коррекции», которая является составной частью процесса их реабилитации и реинтеграции в Казахстане. Он подчеркнул, что таких женщин незначительное количество.

В целом следует указать на общий низкий уровень первоначальных познаний об исламе у данных женщин, который часто соединялся с воспитанием в светской семье, не соблюдающей религиозные традиции народа, что могло привести к дезориентации в дискурсивном поле ислама и вовлечению в радикальные интерпретации.

Уровень доходов. На свой низкий социальный уровень жизни указали треть опрошенных женщин. Средний уровень благосостояния или близкий к среднему отметили 22 женщины (55%); 15 % от общего числа (6 женщин) указали на уровень благосостояния выше среднего или высокий (рис. 3).

Исходя из этого, большинство женщин нельзя назвать малообеспеченными, принадлежащими к социально уязвимым слоям населения.



Рис. 3. Уровень достатка женщин-репатрианток

Составление социального профиля возвратившихся женщин показало разнообразие по уровню образования, социальному положению, региону эмиграции. В то же время попытаемся сделать краткое обобщение. Большинство женщин, выехавших в Сирию,

являются молодыми женщинами, значительное их число эмигрировало из Западного и Центрального Казахстана, а также из двух крупных городов Нур-Султана и Алматы. Значительное число женщин были внутренними мигрантами. Радикализация их произошла в городской среде. Уровень светского образования женщин довольно высокий, но уровень религиозных знаний поверхностный. Язык общения женщин — русский и казахский. Языком, на котором они предпочитают слушать и говорить о религии, является русский. Большинство женщин принадлежали до эмиграции к людям среднего или близкого к среднему достатка.

Конструирование идентичности в контексте религиозной радикализации: факторы влияния и мотивы. Кейс Казахстана.

Оливье Руа, анализируя формирование идентичности религиозно мотивированных радикалов, отмечает ее выстраивание на основе разрыва с прежней светской жизнью, с ближним социальным окружением, а также делает акцент на поколенческом разрыве²⁸.

Как показало исследование, дискурс разрыва является доминирующим в большинстве нарративов прихода к исламу женщин-репатрианток, что придает им характер нарративов обращения, делящих жизнь на «до и после». Для подавляющего большинства женщин точкой отсчета их «мусульманскости» являлось первое обращение к чтению намаза.

Респондентка Алина отмечает:

Я была далека от исламского мира: ночные клубы, круг общения. Мне приснился сон — знамение, что я смотрю на себя со стороны, как я живу, чем занимаюсь? Распитие спиртных напитков, неправильный образ жизни. В конце моя дочь говорит мне, что время пришло, берет меня за руку и мы уходим. Я поняла, что я хочу совершать намаз²⁹.

Респондентка Гульнур, вспоминая о своей жизни до Сирии, в красках описывает свое противостояние с бабушкой и дедушкой, которые растили ее с раннего детства и которые были советскими атеистами.

28. Roy, O. *Jihad and Death. The Global Appeal of Islamic State*, p. 31.

29. Интервью с Аминой. Полевые материалы авторов.

Бабушка и дедушка были против чтения намаза. Мне приходилось прятаться в шкаф и совершать его, сидя, лежа. Они за мной следили. У бабушки началась мания преследования. Я скрывала, что читала намаз³⁰.

Гульнур указала, что, если бы ее близкие не были такими яркими атеистами, она бы не вовлекалась так глубоко в религию. Другая женщина, Жанар, которая особенно отличалась твердой приверженностью так называемому «чистому» исламу, прямо назвала свою жизнь до чтения намаза *джахилийей*³¹.

Большинство интервьюированных женщин (26 чел.) выросли, по их собственному определению, в светских семьях (рис. 4). Они не были вовлечены в религиозные традиции своего народа. Значительное количество женщин, воспитанных в нерелигиозной среде, одной из причин принятия радикальной интерпретации ислама называли незнание основ религии, в семье не поднимался или мало обсуждался данный аспект. Низкий уровень знаний об исламе, которое мы отмечали в предыдущем разделе, в совокупности с неразвитой инфраструктурой женского религиозного просвещения и образования в Казахстане стали важнейшим фактором вовлечения в идеологию «Исламского государства».



Рис. 4. Характеристика семьи женщин-репатрианток

30. Интервью с Гульнур. Полевые материалы авторов.

31. Джахилийя — доисламский период в истории Аравии, который обозначается как время невежества в мусульманских источниках.

Риторика разрыва и противостояния со светским обществом сопровождала женщин и после обращения. Респондентка Самал отмечала, что люди пытались оскорбить ее и даже ударить, так как она носила хиджаб, и по этой причине ее не принимали на работу в медицинское учреждение, что способствовало ее отчуждению от светского общества.

С другой стороны, конструирование идентичности этих женщин сопровождалось дистанцированием от «интегрального опыта мусульманской жизни и локальной версии исламского культурного синтеза»³², для которого было характерно влияние суфизма, культа святых, а также паломничество к святым местам. В частности, респондентка Жанар считала все казахские обычаи *ширк*ом (язычеством), особенно паломничество к святым местам. Кроме того, люди, совершающие такое паломничество, по ее мнению, выходят из ислама. Ее дистанцирование от исламских традиций казахского народа привело к тому, что она идентифицировала себя не казашкой, а арабкой, потомком ходжей, которые распространяли ислам в Казахстане с VIII века. В ходе интервью выяснилось, что по прибытии в «Исламское государство», если документы не забирались на границе, то женщины сжигали их сами, как бы окончательно разрывая с прежней жизнью и начиная новую жизнь в «Исламском государстве», называя друг друга только арабскими именами, которые восходили к именам жен и сподвижниц пророка Мухаммада.

Опрошенные респондентки, выросшие как в религиозных, так и в нерелигиозных семьях, указывают на проблемы в семье в период своего взросления: развод родителей, смерть одного из родителей (болезнь, несчастный случай, насильственные смерти), насилие в семье, алкоголизм отца или матери, криминальный характер деятельности одного из родителей.

Учитывая, что подавляющее большинство наших респонденток — молодые женщины от 16 до 35 лет, то можно говорить о кризисе идентичности, переживаемом всеми молодыми людьми в силу возраста³³, который усугублялся личным опытом кризиса (семейными неурядицами, психологическими проблемами, коренящимися в детстве).

32. См. Privratsky, B.G. (2001) *Muslim Turkestan. Kazak Religion and Collective Memory*. p. 246. Richmond Surrey: Curzon Press.

33. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. 2-е изд. М.: Флинта: МПСИ: Прогресс, 2006. С. 141–146.

Кроме того, у значительной части женщин кризис идентичности совпал с кризисным этапом жизни, связанным с переездом в другой населенный пункт, поступлением в учебное заведение, что привело к смене социального окружения, привычного образа жизни и актуализировало вопросы адаптации к изменившимся условиям жизни. Несколько девушек указали на сложную жизненную ситуацию в связи со смертью близкого человека.

Дж. Лофланд и Р. Старк подчеркивали важность социальных эмоциональных связей для вовлечения человека в религиозную группу и дальнейшей его тотальной конверсии, означающей принятие нового мировоззрения³⁴. Казахстанский кейс подтверждает ключевую значимость социальных связей, ближайшего социального окружения для вовлечения в религиозную общину, продвигающую «чистый» ислам, где, как указывалось, происходила радикализация религиозных взглядов вплоть до решения переехать из светского государства в исламское государство. Как правило, женщины в ситуации жизненного и религиозного поиска встречали из своего окружения человека, повлиявшего на их религиозный выбор. Данных женщин можно разделить на две группы. Первая группа женщин приняла религиозные убеждения под воздействием семьи (отец, брат, отчим, сестра). Другая группа молодых женщин указывала на подруг, соседок, знакомых по учебе, коллег по работе как оказавших значительное влияние на решение стать «истинной» мусульманкой. Девушки вовлекались в жизнь женского джамаата, где все друг друга называют сестрами, что усиливало эмоциональные связи. Формировался новый ближний круг, переформатировались прежние социальные связи, и женщины включались в новые социальные сети, которые регламентировали все стороны их жизни. Джамааты находили им подходящую работу (продажа мусульманской косметики, мусульманской одежды), оказывали помощь в воспитании детей в случае, если девушка была не замужем, находили мужа из данной религиозной общины, с которым они через некоторое время выезжали на территорию, подконтрольную ИГИЛ. Также в рамках женских собраний джамаата велись обсуждения лекций радикальных проповедников.

34. См. Lofland, J., Stark, R. (1965) "Becoming a World Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", *American Sociological Review* 30(6): 862–875.

Интервью позволили составить типичную для большинства женщин историю «вовлечения». Например, Асемгуль так рассказывала о своей ситуации:

Работала в бутике, напротив ингушка намаз читала, к ней приходили сестры. Стала к ним заходить, общаться. Спрашивали меня, почему намаз не читаю. Намаз научили читать. Потом сказали, что намаз не будет приниматься, если не покроешься...³⁵

Асемгуль стала посещать женский джамаат, где проводились занятия о том, как должна вести себя женщина-мусульманка. Так началось ее конструирование себя как религиозного субъекта. Ее «делание религии» происходило в системе противопоставления *имана* (веры) и *куфра* (неверия). Мусульманка — та, что читает намаз; покрывается как сподвижницы пророка, которые одевались в черное, носили широкие одежды; полагается на Аллаха; постоянно читает в трудных неоднозначных ситуациях намаз *истихара*. Муж ее обязательно должен читать намаз, быть практикующим мусульманином. Они должны жить по шариату, соответственно, при первой возможности нужно переезжать в исламское государство с правителем халифом. Дети также воспитывались в рамках этой системы, что подтверждается беседами с детьми, которые обязательно читают намаз, разделяют людей на истинных мусульман и кафиrow по критерию чтения намаза и внешнего вида. Для них светски одетые женщины — психологи и социальные работники, которые с ними работали, — являлись кафирами. В этом отношении очень показательной является услышанная нами история о том, что женщина, оставшаяся в иракской тюрьме, своим детям, которых вернули в Казахстан, в качестве главного наставления для дальнейшей жизни завещала, чтобы они не стали кафирами.

Наше исследование стало еще одним подтверждением того, что ИГИЛ большое внимание уделяло интернету, социальным сетям для рекрутирования молодых женщин. С этой целью использовались женщины, которые ранее были вовлечены в «Исламское государство». Ниже следует история знакомства Бахыт со своим мужем:

35. Интервью с Асемгуль. Полевые материалы авторов.

И вот девушка-казашка из Дубая спросила меня, хочу ли я замуж и сказала, что есть достойные мужчины в Сирии, на священных землях Шама, и посоветовала в интернете набрать sham.today³⁶.

В интернет-сообществе она и познакомилась с мужем — ингушом из России, потом выехала в Сирию, где был заключен *никах* (брак). Необходимо отметить, что брачный партнер подбирался по религиозному признаку, а не по этническому. В связи с тем, что русский язык для постсоветского пространства был общим и в ИГ активно были включены выходцы из Северного Кавказа, они и составляли основной костяк онлайн-женихов. Как правило, эти браки длились недолго по причине того, что мужья погибали в военных действиях, но и следующие брачные партнеры могли быть разной этнической принадлежности: казахи, таджики, русские, арабы и другие.

Важнейшую роль в конструировании новой идентичности мусульманок играло медиапространство. Казахстанские женщины указывали на социальную сеть ВКонтакте, где активно действуют сторонницы ИГ, ведя пропаганду идеальной жизни в халифате и находя им мужей для заключения *никаха*. Романтический фактор эксплуатировался для вовлечения молодых женщин, которых привлекали перспективой выйти замуж за «истинного» мусульманина — «героя». Таким образом, в интернете функционируют виртуальные социальные сети, «сетевые джамааты», через которые девушки находили себе потенциальных мужей и выезжали к ним в Сирию. Из 40 интервьюированных таких женщин было 7. Эти молодые женщины вели себя активно и, обманывая родителей, выезжали к своим потенциальным мужьям.

По признанию исследователей, ИГИЛ профессионально использовало социальные медиаплатформы для распространения своей идеологии и продвижения своего проекта государства; отсюда название «Цифровой халифат»³⁷. Такая работа в медиа включала, во-первых, онлайн-лекции, обращения различных проповедников. Все женщины указывали на то, что слушали различных русскоязычных проповедников до выезда в Сирию и продолжали слушать их уже будучи в «Исламском государстве»; особенно ак-

36. Интервью с Бахыт. Полевые записи авторов.

37. См. Knelghat-Doost, H. (2017) "Women of the Chaliphate the Mechanism for Women`s Incorporation into the Islamic State", *Perspective on Terrorism* 11 (1): 18.

тивно слушали лекции Надир Абу Халида, Саида Бурятского, Ахмада Мединского, Абу Джихад Аш-Шишани, Умар Аш-Шишани, Абу Яхья Крымского. Одна из наших респонденток, уехав в ИГ, специально искала себе мужа не просто джихадиста, но идейного проповедника, который бы имел познания в теологии. В итоге она стала третьей женой одного из известных проповедников ИГ. Он уделял внимание ее образованию, давая ей уроки арабского языка и основ исламской теологии.

Во-вторых, на медиаплатформах ИГИЛ активно размещались фото- и видеоматериалы следующего содержания. С одной стороны, там показывали, как дискриминируют и убивают мусульман во всем мире. Когда начались активные военные действия против ИГИЛ, то стали размещать фото и видео убитых и раненых детей, а также детей-сирот на территории провозглашенного «Исламского государства». С другой стороны, демонстрировали ролики о жизни в халифате, подключая к этому находившихся в ИГ граждан разных стран. В частности, в интернете в октябре 2013 года появилось видео под названием «Семья из 150 казахов приехала в Сирию на джихад», в котором вместе со взрослыми людьми, казахами, участвовали дети, читающие нараспев суры Корана и говорящие на казахском языке. В ноябре 2014 году снова вышел ролик с участием казахских детей.

Многие из опрошенных женщин указывали на то, что посещали аудио- и видеохостинги ИГИЛ. Например, Зауреш указывала, что активно слушала лекции проповедников, смотрела видеоролики ИГ, слушала *нашиды (мусульманские песнопения)*. На нее большое воздействие оказали видео и фото детей-сирот, раненых детей, и она решила поехать, чтобы заботиться о детях. Женщины также упоминали обращения «Исламского государства» с призывом приезжать и участвовать в строительстве халифата, в котором, в отличие от светских стран, они смогут беспрепятственно жить по законам шариата.

Женщины, возвращенные из Сирии, указывали, что специально посещали женские форумы, где обсуждалось, какой должна быть женщина-мусульманка, ее добродетели и ее действия. Х. Рафик и Н. Малик выявили четыре составляющие данных обращений³⁸. Первое — обещание возможностей, которые они

38. Rafiq, H., Malik, N. (2015) *Calliphettes: Women and the Appeal of Islamic State*, pp. 8–10.

не имели, живя в светском государстве, терпя обиды и трудности из-за своей веры. Второе — обещание освобождения от деградации и неверия, в котором они вынуждены жить в светском государстве, и присоединение к сестринской общине, где они найдут понимание и поддержку. Третье — участие женщин в жизни халифата в разных качествах: как жены, матери, профессионала. В этой связи большой интерес представляют пояснения респонденток по поводу того, кто является *шахидом*. Расширенное понимание этого термина дает возможность многим женщинам стать шахидом, ибо шахид — это не только воин, умерший за свою веру; смерть в качестве шахида — это также: «в море утонул, беременная умерла во время родов, от болезни желудка, туберкулез, когда пришел вор и от рук преступника погиб»³⁹. Наконец, четвертый тип обращений в соцсетях и на медиаплатформах ИГИЛ — обещание чистоты исламского существования, подобного тому, как жили пророк Мухаммад и его *сахабы*, а также женщины-сподвижницы пророка. Женщины апеллировали ко временам пророка и сахабов как идеальным для мусульман. В частности, в ответ на наш вопрос, почему они носят хиджаб черного цвета, отвечали, что сподвижницы пророка были в черных одеждах, указывали на существование соответствующего хадиса.

Большинство женщин (23 чел.) в качестве мотива выезда указали желание жить в Исламском государстве по законам шариата, где нет запретного, где мужчины и женщины разделены. Следующий мотив, который называли женщины, — желание выйти замуж за представителя своих религиозных убеждений (7 чел.). Это девушки, которые выехали к своим онлайн-женихам. Получение религиозного образования по основам ислама и арабскому языку отметили две женщины. В школьном возрасте были увезены родителями в Сирию четыре девушки. Две женщины, которым более 50 лет, выехали не по религиозным причинам, а с целью забрать близких родственников из зоны боевых действий и вынуждены были остаться. Мотив защиты правоверных мусульман указали две женщины (рис. 5).

39. Интервью с Майрой. Полевые материалы авторов.



Рис. 5. Мотивы выезда женщин-репатрианток

Таким образом, на наш взгляд, для большинства женщин хиджра в «Исламское государство» была важным аспектом в стремлении стать «истинной» мусульманкой, как они это понимали. В соответствии с этой логикой происходило и формирование идентичности данных женщин под воздействием комплекса вышеуказанных факторов. Интересно, что подавляющее большинство женщин твердо ответили, что будут продолжать носить хиджаб, читать намаз и выйдут замуж только за практикующего мусульманина.

Заключение

Представленный в настоящей статье анализ казахстанских репатрианток из Сирии и Ирака показывает, что значительным упрощением является представление о женщинах, выехавших в ИГИЛ как о социально маргинализированных, малообеспеченных, с низким уровнем образования, ведомых, лишенных субъектности. Среди казахстанских женщин было немало девушек с хорошим уровнем светского образования, среднего или близкого к среднему достатка, а также женщин, движимых идейными мотивами жизни в ИГ. Исходя из нарративов самих женщин, основными факторами, обусловившими их хиджру, были кризис идентичности, обусловленный возрастом и личной жизненной ситуацией, ведущий к религиозным поискам с целью найти жизненный ориентир, социальную поддержку, чувство принадлежности к группе, романтический фактор, низкий уровень знаний об исламе и религиозных традициях и практиках своего на-

рода, недостаточное внимание сфере религиозного образования и просвещения женщин в системе ДУМК⁴⁰, наконец, пропаганда ИГИЛ, воздействующая на эмоциональную сферу женщин. Для некоторых женщин важным фактором была социально-экономическая депривация, однако большинство из них столкнулось остро с социально-экономическими проблемами по возвращению, поскольку, уезжая в «Исламское государство», их мужья и отцы продавали все имущество, а вырученные немалые деньги были потрачены во время жизни на территории ИГИЛ.

Очевидно, что для верующих женщин очень важно реализовать потребность в религиозных знаниях, в наставничестве, в консультациях по реализации исламских принципов в повседневной жизни, в общении и эмоциональной поддержке со стороны других верующих женщин. Поэтому официальным исламским структурам необходимо развивать методы женского религиозного просвещения, образования и наставничества.

Кроме того, общий обзор женской мусульманской религиозности в Казахстане показывает, что верующие женщины-мусульманки с разным типом женской мусульманской идентичности стали видимы и активны в общественном пространстве. В этой постсекулярной реальности государственным властям необходимо обратить внимание на включение данных женщин в общественные процессы с тем, чтобы они нашли свое место в обществе и увидели жизненную перспективу в светском государстве.

Данная статья, посвященная этой чувствительной, многоаспектной теме, не претендует на исчерпывающие объяснения, тем более что возвращение женщин продолжается и планируется некоторыми странами, что откроет возможности для дальнейших сравнительных исследований.

Библиография / References

Досанова Г.М. Женская религиозность и новые мусульманские практики в Казахстане. Автореферат диссертации на соискание академической степени доктора философии (PhD). Астана, 2010.

Закон Республики Казахстан «О религиозной деятельности и религиозных объединениях». Алматы: ЮРИСТ, 2013.

Избаиров А.К. Ислам в Казахстане. Алматы: ТОО РПИК «Дәуір», 2013.

Камарова Р.И. Взаимодействие этнического и религиозного в секулярном обществе: татаро-башкирские этнокультурные центры в Казахстане // *Этнокультурные*

40. Духовное управление мусульман Казахстана.

- центры Ассамблеи народа Казахстана: взаимодействие этнического и религиозного в светском обществе. Астана: ТОО «Мастер По», 2017. С. 46–55.
- Карин Е. Солдаты джихада: Мифы и реальность. — Алматы: Издательский дом Власть, 2014.
- Ойшыбаев К.Б., Қайдарова Ә.С., Камарова Р.И., Орынтай А.О., Бузова Е.Е., Жакиянов Т.Ж. Аналитический отчет о проблемах в мусульманской умме, в том числе в деятельности ДУМК. Нұр-Сұлтан: «Рухани жанғыру» казахстандық қоғамдық даму институты КЕАҚ, 2019.
- Сыщенко Т. Женские клубы при мечетях как форма работы с женским джамаатом // Роль женских организаций в духовно-нравственном воспитании молодежи и в формировании иммунитета к радикальной религиозной идеологии/ Под ред. Г. Нұрбаева. Астана: «Дәме» баспасы, 2018. С. 60–61.
- Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Флинта: МПСИ: Прогресс, 2006.
- Avishai, O. (2008) ““Doing Religion” in a Secular world. Women in Conservative Religions and the Question of Agency”, *Gender & Society* 22(4): 409–433.
- Brubaker, R. (2012) “Religion and nationalism: four approaches”, *Nation and Nationalism* 18(1): 2–20.
- Davydov, D.G. (2015) “The causes of youth extremism and ways to prevent it in the educational environment”, *Russian Social Science Review* 56(5): 51–64.
- Deed, L. (2006) *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi`I Lebanon*. — Princeton Oxford, Princeton University Press.
- de Leed, S. (2018) “Western Women Supporting IS/Daesh in Syria and Iraq — An Exploration of Their Motivations International”, *International Annals of Criminology* 56: 43–54.
- Dosanova, G.M. (2010) *Zhenskaia religioznost' i novye musul'manskii praktiki v Kazakhstane* [Female religiousness and new Muslim practices in Kazakhstan]. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie akademicheskoi stepeni doktora filosofii (PhD). Astana.
- Erikson, E. (2006) *Identichnost': iunost' i krizis*. [Identity: Youth and Crisis]. M.: Flinta: MPSI: Progress.
- Izbairov, A.K. (2013) *Islam v Kazakhstane*. [Islam in Kazakhstan]. Almaty: TOO RPIK «Dauir».
- Jamal, A. Jamaat-e-Islami (2013) *Women in Pakistan: Vanguard of a New Modernity?* Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Kamarova, R.I. (2017) “Vzaimodeistvie etnicheskogo i religioznogo v sekuliarnom obshchestve: tataro-bashkirskie etnokul'turnye tsentry v Kazakhstane” [The interaction of ethnic and religious aspects in secular society: Tatar and Bashkir ethnocultural centers in Kazakhstan], in *Étnokul'turnye tsentry Assamblei naroda Kazakhstana: vzaimodeistvie etnicheskogo i religioznogo v svetskom obshchestve*, pp. 46–55. Astana: TOO «Master Po».
- Karin, E. (2014) *Soldaty dzhikhada: Mify i real'nost'* [Jihad Soldiers: Myths and Reality]. Almaty: Izdatel'skii dom Vlast'.
- Knelghat-Doost, H. (2017) “Women of the Chaliphate the Mechanism for Women`s Incorporation into the Islamic State”, *Perspective on Terrorism* 11(1): 17–25.
- Lofland, J., Stark, R. (1965) “Becoming a World Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective”, *American Sociological Review* 30(6): 862–875.
- Mahmood, S. (2012) *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- Oishybaev K.B., Ə.S. Kaïdarova, Kamarova R.I., Oryntai A.O., Burova E.E., Zhakiianov T.Zh. (2019) *Analiticheskii otchet o problemakh v musul'manskoi umme, v tom chisle v deiatel'nosti DUMK* [Analytical report on the problems of Muslim ummah including in Muslim Spiritual Administration of Republic of Kazakhstan's activity]. Nұrsұltan: «Rukhani zhanıru» kazaқstandıq qoғamdyқ damu instituty KEAQ.
- Privratsky, B.G. (2001) *Muslim Turkestan. Kazak Religion and Collective Memory*. Richmond Surrey: Curzon Press.
- Rafiq, H., Malik, N. (2015) *Calliphettes: Women and the Appeal of Islamic State*. Quilliam.
- Roy, O. (2017) *Jihad and Death. The Global Appeal of Islamic State*. London: Hurst & Company.
- Saltman E.M., Smith, M. (2015) "Till Martyrdom Do Us Part". *Gender and ISIS Phenomenon*. Institute for Strategic Dialogue.
- Spencer, A.N. (2016) "The Hidden Face of Terrorism: An Analysis of the Women in Islamic State", *Journal of Strategic Security* 9(3): 74–98.
- Syshchenko, T. (2018) "ZHenskie kluby pri mechetiakh kak forma raboty s zhenskimi dzhamaatom" [Female's clubs at mosques as a form of the work with female's jamaat], in G.Nurbaeva (ed.) *Rol' zhenskikh organizatsii v dukhovno-nravstvennom vospitanii molodezhi i v formirovanii immuniteta k radikal'noi religioznoi ideologii*, pp. 60–61. Astana: «Dəme» baspasy.
- Zakon Respubliki Kazakhstan «O religioznoi deiatel'nosti i religioznykh ob'edineniiakh» [Law of Republic of Kazakhstan "On religious activity and religious associations"] (2013). Almaty: IURIST.