

Кирилл Корчагин

Мусульманская субъективность и модерность: между социологией и историей идей

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-586-602>

Kirill Korchagin

Muslim Subjectivity and Modernity: Between Sociology and History of Ideas

Kirill Korchagin — V.V. Vinogradov Russian Language Institute, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). stivendedal@gmail.com

The review examines two approaches to the study of Muslim subjectivity on the example of recent works in the field. The first approach is realized in the framework of the methodology of the history of ideas, while the second turns to the methods of sociology and anthropology. In the first case, the main attention is directed to texts and discourses, and the crucial method is hermeneutics, which is used to extract knowledge from texts about the ways in which the subject is constructed. In the second case, the focus is on social practices and interactions and their internal structure. Nevertheless, both of these approaches are linked by a common intellectual genealogy, dating back to Michel Foucault and his reflections on the subject as an entity that simultaneously constructs itself and is constructed externally by government power.

Keyword: Muslim subjectivity, history of ideas, Global modernity, multiple modernities.

1

В ИЗВЕСТНОЙ степени можно считать консенсусом, что современные мусульманские сообщества занимают по отношению к модерности двойственное положение: они одновременно и принадлежат к глобальной модерности, и декларируют противодействие ей, нередко рассматривая модернизационные процессы в логике принуждения — как инициированные сверху колониальны-

ми властями или международным капиталом. На этом фоне особую остроту приобретает вопрос о субъективности представителей таких мусульманских (со)обществ — о том, каким образом они конструируют себя, находясь на перекрестке между той культурной ситуацией, которая в этих (со)обществах нередко считается традиционной (хотя на деле часто представляющей собой «изобретенную традицию» в смысле Хобсбаума), и общим требованием быть современными.

Но сама постановка вопроса о мусульманской субъективности требует более четкого разделения между субъективностью, с одной стороны, и идентичностью, с другой, ведь прилагательное *мусульманский* как будто свидетельствует о том, что здесь имеется в виду уже не субъективность, с трудом принимающая уточняющие определения, а идентичность. Понятия идентичности и субъективности родственны друг другу, хотя исследование субъекта, конечно, имеет более долгую историю, практически совпадающую с историей европейской мысли как таковой, восходя к Аристотелю и его многочисленным комментаторам и последователям¹. Идентичность, по крайней мере в том смысле, в каком о ней говорится в современных работах, — напротив, понятие относительно молодое, в каких-то моментах заменяющее собой слишком обширное и многогранное учение о субъекте. Тем не менее, и вокруг этого понятия существует уже крайне обширная литература, постоянное увеличение количества которой во многом связано с так называемой *identity politics*, задающей вопросом о репрезентации разного рода (угнетенных) групп, голос которых не представлен в публичном поле². Вопрос же о персональной или коллективной идентичности может быть сформулирован в более общем ключе, как это предлагается, например, в Стэнфордской философской энциклопедии: “Someone’s personal identity in this sense consists of those properties she takes to ‘define her as a person’ or ‘make her the person she is’, and which distinguish her from others”³. Далее там же отмечается, что персональная идентичность может меняться со временем и быть разной в разных ситуациях, это

1. Можно указать на ряд попыток написать историю формирования понятия субъекта в Европе: прежде всего, это продолжающийся многотомный проект «Археология субъекта» (*Archéologie du sujet*) французского философа Алена де Либера, а также его краткий конспект «Изобретение современного субъекта» (De Libera, A. [2015] *L'invention du sujet moderne*. Paris: Vrin).
2. Heyes, C. (2002) “Identity Politics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/identity-politics>, accessed on 04.12.2023].
3. Olson, E. T. (2019) “Personal Identity”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/entries/identity-personal>, accessed on 04.12.2023].

изменчивое и протейное понятие, оно может масштабироваться и переноситься с отдельного индивида на группу людей, формируя *коллективную* идентичность. Можно сказать, что идентичность — это те грани, которыми субъект поворачивается к миру и людям.

К этому спектру вопросов обращается О.Ю. Бессмертная в статье «Что нам делать с “мусульманской субъективностью? Перспективы и “ловушки” исследовательского подхода в историографическом контексте», открывающей блок о мусульманских субъективностях в «Вестнике РУДН»⁴. Здесь подчеркивается парадоксальность самого понятия о мусульманской субъективности и то, что определение «мусульманский» в нем может прочитываться как «внеисторичное», лежащее «вне конкретного исторического контекста» и охватывающее «всю историю всех мусульман с момента возникновения ислама или, по меньшей мере мусульманского самосознания»⁵. Другими словами, за таким определением, даже если конкретные авторы, его использующие, не вкладывают ничего подобного, легко распознать призрак эссенциализма и даже ориентализма, приписывающих всем мусульманам некую единую субъективность, в то время как в реальности лучшее, на что может рассчитывать исследователь, — рассматривать субъективность отдельных индивидов, пусть даже таковая и конструируется в прямой зависимости от некоторого религиозного (со)общества. Простое языковое решение этой коллизии, предлагаемое О.Ю. Бессмертной, — замена прилагательного родительным падежом: исследование не *мусульманской* субъективности, а субъективности *мусульман*, хотя очевидная опасность такого партикуляристского прочтения в том, что при такой формулировке труднее рассуждать об общих чертах, свойственных (со)обществу в целом, а может быть, и молчаливо предполагается, что таковых черт просто-напросто нет.

Все эти проблемы во многом унаследованы от непосредственно теоретического «предшественника» мусульманской субъективности — субъективности советской, исследование которой было начато Стивеном Коткиным в книге «Магнитная гора» (1995) и продолжено Йоханном Хелльбеком в его исследованиях эго-документов сталинского времени. Вехой в этом отношении был сборник статей под редакцией Анатолия Пинского «После Сталина: позднесоветская субъ-

4. Мусульманские субъективности в зеркале исторических источников / Сост. Д. Марданова, Р. Салихов // Вестник РУДН. Серия: История России. 2023. Т. 22. № 2.
5. Бессмертная О.Ю. Что нам делать с «мусульманской субъективностью»? Перспективы и «ловушки» исследовательского подхода в историографическом контексте // Вестник РУДН. 2023. Т. 22. № 2. С. 176.

ективность (1953–1985)» (2018), где была произведена ревизия всех подходов к изучению советской субъективности и приведен обобщенный (и не такой уж пространный) список литературы по этому вопросу⁶. Основной теоретический нерв этого направления, пожалуй, в том, насколько большое внимание исследователь уделяет *внешнему* (дискурсивному, властному, культурному и т.д.) влиянию на формирование субъекта, следует ли он за молодым Мишелем Фуко, редуцировавшим субъекта к дискурсу, или за Иммануилом Кантом, постулировавшим существование субъекта, не сводимого к частному индивиду и его взаимодействиям с другими индивидами. Связь между исследованиями мусульманской и советской субъективности на первый взгляд кажется неочевидной, однако при внимательном взгляде обнаруживается, что авторы почти всех упоминаемых далее работ сами подчеркивают эту связь, возможно, в силу того, что мусульманская субъективность мыслится также в рамках властных, контролирующих практик. Как бы то ни было, она занимает центральное место в концепциях Дитриха Юнга и Альфрида Бустанова, о которых пойдет речь далее.

Предсказуемо, что советология, преодолевая наследие тоталитарной школы, во многом идет по первому пути, причем в отличие от Фуко, придававшего исключительное значение разного рода разрывам и лакунам в дискурсе, позволяющим «вывести субъекта на чистую воду» и понять ту часть его структуры, которая прямо не выражена, чаще всего мыслит советского субъекта как «консистентного», обладающего внутренней целостностью. Отсюда следует и то исключительное доверие к эго-документам, которое свойственно, например, работам Хелльбека и то, как, напрямую наследуя Хелльбеку, изображается мусульманская субъективность в других статьях рассматриваемого выпуска «Вестника РУДН». Хотя его авторы обращаются к крайне интересным эго-материалам, включающим дневники, мемуары, автобиографические повести и травелоги, авторами которых были как известные, так и нет представители татарского общества, во всех статьях прослеживается тенденция интерпретировать субъективность как нечто консистентное, *непосредственно* отраженное в изучаемых документах, причем без всяких искажений, потенциально вносимых в это отражение культурным и политическим контекстом. Вполне ожидаемо, что при этом само понятие субъективно-

6. См.: Kotkin, S. (1995) *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. University of California Press; Hellbeck, J. (2009) *Revolution on My Mind. Writing a Diary under Stalin*. Harvard University Press; После Сталина: позднесоветская субъективность (1953–1985) / Под ред. А. Пинского. СПб.: ЕУ СПб, 2018.

сти (кстати говоря, используемое отнюдь не в каждой статье) нередко лишается теоретической определенности, так что нередко эго-документы воспринимаются в большей мере как источники по истории татарской культуры и общественно-политической жизни, чем как тексты, отражающие этапы формирования и трансформации субъекта. Пожалуй, единственное исключение из этого ряда — статья Стеллы Назари о дневнике гимназистки Фатимы Кашафутдиновой, где, впрочем, тоже сделаны только первые шаги к описанию структуры субъекта, диктуемые в том числе и краткостью самих дневников, охватывающих всего четыре года (1917–1920).

Блоку в «Вестнике РУДН» предшествовала заметная и во многом новаторская книга Альфрида Бустанова и Венеры Усманова “Muslim Subjectivity in Soviet Russia. The Memoirs of ‘Abd al-Majid al-Qadiri”⁷, с которой во многом полемизирует статья О.Ю. Бессмертной. Эта довольно объемная книга состоит, собственно, из мемуаров Абд Аль-Маджида Аль-Кадири Аль-Истерлибаши (1881–1962), также известного под именем Маджид *кари* Кадыров, профессионального чтеца Корана из башкирской деревни Стерлибашево, и объемного предисловия Бустанова, занимающего почти четверть книги. Это предисловие задает теоретическую рамку для прочтения дневника и одновременно претендует на то, чтобы восприниматься как общее введение в исследование эго-документов, происходящих из мусульманских (со)обществ. История жизни Аль-Кадири, не обладавшего никакой прижизненной известностью и не претендовавшего на то, чтобы занимать какое-либо заметное место в татарском обществе, может быть рассмотрена как во многом типичная для русских мусульман, переживших две мировые войны, революцию и большой террор. Характерна и стилистика этих мемуаров, далеко стоящая от стиля мусульманской учености и напоминающая скорее прямую речь выходца из села. При том, что на их структуру все же оказали влияние традиционные жанры мусульманской книжности — рассказы о хадже (*хаджнаме*), генеалогические исследования и т.п., трудно отрицать их принадлежность к новой, по сути гибридной культуре, где старые типы дискурсов и жанров становятся частью автобиографического повествования, для которого в старой культуре не было никакого подходящего канона. Именно такой своеобразной образцовостью фигура Аль-Кадири приковывает внимание исследователей, идущих в этом отношении вслед за Хелльбеком с его исследования-

7. Bustanov, A., Usmanov, V. (2022) *Muslim Subjectivity in Soviet Russia. The Memoirs of ‘Abd al-Majid al-Qadiri*. Leiden; Boston: Brill.

ми советских эго-документов, с той лишь разницей, что тот обращался не к мемуарам, а к дневникам — то есть к текстам, представляющим субъективность в процессе формирования, *avant le lettre*, в то время как мемуары — в гораздо большей степени свидетельство об уже прожитой и обдуманной жизни, суммарное и потому прошедшее цензуру представление о жизненном пути⁸.

Для того чтобы поместить исследуемый материал в контекст исследований субъективности, Бустанов добавляет третий элемент в дихотомию субъективности и идентичности — понятие о *персоне*, которое в последнее время получило известность в связи с исследованиями разного рода публичных репрезентаций. Это своего рода промежуточное понятие, не требующее настолько глубокого погружения в особенности индивида, как понятие субъективности, и не настолько поверхностное, как сводимая к строчке в анкете идентичность; к тому же персоне всегда предполагает существование в обществе, следуя в этом представлению Ирвина Гоффмана об общественном индивиде (*self*) как о находящемся в постоянном процессе предъявления/представления (*performance*) себя другим. Так и О.Ю. Бессмертная, напоминая о латинской этимологии слова *persona*, означавшей театральную маску, говорит, что последняя — «не субъективность, а скорее экран перед нею»⁹. Продолжая эту удачную метафору, можно сказать, что, как и экран, персоне одновременно и позволяет в какие-то моменты увидеть сквозь себя субъекта, и затрудняет непосредственное обращение к нему.

Так, субъективность Аль-Кадири, согласно Бустанову, может быть «разложена» на две персоны: *кари*, то есть профессионального чтеца Корана, и *мазлюма*, то есть несправедливо преследуемого неправедными властями человека, испытывающего разнообразные злоключения. В дополнение к этим персонам рассматриваются «суфийские модели субъективности», которые по каким-то причинам не выде-

8. Конечно, исследования мусульманской субъективности не всегда связаны с советской: это особенность только тех работ, которые рассматриваются на этих страницах. См., например, работу: Kafadar, C. (1989) "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature", *Studia islamica* 69: 121–150, которая следует за классическим трудом Якоба Буркхардта «Культура Италии в эпоху Возрождения», где появление автобиографий, содержащих глубокий самоанализ, рассматривается как одна из ярких черт итальянского Ренессанса. Тем не менее, уже использование в заглавии этой работы слова *self*, а не *subjectivity* говорит о том, что она относится к другой, не фуколдианской, исследовательской традиции, для которой исследование субъективности посредством изучения эго-текстов становится общим местом именно после книги Коткина.

9. Бессмертная О.Ю. Что нам делать с «мусульманской субъективностью»? С. 183.

ляются в отдельную, «суфийскую» персону. Действительно, профессиональная самоидентификация Аль-Кадири как чтеца Корана занимает важное место в его мемуарах, в том числе, видимо, влияя на то, что он нередко описывает собственную жизнь выражениями из Корана и хадисов. Вторая же персона — *мазлюма* — вступает в игру, когда Аль-Кадири описывает свои многочисленные злоключения, прежде всего те годы, которые он провел в тюрьмах и лагерях, начиная с первого заключения в 47-летнем возрасте. По словам Бустанова, две эти персоны аффективно объединяются чувством ностальгии, которое в целом присуще этим мемуарам и во многом связано с воспоминаниями о родном селе Стерлибашево, крупном региональном центре религиозного образования — принадлежность к нему играет существенную роль в конструировании идентичности Аль-Кадири. Отношение же к суфизму составляет здесь отдельную проблему: источники указывают, что в Стерлибашево, как и во многих других местах Поволжья, был влиятелен суфийский орден Накшбандия, от которого герой Бустанова старался держаться в стороне, подозревая за его членами сочувственное отношение к многочисленным вредным нововведениям (*бид'а*) вроде празднования весной сабантуя — в этом смысле мемуары Аль-Кадири вполне созвучны с критикой суфизма, распространенной в среде джадидистов, хотя социально он и был от нее далек.

Интересно, что во введении Бустанова делается попытка подчеркнуть внутреннюю разорванность субъекта, невозможность приписать ему целостность: неоднократно указывается, что две персоны Аль-Кадири в его повествовании всегда остаются отделенными друг от друга временем и пространством. Это действительно существенный шаг в сторону того, чтобы признать неконсистентность субъекта, невозможность свести его к некоторой единой формуле. Однако неясно, насколько правомерно связывать этот разрыв с масками-персонами, ведь речь идет в общем-то о том, как два выбранных Аль-Кадири способа репрезентации собственного «я» соотносятся с окружающим его историческим контекстом и друг с другом, в то время как вопрос о том, что находится за пределами этих двух персон-масок и есть ли там вообще что-либо, остается открытым. Сами эти маски принадлежат миру старой мусульманской культуры, в то время как уже сам автобиографический жанр сочинения Аль-Кадири свидетельствует о том, что «мусульманскостью» здесь все не ограничивается и столь же важно представление об этом герое и как о жителе империи, и как о впоследствии советском человеке, и как о татарине в зачастую ином по этническому составу окружении — обо всем это

Бустанов, конечно, упоминает во введении, но скорее как о внешних аспектах жизни своего героя, по какой-то причине не оказывающих столь уж существенного влияния на конструкцию его субъективности.

2

Таким образом, мусульманскую субъективность можно исследовать, исходя из различных методологических перспектив — философской, социологической, исторической; разные методы несколько по-разному конструируют предмет. Для рассмотренных выше работ методологической основой в большей мере служит мысль Фуко о дискурсивной предопределенности субъекта, и, следовательно, они в основном сосредоточены на герменевтических процедурах — интерпретации и осмыслении *письменного* текста. Но возможен и принципиально другой подход, сосредоточенный не на тех подчас эфемерных субстанциях, к которым обращается историк идей, вооружившись своим герменевтическим аппаратом, а на чем-то, на первый взгляд более вещественном и конкретном — на разного рода *практиках*, для понимания которых тексты играют только вспомогательную роль. В таком случае исследователь мусульманской субъективности работает уже на поле социологии, антропологии и смежных с ними дисциплин.

В таком ключе подходят к вопросу о мусульманской субъективности ученые, работающие в рамках большого исследовательского проекта “Modern Muslim Subjectivity” Университета Южной Дании, осуществляющегося под руководством Дитриха Юнга. В рамках этого проекта было проведено несколько конференций и вышло несколько коллективных монографий, последняя из которых, “Muslim Subjectivities in Global Modernity”¹⁰, основана на двух конференциях, состоявшихся в июне 2017-го и апреле 2018 года в Баварских Альпах. Своего рода теоретическое введение в работу этого проекта, основанное на многочисленных отдельных *case studies* было издано самим Дитрихом Юнгом в 2023 году под названием “Islam in Global Modernity”¹¹. Нетрудно заметить, что из названия этой книги исчезает слово *subjectivity*, да и в самом ее тексте, где узнаются многие сюжеты предыдущих публикаций Юнга о мусульманской субъективно-

10. Jung, D., Sinclair, K. (eds) (2020) *Muslim Subjectivities in Global Modernity. Islamic Traditions and the Construction of Modern Muslim Identities*. Leiden; Boston: Brill.

11. Jung, D. (2023) *Islam in Global Modernity. Sociological Theory and the Diversity of Islamic Modernities*. Wiesbaden: Springer.

сти, оно упоминается отнюдь не часто. В то же время слова *modern* и *modernity*, как и обозначаемые ими понятия, продолжают играть здесь ключевую роль.

Прилагательное *modern* для этого круга исследователей указывает не просто на абстрактную со-временность, а на специфический интеллектуальный конструкт, который на русском языке принято передавать не совсем благозвучным словом *модерность*, понимая под этим определенный исторический период, характеризующийся коренными сдвигами не только в устройстве человеческого общества, но и в формах его чувственности. При этом предполагается, что несмотря на разницу конкретных форм бытования современного ислама в разных частях мира и в разных сообществах, можно говорить о современной (или модерной) мусульманской субъективности в целом — если не как о некоем объекте с устойчивыми характеристиками, то по крайней мере как о процессе: мусульманские субъективности могут быть разными, но пути их конструирования и тот контекст, в котором они возникают, обладают существенными общими чертами. Легко увидеть, что такое понимание с легкостью приводит к эссенциализму и тянет за собой весь тот круг проблем, который обсуждался в упоминаемой выше статье О. Ю. Бессмертной.

Все авторы сборника “Muslim Subjectivities in Global Modernity”, несмотря на разнообразие рассматриваемых тем — в диапазоне от новой мусульманской моды (*Neslihan Cevik*)¹² до системы религиозного образования в Сингапуре (*Kamaludeen Mohamad Nasir*) и египетской революции 2011 года (*Line Mex-Jørgensen*) — стремятся придерживаться единой методологической рамки в понимании модерности, что позволяет считать книгу коллективной монографией, а не просто сборником статей, хотя и вносит некоторое излишнее однообразие в интерпретацию мусульманской субъективности, которая как будто оказывается той же самой вне зависимости от того, какой именно материал приводится для ее исследования. Интеллектуальная генеалогия датского проекта, подробно изложенная в книге Дитриха Юнга “Islam in Global Modernity”, восходит к учению израильского социолога Шмуэля Эйзенштадта о множественных модерностях, согласно которому модернизация подразумевает под собой процессы урбанизации и индустриализации, сопровождающиеся парадигматическим сдвигом в понимании человеческой агентности.

12. Здесь и далее в скобках приводятся имена авторов статей сборника в оригинальном написании.

Ключевой тезис Эйзенштадта очень прост и по своему прямолинейному оптимизму напоминает о неолиберальном «конце истории» в духе Фрэнсиса Фукуямы: "...the cultural program of modernity as it developed in modern Europe <...> would ultimately take over in all modernizing and modern societies; with the expansion of modernity, they would prevail throughout the world"¹³. В этой короткой формуле четыре раза встречаются производные от слова *modern*, словно бы уже своей концентрацией придающие убедительность сказанному. Кроме того, *program of modernity* здесь непосредственно связывается с *modern Europe*, причем сама эта игра на разных оттенках корня *modern* в конечном счете прочитывается так, что *modernity* можно воспринимать и как контекстуальный синоним для Европы в целом. Дальнейшая критика, конечно, не могла этого не заметить, видя в концепции множественных модерностей, помимо прочего, феномен, который не только контекстуально и культурно связан с Западом (о чем, собственно, прямо говорит и сам Эйзенштадт), но ограничен им, так что общества, претендующие на то, чтобы быть современными, вынуждены каждый раз «проходить экзамен» на соответствие западным представлениям о принадлежности к современности.

Второй, не менее влиятельной вехой в представлении о мусульманской модерности оказываются работы немецкого социолога Петера Вагнера, автора нескольких книг, посвященных понятию модерности¹⁴. Если ключевая мысль Эйзенштадта в том, что разные общества в разных местах земного шара проходят один и тот же путь, ведущий к модерности в ее западноевропейском понимании, то Вагнер выделяет в процессе модернизации последовательно сменяющие друг друга стадии или структурные типы модерности, благодаря которым внешне не напоминающие друг друга общества (например советское и британское) можно считать в равной мере современными. Таких типа три: «ограниченная либеральная модерность», оперирующая либерально-буржуазными ценностями XIX века, «организованная модерность» середины XX века, предполагающая развитие государственных систем контроля и подчинения, и «расширенная» либеральная модерность, внутри которой западный мир существует сейчас.

13. Eisenstadt, Sh. (2000) "Multiple Modernities", *Daedalus* 129 (1): 1.

14. Wagner, P. (1993) *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. Routledge: London; Wagner, P. (2001) *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*. London: SAGE; Wagner, P. (2008) *Modernity as Experience and Interpretation: A New Sociology of Modernity*. London: Polity; Wagner, P. (2012) *Modernity: Understanding the Present*. London: Polity.

В свою очередь, для определения субъективности привлекается «современная теория систем» Никласа Лумана, рассматривающая субъекта как результат всепроникающего процесса индивидуализации, влияющего на каждого человека: современный индивид, согласно Луману, непрерывно занят собственным самонаблюдением, самоописанием и самоопределением, что и превращает его в субъекта (ср. также упоминаемое здесь понятие «рефлексивной модерности» Энтони Гидденса). На эту солипсическую схему накладывается учение Мишеля Фуко о двойственной природе субъекта, одновременно конструирующего себя и конструируемого извне властью — учение, проистекающее во многом из двойственного смысла французского слова *sujet*, означающего одновременно и субъекта, и подданного. Этот пессимистичный взгляд на субъекта, совмещающий идеи Лумана и Фуко, дополняет немецкий социолог Андреас Реквиц, автор книги с лаконичным названием «Субъект» (2008), где современная субъективность рассматривается как сумма повседневной работы, скрытой от посторонних глаз интимной сферы и рутинных практик по конструированию себя¹⁵. Отсюда проистекают и три типа современного субъекта: классический буржуазный субъект, то есть автономный, рациональный и рефлексирующий индивид с консервативными ценностями; экстравертный культурный тип, появляющийся как распад первого, готовый к рискованным экспериментам с обществом и собственным сознанием, и, наконец, индивидуалистический тип потребителя и творческого работника, знакомый по современному глобальному капитализму¹⁶. Все эти типы, правда, выводятся на американском материале, что несколько снижает их применимость к мусульманским обществам, не говоря уже о том, что в целом такая типология кажется в известной мере грубой и одномерной. Понимая, по всей видимости, некоторую искусственность подобных конструкций, Юнг делает оговорку о «эвристическом евроцентризме», подразумевая вполне в духе множественных модерностей Шмуэля Эйзенштадта, что выработанные на европейском материале концепции и подходы могут с определенной осторожностью применяться и к иному историческому контексту¹⁷, позволяя, например, увидеть в Мухаммаде Абдо переходный тип субъективности между буржуаз-

15. Reckwitz, A. (2008) *Subjekt*. Transcript: Bielefeld.

16. Jung, D. (2020) "Modern Muslim Subjectivities: Theories, Concepts, and First Findings", in D. Jung, K. Sinclair (eds.) *Muslim Subjectivities in Global Modernity. Islamic Traditions and the Construction of Modern Muslim Identities*, pp. 24–26. Leiden; Boston: Brill.

17. Ibid., p. 21.

ным и экстравертным, а в Иране после Исламской революции — яркий пример организованной модерности.

Юнг перечисляет и некоторые другие, менее важные компоненты, формирующие то понимание субъекта, которое красной нитью проходит через всю работу проекта по исследованию мусульманской субъективности. Но нельзя не отметить, насколько ограничено здесь понимание субъективности даже в рамках перечисленного пула авторов: в противовес этому стоило бы указать и на более широкое понимание субъективности в поздних лекциях Фуко (в частности в «Герменевтике субъекта»), на то развитие, которое представление о субъекте как об индивиде, форматируемом властными практиками, получило в «Психофизике власти» Джудит Батлер, непосредственно затрагивающей тему телесности, и следующей отсюда диалектики между освобождением и регуляцией тела, тем более что телесные практики играют важную роль в некоторых разбираемых в сборнике “Muslim Subjectivities...” сюжетах — например о скаутском движении в колониальном Алжире (*Jakob Krajs*) или о повседневных ритуалах членов «Таблиги джамаат» (*Zacharias Piri*).

Так, за скаутским и спортивным движением в колониальном Алжире стояло определенное представление о современности, вычитываемое, в частности, из знаменитой работы Малека Беннаби (1905–1973) “Vocation de l’Islam” (1954), где отстаивалась парадоксальная на первый взгляд идея, что не иностранная оккупация обусловила закат мусульманских обществ, а их собственный «колонизируемый» характер, для которого фактическая колонизация стала только финальной точкой долгого пути инволюции. В этом контексте можно рассматривать деятельность шейха Абдельхамида бен Бади (1889–1940), который пропагандировал европейские формы спорта среди юных алжирцев, ставя в пример героев из мусульманской истории — прежде всего пророка Мухаммада. Это спортивное движение было очень активно и стремилось держаться в стороне от борьбы за независимость Алжира, хотя его члены в свободное время нередко участвовали в национально-освободительной борьбе: спорт был для них школой субъективации.

Интересный случай использования рутинных практик для формирования новой субъективности представляет движение «Таблиги джамаат», рассматривающее современный Запад как находящийся в состоянии *джахилии*, непросвещенного безверия. Это движение возникло в Индии в середине 1920-х годов как одна из ветвей деобандийского движения за возвращение к исконному исламу и с самого начала было настроено на прозелитизм и пропаганду: строгая

регламентация повседневной жизни, принятая его членами, может прочитываться как один из способов не дать мусульманам смешиваться сначала с индуистским, а затем и с каким угодно иным населением; специфическим регуляциям подвержены самые простые повседневные дела, строго регламентирована и форма одежды. Эти практики напоминают об античных «практиках себя», рассматриваемых поздним Фуко, но и оказываются крайне уместны в современном западном обществе, где поиск зримой и легко предъявляемой идентичности становится одной из насущных задач, стоящих перед индивидом: напоминающие униформу одежды членов движения позволяют им с легкостью отличаться от окружающего общества.

Нечто похожее можно наблюдать в деятельности возникшего в то же время движения «Братья-мусульмане»¹⁸ (*Dietrich Jung, Ahmed Abou El Zalaf*), которое сыграло ключевую роль в распространении специфически мусульманского представления о модерности на территории современного Египта и хорошо отвечает представлению о том, как должна выглядеть «организованная» модерность в мусульманском обществе. Основатель общества, Хасан Аль-Банна сам был фигурой, стоящей между двумя мирами: он окончил каирский Дар уль-Улюм, университет, где преподавались не только религиозные, но и светские науки, и затем интерпретировал шариатские понятия в терминах современного государства и позитивного права, требуя от себя и своих сподвижников строгого подчинения нормам ханбалитского мазхаба. Можно сказать, что для «Братьев-мусульман» современный мусульманин — это религиозный субъект, характеризующийся моральной целостностью, которая повсеместно проявляется в повседневной практике. Отсюда появляется нормативный тип современного мусульманина — образованного, энергичного, порядочного и набожного.

В той или иной мере такой образ мусульманина проявляется и в работе других общественных организаций — например, турецкого общества “*Deniz Feneri*”, занимающегося последние двадцать лет благотворительностью и помощью мусульманским (со)обществам, попавшим в трудную ситуацию по всему миру (*Fabio Vicini*). Здесь нет той строгости поведения и организации, которая обнаруживается у «Братьев-мусульман» или в «Таблиги-джамаат», но во многом присутствует общность мотивации: построение мусульманского субъекта возможно только путем активного вовлечения его в нужды всего общества.

Однако конструирование мусульманской субъективности может идти и менее линейными путями — как показывает одна из наибо-

18. Организация запрещена на территории РФ.

более интересных статей сборника, посвященных распространению ислама среди американских рэп-артистов (*Philipp Bruckmayr*). Американская хип-хоп-культура связана с мусульманским движением многочисленными связями еще со времен своего зарождения в конце 1970-х годов, которое, в свою очередь, восходит к еще более ранним временам и в специальной литературе по вопросу обычно называется не очень благозвучно звучащим по-русски словосочетанием «черный ислам» — именно так называл мусульман-неофитов афроамериканского происхождения Чарльз Эрик Линкольн, автор парадигматической книги “Nation of Islam” (1961), посвященной одноименному прозелитскому движению. История афроамериканского ислама восходит к 1913 году, когда Ноубл Дрю Али (*Noble Drew Ali*) основывает в Нью-Джерси «Мавританский научный храм» и сочиняет собственный «священный коран» для этой организации. Это движение находилось под сильным влиянием южноазиатского движения Ахмадийя, рассматривавшего ислам как аутентичную религию афроамериканцев, которая одна может вернуть им утраченную свободу. Сюда добавлялась и националистическая повестка, в рамках которой отстаивалось фантастическое представление о том, что черные африканцы — исконные обитатели земли, в то время как белая раса — следствие генетического эксперимента. Деятельность организации достигла пика в 1950–1960-е годы, когда ее публичными лицами стали знаменитый боксер Мухаммед Али и харизматичный оратор Малькольм Икс (*Malcolm X*). Не вдаваясь в дальнейшие драматичные перипетии, нужно отметить, что одно из ответвлений движения, “Five Percent Nation of Islam”, еще более радикализировавшее и без того радикальную повестку своих предшественников («Черный человек — Бог, и его подлинное имя Аллах») оказало существенное влияние на зарождающийся хип-хоп. Согласно доктрине этого движения, 85 % верит в чудесного Бога, 10 % эксплуатирует эти 85 % и, наконец, судьба оставшихся 5 % — сражаться с 10 %. Эта нехитрая иерархия, ставшая составной частью мусульманского хип-хопа, в конце концов послужила хорошей службой для пропаганды повестки «пяти процентов» — к ней обращались многие популярные исполнители в этом жанре, привлекая тем самым все новых сторонников. Нельзя не отметить коллажный и субкультурный характер этого движения — часто ислам в нем играет меньшую роль, чем расистская по существу идея афроамериканского превосходства.

В каком-то смысле более чистые случаи для понимания того, как конструируется субъективность у современных мусульман, — это европейцы-христиане, не просто обратившиеся в ислам, но занятые его

пропагандой и распространением. Одна из таких институций — Кембриджский мусульманский колледж, возглавляемый Тимоти Уинтером, также известным как шейх Абдал Хаким Мурад, которого нередко называют самым влиятельным мусульманином в Британии (статья *Kirstine Sinclair*). Программа колледжа заметно отличается от того, как обычно представляют себе исламоведение: он предлагает ряд обзорных курсов, способствующих погружению в мировую историю, подробное изучение христианско-мусульманских отношений в Европе и старается показать студентам — значительная часть которых близки к деобандийскому движению или «Таблиги-джамаат», — что религия занимала и продолжает занимать ключевое место в Европе. Для наглядной демонстрации этого, среди прочего, в программе колледжа запланировано два путешествия в сопровождении декана — в Норфолк, к английским древностям, и в Ватикан.

Среди таких мусульман можно выделить особую группу, ведущую генеалогию от традиционалистских сочинений Рене Генона и Юлиуса Эволы — им посвящена статья Марка Седжвика, которого интересует не столько ислам как таковой, сколько место, которое он занимает в неотрадиционалистской мысли, причудливо сочетающей фрагменты из разных культур и интеллектуальных контекстов. Показательная фигура в этом ряду — иорданский принц Гази, публикующий работы в ключе штудий Генона по установлению общей основы между разными религиями (принц издал работы о сходстве ислама и христианства, а затем — ислама и буддизма). Неотрадиционалисты, несмотря на эклектичный характер своего учения, разделяют с другими рассмотренными течениями мысль об упадке современного мира, о необходимости вернуться к первоосновам ислама, предлагая, правда, исключительно интеллектуальный ответ на этот вызов.

Согласно Дитриху Юнгу, современное мусульманское государство характеризуется слиянием потребительского капитализма и ислама, и в силу этого субъективность современного мусульманина стоит в прямой зависимости от практик потребления точно так же, как субъективность любого другого человека, включенного в глобальную экономику. Но верно и обратное: современный/модерный ислам не может быть понят правильно, если не учитываются потребительские практики, что хорошо показывают примеры принявших ислам европейцев (например декана Кембриджского мусульманского колледжа Тимоти Уинтера) или популярность в Великобритании движения «Таблиги-джамаат» среди выходцев из Индии и Пакистана. В то же время, как подчеркивает Юнг, размышления о том, что такое быть современным, появляются в различных мусульманских об-

щества по крайней мере с середины XIX века — примерно в то же время, когда Шарль Бодлер в Париже пишет свое знаменитое эссе «Поэт современной жизни» (*Le poète de la vie moderne*, 1860), ставшее эталонным для определения модерности¹⁹.

Таким образом, можно говорить о двух подходах к изучению мусульманской субъективности / субъективности мусульман: первый относится к не вполне четко очерченной области истории идей и интеллектуальной истории, второй — на исторической и качественной социологии и антропологии. Первый предполагает герменевтику письменного текста в качестве основного метода, второй — обращается к изучению социальных практик. Оба этих подхода пересекаются во многих точках (что можно видеть, например, в книге Дитриха Юнга), и происходит это благодаря тому, что они оба восходят к одной и той же фуколдианской концепции субъекта — как формируемого извне индивида, над которым «надзирают» и которого «наказывают». Если первый подход нередко можно упрекнуть в чрезмерном доверии тексту, игнорировании свойственных ему умолчаний, то второй — в известной методологической наивности, проявляющейся в принятии без существенных оговорок учения о множественных модерностях или о трех типах современного субъекта. Конечно, в реальности эти два подхода представляют собой крайние выражения замеченных в обозреваемых работах тенденций: каждая из них в какой-то мере затрагивает одновременно и практики, и тексты, предпочитая, однако, больше внимания уделять либо первому, либо второму, что в известной мере показывает интеллектуальную генеалогию разных исследователей мусульманской субъективности. При этом сама область исследования остается крайне многообещающей и потенциально богатой будущими открытиями, хотя, возможно, исследователям будущего и придется добиться более глубокого понимания того, что такое субъективность и чем же она отличается, с одной стороны, от идентичности, а с другой, от персоны.

Библиография / References

Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна / Пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 19–24 и далее.

19. Об этом эссе в контексте модерности см.: Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна / Пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 19–24 и далее.

- Бессмертная О. Ю. Что нам делать с «мусульманской субъективностью»? Перспективы и «ловушки» исследовательского подхода в историографическом контексте // Вестник РУДН. 2023. Т. 22. № 2. С. 174–187.
- Мусульманские субъективности в зеркале исторических источников / Сост. Д. Марданова, Р. Салихов // Вестник РУДН. Серия: История России. 2023. Т. 22. № 2.
- После Сталина: позднесоветская субъективность (1953–1985) / Под ред. А. Пинского. СПб.: ЕУ СПб, 2018.
- Assman, A. (2017) *Raspalas' sviaz' vremen? Vzlet i padenie temporal'nogo rezhima Moderna* [Has the bond of time broken? The Rise and Fall of the Temporal Regime of Modernity]. М.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Bessmertnaia, O. Iu. (2023) "Chto nam delat' s 'musul'manskoi sub'ektivnost'iu'? Perspektivy i 'lovushki' issledovatel'skogo podkhoda v istoriograficheskom kontekste" [What should we do with "Muslim subjectivity"? Prospects and "traps" of the research approach in the historiographical context], *Vestnik RUDN* 22(2): 174–187.
- Bustanov, A., Usmanov, V. (2022) *Muslim Subjectivity in Soviet Russia. The Memoirs of 'Abd al-Majid al-Qadiri*. Leiden; Boston: Brill.
- De Libera, A. (2015) *L'invention du sujet moderne*. Paris: Vrin.
- Eisenstadt, Sh. (2000) "Multiple Modernities", *Daedalus* 129 (1): 1.
- Hellbeck, J. (2009) *Revolution on My Mind. Writing a Diary under Stalin*. Harvard University Press.
- Heyes, C. (2002) "Identity Politics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/identity-politics>, accessed on 04.12.2023].
- Jung, D. (2023) *Islam in Global Modernity. Sociological Theory and the Diversity of Islamic Modernities*. Wiesbaden: Springer.
- Jung, D., Sinclair, K. (eds) (2020) *Muslim Subjectivities in Global Modernity. Islamic Traditions and the Construction of Modern Muslim Identities*. Leiden; Boston: Brill.
- Kafadar, C. (1989) "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature", *Studia islamica* 69: 121–150.
- Kotkin, S. (1995) *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. University of California Press.
- Mardanova, D., Salikhov, R. (eds) (2023) *Musul'manskie sub'ektivnosti v zerkale istoricheskikh istochnikov*. Vestnik RUDN. Seriya: Istoriia Rossii [Muslim subjectivities in the mirror of historical sources. Vestnik RUDN. Series: History of Russia] 22(2).
- Olson, E. T. (2019) "Personal Identity", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/entries/identity-personal>, accessed on 04.12.2023].
- Pinskii, A. (ed.) (2018) *Posle Stalina: pozdnesovetskaia subieektivnost' (1953–1985)* [After Stalin: late Soviet subjectivity (1953–1985)]. SPb.: EU SPb.
- Reckwitz, A. (2008) *Subjekt*. Transcript: Bielefeld.
- Wagner, P. (1993) *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. Routledge: London.
- Wagner, P. (2001) *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*. London: SAGE.
- Wagner, P. (2008) *Modernity as Experience and Interpretation: A New Sociology of Modernity*. London: Polity.
- Wagner, P. (2012) *Modernity: Understanding the Present*. London: Polity.