

САМУЛИ Шильке

Переосмысливая антропологию ислама: как соотнести большие схемы и повседневность

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-304-342>

Samuli Schielke

Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life

Samuli Schielke — Zentrum Moderner Orient (Berlin, Germany).
Samuli.Schielke@zmo.de

A growing body of anthropological research has turned to study Islam as a discursive tradition that informs the attempts of Muslims to live pious and moral lives, the affects and emotions they cultivate and the challenges they pose to a liberal secular ideology. While this turn has provided direction for a number of innovative studies, it appears to stop short of some key questions regarding everyday religious and moral practice, notably the ambivalence, the inconsistencies and the openness of people's lives that never fit in the anthropology of Islam. To find ways to account for both the ambivalence of people's everyday lives and the often perfectionist ideals of good life, society and self they articulate, I argue that we may have to talk a little less about traditions, discourses and powers and a little more about the existential and pragmatic sensibilities of living a life in a complex and often troubling world. By broadening our focus to include the concerns, practice and experience of everyday life in its various moments and directions, we may eventually also be better able to make sense of the significance of a grand scheme like Islam as such.

Keywords: anthropology, Islam, discursive tradition, secularism, everyday life.

Перевод с английского по: Schielke, S. (2010) *Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life*. Zentrum Moderner Orient Working papers 2 [<https://d-nb.info/1019243724/34>].

Введение

ИСЛАМ стал центральной темой антропологического (и иного) изучения людей, обществ, традиций и концепций, которые в той или иной мере можно назвать мусульманскими. Исследования политических движений, образования, морали, миграции и диаспоры и многих других вопросов все больше встраиваются в парадигму исламскости (Islamic-ness), а в названиях публикаций то и дело встречаются слова «Роль ислама в...», «Мусульмане в...», «Ислам и...» и т.д. Если учитывать действительно большое значение ислама в жизни огромного количества людей во всем мире в настоящее время, то такая ситуация понятна. Нам рекомендуется серьезно относиться к религии и избегать ловушек, связанных со сведением религиозных целей к экономическим или политическим¹. Однако здесь возникает проблема фокуса. Данная статья возникла из ощущения, что то, как в некоторых влиятельных антропологических исследованиях последнего времени «ислам» был взят за архимедову точку для изучения жизни людей, так или иначе придерживающихся послания Мухаммеда, приоритизирует исламскость, что должно быть сбалансировано. Говоря более провокационно, в антропологии ислама слишком много ислама.

Это требует некоторых пояснений. В каком отношении слишком много ислама? Разве антропология ислама, в конце концов, не об исламе? Я думаю, что это, казалось бы, простое предположение на самом деле может быть частью проблемы. Чтобы пояснить, что именно я имею в виду, постараюсь кратко указать на две особенности, характерные для многих антропологий ислама.

Во-первых, в этнографиях религиозной жизни мусульман часто предпочтение отдается людям, которые сознательно представляют себя как благочестивых мусульман и участвуют в деятельности религиозных групп и организаций, то есть людям, переживающим чувство активной приверженности (activist commitment). Это не значит, что рассматривать наиболее активных последователей не важно. Безусловно, это важно. Но большинство людей не являются активистами. Сосредоточившись на наи-

1. Starrett, G. (1998) *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. University of California Press; Lambek, M. (2000) "The Anthropology of Religion and the Quarrel between Poetry and Philosophy", *Current Anthropology* 41: 309–302; Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

более благочестивых верующих в моменты их активности (например в учебных группах при мечетях), мы рискуем принять за парадигму те моменты, когда люди говорят о религии как религиозные личности (в разное время они могут говорить о совершенно разных вещах и проявлять разные стороны своей личности), и тем самым невольно воспроизвести особое идеологическое стремление исламистских и исламских возрожденческих движений, для которых ислам выступает высшим ориентиром для всех сфер жизни.

Очевидно, что во многих местах, в том числе и в Египте, где я проводил свои полевые исследования, приверженность исламу действительно очень важна для людей, и за последние несколько десятилетий она стала еще более значительной. Это необходимо признать и учесть. Но во многих этнографиях жизни мусульман делается гораздо больший акцент на априорности «исламскости» людей и их жизненных проектов. Итак, это первая часть объяснения: в антропологии ислама слишком много ислама в смысле отсутствия баланса между акцентом на религиозной приверженности и не всегда достаточным рассказом о жизни, частью которой она является.

Во-вторых, наблюдается своеобразная озабоченность вопросом о том, что такое ислам. В последние годы многие мои коллеги подчеркивают, что они изучают ислам как дискурсивную традицию. Когда я был аспирантом, это стало одной из первых вещей, которые я узнал на семинарах в нашем институте. Между тем, мне показалось довольно странным, что люди считают необходимым в первую очередь заявлять о том, чем, по их мнению, является ислам. Антропология христианства, по сравнению с этим, гораздо меньше озабочена вопросом о том, каким объектом изучения является христианство. Зачем же тогда нужен один ответ на вопрос о том, что такое ислам? Ведь в зависимости от того, какие вопросы мы задаем, это могут быть совершенно разные вещи. Это не означает, что мы присоединяемся к утверждению о том, что существует множество «исламов». Я хочу сказать, что ислам, как и любая другая религиозная традиция, представляет собой не что-то отдельное, а часть жизни людей, их мыслей, поступков, обществ, истории и многого другого. Следовательно, он может быть самым разным — нравственной идиомой, практикой заботы о себе, дискурсивной традицией, эстетическим чувством, политической идеологией, мистическим поиском, источником надежды, причиной тревоги, идентичностью, врагом — называйте как

хотите. Вторая часть объяснения заключается в том, что ислама слишком много в том смысле, что антропология ислама увлечена определением области своего исследования, и это увлечение может быть не очень полезным для понимания значимости ислама как части жизни людей.

Эти две особенности связаны с тем, что «ислам» в антропологии ислама стал больше чем просто предметом изучения. Привилегированность ислама как ключа к жизни людей мусульманской веры позволяет исламу стать неким отдельным явлением, парадигмой исследования, привлекательной и доступной для растущего числа курсов для аспирантов, кандидатских диссертаций, заявок на финансирование и научных работ. Антропология ислама, похоже, стала не просто подполем антропологии религии, в центре внимания которой находится ислам. Антропология ислама — это проект, в рамках которого ведутся самостоятельные методологические дискуссии, участники которых руководствуются пониманием того, что ислам — это не только религия, отличная от, скажем, индуизма, но и вообще проблема иного рода, требующая собственного дисциплинарного подхода.

В ходе этого процесса в качестве ведущих парадигм большинства недавних антропологических исследований ислама возникли две ключевые темы: концепция ислама как дискурсивной традиции и фокус на тех моральных аффектах, которые производит эта традиция. Эти темы определили направление ряда новаторских исследований, в центре которых часто оказываются мусульмане, сознательно и последовательно стремящиеся быть благочестивыми, нравственными и дисциплинированными, их споры о том, как это сделать, проблемы, с которыми они сталкиваются, и вызовы, которые они бросают либеральной секулярной идеологии субъективности и нормативности. Некоторые работы очень хороши и обеспечивают значительный прогресс в нашем теоретическом понимании воплощения (embodiment), власти и идеологии. Однако проблема этого направления исследований заключается в том, что оно не сбалансировано с другими. Существует определенная тенденция представлять ислам как перфекционистский этический проект самодисциплины, игнорируя то, что большинство мусульман — как и большинство человечества — благочестивы иногда, но не всегда, и преследуют различные моральные, а иногда и аморальные цели. Идеалы и устремления людей, их повседневная жизнь сложны и неоднозначны, там есть место рефлексии и открытости, разочарованиям и трагизму. В од-

них случаях они выступают за дисциплину, в других — за свободу, но часто живут так, что нет ни того, ни другого. Если мы хотим объяснить значение ислама в жизни людей, мы должны рассматривать его в этом более широком контексте.

В данной статье я выступаю за экзистенциальный и этнографический подход, учитывающий мотивы, опыт, сложности и неоднозначность повседневной жизни. Чтобы понять непростую логику жизненного опыта, за отправную точку мы должны принять присущую ему неоднозначность, а также определить мировоззрение мусульман как в локальных контекстах, в которых они физически действуют, так и в глобальных — как воображаемых, так и реальных, — в которых они находятся. Это не просто исключения из нормальности, напротив, это и есть нормальность жизни людей — даже тех, кто порой ратует за холистические и перфекционистские идеологии.

Моя критика имеет скорее эмпирический и методологический, чем теоретический характер, как и предложения, которые я выдвигаю в конце данной статьи. Меня волнует вопрос о том, как можно изучать и понимать жизнь людей таким образом, чтобы признавать важность религиозных и других традиций, идеологий и ожиданий, не упуская из виду сложность жизненного опыта, силы, которым люди подчиняются, и активное переосмысление и переизобретение традиций и идеологий, постоянно происходящие в повседневной жизни.

В этой критике я обращаю особое внимание на ставшую в последние годы востребованной исследовательскую программу, характеризруемую ключевыми словами «благочестие», «этика» и «дискурсивная традиция». Она часто ассоциируется с работами Талала Асада и его влиятельной статьей «Антропология ислама» (1986)². Однако моя критика направлена не против работы Асада и его концепции ислама как дискурсивной традиции. И хотя у меня есть определенные оговорки по этому поводу³, я не намерен заниматься здесь ее концептуальной критикой. Меня ин-

2. Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Occasional Papers Series, Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University. Перевод на русский язык: Асад Т. Идея антропологии ислама // *Islamology*. 2017. № 7(1). С. 41–60.
3. Schielke, S. (2007) "Hegemonic Encounters: Criticism of Saints-Day Festivals and the Formation of Modern Islam in Late 19th and Early 20th-Century Egypt", *Die Welt des Islams* 47(3–4): 319–355.

тересуют не концепции как таковые, а то, что с их помощью достигается.

Я хочу предложить несколько пунктов критики — надеюсь, конструктивной — того, что было достигнуто в рамках гораздо более широкой исследовательской программы, сделавшей дискурсивную традицию отправной точкой. В результате были сделаны важные открытия, но появился и ряд требующих решения проблем. Большинство ключевых идей этой исследовательской программы, в частности этика и акцент на аффекте, весьма продуктивны, но, возможно, должны быть сбалансированы более экзистенциальным подходом, который выдвигает на первый план многочисленные озабоченности и устремления в повседневной жизни. Некоторые ходы, в частности, сопоставление исламского и светского/либерального, являются ошибочными и могут быть пересмотрены в пользу подхода, в большей степени учитывающего ситуативную, прагматическую и совсем не решающую природу дискурсивной власти.

Я начинаю исследование с теоретического обсуждения двух ключевых проблем: во-первых, с поиска ответа на вопрос, чем «является» ислам, и, во-вторых, современного поворота к изучению ислама через понятия традиции, этики и благочестия в сопоставлении со светскими и либеральными силами. Затем я возвращаюсь в повседневный мир моей полевой работы в Египте, чтобы обозначить некоторые ключевые вопросы, которые, на мой взгляд, помогают лучше понять, что на самом деле означает жить жизнью, которая, помимо прочего, может быть мусульманской.

Что «представляет собой» ислам

Многие из первых новаторских антропологических подходов к исламу в 1960–1980-е гг. пытались объяснить, что же представляет из себя ислам на самом деле. Ответы — проект социального порядка⁴, или локально обусловленная версия большого символического порядка⁵, или множество культурно специфических «исламов»⁶ — оказались неудовлетворительными⁷. Интересно,

4. Gellner, E. (1981) *Muslim Society*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
5. Geertz, C. (1968) *Islam Observed*. New Haven: Yale University Press.
6. El-Zein, A. H. (1977) "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam", *Annual Review of Anthropology* 6: 227–254.
7. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*; Varisco, D. M. (2005) *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation*. New York: Palgrave Macmillan; Marranci, G. (2008) *The Anthropology of Islam*. Oxford and New York: Berg.

что авторы даже лучших работ этого периода даже не пытались объяснить, что такое ислам; вместо этого они предлагали прекрасные описания того, что значит жить как мусульманин в конкретной исторической и культурной ситуации⁸. Однако с тех пор Талал Асад⁹ предложил очень сильное решение, которое помогло сделать вопрос о том, что такое ислам, стандартной частью преподавания, кандидатских диссертаций и теоретических разделов научных работ.

Согласно Асаду, ислам — это дискурсивная традиция, созданная поколениями мусульман, обсуждающих правильную форму практики с учетом ее прошлого, настоящего и будущего. Несмотря на то, что эта точка зрения чрезвычайно популярна среди антропологов, она не остается бесспорной. Например, Габриэль Марранчи утверждает, что ислам — это, по сути, эмоциональная категория, что ислам — это ощущение себя мусульманином¹⁰. Но для меня не это является ключевым моментом. Меня волнует вопрос: что же такого в исламе, что делает столь важным понимание того, что он из себя «представляет»? Почему недостаточно сказать, что ислам — это религия? У Асада есть хороший теоретический аргумент против изучения ислама как религии: категория «религия» в социальных науках, отмечает он, является результатом очень специфического развития христианства в Европе и несет в себе весьма вероятный риск нивелирования особенностей религиозных традиций по всему миру — в частности, мусульманского понятия «дин» (религия), которое одновременно шире и уже, чем соответствующая категория социальных наук¹¹. Шире — потому что включает в себя гораздо больше сфер жизни, уже — потому что является нормативным понятием. Среди мусульман очень распространено представление о том, что дин — это истинная религия, открытая Богом, включающая ислам, христианство и иудаизм, но исключая индуизм, буддизм, бахаизм и т. д. С этой точки зрения, антропология «религии», утверждающая,

8. Например: Gilsenan, M. (2000 [1982]) *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*. Revised ed., London: Tauris; Abu-Lughod, L. (1996 [1986]) *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*. Cairo: American University in Cairo Press.

9. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*.

10. Marranci, G. *The Anthropology of Islam*.

11. Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

что ислам принадлежит к тому же классу вещей, что и буддизм, была бы довольно несерьезной.

Но если Асад справедливо скептически относится к эвристической ценности термина «религия», то его ученики очень уверены в эвристической ценности другого общего понятия — традиция. Имя Асада сегодня регулярно упоминается в статьях и докладах на конференциях, авторы которых поясняют, что «понимают ислам как дискурсивную традицию». Как уже говорилось, в данном контексте я не намерен обсуждать предпосылки и следствия понятия «дискурсивная традиция». Сейчас я хочу обратить внимание на то, что те, кто утверждает, что ислам является дискурсивной традицией, не утверждают, что христианство, марксизм, права человека, антропология и т.д. также являются дискурсивными традициями — хотя это, конечно, можно утверждать, и это учитывалось в контексте антропологии христианства¹². Они занимаются не общим изучением дискурсивных традиций, а изучением ислама в частности и считают важным для целей своего анализа и аргументации уточнить, что такое ислам. Таким образом, словосочетание «ислам как дискурсивная традиция» в том виде, в котором оно часто используется в настоящее время, реже означает собственно исследование дискурсивных традиций¹³, а чаще — попытку найти рамки, позволяющие рассматривать ислам в целом.

Что же объясняет слово «ислам», почему так важно знать, что это такое? Очевидно, что это важно, иначе это не занимало бы нас так сильно.

Ислам — это религия, основанная Мухаммедом на Аравийском полуострове в VII в. н. э. В буквальном значении арабского слова «ислам» означает покорность, то есть подчинение человека Богу. В архаичном значении ислам — это действие, и, следовательно, здесь нет речи об агентности. Если таковая имеется, она принадлежит верующему, который подчиняет свою волю Богу. И все же сегодня мусульмане говорят об исламе не столько как о действии верующего, сколько как о некой внешней по отношению к нему сущности. Важно то, что в какой-то момент, возможно, задолго до рождения даже самых первых западных антрополо-

12. Anidjar, G. (2009) "The Idea of an Anthropology of Christianity", *Interventions* 11(3): 367–393.

13. См., например: Salvatore, A. (2007) *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York etc.: Palgrave MacMillan.

гов, начался постепенный концептуальный сдвиг, превративший ислам из акта и диспозиции в свод норм, процедур и установок, а в конечном итоге — в систему, которая сама предписывает акты и установки, систему, которая, метафорически или буквально, наделена полномочиями, принадлежащими Богу: повелевать, запрещать, знать, описывать, санкционировать¹⁴. Таким образом, востоковеды, а затем и антропологи ислама уже столкнулись с абстрактным представлением о религии как о некоем кодексе и во все большей степени как о системе и об агенте (и это столкновение в дальнейшем способствовало все большей объективации ислама мусульманами в течение последнего столетия¹⁵). Хотя большинство из них не верили в ислам, а некоторые даже открыто враждебно относились к нему, тем не менее им было очень легко иметь с ним дело как с сущностью или вещью.

Почему же так удобно рассматривать приверженность людей посланию Мухаммада как некую сущность? То, что так обычно поступают сами мусульмане, не является достаточным ответом, поскольку типичные ответы антропологов сильно отличаются от типичных ответов мусульман (то есть мусульман, не прошедших антропологическую подготовку). Для мусульман ислам не является ни проектом, ни множеством, ни дискурсивной традицией. Для мусульман ислам — это истинная религия Бога¹⁶.

Если воспользоваться устаревшим антропологическим термином, то «ислам» — это очень абстрактный и мощный фетиш: сущность, воображаемая и создаваемая людьми, которая, поскольку

14. Необходимо уточнить, что исторически, вероятно, не было прямого смещения фокуса внимания с «Бога» на «Ислам». Важно отметить, что мусульманские интеллектуальные традиции обычно фокусируются на ученых-учителях и связаны с их конкретными аргументами и традициями, которые они установили. Все более системное качество «ислама» возникло благодаря этим интеллектуальным традициям, но оно стало доминирующим только в XX в., когда массовое образование и средства массовой информации делали традиции учительной передачи все более устаревшими и объективировали ислам как знания из учебника (подробнее см.: Eickelman, D. [1992] "Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies", *American Ethnologist* 9(4): 643–655; Starrett, G. (1998) *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. University of California Press).

15. Starrett, G. *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*.

16. Мой свободный перевод, ориентированный на разговорный язык, аята Корана «Инна аль-ислам хува ад-дин 'инд Аллах», который обычно цитируется мусульманами для утверждения превосходства ислама над другими религиями. Фактически это единственный отрывок в Коране, который позволяет интерпретировать ислам как религию, а не как действие отдельного верующего.

люди приписывают ей власть, начинает иметь над ними власть. Как фетиш, ислам в некотором смысле даже более могущественен, чем Бог, потому что Бог всегда окружен тайнами и загадками, Его мотивы и планы непостижимы для человека, а ислам можно изучать, анализировать, объяснять и интерпретировать. И каждое изучение, каждое объяснение, каждый анализ и интерпретация делают его более основательным, более фактическим и более могущественным по отношению к тем, кто с ним сталкивается — независимо от того, верят они в него или нет.

С точки зрения социальных наук, вопрос о том, что такое ислам, неудачен, поскольку логика вопроса уже нагружает категорию ислама некоторыми ожиданиями. Ожиданиями, что, зная, что это «такое», мы узнаем, что будет с теми, кто в него верит. Каким бы ни был наш ответ на вопрос о том, что такое ислам, задаваясь этим вопросом, мы вольно или невольно способствуем укреплению нашей веры в фетиш ислама, делая его более прочным и всеобъемлющим. Для проповедника ислама это вполне логично. Но для нас, социологов, изучающих состояние человека и его возможности, есть все основания с осторожностью относиться к вопросу, который — вместо исследования — усиливает растущее воображение о мировой религии как о субъекте, обладающем агентностью.

Акцент на исламе как особой сущности является частью истории исключительности в изучении культур и обществ, в которых ислам — доминирующая религиозная традиция. Даже радикальная критика ориентализма на самом деле несет в себе ориенталистское наследие: например, предположение о том, что ислам существенно отличается от «Запада». И теперь вместо того, чтобы быть отсталым «другим» для европейской современности, ислам понимается как благочестивый «другой» — относительно секуляризма, «другой», сопротивляющийся неокOLONIALИЗМУ, или методологический «другой» в рамках сравнительной социальной науки. Возведенные до такой степени инаковости, религиозные традиции мусульман приобретают особый блеск и значимость, через различие подчеркивается их особенность. Но при этом вера и жизнь мусульман в их уникальности и специфике — и не только в компаративистской перспективе — становятся непрозрачными, сводятся к их исламскости. Изучение ислама как «сущности» значительно облегчает участие в сложных теоретических дискуссиях, но в то же время ограничивает понимание того, какое значение имеет ислам в жизни людей, которые его придерживаются.

Проблема, таким образом, заключается не в ответе, а в вопросе. Если мы хотим дать какой-либо антропологический ответ на вопрос о том, что такое ислам, мы должны прежде всего осознать, что это эмпирический вопрос. Ответ на него зависит от конкретной ситуации, вовлеченных в нее людей, динамики развития и вопросов, которые мы как исследователи задаем. Это не значит, что вопрос и ответы на него должны быть лишены теоретичности. Это был бы верный рецепт для плохого исследования. Речь идет о том, что наши теоретические усилия должны иметь другую направленность. Если мы хотим понять, что значит жить по-мусульмански, нам необходимо обоснованное и нюансированное понимание того, что значит жить по-мусульмански, — это более актуально, чем сложная теория о том, что такое ислам.

Но проблема еще не решена. Вопросы о том, что такое ислам, и о том, что значит жить по-мусульмански, как правило, переплетаются. Они тесно связаны между собой в рамках, возможно, самой влиятельной и продуктивной на сегодняшний день исследовательской программы в антропологии ислама: изучение благочестия, этики и традиции.

Благочестие, этика, традиция

Огромное значение работ Талала Асада для современной антропологии ислама заключается не столько в том коротком эссе, в котором он развивает понятие дискурсивной традиции¹⁷, сколько в том, как его обширный корпус работ¹⁸ был развит целым поколением антропологов, которые творчески использовали его критические тезисы о религиозном и светском для изучения доктринальных дебатов среди мусульманских активистов, исламских идеалов морали и благочестия, связей между повседневной религиозностью и религиозной ученостью, а также отношений между мусульманскими практиками благочестия и светскими архитектурами власти. Для антропологии ислама эти работы стали представлять собой то, что

17. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*.

18. Asad, T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*; Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA.: Stanford University Press; Asad, T. (2006) *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press; Asad, T. (2009) "Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism", in T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood (eds) *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (Townsend Papers in Humanities; 2), pp. 20–63 [<http://escholarship.org/uc/item/84q9c6ft>, accessed on 25.09.2023].

Имре Лакатос¹⁹ назвал исследовательской программой, то есть общим набором проблем, методов и терминологии, которые обеспечивают продуктивное поле для исследований. Согласно Лакатосу, исследовательская программа редко оказывается ложной, поскольку ее ключевые предпосылки всегда можно защитить с помощью специальных теорий. Поэтому основным критерием, по которому можно судить об успехе исследовательской программы, является ее способность порождать новые проблемы и решения. Это прагматический критерий, и он полезен для выяснения того, что достигается и не достигается в рамках исследовательской программы по этике, благочестию и традиции.

Хотя эта исследовательская программа ассоциируется прежде всего с работами Сабы Махмуд²⁰ и Чарльза Хиршкинда²¹, они здесь не единственные. Различные направления изучения этики и благочестия получили развитие в трудах Михаэля Ламбека²², Хайко Хенкеля²³, Лары Диб²⁴, Стефании Пандольфо²⁵ и др. Предложенные этими авторами идеи в последние годы нашли отражение в целом потоке публикаций, легко опознаваемых по ключевым словам «благочестие», «традиция» и «этика». Несмотря на многообразие, это формирующееся исследовательское поле характеризуется общей озабоченностью благочестивой практикой мусульман, а также постановкой вопроса об «исламе как дискурсивной традиции». В то время как некоторые авторы используют эти темы достаточно свободно и эклектично²⁶, в других случаях

19. Lakatos, I., Musgrave, A. (eds) (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
20. Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
21. Hirschkind, Ch. (2006) *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counter-publics*. New York: Columbia University Press.
22. Lambek, M. (2000) "The Anthropology of Religion and the Quarrel between Poetry and Philosophy", *Current Anthropology* 41: 309–302.
23. Henkel, H. (2005) "Between Belief and Unbelief Lies the Performance of Salat: Meaning and Efficacy of a Muslim Ritual", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11: 487–507.
24. Deeb, L. (2006) *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.
25. Pandolfo, S. (2007) "'The Burning': Finitude and the Politico-Theological Imagination of Illegal Migration", *Anthropological Theory* 7(3): 329–363.
26. См. например: Starrett, G. *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*; Ismail, S. (2003) *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*. London: Tauris; Schulz, D. (2006) "Promises of (Im)mediate

наблюдается тенденция к разработке канона ссылок и концепций в такой степени, что, особенно в Северной Америке, можно говорить о появлении чего-то вроде ортодоксального канона²⁷.

Данная исследовательская программа позволила лучше понять, что связь мусульман со своей религией не является результатом слепого следования или принуждения, а представляет собой активный и динамичный процесс приобщения к идеалам благой жизни и личного самосознания, что было действительно важно в десятилетие, омраченное так называемой глобальной войной с террором. Однако также были выявлены некоторые проблемы, присущие антропологическому отношению к исламу как к ключу жизни мусульман. Они остро осознаются многими специалистами в данной области, и многие разделяют мнение о том, что необходимо выйти за изящные, но узкие рамки благочестия и традиций и обратиться к более сложным, но богатым областям повседневного опыта²⁸, личных биографий и сложных генеалогий²⁹. С одной стороны, проблема кроется в специфическом

Salvation: Islam, Broadcast Media, and the Remaking of Religious Experience in Mali", *American Ethnologist* 33(2): 210–229.

27. См. например: Scott, D., Hirschkind, Ch. (eds) (2006) *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press; Anjum, O. (2007) "Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27(3): 656–672. Такое развитие событий связано как с институциональной политикой, так и с характером самой аргументации, и влияние исследовательской программы по благочестию и этике в международном академическом поле соответственно неравномерно. Наиболее заметно ее влияние в Северной Америке. В Европе она была воспринята более критически. Во франкоязычном и испаноязычном мире она является довольно маргинальной.
28. Противопоставляя «элегантный, но узкий» и «запутанный, но богатый», я, очевидно, провожу эстетическое различие и приравниваю его к различию в содержании аргументации. Это сделано намеренно. Как известно антропологам, по крайней мере, со времен дискуссии о культуре письма (*The Writing Culture Debate* — <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0030.xml>), способы написания антропологических текстов не могут быть отделены от сути аргументации.
29. См., например: Abu-Lughod, L. *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*; Ewing, C. (1990) "The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency", *Ethos* 18: 251–278; Marsden, M. (2005) *Living Islam: Muslim religious experience in Pakistan's North-West Frontier*. Cambridge: Cambridge University Press; Osella, F., Soares, B. (2009) "Islam, Politics, Anthropology", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (S1): S1–S23; Masquelier, A. (2009) *Women and Islamic Revival in a West African Town*. Bloomington: Indiana University Press; Moors, A. (2009) "Islamic Fashion' in Europe: Religious Conviction, Authentic Style, and Creative Consumption", *Encounters* 1(1): 175–199; Bangstad, S. (2009) *Sekularismens Ansikter*. Oslo: Universitetsforlaget; Deeb, L. (2009) "Piety Politics and

фокусе на моральной и благочестивой субъективности, с другой — в более широком нарративе, в который обычно встраивается изучение ислама как этики и традиции.

Моральная и благочестивая субъективность — это прежде всего проблема баланса. Акцент на благочестивых практиках в отрыве от более широких жизненных сфер способствовал появлению описаний религиозного опыта, основанных в большей степени на том, что люди утверждают, и в меньшей на том, как они живут на самом деле. Я хочу добавить несколько практических предложений по балансированию такого подхода, опираясь на важные идеи об этике и субъективности. К этому вопросу я вернусь ближе к концу статьи. Что же касается более широкого нарратива, то это фундаментальная проблема, требующая существенного переосмысления, поэтому ниже я попытаюсь рассмотреть ее подробнее.

Ислам vs либерализм

Ключевые темы данной исследовательской программы по антропологии ислама — этика, благочестие, субъективность, созидание себя, культивирование аффекта, дебаты, правительственная рациональность (*governmental rationality*) — очень часто связаны между собой общим нарративом мусульманской традиции, касающемся этики, чувств, набожности и дискуссии, в сопоставлении с либеральными и секулярными представлениями о государстве, праве, личности и т.д. Это сопоставление — не просто аналитический инструмент, а неотъемлемая часть политической самокритики либерализма и секуляризма, призванной показать, как за мнимым превосходством и универсальностью западных просвещенческих традиций скрываются механизмы принуждения, замалчивания и отчуждения, а также специфические, с культурной и исторической точки зрения, представления, которые не могут быть признаны как общечеловеческие. Встречная претензия этой критики состоит в том, что мы должны признать человечность мусульман (и всех других) в такой перспективе, в какой они видят сами себя, а не сводить их к идеологическим шаблонам западного либерализма.

the Role of a Transnational Feminist Analysis”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(S1): S112-S126.

Как политическая критика, этот большой нарратив оправдан. Безусловно, европейские и американские политики, интеллектуалы, журналисты и простые граждане очень часто делают сомнительные заявления о цивилизационном и моральном превосходстве, которые необходимо подвергать сомнению. И, конечно, необходимо признать человечность всех людей, независимо от того, каких представлений и идеалов они придерживаются. Однако в качестве парадигмы антропологического исследования этот большой нарратив таит в себе опасность: нам будет слишком легко указать пальцем на каких-то подозреваемых, в результате чего наши исследования могут не учесть того, что действительно стоит на повестке дня для людей. В итоге мы снова не сможем всерьез признать человечность людей в их собственных обстоятельствах.

Чтобы прояснить этот вопрос, я предлагаю краткий критический обзор двух недавних работ (обе опубликованы в 2009 г.) из этой области исследований, но не потому, что считаю их плохими, а, наоборот, потому, что считаю их настолько хорошими, что они заслуживают серьезного критического анализа, который, как я надеюсь, покажет, в чем их сила и где кроются их проблемы.

Первый пример — блестящее, но в то же время отчасти герметичное эссе Сабы Махмуд «Религиозный разум и светский аффект: несоизмеримый разрыв?»³⁰, в котором она тщательно анализирует, как, по ее мнению, светские и либеральные представления о речи, праве и моральных травмах привели к непониманию причин, по которым мусульмане так активно протестовали против карикатур, опубликованных датской газетой *Jyllandsposten* в 2005 г. Махмуд утверждает, что на самом деле мусульман расстроили карикатуры, поскольку мусульманская религиозная традиция направлена на построение интимных личных отношений с пророком Мухаммедом как продолжением себя и семьи верующего, в отличие от секулярного понимания речи и смысла, которое настаивает на четком разграничении вещей и их репрезентации³¹. По этой

30. Mahmood, S. (2009) "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?", in T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood (eds) *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (Townsend Papers in Humanities; 2), pp. 64–100 [<http://escholarship.org/uc/item/84q9c6ft>, accessed on 25.09.2023].

31. Представляется, что это довольно ограниченное понимание сложных способов работы с речью, образом и репрезентацией в современных европейских культурах. Возьмем, к примеру, то, как свастика стала отождествляться с нацистским террором. В европейских СМИ можно с успехом утверждать, что карикатура, изображающая пророка Мухаммеда в неблагоприятном свете, — это «просто карикату-

причине, утверждает Махмуд, европейцы не смогли и/или не захотели понять мотивы мусульман. Мусульмане, в свою очередь, не смогли успешно донести свою точку зрения и вместо этого попытались сослаться на европейские законы против дискриминации и языка вражды, не понимая, что европейская практика права в отношении моральных оскорблений по своей природе мажоритарна и вряд ли будет соотнесена с проблемами религиозного меньшинства, тем более что их проблемы не могут быть правильно транслированы из-за неверного представления о природе речи и религии, которое, по мнению Махмуд, в основном обусловлено «нормативным пониманием, присущим либерализму»³².

В основном анализ Махмуд касается сложных культурных концепций, таких как теория языка Фердинанда де Соссюра³³. Хотя она ссылается на голоса мусульман, чтобы развить мысль об эмоциональной важности интимной привязанности к Пророку, в целом ее аргументация довольно абстрактна, основными агентами выступают концепции, рациональности и традиции, а не люди. Это особенно ярко проявляется в том, как светское, либеральное и государственное неоднократно выступают не просто как ключевые аналитические категории, а как вещи, причем настолько, что им имплицитно приписывается агентность:

...вопреки идеологическому самопониманию секуляризма (как доктринального отделения религии от государства), секуляризм исторически подразумевает регулирование и реформирование религиозных верований, доктрин и практик с целью создания определенной нормативной концепции религии (в основном протестантско-христианской по своим контурам).

В историческом плане светское государство не просто отгородило религию от своих регулятивных амбиций, но и стремилось переделывать ее с помощью закона³⁴.

ра», но можно ожидать гораздо меньшего понимания, если утверждать, что нацистский флаг — это «просто флаг». Так что европейцы, похоже, действительно способны мыслить шире, чем простое разграничение вещей и их репрезентаций. Но некоторые, возможно, не хотят этого делать, если это потребует от них важных политических и идеологических уступок.

32. Mahmood, S. "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?", p. 74.

33. Ibid., p. 72.

34. Ibid., p. 87.

Таким образом, возникает всеобъемлющая и вездесущая светская рациональность, воплощенная в национальном государстве и тесно связанная с либерализмом, которая остается необъясненной. Махмуд использует спор вокруг карикатур для того, чтобы доказать, что «светское» по своей природе пристрасно, пропитано властью и предрассудками, а значит, вряд ли сможет выполнить публично провозглашенное обещание инклюзивности и толерантности. Другими словами, ее критика направлена на эти абстрактные сущности, а не на европейцев, которым удобно не принимать всерьез проблемы мусульман.

Махмуд, правда, предлагает долгожданное разъяснение относительно важности эмоциональной привязанности, которая делает личность пророка Мухаммеда столь чувствительным вопросом для мусульман. В силу того, что для мусульман характерна чувствительная эмоциональная связь с пророком, карикатура может вызвать сильное переживание моральной травмы, чего не могут сделать другие провокации. И все же анализ Махмуд кажется мне проблематичным, поскольку предлагается лишь частичное объяснение того, почему полемика вокруг карикатуры могла вызвать столь сильные эмоции. Этот анализ в значительной степени сосредоточен на квазисистемных особенностях исламской и либеральной моделей культивирования политических и религиозных аффектов. Эта двойственность оказывается серьезным ограничением и не помогает нам понять эмоциональную динамику в полемике вокруг карикатур.

Во время разворачивания этого сюжета я был в Египте, и у меня сложилось впечатление, что происходит нечто большее. Я столкнулся с тем, что люди были одновременно разгневаны и с энтузиазмом защищали своего пророка. Боль и гнев активно культивировались и актуализировались в рамках интенсивного и наполненного энтузиазмом мероприятия, посредством которого люди чувствовали побуждение выразить сильное эмоциональное чувство привязанности и обиды. По крайней мере, в Египте противостояние не было просто реакцией мусульман, «для которых важно представление о том, что их отношение к пророку основано на уподоблении с ним и обитании в одном пространстве»³⁵. Это была часть динамичного процесса создания и продвижения — а не просто сохранения — специфической религиоз-

35. Ibid., p. 88.

ной и политической чувствительности. И это дало многим людям очень хорошую возможность сделать что-то благое, что-то реальное в защиту Пророка — а именно бойкотировать Данию.

Вернувшись в Нидерланды, я обнаружил, что в прессе и в неформальных беседах среди моих друзей культивируются поразительно похожие настроения. Вместо светского рационализма я увидел гораздо более простую и старомодную шовинистическую реакцию, которая превратила свободу провоцировать мусульман в вопрос чести (а отказ от этого — в вопрос трусости), в связи с чем оценивается моральная приверженность «нашим» общим ценностям. И я снова обнаружил, что люди с большим энтузиазмом относятся к тому, что у них есть четкое чувство страха и обиды, что они испытывают оправданный гнев и могут твердо заявить о своей позиции.

С обеих сторон этот вопрос муссировался снова и снова в течение многих недель, позволяя вовлеченным в него людям испытывать сильное чувство праведного гнева и эмоциональное единение, а также осознавать свое место. Таким образом, хотя дискурсы и высказываемые аргументы, а также конкретные моменты моральной травмы, переживаемые обеими сторонами спора, могли быть разными, эмоциональный аспект этих событий часто был поразительно схожим с обеих сторон, и это не может быть объяснено ни исламской традицией, ни секулярностью. Если мы хотим понять, почему реакция мусульман — равно как и защитников карикатур, реагировавших схожим образом, — не была иррациональной, то, следовательно, недостаточно дать тонкий теоретический анализ того, как некая почитаемая личность становится частью «я» верующего. Это, конечно, облегчает понимание того, о какой травме идет речь, но еще не позволяет понять, как и почему эта травма *культивировалась* с таким энтузиазмом (а также как и почему другая травма культивировалась с таким же энтузиазмом на другой стороне).

На мой взгляд, дело о датских карикатурах породило значимый гнев с обеих сторон и стало поводом почувствовать и выразить праведный гнев по поводу того, что им причинили боль и угрозы таким образом, который одновременно *требует* и позволяет четко ответить. Поэтому я полагаю, что если мы ищем интерпретационные рамки для понимания этой ситуации, то популизм может быть гораздо лучше, чем сопоставление секулярного и религиозного разума, а также аффекта.

Популизм, как утверждает Лина Авониус в своем исследовании внедрения шариата в Ачехе³⁶, представляет собой модальность политического дискурса и мобилизации, которая превращает рассеянное и часто неявное моральное «чутье» в простые лозунги и персонифицированные различия добра и зла, нас и их. Кроме того, популизм характеризуется крайне оппортунистическим использованием любых доступных легитимных дискурсов (таких как шариат в Ачехе или секуляризм в Нидерландах) для того, чтобы поставить их на службу персонифицированной политической борьбе. Давая имя моральному беспокойству, популизм не только позволяет выразить неявные тревоги, но и дает возможность активно расширять их и доводить до эскалации. Дело о датских карикатурах — наглядный пример того, как это работает, хотя история, конечно, предлагает и другие уроки популизма, гораздо более серьезные и страшные по своим последствиям. Поскольку ключевая сила популизма заключается в том, что он помогает называть и усиливать тревоги, которые действительно есть у людей, было бы ошибочно называть популизм ложью. Однако рассмотрение глобальных событий гнева в терминах популистской агитации может помочь нам выйти за рамки эксплицитного дискурсивного обоснования и уделить больше внимания культивируемым эмоциям.

Хотя то, что Махмуд говорит о специфической эмоциональной связи мусульман с их Пророком и об особых ожиданиях и тревогах, связанных с применением позитивного права, продвигает нас на шаг вперед, ее настойчивое стремление представить это как квазисистемное различие между исламским и секулярным/либеральным приводит к блестящей теоретической критике, которая, однако, упускает суть. Я утверждаю, что это происходит потому, что рассмотрение исламской традиции и секуляризма/либерализма происходит на основе политического метанарратива, который направляет анализ на общую критику современной власти и отвлекает от реальной жизни, эмоций и опыта людей в их повседневной жизни. В итоге мы видим критику идеализированных светских и либеральных представлений о себе через их сопоставление с не менее идеализированной исламской традицией.

36. Avonius, L. (2008) *Ambiguities and Public Debates: Ahmadiyah, Pornography, and State Control in Indonesia*. Paper presented at the workshop "Moral communities and ambiguities" 9–10 October 2008. Helsinki Collegium for Advanced Studies.

У меня нет проблем с критикой, но есть проблема с сопоставлением. На мой взгляд, подобная антропологическая теория плохо справляется со своей задачей, поскольку не рассказывает о том, как на самом деле жить в тех условиях, которые она описывает. В абстрактном образе светской/либеральной рациональности я не узнаю ни Европы, в которой я вырос, ни Европы, в которой я живу (между ними существует значительная разница, порожденная окончанием холодной войны). Во-первых, секуляризм никак нельзя назвать особенно либеральным, и, по крайней мере, там, откуда я родом (Финляндия), секуляризм был связан с социализмом, коммунизмом, оккультизмом и многими другими социальными и культурными движениями, которые существовали в последние полтора века³⁷. Более того, хотя анти-мусульманские новые националистические движения в Европе и продвигают секуляризм в своих декларациях, я вижу в этом скорее оппортунизм и популизм, чем лежащую в их основе секулярную рациональность.

Я также не вижу, как можно использовать эту теорию для объяснения жизни мусульман в Египте. Традиции мусульманской набожности важны, но недостаточны для того, чтобы объяснить сложную жизнь моих мусульманских друзей и собеседников, не говоря уже о том, насколько изменились формы и цели мусульманской религиозности всего за пару поколений — от акцента на заступничестве святых и принадлежности к общине к акценту на моральном знании и активистской позиции³⁸.

Можно возразить, что я не согласен с тем, что Махмуд отдает предпочтение теоретической критике, а не с сутью ее аргументов. Учитывая, что я отдаю предпочтение обоснованной и диалогической этнографии, мои возражения будут скорее делом вкуса, чем серьезным аргументом. Возможно, в этом есть что-то от возражения, поэтому я хочу рассмотреть другой пример, более этнографический и более чувствительный к реальной жизни людей, но в котором этнография обрамлена контрастом исламского и светского.

37. См., например: Jokinen, W. (1906) *Uskonto Yksitysasiaksi! Kaksi esitelmää eri lähteitä käyttäen*. Tampere: Tampereen työväen sanomalehti-osakeyhtiö; Ervast, P. (1928 [1903]) *Nykyinen Asema*. 2nd ed., Helsinki: Mystica; Soikkanen, H. (1961) *Sosialismin tulo Suomeen: Ensimmäisiin yksikamarisen eduskunnan vaaleihin asti*. PhD thesis, University of Turku.

38. См. также: Deeb, L. (2006) *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.

Второй пример — статья Нади Фадиль «Управление аффектами и чувствительностью: примеры отказа от рукопожатия и от поста»³⁹. Фадиль также исследует проблему нанесения и преодоления обиды, но ее внимание сосредоточено не на абстрактных понятиях, а на прагматике повседневной жизни. Красочно и сочувственно она рассматривает опыт и рассказы двух групп мусульманок в Бельгии — благочестивых женщин, настаивающих на том, чтобы не пожимать руки мужчинам, и нечестивых женщин, отказывающихся поститься в Рамадан. Представительницы обеих групп прекрасно понимают, что их решительность может оскорбить чувства некоторых людей, с которыми они общаются, и пытаются найти баланс между своими принципами и тактом по отношению к коллегам, друзьям и семьям. Однако их ситуации и позиции совершенно различны, утверждает Фадиль, поскольку то, как «мы» рассматриваем их действия с либеральной точки зрения с ее максимумами аутентичности и открытости, ставит в привилегированное положение женщин, не соблюдающих пост, по сравнению с теми, кто отказывается от рукопожатия.

Как и для Махмуд, для Фадиль разница снова заключается в исламской традиции, с одной стороны, и либеральных и светских представлениях о личности, с другой. Фадиль старается подчеркнуть, что это граница проницаема: на самовосприятие мусульманок, отказывающихся от рукопожатия, в значительной степени влияют усвоенные ими либеральные представления, равно как и некоторые решения не соблюдающих пост женщин обусловлены в том числе традициями их семей. Несмотря на эту дифференциацию взглядов, аналитическая схема Фадиль упирается в категориальное различие между исламским и светским/либеральным, которое опять нечто большее, чем аналитика: в конечном счете это политическая критика того, как «либеральный» здравый смысл рассматривает одни варианты в качестве легитимных, а другие — наоборот.

Это важный момент, на который надо обратить внимание читателя, чтобы он понял, что и не соблюдающие пост, и отказывающиеся от рукопожатия женщины делают сложный моральный и прагматический выбор, к которому следует относиться серьезно. И все же, настаивая на этом как на ключевом моменте, Фадиль в своем анализе противоречит своей этнографии. Некоторые

39. Fadil, N. (2009) "Managing Affects and Sensibilities: The Case of Not-Handshaking and Not-Fasting", *Social Anthropology* 17(4): 439–454.

ее этнографические материалы ясно показывают, что существует множество отчасти конкурирующих, отчасти связанных претензий на нормальность и на ее определение, и все они сочетаются в жизни людей сложным и часто ситуативным образом. Некоторые имеют значение для коллег, другие — для семьи. Но некоторые очень интересные материалы используются для того, чтобы прийти к довольно слабым и (между тем) общепринятым выводам о силе светского/либерального в определении конкретной нормальности. Критика со стороны Фадиль секулярной власти не позволяет понять, что означает осознание того, что убеждения и поступки могут быть оскорбительными для других, о каких оскорблениях может идти речь, что может быть поставлено на карту для людей, вовлеченных в этот процесс, и почему различные ситуации вызывают различные виды оскорблений. Для этого, возможно, полезно было бы взглянуть на этих женщин как таковых, а не через призму разделения исламское/секулярное.

Фадиль, однако, стремится к большему. Она пытается решить, как учесть прагматику морального действия, не упуская из виду реальность мощных дискурсивных регистров, которые прокладывают одни пути и закрывают другие. Это проблема, для решения которой большой нарратив критики секулярного предлагает весьма убедительное решение. Однако, на мой взгляд, та двусмысленность, с которой Фадиль относится к проблеме морального оскорбления, говорит о том, что это решение не очень удачное и необходимо какое-то другое.

Итак, нам необходимо более полное описание того, какие влиятельные дискурсы существуют и как именно они работают на практике. Должен признаться, что у меня нет четкого ответа на эти вопросы, но я попытаюсь высказать некоторые соображения.

Проблема метанарратива критики светской и либеральной власти через ее другую сторону — ислам — заключается в том, что он сводит сложность, богатство и амбивалентность (которая не обязательно болезненна, но часто и радостна⁴⁰) человеческого опыта к аргументу против либеральной/светской власти. Особенно в эссе Махмуд и в меньшей степени в статье Фадиль перед читателем предстает образ светской/либеральной гегемонии, настолько сильно редуцированный до нескольких ключевых тер-

40. Marsden, M. *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier*.

минов, понятий и сильных точек зрения, что, на мой взгляд, он очень похож на соломенного человека и совсем не похож на европейские культуры и общества, какими я их знаю. Возможно, критическая антропология секуляризма и нового национализма будет гораздо лучше, если она откажется или хотя бы смягчит свое парадигматическое уравнение секулярного с либеральным и национальным государством, а вместо этого включит в свой основной фокус жизненные миры, опыт и траектории секулярного бытия. Это, безусловно, предполагает расширение списка влиятельных дискурсов за счет включения в него не только либерального. Это также предполагает прагматику действий на стороне власти, что, на мой взгляд, очень тонко реализовано Оскаром Веркааиком⁴¹ в его исследовании того, как голландские государственные служащие проводят церемонии натурализации, ставшие частью культурной националистической политики, которую государственные служащие часто критикуют, но в итоге нередко по-своему одобряют. Подобные этнографические и историографические исследования, вероятно, будут более успешными в прослеживании связей между экзистенциальными проблемами, влиятельными дискурсами и прагматикой действий в критическом, но не редукционистском ключе.

Принудительные поиски

Независимо от критических замечаний, высказанных мною и другими⁴² в связи с поворотом к культивированию этики и исламской традиции *versus* светской власти в качестве основного нарратива, я считаю важным подчеркнуть, что этот поворот, какими бы ни были порождаемые им проблемы, дал некоторые инсайты, касающиеся условий человеческого существования. И это, конечно, очень значимо.

41. Verkaaik, O. (2010) "The Cachet Dilemma: Ritual and Agency in New Dutch Nationalism", *American Ethnologist* 37(1): 69–82.

42. Marsden, M. *Living Islam: Muslim religious experience in Pakistan's North-West Frontier*; Van der Veer, P. (2008) "Embodiment, Materiality, and Power. A Review Essay", *Comparative Studies in Society and History* 50: 809–818; Bangstad, S. (2009) "Contesting secularism/s: Secularism and Islam in the Work of Talal Asad", *Anthropological Theory* 9(2): 188–208; Simon, G. (2009) "The Soul Freed of Cares? Islamic Prayer, Subjectivity, and the Contradictions of Moral Selfhood in Minangkabau, Indonesia", *American Ethnologist* 36(2): 258–275; Starrett, G. (2010) "The Varieties of Secular Experience", *Comparative Studies in Society and History* 52(3): 626–651.

Поворот к рассмотрению вероучения как дискурсивной традиции — это важный шаг вперед, который позволил обратить наше внимание на то, что религия — это не боги, книги и институты, а люди, и на то, как они поклоняются богам, читают книги и действуют в институтах. Это может звучать тривиально, но, похоже, необходимо постоянно напоминать об этом коллегам, студентам, интеллектуалам, публицистам и политикам. Кроме того, обращение к культивированию аффектов стало важным шагом вперед на пути к пониманию того, что значит верить во что-то и жить, руководствуясь этой верой. А критическая теоретизация секулярного предложила способы осмысления современной власти и субъективности, выходящие за рамки самовосхваления современного секуляризма. Для меня вопрос заключается в том, как мы можем двигаться дальше? Как преодолеть проблемы этого направления исследований, не потеряв при этом из виду то, что оно может предложить? Как мы можем объяснить, каким образом люди выражают перфекционистские идеалы, стремясь жить сложной, несовершенной жизнью? Как мы можем рассказать о мотивах и давлении, которые делают некоторые идеи столь убедительными? Как мы можем рассказать о том, как воображается осмысленный мир и как он формирует ожидания и жизни людей и ими формируется?

Это не только теоретическая, но и этнографическая проблема, и чтобы ответить на нее, я начну с рассмотрения ситуации в трех местах Египта, где я провожу полевые исследования с 2002 г.

В современном Египте ислам проник во все сферы жизни общества. Как и многие другие страны мира, с 1970-х гг. Египет охватила настоящая религиозная эйфория. Религия стала постоянно видна, слышна и ощутима. И стала характеризоваться беспрецедентным акцентом на индивидуальном обучении, знаниях и практике, что направлялось перфекционистской идеей создания благочестивого человека, который «привержен» («мультизим», термин, заимствованный из националистического/модернистского понятия «ангажированность»⁴³) религии как некоему целому, объемлющему эмоции, волю и поступки.

43. Klemm, V. (2000) "Different Notions of Commitment (iltizam) and Committed Literature (al-adab al-multazim) in the Literary Circles of the Mashriq", *Middle Eastern Literatures* 3(1): 51–62.

В деревне на севере Египта, которую я называю Назлат аль-Райис⁴⁴, царит ощущение, что люди стали более религиозными, и это очень хорошо. Люди приветствуют друг друга исламским приветствием «мир вам» (as-salamu 'alaykum), а не конфессионально нейтральным «доброе утро/вечер»; на окраине деревни строится новая мечеть (хотя работы временно приостановлены из-за мирового финансового кризиса); бар в деревне закрылся несколько десятилетий назад; все взрослые женщины теперь носят головной платок (хиджаб) как часть закрывающей одежды, которая оставляет открытыми только руки, ноги и лицо. В деревне, которая когда-то была оплотом социализма и коммунизма, «Братья-мусульмане»⁴⁵ стали важнейшей политической и религиозной силой, наряду с движением салафитского благочестия, пропагандирующим строгую моральную и религиозную дисциплину.

В Александрии, втором по величине городе Египта, куда на летние каникулы устремляются представители высшего и среднего класса, космополитическому наследию и непринужденной атмосфере отдыха этого портового города брошен вызов в связи со стремительным ростом различных исламских движений, прежде всего салафитского, контролирующего значительную часть мечетей, особенно в восточных районах города. На улицах все чаще можно встретить мужчин с длинными бородами и в укороченных брюках, а также женщин в хиджабах (никабах), закрывающих все тело. Но и те, кто не присоединился к салафитскому движению, в целом демонстрируют сильную эмоциональную приверженность исламу. Существует очень широкий консенсус относительно богобоязненности, выполнения своих религиозных обязанностей, благообразной жизни, защиты своей веры, Пророка, братьев и сестер — мусульман.

В густонаселенном Каире, столице Египта, царит аналогичная картина. Здания, общественный транспорт, магазины и дома покрыты плакатами, наклейками и граффити, призывающими людей молиться и поститься, следить за своими манерами и воспитывать характер, бороться с евреями и кормить бедных, женщинам — покрывать себя, а мужчинам — обучать исламу свои семьи. В газетных киосках и книжных магазинах преобладает религиозная литература. В кафе, автобусах, магазинах и домах постоянно звучат трансляции и кассетные записи Кора-

44. Название деревни не удалось верифицировать (прим. пер.).

45. Организация запрещена в РФ.

на и проповедей. В то время как различные социальные ниши, особенно в Каире и Александрии, продолжают поощрять мировоззрение и образ жизни, противоречащие волне исламизации, большинство представителей высшего и среднего класса приняли волну исламского возрождения, хотя и не ставя под сомнение источники своего богатства и стремление к потребительским удовольствиям⁴⁶.

Этот образ совсем не гармоничен. Несмотря на значительный рост религиозности, а также общий поворот к определенному ее виду, это не означает, что Египет стал в целом более благочестивой, нравственной или счастливой страной. Здесь много противоречий, причем довольно резких. В деревне молодые люди выражают нигилистическое чувство скуки и разочарования, несмотря на великие обещания модернистского прогресса и религиозные надежды, которые они стали разделять. В последние годы эта деревня превратилась в местный центр наркоторговли, поскольку марихуана и гашиш в огромных количествах и по низким ценам заполонили черный рынок, и все большее число молодых людей становятся их постоянными потребителями. В Александрии рост приверженности религии также стал питательной средой для ожесточенных конфессиональных столкновений между мусульманами и христианами, которые в последние годы унесли много жизней (в основном христиан). Несмотря на то, что в общественном моральном дискурсе упор делается на строгий запрет прелюбодеяния, и Александрия, и Каир стали центрами проституции для состоятельных египтян и арабских туристов, скрываемой под видом краткосрочных исламских браков «урфи»⁴⁷.

Однако многие сложности, связанные с исламским возрождением, на самом деле имеют гораздо менее драматичный и мрачный характер, чем перечисленные выше. Вместо мрачных трещин в перфекционистском образе надежды они предстают как сложное лоскутное одеяло из различных видов надежды, различных представлений о хорошей жизни. Те же самые люди, которые каются в своих грехах и думают о загробной жизни, одновременно обсуждают прошедший футбольный матч, рассказывают анекдоты, чувствуют усталость и заглядываются на противополож-

46. Lutfi, W. (2009 [2005]) *Zâhirat al-du'ât al-gudud*, 2nd ed., Cairo: Dâr al-'Ayn li-n-nashr.

47. Практика временного брака, официально не признается в большинстве арабских стран (прим. пер.).

ный пол, даже если стены украшены религиозными наклейками, а фоном является рецитация Корана. Их посещают идеалы навязчивой романтической любви, которая не соответствует никаким нормам. Они ищут свое место в жизни, стараются быть ответственными перед семьей и мечтают о новых возможностях для себя. Они пытаются заработать деньги и продвинуться в обществе, часто любыми способами. И в разные моменты они придерживаются разных точек зрения и взглядов на жизнь, отстаивая их в совершенно разных тонах. Что же происходит с силой наставления, с той чистотой, которая и была той самой причиной и оправданием повсеместного повседневного присутствия религиозных предметов и знаков?

Чарльз Хиршkind⁴⁸, пишущий о проповедях на кассетах, вполне уместно назвал их «этическим звуковым ландшафтом» (*ethical soundscape*), заполняющим и структурирующим шумное и многолюдное пространство Каира. Сенсорное присутствие ислама как всепоглощающей и убедительной идиомы жизни, морали и политики на самом деле почти вездесуще. Оно проявляется в звуках молитвенных призывов, проповедей и декламаций, в религиозных украшениях, граффити, наклейках и минаретах. Оно обозначено в телодвижениях во время молитвы и призыва, в напряжении от ношения закрытой одежды в жаркую погоду, в усталости от поста, в обмене приветствиями, фразами и рукопожатиями, в запахе духов, предпочитаемых салафитскими активистами. Но это сенсорное присутствие редко четко отделяется от других, совершенно иных звуков, образов и проявлений, которыми отмечена повседневная жизнь как в большом городе, так и в провинции. Вместо конкуренции между благочестивыми и светскими сенсорными режимами повседневная жизнь в Египте характеризуется непредсказуемым сосуществованием различных нюансов, моментов и регистров.

На автовокзале в Каире в киоске, украшенном стихами из Корана и наклейками с благочестивыми посланиями, включено радио, играющее новейшую песню о любви, выпущенную саудовской и ливанской музыкальной корпорацией. Микроавтобус, прибывший на автовокзал из сельской местности, украшен двумя видами наклеек, аккуратно расположенными рядом друг с другом:

48. Hirschkind, Ch. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counter-publics*.

«Не забудьте призвать Бога».

Фото Нэнси Аджрам (ливанская эстрадная певица)

«Это по милости Господа моего» (благочестивая фраза против зависти).

Фото Хайфы Вехбе (египетско-ливанская поп-певица)

Скажи: «Прибегаю к защите Господа рассвета...»⁴⁹ (аят Корана, который, как считается, защищает от зла и зависти).

Используя спутниковое телевидение, можно быстро переключиться (как это делают многие египтяне) между салафитской проповедью, видеоклипом, новостной программой, египетским сериалом, голливудским фильмом, футбольным матчем, ток-шоу и так далее. Однако практически все программы (за исключением некоторых государственных каналов) объединяет одно — их коммерческий характер и агрессивная реклама коммерческих сервисов текстовых сообщений, ставших финансовой основой телеканалов различного профиля.

Когда вы прогуливаетесь по набережной Александрии или Нила в Каире, на всех без исключения набережных преобладают влюбленные («хабиба» по-арабски). Пары молодых людей гуляют или сидят, разговаривая друг с другом, иногда держась за руки, всегда близко друг к другу, всегда на максимально вежливом расстоянии от других пар. В микроавтобусе, курсирующем по набережной в Александрии, религиозные наклейки предупреждают молодежь от свиданий: «Разве он не знает, что Бог видит?»; «Ты бы согласился на это ради своей сестры?»; «Где твоя жизнь?». Действительно, мысль о том, что молодые люди, не состоящие в браке, встречаются, сидят плечом к плечу, держатся за руки и, возможно, целуются, вызывает у египтян серьезное моральное и религиозное беспокойство. Но в то же время те же самые египтяне считают встречи влюбленных естественной частью жизни, пишут любовные стихи и песни, с энтузиазмом отмечают День святого Валентина и с гордостью причисляют себя к романтикам⁵⁰. Некоторые все же решают стать «посвященными», отка-

49. 113:1, приводится перевод Э. Кулиева.

50. Kreil, A. (2011) "La St Valentin au pays d'al-Azhar: éléments d'ethnographie de l'amour et du sentiment amoureux au Caire", in *Sacrés familles! Changements religieux, changements familiaux*, pp. 71–83.

заться от амбивалентности, перестать писать любовные письма и смотреть в глаза противоположному полу — и посвятить себя чистому благочестию. Но для многих из них это так и остается мимолетным периодом в жизни, одной из частей сложной и часто беспокойной биографии. А иногда даже самые энергичные са-лафиты безумно влюбляются.

Здесь соседствуют разные миры: мир ислама как режима божественной защиты, порядка и справедливости; мир коммерческих медиа с их культурой потребления, рекламой и продвижением сексуальной привлекательности; мир романтической любви с ее торжеством страсти. Но это не разные миры, это органичные элементы жизненных миров людей, которые невозможно объяснить с опорой на какой-то один принцип, но которые необходимо понимать в их сложности и открытости, в их многочисленных надеждах и разочарованиях⁵¹. Хотя консервативная этика религиозного возрождения может казаться совершенно противоположной, например, либеральному торжеству романтики и сексуальности в поп-музыке, кино, видеоклипах и молодежной культуре, на самом деле одно невозможно понять без другого, и в жизни людей они не очень различаются⁵². Попытка понять, что именно происходит, предполагает рассмотрение этих различных, весьма убедительных аспектов как частей сложного и порой противоречивого субъективного опыта.

Я утверждаю, что нам необходимо серьезно относиться к этим сложностям и рассматривать то, как люди проживают их и пытаются придать смысл своей жизни. Чтобы понять происходящее, полезно рассмотреть способы культивирования эмоциональных аффектов, способы структурирования чувственного опыта в повседневной жизни и решения сложных моральных дилемм. Однако не стоит работать с идеализированными оппозициями, такими как вивайвелистская исламская набожность против либерального секуляризма, поскольку большинство людей в разной степени и в разное время придерживаются и того, и другого (а также и еще разных вещей). Не стоит также слишком высоко оценивать стремление к благочестию, не принимая во внимание проблемы

51. Jackson, M. (ed.) (1996) *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press; Jackson, M. (2005) *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects*. Oxford: Berghahn Books.

52. Schielke, S. (2009) "Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration Among Young Egyptians", *Journal of Religion in Africa* 39(2): 158–185.

и разочарования, которые часто являются неизбежной частью такого рода устремлений.

Я бы хотел обратить внимание на тезис Майкла Джексона о первичности экзистенциальных проблем⁵³. Мы должны взять за отправную точку непосредственную практику жизни, экзистенциальные заботы и прагматические соображения, которые лежат в основе этой жизни, встроены в те традиции, власти и дискурсы — хотя к ним и не сводятся, — которые придают легитимность одним заботам по сравнению с другими и структурируют одни представления, оставляя другие рассеянными. Следуя этой экзистенциальной линии, важно также осознать, что способы, с помощью которых люди пытаются найти свое место в жизни, неоднозначны и часто трагичны по своим результатам. Как показал Роберт Орси⁵⁴ в своей работе, посвященной американскому католицизму, те же аспекты, которые дают надежду, признание и приобщение, могут быть источником разочарования, запугивания и отчуждения. Эта двусмысленность, по-видимому, характерна для наших попыток жить хорошо, и антропологам, стремящимся понять состояние человека, имеет смысл отнестись к ней серьезно.

На самом деле это то, что уже давно всерьез рассматривается в антропологии. Современная озабоченность этикой и субъективностью параллельна другим подходам к субъективности, которые в большей степени связаны с амбивалентностью⁵⁵. И тому, и другому предшествовало обращение к проблеме множественной идентичности, которая, какими бы ни были ее недостатки, позволила сделать важные выводы, похоже, отчасти забытые в рамках исследовательской программы благочестия и этики⁵⁶.

53. Jackson, M. *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects*; Graw, K. (2012) "Divination and Islam: Existential Perspectives in the Study of Ritual and Religious Praxis in Senegal and Gambia", in S. Schielke, L. Debevec (eds) *Everyday Religion*, pp. 7–32. New York: Berghahn.

54. Orsi, R. A. (2005) *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton: Princeton University Press.

55. Luhrmann, T. M. (2006) "Subjectivity", *Anthropological Theory* 6: 345–361; Biehl, J., Byron, G., Kleinman, A. (eds) (2007) *Subjectivity: Ethnographic Investigations*. Berkeley etc.: University of California Press.

56. Ewing, C. "The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency"; Wilce, J. M. Jr. (ed.) (1998) *Communicating Multiple Identities in Muslim Communities, Special issue of Ethos* 26(2); Meijl, T. van. (2006) "Multiple Identifications and the Dialogical Self: Urban Maori Youngsters and the Cultural Renaissance", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12: 917–933.

Существование и важность многоголосия также признается уже достаточно давно⁵⁷. А поскольку сложность человеческих характеров общеизвестна и, следовательно, известна и антропологам, есть все основания предполагать, что эта история может быть отнесена гораздо дальше в прошлое. Хорошие идеи, как правило, достаточно стары. Поэтому нет необходимости изобретать велосипед, чтобы лучше объяснить, что значит жить жизнью, частью которой является ислам. Теоретические направления в значительной степени доступны.

В связи с этим для хорошей антропологии мусульманства больше всего нужна приверженность чуткой и диалогичной работе на местах, внимание к биографической и исторической глубине траекторий людей и обществ, а также теоретический анализ, который стремится к справедливости по отношению к людям, о которых он рассказывает, что является далеко не тривиальной задачей. В конечном счете, это больше чем теоретическая проблема: это вопрос эмоциональной приверженности такой антропологии, которая предполагает диалог и встречу.

Основания для приверженности

Выше я критически отметил, что, возможно, слишком много исследований посвящено активистам и слишком мало — большинству мусульман, которые не являются таковыми. Эмпирический акцент на активистах, утверждал я, по-видимому, связан с теоретическим акцентом на исламе как ключе для понимания жизни мусульман. И хотя я критически отношусь к такому теоретическому фокусу, это не означает, что мы должны прекратить исследования активистов. Но я утверждаю, что размышления о первичности экзистенциального поиска людьми своего места в жизни и о трагическом аспекте этого поиска часто предлагают нам иной образ религиозной приверженности активистов. Проблема многих этнографических исследований мусульман, опубликованных в последние годы, заключается в том, что исследователи принимают активизм за парадигму, за стандарт религиозности, вместо того чтобы соотносить его с реальностью, в которой готовые на многое ради важного дела активисты отходят далеко от ожиданий большинства людей. Это характерная черта акти-

57. См., например: Abu-Lughod, L. *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*.

визма должна занимать важное место в изучении активистов и их деятельности.

В моих собственных полевых исследованиях я отмечаю два ведущих мотива, которые заставляют людей активно включаться в религиозную жизнь: во-первых, это поиск выхода из личного кризиса, во-вторых, стремление найти что-то действительно важное, что даст человеку единственную и постоянную цель в жизни. И то, и другое, казалось бы, вполне характерно для общечеловеческих устремлений, но ни то, ни другое не очень характерно для повседневного человеческого опыта, в котором обычно есть несколько важных жизненных целей.

Поэтому, чтобы понять, чего добиваются эти активисты, важно спросить, на каких основаниях и с какими ожиданиями, а главное почему, одни люди приступают к поиску самоотверженного совершенства, а другие нет, и почему одни продолжают двигаться в этом направлении, а другие через некоторое время прекращают. Мусульмане не просто хотят быть хорошими мусульманами. Ни желание быть благочестивым, ни выбор в пользу благочестия, а не других форм активности, не очевидны. Поразительно, но многие присоединяются к салафитскому движению потому, что его ритуальная и моральная строгость обещает внести порядок в запутанную жизнь. В другое время и в других условиях они могли бы присоединиться к другим религиозным или политическим группам, но по тем же причинам. В связи с этим мне представляется целесообразным задать следующие вопросы: что делает конкретное направление активизма привлекательным в конкретной ситуации? Какие тревоги люди пытаются преодолеть и какие обещания им предлагают? Как выглядит их реальная самоотверженная работа? К каким последствиям она приводит? Как временные эксперименты с самоотдачей превращаются в длительную часть биографии активистов?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо быть открытым как для общечеловеческого, так и для историко-культурного и индивидуально-идиосинкразического. Для примера можно привести историю Мустафы, который стал салафитом в возрасте около 20 лет после утраты жизненной ориентации. Салафитский период длился около года, и сегодня он вспоминает его со смешанными чувствами: короткое время преданного благочестия было счастливым, но он не хочет и не может к нему вернуться.

Чтобы понять историю Мустафы, важно, но недостаточно рассмотреть успех салафитского ислама в Северном Египте, кото-

рый стал самым влиятельным религиозным течением и, следовательно, наиболее вероятным выбором Мустафы в поисках четкого различия между добром и злом. Выбрав салафитский путь, Мустафа направил свою деятельность в особое русло, сделав акцент на гендерной сегрегации, воздержании от алкоголя, наркотиков и сигарет и рассматривая жизнь как исполнение божественного закона. Это имело весьма специфические последствия, например, для его отношений с матерью и некоторыми друзьями. Но эмоциональная работа, которую он проделал в рамках этого эксперимента, имела и далеко идущие последствия: позднее Мустафа сравнивал его со своей службой в армии, которая, по его словам, аналогичным образом обеспечила недостающую ему четкую жизненную ориентацию. Поэтому, чтобы понять этот рассказ в более широком контексте, мы должны серьезно отнестись к его идиосинкразическому опыту, к истории его семьи и к тому, как он иногда идет по жизни уверенно, а иногда оступается.

Возьмем для сравнения то, как Мустафа описывает свои мотивы стать салафитом, и то, как у Джона Стейнбека (1961 [1936]) в романе «В битве с исходом сомнительным»⁵⁸ персонаж Джим Нолан описывает свое решение вступить в коммунистическую партию.

Нильсон то тут, то там касался стола кончиками пальцев. «Даже те люди, которым вы пытаетесь помочь, в большинстве случаев будут вас ненавидеть. Вы это знаете?»

«Да».

«Тогда почему ты хочешь вступить?» Глаза Джима полузакрылись в недоумении. Наконец он сказал: «В тюрьме было несколько партийцев. Они поговорили со мной. У меня всю жизнь был бардак. Их жизнь не была беспорядком. Они к чему-то стремились. Я хочу к чему-то стремиться. Я чувствую себя мертвым. Я думал, что смогу снова стать живым». (Steinbeck 1961 [1936]: 6)

В то время, когда я начал возвращаться к себе, я многое потерял. Я начал искать. Где же верный путь? [...] У меня не было основного метода, которому я мог бы следовать, чтобы решать свои проблемы

58. Steinbeck, J. (1961 [1936]) *In Dubious Battle*. New York: Bantam Books.

и противостоять миру. У меня не было принципа, которому я мог бы следовать. У меня не было закона, который я мог бы применить и который позволил бы мне отличить правильное от неправильного. [...] Я стал спрашивать обо всем в своей жизни: халяль это или харам? Даже если у меня не было осознания этого, не было четкого текстового подтверждения. Но у меня было такое чувство: если бы я только мог знать, харам это или халяль? [...] Какое-то время я жил так хорошо, как не жил со дня смерти моего отца. Это было даже лучше. Я познакомился со многими людьми и почувствовал, что жизнь, которой я живу, хороша». (Мустафа, интервью в 2006 г.)

Привлек бы Мустафу коммунизм, а не салафизм, если бы он жил в другое время? Интересно, что его отец был коммунистом. Но для Мустафы ответ, скорее всего, отрицательный. Коммунизм и салафизм — это разные решения, но не потому, что они стоят по разные стороны светско-исламского водораздела, а потому, что апеллируют к несколько разным типам чувств. И реальный человек Мустафа, и литературный персонаж Джим Нолан ищут способ почувствовать себя живым, сделать что-то значимое, иметь основу и направление своей жизни. Но если коммунизм, дающий ощущение экзистенциальной надежды на страницах романа «В битве с исходом сомнительным», ориентирован на борьбу с кем-то и поиск осмысленного существования через коллективные действия, то салафизм, давший Мустафе временную опору в период кризиса, в значительной степени сосредоточен на индивидуальной дисциплине и спасении. Возможно, больше сходства было бы между карьерой коммуниста-активиста и воинствующего исламиста, но у Мустафы были причины держаться подальше и от того, и от другого.

Я пытаюсь донести мысль о том, что при рассмотрении исламского или любого другого активизма недостаточно рассматривать конкретное движение и традицию. Этот взгляд должен быть дополнен рассмотрением как идиосинкразического, так и сравнительного уровней. Это, вероятно, потребует дополнительной работы, но, скорее всего, позволит нам получить гораздо более глубокое представление о мотивах и последствиях активизма.

Заключение: неоднозначность больших схем

В некотором смысле такой подход означает прощание с проектом антропологии ислама, по крайней мере, если антропология исла-

ма должна быть антропологией, которая характеризуется не только предметом исследования, но и собственным набором теоретических проблем. Такая антропология слишком часто попадает в ловушки исключительности, слишком увлечена исламом, чтобы по-настоящему объяснить, что значит быть мусульманином. Однако я не решаюсь отдать этот вопрос на откуп антропологии религии. В этом случае мы все равно столкнемся с аналогичной проблемой чрезмерной привилегированности религиозной идентичности и соответствующих действий в жизни людей. Мы все равно рискуем провести произвольную разделительную линию между религиозными и другими аспектами, которую я хотел поставить под сомнение, взявшись за сравнение салафитского и коммунистического активизма.

Я думаю, что для понимания значения религиозной или любой другой веры в жизни людей, возможно, полезнее рассматривать ее не так конкретно, как религию или традицию, а как более размытую и открытую схему, которая активно воображается и обсуждается людьми и может предлагать различные виды ориентаций, смыслов и руководства в жизни людей⁵⁹. Подобные большие схемы выглядят как нечто внешнее и превосходящее повседневный опыт, как некое высшее и надежное мерило и руководство для жизни — они могут быть как персонифицированы в виде богов, пророков, святых и героев, так и абстрактны в виде книг, знаний, идеологий и взглядов. Их сила заключается именно в двусмысленности, лежащей в основе их предполагаемой экстернатальности: в силу их очевидного совершенства к ним можно обращаться и действовать, но противоречия и неудачи повседневного опыта редко подрывают их авторитет⁶⁰. Даже если попытка человека жить, руководствуясь большой схемой, оборачивается неудачами и трагедиями, она все еще может оставаться валидной как жизненный ориентир. В силу присущей ей двусмысленности кажущегося совершенства, внешнего по отношению к повседневной жизни и экзистенциальной значимости повседневного, такие большие схемы никогда не могут быть рассмотрены изолированно. Они всегда должны пониматься как связанные, по крайней мере, в двух измерениях: во-первых, в их отношении к повсе-

59. Schielke, S., Debevec, L. (eds) (2012) *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion*. New York: Berghahn.

60. Simon, G. "The Soul Freed of Cares? Islamic Prayer, Subjectivity, and the Contradictions of Moral Selfhood in Minangkabau, Indonesia".

дневным заботам и переживаниям; во-вторых, в их отношении к другим убедительным большим схемам, которые также обещают придать смысл и направление этим повседневным заботам и переживаниям.

В случае моей работы в Египте к таким большим схемам относятся приверженность исламу, романтическая любовь, капиталистическое богатство и потребление, образование и социальная мобильность, развитие и модернизация, националистическая, панарабская и панисламистская политика и т. д. Это не значит, что обещание хорошей жизни и вечного спасения (с обратной угрозой вечного проклятия), которое является центральным фактором приверженности людей исламу сегодня, ничем не отличается от романтической любви или социальной мобильности. Это совсем другое, и в этом его привлекательность и сила. Но то, как люди «живут исламом», по выражению Магнуса Марсдена⁶¹, может не столь разительно отличаться от того, как они живут капитализмом и любовью. Во всех этих случаях речь идет о больших надеждах, глубоких тревогах и убедительных обещаниях влиятельных лиц, которые приведут к практическим решениям, обещаниях, которым люди пытаются следовать и воплощать в жизнь. Некоторые делают это более последовательно, чем другие. Некоторые попытки действительно помогают людям жить лучше, как они это понимают. Другие приводят к трагедии. Большинство из них амбивалентны, приносят как удовлетворение, так и страдания. Многие попытки недолговечны, и почти все они частичны. Во всех случаях грандиозные планы навсегда остаются нереализованными, но при этом всегда находятся в пределах досягаемости, обещая опору, направление в трудной, сложной и часто разочаровывающей жизни. Взгляд на эти попытки и их последствия с учетом богатства и открытости, а также ограничений и властных отношений человеческого бытия, на мой взгляд, является наиболее перспективным способом понимания значения приверженности исламу как части человеческой жизни.

Перевод Александра Кырлежева и Софьи Рагозиной

61. Marsden, M. *Living Islam: Muslim religious experience in Pakistan's North-West Frontier*.

Библиография / References

- Abu-Lughod, L. (1996 [1986]) *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Abu-Zahra, N. (1997) *The Pure and Powerful: Studies in Contemporary Muslim Society*. Berkshire: Ithaca Press.
- Anidjar, G. (2009) "The Idea of an Anthropology of Christianity", *Interventions* 11(3): 367–393.
- Anjum, O. (2007) "Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27(3): 656–672.
- Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Occasional Papers Series, Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA.: Stanford University Press.
- Asad, T. (2006) *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press.
- Asad, T. (2009) "Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism", in T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood (eds) *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (Townsend Papers in Humanities; 2), pp. 20–63 [<http://escholarship.org/uc/item/84q9c6ft>, accessed on 25.09.2023].
- Avonius, L. (2008) *Ambiguities and Public Debates: Ahmadiyah, Pornography, and State Control in Indonesia*. Paper presented at the workshop "Moral communities and ambiguities" 9–10 October 2008. Helsinki Collegium for Advanced Studies.
- Bangstad, S. (2009) "Contesting secularism/s: Secularism and Islam in the Work of Talal Asad", *Anthropological Theory* 9(2): 188–208.
- Bangstad, S. (2009) *Sekularismens Ansikter*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Biehl, J., Byron, G., Kleinman, A. (eds) (2007) *Subjectivity: Ethnographic Investigations*. Berkeley etc.: University of California Press.
- Deeb, L. (2006) *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.
- Deeb, L. (2009) "Piety Politics and the Role of a Transnational Feminist Analysis", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(S1): S112–S126.
- Eickelman, D. (1992) "Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies", *American Ethnologist* 9(4): 643–655.
- El-Zein, A. H. (1977) "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam", *Annual Review of Anthropology* 6: 227–254.
- Ervast, P. (1928 [1903]) *Nykyinen Asema*. 2nd ed., Helsinki: Mystica.
- Ewing, C. (1990) "The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency", *Ethos* 18: 251–278.
- Fadil, N. (2009) "Managing Affects and Sensibilities: The Case of Not-Handshaking and Not-Fasting", *Social Anthropology* 17(4): 439–454.
- Geertz, C. (1968) *Islam Observed*. New Haven: Yale University Press.
- Gellner, E. (1981) *Muslim Society*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Gilsenan, M. (2000 [1982]) *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*. Revised ed., London: Tauris.

- Graw, K. (2012) "Divination and Islam: Existential Perspectives in the Study of Ritual and Religious Praxis in Senegal and Gambia", in S. Schielke, L. Debevec (eds) *Everyday Religion*, pp. 7–32. New York: Berghahn.
- Henkel, H. (2005) "Between Belief and Unbelief Lies the Performance of Salat: Meaning and Efficacy of a Muslim Ritual", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11: 487–507.
- Hirschkind, Ch. (2006) *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Ismail, S. (2003) *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*. London: Tauris.
- Jackson, M. (2005) *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects*. Oxford: Berghahn Books.
- Jackson, M. (ed.) (1996) *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jokinen, W. (1906) *Uskonto Yksitysasiaksi! Kaksi esitelmää eri lähteitä käyttäen*. Tampere: Tampereen työväen sanomalehti-osakeyhtiö.
- Klemm, V. (2000) "Different Notions of Commitment (iltizam) and Committed Literature (al-adab al-multazim) in the Literary Circles of the Mashriq", *Middle Eastern Literatures* 3(1): 51–62.
- Kreil, A. (2011) "La St Valentin au pays d'al-Azhar: éléments d'ethnographie de l'amour et du sentiment amoureux au Caire", in *Sacrés familles! Changements religieux, changements familiaux*, pp. 71–83.
- Lakatos, I., Musgrave, A. (eds) (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lambek, M. (2000) "The Anthropology of Religion and the Quarrel between Poetry and Philosophy", *Current Anthropology* 41: 309–302.
- Luhrmann, T. M. (2006) "Subjectivity", *Anthropological Theory* 6: 345–361.
- Lutfi, W. (2009 [2005]) *Zâhirat al-du'ât al-gudud*, 2nd ed., Cairo: Dâr al-'Ayn li-n-nashr.
- Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mahmood, S. (2009) "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?", in T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood (eds) *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (Townsend Papers in Humanities; 2), pp. 64–100 [<http://escholarship.org/uc/item/84q9c6ft>, accessed on 25.09.2023].
- Marranci, G. (2008) *The Anthropology of Islam*. Oxford and New York: Berg.
- Marsden, M. (2005) *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Masquelier, A. (2009) *Women and Islamic Revival in a West African Town*. Bloomington: Indiana University Press.
- Meijl, T. van. (2006) "Multiple Identifications and the Dialogical Self: Urban Maori Youngsters and the Cultural Renaissance", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12: 917–933.
- Moors, A. (2009) "'Islamic Fashion' in Europe: Religious Conviction, Authentic Style, and Creative Consumption", *Encounters* 1(1): 175–99.
- Nieuwkerk, K. van. (2008) "'Repentant' Artists in Egypt: Debating Gender, Performing Arts and Religion", *Contemporary Islam* 2: 191–210.

- Orsi, R. A. (2005) *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton: Princeton University Press.
- Osella, F., Soares. B. (2009) "Islam, Politics, Anthropology", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (S1): S1–S23.
- Pandolfo, S. (2007) "The Burning': Finitude and the Politico-Theological Imagination of Illegal Migration", *Anthropological Theory* 7(3): 329–363.
- Salvatore, A. (2007) *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York etc.: Palgrave MacMillan.
- Schielke, S. (2007) "Hegemonic Encounters: Criticism of Saints-Day Festivals and the Formation of Modern Islam in Late 19th and Early 20th-Century Egypt", *Die Welt des Islams* 47(3–4): 319–355.
- Schielke, S. (2009) "Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration Among Young Egyptians", *Journal of Religion in Africa* 39(2): 158–185.
- Schielke, S., Debevec, L. (eds) (2012) *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion*. New York: Berghahn.
- Schulz, D. (2006) "Promises of (Im)mediate Salvation: Islam, Broadcast Media, and the Remaking of Religious Experience in Mali", *American Ethnologist* 33(2): 210–229.
- Scott, D., Hirschkind, Ch. (eds) (2006) *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press.
- Simon, G. (2009) "The Soul Freed of Cares? Islamic Prayer, Subjectivity, and the Contradictions of Moral Selfhood in Minangkabau, Indonesia", *American Ethnologist* 36(2): 258–275.
- Soikkanen, H. (1961) *Sosialismin tulo Suomeen: Ensimmäisiin yksikamarisen eduskunnan vaaleihin asti*. PhD thesis, University of Turku.
- Starrett, G. (2010) "The Varieties of Secular Experience", *Comparative Studies in Society and History* 52(3): 626–651.
- Starrett, Gregory. 1998. *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. University of California Press.
- Steinbeck, J. (1961 [1936]) *In Dubious Battle*. New York: Bantam Books.
- Van der Veer, P. (2008) "Embodiment, Materiality, and Power. A Review Essay", *Comparative Studies in Society and History* 50: 809–818.
- Varisco, D. M. (2005) *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation*. New York: Palgrave Macmillan.
- Verkaaik, O. (2010) "The Cachet Dilemma: Ritual and Agency in New Dutch Nationalism", *American Ethnologist* 37(1): 69–82.
- Wilce, J. M. Jr. (ed.) (1998) *Communicating Multiple Identities in Muslim Communities, Special issue of Ethos* 26(2).