

Надя Фадиль, Майанти Фернандо

Открывая заново мусульманскую «повседневность». Заметки об антропологическом расколе

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-41-3-4-343-389>

Nadia Fadil, Mayanthi Fernando

Rediscovering the “Everyday” Muslim. Notes on an Anthropological Divide

Nadia Fadil — KU Leuven (Netherlands). Nadia.Fadil@soc.kuleuven.be

Mayanthi Fernando — University of California (Santa Cruz, USA). mfernan3@ucsc.edu

This article critically examines recent calls by anthropologists to focus on what they call “everyday Islam”. We locate this new literature within two tensions central to anthropology: first, its dual commitment to humanity’s heterogeneity and commonality, and second, its dual imperative to account for dominant social structures and individual resistance. We argue that the concept of everyday Islam emphasizes one side of these paradigmatic debates, highlighting the universality of humans and emphasizing opposition to norms. We then take up the distinction this literature makes between everyday Muslims and Salafi Muslims. We suggest that a reinvestment in everyday Islam ends up discounting the validity, reality, and ontology of those framed as Salafi Muslims and invalidates ethnographic inquiry into ultra-orthodox Muslim life. Even as scholarship on everyday Islam attempts to expand the anthropology of Islam, then, it restricts the field instead by demarcating anthropology’s proper object of study in a very narrow way.

Keywords: Everyday Islam, anthropology of religion, ethics, alterity, Salafism.

Перевод с английского по: Fadil, N., Fernando, M. (2015) “Rediscovering the ‘everyday’ Muslim. Notes on an anthropological divide”, *Journal of Ethnographic Theory* 5(2): 59–88. <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau5.2.005>

В ОСНОВЕ антропологических исследований лежат два центральных противоречия. Первое связано со стремлением, с одной стороны, описать множественность подходов к осмыслению своей жизни и, с другой, — подчеркнуть общность кажущихся разными жизненных миров. Второе противоречие возникает между императивом выявления макросоциальных структур и норм и попыткой учесть индивидуальность во всех ее проявлениях. Хотя эти два противоречия по-разному проявлялись на протяжении всей современной истории дисциплины¹, похоже, они вновь артикулированы в современной антропологии ислама.

За последние два десятилетия исламское возрождение, определяемое как беспрецедентное во всем мире вовлечение в экзегезу и богословские рассуждения мусульман, не прошедших обучение в традиционных исламских институтах, стало одним из основных предметов исследований в антропологии ислама. Отказавшись от прежних модернистских концепций, согласно которым предсказывалась секуляризация незападных обществ и патологизировалась предполагаемая исламская исключительность², значительная часть этой литературы стремится осмыслить дискурсы и практики мусульман-возрожденцев с помощью понятий, на которые опираются сами мусульмане. При этом исследователи в равной степени стремились разрушить обычный набор бинарных оппозиций — современность и традиция, политика и религия, рациональное мышление и религиозная дисциплина, автономия и власть, — которые долгое время лежали в основе исследований мусульманского мира. Однако в послед-

1. Возможно, наиболее известные примеры дискуссии по проблеме разнообразия/единства — это полемика между Брониславом Малиновским и Э.Э. Эванс-Притчардом, а затем между Маршаллом Сахлинсом и Гананатом Обейесеке о «туземной» рациональности: Malinowski, B. (1922) *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge; Evans-Pritchard, E. E. (1976) *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press; Sahllins, M. (1987) *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press; Sahllins, M. (1996) *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago: University of Chicago Press; Obeyesekere, G. (1992) *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, NJ: Princeton University Press. Что касается проблемы власти/агентности, то здесь актуальными остаются споры между антропологами-постструктуралистами, вдохновленными работами М. Фуко и П. Бурдьё, и антропологами «теории практики» (см. далее).
2. Ранние примеры включают рассмотрение Максом Вебером теологических отличий ислама от христианства; более полное изложение см. в: Turner, B.S. (1978) *Weber and Islam: A Critical Study*. London: Routledge; Huff, T.E., Schluchter, W. (1999) *Max Weber and Islam*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

нее время все большее число исследователей начинает критиковать чрезмерное увлечение исламским возрождением и особенно акцентом на этическом самосовершенствовании через приобщение к исламским нормам, что, по их мнению, создает две основные проблемы. Во-первых, как считают эти исследователи, акцент на благочестии и исламских нормах представляет собой редукционистский подход, который отдает предпочтение собственно религии в ущерб политическим, экономическим и другим факторам, опосредующим жизнь мусульман. Вторая связанная с этим критика заключается в том, что акцент на благочестии лишен комплексности; критики имеют в виду, что этическое самосовершенствование никогда не является тотальным проектом и его результаты не могут быть легко предсказуемыми. Напротив, «борьба, амбивалентность, непоследовательность и неудачи также должны быть предметом изучения повседневной религиозности»³. Такой подход к «повседневной религиозности», или «повседневному исламу», подразумевает акцент на внутренних противоречиях, двусмысленностях и непоследовательностях, которыми наполнены дискурсы и практики рядовых мусульман.

Наше эссе представляет собой попытку осмыслить этот сравнительно новый вклад в изучение «повседневности» и вырастает из нашего собственного опыта как антропологов мусульманского мира. За последние несколько лет мы заметили, что в Европе и США выросло количество конференций, статей и сборников, где в названии фигурирует «повседневный ислам» (*everyday Islam*). Например, журнал «Культурная антропология» выпустил электронный сборник с таким названием в 2014 г.⁴; к выходу готовится номер журнала «Этнология Франции» о «повседневных аспектах» жизни мусульман; в 2012 г. был опубликован сборник

3. Osella, F., Soares, B. (2010) "Islam, Politics, Anthropology", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, p. 11. Oxford: Wiley-Blackwell.
4. В сборник вошли ранее опубликованные в журнале эссе Аль-Мохаммада, Осанлоо, Пауса и Хоскинса, Хана и Джорджа, а также интервью с авторами: Al-Mohammad, H. (2012) "A Kidnapping in Basra: The Struggles and Precariousness of Life in Postinvasion Iraq", *Cultural Anthropology* 27(4): 597–614; Osanloo, A. (2006) "The Measure of Mercy: Islamic Justice, Sovereign Power, and Human Rights in Iran", *Cultural Anthropology* 21(4): 570–602; Rouse, C., Hoskins, J. (2004) "Purity, Soul Food, and Sunni Islam: Explorations at the Intersection of Consumption and Resistance", *Cultural Anthropology* 19(2): 226–249; Khan, N. (2006) "Of Children and Jinn: An Inquiry into an Unexpected Friendship during Uncertain Times", *Cultural Anthropology* 21(2): 234–264; George, K. (2009) "Ethics, Iconoclasm, and Qur'anic Art in Indonesia", *Cultural Anthropology* 24(4): 589–621.

«Обычные жизни и большие схемы: антропология повседневной религии»⁵; см. также уже упоминавшуюся работу Филиппо Оселла и Бенджамина Соареса «Ислам, политика, антропология», которая выросла из специального выпуска журнала Королевского антропологического института (2009)⁶.

Мы хотим не просто отмахнуться от концепции «повседневного ислама», а взять ее за отправную точку для более глубокого разговора о ряде важных вопросов, которые, по нашему мнению, являются центральными не только для антропологии ислама, но и для антропологии в целом. Действительно, глобальное исламское возрождение и растущая публичная видимость ислама на Западе вызвали множество дискуссий в академических кругах и за их пределами, что имеет значимые аналитические, эпистемологические и методологические последствия для антропологии и особенно для изучения религии и этики. «Обычная» или «повседневная» этика⁷ стала объектом антропологического внимания (в том числе и в этом журнале), и большая часть этих материалов связана с обсуждением основополагающих работ таких антропологов ислама, как Саба Махмуд и Талал Асад, — с их апологетикой или критикой⁸. Майкл Ламбек⁹, например, настаивает на необходимости локализации этики вне религиозной сферы; Джеймс Лэйдлоу¹⁰ призывает подчеркивать сложности и противоречия, присущие этическому обсуждению; а Майкл Лемперт¹¹

5. Schielke, S., Debevec, L. (2012) *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. New York: Berghahn Books.
6. Osella, F., Soares, B. "Islam, Politics, Anthropology".
7. Как отмечает Майкл Лемперт, термины «обычный» и «повседневный» в этой литературе в значительной степени взаимозаменяемы: Lempert, M. (2013) "No Ordinary Ethics", *Anthropological Theory* 13(4): 370–393.
8. В книге Джеймса Лэйдлоу «Предмет добродетели» хорошо показано, как на современный «этический поворот» в антропологии оказали непосредственное влияние ведущие в антропологии ислама дискуссии, и значительная часть книги посвящена последним событиям в этой области. Например, его глава «Вопрос свободы в антропологии» в значительной степени представляет собой критическое отношение к работе Сабы Махмуд: Laidlaw, J. (2014) *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*, pp. 138–178. Cambridge: Cambridge University Press.
9. Lambek, M. (2012) "Religion and Morality", in D. Fassin (ed.) *A Companion to Moral Anthropology*, pp. 341–358. Oxford: Wiley-Blackwell.
10. Laidlaw, J. *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*.
11. Lempert, M. (2013) "No Ordinary Ethics", *Anthropological Theory* 13(4): 370–393; Lempert, M. (2014) "Uneventful Ethics", *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 465–472.

предостерегает от любой поверхностной локализации или имманентизации этики, в том числе в повседневности.

Этот поворот к обыденной этике нашел свое воплощение в антропологии ислама через идею повседневного ислама. Таким образом, наше эссе представляет собой неявное взаимодействие с вышеупомянутой литературой по повседневной этике, хотя второй термин этой пары («этика») нас интересует меньше, чем первый («повседневность»). Наша цель — не теоретизировать о том, что означает для нас повседневная этика, а скорее исследовать исходные предположения и вытекающие из них определения некоторых явлений как «повседневных». На протяжении всей статьи мы будем утверждать, что концепция повседневности и то, как она была представлена в антропологии ислама, по-видимому, подчеркивает одну из сторон парадигмальных дебатов об агентности/власти и единстве/разнообразии в антропологии, подтверждая творческий потенциал человека вопреки грузу норм и подчеркивая универсальные условия человеческого субъекта. Более того, мы предполагаем, что, помимо простого повторения приверженности принципам агентности и человеческого единства, обращение к повседневному исламу порождает (иногда непреднамеренно) концептуальные, методологические и политические проблемы. Призывы обратиться к «повседневной» или «реальной» жизни мусульман явно или неявно маркируют благочестивых мусульман (или «возрожденцев») как исключительных и, что еще более опасно, «ненастоящих». Как следствие, этот новый подход игнорирует определенные формы мусульманской жизни, обесценивает антропологическое исследование этих иных способов «быть мусульманином», а также переопределяет объект исследования антропологии в совершенно особом ключе. Другими словами, даже если эта наука пытается расширить антропологию ислама, на самом деле она существенно сужает поле исследования. Продолжая эту линию анализа, мы стремимся не только понять, как молчаливая привязанность к набору секулярно-либеральных предпочтений и норм оказывается в основе глубокого политического и эмоционального дискомфорта по отношению к некоторым тенденциям внутри исламского возрождения, но и то, как социально-научные нарративы — в данном случае приверженность концепции повседневности — могут играть ключевую роль в решении вопроса об онтологической истинности, подлинности и, в конечном итоге, человечности различных жизненных миров.

Исламское благочестие и повседневная этика

Начиная с 1980-х гг. антропология ислама стала уделять особое внимание возрожденческим тенденциям в различных частях мусульманского мира. Значительная часть исследователей первоначально ставили своей целью объяснить, почему мусульманские общества не оправдывают модернистских ожиданий, связанных с усилением секуляризации и снижением религиозности. По мнению некоторых аналитиков, исламское возрождение свидетельствует о теологической несоизмеримости ислама со светским модерном¹². Другие настаивали на несостоятельности обещаний модерна и ограниченности возможностей вновь образованных национальных государств арабского мира относительно экономической и политической интеграции после обретения независимости¹³. На смену этим исследованиям вскоре пришли работы, в которых проблематизировалось такое одномерное понимание путей модернизации и особенно представление о том, что модернизация обязательно повлечет за собой секуляризацию. Так, например, во влиятельной работе Дейла Эйкельмана и Джеймса Пискатори «Мусульманская политика»¹⁴ утверждается, что возрожденческие тенденции свидетельствуют не столько о разрыве с модернизацией, сколько сами являются ее проявлением, и то, что часто выдается за возвращение к традициям, на самом деле является сложным выражением модернизации. Отвергая устоявшуюся полярность между современностью и религией, исследователи пришли к выводу, что постколониальные преобразования, включая развитие средств массовой информации и массовое образование, скорее способствовали, чем препятствовали различным формам исламского возрождения¹⁵.

12. Gellner, E. (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.

13. Kepel, G. (2012) *Le Prophète et La Pharaon: Les Mouvements Islamistes dans l'Egypte Contemporaine*. Paris: Folio Histoire.

14. Eickelman, D., Piscatori, J. (1996) *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

15. См.: Deeb, L. (2006) *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton, NJ: Princeton University Press; Salvatore, A. (2007) *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York: Palgrave Macmillan. Грегори Старретт, например, утверждает, что массовое образование в постколониальном Египте имело следствием «объективацию» исламской традиции, то есть ее превращение в отдельную и четко очерченную сущность, которую можно использовать для экономического, политического и социального развития. Появившаяся у рядовых мусульман возможность участвовать в дискуссиях об исламе и его роли в обще-

Используя несколько иной подход к отношениям между традицией и современностью, но схожее стремление осмыслить мусульманские субъективности в этической перспективе и с опорой на концепцию Талала Асада¹⁶ об исламе как постоянно развивающейся дискурсивной традиции, другие исследования стали демонстрировать, как процессы модернизации позволяют вновь культивировать старую, «традиционную» этическую чувствительность и авторитетные практики¹⁷. Именно против такого подхода выступает большая часть новой литературы о повседневном исламе, поэтому представляется целесообразным описать некоторые его основные положения на примере двух образцовых текстов: Сабы Махмуд «Политика благочестия»¹⁸ и Чарльза Хиршкинда «Этический звуковой ландшафт»¹⁹. Обе работы представляют собой этнографические исследования этических взаимоотношений и повседневной борьбы простых благочестивых мусульман в Каире. Если в работе Махмуд речь идет о благочестивых женщинах, принимающих участие в кружках при мечетях, то в работе Хиршкинда — о мужчинах-горожанах, которые в своих проектах этического самосовершенствования полагаются на аудиокассеты с проповедями. Махмуд и Хиршкинд утверждают, что с помощью различных практик этического самосовершенствования, под которыми они понимают телесные практики самодисциплины, направленные на перестройку набора моральных, чувственных и аффективных диспозиций в соответствии с авторитетными исламскими нормами, их собеседники конструируют себя в качестве добродетельных мусульманских субъектов.

ственно-политической жизни привела в свою очередь к исламскому возрождению в Египте: Starrett, G. (1998) *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. Berkeley: University of California Press.

16. Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies. Перевод на русский язык: Асад Т. Идея антропологии ислама // *Islamology*. 2017. № 7(1). С. 41–60.
17. Армандо Сальваторе, например, анализирует, как понятия «ислах» или «маслаха» реконструируются в постколониальном Египте и связываются с понятиями общественного интереса: Salvatore, A. *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. Хуссейн Али Аграма также рассматривает, как концепция «хизба» ассимилируется в современных представлениях о государственном суверенитете: Ali Agrama, H. (2012) *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.
18. Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
19. Hirschkind, Ch. (2006) *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.

Хотя Махмуд и Хиршкинд не используют повседневность в качестве аналитической рамки, они подробно описывают ежедневные размышления, разговоры и трудности, с которыми сталкиваются эти женщины и мужчины в своем этическом путешествии, и демонстрируют, как они выстраивают постоянное взаимодействие с исламской традицией. Действительно, повседневная жизнь ставит перед ними ряд проблем, требующих принятия этических решений. Стоит ли встречаться с коллегой в кафе, где подают алкоголь? Можно ли женщине одной ехать в такси с водителем-мужчиной? Допустимо ли идти на занятия в мечеть, если муж категорически против этого? Все эти вопросы относятся как к благочестию, так и к повседневности. Кроме того, на все эти вопросы ответы обычно даются со ссылкой на исламский авторитет, традицию толкования священных текстов и, в конечном счете, на Коран и Сунну²⁰. Это не означает, что достаточно «буквалистского» прочтения источников или что этические действия сводятся к слепому следованию правилам. Скорее это означает, что противопоставление благочестия и повседневности и сопутствующее ему противопоставление текстовой нормы и индивидуальной практики несостоятельно.

Следовательно, монографии Махмуд и Хиршкинда связаны с более широкими вопросами антропологическим изучения этики и религии. В последующих работах этика определяется как важнейшее условие повседневной жизни и человечности²¹. Эти ис-

20. Джон Боуэн рассматривает схожие вопросы, возникающие у мусульман во Франции. Эти дебаты, как показывает Боуэн, происходят на двух уровнях. На первом, обыденном, французские мусульмане должны определить, как жить, работать, жениться и жертвовать в соответствии с исламскими нормами в немусульманском окружении. Второй уровень, который Боуэн называет метарассуждениями, связан с тем, как лучше думать над вопросами, поставленными на первом уровне, то есть как лучше определить, какие инструменты и традиции мусульмане должны использовать, чтобы понять, как жить, работать, жениться и жертвовать в немусульманском контексте: Bowen, J. (2009) *Can Islam be French? Pluralism and Pragmatism in a Secular State*. Princeton, NJ: Princeton University Press. Лапа Диб и Мона Харб рассматривают аналогичный процесс среди мусульман-шиитов в отношении благочестивых форм досуга в Бейруте: Deeb, L., Harb, M. (2013) *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite Beirut*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

21. Das, V. (2010) "Engaging the Life of the Other: Love and Everyday Life", in M. Lambek (ed.) *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, pp. 376–399. New York: Fordham University Press; Das, V. (2012) "Ordinary Ethics", in F. Didier (ed.) *A Companion to Moral Anthropology*, pp. 133–149. Oxford: Wiley-Blackwell; Lambek, M. (2010) "Towards an Ethics of the Act", in M. Lambek (ed.) *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, pp. 39–63. New York: Fordham University Press; George, K. "Ethics, Iconoclasm, and Qur'anic Art in Indonesia".

следователи пытаются изменить конфигурацию старых дебатов об этике, показав, что этические соображения являются неотъемлемой частью повседневной жизни и не обязательно опираются на моральные (или религиозные) рамки. Махмуд и Хиршкинд также ставят под сомнение любое строгое разделение этики и повседневной жизни, показывая, что этические обязательства одновременно являются политическими, общественными и индивидуальными. Кроме того, они также показывают несостоятельность понятия имманентной этической сферы и, следовательно, любого разделения областей «религии» и «повседневности»²². Это остается важнейшей точкой разграничения в исследованиях по обыденной этике. В отличие от тех ученых, в том числе и мусульманских, которые противопоставляют этику и религию и стремятся подчеркнуть, что люди ведут себя этично вне сферы религии и без ссылки на эксплицитные моральные нормы²³, Махмуд и Хиршкинд утверждают, что поведение становится этичным в той степени, в какой оно находится в рамках более широкого морального горизонта, обусловленного имплицитными или эксплицитными намерениями самих акторов, так что этическая практика постоянно трансформируется²⁴. Этот последний подход оказал влияние на формирование новых направлений в ан-

22. Лемперт подвергает аналогичной критике большую часть работ по обыденной этике, утверждая, что она часто закрепляет «дихотомии малого и большого, микро и макро, имплицитного и эксплицитного» и что нам следует позаботиться о том, «чтобы не разорвать пути, благодаря которым [обыденная этика] вообще кажется банальной»: Lempert, M. "No Ordinary Ethics".
23. Al-Mohammad, H. (2012) "A Kidnapping in Basra: The Struggles and Precariousness of Life in Postinvasion Iraq"; Al-Mohammad, H., Peluso, D. (2012) "Ethics and the 'Rough Ground' of the Everyday: The Overlappings of Life in Post-Invasion Iraq", *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 2(2): 42–58.
24. В своем понимании этики Махмуд опирается на аристотелевскую традицию, которой придерживаются ее собеседники: для них повседневное поведение связано с процессом этического самопреобразования. Хотя она различает мораль и этику, но рассматривает их как взаимосвязанные, проводя различие между этической субстанцией и способами субъективации или техниками «я», предложенными Фуко. Махмуд не рассматривает мораль как набор абстрактных правил, которым подчиняется субъект: «Скорее, система Фуко предполагает, что существует множество различных способов формирования отношений с моральным кодексом, каждый из которых устанавливает определенные отношения между способностями "я" (воля, разум, желание, действие и т.д.) и данной нормой»: Mahmood, S. (2012) "Ethics and Piety", in D. Fassin (ed.) *A Companion to Moral Anthropology*, p. 234. Oxford: Wiley-Blackwell. Таким образом, «движение благочестия имеет сильный индивидуализирующий импульс, требующий от каждого человека принятия набора аскетических практик для формирования нравственного поведения»: Mahmood, S. "Ethics and Piety", p. 235.

тропологии религии в целом и ислама в частности. Авторы ряда недавних исследований обращают внимание на то, как индивиды посредством обычных действий постоянно превращают и переделывают себя в «истинных мусульман». ²⁵ И хотя эти практики (например не сердиться на брата или сестру или быть добрым к соседям) не сразу можно назвать «религиозными» (в отличие, скажем, от ношения платка или пятикратной ежедневной молитвы), они, тем не менее, становятся фундаментальными для той этической субъективности, которую пытаются культивировать в себе многие мусульмане.

Наконец, работы Махмуд и Хиршкинда по этике, в сочетании с проведенной ими денатурализацией конвенций светской мысли и практики, открыли дорогу новым исследованиям, которые попытались раскрыть, как либерализм и секуляризм — а не только ислам — функционируют в качестве моральных пространств, порождающих повседневные практики. Например, в нашем исследовании мы обратились к светскому как пространству специфических норм с сопутствующими формами этического самосовершенствования. Мы утверждали, что, подобно различным формам религиозности, светскость также включает в себя целый ряд этических, социальных, физических и сексуальных диспозиций, поэтому все они должны быть учтены в анализе наравне с политическими диспозициями²⁶. Иными словами, радикально локализуя светские понятия, категории

25. Deeb, L., Harb, M. *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite Beirut*; Fernando, M. L. (2014) *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*. Durham, NC: Duke University Press; Jacobsen, C. (2011) *Islamic Tradition and Muslim Youth in Norway*. Leiden: Brill; Jouili, J. (2015) *Pious Practice and Secular Constraints: Women in the Islamic Revival in Europe*. Stanford, CA: Stanford University Press.

26. Рассматривая светскую критику и санкции против платков, Майанти Фернандо анализирует лежащие в основе светскости нормы пола/гендера, а также вмешательство светской власти в интерпретацию женской телесности: Fernando, M. L. *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*; Selby, J., Fernando, M. L. (2014) "Short Skirts and Niqab Bans: On Sexuality and the Secular Body", *The Immanent France: Secularism, Religion, and the Public Sphere*. September 4 [<http://blogs.ssrc.org/tif/2014/09/04/short-skirts-and-niqab-bans-on-sexuality-and-the-secular-body/>, accessed on 16.11.2023]. Аналогичным образом Надя Фадиль рассматривает отказ от платков как эстетику «я», тесно связанную с моральной субъективностью, основанной на либеральных этических нормах: Fadil, N. (2011) "Not-/Unveiling as an Ethical Practice", *Feminist Review* 98: 83–109. Понимая не-покрытые как повседневную практику этического самосовершенствования и естественный способ существования, Фадиль бросает вызов гегемонистской секулярно-либеральной точке зрения на данную практику.

и привязанности, работы Махмуд и Хиршкинда, а до них и Асада²⁷ позволили ученым сделать секуляризм и светскость не просто фоновым условием их интеллектуальной работы, а объектом наблюдения и анализа.

Подобный эпистемологический поворот имеет долгую историю в антропологии. Однако этнографическое внимание к благочестивому самосовершенствованию, критический анализ соотношения морали и этики, провинциализация светских норм и ценностей вызывали порой весьма бурное неприятие у ряда ученых как внутри, так и вне антропологии²⁸. Обращение к повседневному исламу — часть этой реакции. Поэтому в следующих разделах рассматриваются ключевые тексты и основные утверждения, характерные для этого поворота. Наша цель — не обязательно опровержение или критика чрезмерного внимания к исламскому благочестию²⁹. Почему «повседневный ислам» стал столь популярной аналитической рамкой для многих антропологов ислама и в чем научная и морально-политическая польза этого интереса?³⁰. Нас особенно обескураживает противопоставление

27. Mahmood, S. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*; Mahmood, S. "Ethics and Piety"; Hirschkind, Ch. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*; Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press; Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
28. См. Abbas, S. (2013) "The Echo Chamber of Freedom: The Muslim Woman and the Pretext of Agency", *Boundary 2* 40(1): 155–189; Bangstad, S. (2011) "Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue", *Theory, Culture & Society* 28(3): 28–54; Gourgouris, S. (2013) "Why I Am not a Postsecularist", *Boundary 2* 40(1): 41–54; Mufti, A. (2013) "Why I Am not a Postsecularist", *Boundary 2* 40(1): 7–19; Robbins, B. (2013) "Why I Am not a Postsecularist", *Boundary 2* 40(1): 55–76.
29. На самом деле мы с пониманием относимся к этой критике: как утверждает Фадиль, идея «платка как идиосинкразии, которую необходимо объяснить» непроизвольно подтверждается даже симпатизирующими исследованиями практики ношения платков. Как она отмечает, «ограничение исследовательской оптики ортодоксальным мусульманским поведением, таким как хиджаб, и оставление без внимания других форм (благочестивого) поведения приводит к тому, что объектом исследования становятся только те практики, которые не соответствуют «светскому образу жизни»»: Fadil, N. "Not-/Unveiling as an Ethical Practice".
30. Хотя мы сосредоточились на работах Самули Шильке и Магнуса Марсдена как наиболее часто упоминаемых сторонников такого обращения к повседневному исламу, наш интерес распространяется и на другие исследования, как: Al-Mohammad, H. (2012) "A Kidnapping in Basra: The Struggles and Precariousness of Life in Postinvasion Iraq"; Al-Mohammad, H., Peluso, D. "Ethics and the 'Rough Ground' of the Everyday: The Overlappings of Life in Post-Invasion Iraq"; Das, V. "Ordinary Ethics"; Debevec, L. (2012) "Postponing Piety in Urban Burkina Faso: Discussing Ideas on When to Start Acting as a Pious Muslim", in *Ordinary Lives and Grand Schemes*:

благочестия и повседневности — один из основных тезисов этого подхода, — ведь как мы уже отмечали выше, повседневная практика и простые мусульмане занимают центральное место и в более ранних исследованиях исламского благочестия и этики. Мы хотим подчеркнуть, что в новых исследованиях повседневность порой выступает не столько эмпирическим объектом наблюдения, сколько нормативной рамкой, позволяющей концептуализировать агентность, в первую очередь как творческое сопротивление (религиозным) нормам. К этому аргументу мы и переходим.

Практики повседневного сопротивления

Понятие повседневности (*the everyday*) уже давно занимает центральное место в антропологии как один из наиболее привилегированных предметов анализа, позволяющий изучать «неопределенности (*imponderabilia*) реальной жизни», по выражению Бронислава Малиновского³¹. Понятие «повседневность», а также его двойник «обыденность» (*the ordinary*)³², лежит в основе попыток понять превратности больших структур путем изучения того,

An Anthropology of Everyday Religion. Vol. 18. EASA Series. New York: Berghahn Books; Khan, N. "Of Children and Jinn: An Inquiry into an Unexpected Friendship during Uncertain Times"; Khan, N. (2012) *Muslim Becoming: Aspiration and Skepticism in Pakistan*. Durham, NC: Duke University Press; Mittermaier, A. (2012) "Dreams from Elsewhere: Muslim Subjectivities beyond the Trope of Self-Cultivation", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18(2): 247–265; 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. Мы не предполагаем однородности этой литературы и признаем, что эти исследования имеют совершенно разные ориентации и аналитические привязки. Тем не менее нас интересует, как во всех этих работах повседневность рассматривается как пространство сложностей и неоднозначностей (в отличие от религиозных институтов и норм), а также какое влияние это имеет на антропологию религии и какие нормативные установки могут лежать в основе такого подхода — пусть даже и непреднамеренно.

31. Во вступительных фрагментах к книге «Аргонавты западной части Тихого океана» Малиновский использует это выражение, настаивая на том, что аналитики должны обращать внимание на «распорядок рабочего дня человека, детали его ухода за телом, способ принятия пищи и ее приготовления; тон разговоров и социальной жизни у деревенских костров, наличие крепкой дружбы или вражды, а также мимолетных симпатий и антипатий между людьми». Эти детали, по его мнению, очень важны для понимания того, как работают и поддерживаются структуры: Malinowski, B. *Argonauts of the Western Pacific*, p. 22.
32. Lambek, M. (2010) *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press; Stewart, K. (2007) *Ordinary Affects*. Durham, NC: Duke University Press.

как они отражаются в повседневной речи и практике³³. Начиная с основополагающей работы Ирвинга Гофмана «Представление себя в повседневной жизни»³⁴, в которой рассматриваются различные рамки, используемые индивидами, чтобы «локализовать и сконструировать» себя как социальных субъектов, и заканчивая «Критикой повседневной жизни» Анри Лефевра³⁵, призывающей к остранению (*de-familiarization*) повседневности, последняя понимается как пространство противоречий, помогающих нам разгадать способы материализации или оспаривания (или и того и другого) социальных структур или систем. Таким образом, аналитический фокус на микропрактиках порождает структурное напряжение: хотя концепция повседневности направлена на понимание того, как осуществляется власть, она предполагает учить тому, что последняя изменчива благодаря именно повседневным итерациям.

Книга Мишеля де Серто «Практика повседневной жизни»³⁶ остается одной из самых популярных и влиятельных иллюстраций такого подхода. В ней автор обращает внимание на творческую поэтику «простого человека» в его моделях потребления, предлагая микроанализ функционирования власти в ее ежедневных практиках. В то же время стратегии повседневного сопротивления власти опираются на существующие (хотя и не доминирующие) репертуары действия, такие как сказки, мифы, эпические легенды и игры. Таким образом, в описании повседневности де Серто выдвигает на первый план творчество и сопротивление, одновременно вписывая их в существующие нормы и ценности, а не вытесняя их из этих рамок. Де Серто не противопоставляет агентность власти, а переосмысливает агентность как тактическое развертывание

33. Майкл Шерингем утверждает, что интерес к повседневности, сформировавший впоследствии отдельное научное направление, возник в рамках послевоенного французского интеллектуального движения, опиравшегося на сюрреализм и стремившегося децентрализовать и переосмыслить политическую жизнь: Sheringham, M. (2009) *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*. Oxford: Oxford University Press. Более подробный обзор теоретического развития концепции «повседневности» в теории культуры см. в: Highmore, B. (2002) *The Everyday Life Reader*. London: Routledge; Kaplan, A., Ross, K. (1987) *Everyday Life*. New Haven, CT: Yale University Press.

34. Goffman, I. (1959) *The Presentation of the Self in Everyday Life*. Rockland, MA: Anchor.

35. Lefebvre, H. (1958) *Critique de La Vie Quotidienne I: Introduction*. Paris: L'Arche.

36. De Certeau, M. (2011) *The Practice of Everyday Life*. Translated by S. Rendall. Berkeley: University of California Press.

власти. Примером такого подхода может служить книга Лилы Абу-Лугод «Завуалированные чувства»³⁷, представляющая собой плотную этнографию повседневной жизни бедуинов в Египте. Абу-Лугод прослеживает, как бедуины используют поэзию для артикуляции чувств уязвимости, недопустимых в моральных рамках обычной социальной жизни. Вместо того чтобы представить моральный дискурс как место действия мощных социальных правил, а поэтическое творчество бедуинов — как место их активного творческого сопротивления, Абу-Лугод подчеркивает, что поэзия также является социальной конвенцией, «культурным репертуаром» чувств и действий³⁸. Таким образом, она рассматривает ситуацию, в которой поэзия не ограничивается моралью, но также представляет некую самостоятельную социальную конвенцию, в рамках которой проявляется агентность бедуинов. И, что очень важно, Абу-Лугод не изображает бедуинов как противоречивых или непоследовательных субъектов. Напротив, уделяя пристальное внимание сетям понятий, лежащих в основе кодекса чести и поэзии, она пытается «объяснить логику системы [в целом]»³⁹. В более поздней этнографии, следуя примеру Абу-Лугод, Лара Диб и Мона Харб исследуют, как мусульмане-шииты в южном Бейруте используют многочисленные моральные рубрики для создания новых форм благочестивого досуга. Они описывают «сложный моральный ландшафт»⁴⁰, в рамках которого молодые люди, «которые не считают свою жизнь обязательно раздвоенной [между религиозными нормами и повседневным досугом]... стремятся объединить развлечения и веру таким образом, чтобы они были более совместимы — стремятся к большей согласованности этих двух вещей в своей жизни»⁴¹.

Хотя Диб и Харб не выдвигают повседневность на первый план в качестве аналитического понятия, в других недавних антропологических работах обращение к повседневности становится более явным. Самули Шильке является одним из влиятельных сторонников обращения к повседневному исламу, и его эссе «Быть хорошим в Рамадан», посвященное опыту и повседневным прак-

37. Abu-Lughod, L. (2000) *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Updated. Berkeley: University of California Press.

38. Ibid., p. 180.

39. Ibid., p. xxi.

40. Deeb, L., Harb, M. (2013) *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite Beirut*, p. 10. Princeton, NJ: Princeton University Press.

41. Ibid., p. 32.

тикам «простых мусульман» в рыбацкой деревне на севере Египта в месяц Рамадан, часто цитируется другими учеными в качестве аналитического ориентира⁴². Хотя Шильке впоследствии опубликовал более обширную монографию на эту тему⁴³, мы сосредоточимся на этом эссе, поскольку в нем кратко изложены основные утверждения и обозначены «подводные камни» обращения к повседневному исламу. В своем эссе Шильке описывает Рамадан как время не только для поста и молитвы, но и для праздничных форм общения и веселья, например футбола. Хотя «в целом в Рамадан ощущается повышенная социальная, моральная и благочестивая активность», пишет он, такое «сосредоточение на вознаграждении и благочестии» является временным⁴⁴. За ежедневным постом следуют ночные развлечения и шумное потребление. Более того, сам месяц выделяется из всего остального года: Рамадан — это «время исключительной морали, которая по своей природе будет длиться только до тех пор, пока длится Рамадан... и эта исключительность косвенно узаконивает менее последовательные подходы к религии и морали в течение всего остального года»⁴⁵. Как поясняет Шильке, «это сугубо утилитарное понима-

42. На Самули Шильке ссылаются, в частности: Debevec, L. (2013) "En Attendant Notre Sababu: Discussions sur le Travail, la Vie et L'islam avec les Jeunes Hommes de Bobo-Dioulasso", in K. Wertmann, S.M. Mamine (eds) *La Ville de Bobo-Dioulasso Au Burkina Fasso: Urbanités et Appartenances En Afrique de l'Ouest*. Paris: Karthala. P. 211; Deeb, L., Harb, M. *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite Beirut*, pp. 16–17; Laidlaw, J. *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*, p. 173; Mittermaier, A. "Dreams from Elsewhere: Muslim Subjectivities beyond the Trope of Self-Cultivation", p. 250. Мы остановились на двух его эссе «Быть хорошим в Рамадан» и «Быть неверующим в период исламского возрождения», в которых собраны основные его тезисы, высказанные в более пространственных монографиях и сборниках: Schielke, S. (2009) "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(S1): 24–40; Schielke, S. (2012) "Being a Nonbeliever in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt", *International Journal of Middle Eastern Studies* 44: 301–320. Хотя монография Шильке, безусловно, этнографически богаче его статей, в ней сохраняются основные проблемы, которые мы здесь обозначили, а именно: представление о религии как о наборе абстрактных правил, противопоставленных повседневной жизни, и понимание салафизма как невозможного и неестественного способа существования.
43. Schielke, S. (2015) *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*. Bloomington: Indiana University Press.
44. Schielke, S. (2009) "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (S1): S24–40.
45. Schielke, S. (2015) *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*, p. 50. Bloomington: Indiana University Press.

ние религии, которое неявно позволяет утвердить Рамадан в качестве нравственного и благочестивого исключения из не слишком идеальной повседневной жизни. Если Рамадан — это время особой награды, когда Бог прощает человеку его прежние грехи, то в остальное время года человек может совершать некоторые грехи и немного отступать от своих обязательств»⁴⁶. Таким образом, заключает Шильке, «способы, которыми большинство людей празднуют Рамадан, не требуют этической субъективности, направленной на совершенствование очищенного, богобоязненного “я”, способного четко разделять добро и зло»⁴⁷. Действительно, Шильке прямо возражает против излишнего внимания к мусульманскому благочестию и того, что он считает «проблематичной тенденцией ставить во главу угла цель этического совершенства»⁴⁸. По его мнению, вместо того чтобы стремиться к этическому совершенству, его собеседники-мусульмане обычно противоречат строгим моральным нормам или уклоняются от них: когда священный месяц заканчивается праздником *‘ид аль-фитр*, те же самые молодые люди, которые молились и постились во время Рамадана, возвращаются к курению гашиша, просмотру порнографии и сексуальным домогательствам к женщинам в общественных парках и на набережных⁴⁹. Поэтому он утверждает, что этнографический фокус должен быть перенаправлен на «амбивалентную природу большинства моральных субъективностей», на «конфликты, двусмысленности, двойные стандарты, переломы и сдвиги»⁵⁰. Это позволяет лучше понять, как религиозные нормы действуют в повседневной жизни, и такой подход Шильке характеризует как внимание к различию ме-

46. Рассуждения Шильке о Рамадане в работе «Египет в будущем» содержат больше нюансов, чем предыдущий вариант статьи, и подчеркивают сложность морали вне Рамадана: Schielke, S. *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*. Как он пишет, «сила морального сдвига праздника заключается не просто в отказе от вредных привычек. Важнее то, что он знаменует собой переход от периода соблюдения правил, в течение которого стираются грехи предыдущего года, к более сложному порядку морали». Тем не менее двойная структура, противопоставляющая время исключительной нравственности (Рамадан) «повседневной темпоральности» (вне Рамадана), продолжает оставаться основой его анализа. Именно на эту дихотомию и направлена наша критика.

47. Schielke, S. “Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians”, p. 29.

48. Ibid., p. 35.

49. Ibid., p. 29.

50. Ibid., p. 38.

жду «большими схемами» и «реальными путями, по которым идут люди»⁵¹.

Акцент Шильке на амбивалентности, двусмысленности и противоречивости перекликается с точкой зрения других исследователей, которые аналогичным образом стремятся подчеркнуть сложность повседневной религиозности мусульман. Например, Лиза Дебевек пишет об «умеренных» мусульманах в Буркина-Фасо, которые, хотя и признают важность ежедневной молитвы для своей религиозной практики, тем не менее откладывают благочестие на более поздний период своей жизни. Как и Шильке, Дебевек стремится усложнить сложившееся представление о благочестии, принимая во внимание не только те моменты, когда явные моральные цели реализуются, но и те, когда они не достигаются: «Требование, чтобы мусульмане регулярно молились, и обсуждение того, как правильно это делать, являются частью повседневной религиозной жизни в той же мере, что и утверждение об откладывании благочестия до более подходящего момента»⁵². Другие ученые подобным образом пишут о «критическом отношении» мусульман к нормам, которые они стремятся соблюдать⁵³, о моментах сомнения, которые являются такой же неотъемлемой частью их жизни, как и моменты веры⁵⁴, о «внутренней напряженности и амбивалентности», которые лежат в основе благочестивого дискурса⁵⁵, или о «переживании неопределенности, напряжения и тревоги», сопровождающих ритуальное исполнение молитвы⁵⁶. Тем самым они подчеркивают, что этическая и нравственная жизнь мусульман отмечена изломами и неудачами, противоречивостью и непоследовательностью. Внимание

51. Schielke, S. *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*, p. 127.

52. Debevec, L. "Postponing Piety in Urban Burkina Faso: Discussing Ideas on When to Start Acting as a Pious Muslim", p. 35.

53. De Jorio, R. (2010) "Between Dialogue and Contestation: Gender, Islam, and the Challenges of the Malian Public Sphere", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, p. 92. Oxford: Wiley-Blackwell.

54. Aishima, H., Salvatore, A. (2010) "Doubt, Faith, and Knowledge: The Reconfiguration of the Intellectual Field in Post-Nasserist Cairo", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, pp. 39–53. Oxford: Wiley-Blackwell.

55. Huq, M. (2010) "Talking Jihad and Piety: Reformist Exertions among Islamist Women in Bangladesh", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, pp. 156–174. Oxford: Wiley-Blackwell.

56. Simon, G. "The Soul Freed of Cares? Islamic Prayer, Subjectivity, and the Contradictions of Moral Selfhood in Minangkabau, Indonesia", p. 270.

к этому «повседневному опыту», по мнению этих ученых, необходимо для полного понимания сложного отношения мусульман к религиозным нормам и противоречивым желаниям, которые постоянно движут мусульманскими субъектами.

Для того чтобы показать, что мусульмане не пропитаны нормативными религиозными требованиями, необходимо подчеркнуть самостоятельность рядовых мусульман. Рассмотрим, например, этнографию Магнуса Марсдена⁵⁷, посвященную мусульманам-читрали на севере Пакистана. В статье, посвященной туристическим практикам молодых мужчин-читрали, путешествующих по сельской местности, Марсден рассматривает эти туры как бегство от строгих (*doxic*) социальных норм или сопротивление им: «Туры читрали — это повседневная социальная практика, которая часто целенаправленно используется людьми, хотя и временно, для того чтобы дистанцироваться от проблем конфессиональных (*sectarian*) и статусных различий, которые пронизывают повседневную деревенскую жизнь»⁵⁸. Более того, в отличие от деревенской жизни, эти туры предлагают читрали пространство для творчества и критической рефлексии:

Туры читрали... культивируют модальность понимания и восприятия мира, основанную не на активном культивировании существующих этических установок, а на осознанном, хотя зачастую и скептическом, любопытстве к гетерогенности... Несмотря на давление, оказываемое на мусульман-читрали с целью заставить их соответствовать исламским доктринальным стандартам, во время своих поездок читрали ожидают друг от друга вопросов и размышлений об условиях их повседневной жизни⁵⁹.

Туры — это временная тактика, направленная против социальных условностей. В своей статье Марсден опирается на свою монографию «Живой ислам» (2005), которая написана с явным желанием показать, что читралийские мусульмане ведут «интел-

57. Marsden, M. (2005) *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North West Frontier*. Cambridge: Cambridge University Press; Marsden, M. (2010) "A Tour not so Grand: Mobile Muslims in Northern Pakistan", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, pp. 54–71. Oxford: Wiley-Blackwell.

58. Ibid., p. 66.

59. Ibid., p. 68.

лектуально яркую и эмоционально значимую жизнь»⁶⁰. В ней он развивает критическое отношение своих собеседников к возрожденческим тенденциям в регионе. Они делают это не только через интеллектуальные обсуждения, но и через поэзию, танцы, музыкальные выступления, а также через эзотерические обычаи, такие как ношение амулетов, которые реформистские течения считают нелегитимными. Марсден утверждает, что такие практики, как гастроли, поэзия, музыка и танцы, основаны на скептицизме, самоанализе, неоднородности, остроумии, иронии и юморе — ценностях, которые он противопоставляет социальным условностям и однородности, культивируемой возрожденческим исламом.

Различные работы, о которых шла речь выше, представляют повседневность как место творчества, индивидуальности и трансгрессии, пространство, в котором мусульмане обсуждают и, что важно, оспаривают нормативные требования, реализуя набор альтернативных желаний. Повседневные практики, таким образом, предстают как моменты разрыва, *несоответствия* религиозным нормам. Однако такое обращение к повседневности как к пространству случайности или сопротивления может привести к противопоставлению сферы, насыщенной властью и социальными условностями (исламская доктрина и мораль), и сферы, которая их лишена (повседневные практики). В качестве примера можно привести этнографию Марсдена, посвященную читральским турам. «Ландшафт Читрала, — пишет он, — пронизан абстрактными религиозными понятиями, которые предполагают возможность переживания нравственных, бескорыстных и преданных чувств любви к своему возлюбленному — человеческому или божественному»⁶¹. Он продолжает: «Абстрактные и суфийские представления о потусторонней любви соседствуют с чувствами вожделения, желания и любви, которые, как правило, считаются запретными»⁶². Для Марсдена религия (как моральный дискурс) занимает пространство концептуальной абстракции, в то время как повседневность определяется чувственностью и аффектом, опытом и переживанием, дискурсивно не опосредованными. Такое понимание отделяет индивида от власти и про-

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

61. Marsden, M. "A Tour not so Grand: Mobile Muslims in Northern Pakistan", p. 61.

62. Ibid., p. 62.

цессов социализации, а дискурсы и нормы — от непосредственного опыта субъекта. Оно игнорирует тот факт, что индивидуальный опыт и действия, даже те, которые нарушают доминирующие нормы, всегда производятся в рамках этих самых дискурсивных норм и властных отношений и опосредованы ими. В конце концов путешествие можно рассматривать не только как бегство от обычаев или деревенских традиций, но и как социальную конвенцию, своего рода традицию, особенно если учесть, что «читрали говорят о своих поездках как об особой возможности оттачивать свою способность реализовывать различные способы социальности и культивировать моральную, эстетическую и интеллектуальную чувствительность»⁶³. Действительно, путешествия, как и исполнение музыки, и поэзия, представляются стандартной практикой субъективации, центральной для обучения тому, как быть настоящим читралийским мужчиной. Поездки, музыка и поэзия, как утверждает Марсден, — это не просто временное бегство от норм, а такая же неотъемлемая часть нормативной социальной структуры читрали, как исламская мораль и деревенские социальные условности.

Оппозиция между социальной/моральной нормой и индивидуальной агентностью параллельна оппозиции между религией и другими общественными сферами, включенными в повседневность (например любовь или семья). Исламские традиции и нормативные дискурсы позиционируются как абстрактная, потусторонняя моральная система, в отличие от повседневных практик, которые часто противоречат или не соответствуют ценностям этой системы. Вспомним описание Марсденом пейзажа Читра-ла как «пронизанного абстрактными религиозными понятиями», которые «соседствуют с чувствами вождения, желания и любви»⁶⁴. Марсден не объясняет, почему эти понятия абстрактны, а не реальны, тем более что читрали явно стремятся их проживать и переживать. Религия здесь занимает пространство абстрактного и потустороннего, в то время как похоть, желание и любовь существуют в реальном, повседневном. Дебевек понимает постоянное откладывание молитвы своими собеседниками в схожих терминах: «Конфликт, который люди пытаются отложить, может быть также понят как конфликт между реальным и идеальным мира-

63. Ibid, p. 55.

64. Marsden, M. "A Tour not so Grand: Mobile Muslims in Northern Pakistan", p. 61.

ми жителей Бобо Диулассо»⁶⁵. Различение идеального и реального, абстрактного и повседневного — это попытка «учесть двойственность религии как повседневной практики и нормативной доктрины»⁶⁶ и сместить акцент с «нормативных доктрин как основного поля религии», обратив внимание на то, как люди «фактически живут религиозной жизнью»⁶⁷.

Таким образом, Марсден, Дебевек и другие ученые-единомышленники выдвигают на первый план то, что они считают противоречием между тем, что люди говорят (их показная приверженность моральным правилам или «большим схемам»), и тем, что они «на самом деле» делают. В результате они критически относятся к антропологам-этикам, которые «фокусируются на декларируемой цели благочестивой дисциплины, а не на ее реальных результатах»⁶⁸. Ссылка Шильке на «фактический результат» показательна тем, что она указывает на более широкий подход: любой разрыв между моральными правилами и «фактической» практикой рассматривается как свидетельство неэффективности, несостоятельности или отказа от исламских норм, а не как указание на сложности, связанные с проживанием и реализацией этих норм, что только подтверждает различие между моральной системой и индивидуальными агентами, которые живут вне этой системы. Несмотря на то, что внимание к повседневной практике религиозной жизни, безусловно, важно, упоминаемые здесь ученые в итоге просто инвертируют то, что Шильке и Дебевек называют «иерархией первичной и вторичной областей религии»⁶⁹. Отдавая предпочтение «повседневной практике» перед «нормативной доктриной», они воспроизводят оппозицию этих двух областей так же, как великие и малые традиции Роберта Редфилда⁷⁰ и высокий и народный ислам Эрнеста Геллнера⁷¹. На самом деле эти ученые не просто повторяют классические различия,

65. Debevec, L. "Postponing Piety in Urban Burkina Faso: Discussing Ideas on When to Start Acting as a Pious Muslim", p. 45.

66. Schielke, S., Debevec, L. (2012) "Introduction", in S. Schielke, L. Debevec (eds) *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*, p. 1. New York: Berghahn Books.

67. Ibid., p. 2.

68. Schielke, S. "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", p. 24.

69. Schielke, S., Debevec, L. "Introduction", p. 2.

70. Redfield, R. (1956) *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

71. Gellner, E. (1981) *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

но и представляют нормативную доктрину и повседневную практику как не связанные между собой и, более того, как противоположные. Однако тот факт, что приверженность той или иной норме не всегда реализуется в жизни, не отрицает значимости самой нормы. Учитывание самых разных склонностей и их оценка — это важнейший элемент любого этического разбирательства. Эффективность норм определяется не только их реализацией, но и сознательной и бессознательной дискурсивной и аффективной привязанностью к ним, независимо от «реальных» практик человека. Тот факт, что собеседники Шильке смотрят порно, не означает, что они не считают такое поведение морально предосудительным. Именно учитывая сложную дискурсивную и аффективную привязанность человека к религиозным предписаниям и практикам, а не только степень их реализации, можно в полной мере оценить их вес и влияние на человека⁷².

Однако в упомянутых выше описаниях повседневного ислама религия предстает как набор абстрактных правил, которые совсем иначе проживаются «на земле», то есть в сфере реального, человеческого, повседневного. Такое раздвоение порождает противоречивые концептуальные и методологические последствия для изучения религии: с одной стороны, религия выступает вне индивидуального поведения как набор абстрактных доктринальных правил, обозначенных в текстах и религиозными авторитетами; с другой стороны, «настоящая» религия обнаруживается именно в индивидуальном, повседневном поведении, фиксируемом этнографом. Таким образом, роль аналитика сводится к учету двусмысленности и противоречивости этического пути мусульман, к тому, чтобы давать голос и придавать легитимность этим,

72. Наша аргументация здесь опирается на основополагающую критику Талала Асада в адрес Эрнеста Геллнера, развитую в работах «Идея антропологии ислама» и «Концепция культурного перевода в британской социальной антропологии»: Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*; Asad, T. (1986) "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology", in C. James, E. G. Marcus (eds) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 141–164. Berkeley: University of California Press. В обеих работах Асад ставит вопрос о возможностях аналитика расшифровывать и декодировать поведение испытуемых, не обращая внимания на значения и смыслы, приписываемые самим испытуемым. В первом эссе проблематизируется геллнеровская перспектива, которая представляет акторов как вовлеченных в драматическую борьбу без какого-либо учета смыслов и дискурсов, определяющих их поведение. Во втором эссе критически рассматривается работа Геллнера в связи с привилегированным положением, которое антрополог присваивает себе, чтобы расшифровать и раскодировать «реальный смысл того, что говорят берберы (независимо от того, что, как им кажется, они говорят)».

казалось бы, подавленным реалиям, обусловленным невыполнимыми требованиями религии. Подобный подход можно найти в работе Дебебек⁷³, которая предлагает убедительный рассказ о практике откладывания молитвы на более поздний период жизни. В ее эссе говорится о различных причинах, которые ее собеседники приводят в качестве объяснения такого «отказа» от правильной практики, — от демонических искушений до отсутствия стабильной и устоявшейся жизни. Однако если ее собеседники понимают практику откладывания молитвы как следствие своей духовной или социальной слабости, то Дебебек, похоже, не желает принимать объяснение своих собеседников — можно даже сказать, разрешение этого «противоречия». Она предпочитает рассматривать это как тактический ход — акт сознательной или бессознательной агентности, который помогает ее собеседникам иметь дело с «очень строгими и подробными предписаниями, касающимися правильной жизни мусульманина»⁷⁴. Откладывание молитвы, пишет она, является «успешным решением потенциального конфликта между благочестивыми идеалами и сложной жизнью»⁷⁵. Похоже, Дебебек аналитически стремится восстановить самостоятельность своих собеседников-мусульман, религиозность которых может показаться сомнительной в глазах проповедников и пуристов⁷⁶.

В случае со статьей Шильке о Рамадане мы наблюдаем мало попыток объяснить, как его собеседники представляют себе свое амбивалентное отношение к моральным нормам и их невыполнение. Читатель не получает представления о том, как, например,

73. Debevec, L. "Postponing Piety in Urban Burkina Faso: Discussing Ideas on When to Start Acting as a Pious Muslim".

74. Ibid., p. 44. Мария Лув по-другому описывает аналогичные заявления рядовых мусульман Узбекистана о том, что они мало знают об исламе. Лув берет эти заявления в качестве отправной точки для понимания того, «что значит быть мусульманином в постсоветском Узбекистане, а также для понимания и концептуализации того, какие реалии имеют в виду люди, когда говорят о невежестве и забвении»: Louw, M. (2009) *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*, p. 19. London: Routledge. Диб и Харб также придерживаются иного подхода, пытаясь понять, как кажущиеся противоречия разрешаются теми, кто их испытывает, как правило, вникая в этические рассуждения своих собеседников и тем самым выходя за рамки противоречия: Deeb, L., Harb, M. *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite Beirut*.

75. Debevec, L. "Postponing Piety in Urban Burkina Faso: Discussing Ideas on When to Start Acting as a Pious Muslim", p. 45.

76. Debevec, L. "En Attendant Notre Sababu: Discussions sur le Travail, la Vie et L'islam avec les Jeunes Hommes de Bobo-Dioulasso", p. 231.

объясняют это кажущееся несоответствие молодые люди, которые постятся в Рамадан и смотрят порно в остальное время года. Как эти люди разбираются со своими противоречивыми желаниями? Как они осмысливают то, что Шильке считает противоречивым поведением? Даже когда его собеседники пытаются объяснить свое поведение, Шильке, похоже, отвергает их попытки. Он приводит в пример некоего Мустафу, бывшего салафита, который «теперь регулярно бреется, вернулся к курению, нерегулярно молится и поддерживает контакты с подругами-женщинами таким образом, который салафиты сочли бы неприемлемым»⁷⁷. Сам Мустафа рассматривает свое поведение как временную приостановку благочестия и надеется со временем вернуться к более благочестивому образу жизни. Он не относится к идеалу благочестия двойственно и не отказывается от приверженности к нему; скорее, у него есть чувство прошлого, настоящего и будущего, и он понимает свое поведение в настоящем не как отрицание ориентации на более совершенную жизнь, но как откладывание более строгих практик на будущее. Однако Шильке рассматривает траекторию Мустафы как переход от «приверженности к амбивалентности», как пример «повседневной жизни, наполненной двусмысленностями и противоречиями»⁷⁸. Отсутствие эмпирического подтверждения делает противоречия и амбивалентность внешними, которые не осознаются как таковые самими «повседневными мусульманами».

77. Schielke, S. "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", p. 33.

78. В своей более поздней монографии Шильке значительно расширяет аргументацию Мустафы, хотя и не принимает заявления Мустафы о своем салафитском пути как о выборе, утверждая, что он «с самого начала был крайне ограничен. Ни одно из множества других течений исламского благочестия и практики не входило в список его альтернатив. Что еще более важно, все эти варианты были явно исламскими»: Schielke, S. *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*, p. 142. Bloomington: Indiana University Press. Понимание выбора как действия, не ограниченного нормами, вновь появляется у Шильке при обсуждении отказа Мустафы идти против воли матери, которая не хочет, чтобы он женился на разведенной женщине. Шильке понимает отказ Мустафы не как этическую приверженность семье, а скорее как отсутствие «реального выбора» (Ibid., p. 101). Как он пишет, «Мустафа неоднократно искал пространство свободы в своих брачных планах, но сталкивался с препятствиями непреодолимой силы» (Ibid., p. 101). Нет ощущения, что эта «сила» — то есть воля матери — является частью более широкой этической парадигмы, которая обозначает особую приверженность семье, и что решение Мустафы подчиниться матери — это тоже выбор, хотя и сделанный в связи с этическими или моральными обязательствами.

Таким образом аналитик не только фиксирует напряженность и конфликты, возникающие в результате противоречивых требований, но и разрешает некоторые из них, превращая любое расхождение между нормами и практикой либо в тактику, маркирующую человеческую агентность (в случае Дебевек), либо в знак существенной оппозиции между моральной нормой и индивидуальным поведением (в случае Шильке). В любом случае религиозные нормы и повседневные практики оказываются разными сферами: одна — это пространство абстрактных правил, которые невозможно реализовать в полной мере, другая — пространство сложности и «реального» человеческого поведения, где агентность и выбор осуществляются в оппозиции к (религиозным) нормам. В рамках этой бинарности аналитик выступает как авторитет, который в некоторых случаях может даже объективно определить истинность собеседников лучше, чем они сами. Например, утверждение Шильке о том, что Рамадан объективно является временем исключительной нравственности, основано на игнорировании «религиозных авторитетов и простых граждан», которые «утверждают, что Рамадан должен быть временем духовности и нравственной культивации, способствующей формированию целеустремленной мусульманской личности и общества, свободного от пороков и ненужных трат, ориентированного на индивидуальное и коллективное самосовершенствование»⁷⁹. Иными словами, он лишь вскользь упоминает о совершенно ином мусульманском понимании Рамадана, а уже в следующем предложении отвергает эту точку зрения. В то же время отчасти отсутствие необходимости этнографически исследовать, как собеседники могут понимать расхождение между моральным идеалом и реальной практикой — то, что многие антропологи понимают как противоречие, амбивалентность и двусмысленность, — объясняется тем, что это расхождение кажется естественным (на этом мы подробнее остановимся в следующем разделе). Если пост, молитва и сексуальное воздержание — это формы исключительно поведения, относящиеся к сфере религии, то игра в футбол, просмотр порнографии, курение и нерегулярные молитвы — это формы «повседневной» практики, которые не нуждаются в объяснении и теоретизировании, помимо обозначения, во-первых, их эмпирической фактичности и, во-вторых, их статуса как пове-

79. Schielke, S. *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*, p. 50.

дения, которое имплицитно и эксплицитно противостоит доктринальным нормам и тем самым сигнализирует о творчестве, критическом духе и агентности человека.

Наше несогласие с таким подходом, предполагающим различие между нормами и индивидуальными агентами, а также между религией и повседневностью, повторяет старую дискуссию в антропологии между сторонниками теории практики и постструктуралистскими критиками. Шерри Ортнер в эссе, представляющем первую группу, призывает антропологов «рассматривать людей не просто как тех, кто пассивно реагирует и вводит в действие некую “систему”, но как активных агентов и субъектов своей собственной истории»⁸⁰, и сосредоточиться не на «скрытой руке структуры», а на «реальных людях, делающих реальные вещи»⁸¹. В ответ на это Джейн Ф. Коллиер и Сильвия Дж. Янагисако отмечают, что «акцент на агентности, стратегии и интересах индивидов в практических подходах может легко привести к неявному противопоставлению “практического” и “символического”». Такая схема упускает из виду тот факт, что “практические” проблемы и стратегии людей так же культурно обусловлены, как и так называемые “символические”»⁸². Более того, по их мнению, различие между «символическим» (или структурным/нормативным) и «практическим» делает несимволические практики якобы прозрачными: «Они просто такие, какие они есть»⁸³. Это имеет ряд последствий: «Определяя некие действия как символические, мы рискуем поставить перед собой задачу выяснения “истинного” смысла этих действий»; при этом предполагается, что «действия, не обозначенные как символические, имеют очевидные — то есть прагматические и столь же привычные — цели»⁸⁴. Как заметила в свое время Мишель Розальдо, «отделяя символическое от повседневного, антропологи быстро наталкиваются на такие “универсальные” факты, которые соответствуют их предположениям». Критика Розальдо, а также Кольера и Янагисако, как мы видим, в значительной степени относится к антропологии повседневного

80. Ortner, Sh. B. (1984) “Theory in Anthropology since the Sixties”, *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 143.

81. Ibid., p. 144.

82. Collier, J. F., Yanagisako, S. (1989) “Theory in Anthropology since Feminist Practice”, *Critique of Anthropology* 9(2): 30.

83. Ibid., p. 31.

84. Ibid., p. 31.

ислама и к ее пониманию того, что является реальным и универсальным. Эта антропология явно выступает против научных исследований, которые, по ее мнению, чрезмерно детерминированы фокусом на нормах. Тем не менее она сама опирается на набор универсализирующих утверждений о том, что представляет собой повседневность, а также на негласное различие между, с одной стороны, исключительными или экстраординарными субъектами, которые имеют сильную приверженность религиозным нормам (обычно называемыми «салафитами»), и, с другой стороны, «обычными» или «повседневными» мусульманами, которые не придерживаются их.

Таким образом, «повседневный мусульманин» предстает как знакомая фигура, поведение которой якобы не нуждается в объяснении и которая в своем амбивалентном, критическом и даже оппозиционном отношении к исламским нормам очень похожа на тех, кто изучает мусульманский мир в основном с позиций секулярно-гуманистического анализа. Даже те антропологи, которые не придерживаются либерально-гуманистических представлений о религии как наборе абстрактных норм, или об агентности как активном сопротивлении нормам⁸⁵, или даже о повседневности как месте «реального», похоже, ссылаются на эту фигуру, когда используют повседневность в качестве аналитической рамки. Например, Навида Хан⁸⁶ считает повседневность парадигмальным местом скептицизма, двусмысленности и неопределенности; Вина Дас рассматривает ее как «место встречи и неожиданных возможностей»⁸⁷; Амира Миттермайер, в свою очередь, пишет об «опыте случайности и уязвимости, которым отмечена боль-

85. Навида Хан, например, понимает скептицизм и устремления, присутствующие в повседневной жизни, как сугубо социальные явления, порожденные социальными отношениями и философско-культурными традициями, а не исходящие естественным образом из индивидуального «я»; важно также, что она рассматривает скептицизм не как противоположность религиозной вере, а как внутреннее свойство исламских практик и традиций: Khan, N. *Muslim Becoming: Aspiration and Skepticism in Pakistan*. Размышления Миттермайер о боговдохновенных снах представляют мусульманского субъекта-агента, неотъемлемого от суфийских направлений исламской традиции, который не действует, а скорее находится под действием снов и божественного: Mittermaier, A. "Dreams from Elsewhere: Muslim Subjectivities beyond the Trope of Self-Cultivation".

86. Khan, N. "Of Children and Jinn: An Inquiry into an Unexpected Friendship during Uncertain Times"; Khan, N. *Muslim Becoming: Aspiration and Skepticism in Pakistan*.

87. Das, V. "Engaging the Life of the Other: Love and Everyday Life".

шая часть повседневной жизни»⁸⁸. Таким образом, повседневность предстает как пространство, в котором нормы скорее *не могут* утверждаться, чем (также) воспроизводятся (*in which norms fail to take hold rather than are [also] reiterated*). В этих различных исследованиях повседневность становится не только аналитической, но и нормативной рамкой: как пространство оспаривания, неопределенности и подрыва оно является еще и местом гуманистической возможности. Соответственно, повседневный мусульманин предстает как знакомый гуманистический субъект, очень похожий на своего собеседника-антрополога.

В конкретном геополитическом контексте, в котором мы пишем, возможно, имеет смысл настаивать на таком сходстве, которое бы включило мусульман как «других» в сферу «общечеловеческого». Однако за это стремление к сходству через парадигму повседневности приходится платить, а именно изгнанием исключительного или экстраординарного мусульманина — благочестивого салафита — не только из сферы повседневности, но и, одновременно, из сферы человеческого. Именно к этому процессу мы сейчас и обратимся.

Невозможность «салафитского» мусульманина

В предыдущем разделе мы обратили внимание на оппозицию между социальной/моральной нормой и индивидуальной агентностью, лежащую в основе поворота к повседневному исламу. Мы сделали это не только потому, что у нас есть ряд теоретических разногласий с этим подходом, но и, что более важно, потому, что мы видим в этой дифференциации тенденцию к натурализации определенных качеств как ценных и фундаментально человеческих и, как следствие, к определению онтологического статуса различных форм мусульманской жизни⁸⁹. Иначе говоря, парадигма повседневности действует здесь как нормативная модальность онтологической дифференциации, различая реальные и нереальные (или невозможные) способы бытия.

В рамках критики явного переизбытка внимания к благочестивому самосовершенствованию Оселла и Соарес предлагают

88. Mittermaier, A. "Dreams from Elsewhere: Muslim Subjectivities beyond the Trope of Self-Cultivation", p. 260.

89. Под онтологией и онтологическим мы понимаем способ бытия или существования (см. Fanon, F. [1986] *Black Skin, White Masks*. Translated by Ch. L. Markmann, London: Pluto Press).

концепцию *Islam mondain*, которую они переводят как «ислам в нынешнем мире». Как они отмечают, «*Islam mondain* не отдает предпочтение исламу перед чем-либо другим, а делает акцент на реальном мире, в котором находятся мусульмане»⁹⁰. Не совсем понятно, как ислам может быть чем-то иным, кроме как жизнью в реальном мире. Тем не менее, исламские традиции — то, на чем сосредоточено исследование благочестия, против чего они выдвигают *Islam mondain*, — не являются, как представляется, реальным миром, в котором живут мусульмане. Для Оселлы и Соареса идея о том, что активно культивируемое благочестие может быть ответом на «реальный мир, в котором находятся мусульмане», и, следовательно, его частью, — бессмысленна. Такая схема опасно близка к распространенной секулярной критике, согласно которой ультраортодоксальные или «салафитские»⁹¹ мусульмане, как часто говорят, «живут в Средневековье», то есть путают одну эпоху с другой. Это также связано с концепцией религии, используемой в антропологии повседневного ислама, о которой говорилось выше и согласно которой религия (в данном случае ислам) существует вне реального пространства и времени, как потусторонняя и абстрактная, в терминах Марсдена.

Что же тогда представляет собой реальный, актуальный мир, пространство и время повседневности? Оселла и Соарес выстраивают ряд удачных оппозиций, формулируя разницу между тем, что они называют «поворотом к благочестию»⁹², и тем видом антропологического анализа (обозначаемого термином *Islam mondain*), который представлен в их сборнике. Ссылаясь на эссе Шильке о Рамадане, они пишут, что в отличие от «некоторых исследований, [в которых] отдается чрезмерное предпочтение последовательности и дисциплинирующей силе ислама... здесь мы узнаем о двусмысленности жизни и повседневной практики молодых египетских мужчин со всеми ее противоречиями и несо-

90. Osella, F., Soares, B. "Islam, Politics, Anthropology", p. 12.

91. Несмотря на то, что термин «салафит» сегодня используется в научном, политическом и медийном дискурсе в отношении ультраортодоксальных и/или вдохновленных ваххабизмом мусульман, мы используем его с осторожностью и обычно для отсылки к терминологии других ученых. Из эстетических соображений мы не используем постоянно отпугивающие кавычки вокруг этого термина, но они всегда подразумеваются. Подробнее об этом термине и причинах нашей осторожности см. в примечании 105.

92. Osella, F., Soares, B. "Islam, Politics, Anthropology", p. 10.

вершенствами»⁹³. Если в предыдущих исследованиях акцент делался на определенности, продолжают они, то авторы сборника сосредоточились на сомнениях. Если поворот к благочестию фокусируется на «активном культивировании осуществленных этических установок», то антропология повседневного ислама обращает внимание на практики, способствующие «осознанному, хотя зачастую и скептическому, любопытству к неоднородности», а также на мусульман, которые «рефлексируют и открыто высказываются по религиозным вопросам»⁹⁴. Таким образом, определенные чувства и установки — любопытство, саморефлексия, двусмысленность, противоречивость, несовершенство, сомнение, скептицизм — образуют область повседневности, реального или актуального мира. Оселла и Соарес⁹⁵ и Марсден⁹⁶ прямо заявляют, что они не навязывают «либеральные светские стандарты ничего не подозревающим нелиберальным субъектам»⁹⁷, что эти ценности возникают из незападных культурных традиций. Мы с этим можем согласиться. Тем не менее нас поражает то, что чувства и установки, образующие повседневность — область реального, — это именно те чувства и установки, которые наиболее ценятся в секулярно-гуманистической традиции. Если одной из целей этих антропологов является разрушение онтологической исключительности, часто приписываемой мусульманам светским Западом (исключительность, по их мнению, подтверждается учеными, изучающими исламское благочестие), то возвращение мусульман в сферу обыденного зависит от демонстрации того, как мусульмане — по крайней мере, «повседневные мусульмане» — культивируют и приветствуют ценности, которые вполне близки секулярной чувствительности.

Эти ценности, чувства и установки не просто универсализируются, но и нормализуются — происходит натурализация, которая противоречит явным призывам этих антропологов учесть разнообразие мусульманской жизни и приводит к онтологической дифференциации между тем, что считается реальным, и тем, что является нереальным или исключительным. Рассмотрим еще

93. Ibid., p. 12.

94. Ibid., p. 13.

95. Ibid.

96. Marsden, M. (2010) "A Tour not so Grand: Mobile Muslims in Northern Pakistan", pp. 54–71.

97. Ibid., p. 68.

раз статью Шильке о Рамадане, который, по его мнению, является исключительным периодом усиленной этической приверженности, позволяющим более гибко относиться к религиозным нормам в течение всего остального года. Рамадан, пишет он, —

это время исключительной нравственности, [которое] демонстрирует и укрепляет верховенство Божьих повелений, представляя собой время, в котором нравственность не ситуативна, а строга, и в котором религиозные обязательства должны быть выполнены. Но в конечном итоге именно временная строгость священного месяца устанавливает и узаконивает гибкий характер норм и этики в течение всего остального года⁹⁸.

Здесь Шильке противопоставляет исключительное время Рамадана, когда моральные правила соблюдаются, времени повседневной религиозности или повседневной практики в остальное время года, когда мораль не строга, а ситуативна, религиозные обязательства не выполняются, а отношения индивидов к нормам и этике оказываются гибкими. Однако сохраняется концептуально-методологическое противоречие, о котором говорилось ранее: религия определяется, с одной стороны, как абстрактные моральные правила, а с другой — как индивидуальная практика, не связанная с этими правилами и даже противостоящая им. Ведь остальное время года, которое не является исключительным, а скорее нормальным, — это не время и пространство религии, а как раз повседневность. Другая составляющая аргументации Шильке (которая повторяется в его более пространной монографии и многими его коллегами) заключается в том, что игра в футбол, развлечения во время Рамадана, скука, поездки за границу, влюбленность, стремление к материальному успеху, хорошее отношение к родителям или просмотр порнографии — все это иллюстрации повседневного поведения, и что мусульмане руководствуются не только религией. Следовательно, эти практики представляют собой нерелигиозную сферу («повседневность»), в то время как другие виды практик (например сексуальное воздержание, молитва или пост) понимаются как религиозные. В рамках антропологии повседневного ислама устанавливается онтологическое отличие области религии (ислама),

98. Schielke, S. "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", p. 28.

которая, как это ни парадоксально, ограничивается теми типами поведения, которые признаются и оформляются как дисциплинарные и понимаются как исключительные. Повседневность, напротив, становится местом гибкости, спонтанности, неоднозначности и, в конечном счете, светскости.

Мы видим, что эта онтологическая дифференциация и натурализация в равной степени происходит и при дифференциации типов мусульман. Напомним, что внимание к повседневному исламу возникло как попытка преодолеть чрезмерный акцент на благочестии и этическом самосовершенствовании, как поиск путей «учета взглядов, которые не являются ни четкими, ни последовательными в соответствии с какой-либо большой идеологией, и жизни, которая вполне двусмысленна»⁹⁹. Это якобы позволяет расширить картину и включить в нее тех мусульман, чья жизнь не посвящена этическому самосовершенствованию. И помимо того, что существуют различные способы быть мусульманином, еще одним основанием для расширения аналитических рамок антропологов является репрезентативность: часть проблемы «поворота к благочестию», по мнению его критиков, заключается в том, что, хотя «реальных активистов исламистских или благочестивых движений относительно немного»¹⁰⁰, сторонники «поворота к благочестию» принимают этих «преданных религиозных активистов за парадигмальных представителей религиозности»¹⁰¹. Иными словами, антропологи повседневного ислама стремятся переориентировать внимание с демографически миноритарного благочестивого субъекта на рядовых мусульман, под которыми понимается подавляющее большинство в Египте и других странах. Как пишет Шильке, «мы должны быть осторожны, чтобы не встать на путь от амбивалентности и несовершенства к ясности и приверженности за обычный и типичный... Люди всегда живут сложной жизнью: идентичность человека на практике диалогична, состоит из разных голосов и опыта... Вследствие этого люди часто переходят от одних ролей и идентичностей к другим»¹⁰².

99. Ibid., p. 24.

100. Schielke, S. "Being a Nonbeliever in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt", p. 318.

101. Schielke, S. "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", p. 35; Bangstad, S. (2011) "Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue", *Theory, Culture & Society* 28(3): 28–54.

102. Schielke, S. "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", p. 33.

Этот пассаж из книги Шильке особенно интересен, поскольку показывает, как заявленное стремление к расширению приводит к исключению определенных форм жизни. Шильке начинает с тезиса о том, что ориентация на ясность и благочестивую приверженность не является обычной или типичной — это утверждение о репрезентативности (благочестивый субъект относится к меньшинству); но затем он быстро переходит к аргументам другого рода, а именно к универсалистскому утверждению о *человеческом* субъекте или, как он выражается, «людях» — не некоторых или многих, а именно о *людях*. Он продолжает: «Салафиты, как и все остальные, живут повседневной жизнью, полной двусмысленностей и противоречий»¹⁰³. Далее он пишет: «Благочестие не идет по однолинейному пути. Это амбивалентная практика, которая часто связана с определенными периодами жизни, особенно с теми, которые отмечены кризисами... Это, конечно, общеизвестно в Египте, как, наверное, и везде... Я полагаю, что именно фрагментарность биографий людей, а также амбивалентный характер большинства моральных субъективностей должны стать отправной точкой при изучении морального дискурса и этической практики»¹⁰⁴. От призыва обратить внимание на разные аспекты мусульманской жизни (что потребовало бы различных аналитических рамок) Шильке перешел к ряду нормативных утверждений: антропологи должны изучать ислам и мусульман совершенно определенным образом, поскольку все формы благочестия подобны друг другу, а мусульмане (как и все люди) везде одинаковы. Методология, предложенная Шильке и другими, — то есть изучение религиозной жизни как амбивалентной и противоречивой — опирается на более сильное нормативное утверждение о человеческой природе («люди»).

Это нормативное утверждение о природе человека порождает, в свою очередь, нормативное утверждение о естественном (то есть должном) отношении к религии и, соответственно, об исключительности мусульманина-салафита. Как мы уже отмечали, такие ученые, как Марсден, Шильке и Дебевек, по-видимому, понимают религию как набор моральных правил и как временную исключительность, то есть в обычных обстоятельствах сильное стремление к выполнению этих моральных правил ограничивается исключительными ритуальными обстоятельствами (напри-

103. Ibid., p. 33.

104. Ibid., p. 36.

мер Рамаданом). Естественное отношение к религиозным правилам — амбивалентное, отсюда и расхождение между моральными правилами и реальным поведением. Такая концептуализация религии приводит к нормализации форм поведения, характеризующихся свободным и гибким отношением к исламским традициям, и к представлению об исключительности поведения, которое ориентировано на строгое соответствие исламским нормам. Центральную роль в этом разграничении мусульманской жизни играет термин «салафит», аналитическое использование которого оспаривается¹⁰⁵. Он используется для обозначения исключительности, причем не только демографической (как религиозное меньшинство), но и онтологической (как отклонение), то есть как проявление экстраординарных форм религиозности. Таким образом, «салафит» — это не просто аналитический или объяснительный термин, а нормативная категория, определяющая, какие действия, привычки и поведение следует считать спонтанными и, следовательно, естественными, а какие, напротив, являются продуктом жесткого режима изнутри или извне навязанной дисциплины и, следовательно, продуктом идеологии, то есть не «настоящей» религии, а политики¹⁰⁶.

Действительно, статья Шильке о Рамадане и часть его последующей книги о молодежи в Египте после 2011 г. являются не только критикой салафизма, но и анализом повседневной жизни мусульман. Несмотря на герменевтическое и политическое разнообразие исламского возрождения, Шильке берет фигуру салафита в качестве парадигмы возрождения. По мнению

105. Недавний сборник «Глобальный салафизм» представляет собой наиболее четкую и явную попытку осмыслить феномен салафизма и определить его четкие характеристики как отдельного течения в рамках исламского возрождения: Meijer, R. (2009) *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York: Columbia University Press. Однако в своей недавней работе Анри Лазьер радикально историзирует этот термин, утверждая, что *салафи́я* возникла как аналитическая категория в первой половине XX в. во французской востоковедной научной литературе. Хотя этот термин и имел средневековые корни, он использовался не для определения и квалификации отдельных религиозных течений, а скорее для обозначения определенных теологических разногласий. Именно благодаря работам Луи Массиньона этот термин стал самостоятельной категорией, получившей распространение как в арабском мире, так и за его пределами: Lauzière, H. (2010) "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History", *International Journal of Middle Eastern Studies* 42(3): 384.

106. Синдре Бангстад критикует Махмуд за то, что она не называет своих собеседников салафитами и тем самым скрывает их истинные (и опасные) политические ориентации: Bangstad, S. "Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue".

Шильке, салафизм подразумевает приверженность абсолютному совершенству: «Быть “преданным” (*multazim*), согласно словарю возрожденческого ислама, — это не просто подчиняться Божьим повелениям. Это значит воспитать в себе характер, полностью преданный Божьим заповедям во всех отношениях и в каждый момент времени. Это преодоление всех амбивалентностей и формирование всеобъемлющей и последовательной богобоязненной личности»¹⁰⁷. Однако если «сложность обычно присуща моральной сфере»¹⁰⁸, то мнимая последовательность, которой требует салафизм, — это невыполнимое требование. Как пишет Шильке в предыдущей статье, требование морального совершенства «не означает, что люди действительно будут жить таким образом, и в этом кроется как сила, так и фундаментальная проблема салафитского идеала религиозности»¹⁰⁹. Таким образом, салафизм «по своей сути нестабилен, поскольку включает в себя попытку навязать себе самому способ существования, который противоречит тому, как на самом деле устроена человеческая личность и субъективность»¹¹⁰.

Здесь бросается в глаза то, что нормативная критика салафизма со стороны Шильке опирается на универсалистско-натуралистическое понимание религиозности и природы человека, о котором говорилось выше. Салафиты, по мнению Шильке, совершают ошибку, полагая, что жизнь человека должна и может быть прожита так, чтобы «моральные правила» и «реальная практика» были максимально согласованы. Но, утверждает Шильке, «люди» так не живут и не могут жить. «Фундаментальная проблема» салафизма заключается в том, что это неестественный образ жизни; салафиты не только неправильно понимают место религии — как абстрактного и потустороннего явления, которое должно оста-

107. Следует отметить, что, несмотря на этнографическое богатство работы «Египет в будущем», этнография салафизма у Шильке довольно неглубокая. Похоже, описание почти полностью опирается на трех бывших салафитских активистов, и хотя он отмечает, что «не все эксперименты с салафитской (или иной) приверженностью являются скоротечными» и что «[многие] люди присоединяются к движению и остаются в нем до конца жизни», мы ничего не узнаем об этих людях: Schielke, S. *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*, p. 146.

108. Ibid., p. 53.

109. Schielke, S. “Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians”, p. 32;

110. Schielke, S. *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*, p. 147.

ваться вне реального и актуального мира повседневной жизни, — но и в корне противоречат самой природе человека. Их пропаганда последовательности, определенности, активного стремления к благочестивой и добродетельной жизни сталкивается со склонностями обычных мусульман, то есть естественными, человеческими склонностями к противоречию, сомнению, любопытству, самоанализу, двусмысленности, несовершенству и скептицизму.

Более того, противоестественность, бесчеловечность салафизма делает его опасным не только для несалафитов, но и для самих салафитов. Шильке пишет:

Салафитский дискурс благочестия с его сильным акцентом на чистоте затрудняет нахождение баланса с различными желаниями... Нет ни возврата к относительно комфортной терпимой двусмысленности жизни для Бога в Рамадан и для себя в остальное время года, нет комфорта и в силу слишком жесткого понимания религии. Поскольку религия не поддается критике, люди могут искать недостатки только в себе... Как следствие, волна салафитской религиозности с ее стремлением к чистоте и совершенству фактически усиливает раздробленность и противоречия в жизни молодых людей¹¹¹.

Итак, главная опасность салафизма — помимо того, что он представляет собой проблему для повседневных мусульман, — заключается в том, что он является саморазрушительным, наносящим психологический ущерб и, в конечном счете, онтологически неустойчивым. Несмотря на прежние утверждения Шильке о том, что двусмысленность является неотъемлемой частью жизни, теперь именно салафиты становятся ответственными за фрагментацию повседневного субъекта. Салафизм, утверждает Шильке, оказывает значительное давление на психику человека, предлагая ему недостижимую модель этического совершенства: «С одной стороны, люди могут придерживаться его, не осознавая в полной мере, и его нереализованность позволяет ему оставаться чистым и простым, в то время как жизнь беспорядочна и сложна. Но, с другой стороны, он может стать серьезным препятствием в жизни людей, аргументом для дебатов, способным завести их в серьезный кризис и тупик»¹¹². Мнимое спасение, которое предлагает

111. Schielke, S. "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", p. 34.

112. Ibid., p. 32.

салафизм от грязной реальности жизни, в итоге наносит его приверженцам серьезный психический ущерб. При этом салафизм проявляет себя как неустойчивый идеологический проект: «Салафиты, как и все остальные, живут повседневной жизнью, наполненной двусмысленностями и противоречиями... Строгость салафитского благочестия, которая делает его столь привлекательным в неразберихе повседневности, также затрудняет его сохранение перед лицом амбивалентных чувств»¹¹³. Салафизм, как выясняется, не только неестественен, но и труден для поддержания именно потому, что он неестественен. В долгосрочной перспективе салафизм и благочестивый мусульманский субъект, стремящийся к этическому совершенству, онтологически невозможны.

Повторим, что мы не собираемся защищать салафизм. Критика рассмотренных нами исследований также не вызвана желанием отвергнуть этнографическое качество многих из них или отказаться от концепции повседневности. Как уже отмечалось, эта концепция давно занимает важное и критически значимое место в антропологии. Наше несогласие заключается в том, как это понятие стало использоваться в некоторых работах для эмпирического разграничения практик, рассматриваемых как репрезентативные для повседневной жизни, и тех, которые таковыми не являются. Нас беспокоит то, как такое использование понятия «повседневность» воспроизводит целую цепочку нормативных различий между повседневным и исключительным, реальным и нереальным, естественным и неестественным, человеческим и онтологически невозможным. Вместо того чтобы пролить свет на различные способы, которыми религиозные и другие ограничения и обязательства информируют и структурируют человеческое поведение и как они постоянно обсуждаются, концепция повседневности здесь предполагает, что некоторые практики более естественны, более человечны, чем другие. Тем самым она делегитимизирует и признает неестественными те или иные способы поведения и формы жизни, которые рассматриваются как психологически вредные, онтологически невозможные, являющиеся следствием политической идеологии, а не этики или религии.

113. Ibid., p. 33.

Заключение

Ученые уже давно утверждают, что субъективные установки антропологов играют центральную роль не только в анализе объектов исследования, но и в их описании и определении. Так, некоторые авторы сосредоточились на том, как авторитетные дискурсы конструируют различные социальные феномены — религию, рациональность, экономику, деревенскую жизнь, — которые подвергаются этнографическому изучению¹¹⁴. Другие исследователи обращаются к проблеме культурного перевода, то есть к трудностям перевода определенных концепций, жизненных миров и образов на язык социальных наук¹¹⁵. Эта критика позволила проанализировать особые эпистемологические и семиотические установки антропологии (или их отсутствие). Она привела к пониманию того, что различные социальные явления не просто существуют в мире как эмпирические реальности первого порядка, но что, скорее, они всегда уже опосредованы — как для «туземца», так и для антрополога. Наконец, эта критика послужила толчком к постоянному обсуждению дискурсивных и структурных условий, в которых социальные явления превращаются в дискретные объекты наблюдения и анализа. Конечно, обсуждение эпистемологических, семиотических и политических условий проведения антропологических исследований не завершено, и в новых работах продолжается критический анализ роли этнографа в определении объекта исследования, эпистемологической и семиотической релевантности «местных» понятий и категорий, а также словарей и скриптов, с помощью которых мы понимаем и оформляем те или иные явления.

114. Asad, T. (1973) *Anthropology and the Colonial Encounter*. Reading, NY: Ithaca Press; Asad, T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*; Clifford, J. Marcus, G. E. (1986) *Writing culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press; Hymes, D. H. (1972) *Reinventing Anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press; Scott, J. W. (1991) "The Evidence of Experience", *Critical Inquiry* 17(4): 773–797; Trouillot, M.-R. (2003) *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan.

115. Asad, T. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology"; Chakrabarty, D. (2000) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press; Evans-Pritchard, E. E. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*; Leenhardt, M. (1979) *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Translated by M. B. Gulati. Chicago: University of Chicago Press; Strathern, M. (1990) *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.

Данное эссе является частью этого более широкого разговора, и в нем предпринята попытка рассмотреть концептуальные и эпистемологические контуры недавних призывов к изучению «повседневного ислама». Как мы уже отмечали, это направление возникло как критика того, что, по мнению критиков, является чрезмерным вниманием ученых к благочестию и этической нормативности. Сторонники подобной критики стремятся показать, что благочестивый мусульманин — не репрезентативный предмет изучения, и потому обращают внимание на разломы, амбивалентности и непоследовательности в жизни мусульман. Однако акцент на двусмысленности и сопутствующая критика норм опирается, как мы предположили, на особое понимание агентности, которое позиционирует «я» как внешнее по отношению к структуре власти (то есть религии) и независимое от нее. Более того, мы утверждали, что субъекты, практики и этические ориентации, не характеризующиеся непоследовательностью и неоднозначностью, выводятся за пределы повседневности и, как следствие, становятся недостойными этнографического внимания. Как мы показали во второй части статьи, язык повседневности приводит к онтологической дисквалификации сильной приверженности религиозным нормам. Такие термины, как «салафит» или «активист», выполняют скорее нормативную, чем аналитическую функцию: они вытесняют такую приверженность из сферы повседневной жизни, представляя ее как результат политических или идеологических манипуляций. Язык повседневности, как мы заключили, работает не только описательно, раскрывая непредсказуемость жизни, но и нормативно, дисквалифицируя онтологическую обоснованность тех или иных жизненных миров, определяя их как не повседневные и, в конечном счете, как нереальные.

Стоит отметить, насколько эта нормативная лексика отражает ряд секулярно-модерных этико-политических установок. Как пишет Хиршкинд¹¹⁶ в кратком комментарии к сборнику «Повседневный ислам», выпущенному журналом «Культурная антропология», пространство повседневности «имеет сильное сходство с тем, что принято называть светским, а именно с областью двусмысленности, случайности, скептицизма и прагматической озабоченности, относительно невосприимчивой к силе религиозной

116. Hirschkind, Ch. (2014) "Charles Hirschkind's Commentary on Everyday Islam Curated Collection", *Curated Collections, Cultural Anthropology Online* [http://www.culanth.org/curated_collections/19-everyday-islam/discussions/18charles-hirschkind-s-commentary-on-everyday-islam-curated-collection, accessed on 16.11.2023].

дисциплины и нормативности». Хиршкинд также пронизательно указывает на непреходящее значение критики ориентализма Эдвардом Саидом¹¹⁷ для изучения ислама и мусульманских обществ. Многие современные антропологи, выступая против традиции ориенталистской науки, которая представляла мусульман жестко привязанными к косному, основанному на текстах набору религиозных норм, настаивают на внимании к практике вместо текста, сомнению вместо уверенности, сопротивлению вместо подчинения нормам. Однако в долгой интеллектуальной тени книги Саида есть определенная ирония, поскольку антиориенталистский жест большей части обсуждаемых здесь исследований порождает не только привычного повседневного мусульманина, но и салафита или мусульманина-активиста — радикального Другого по отношению к секулярному модерну. Действительно, как утверждает Сьюзан Хардинг¹¹⁸ в своем важном эссе «Репрезентация фундаментализма», секулярно-модерный субъект обеспечивается через «фундаменталиста» и стимулирует появление сопутствующей серии полярностей: вера *versus* сомнение, буквалистское *versus* критическое, отсталое *versus* современное. Хотя Хардинг писала о христианских фундаменталистах в США, ее анализ в равной степени применим и к фигуре салафита. Хардинг пишет, что некоторые «отвратительные» группы не поддаются антиориенталистскому жесту прогрессивных социологов, чьи «инструменты культурной критики лучше подходят для одних “других”, а не для других “других” — в частности, они подходят для культурных “других”, конституируемых дискурсами расы/пола/класса/этничности/колониализма, но не религии». Другими словами, «многие модернистские предпосылки по-прежнему некритически действуют в современных исследованиях политики и культуры... порождая радикально провинциальное (*parochial*) воображение маргиналов, в котором выживают только санкционированные культурные “другие”». Более того, учитывая секулярность эпистемологических установок социальных наук, разрушение «академических представлений о фундаменталистах... может вызвать обвинения в сговоре с “ними”, противниками [светской] современности, прогресса, просвещения, истины и разума»¹¹⁹. Не-

117. Said, E. (1979) *Orientalism*. New York: Vintage.

118. Harding, S. F. (1991) “Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other”, *Social Text* 58(2): 373–393.

119. Ibid., p. 375–376.

удивительно, что антропологов, изучающих ультраконсервативных мусульман, обвиняют в том, что первые, в лучшем случае, преуменьшают пагубные последствия салафизма или, в худшем, являются его апологетами¹²⁰.

Однако «поворот к благочестию», как его называют, и более общий поворот к этике в рамках антропологии открыли пути исследования, которые мы как ученые продолжаем считать продуктивными не только для лучшего понимания природы некоторых форм религиозности, но и для критического взгляда на секулярно-либеральные послышки, лежащие в основе большей части нашей жизни, и, как следствие, для лучшего понимания природы некоторых форм светскости. Поэтому отказ некоторых антропологов от рассмотрения салафитов как неуместных и даже бесчеловечных субъектов вызывает у нас особую тревогу в связи с тем, что они отказываются от восприятия и понимания «систематичности и разумности незнакомого, странного или непримиримого»¹²¹. Этот отказ напоминает о небезопасных отношениях антропологии с так называемым местным знанием и о том, что Мишель-Рольф Труйо¹²² назвал «эпистемологическим статусом голоса туземца». Труйо утверждает, что «антропологи никогда не дают изучаемым ими народам права быть столь же осведомленными или, точнее, обладать такими же знаниями о своих собственных обществах, как и этнографы»¹²³. В то же время, согласно хвалебному самоописанию дисциплины, антропологию от других социальных наук отличает именно стремление серьезно относиться к голосам коренных жителей. Мы хотим сказать, что эта установка должна сохраняться даже при столкновении с собеседниками, которые изначально могут вызывать у нас отвращение. Более того, серьезное отношение к собеседникам означает их признание в качестве источников знания и теоретиков в своем роде, чье видение может подвергнуть критическому анализу, расстроить и перестроить — а не только подтвердить — наше собственное понимание и теоретическое описание мира. Как утверждает Тим Ингольд, различие между субъективным участием и объектив-

120. Abbas, S. "The Echo Chamber of Freedom: The Muslim Woman and the Pretext of Agency"; Bangstad, S. "Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue"; Gourgouris, S. "Why I Am not a Postsecularist"; Robbins, B. "Why I Am not a Postsecularist".

121. Mahmood, S. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, p. 199.

122. Trouillot, M-R. *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*.

123. Ibid., p. 129.

ным наблюдением несостоятельно: участливое наблюдение — это онтологическая установка на то, чтобы учиться у других и вместе с ними, и «заниматься антропологией — значит проходить обучение, как в академии, так и за ее пределами»¹²⁴. Поэтому участливое наблюдение — это «нервирующее» предприятие, которое «сопряжено со значительным экзистенциальным риском»¹²⁵.

Мы признаем, что в период, когда «мусульманский вопрос»¹²⁶ превратился в цивилизационную линию разлома, рассказы, в которых подчеркивается инаковость мусульман с целью ухода от доминирующих секулярно-либеральных представлений, иногда могут восприниматься как свидетельство о столкновении цивилизаций. На самом деле, многие из рассмотренных нами антропологов повседневного ислама считают, что они работают против продолжающейся дегуманизации мусульман, подчеркивая сходство, а не радикальные различия, и предлагая объяснение «обыкновенности» мусульман. Однако, как мы утверждали, попытки подчеркнуть схожесть (большинства) мусульман со всеми остальными людьми, чтобы подорвать идею о столкновении цивилизаций, могут привести к тому, что некоторые мусульмане окажутся заблуждающимися, неестественными и даже бесчеловечными. Бен Хаймор во вступительных замечках к книге «Ридер по повседневности» напоминает нам, что акцент на схожести обходится в двойную цену: первая — это нормализация и универсализация собственных ценностей и мировоззрения; вторая — это создание того, что он называет «неявными “другими”», или теми, «кто якобы живет вне обыденности, повседневности»¹²⁷. Казалось бы, антропология ислама оказалась в тупике, когда мусульмане выступают лишь в качестве доказательств в разговоре между западными собеседниками о единстве или многообразии человечества. Мы хотим предложить один из путей решения этой проблемы: найти аналитический язык, не воспроизводящий парадигму «одинаковость/различие», которая, как представляется, является эндемичной для антропологии. Другой путь может заключаться в аналитическом и методологическом развороте, в выяснении

124. Ingold, T. (2014) “That’s Enough about Ethnography!”, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 392.

125. Ibid, p. 389.

126. Norton, A. (2013) *On the Muslim Question*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Перевод на русский язык: Нортон Э. К мусульманскому вопросу. М.: Издательский дом ВШЭ, 2016.

127. Highmore, B. *The Everyday Life Reader*, p. 1.

того, почему те или иные явления вообще становятся проблемами или «вопросами» («мусульманский вопрос», «еврейский вопрос»).

В заключение мы хотели бы еще раз подчеркнуть, что наше критическое взаимодействие с антропологами повседневного ислама должно быть именно таковым, то есть критическим *взаимодействием*. Хотя мы можем не соглашаться с некоторыми аналитическими и методологическими подходами, мы, тем не менее, разделяем чувство тревоги по поводу неоимпериалистического характера евро-американского взаимодействия с мусульманским миром. Действительно, повседневность может стать отправной точкой для любой этнографии, стремящейся к критическому переосмыслению (*de-familiarization*), именно за счет того, что она делает понятными и жизнеспособными образы, надежды и чаяния, которыми руководствуются в повседневном поведении люди, считающиеся странными, исключительными или экстраординарными, а не просто делает их похожими на «нас». Это стремление уже давно стало стержнем антропологии, и оно остается жизненно важным для любого серьезного рассмотрения мусульманского мира.

Перевод Александра Кырлежева и Софьи Рагозиной

Благодарности

Мы благодарим Александра Каэйро и четырех анонимных рецензентов за внимательное прочтение предыдущих версий этого текста и дельные замечания; Джованни да Кола — за продуктивные редакторские предложения; а также Лару Диб и Самули Шильке — за коллегиальное участие в работе с нашим эссе.

Библиография / References

- Abbas, S. (2013) "The Echo Chamber of Freedom: The Muslim Woman and the Pretext of Agency", *Boundary 2* 40(1): 155–89.
- Abu-Lughod, L. (2000) *Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society*. Updated. Berkeley: University of California Press.
- Ali Agrama, H. (2012) *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aishima, H., Salvatore, A. (2010) "Doubt, Faith, and Knowledge: The Reconfiguration of the Intellectual Field in Post-Nasserist Cairo", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, pp. 39–53. Oxford: Wiley-Blackwell.

- Al-Mohammad, H. (2012) "A Kidnapping in Basra: The Struggles and Precariousness of Life in Postinvasion Iraq", *Cultural Anthropology* 27(4): 597–614.
- Al-Mohammad, H., Peluso, D. (2012) "Ethics and the 'Rough Ground' of the Everyday: The Overappings of Life in Post-Invasion Iraq", *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2): 42–58.
- Asad, T. (1973) *Anthropology and the Colonial Encounter*. Reading, NY: Ithaca Press.
- Asad, T. (1986) "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology", in C. James, E.G. Marcus (eds) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 141–64. Berkeley: University of California Press.
- Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies.
- Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Bangstad, S. (2011) "Saba Mahmood and Anthropological Feminism After Virtue", *Theory, Culture & Society* 28(3): 28–54.
- Bowen, J. (2009) *Can Islam be French? Pluralism and Pragmatism in a Secular State*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Chakrabarty, D. (2000) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Clifford, J, Marcus, G. E. (1986) *Writing culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Collier, J. F., Yanagisako, S. (1989) "Theory in Anthropology since Feminist Practice", *Critique of Anthropology* 9(2): 27–37.
- Das, V. (2010) "Engaging the Life of the Other: Love and Everyday Life", in M. Lambek (ed.) *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, pp. 376–399. New York: Fordham University Press.
- Das, V. (2012) "Ordinary Ethics", in F. Didier (ed.) *A Companion to Moral Anthropology*, pp. 133–149. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Debevec, L. (2012) "Postponing Piety in Urban Burkina Faso: Discussing Ideas on When to Start Acting as a Pious Muslim", in *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. Vol. 18. EASA Series. New York: Berghahn Books.
- Debevec, L. (2013) "En Attendant Notre Sababu: Discussions sur le Travail, la Vie et L'islam avec les Jeunes Hommes de Bobo-Dioulasso", in K. Wertmann, S. M. Mamine (eds) *La Ville de Bobo-Dioulasso Au Burkina Fasso: Urbanités et Appartenances En Afrique de l'Ouest*, pp. 211–236. Paris: Karthala.
- De Certeau, M. (2011) *The Practice of Everyday Life*. Translated by S. Rendall. Berkeley: University of California Press.
- Deeb, L. (2006) *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Deeb, L., Harb, M. (2013) *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite Beirut*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- De Jorio, R. (2010) "Between Dialogue and Contestation: Gender, Islam, and the Challenges of the Malian Public Sphere", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, pp. 91–106. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Eickelman, D., Piscatori, J. (1996) *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Evans-Pritchard, E. E. (1976) *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Fadil, N. (2011) "Not-/Unveiling as an Ethical Practice", *Feminist Review* 98: 83–109.
- Fanon, F. (1986) *Black Skin, White Masks*. Translated by Ch. L. Markmann, London: Pluto Press.
- Fernando, M. L. (2014) *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Gellner, E. (1981) *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, E. (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- George, K. (2009) "Ethics, Iconoclasm, and Qur'anic Art in Indonesia", *Cultural Anthropology* 24 (4): 589–621.
- Goffman, I. (1959) *The Presentation of the Self in Everyday Life*. Rockland, MA: Anchor.
- Gourgouris, S. (2013) "Why I Am not a Postsecularist", *Boundary 2* 40(1): 41–54.
- Harding, S. F. (1991) "Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other", *Social Text* 58(2): 373–93.
- Highmore, B. (2002) *The Everyday Life Reader*. London: Routledge.
- Hirschkind, Ch. (2006) *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Hirschkind, Ch. (2014) "Charles Hirschkind's Commentary on Everyday Islam Curated Collection", *Curated Collections, Cultural Anthropology Online* [http://www.culanth.org/curated_collections/19-everyday-islam/discussions/18charles-hirschkind-s-commentary-on-everyday-islam-curated-collection, accessed on 16.11.2023].
- Huff, T. E., Schluchter, W. (1999) *Max Weber and Islam*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Huq, M. (2010) "Talking Jihad and Piety: Reformist Exertions among Islamist Women in Bangladesh", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, pp. 156–174. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hymes, D. H. (1972) *Reinventing Anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Ingold, T. (2014) "That's Enough about Ethnography!", *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 383–395.
- Jacobsen, C. (2011) *Islamic Tradition and Muslim Youth in Norway*. Leiden: Brill.
- Jouili, J. (2015) *Pious Practice and Secular Constraints: Women in the Islamic Revival in Europe*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Kaplan, A., Ross, K. (1987) *Everyday Life*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kepel, G. (2012) *Le Prophète et La Pharaon: Les Mouvements Islamistes dans l'Égypte Contemporaine*. Paris: Folio Histoire.
- Khan, N. (2006) "Of Children and Jinn: An Inquiry into an Unexpected Friendship during Uncertain Times", *Cultural Anthropology* 21(2): 234–264.
- Khan, N. (2012) *Muslim Becoming: Aspiration and Skepticism in Pakistan*. Durham, NC: Duke University Press.
- Laidlaw, J. (2014) *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lambek, M. (2010) *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press.
- Lambek, M. (2010) "Towards an Ethics of the Act", in M. Lambek (ed.) *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, pp. 39–63. New York: Fordham University Press.

- Lambek, M. (2012) "Religion and Morality", in D. Fassin (ed.) *A Companion to Moral Anthropology*, pp. 341–358. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Lauzière, H. (2010) "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History", *International Journal of Middle Eastern Studies* 42(3): 369–389.
- Leenhardt, M. (1979) *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Translated by M. B. Gulati. Chicago: University of Chicago Press.
- Lefebvre, H. (1958) *Critique de La Vie Quotidienne I: Introduction*. Paris: L'Arche.
- Lempert, M. (2013) "No Ordinary Ethics", *Anthropological Theory* 13(4): 370–393.
- Lempert, M. (2014) "Uneventful Ethics", *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 465–72.
- Louw, M. (2009) *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*. London: Routledge.
- Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mahmood, S. (2012) "Ethics and Piety", in D. Fassin (ed.) *A Companion to Moral Anthropology*, pp. 223–241. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Malinowski, B. (1922) *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge.
- Marsden, M. (2005) *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North West Frontier*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marsden, M. (2010) "A Tour not so Grand: Mobile Muslims in Northern Pakistan", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, pp. 54–71. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Meijer, R. (2009) *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York: Columbia University Press.
- Mittermaier, A. (2012) "Dreams from Elsewhere: Muslim Subjectivities beyond the Trope of Self-Cultivation", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18(2): 247–265.
- Mufti, A. (2013) "Why I Am not a Postsecularist", *Boundary 2* 40(1): 7–19.
- Norton, A. (2013) *On the Muslim Question*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Obeyesekere, G. (1992) *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ortner, Sh. B. (1984) "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126–66.
- Osanloo, A. (2006) "The Measure of Mercy: Islamic Justice, Sovereign Power, and Human Rights in Iran", *Cultural Anthropology* 21(4): 570–602.
- Osella, F., Soares, B. (2010) "Islam, Politics, Anthropology", in F. Osella, B. Soares (eds) *Islam, Politics, Anthropology*, pp. 1–22. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Redfield, R. (1956) *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Robbins, B. (2013) "Why I Am not a Postsecularist", *Boundary 2* 40(1): 55–76.
- Rouse, C., Hoskins, J. (2004) "Purity, Soul Food, and Sunni Islam: Explorations at the Intersection of Consumption and Resistance", *Cultural Anthropology* 19(2): 226–49.
- Sahlins, M. (1987) *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, M. (1996) *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago: University of Chicago Press.
- Said, E. (1979) *Orientalism*. New York: Vintage.
- Salvatore, A. (2007) *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York: Palgrave Macmillan.

- Schielke, S. (2009) "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(S1): S24–40.
- Schielke, S. (2012) "Being a Nonbeliever in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt", *International Journal of Middle Eastern Studies* 44: 301–320.
- Schielke, S. (2015) *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*. Bloomington: Indiana University Press.
- Schielke, S., Debevec, L. (2012) "Introduction", in S. Schielke, L. Debevec (eds) *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*, pp. 1–16. New York: Berghahn Books.
- Schielke, S., Debevec, L. (2012) *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. New York: Berghahn Books.
- Scott, J. W. (1991) "The Evidence of Experience", *Critical Inquiry* 17(4): 773–797.
- Selby, J., Fernando, M. L. (2014) "Short Skirts and Niqab Bans: On Sexuality and the Secular Body", *The immanent France: Secularism, Religion, and the Public Sphere*. September 4 [<http://blogs.ssrc.org/tif/2014/09/04/short-skirts-and-niqab-bans-on-sexuality-andthe-secular-body/>], accessed on 16.11.2023].
- Sheringham, M. (2009) *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*. Oxford: Oxford 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.
- Starrett, G. (1998) *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Stewart, K. (2007) *Ordinary Affects*. Durham, NC: Duke University Press.
- Strathern, M. (1990) *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Trouillot, M-R. (2003) *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan.
- Turner, B. S. (1978) *Weber and Islam: A Critical Study*. London: Routledge.