



# Содержание

Предисловие к изданию 2012 года . . . . .	8
Агентность, политика, герменевтика . . . . .	9
Этика, политика и критика . . . . .	13
Религия и религиозная субъективность . . . . .	15
Революция в Египте и политика благочестия . . . . .	20
Предисловие . . . . .	25
Благодарности . . . . .	30
Глава 1. Субъект свободы . . . . .	35
Агентность и сопротивление . . . . .	42
Постструктуралистская феминистская теория и агентность . . . . .	61
Манифестация норм и формирование этики . . . . .	74
Этика и политика . . . . .	84
Глава 2. Топография движения благочестия . . . . .	97
Цели движения при мечетях . . . . .	102
Движение при мечетях в историческом контексте . . . . .	121
Женщины и da'wa . . . . .	133
Модели социальности . . . . .	146
Глава 3. Педагогика убеждения . . . . .	155
Призывы в текстах . . . . .	161
Практики цитирования . . . . .	172
Сексуальная трансгрессия и женский взгляд . . . . .	184
Женская сексуальность и социальные разногласия . . . . .	193
Модерность традиционных практик . . . . .	203
Глава 4. Позитивная этика и ритуальные конвенции . . . . .	211
Добродетель и молитва . . . . .	218
Ритуальный перформанс как цель и средство . . . . .	231
Внешнее как средство для внутреннего . . . . .	235
Страх, блаженство и моральное действие . . . . .	244
Политика и конвенции . . . . .	257

Глава 5. Агентность, гендер и эмбодимент . . . . .	264
Этическое формирование . . . . .	267
Терпеть — значит узаконивать? . . . . .	285
Парадоксы благочестия . . . . .	295
Эпилог . . . . .	316
Политика в необычных местах . . . . .	320
Феминистская политика и этические дилеммы . . . . .	324
Библиография . . . . .	333
Глоссарий . . . . .	352
Указатель имен . . . . .	355

*Посвящается моему отцу и другим духам,  
присматривающим за мной*

## Предисловие к изданию 2012 года

Когда я готовила предисловие ко второму изданию «Политики благочестия», Египет переживал один из самых стремительных периодов изменений со времен борьбы с колониализмом в начале XX века. Мы стали свидетелями потрясающей демонстрации силы и настойчивости: протестующие из разных слоев общества свергли двадцатилетнюю кровавую диктатуру Хосни Мубарака 11 февраля 2011 года. Их требования были краткими и ясными: восстановление полных гражданских и политических прав в рамках демократической системы, ориентированной на экономическую справедливость. То, что такая революционная мобилизация затронула всех, без оглядки на политические и религиозные взгляды, класс и гендер, стало переломным моментом в истории постколониального Ближнего Востока. Все еще остается открытым вопрос о том, удовлетворят ли правящие классы Египта важнейшие требования протестовавших или изменения все же не смогут повлиять на инерцию системы. Каким бы ни был исход, такое низовое движение против устрашающе коррумпированного полицейского государства, безусловно, трансформировало политическое сознание обычных египтян и их осознание коллективной агентности. Пока я пишу эти строки, вдохновленные падением режима Мубарака, демонстрации со схожими требованиями охватили все страны Ближнего Востока. Пока не ясно, какое будущее ждет обитателей этого региона.

Отчасти целью этого нового предисловия является попытка прояснить, как аргументация «Политики благочестия» связана с подобными изменениями. Какое место занимает политика движения благочестия, *da'wa*, в коалиции

сил, сместивших режим Мубарака? Как аргументы, представленные в книге, отражают последние события в Египте? В этом предисловии я также обращусь к более общим вопросам, связанным с рецепцией книги. Они включают: 1. Связи между агентностью и политикой; 2. Принципиальное обращение к проблеме эмбодимента и этики в анализе политики; 3. Более широкое применение моих тезисов об исламском благочестии в теоретических дебатах о современной религиозности. Я обращусь к этим трем моментам, чтобы затем перейти к сегодняшним событиям в Египте.

Мои ремарки, разумеется, покажутся неудовлетворительными тем, кто ждет «ответа» на вопросы, возникшие у них после прочтения «Политики благочестия». Ни один автор не может претендовать на безраздельное владение собственным текстом. В итоге аргументация, изложенная в этой книге, начала собственную жизнь и послужила точкой отсчета для споров, выходящих за пределы этой книги, но в то же время ставших частью контекста. Поэтому дальнейшие замечания следует воспринимать скорее как мой личный вклад в обсуждение этого текста, чем как попытку автора заявить о своих правах на него.

### **Агентность, политика, герменевтика**

С момента выхода «Политика благочестия» вызывала и одобрение, и гнев феминисток: некоторые приветствовали возвращение агентности религиозным мусульманкам, которых ранее обвиняли в патриархальных наклонностях. Другие ругали книгу за это же: за демонстрацию «агентности» женщин, состоящих в движении благочестия, и обвиняли в сглаживании критических различий между женщинами, придерживающимися патриархальных норм (опасными, инертными, послушными) и сражающимися с этими нормами во имя свободы (героическими субъектами исторического развития). Оба этих прочтения игнорируют тот факт, что я не стремилась вынести суждение,

*что* можно считать феминистской или антифеминистской практикой, как отличить подрывную деятельность от неподрывной. Хотя акты сопротивления угнетению представляют собой одну из модальностей действия, они, конечно, не покрывают всего поля человеческого действия. Целью этой книги являлась скорее разработка аналитических инструментов, языка для осмысления модальностей агентности, выходящих за пределы освободительных проектов (будь то феминистского, левого или либерального). «Политика благочестия» тем самым не только описывает эти модальности, но и фокусируется на двух связанных аналитических и политических проблемах, находящихся в центре последней: а) разновидности способностей — телесных, рациональных, технических, необходимых для этих всевозможных модальностей, и б) понятии тела, личности и политики, которые эти способности предполагают, создают и конструируют.

Представленная мной подробная программа саморазвития, практикуемая последовательницами движения благочестия, порой характеризовалась как «герменевтическое упражнение», отрицающее или отступающее от вопросов политики. Такая характеристика озадачивает меня, поскольку эта книга, в значительной степени, представляет собой размышление о том, какие политические проекты создаются и реализуются движением благочестия, а какие им отвержены или вызывают равнодушие. Как показано в этой книге, несмотря на то что движение благочестия порой, без сомнения, кажется враждебным или индифферентным феминизму (понимаемому как проект, направленный на установление гендерного равенства), в основном движение заботит иное — воспитание покорности тому, что участницы называют волей Бога. Несмотря на самопровозглашенную аполитическую установку пиетистов, их практики оказывают глубоко трансформирующее воздействие на социальную и политическую сферы. Они изменяют самые основы, на которых могут реализовываться националистические, этатистские и другие секулярно-либеральные

проекты. Игнорировать этот трансформирующий потенциал движений благочестия — значит не видеть его силы в египетском обществе.

«Политика благочестия» не является герменевтическим упражнением и в другом важном смысле: исследование главным образом фокусируется скорее не на значении практик, а на том, какую именно работу они выполняют, создавая субъектность, жизненные миры<sup>1</sup>, привязанности и телесные возможности. Например, среди обилия интерпретаций хиджаба две являются в Египте доминирующими: у сторонников практики покрытие головы понимается как Божественная заповедь, в то время как их оппоненты считают его символическим маркером, ничем не отличающимся от других (религиозных и нерелигиозных) атрибутов мусульманки. В «Политике благочестия» я не придерживаюсь какой-либо интерпретации, поскольку меня не интересует правдивость этих утверждений. Я анализирую оба представления как речевые акты, выполняющие совершенно разные роли в создании религиозного субъекта<sup>2</sup>. В своем исследовании я утверждаю, что понимание телесной практики (такой, как ношение хиджаба) в качестве символического акта предполагает иное отношение между внешней и внутренней сторонами субъекта, при котором сам телесный акт является и выражением, и средством реализации субъекта.

1. Жизненный мир — центральное понятие философии Э. Гуссерля. Связано с феноменологической темой кризиса европейского человечества как кризиса науки, философии, привычной формы рационализма. Гуссерль считал, что главным недостатком рационализма Нового времени была его односторонность. Он вытеснил духовное начало из области научного познания. Возможность преодоления кризиса по Гуссерлю заключалась в создании новой науки о духе. Ее предметом должен выступить жизненный мир, от которого зависит научное познание как от фундаментального слоя сознательной деятельности. — *Примеч. ред.*
2. Вслед за Джудит Батлер я понимаю речевой акт не только как устные или текстовые формулировки, но и как телесные акты. См.: *Butler J. Bodies that matter: On the discursive limits of «sex»*. New York: Routledge, 1993.

Я не стремлюсь преуменьшить значение тех семиотических процессов (в чем меня обвиняли критики), но рассмотреть практики, допущения которых относительно семиозиса не накладываются на модель знаков, выражающих смысл или идентичность. Моя аргументация базируется на работах таких философов, как Людвиг Витгенштейн, Чарльз Сандерс Пирс и Джон Остин, которые, пусть и по-разному, сподвигли нас воспринимать семиотические практики иначе, чем через практики наделения смыслом, коммуникации и символического означения. Наши современники Талал Асад, Уильям Коннолли, Чарльз Хиршкинд и Уэбб Кини напоминают, опять же каждый по-своему, о разнообразии изменений практики — и языковой, и внеязыковой, — которое невозможно передать средствами лишь теории репрезентаций.

В своих недавних работах я разрабатывала эту позицию, критически размышляя над двумя разными пониманиями Корана, распространенными среди мусульман: согласно первому, эта книга является словом Бога, согласно второму, Коран является символическим текстом, значение которого обусловлено исторически<sup>1</sup>. Опять же, меня не слишком интересует превосходство одной позиции над другой. Я анализирую обе как перформативные речевые акты, предполагающие разные концепции власти, истины, способов интерпретации, критических норм, субъекта, читающего или рецитирующего текст. В чем-то вопрос агентности, поставленный в «Политике благочестия», менее значим для моих исследований в целом, чем вопрос объяснения процессов конструирования, запускаемых различными концептуальными пониманиями практики для создания субъектов и возникновения определенных форм социального и политического воображаемого. Увы, эта сторона «Политики благочестия» вызвала наименьшее количество комментариев. Вместо этого всех озаботило, кто же объявляется или не объявляется «агентом».

1. *Mahmood S. Secularism, hermeneutics, and Empire // Public culture. 2006. Vol. 86. № 2. P. 323–347.*

## **Этика, политика и критика**

Иногда меня упрекают за неспособность осудить участниц движения благочестия в слепом следовании ортодоксальной интерпретации ислама и сопутствующих патриархальных ценностей. Несмотря на мое толкование их сложной программы телесного дисциплинирования, глубокой рефлексии, комментирования, педагогики, некоторые читатели книги заключили, что сторонницы движения благочестия — нерефлексивные конформисты, отрицающие самое себя. Такое суждение не позволяет увидеть ровно то, что я всей своей работой пыталась поставить под сомнение: чересчур частное и узкое понимание автономной агентности, отказывающее всем остальным формам субъективности и критики в праве на существование. Одной из задач «Политики благочестия» было максимально полное описание дисциплин субъективности, что само по себе не позволит воспринимать пиетистов как людей пассивных, некритичных, раболепных.

Я не пытаюсь сказать, что программа этического самовоспитания, используемая движением, является «хорошей», ведущей к отношениям гендерного равенства или что ее следует заимствовать прогрессистам, либералам, феминисткам или кому угодно еще. Скорее я утверждаю, что для дисциплин субъективности, проповедуемых пиетистами, глубоко периферийными являются понятия личности, свободной воли, объективности, исходя из которых оппоненты заключают об отсутствии у тех способностей к критическому и логическому мышлению. Если производство академического знания нацелено на что-то большее, чем упражнения в ниспровержении и осуждении, ему следует выйти за рамки привычных концепций, воспринимаемых как что-то естественное, чтобы обратиться к иным понятиям критики, оценки и рационального обсуждения, существующим в мире. Это, в свою очередь, ведет к необходимости сравнительного (и, я осмелюсь предположить, критического) изучения различных форм субъектности и сопутствующих им дисциплин этического

формирования субъекта. Подобный проект мог бы предложить инструменты анализа практики самовоспитания, посредством которого производится и утверждается приверженность истине суверенного субъекта и автономизированной агентности<sup>1</sup>. Не все практики, как я полагаю, будут столь рационально обусловлены, как они на то претендуют.

В «Политике благочестия» я утверждаю, что политические проекты являются не только результатом совместной организации, идеологической мобилизации и критического размышления. Они используют ресурсы, порождаемые этикой, аффектами, органами чувств, что часто игнорируется в политическом анализе как незначимое. Отказ от одной привычной политической установки и принятие новой требует не только идеологического или концептуального сдвига. Здесь предполагается перестройка и аффектов, и чувственного восприятия, некоторые из которых осуществляются систематически, а другие — путем воздействия и впитывания культуры. Социальные движения порой пытаются наполнять смыслом и режиссировать подобные практики этической самотрансформации. Можно вспомнить разные примеры, в том числе парады гордости, коллективные действия борцов за права человека, создающие посредством перформанса новое пространство для упражнения в гражданском и политическом равенстве; возникновение благотворительных столовых в 1960-х как проявление особой этики заботы. Практики могут осуществляться и в меньшем масштабе — когда люди учатся проживать по-другому тело, чувственные переживания, эстетику или форму аргументации. «Политика благочестия» — тематическое исследование этических практик и аффективных привязанностей, лежащих в основе определенных политических проектов. Сама по себе эта книга не предполагает описание социологии движения благочестия, но вместо этого подталкивает нас увидеть взаимосвязь в том,

1. Больше об этом я писала в книге: *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech* / Eds. T. Asad, W. Brown, J. Butler, M. Mahmood. Berkley: UCP, 2009.

что в либеральной политической теории воспринимается как две независимые области человеческой жизни: политика и этика, изолированно помещенные в соответственно публичное и частное пространства.

## Религия и религиозная субъективность

Применима ли описанная в моей книге модель религиозности и религиозного формирования только к исламу и движению *da'wa*, или ее можно распространить и на другие религиозные традиции? Доминирующее понимание религии, против которого я выступаю, предполагает, что религия является набором верований, выраженных в ряде установок, воспринимаемых индивидом как санкции. Это индивидуализированное и приватизированное понимание религии имеет протестантские корни, а доминирующий, нормативный характер приобрело в Новое время. Оно часто становится мерилем для оценки адекватности других религиозных традиций. Секуляризованное понятие религиозности оказывало особое влияние на развитие непротестантских религиозных традиций (в частности, не западных) в период Новой истории и в значительной степени трансформировало их. Здесь важным является скорее не представление о «превосходящей» иные концепции религиозности, воплощенной в протестантизме, а неравенство властных отношений, характерных для западного христианского мира и его Других, Запада и неЗапада, — неравенство, представляющее историю протестантизма как энтелехию<sup>1</sup>, которой должны подражать другие религиозные традиции, чтобы стать по-настоящему современными<sup>2</sup>.

1. Энтелэхия (греч. ἐντελέχεια, «достижение воплощения», от ἐντελής, «воплощенный» и ἔχω, «сягать») — по Аристотелю — внутренняя сила, заключающая в себе цель и окончательный результат. — *Примеч. ред.*

2. Этот тезис я подробно обсуждаю в эссе: *Mahmood S. Can secularism be other-wise? // Varieties of Secularism in secular age / Ed. M. Warner, J. Van Antwerpen, C. Calhoun. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.*

Работы, посвященные раннемодерному иудаизму, у исследователя современного ислама могут вызвать множество ассоциаций, важнейшая из них — утверждение, что иудейский закон и его озабоченность «ортопраксией» сделали иудаизм несовместимым с современностью. В подобных рассуждениях иудейский закон (подобно сегодняшнему шариату) рассматривается как показатель не только менее важной и непросвещенной формы религиозности, но и как формы социальной и политической отсталости сообщества, что приводит к невозможности для него соответствовать нормам современной политики (подобно тому, как мусульмане изображаются сегодня). Здесь меня интересует не оправданность подобного суждения, а скорее разнообразные попытки реформирования этих традиций, вызванные такими суждениями и опирающиеся на модель протестантской Реформации<sup>1</sup>. Важно, что такое подталкивание к реформам всегда вызывало сопротивление, пренебрежительно описываемое как традиционализм или фундаментализм<sup>2</sup>. Такое уничтожение не способствует анализу важного для сопротивления секуляризованным понятиям религиозности и альтернативным понятиям религии, субъекта, этики и морали, которые используют эти движения.

«Политика благочестия» представляет собой попытку понять современное течение в исламе — движение *da'wa*, — выступающее против многих понятий, переживаний, практик и форм жизни, ассоциирующихся с секулярным и либеральным пониманием религии (индивидуализированная и систематизированная система верований). Шариат

1. Замечательный обзор подобных тенденций в иудаизме см. в: Hess J. *Germans, Jews and the claims of modernity*. Yale University Press, 2002. Описание формирования универсальной категории религии в истории протестантизма см.: Asad T. *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993.
2. Замечательную критику подобного редукционизма см. в: Harris J.M. *Fundamentalism: Objection from a modern Jewish historian* // *Fundamentalism and Gender* / Ed. K. Hawlye. Oxford university press, 1994. P. 137–174.

занимает особое место в практике пиетистов, он понимается не как юридический дискурс, сфокусированный на государстве, а как дискурс этической и моральной регламентации (схожий с галахой, традиционным законом в иудаизме). Было бы неправильно понимать эти движение лишь через противопоставление только на основании того, что секуляризм и секулярность оказываются формообразующими условиями для самовыражения *da'wa*. Несмотря на яркий антагонизм *da'wa* и секуляризма, движение благочестия использует и множество ключевых для секуляризма понятий (касающихся времени, истории, причинности и т.д.), что делает движение куда более гибридным по характеру, чем готовы признать его последователи.

Принимая это во внимание, отметим также, что движение *da'wa* бросает вызов многим элементам секулярной религиозности, ключевым из них является концептуальная связь между телесной практикой и личностью верующего. Проще говоря, протестантское понимание религиозности предполагает различие между частным внутренним миром — подлинным пространством веры — и публичным внешним миром, выражающим эту веру. С этой точки зрения, хотя ритуалы и телесные практики и выражают веру, они не существенны для ее понимания или выражения. Основную долю энергии современные реформаторы религии тратят на установление и стабилизацию различий между «истинной» природой веры в божество (абстрактное, универсальное, а-контекстуальное) и изменчивым миром религиозных знаков, значения которых посюсторонни и только условно (а не обязательно) связаны с абстракциями, которые они представляют<sup>1</sup>. Как я уже писала, отчасти целью многих современных реформаторов, относящихся к «либеральному исламу», является проведение подобного различения на основе мусульманских ресурсов и писаний<sup>2</sup>.

1. Именно эта концепция делает возможным проект сравнительного религиоведения, в котором феномены религии (ритуалы, писания, богослужения) понимаются как культурные и временные выражения абстрактной и вневременной истины божественного.
2. *Asad T. Genealogies of religion.*

В отличие от такого понимания пиетисты, которым посвящена эта книга, представляют себе отношения между телесными действиями (ритуалами, богослужениями) и внутренней верой (состояниями души) совершенно иначе. В их понимании эти две стороны неразрывно связаны и, что еще более важно, вера есть производная от практик, ритуалов, богослужения и представляет собой просто их выражением. Почему это различие важно? Оно не является чем-то умозрительным, воображаемым, а влияет на то, как люди живут и как упорядочивают свое существование, на их понимание себя самих, на понимание власти и отношение к частным желаниям и способностям, а также на представление о человеческом успехе и процветании. Как я предлагала выше, такая топография личности определяет то, как представляется и проживается политика. В результате столкновения между ортодоксальными и реформистскими интерпретациями религии (во всевозможных традициях) часто охватывают сравнительные представления о субъекте и политике — значимость чего часто упускают и религиоведы, и политики.

Мои выводы о религиозном формировании последователей движения благочестия оказываются сходны с подобными практиками в других традициях, в первую очередь христианскими и иудейскими. Мое обращение к аристотелевскому подходу при анализе педагогики этического воспитания у женщин в движении *da'wa* обнаруживает примечательные параллели с христианством, которые я описываю в главе 4. Я считаю использование наследия Аристотеля уместным не только потому, что оно переосмысливается в современном исламе, но также и из-за того, что представленная в нем поведенческая педагогика кардинальным образом отличается от представлений о формировании субъекта в современных научных исследованиях. Переворачивая вектор отношений между внешними телесными действиями и внутренним миром личности (первое определяет второе, а не является его проявлением), аристотелевская модель ставит интересные вопросы

о способностях тела и рутинных повседневных действиях, делающих возможными определенные виды субъектов и социально-политические воображения<sup>1</sup>.

После выхода «Политики благочестия» я получала письма от людей не только из академии, мой подход к аристотелевской концепции *габитуса* сподвиг их на обсуждение практик, лежащих вне круга традиций, которые я уже упоминала. Например, человек, давно практикующий боевые искусства, писал, что чтение «Политики благочестия» оказалось созвучно его опыту преподавания и практики тхэквондо. Людей по-разному привлекают боевые искусства, отметил он: кто-то хочет стать сильнее, другие стремятся овладеть навыками самозащиты, а другие — воплотить фантазии о Брюсе Ли. Со временем, однако, некоторые осознают, что в боевых искусствах есть что-то, далеко выходящее за рамки этих целей, любой из которых, в принципе, можно достичь и в тренажерном зале. Такое понимание, как предполагал мой собеседник, часто меняет отношение человека к практике, которая становится уже не просто средством достижения целей, связанных с ней, но не центральными для ее концептуальной структуры. Для человека, пришедшего к осознанию этого, перформативное телесное поведение становится средством реализации добродетелей, присущих практике боевых искусств как таковой.

Я привожу этот пример отчасти потому, что мой корреспондент указал на сторону текста, для меня до того не очевидную. Это помогло мне сформулировать ответ читателям, которые восприняли эту книгу как заявление культуралиста и предположили, что она посвящена «мусульманкам» или исламской религиозности как таковой. Это ошибка по двум причинам. Во-первых, существует столько же мусульман (мужчин и женщин), которые

1. Мои тексты, как, безусловно, знают читатели, вдохновлены трудами Талала Асада, который первым подверг этот вопрос осмыслению в своей книге «Генеалогии религии» и с тех пор перенес его и на секулярные формации (Асад Т. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модернизм. М.: Новое литературное обозрение, 2020).

принимают описанную мной концепцию религиозности, сколько и тех, кто с ней категорически не соглашается. Во-вторых, понятие религиозности, которое используют пиетисты, существует во многих религиозных традициях, часто приводя к таким же отклонениям (*dismissals*), что и те, с которыми сталкивается движение *da'wa*. Эти отклонения, полагаю я, следует анализировать как свидетельство нормативного положения, которое секулярное воображаемое приписывает религии. И хотя этнографический материал, представленный в этой книге, основывается на движении *da'wa* в Египте, мое исследование этого движения затрагивает проблемы, которые противостоят разделению на Запад и не-Запад, исламский и не-исламский мир.

### **Революция в Египте и политика благочестия**

Тот факт, что революция 2011 года в Египте не имела исламского характера или руководства, заставил некоторых ученых провозгласить наступление новой «пост-исламской эпохи», когда исламская политика, доминировавшая на Ближнем Востоке на протяжении 20 лет, перестала быть релевантной. Следует пересмотреть не только такие спешные суждения, но и раскрыть значение терминов «исламская» или «исламистская политика». Поскольку нет сомнений, что выдающаяся исламистская политическая партия «Братья-мусульмане»<sup>1</sup>, как и другие политические партии Египта, не играла заметной роли в организации демонстраций, было бы ошибкой заключить, что египтяне с исламской ориентацией не участвовали в мобилизации. На самом деле все свидетельства указывают, что значимость протестов как раз и основывалась на том, что они не использовали старые мобилизационные механизмы, но черпали поддержку из всех секторов египетского общества,

1. Организация признана террористической и запрещена в РФ на основании решения Верховного суда Российской Федерации от 14.02.2003 № ГКПИ 03-116, вступило в силу 04.03.2003.

выходя за границы секулярных, левых, либеральных или исламистских кругов. Требования протестующих не имели религиозного измерения и в основном касались трех моментов: восстановление политических и гражданских прав, установление справедливой демократической системы, возвращение хотя бы видимости социального государства всеобщего благосостояния.

То, что революция приобрела подобную форму, не удивило многих из нас, следивших за египетской политикой последние 10 лет. В отличие от середины 1990-х к 2008 году, когда я вернулась в Каир на полевое исследование, старые нерушимые границы между секуляристами и исламистами размылись. Новые оппозиционные СМИ публиковали авторов из обоих лагерей и указывали на зверства режима без оглядки на политические и религиозные убеждения жертвы<sup>1</sup>. Сталкиваясь со все большим ухудшением работы социальных служб, нарастанием бедности, безнаказанной и повсеместной жестокостью спецслужб полиции, большинство египтян чувствовали, что их общий враг — это коррумпированное непотистское правительство, а не группировки в их рядах. Молодые египтяне, уставшие от инертности гериатрического руководства оппозиционных партий (включая и «Братьев-мусульман»), обращаются к активизму, преодолевая деление на группы, чего не смогло сделать старшее поколение. Технологии социальных сетей (блоги, Facebook<sup>2</sup>, Twitter) стали новой площадкой для этого активизма, но были и другие, среди которых важнейшей является политика профсоюзов,

1. В середине 1990-х годов существовала лишь одна крупная оппозиционная газета, *al-Sh'ab*, занимавшая исламистскую позицию. Правительство Мубарака закрыло ее в конце 1990-х. В 2008 году, напротив, существовало по меньшей мере три независимые газеты (*al-Dustour*, *al-Masry al-Youm* и *al-Badeel*), в двух из которых публиковались регулярные колонки важнейших мусульманских интеллектуалов, наряду со светскими авторами.
2. Деятельность компании Meta Platforms Inc. по реализации продуктов социальных сетей Facebook и Instagram признана экстремистской и запрещена на территории Российской Федерации Тверским районным судом 22.03.2022.

преодолевшая различия ради создания нового общего политического проекта<sup>1</sup>. Сигналом к этой трансформации было предложение блогера из «Братьев-мусульман» в 2008 году сменить лозунг «Ислам — это решение», распространенный в 1990-х, на «Египет для египтян», гораздо больше отвечающий надежде большинства. Именно этот лозунг можно было услышать от протестующих в 2011 году<sup>2</sup>.

Что же это значит для движения *da'wa*? Оно продолжает существовать и активно действовать, многие его участники были вовлечены в протесты, не считая, что их требования политических и гражданских свобод в чем-то противоречат исламским формам благочестия. Я бы предположила, что именно потому, что их приверженность к благочестию не предполагала концепции социальных перемен, сфокусированной на идее государства, они смогли принять движение по свержению режима Мубарака и не видеть в нем угрозы для своей религиозной позиции. Участники движения, как и другие египтяне, сталкивались с коррупцией и жестокостью режима Мубарака и с вызванным ими обнищанием населения. В частности, правительство Мубарака проявило себя особенно жестоко в 1990-х к тем египтянам, в первую очередь мужчинам, которые открыто демонстрировали свою религиозность, поскольку считало их потенциальными членами воинствующих исламистских организаций. Поэтому неудивительно, что пиеетисты присоединились к другим гражданам с требованиями свержения правительства.

Сделать вывод о «пост-исламистском» характере этого этапа затруднительно и по другой причине. Сам термин «исламистский» часто предполагает допущение, что все сторонники исламских форм социальности (защищаемых, в том числе, движением *da'wa*) выступают против

1. Мои комментарии о египетской революции см.: Architects of the Egyptian revolution [<http://www.thenation.com/article/158581/architects-egyptian-revolution>].
2. *Hirschkind C.* The road to Tahrir [<http://blogs.ssrc.org/tif/2011/02/09/the-road-to-tahrir>].

демократических политических и экономических форм<sup>1</sup>. То, что египетские мусульмане, выступавшие за подобные формы социальности, вместе с этим являлись важной частью демократических протестов 2011 года, заставляет сомневаться в такой уж неизбежной причинно-следственной связи между соблюдением консервативных социальных норм и опасностью, представляемой демократическими проектами. Всегда ли ортодоксально религиозные смыслы, в том числе бросающие вызов секулярным нормам социальности, являются угрозой любому проекту либеральной демократической системы? И если да, то каким образом? Или угроза, с которой демократия сейчас сталкивается во многих странах, в том числе и в Египте, в большей степени связана с геополитическими и неолиберальными явлениями, а не с ортодоксальными мусульманскими социальными традициями? Как показывают недавние события в Египте, ответы на эти вопросы гораздо менее однозначны, чем мы думали.

Отметим, что Египет значительно отличается от Саудовской Аравии, Ирана или Пакистана — трех стран, где исламские нормы процветают уже несколько десятилетий и где цели политического, гражданского и экономического равенства все еще недостижимы. В каждом из трех случаев авторитарные режимы оппортунистски разыгрывали карту «морали», чтобы удержать власть, но при этом сложно заключить, что ортодоксальные исламские социальные нормы являются самым большим препятствием к установлению демократии в этих странах. Существуют куда более важные факторы, создающие трудности этому проекту: монархия саудитов в ее геополитической

1. После Мубарака Египет стал свидетелем появления групп, называющих себя «салафитами». Они известны атаками на суфийские святыне места, коптские церкви и женщин, не носящих хиджаб. Социологическая база этих самопровозглашенных салафитов не ясна, но они, по слухам, являются частью «антиреволюционного» тренда в Египте. И хотя салафиты разделяют с движением *da'wa* фокус на маркеры благочестия, они не обязательно связаны друг с другом. Многие участники движения *da'wa* осуждают атаки салафитов на суфиев и коптов.

и экономической коалиции с США; авторитарный клерикальный режим в Иране, укрепляющийся через оппозицию саудовско-американскому геополитическому альянсу; военная хунта в Пакистане, заключившая с США и Талибаном<sup>1</sup> сделку, подобно Фаусту, — все схожи в своем стремлении любыми силами удержать власть. Демократические надежды в Египте зависят от схожих геополитических сил. И хотя движение благочестия является важным игроком в национальном масштабе, едва ли оно оказывает ключевое воздействие на развитие проектов социального и политического равенства.

Поспешные выводы о том, что революция в Египте провозглашает наступление «пост-исламистской» эпохи, не принимают во внимание трансформации в египетском обществе, запущенные движением *da'wa*, — смыслы, им создаваемые, новый образ жизни, установленные гендерные нормы — все они не растворятся и не потеряют смысла в одночасье. Какие бы социополитические изменения и проекты ни происходили, ясно, что они возникнут из той социальности, которая испытала сильное влияние движения благочестия. Поэтому мне кажется, что поставленные в «Политике благочестия» проблемы сейчас становятся еще более актуальными, но я подозреваю, что смелость и изобретательность египтян станет для нас важным источником знания, куда более важным, чем эта книга, и я жду этого вызова с нетерпением.

14 марта 2011  
Беркли, Калифорния

1. Организация признана террористической и запрещена в РФ на основании решения Верховного суда Российской Федерации от 14.02.2003 № ГКПИ 03-116, вступило в силу 04.03.2003.

## Предисловие

Хотя эта книга посвящена исламистской политике в Египте, родилась она из загадок, возникших еще во время моего увлечения левыми прогрессивными политическими движениями в моем родном Пакистане. В 1970–1980-х годах, когда мое поколение обрело политическую осознанность, постколониальный национализм, находившийся тогда на пике, сменился разочарованностью в том, что «уже не новая» нация способна дать своим гражданам. Однако некоторые левые феминистки в Пакистане считали, что какая-то форма критического марксизма в сочетании со здоровой позицией по отношению к вопросу гендерного неравенства может стать средством осмысления нашего затруднительного положения и организации практической работы по изменению ситуации. В этом, вероятно, мы не сильно отличались от наших сверстниц в Алжире, Египте и Тунисе, где постколониальное состояние породило и схожее разочарование, и одновременно живительные надежды, предлагаемые нам родственными идеологиями марксизма и феминизма.

Это чувство стабильности и предназначения медленно угасало в некоторых из нас по причинам слишком сложным, чтобы их можно было кратко изложить здесь. Отмечу лишь два момента, особенно важные для Пакистана. Прежде всего, укрепление диктатуры Зия-уль-Хака (1977–1988), который, используя ислам для поддержки своих претензий на власть, превратил Пакистан в передовую на опосредованной войне США против советской оккупации Афганистана. Военные и финансовые преимущества такого положения для режима Зия-уль-Хака сделали эффективную организованную оппозицию невозможной. Далее, насаждаемая сверху политика «исламизации» пакистанского

общества посредством медиа, образования и, что еще важнее, судебной власти (включавшая и принятие ряда дискриминирующих женщин законов) укрепила прогрессивных феминисток, таких как я, в идее, что наше выживание зависит от непоколебимого сопротивления исламизации общества. Если и был малейший отблеск сомнения в том, что именно исламская форма патриархата — это корень всех наших проблем, он угасал на фоне каждой конкретной цели наших повседневных сражений; феминистская политика стала окончательно и бескомпромиссно секулярной.

Вторая тенденция, которую я считаю принципиально важной для нашей постоянной боевой готовности, развивалась медленно. Я связываю ее с Иранской революцией 1979 года, событием, которое подорвало наши представления о роли ислама в революционной ситуации и в то же время, кажется, разрушило хрупкую надежду, порожденную секулярными левыми политическими силами. Хотя Иранская революция была следствием репрессий, организованных режимом шаха, она совпала с постепенным, но неумолимым движением к переоценке исламских доктрин и форм социальности, характерным для многих исламских обществ. Для феминисток моего поколения самым удивительным было то, что это движение не ограничилось маргиналами, но встретило живую активную поддержку среднего класса, который во все большей и большей степени критиковал подражание западному образу жизни и в большей степени выступал за организацию жизни в соответствии с исламскими социальными нормами. В Пакистане мы игнорировали этот подъем религиозности как поверхностный, поскольку он не подразумевал успех пакистанских исламских политических партий на выборах (хотя коалиция исламских политических партий одержала значительную победу на выборах в Национальную ассамблею впервые в истории Пакистана в 2002 году).

Прогрессивные левые, подобные мне, объясняли такой поворот «масс» к исламским социальным формам по-разному: иногда недостаточным образованием и про-

свещением населения, иногда — консервативной формой саудовского ислама, которую в Пакистан завозили возвращающиеся с заработков в странах Персидского залива, иногда — эффектом подражания, неизбежно вызванным репрессивным режимом Зия-уль-Хака. Конечно, всегда существовало объяснение, что порочный союз западного капитала (в особенности американского) и нефтяных монархий Персидского залива (в особенности Саудовской Аравии, Кувейта и ОАЭ) активно поддерживал и способствовал распространению консервативной формы ислама по всему мусульманскому миру, стремясь одолеть те прогрессивные течения, которые могли бы выступить против такого союза.

Хотя все эти объяснения не безосновательны, за последние 20 лет я все больше убеждаюсь в их неадекватности. Отчасти эта мысль связана с пониманием того, что социальные и политические явления, апроприированные движениями исламского возрождения, кардинально различаются и имеют форму абсолютно не похожую, бытовавшую в Пакистане с начала периода правления Зия-уль-Хака до наших дней. Например, в ряде ближневосточных стран исламские политические партии становились рупором народных требований по демократизации политического пространства и приводили к концу однопартийной системы и формированию критического отношения к гегемонии США в регионе. Кроме того, исламские некоммерческие организации, помогающие мусульманам по всему миру, все более активно заполняют вакуум, возникший в постколониальных странах, когда те под давлением неолиберальной экономики отказались от поддержки социальных программ.

Причина, по которой прогрессивные левые, вроде меня, не спешат признать эту сторону исламских ревайвалистских движений, отчасти связана с трудностью, вызванной выходом религии за пределы индивидуальной веры. Для всех носителей рафинированной системы секулярно-либеральных и прогрессивных смыслов малейшее проникновение

религии в сфере публичного переживается как опасный вызов, угрожающий подчинением нормативной морали имамов и священников. Этот страх сопровождается глубоким убеждением в истинности прогрессивного секулярного социального воображаемого<sup>1</sup>, предполагающего, что обеспечиваемые им формы жизни являются наилучшими для непросвещенных душ, погрязших в призрачных надеждах, уготованных им богами и пророками. Религиозная сила в нашей секулярной эпистемологии воспринимается как сила, как властная игра, которую можно свести к махинации в экономических и геополитических интересах.

Ради краткости я умолчу о других трудностях, но остановлюсь на неспособности (как собственной, так и тех, с кем я разделяла пути политической борьбы) понять, как же вышло, что язык ислама стал ответом на чаяния столь многих людей в мусульманском мире. Я начала сомневаться в убеждении, хоть и благонамеренном, что другие формы человеческого существования и виды жизненных миров обладают более низким статусом, чем решения в рамках «секулярной левой» политики, будто существует единое видение, объясняющее все, или как будто политика, которой мы так гордимся, не приводила к невероятным гуманитарным катастрофам. Это сомнение не означает, что я перестала бороться с несправедливостью, которая касается вопросов гендера, этничности, класса и сексуальности, существующей в моей социальной среде. Я пришла к заключению, что определенная доля самоанализа и скептицизма необходима для проверки собственных политических убеждений, когда пытаешься понять жизнь тех, кто не всегда разделяет их.

Это не упражнение в щедрости, но производная моего ощущения, что мы больше не можем самонадеянно полагать, что секулярные формы существования и прогрессивные идеи секуляризма исчерпывают все возможности жить полной жизнью в этом мире. Осознание этого заставило

1. Здесь и далее «социальное воображаемое» передает английское *imaginary*. — *Примеч. пер.*

меня ограничить себя и писать аналитически о том, что питает течения внутри исламизма, а также привело к отказу воспринимать собственную политическую позицию как неотъемлемую часть аналитической оптики. Оно же подтолкнуло меня оставить открытой возможность того, что анализ может вступить в противоречие со значимым для меня видением процветания человеческого общества, ставшим основанием моего собственного существования.

То, что эта книга фокусируется на исламистском движении в Египте, месте далеком от моей родины и формировавшей меня борьбы, указывает на один из тех интеллектуальных и политических сдвигов, которые, мне кажется, необходимы, чтобы добраться до сути указанных загадок и вызовов. Египет не сталкивается с гражданской войной, в которой исламисты оказались бы основными действующими силами, как происходит в Пакистане и Алжире, и потому это пространство плодотворно для осмысления, которое невозможно в постоянном потоке событий, требующих политической реакции и определенной стратегии. Не думаю, что я могла бы увидеть то, что я увидела в ходе своей полевой работы в Египте, останься я в знакомом Пакистане. Надеюсь, что мои попытки дойти до сути постколониального положения в исламском мире найдут отклик у читателей.