

STUDIA
RELIGIOSA



САБА
МАХМУД

ПОЛИТИКА
БЛАГОУЧЕСТИЯ



ИСЛАМСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ
И ФЕМИНИСТСКИЙ
СУБЪЕКТ

18+

Studia religiosa

Саба Махмуд

**Политика благочестия.
Исламское возрождение
и феминистский субъект**

«НЛО»

2005

Махмуд С.

Политика благочестия. Исламское возрождение и феминистский субъект / С. Махмуд — «НЛО», 2005 — (Studia religiosa)

ISBN 978-5-4448-2306-8

Книга Сабы Махмуд (1962–2018), антрополога и профессора Калифорнийского университета в Беркли, — новаторский анализ исламистской культурной политики. В его основе — этнографическое исследование низового женского движения благочестия в мечетях Каира, направленного не на захват или преобразование государства, а на реформирование морали. Рассматривая традиционные исламские практики, на которых фокусировались его участницы, Саба Махмуд показывает, какое значение для политического ландшафта Египта имело это движение и как в его контексте этическое и политическое оказывается неразрывно связано между собой. Ее работа посвящена поиску ответов на три центральных вопроса: как движения морального реформирования помогают нам переосмыслить нормативный либеральный подход к политике? Как приверженность женщин патриархальным нормам, лежащим в основе таких движений, проблематизирует ключевые положения феминистской теории о свободе, агентности и власти? И как анализ дебатов о религиозных практиках среди исламистов и их светских критиков помогает понять концептуальную связь между телесностью и политическим воображением?

ISBN 978-5-4448-2306-8

© Махмуд С., 2005

© НЛО, 2005

Содержание

Предисловие к изданию 2012 года	6
Агентность, политика, герменевтика	7
Этика, политика и критика	9
Религия и религиозная субъективность	11
Революция в Египте и политика благочестия	14
Предисловие	17
Благодарности	20
Глава 1	22
Агентность и сопротивление	26
Конец ознакомительного фрагмента.	34

Саба Махмуд
Политика благочестия
Исламское возрождение и
феминистский субъект

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 обращаюсь 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 обращаюсь 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 миры¹, 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

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.*

интересует правдивость этих утверждений. Я анализирую оба представления как речевые акты, выполняющие совершенно разные роли в создании религиозного субъекта². 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.

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 исторически³. 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».

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.

³ *Mahmood S. Secularism, hermeneutics, and Empire // Public culture*. 2006. Vol. 86. 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 – нерелексивные 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 агентности⁴. 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 предпо-

⁴ 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.

лагает описание социологии движения благочестия, но вместо этого подталкивает нас увидеть взаимосвязь в том, 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 мерилom для оценки адекватности других религиозных традиций. Секуляризованное понятие религиозности оказывало особое влияние на развитие не протестантских 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 энтелехию⁵, которой должны подражать другие религиозные традиции, чтобы стать по-настоящему современными⁶.

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 Реформации⁷. Важно, что такое подталкивание к реформам всегда вызывало сопротивление, пренебрежительно описываемое как традиционализм или фундаментализм⁸. 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 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

⁵ Энтелэхия (греч. ἐντελέχεια, «достижение воплощения», от ἐντελής, «воплощенный» и ἔχω, «сгать») – по Аристотелю – внутренняя сила, заключающая в себе цель и окончательный результат. – *Примеч. ред.*

⁶ 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.*

⁷ 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.*

⁸ 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.*

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 посясторонни и только условно (а не обязательно) связаны с абстракциями, которые они представляют⁹. Как я уже писала, отчасти целью многих современных реформаторов, относящихся к «либеральному исламу», является проведение подобного различения на основе мусульманских ресурсов и писаний¹⁰.

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 воображения¹¹.

⁹ 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.

¹⁰ Asad T. *Genealogies of religion*.

¹¹ 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 (Asad T. *Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность*. М.: Новое литературное обозрение, 2020).

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 центральных 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 принимают описанную мной концепцию религиозности, сколько и тех, кто с ней категорически не соглашается. Во-вторых, понятие религиозности, которое используют пиеисты, 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 поспешные суждения, но и раскрыть значение терминов «исламская» или «исламистская политика». Поскольку нет сомнений, что выдающаяся исламистская политическая партия «Братья-мусульмане»¹², 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, 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 жертвы¹³. 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, Facebook¹⁴, Twitter) стали новой площадкой для этого активизма, но были и другие, среди которых важнейшей является политика профсоюзов, преодолевающая различия ради создания нового общего политического проекта¹⁵. 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 году¹⁶.

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.

¹² 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.

¹³ 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.

¹⁴ 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.

¹⁵ Мои комментарии о египетской революции см.: Architects of the Egyptian revolution [<http://www.thenation.com/article/158581/architects-egyptian-revolution>].

¹⁶ Hirschkind C. The road to Tahrir [<http://blogs.ssrc.org/tif/2011/02/09/the-road-to-tahrir>].

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 пиетисты 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 демократических политических и экономических форм¹⁷. То, что египетские мусульмане, выступавшие за подобные формы социальности, вместе с этим являлись важной частью демократических протестов 2011 года, заставляет сомневаться в такой уж незыблемой 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 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 Талибаном¹⁸ 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 социаль-

¹⁷ После Мубарака Египет стал свидетелем появления групп, называющих себя «салафитами». Они известны атаками на суфийские святые 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.

¹⁸ 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.

ности, 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

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 просвещением 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 существо-

вало 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 ревайалистских 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 сферу публичного переживается как опасный вызов, угрожающий подчинением нормативной морали имамов и священников. Этот страх сопровождается глубоким убеждением в истинности прогрессивного секулярного социального воображаемого¹⁹, 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 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

¹⁹ Здесь и далее «социальное воображаемое» передает английское *imaginary*. – *Примеч. пер.*

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.

Благодарности

Немало долгов я накопила, пока писала эту книгу, и здесь, пусть и не вполне исчерпывающе, я хочу о них сказать. Я испытываю глубокую благодарность своим учителям и менторам, без которых никогда бы не узнала, что значит столкнуться с проблемой, с неадекватностью собственного понимания и, наконец, наслаждаться медленным процессом открытия. В первую очередь это относится к Талалу Асаду и Джейн Колье, благодаря им обоим, их исключительным научным трудам и терпеливым беседам мой проект стал для меня огромным вызовом и столь огромным же удовольствием. Все знакомые с работами Талала Асада сразу увидят влияние его идей почти на каждой странице этой книги; нет большего дара для ученого и слов, способных выразить благодарность за такой дар. Если я хоть на чуточку приблизилась к проницательности и смелости, воплощенным в работах Талала, я уже буду счастлива. Джейн Колье делилась со мной и своим интеллектом, и трудом практически на всех стадиях этого проекта – от его задумки до реализации в настоящем виде. Этот долг я не надеюсь отдать, разве что делаясь со своими студентами столь же щедро, как Джейн со мной. Сильвия Йанигисако сама увидит, как ее вопросы о телесной практике и гендере принесли плоды, возможно, и такие, каких ни она, ни я не могли предсказать. В разговорах в ее офисе и за кухонным столом зародились многие идеи, украсившие эту книгу. Айра Лапидус помог мне, сделав широкий экскурс в историю ислама, поскольку мои интересы ограничивались Ближним Востоком. Он же своим примером вдохновлял меня на более насыщенную и богатую жизнь, несмотря на все ограничения академического мира.

Коллеги в Университете Чикаго поддерживали меня в процессе написания черновиков этой книги своей дружбой, коллегиальностью и интеллектуальным общением. Среди тех, кого я хочу поблагодарить, Надия Абу Эль-Хадж, Кэтрин Брекус, Дипеш Чакрабартти, Джим Чендлер, Дженнифер Коул, Джин и Джон Комарофф, Венди Донигер, Брюс Линкольн, Мартин Ризербродт, Ричард Розенгартен, Лиза Виден. Отдельно я хотела бы поблагодарить Лорен Берлан и Элизабет Повинелли за приглашение участвовать в Late Liberalism Project, в котором наши коллективные размышления над многообразием форм дискурса либерализма в прошлом веке послужили для меня вдохновляющим контекстом. Хотя я лишь недолго работала с Эми Холливуд в Университете Чикаго, она – хочется верить, на всю жизнь – стала собеседником, подталкивающим меня к более разностороннему размышлению над волнующей темой религии и гендера. Ее комментарии к главам этой книги были неоценимы для распутывания непростой темы феминистской теории.

В академическом сообществе есть еще множество коллег и друзей, на разных этапах подготовки книги своей реакцией привлекавших внимание к множеству проблем, которые в противном случае выпали бы из моего поля зрения. Поэтому я хотела бы поблагодарить Лилу Абу-Лугод, Дженис Бодди, Джона Боуэна, Стива Кейтона, Уильяма Коннолли, Билла Хэнкса, Стефана Хельмрайха, Энсенга Хо, Суада Джозефа, Уэбба Кини, Майкла Ламбека, Билла Морера, Пола Рабинова, Петера ван дер Веера, Майкла Уоттса. Также я хочу высказать благодарность Бринкли Мессикку за то, как внимательно он вычитал рукопись и настоял на описании модерна этого движения, без чего вторая и третья главы не приобрели бы свой нынешний вид. Не уверена, что эти главы исчерпывают его вопросы, но я благодарна за то, что комментарии Бринкли показали мне современный характер исламских практик. Перед Джудит Батлер я в долгу за чтение рукописи и указание мне направлений развития, которые без ее комментариев я бы не предприняла. Труд, в том числе умственный, который она вложила в свои комментарии, восстановил во мне веру в то, что междисциплинарный диалог в академии не только возможен, но и оказывается самой приятной частью работы. И хотя этот текст не затрагивает всех проблем, поставленных Джудит, я надеюсь, что мы начали обсуждение, которое продолжится

в будущем. Я благодарна Дональду Муру за странствия, которые этот эрудит предпринял по страницам моей книги, что стало источником и новых осознаний, и вдохновения. Редко предоставляется возможность страстно обсудить связи между пиетистами в Каире и крестьянами в Зимбабве, но воображение Дональда сделало это возможным. Майклу Уорнеру я обязана удовольствием от бесед о секуляризме, которые оказались критически важными для моих идей. Ифтихару Дади – моя особая благодарность за его хитрые советы.

В Египте, где я проводила свое полевое исследование, я осталась в долгу, который невозможно отплатить, перед женщинами, с которыми я работала, участницами движения при мечетях, чьи щедрость и идеи наделяют жизнью слова и фразы в этой книге. Без их терпения и красноречия я бы не смогла ничего написать о многих темах, затронутых здесь. Мои коллеги и друзья в Каире также сделали этот опыт не только посильным, но и приятным, спасая меня от трудностей, неизбежно связанных с полевой работой. Здесь я хотела бы поблагодарить Камрана Асдар Али за знакомство с Каиром при моем первом визите; Азефа Байата, Линду Эрреру, Абдульвахаба эль-Мессири и Мэй аль-Ибраши за гостеприимство в течение двух лет моего пребывания в Каире; Клариссу Бенкомо и Джамали Абдуль Азиза за вдохновляющие разговоры о египетской политике, Майкла Гаспера за то, что улицы Каира оказались подходящим местом для дискуссий о причудах академии; Самиру Хадж за ее неоценимую поддержку и дружбу; Саифа аль-Хамдана за его остроумные сомнения в моем интересе к исламистской политике; наконец, Теда Сведенбурга за восхитительные ужины и живые дискуссии, которые его дом всегда предоставлял незванным гостям вроде меня. Я также благодарю Ахила Гупта и Пурниму Макекар за предоставление мне дома в США в ходе моей полевой работы, когда я нуждалась в таком заземлении.

Эта книга основана на исследовании, проведенном при щедрой поддержке Совета по социальным исследованиям, Фонда антропологических исследований Веннера-Грена, Национального научного фонда. Написание этой книги, по счастью, поддерживалось постдоксипендией ректора Университета Калифорнии в Беркли и академической стипендией Гарвардского университета. Много дало этой книге и мое пребывание на стажировке в Университете Лейдена, в международном институте изучения ислама в современном мире, в Нидерландах.

Я в долгу перед Мэри Мюрелл в издательстве Университета Принстона и моей редакторкой Кристой Фарис за их безупречную работу над завершением этой книги. Я благодарю за предложения и комментарии анонимных рецензентов рукописи. Не знаю, как я бы смогла завершить это предприятие без кропотливой поддержки моего ассистента Ноа Соломона, которого я также от всего сердца благодарю. За помощь в поисках материалов для этой книги я также благодарна Кэтрин Эдкок, Фатме Наиб, Скотту Ричарду, Алисии Тернер и Варде Юсиф.

Наконец, я хотела бы поблагодарить некоторых друзей и близких, чья забота, привязанность и поддержка были важны для меня в путешествии, малой частью которого является данная книга. Многолетняя дружба с Уильямом Гловером поддерживала меня так, что это сложно измерить словами. Ни одно из критических решений, принятых за 20 лет, в особенности резкая смена мной карьеры, не было бы возможно без его поддержки, совета и безусловной уверенности в моем успехе. Также я хотела бы поблагодарить Джорджа Колье, Дон Хэнсек, Надима Халида, Халида Махмуда, Фарину Мир, Рабию Надир, Джеки Вулф и Рича Вуда за их поддержку и дружбу. Чарльзу Хиршкинду я обязана удовольствием от жизни, которое может подарить только встреча родственных душ. Эта книга в важных отношениях является результатом наших совместных размышлений над загадками, с которых я начала предисловие, – и эта работа возрождает мою веру в возможность для человека научиться любить и коллективно размышлять, даже когда ответы кажутся невозможными. Надеюсь, что вместе мы сможем передать это Намиру.

Глава 1

Субъект свободы

В последние годы многих теоретиков феминизма занимал ключевой вопрос: как должна историческая и культурная специфика влиять на аналитику и политику любого феминистского проекта? Предлагались разные серьезные ответы, интегрирующие темы сексуальных, расовых, классовых и национальных различий, но религиозные отличия практически игнорировались. Проблема отношений феминизма и религии, вероятно, наиболее ярко выражается в обсуждении ислама. Связано это с исторически опосредованными противоречивыми контактами исламских обществ с так называемым «Западом», а также с теми вызовами, которые современные исламистские движения бросают секулярно-либеральной политике, чьей интегральной (или даже центральной) частью является феминизм. Подозрительность, с которой многие феминистки склонны относиться к исламистским движениям, только усилилась после террористических актов 11 сентября 2001 года и последовавшего за этим подъема антиисламских настроений. Если раньше сторонники исламистских движений вызывали неприязнь своим социальным консерватизмом и отрицанием либеральных ценностей (ключевой среди которых оказывается «свобода женщин»), то сейчас практически общепризнанная связь с терроризмом лишь подтверждает их статус носителей опасной иррациональности.

Вовлеченность и поддержка женщинами исламистских движений вызывают резкую реакцию феминисток с любыми политическими взглядами. Одна из самых распространенных реакций – подозрение, что исламистки служат пешками в грандиозной патриархальной игре и если их освободить от зависимости, естественным образом почувствовали бы инстинктивное отвращение к исламским нравам, сковывающим их. Даже те, кто скептически относится к тезису о ложном сознании, лежащем в основе этого подхода, продолжают описывать эту проблему как фундаментальное противоречие: почему огромное число женщин в мусульманском мире активно поддерживает движение, кажущееся столь недружелюбным по отношению к их «собственным интересам и нуждам», особенно в исторический момент, когда этим женщинам, казалось бы, открывается больше путей к эмансипации?²⁰ Несмотря на различия описанных подходов, их объединяет допущение, что женщинам присуще что-то, *предрасполагающее* их выступать против практик, ценностей и ограничений, воплощаемых исламистскими движениями. Однако является ли такое допущение валидным? Что привело к признанию его истиной? Какие политические взгляды заставляют так размышлять? Что важнее всего, если мы откажемся от подобного допущения, какие аналитические инструменты окажутся нам доступны для постановки других вопросов об участии женщин в исламистском движении?

В этой книге я поднимаю некоторые теоретические проблемы, которые участие женщин в исламистском движении ставит перед феминистской теорией в частности и секулярной либеральной мыслью в целом, обращаясь к этнографическому описанию женского городского движения при мечетях, являющегося частью более широкого исламского возрождения в Каире. В течение двух лет (1995–1997) я проводила полевое исследование этого движения, в рамках которого женщины из различных социальных и экономических кругов вели друг для друга уроки, связанные, как правило, с изучением исламских писаний, социальной практики и форм телесного поведения, считающихся уместными для воспитания идеальной добродетельной личности²¹. Расцвет этого движения – первый случай в истории Египта, когда большие

²⁰ Эта дилемма, видимо, сочетается с тем, что в ряде стран участие женщин в исламистских движениях (например, в Иране, Египте, Индонезии и Малайзии) не ограничено бедными (то есть теми, кто часто считается «естественно предрасположенным» к религии). Вместо этого движения поддерживают женщины из высших и средних страт.

²¹ Кроме посещения религиозных уроков в ряде мечетей, рассчитанных на людей из разных социоэкономических кругов,

группы женщин начали публично собираться в мечетях для изучения исламских доктрин, тем самым подрывая историческую мужецентричность мечетей и исламской педагогики. Одновременно с этим религиозное включение женщин в публичное пространство исламской педагогики структурируется дискурсивной традицией и служит ее поддержкой. Эта традиция рассматривает своим главным чаянием подчинение женщины трансцендентной воле (и, во многих случаях, власти мужчин)²².

Женское движение при мечетях является частью исламского возрождения или исламского пробуждения (*al-Ṣaḥwa al-Islāmiyya*), охватившего мусульманский мир, в том числе Египет, не позднее 1970-х годов. «Исламское пробуждение» – термин, описывающий не только деятельность ориентированных на государство политических групп, но и религиозный этос или смыслы, распространяющиеся в современных мусульманских сообществах. В публичном пространстве Египта эти смыслы проявляются в широком распространении местных мечетей и других организаций, занимающихся исламским образованием и социальным обеспечением; в возросшей посещаемости мечетей как мужчинами, так и женщинами, в акцентуации религиозного характера общения. Последнее предполагает ношение хиджаба, подъем религиозных медиа и литературы, а также расширение круга интеллектуалов, размышляющих о современных проблемах в популярной прессе с мусульманской точки зрения. Локальные мечети становятся центрами координации этой деятельности: от распространения религиозного знания до предоставления круга медицинских и социальных услуг малоимущим египтянам²³. Исламизация социокультурного ландшафта в Египте в значительной части является результатом деятельности движения благочестия, особенно женщин; эта деятельность обозначается зонтичным термином *da'wa* (историческое развитие этого понятия мы рассмотрим в главе 2)²⁴.

Женское движение при мечетях как часть исламского пробуждения зародилось 25–30 лет назад, когда женщины начали организовывать еженедельные религиозные уроки – сначала у себя дома, затем при мечетях – для чтения Корана, хадисов (авторитетные источники сведений о словах и делах Пророка) и сопутствующей экзегетической и назидательной литературы. К началу моего полевого исследования в 1995 году это движение стало настолько популярным, что едва ли в одиннадцатимиллионном городе остались районы, где не предлагались бы какие-либо религиозные уроки для женщин²⁵. Если верить участницам, движение при мечетях стало реакцией на представление, что религиозное знание как инструмент организации поведения в повседневной жизни все более маргинализируется под влиянием структур секулярного управления. Участницы обычно описывают эту тенденцию в египетском обществе как «секу-

я предприняла включенное наблюдение учительниц и посетительниц уроков при мечетях в их повседневной жизни. Кроме того, год я провела, изучая исламскую юриспруденцию и религиозную практику с шейхом из университета аль-Азхар.

²² Это отличает данный кейс от, например, женского движения в исламской республике Иран, где целью оказывалась реинтерпретация священных текстов для создания более справедливой модели отношений между мусульманами и мусульманками. См.: Afshar H. *Islam and feminisms: An Iranian case-study*. New York: St. Martin's Press, 1998; Mir-Hosseini Z. *Islam and gender: The religious debate in contemporary Iran*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999; Najmabadi A. *Hazards of modernity and morality: Women, state and ideology in contemporary Iran* // *Women, Islam and the state* / Ed. D. Kandiyoti. Philadelphia: Temple University Press, 1991. P. 46–76; *Idem*. *Feminism in an Islamic republic: «Years of hardship, years of growth»* // *Islam, gender and social change* / Ed. Y. Haddad, J. Esposito. New York: Oxford University Press, 1998. P. 59–84.

²³ Согласно доступным источникам, общее число мечетей в Египте выросло с примерно 28 тысяч в 1975 году до 50 тысяч в 1985 году (Zeghal M. *Gardiens de l'Islam: Les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996. P. 174), к 1995 году в Египте насчитывалось порядка 120 тысяч мечетей (al-Ahram Center for Political and Strategic Studies. *Taqrīr al-Ḥāla al-Dīniyya fī Miṣr*. Cairo: Center for Political and Strategic Studies, 1996. P. 65). Из 50 тысяч мечетей, зафиксированных в 1985 году, только 7 тысяч основаны правительством (Gaffney P. *The changing voices of Islam: The emergence of professional preachers in contemporary Egypt* // *Muslim World*. 1991. Vol. LXXXI. № 1. P. 47).

²⁴ Исламское возрождение составляют три равно важных течения: ориентированные на государство политические группы и партии; воинствующие исламисты (присутствие которых в 1990-х годах снизилось) и сеть социально-религиозных некоммерческих организаций, ведущих благотворительную деятельность среди бедных и вместе с тем осуществляющих миссионерскую деятельность. В этой книге я использую термины «движение *da'wa*» и «движение благочестия» как тождественные применительно к этой сети организации. Движение при мечетях является важной частью этой сети.

²⁵ Число участниц собраний могло составлять от 10 до 500 человек, в зависимости от популярности учителей.

ляризацию» (*‘almana* или *‘almāniyya*) или «вестернизацию» (*tagharrub*), исторический процесс, который, как они считают, свел исламское знание (и как образ жизни, и как набор принципов) к абстрактной системе верований, не оказывающей непосредственного влияния на повседневную жизнь. В ответ женское движение ищет возможность обучать тем добродетелям, этическим качествам, формам мышления, которые, как считается, становятся недоступны или неактуальны для жизни обычных мусульман. На практике это означает подготовку не только к должному выполнению религиозных обязанностей, совершению ритуалов, но и, что гораздо важнее, организации повседневности мусульман в соответствии с принципами благочестия и добродетельного поведения.

Несмотря на огромное внимание, которое уделяется проблемам благочестия, неправильно было бы считать, что женское движение при мечетях отказывается от политики. Напротив, та форма благочестия, которую стремятся реализовать его участницы, предполагает трансформацию многих сторон социальной жизни²⁶. В главах 2 и 4 я описываю разные стороны того, как активизм этого движения бросает вызов нашим нормативным либеральным представлениям о политике, а здесь я бы хотела указать на масштаб изменений, начавшихся в египетском обществе под влиянием женского и – шире – движения благочестия вообще. Они затрагивают стиль одежды и манеру говорить, пересмотр стандартов достойных развлечений для детей и взрослых, а также паттернов управления финансами и хозяйством. Поэтому теперь, когда египетское правительство постепенно начало признавать влияние, которое движение благочестия в целом и женское движение при мечетях в частности оказывают на социокультурный этос египетской публичной и политической жизни, оно все в большей степени пытается их контролировать (см. главу 2).

Агентки движения при мечетях неудобны для феминизма, поскольку придерживаются практик и идеалов, встроенных в традицию, которая исторически предписывала женщине подчиненный статус. Подобные движения ассоциируются с такими терминами, как фундаментализм, женская покорность, социальный консерватизм, реакционный атавизм, культурная отсталость и т. д., – такие ассоциации, особенно после событий 11 сентября, часто воспринимаются как «факты», не требующие дальнейшего анализа. Было бы полезно критически разобрать этот редукционизм, но такая работа не является целью данной книги. Не является моей целью и раскрытие «скрытых достоинств» исламистского движения, обнаружение латентных способов к освобождению, позволивших бы сделать движение более приятным для либералов. Скорее в этой книге я стремлюсь проанализировать представления о личности, моральной агентности и политике, которые стоят за практиками нелиберального движения, чтобы прийти к пониманию исторических процессов, его воодушевляющих²⁷.

Моя цель – не просто провести этнографическое описание исламского пробуждения. Я хочу предоставить этому материалу возможность возразить нормативным либеральным допу-

²⁶ В отличие от многих религиозных традиций (например, английского пуританства), где «благочестие» описывает в первую очередь внутреннее духовное состояние, участницы движения используют арабское слово *taqwa* (которое можно перевести как «благочестие»), предполагающее одновременно внутреннюю ориентацию и манеру поведения. См. обсуждение термина *taqwa* в главе 4.

²⁷ Ряд исследований демонстрируют сложный характер исламистских движений и разнообразие деятельности, помещаемой под ярлык «фундаментализм». См.: *Abedi M., Fischer M.* Debating Muslims: Cultural dialogues in postmodernity and tradition. Madison: University of Wisconsin Press, 1990; *Bowen J.* Muslims through discourse: Religion and ritual in Gayo society. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993; *Esposito J.* The Islamic threat: Myth or reality. New York: Oxford University Press, 1992; *Hefner R.* Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000; *Hirschkind C.* Civic virtue and religious reason: An Islamic counterpublic // *Cultural Anthropology*. 2001. Vol. 16. № 1. P. 3–34; *Idem.* The ethics of listening: Cassette-sermon audition in contemporary Egypt // *American Ethnologist*. 2001. Vol. 28. № 3. P. 623–649; *Idem.* Hearing modernity // *Hearing cultures: Essays on sound, listening, and modernity* / Ed. V. Erlmann. Oxford: Berg, 2004. P. 191–216; *Peletz M.* Islamic modern: Religious courts and cultural politics in Malaysia. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002; *Salvatore A.* Islam and the political discourse of modernity. Reading, UK: Ithaca Press, 1997; *Starrett G.* Putting Islam to work: Education, politics and religious transformation in Egypt. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998.

щениям о человеческой природе, которым, по общему мнению, это движение противостоит, – например, вере в то, что все человеческие существа разделяют врожденное стремление к свободе, что все мы желаем установить свою автономию, когда у нас есть такая возможность, что человеческая агентность в первую очередь предполагает совершение действий, бросающих вызов социальным устоям, а не поддерживающих их, и т. д. Тем самым мои этнографические наблюдения поддержат существующий конфликт относительно ключевых аналитических инструментов либеральной мысли, поскольку они стали основой различных течений феминистской теории, привлекаемых для анализа движений, похожих на изучаемое мной. Как станет ясно, многие понятия феминистской теории, которые я изучаю, на самом деле используются множеством дисциплин, отчасти потому, что либеральные допущения о том, что составляет человеческую природу и агентность, стали интегрирующей силой всей нашей гуманитарной традиции.

Агентность и сопротивление

Как я указывала выше, активная поддержка женщинами социально-религиозных движений, пропагандирующих женскую покорность, является проблемой для феминистского анализа. С одной стороны, женщины должны отстаивать свое присутствие в сфере, где ранее доминировали мужчины, с другой – язык, используемый ими в этих сферах, коренится в дискурсах, исторически защищавших подчинение власти мужчин. Другими словами, повиновение женщин женским добродетелям – скромности, сдержанности, стыдливости – оказывается необходимым условием для расширения их публичной роли в религиозной и политической жизни. В 1960-х годах участие женщин в подобных движениях часто объяснялось в терминах ложного сознания²⁸ или интернализации патриархальных норм в процессе социализации²⁹, и подобные подходы вызвали все больший дискомфорт. Опираясь на гуманитарные и социологические работы 1970-х, сфокусированные на изучении агентности и структур субординации, феминистские исследовательницы пытались понять, как женщины противостоят доминирующему мужскому порядку, отбрасывая гегемонные смыслы культурных практик и пересматривая их «в собственных интересах». Центральный вопрос, поставленный в этих исследованиях: каков вклад женщин в воспроизводство доминирования и как они противостоят или отбрасывают его? Ученые, следующие этому подходу, склонны анализировать религиозные традиции как концептуальные и практические ресурсы, которые доступны женщинам, и возможности по перенаправлению и переписыванию этих ресурсов в соответствии с «интересами и повесткой» женщин – что и оказывается отправной точкой их агентности³⁰.

Смещение фокуса на женскую агентность сыграло критическую роль в дискуссиях о гендере в не-западных обществах. В результате оно перетекло в затянувшееся обсуждение проблемы за рамками незамысловатых дискуссий вокруг подчинения и патриархата. В частности, такой сдвиг глобальным образом скорректировал исследования Ближнего Востока, десятилетиями изображавшие арабских и исламских женщин как пассивных, подавленных существ, скованных властными структурами мужской власти³¹. Благодаря феминистской научной работе женщины стали видимы в анализе ближневосточных обществ. Теперь они представляли как активные агенты, жизнь которых оказалась богаче и сложнее, чем представляли ее более ранние нарративы³². Такой акцент на женской агентности в рамках гендерных штудий в

²⁸ Ложное сознание – понятие из марксистской философии (впервые использовано Энгельсом), обозначающее систематическое искажение в осознании общественных отношений угнетаемыми классами; оно существует и поддерживается, чтобы скрыть общественные отношения эксплуатации, господства и подчинения. Подробнее см., например: *Eagleton T. Ideology: An Introduction*. London: Verso, 1991. – *Примеч. ред.*

²⁹ Интернализация – здесь – процесс перехода знания из субъективного в объективное для общества. После этого оно может быть передано следующим поколениям. Подробнее см., например: *Berger P. L., Luckmann T. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Anchor Books, 1966. – *Примеч. ред.*

³⁰ Примеры этого в исламском контексте предлагают: *Boddy J. Wombs and alien spirits: Women, men, and the Zar cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989; *Hale S. Women's culture/men's culture: Gender, separation, and space in Africa and North America* // *American Behavioral Scientist*. 1987. Vol. 31. № 1. P. 115–134; *Hegland M. Flagellation and fundamentalism: (Trans)forming meaning, identity, and gender through Pakistani women's rituals of mourning* // *American Ethnologist*. 1998. Vol. 25. № 2. P. 240–266; *MacLeod A. E. Accommodating protest: Working women, the new veiling and change in Cairo*. New York: Columbia University Press, 1991; *Torab A. Piety as gendered agency: A study of jalaseh ritual discourse in an urban neighborhood in Iran* // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1996. Vol. 2. № 2. P. 235–252. Сходные подходы применительно к христианским евангелическим движениям см. в: *Brusco E. The reformation of machismo: Evangelical conversion and gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press, 1995; *Stacey J. Brave new families: Stories of domestic upheaval in late twentieth century America*. New York: Basic Books, 1991.

³¹ Обзор подобных исследований см. в: *Abu-Lughod L. Anthropology's orient: The boundaries of theory on the Arab world* // *Theory, politics, and the Arab world: Critical responses* / Ed. H. Sharabi. New York: Routledge, 1990. P. 81–131.

³² *Abu-Lughod L. Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986; *Altorki S. Women in Saudi Arabia: Ideology and behavior among the elite*. New York: Columbia University Press, 1986;

определенном смысле совпал с обсуждением крестьянства в работах новых левых, возвращавшим агентность (иногда метонимически называемую «голосом») крестьянину в крестьянovedении – работах, полемизировавших с классическими марксистскими тезисами о том, что у крестьянства нет места в процессе создания современной истории³³.

Невозможно преувеличить значимость развивающихся исследований женской агентности, в особенности если мы вспомним, что на Западе популярные медиа по-прежнему изображают мусульманок скованными стальными цепями религиозного и патриархального подавления. Тем не менее важно обратить внимание на допущения и умолчания, сопутствующие этой оптике, в особенности на то, как эти допущения создают преграды для изучения движений, в том числе и объекта моего исследования. Далее я обращусь к вопросу о том, как понятие человеческой агентности, к которому чаще всего прибегает феминистская аналитика, то, которое обнаруживает агентность в политической и моральной автономии субъекта, оказалось связано с изучением положения женщины в патриархальных религиозных традициях, подобных исламу. Во второй половине главы мы поговорим об альтернативных способах обсуждения агентности, в особенности в ее связи с телесными средствами формирования субъекта.

Работы Дженис Бодди великолепно иллюстрируют антропологический поворот к анализу гендерной агентности субальтернов. Она проводила исследования, посвященные женскому культу *zār* – широко распространенной практике исцеления, ключевую роль в которой играет одержимый духами медиум, в деревне в арабоязычном регионе Северного Судана. Большинство вовлеченных в культ – женщины³⁴. Богатый этнографический материал по женским культовым практикам позволил Бодди предположить, что в обществе, где, согласно «официальной идеологии» ислама, доминируют и контролируют мужчины, практика *zār* может пониматься как второстепенный дискурс – «средство для воспитания сознания женщин»³⁵. Она утверждает, что одержимость в практике *zār* служит «своего рода процессом противогегемоническим... *феминным ответом на гегемонный пратикс* и привилегированность мужчин, которую подразумевает эта идеология, процессом, который не избегает ни категорий, ни принуждения, свойственных оппоненту»³⁶. В заключение она предполагает, что женщины, которых она изучала, «возможно, неосознанно, возможно, стратегически, используют то, что мы на Западе предпочитаем считать инструментами угнетения, как средство отстаивания своей ценности и коллективно, через проводимые церемонии, и индивидуально, в браке, настаивая на динамическом взаимодополнении мужчин. *Само по себе это оказывается средством противостояния доминированию и установления границ...*»³⁷.

Невзирая на этнографическое богатство этого исследования, для моей работы наиболее важно в нем то, насколько в книге Бодди женщины-агенты замещают иногда подавленное, иногда активное феминистское сознание, созданное в ответ на гегемонные маскулинные нормы арабских исламских обществ³⁸. Бодди показывает, что, даже когда оказывается

Atiya N. Kfud-Khaal: Five Egyptian women tell their stories. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1982; Davis S. Patience and power: Women's lives in a Moroccan village. Cambridge, MA: Schenkman, 1983; Dwyer D. Images and self-images: Male and female in Morocco. New York: Columbia University Press, 1978; Early E. Baladi women of Cairo: Playing with an egg and a stone. Boulder, CO: Lynne Rienner, 1993; Women and family in the Middle East: New voices of change / Ed. E. Fernea. Austin: University of Texas Press, 1985; Wikan U. Behind the veil in Arabia: Women in Oman. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

³³ Hobsbawm E. Peasants in history: Essays in honour of Daniel Thomer. Calcutta: Oxford University Press, 1980; Scott J. Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance. New Haven, CT: Yale University Press, 1985; Subaltern Studies Project – самый новый пример таких исследований. См., например: Selected subaltern studies / Eds. R. Guha, G. Spivak. Delhi: Oxford University Press, 1988.

³⁴ Boddy J. Wombs and alien spirits.

³⁵ Ibid., P. 345.

³⁶ Ibid. P. 7. Курсив наш.

³⁷ Ibid. P. 345. Курсив наш.

³⁸ Иной подход к изучению женских практик *zār* в Судане, хотя и основанный на схожем понимании агентности, см. у: Hale S. Sudanese women and revolutionary parties: The wing of the patriarch // MERIP Middle East Report. 1986. Vol. 16. № 1. P.

сложно локализовать эксплицитную *феминистскую* агентность, ученые склонны искать проявления сопротивления, предполагающие вызов мужскому доминированию. Когда действия женщин, как кажется, порождают новые смыслы в том, что считается «инструментами их собственного подавления», социолог может указать на выражение противостояния мужской власти – моменты, обнаруживаемые либо в узости женского сознания (часто воспринимаемые как зарождающееся феминистское сознание), либо в объективных последствиях действий женщин, сколь бы ненамеренными они ни были. Агентность при таком анализе понимается как способность понять собственные интересы, несмотря на все привычки, традиции, трансцендентную волю и другие препятствия (индивидуальные или коллективные). Тем самым гуманистическое стремление к автономии и самовыражению создает субстрат, «скрытый огонь», от которого может вспыхнуть пожар сопротивления, когда позволят обстоятельства.

Лиля Абу-Лугод, одна из важнейших фигур среди ученых, переосмысливших гендерные исследования на Ближнем Востоке, критикует отдельные положения феминистских подходов, в том числе и встречающиеся в ее собственных ранних работах³⁹. В одной из них Абу-Лугод анализировала женскую поэзию бедуинского племени *Awlād-‘Alī* как социально легитимную полупубличную практику, выражающую протест женщин против строгих норм мужского доминирования, в соответствии с которыми живут бедуинки⁴⁰. Позже, в эссе, посвященном этой работе, Абу-Лугод задает провокационный вопрос: как мы можем опознать сопротивление женщин без «ошибочного приписывания им форм сознания или политики, которые не являются частью их опыта, – чего-то вроде феминистского сознания или феминистской политики?»⁴¹. Размышляя над этим вопросом, она критикует и себя, и других исследователей за чрезмерную озабоченность «объяснением сопротивления и обнаружением повстанцев» в ущерб пониманию того, как работает власть⁴². Она пишет: «В моих ранних работах, как и у других исследователей, прослеживается тенденция к *романтизации сопротивления*, к восприятию всех его форм как признаков неэффективности систем власти и *гибкости и творчества, свойственных человеческому духу в его отказе от подчинения*. Такой подход ведет к тому, что начинают игнорироваться различия между формами сопротивления и упускаются некоторые моменты в отношении того, как работает власть»⁴³.

Абу-Лугод предлагает подходить к сопротивлению как к «диагностике власти»⁴⁴ для локализации изменений в социальных властных отношениях, оказывающих влияние как на сопротивляющихся, так и на доминирующих. В качестве примера Абу-Лугод приводит молодых бедуинок, которые носят сексуальное нижнее белье, бросая вызов власти родителей и господствующим социальным нормам. По ее мысли, возможно, вместо того, чтобы считать этот эпизод отражением противостояния структурам власти, следует говорить о приобретении альтернативных форм власти, коренящихся в практиках капиталистического потребления, а также буржуазных ценностях и эстетике⁴⁵.

Абу-Лугод завершает свое провокативное эссе следующим наблюдением:

25–30; *Eadem*. Women's culture/men's culture: Gender, separation, and space in Africa and North America // *American Behavioral Scientist*. 1987. Vol. 31. № 1. P. 115–134.

³⁹ *Abu-Lughod L.* The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women. *American Ethnologist*. 1990. Vol. 17. № 1. P. 41–55; *Eadem*. *Writing women's worlds: Bedouin stories*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.

⁴⁰ *Abu-Lughod L.* Veiled sentiments.

⁴¹ *Abu-Lughod L.* The romance of resistance. P. 47.

⁴² *Ibid.* P. 43.

⁴³ *Ibid.* P. 42. Курсив наш.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.* P. 50.

Я утверждаю... что нам следует научиться видеть в различных локальных повседневных формах сопротивления множество стратегий и структур власти. Внимание к формам сопротивления в отдельных обществах может помочь нам критически относиться к частным или редукционистским теориям власти. Проблема состоит в том, что те из нас, кто находит сопротивление в чем-то привлекательным, часто связывают с ним надежды на падение, хотя бы частичное, систем подавления. И все же мне кажется, что уважать повседневное сопротивление можно не только отстаивая достоинство и героизм сопротивляющихся, но и используя их практики для познания комплексного характера взаимодействий меняющихся властных структур⁴⁶.

Постановка вопроса о понимании сопротивления как диагностики различных форм власти – важный шаг, позволяющий выйти за рамки примитивной оппозиции сопротивления/подчинения. Однако, несмотря на это, Абу-Лугод предполагает, что идентифицировать какое-то действие как «сопротивление» можно без особых проблем. Пересматривая свои ранние работы, она предлагает помещать специфические формы сопротивления в контекст власти, а не выносить за его пределы. Соответственно, хотя Абу-Лугод и начинает свое эссе с того, что наделение «феминистским сознанием» тех, для кого эта категория лишена смысла⁴⁷, весьма спорная стратегия, она не подвергает сомнению использование термина «сопротивление» для описания разнообразных действий, противостоящих гегемонным нормам, включая социально, этически или политически индифферентные. Я убеждена, что предельно важно задаться вопросом о принципиальной возможности выделить универсальную категорию действий – например, сопротивление – вне этических и политических условий, в которых эти действия приобрели конкретное значение. Столь же важен и следующий вопрос: требуется ли использование категории «сопротивление» применительно к анализу власти телеологии прогрессивной политики, которая мешает нам понимать формы существования и действия, не обязательно инкапсулированные в нарратив подавления и переписывания норм?

Проницательные исследования, вроде приведенных выше работ Абу-Лагод и Бодди, не в состоянии проблематизировать универсальность стремления (центрального для либеральной и прогрессивной мысли и заложенной в понятии сопротивления, которое оно легализует) освободиться от отношений подчинения и, для женщин, от структур мужской гегемонии. Утверждение, что женская агентность, по сути, не отличается от сопротивления отношениям доминирования и сопутствующей натурализации свободы как социального идеала, больше, чем просто аналитический просчет феминистических авторов. Эти допущения отражают коренное противоречие феминизма, связанное с его двойственным характером как одновременно *аналитического и политически предписывающего проекта*⁴⁸. Хотя в феминизме существует множество течений, согласованность аналитического и политического заставляет предполагать, что, если общественные структуры «заточены» под обслуживание мужских интересов, интересы женщин либо будут проигнорированы, либо подавлены⁴⁹. Следовательно, феминизм

⁴⁶ Abu-Lughod L. The romance of resistance. Курсив наш.

⁴⁷ Ibid. P. 47.

⁴⁸ Ряд феминистских исследовательниц считают, что напряжение между двумя измерениями феминистского проекта часто оказывается продуктивно. См.: Brown W. Politics out of history. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001; Батлер Дж. Гендерное беспокойство. Феминизм и подрыв идентичности / Пер. К. Саркисова. М.: V-A-C-Press, 2022; Mohanty C. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses // Third world women and the politics of feminism / Eds. C. Mohanty, A. Russo, L. Torres. Bloomington: Indiana University Press, 1991. P. 51–80; Rosaldo M. Moral/analytic dilemmas posed by the intersection of feminism and social science // Social science as moral inquiry / Eds. N. Haan, R. Bellah, P. Rabinow, W. Sullivan. New York: Columbia University Press, 1983. P. 76–95; Strathern M. An awkward relationship: The case of feminism and anthropology // Signs. 1987. Vol. 12. № 2. P. 276–292; Eadem. The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988.

⁴⁹ Несмотря на различия внутри феминистского дискурса, именно это допущение встречается в множестве феминистских

одновременно артикулирует *диагноз* положения женщин в разных культурах (которое описывается в терминах подавления, подчинения и маргинализации) и предлагает способы его изменения⁵⁰. Таким образом, проговаривание условий относительной свободы, позволяющей женщинам самостоятельно формулировать и достигать целей и интересов, остается предметом феминистской политики и теории. Для феминизма свобода нормативна, как и для либерализма, и те, кто хочет ограничить свободу женщин, подвергаются более критической проверке, чем те, кто хочет ее расширить⁵¹.

Феминизм и свобода

Чтобы глубже изучить понятие свободы, лежащее в основе феминистских исследований, было бы полезно обратиться к ключевому для теоретиков либерализма различию негативной и позитивной свободы⁵². Негативная свобода – отсутствие внешних препятствий для самостоятельного выбора, препятствий, созданных государством, корпорациями или другими субъектами⁵³. Позитивная свобода понимается как способность осознать автономную волю, обычно согласующуюся с указаниями «универсального разума» или «собственных интересов» и, следовательно, не обремененную весом традиции, привычки, трансцендентной воли. В двух словах, позитивную свободу можно воспринимать как способность к самосовершенствованию и самоуправлению, а негативную – как отсутствие препятствий для того, чтобы поступать в согласии с собственными желаниями. Важно отметить, что идея самореализации сама по себе не является изобретением либеральной традиции, но представлена в истории во множестве форм, от платоновского представления о контроле над страстями до религиозного представления о самореализации личности через трансформацию, характерного для буддизма и множества мистических традиций, включая мусульманские и христианские. Единственным вкладом собственно либерализма можно счесть лишь соединение идей самореализации и индивидуальной автономии, из-за чего процесс самореализации оказывается отождествлен со способностью осознать свои желания как «истинную волю»⁵⁴.

политических позиций – радикальных, либеральных, социалистических и психоаналитических – и именно оно маркирует их принадлежность к феминизму. Даже в случае с марксистскими и социалистическими феминистками, утверждающими, что подчинение женщин определяется социальными отношениями экономического производства, по меньшей мере признается характерное напряжение между интересами женщин и общества в целом, где доминируют и определяющую роль играют мужчины (см.: *Hartsock N.* Money, sex, and power: Toward a feminist historical materialism. Boston: Northeastern University Press, 1983; *MacKinnon C.* Toward a feminist theory of the state. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Антропологическое исследование универсального характера гендерного неравенства см. в: *Collier J., Yanagisako S.* Theory in anthropology since feminist practice // *Critique of Anthropology*. 1989. Vol. IX. № 2. P. 27–37.

⁵⁰ См.: *Strathern M.* The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988. P. 26–28.

⁵¹ Джон Стюарт Милль, центральная фигура для либеральной и феминистской мысли, писал: «Доказательств и убедительных доводов требуется с тех, которые ратуют против свободы, стоят за какое-нибудь стеснение или воспреещение... Положение *a priori* ставится в пользу свободы...» (*Милль Д. С.* Подчиненность женщины. СПб., 1869. С. 4–5).

⁵² *Берлин И.* Четыре эссе о свободе. London: Overseas publ. interchange, 1992; *Green T. H.* Lectures on the principles of political obligation and other writings / Eds. P. Harris, J. Morrow. Cambridge: Cambridge University Press, 1986; *Simhony A.* Beyond negative and positive freedom: T. H. Green's view of freedom // *Political Theory*. 1993. Vol. 21. № 1. P. 28–54; *Taylor C.* What's Wrong with Negative Liberty // *Philosophy and the human sciences: Philosophical papers*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. P. 211–229.

⁵³ В классической политической философии это понятие (связанное с работами Бентама и Гоббса) в самом базовом виде встречается во время обсуждения должной роли государства, вмешивающегося в частную жизнь индивидов. В этом же ключе феминистки обсуждали проекты законов против порнографии. См., например: *Bartky S.* Femininity and domination: Studies in the phenomenology of oppression. New York: Routledge, 1990; *MacKinnon C.* Only words. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993; *Rubin G.* Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality // *Pleasure and danger: Exploring female sexuality* / Ed. C. Vance. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984. P. 267–319; *Coming to power: Writings and graphics on lesbian SIM* / Eds. Samois Collective. Boston: Alyson, 1987.

⁵⁴ *Gray J.* On negative and positive liberty // *Liberalisms: Essays in political philosophy*. New York: Routledge, 1991. P. 45–68.

Хотя обсуждение непростых понятий негативной и позитивной свободы продолжается⁵⁵, подчеркну, что концепция индивидуальной свободы фундаментальна для них обоих, кроме того, критически важными для топографии свободы является сочетание элементов принуждения и согласия. Чтобы быть свободной, действия личности *должны* следовать из ее «собственной воли», а не из традиций, обычаев или социального принуждения. Насколько автономия в традиции либеральной политической теории является *процедурным* принципом, а не онтологическим или сущностным свойством субъекта, настолько ею ограничиваются необходимые условия для реализации этики свободы. Тем самым даже нелиберальные действия можно признать приемлемыми, если установлено, что личность их предпринимает полностью свободно и осознанно и она действует в собственных интересах. Политолог Джон Кристман, например, рассматривает любопытную ситуацию: раб *выбирает* оставаться рабом, даже когда внешние препятствия и ограничения сняты⁵⁶. Чтобы такой человек мог считаться свободным, утверждает Кристман, необходимо рассмотреть процесс, в котором формируется это желание рабства. Кристман считает, что, если эти желания и ценности «возникают в соответствии с *процедурными* условиями автономного формирования предпочтений, необходимыми для свободы, неважно, каково „содержание“ этих желаний – действия, ими вызванные, будут (совершенно) свободными»⁵⁷. Другими словами, не сущность желания, а его «происхождение имеет значение в рамках суждения об автономии»⁵⁸. Свобода, в соответствии с этой формулой, состоит в способности автономно «избирать» желания, какими бы нелиберальными они ни оказались⁵⁹.

Понятия негативной и позитивной свободы, с сопутствующим требованием процессуальной автономии, лежат в основе многих феминистских дискуссий. Например, позитивное понятие свободы, видимо, доминирует в проектах феминистской историографии (иногда называемых «her-story»), нацеленных на фиксацию специфических исторических и культурных примеров самоориентированных действий женщин, не обремененных патриархальными нормами или волей других⁶⁰. Негативное понимание свободы превалирует в гендерных исследованиях, анализирующих женские пространства, независимые от мужчин. Как правило, такие пространства рассматриваются в позитивном ключе, как место для самореализации женщин. Многие феминистские историки и антропологи, исследующие арабский исламский мир, пытались выделить условия и ситуации, в которых женщины могли автономно выразить «собственный» дискурс (например, в поэзии, ткачестве, религиозной одержимости и др.), порой приписывая скрытое освобождающее значение практикам гендерной сегрегации, которые тра-

⁵⁵ См.: Hunt I. Freedom and its conditions // Australasian Philosophy. 1991. Vol. 69. № 3. P. 288–301; MacCallum G. Negative and positive freedom // Philosophical Review. 1967. Vol. LXXVI. № 3. P. 312–334; Simphony A. Beyond negative and positive freedom. P. 28–54; West D. Spinoza on positive freedom // Political Studies. 1993. Vol. XLI. № 2. P. 284–296.

⁵⁶ Christman J. Liberalism and individual positive freedom // Ethics. 1991. Vol. 101. P. 343–359.

⁵⁷ Ibid. P. 359. Такой «процедурный» или «содержательно нейтральный» подход к автономии наиболее распространен у современных мыслителей – Роулза, Хабермаса и Дворкин (не принимая во внимание различия их теорий). Он противопоставлен «сущностному» подходу к автономии, в соответствии с которым действия людей не только являются результатом их выбора, но также должны, *содержательно*, соответствовать предзаданным стандартам и ценностям, определяющим идеал автономии. В такой версии, человек, по своей воле выбирающий стать рабом, не может считаться свободным. Отметим, однако, что сущностный подход является лишь более грубой и сильной версией процедурного подхода к автономии. Об этой и связанных проблемах см.: Friedman M. Autonomy, gender, politics. New York: Oxford University Press, 2003, особенно p. 19–29.

⁵⁸ Christman J. Liberalism and individual. P. 359.

⁵⁹ Этот неизбежный либеральный принцип породил ряд парадоксов. Например, британцы были толерантны к *самти* (саможжению вдов) в колониальной Индии, несмотря на официальное неприятие этой практики в ситуациях, когда чиновники могли убедиться, что вдова не по принуждению, а «по своей воле отправилась на костер» (великолепно рассмотрен этот пример в: Mani L. Contentious traditions: The debate on sati in colonial India. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998). Схожим образом в США некоторые критики садомазохизма считают, что возможна толерантность по отношению к этой практике при условии, что ее совершают взрослые люди, по согласию и в результате собственного «выбора», а не в результате «принуждения».

⁶⁰ Прекрасно представлен историографический проект «her-story» в работе Джоанн Скотт: Scott J. Gender and the politics of history. New York: Columbia University Press, 1988. P. 15–27.

диционно понимались как способ вытеснить женщин на периферию публичного политического пространства⁶¹.

Я не пытаюсь поставить под вопрос глубокую трансформацию жизни женщин по всему миру, которая стала возможна благодаря либеральному дискурсу свободы и индивидуальной автономии. Скорее я обращаю внимание на то, как эти либеральные предпосылки выросли в исследования гендера. Очевидно, что и позитивное, и негативное понимание свободы продуктивно используется для расширения поля легитимных феминистских практик и обсуждений. Например, в 1970-х годах в ответ на призыв белых феминисток среднего класса развенчать институт нуклеарной семьи (который они считали ключевым источником подавления женщин) феминистки-афроамериканки и коренные американки настаивали, что для них свобода подразумевает возможность создать семью, поскольку история рабства, геноцида и расизма как раз означает разрушение сообществ и социальных сетей⁶². Такая полемика способствовала расширению понимания феминистской «самореализации», помещению в центр аналитического дискурса расы, этничности, что заставило феминисток переосмыслить понятие индивидуальной автономии в свете других проблем.

С этого момента многие феминистские исследователи с различных позиций стали подвергать критике либеральное понятие автономии⁶³. Если в более ранний период критика была обращена на маскулинистские допущения, лежащие в основе идеала автономии⁶⁴, то позже этот идеал был полностью отброшен из-за акцента на атомистические, индивидуализированные и ограничительные подходы к личности, в ущерб ее реляционным чертам, сформированным в социальных взаимодействиях в пределах отдельных человеческих сообществ⁶⁵. Предпринимались различные попытки переопределить автономию так, чтобы это понятие схватывало эмоциональный, телесный, укорененный в социуме характер людей, в особенности женщин⁶⁶. Радикализированное направление постструктуралистской теории поместило критику автономии в более широкий контекст, тем самым бросив вызов *иллюзорному* характеру рационалистического, наделяющего себя полномочиями трансцендентного субъекта, предзаданного Просвещением в целом и либеральной традицией в частности. Рациональное мышление, считают эти критики, стремится обезопасить свои универсалистские претензии и власть, исключая все телесное, феминное, эмоциональное, нерациональное и интерсубъективное⁶⁷.

⁶¹ Ahmed L. Western ethnocentrism and perceptions of the harem // *Feminist Studies*. 1982. Vol. 8. № 3. P. 521–534; Boddy J. Wombs and alien spirits; Wikan U. Behind the veil in Arabia.

⁶² См., например: A gathering of spirit: Writing and art by North American Indian women / Ed. B. Brant. Rockland, ME: Sinister Wisdom Books, 1984; Collins P. Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. New York: Routledge, 1991; Дэвис А. Женщины, раса, класс. М.: Прогресс, 1987; Лорд О. Сестра Отверженная. М.: No Kidding Press, 2022. Подобным образом «Манифест черного феминизма», выпущенный Combahee River Collective, отгнул призыв к лесбосепаратизму со стороны белых феминисток на том основании, что история расового подчинения вынуждает черных женщин заключать союзы с мужчинами из их сообществ, чтобы продолжать борьбу с институциональным расизмом. All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave: Black women's studies / Eds. G. Hull, P. Bell-Scott, B. Smith. New York: Feminist Press, 1982.

⁶³ Интересные наблюдения противоречий, порождаемых привилегированной позицией, которая связана с понятием автономии в феминистских исследованиях, см. у: Adams P., Minson J. The «subject» of feminism // *m/f*. 1978. Vol. 2. P. 43–61.

⁶⁴ Chodorow N. The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978 (работа была частично опубликована на русском языке: Чодоров Н. Воспроизводство материнства: психоанализ и социология пола (часть III. Половая идентификация и воспроизводство материнства) // Антология гендерной теории / Пер. с англ. О. Рябкова. Минск: ПроPILEI, 2000. С. 29–76); Gilligan C. In a different voice: Psychological theory and women's development. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

⁶⁵ Benhabib S. Situating the self: Gender, community and postmodernism in contemporary ethics. New York: Routledge, 1992; Young I. Justice and the politics of difference. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

⁶⁶ Friedman M. Autonomy and social relationships: Rethinking the feminist critique // *Feminists rethink the self* / Ed. D. T. Meyers. Boulder, CO: Westview Press, 1997. P. 40–61; Eadem. Autonomy, gender, politics. New York: Oxford University Press, 2003; Intimate selling in Arab families: Gender, self, and identity / Ed. S. Joseph. Syracuse: Syracuse University Press, 1999; Nedelsky J. Reconceiving autonomy: Sources, thoughts and possibilities // *Yale Journal of Law and Feminism*. 1989. Vol. 1. № 1. P. 7–36.

⁶⁷ Батлер Дж. Гендерное беспокойство; Gatens M. Imaginary bodies: Ethics, power, and corporeality. London: Routledge,

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.