



Цифровые технологии | Digital Technologies

Понять нельзя прочувствовать. Что нового в сетевом подходе к написанию истории мусульман? Размышляя о проекте Шахзада Башира «A New Vision for Islamic Pasts and Futures. Interpretive essays on Islamic artifacts, texts, and phenomena entwining over fourteen centuries»

Understanding not feeling. What is new in the network approach to writing Muslim history? Reflecting on Shahzad Bashir's project "A New Vision for Islamic Pasts and Futures. Interpretive essays on Islamic artifacts, texts, and phenomena entwining over fourteen centuries"

Рагозина Софья Андреевна

Научный сотрудник Института востоковедения РАН, Российская Федерация, Москва, ул. Рождественка, 12

E-mail: sofyaragozina@gmail.com

Sofya A. Ragozina

Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Russian Federation, Moscow, Rozhdestvenka st., 12

Резюме. Изначально задумывавшийся как небольшая рецензия на мультимедийный проект Шахзада Башира о новом видении исламского прошлого и будущего, в данном виде этот текст представляет собой скорее аналитический обзор, посвященный не только самим материалам, но и фундаментальным проблемам написания всеобъемлющей истории ислама и мусульман на современном этапе. Смелое и технологически эргономичное высказывание Башира звучит крайне актуально, а амбициозная попытка охватить 14 веков исламской истории и оригинальная концепция пространственно-временной контекстуальности вызывают искреннее восхищение. Однако по мере ознакомления с материалом встает ряд вопросов

Abstract. Originally conceived as a short review of Shahzad Bashir's multimedia project on a new vision of the Islamic past and future, in this form this text is more of an analytical overview, focusing not only on the materials themselves, but also on the fundamental problems of writing a comprehensive history of Islam and Muslims in the present. Bashir's bold and technologically ergonomic statement sounds extremely relevant, and the ambitious attempt to cover 14 centuries of Islamic history and the original concept of spatio-temporal contextualisation are genuinely admirable. However, as one reads the material, a number of questions arise about the relationship between form and content in the project in question, the appropriate-

о соотношении формы и содержания в рассматриваемом проекте, целесообразности отрицания метанарративов в описании мусульманских обществ, а также влияния современной леволиберальной повестки на академические исследования. Помещение работы Башира в широкий академический и социально-политический контекст вносит вклад в дискуссию о тенденциях в развитии современного знания об исламе и мусульманах.

Ключевые слова: исламоведение, цифровые технологии в гуманитарных науках, история ислама, постколониальные исследования

ness of denying metanarratives in the description of Muslim societies, and the influence of the contemporary left-liberal agenda on academic research. Placing Bashir's work in a broad academic and socio-political context contributes to the debate on trends in the development of contemporary knowledge about Islam and Muslims.

Keywords: Islamic studies, digital humanities, history of Islam, postcolonial studies

Источник финансирования. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-78-00038, <https://rscf.ru/project/22-78-00038/> «Мусульманские социальные сети в современной России: старые вызовы безопасности, новые идентичности и дискурсы».

Как писать историю ислама и мусульман? Этим вопросом задается не одно поколение исламоведов, и «книга» профессора истории и религиоведения Университета Брауна Шахзада Башира «A New Vision for Islamic Pasts and Futures» представляет собой смелое высказывание о том, как использование цифровых технологий в гуманитарном знании не только актуализирует исследовательскую методологию в соответствии с вызовами времени, но и трансформирует сам предмет исследования, смещая акцент с иерархий на сети взаимодействия и контексты их формирования [1]. Слово «книга» не случайно взято в кавычки в предыдущем предложении. Это сделано не столько потому, что издание существует только в электронном виде – вряд ли кого-то сегодня могут удивить pdf-файлы книг и статей, циркулирующие в интернете и оседающие гигабайтами архивов на жестких дисках современных исследователей. Издание выполнено в виде самостоятельного сайта, где стартовая страница служит обложкой, а «оглавление» на следующей электронной странице выполнено в виде интерактивной сети-навигатора, где связи выстроены не только между элементами (параграфами) одной главы, но и между параграфами различных глав. В инструкции читателям предлагается несколько способов знакомства с материалом: следовать от одной главы к другой как в обычной книге или же следовать «путями», предложенными автором — в конце каждого параграфа есть указатели на параграфы из других глав, развивающие обозначенный тезис. Кроме того, простая, но эргономичная верстка позволяет максимально использовать возможности цифрового интерфейса для наполнения каждой страницы визуальными материалами — фотографиями, копиями рукописей и документов, интерактивными схемами. Изначально следуя «традиционному» способу прочтения материала, в какой-то момент действительно поддаешься соблазну «побродить» по этому пространству и вот уже спустя пару часов обнаруживаешь, как внезапно выстроила путь от Ашуры в Иране через биографию архитектора мечети Сулеймание в Стамбуле к южноазиатским исламским гороскопам джантри (jantri).

Часто увлеченность цифровизацией гуманитарного знания предстает в виде украшения, и электронная среда выступает лишь очередным каналом распространения информации, мало чем отличаясь в этом смысле от печатных изданий (кроме, возможно, большей аудитории). Здесь же выбранная форма непосредственно связана с

предлагаемой исследовательской методологией. Подход Шахзада Башира стал результатом его многолетних исследований в области интеллектуальной и социальной истории ислама в Иране, Центральной и Южной Азии. Кросс-региональная оптика и охват различных предметов исследования (суфийские движения, литература, искусство) позволили ему предложить оригинальное видение исламской истории. Башир рефлексивирует по поводу подготовленного им издания в своей статье для специального номера журнала *History and Theory*, тема которого звучала так: «Цифровая история и теория: изменение нарративов, изменение методов, изменение рассказчиков» [2]. Номер вышел спустя несколько месяцев после публикации издания. В основе его подхода лежит «новый способ мышления о взаимоотношении ислама и темпоральности». Цифровая среда и перформативный характер издания лучше всего, с его точки зрения, помогают иллюстрировать динамику исторического процесса в мусульманских обществах. Вариативность нарративов (narratives), данных (evidences) и контекстов (context) – неизменный фактор любого современного исторического исследования. Именно выстраивание новых неочевидных связей между представлениями о прошлом и будущем из различных эпох и, как следствие, выход за рамки линейности в пользу сетевого характера повествования и должен лежать в основе современных исследований ислама. В одной из глав книги и в данной статье Башир иллюстрирует преимущества своего подхода на примере критики «хронологического» подхода британского востоковеда С. Лейн-Пула, работавшего на рубеже XIX и XX вв. Последний рассматривает исламскую историю как череду сменяющих друг друга династий, что он визуализирует в генеалогической таблице. Башир утверждает, что источники, используемые для ее заполнения, уходят корнями в радикально различные понимания времени и пространства, что не находит никакого отражения в этой схеме. «Прошлое создается само-сознательно (self-consciously), с использованием таких приемов, как преобразование времени для демаркации событий, пересечение и замыкание времен и пространств, проецирование политической легитимности через прошлое и так далее» [2, р. 24]. В противовес этому Башир предлагает метафору паутины для рассмотрения исламской истории как пространства взаимопроникновения нарративов различных жизненных миров и исторических эпох.

В книге методология изложена более детально во введении и первой главе «Конструируя время». Я выделила три ключевых тезиса, на которых, с моей точки зрения, выстраивается дальнейшая аргументация, связанная уже с непосредственным эмпирическим наполнением. Во-первых, это неизбежность субъективности в концептуализации времени. Горизонт – наиболее эффективная, с точки зрения Башира, метафора, «показывающая, что при рассмотрении времени перемещение наблюдателя означает изменение наблюдаемого мира определенным образом». Время из маркера определенных иерархий (как в исследовании С. Лейн-Пула) превращается во множество «опытов пребывания» (experience of being) в нем, тем самым на смену искусственной упорядоченности приходит живая динамика. Исчерпывающее описание прошлого, конечно, невозможно, однако «сама наша неспособность восстановить горизонты в полном объеме является движущей силой наших инвестиций в них» (Introduction/time¹).

Второй тезис связан непосредственно с концептуализацией ислама, позволяющий выйти за рамки эссенциализирующих рамок. «Ислам имеет значение в наименовании, а не в определении субстанций». Башир называет это номиналистским подходом

¹ Здесь и далее ссылки так я оформляю ссылки на разделы рецензируемого издания, общая ссылка на раздел выглядит следующим образом: <https://islamic-pasts-futures.org/chapters/introduction/time/>

(nominal approach). Ислам следует рассматривать одновременно как феномен и как дискурс, элементы которого люди переживают и обсуждают в языке (introduction/conceptual-framework). Из этого и следует фактически ничем неограниченное многообразие исламского «материала»; любая методологическая рамка будет редуцировать эту самую вариативность. Ведь «любая последовательность в описании ислама искусственна и служит каким-либо целям».

Отсюда и неизбежное отмежевание автора от теологического и «ориенталистского» подхода, с чем связан третий, на мой взгляд, наиболее радикальный тезис. Башир предлагает отказаться от разделения на первичные и вторичные источники, так как связано с объективацией нарративов и артефактов прошлого. Так как ислам (и феномены, и особенно дискурсы) является объектом конструирования со стороны не только мусульман, но и немусульман, то следующий логичный шаг заключается в уравнивании статуса источников и историографии, так как именно это позволит «относиться ко всем собеседникам-людям как к агентам, создающим миры, в той мере, в какой их действия отражают императивы окружающих их обстоятельств». Посториенталистская наука изучения ислама (postorientalist scholarship in the study of Islam) должна устранить предвзятость, которая ассоциируется с западными исследованиями, и в то же время преодолеть возможную романтизацию отдельных аспектов исламского прошлого.

Дальнейшее повествование призвано проиллюстрировать идеи нелинейности истории, интердискурсивности исламских феноменов, а также вариативности конкретных методических шагов, с помощью которых и появляется возможность реконструировать часть временных горизонтов. Башир намеренно «бросает» читателя из времен доисламской Аравии в позднюю Османскую империю, показывая, как одни и те же события по-разному интерпретируются с разных «точек горизонта». Причем эти позиции могут быть обозначены как во времени, так и в пространстве. В качестве примера он приводит опыт осмысления обряда Ашуры в различных временных контекстах, а кейс мечети Менаара Кудус в Индонезии, где находится могила одного из девяти яванских святых ислама (вали сонго) Сунана Кудуса, он анализирует с точки зрения сакральной и дискурсивных аналогий в описании этого места как священного города Иерусалима. Башир также предлагает обратиться к «трансформационным моментам» исламской истории и тому, как собственно эти события становятся критическими для западных и незападных авторов. На различных примерах написания истории от IX до XIX в. он показывает, что она всегда конструируется. Поэтому единственно верным способом преодолеть интеллектуально бедное понимание исламского прошлого — это рассматривать историю не как событие и датировку, а как арену для постоянных споров.

Предложенный Баширом подход «легитимирует» широкий спектр «новых» источников знания об истории ислама, среди которых оказываются жизненные нарративы отдельных мусульман, визуальная история (миниатюра, архитектура), исторические романы. Нельзя сказать, что все эти источники не становились предметами исследования. Но здесь, следуя третьему тезису, они присутствуют не в качестве объекта, а скорее равного собеседника Башира. Наиболее показателен, с моей точки зрения, раздел «Времена жизни» (Lifetimes), где в числе прочего рассматривается биография марокканской феминистки Фатимы Мернисси (lifetimes/a-womans-voice). Ее творческий путь Башир начинает описывать не с ее наиболее популярной работы «Забывшие королевы ислама» [3], легкой в основу своего рода программы гендерных исследований в исламе, а с ее автобиографии, где события из ее детства и отрочества переплетаются с вымыслами и историями, рассказанными ее бабушками. Для Башира один текст не может существовать без другого. Так, в конце раздела он обращается к цитате из книги Мернисси про забытых королей, в конце которой она приводит историю из ее детства. Она рассказывала бабушке о том, как ее наказал учитель Корана за то, что она возражала ему. На

что та ответила, что нарушение Мернисси заключалось в том, что та просто на просто возразила своему учителю. «Надо молчать, если не хочешь, чтобы тебя били». Для Башира неважно, происходило ли это событие на самом деле с Мернисси или нет, важно, что она артикулировала его в данном нарративе. «В ее работах озвучивание и воображение (voicing and imaging) являются родственными видами деятельности, направленными на преобразование социальной сферы посредством обращения к опыту людей, которые, возможно, противостоят авторитету и регулярным моделям поведения. Для Мернисси такие люди, особенно женщины прошлого играли решающую роль для улучшения социальных условий мусульман в будущем» (lifetimes/a-womans-voice).

Сам формат изложения материала, возможность взаимодействовать с ним, самостоятельно выстраивать пути знакомства с ним наделяет агентность не только авторов средневековых рукописей, но и самих читателей. Географическая и хронологическая широта эмпирической базы убедительно показывает невероятное многообразие исламского мира, делая читателя настоящим первооткрывателем. Особый эффект «погружения» достигается за счет активного обращения Башира к метафорам чувств во время повествования: «замечательное чувство» (remarkable sense), «психосоматическая реакция» (psychosomatic reaction), «ощущение пройденного пути» (feeling of traversing), «физическая встреча с прошлым» (physical encounter with past). После нескольких часов «прогулок» по сайту как будто действительно убеждаешься в приоритете индивидуального опыта над какими бы то ни было структурами, что знать историю как будто совсем необязательно — ее надо прочувствовать. Кстати, схожий тезис имеет место быть в современной социальной антропологии ислама: например, итальянский антрополог Габриэль Маранчи, утверждая приоритет культурной идентичности современных мусульман утверждает, что «быть мусульманином значит чувствовать себя мусульманином». Необходимо сосредоточить внимание на этом чувстве, а не на символике, чтобы понять, как мусульмане выражают, формируют и развивают свои идентичность, выходящую за рамки навязанных стереотипов [4, p. 11]. Профессор университета Питсбурга Мохаммед Бамье предлагает концепцию «жизненных миров» (lifeworlds), которая подразумевает рассмотрение «мира как опыта, нежели как набора доктрин и структур внешних по отношению к сознанию, и таким образом, что сама индивидуальность обретает смысл благодаря погружению в мир представлений и практик, то есть в мир, разделяемый с другими» [5, p. 5].

Однако по мере того, как восхищение от реализованных технических решений спадает, на первый план выходит несколько вопросов, главный из которых, пожалуй, можно сформулировать следующим образом: а что собственно нового говорит нам это произведение для понимания исламской истории и говорит ли? По мере ознакомления с удачно выстроенными концепциями и кейсами, которые они иллюстрируют, складывается ощущение, что все они уже встречались по отдельности в различных работах. Так, например, концепция «индивидуального времени» в исламе встречается в трудах немецкого исламоведа Г. Бёверинга. Он описывает вертикальную и горизонтальную концепцию времени в исламе, причем и та, и другая основаны на идее атомизма. Вертикальное измерение индивидуального характеризуется серией вспышек существования с мгновенными прорывами к вечности. В то время как горизонтальное измерение описывает все сообщество верующих как мириады атомов, и все они посредством индивидуальных стратегий формируют общую темпоральную основу [6, p.65-66]. Определение ислама как дискурса вряд ли сегодня может рассматриваться без упоминания влиятельной теории ислама как дискурсивной традиции Таяла Асада [7], тем более, что в ряде кейсов Башир фактически описывает те или иные дискурсивные традиции. Описание фигуры Сунана Кудуса невольно наталкивает на сравнения с классическим тру-

дом Клиффорда Гирца «Ислам наблюдаемый», где в результате «насыщенного описания» (что как раз фактически и подразумевает работу с дискурсом в терминах Башира) фигуры Сунана Калиджаги (другого яванского святого) Гирц делает вывод относительно существования так называемого «индонезийского ислама» [8] (недостаточность данных для подобной экстраполяции позже подвергалась критике, подробнее см. [9]). В описании кейса мечети в Исфахане Башир обращается к красивой метафоре «сада времени», разбитого напротив мечети, в планировке которого отражается хронология, изложенная в труде XVII в. Мухаммада Юсуфа Валах-Исфакхани «Хулд-и барин». «В этой схеме цветы обозначают как сами события, так и сообщения о них – смешение реальности и повествования. Учтывая, что историки делают выбор, какие события/цветы выбрать и (ре)презентировать, они являются творческими кураторами прошлого, найденного в их работах» (constructing-time/politics). Концепция выборочной репрезентации исторических событий является одной из ключевых для многочисленных концепций исторической памяти и политизации истории, применяемой для изучения как западных, так и незападных обществ.

Наконец, общая методологическая параллель интуитивно напрашивается с фундаментальным трудом Шахаба Ахмеда «Что такое ислам?» [10]. Аргументация Башира настолько схожа с тезисами Ахмеда, настолько различаются форматы представления результатов их исследований. Если задача Башира сделать материал «удобным» для наших привычек обращения с цифровым контентом, то в увесистом 600-страничном томе Ахмеда каждый параграф фактически представляет собой отдельную фундированную статью в отличие от легких эссе Башира. Ахмед последовательно критикует многие категориальные схемы, имеющие место быть в отношении ислама, и предлагает концепцию, основанную на Пре-Тексте, Тексте, и Кон-Тексте Откровения. Пока мусульмане исследуют герменевтические связи между этими тремя элементами, они «делают» свой ислам. «Этот процесс, по Ахмеду, всегда будет принимать различные направления — в силу разнообразия культурных, экономических, политических, географических, исторических контекстов, в которых живут мусульмане, что естественным образом приводит к расхождениям и отличиям в том, как ислам интерпретируется и практикуется в мире. Если учитывать, что все формы в одинаковой мере являются «мусульманскими», ислам в самой своей сущности противоречив» [11, с. 11].

И Ахмед, и Башир не приемлют использование метанарративов в изучении ислама, что вновь подводит нас к одной из фундаментальных дилемм современной историографии ислама: упрощающие искусственные «удобные» категоризации VS бесконечное многообразие исламских дискурсов и феноменов. Кстати, стоит отметить, что подобная постановка проблемы не нова и уже не раз становилась предметом обсуждения. Хорошим примером подобной полемики служит дискуссия, развернувшаяся на страницах журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» в 2017–2018 гг. по поводу специального номера, посвященного исламской реформации. Приглашенный редактор номера – социолог и экономист Ирина Стародубровская – выступила с позиций «эвристической ценности» данного концепта для описания исламских фундаменталистских течений, в том числе на современном Северном Кавказе [12]. В качестве ее оппонента выступил историк ислама Владимир Бобровников, который, наоборот, отметил преувеличенное значение модернизации в контексте реформирования мусульманских обществ и указал на необходимость обращать больше внимания на самих мусульман как активных игроков в современном глобализированном мире [13]. Фундированность обеих позиций не вызывает сомнений: с одной стороны, нам все еще нужны какие-то опорные концептуальные точки для изложения исламской истории и анализа исламской современности – как минимум в образовательных целях, чтобы, например, дать студентам какие-то «спасательные круги», чтобы те не утонули в безграничном

море опытов и дискурсов. В то же время, очевидно, что если эти «круги» превращаются в «буи, за которые нельзя заплывать», то ценность таких аналитических построений вызывает вопросы.

Однако помимо академической приемлемости того или иного подхода не стоит забывать и идеологическое измерение исследований ислама и мусульман на современном этапе. В стремлении показать все многообразие мусульманского мира Башир тем не менее избирателен в выборе кейсов: он не так много уделяет внимания новейшей истории Ближнего Востока, фокус смещен на Иран, Индонезию и суфийские сюжеты. В сравнительной политологии для таких случаев используется термин «selection bias», в отношении исламских исследований эта ситуация хорошо описана в статье Л. Абу-Лугод, которая обсуждает «привилегированные зоны теоретизирования» (Индонезия, Марокко, Йемен), связанные прежде всего с колониальной историей [14]. В работе Башира на первый план выходит его бэкграунд, причем не только академический: в самом начале книги он отмечает, что на его исследование оказал влияние его опыт проживания в Пакистане и интуитивное понимание, «что ислам имеет большое значение для десятков миллионов людей. Это часть эмоций и мыслей, действий как повседневных, так и экстраординарных». Кроме того, он также включен в деятельность сетевого проекта Ага Хана, о чем свидетельствует его статус профессора Ага Хана в исламском гуманитарном знании. Кроме того, он выступает против автоматических привилегий и «за то, чтобы рассматривать все возможности исламского самовыражения как значимые» (introduction/islam).

Для исследования, выполненного в рамках постколониальной традиции, активистский этос и четко прослеживаемая социально-политическая позиция — довольно часто встречающийся подход. Однако насколько современная повестка может быть использована для изучения истории исламских обществ? Насколько принципы современной этики применимы для исторических ситуаций, участники которых не были знакомы с этими принципами? Например, в разделе «Красивое насилие» рассматривается миниатюра из рукописи XV в. «Зафар-наме», на которой изображены жертвы одной из битв Тамерлана. Одна из интерпретаций Башира состоит в том, что изображение жестокости завоеваний и жертв — это возможность увидеть прошлое их глазами. Их голоса не могут быть услышаны в тексте, что нарушило бы единственный акцент письменного повествования легитимности Тамерлана и его потомков, в то время как изображение выступает безмянным несогласием с его действиями (pasts-envisioned/beautiful-violence). Насколько такая интерпретация сообразна ценностям того времени? Некоторое время назад этот поиски ответа на этот вопрос спровоцировали довольно активную полемику среди участников Американской исторической ассоциации. Поводом стала колонка от 17 августа 2022 года президента Ассоциации Джеймса Свита «Является ли история историей? Политика идентичности и телеология настоящего», в которой описанную выше проблему он называет «презентизмом». «Если мы не читаем прошлое через призму современных проблем социальной справедливости — расы, пола, сексуальности, национализма, капитализма — делаем ли мы историю, которая имеет значение? ... Привлекательность политической значимости, поддерживаемая социальными и другими средствами массовой информации, поощряет предсказуемое сходство настоящего с прошлым» [15]. Спустя два дня он был вынужден принести извинения и выразил сожаления в том, что «оттолкнул некоторых чернокожих коллег и друзей» в своих «неуклюжих попытках привлечь внимание к методологическим недостаткам телеологического презентизма». Спустя короткое время 7 сентября 2022 года был опубликован ответ президента по вопросам равенства и инклюзии (president for equity and campus engagement) Университета Бейлора Малькольма Фоули и профессора истории Универ-

ситета Стэнфорда Прии Сатьи [16]. Аргументы обоих исследователей (с разной степенью эмоциональности²) сводились к важности ценностной программы, так как история неизбежно связана с процессом артикуляции смыслов. Ценностная программа читывается и в исследовании Башира. Выбор кейсов обусловлен не только его специализацией на истории Ирана и Центрально-азиатских государств, но и этой самой современной повесткой. Так, в уже упоминавшемся разделе «Жизненные миры», помимо Фатимы Мернисси, вместе с автобиографией Ибн Араби и жанром средневековой литературы «табака» («биография поколений»), он рассматривает нарративы поработанных мусульман Америки XIX в., а также индонезийского «модернистского» журналиста Мухаммеда Раджаба, критиковавшего ислам за регрессивный характер религиозных практик.

Таким образом, обозначенные замечания хоть и носят критический характер, но скорее служат приглашением к дискуссии, чем однозначным отрицанием предложенного подхода. В качестве финального комментария я бы отметила, что лично у меня не сложилось общей картины исламской истории после ознакомления с данной книгой. Но в данном случае это замечание носит скорее комплементарный характер, так как единая картина могла бы свидетельствовать о некоей фиксации, в то время как основной тезис как раз и состоит в обратном: исламская история в прочтении Башира похожа не только на сеть, но и на калейдоскоп, при повороте которого изменяется горизонт и полностью меняется картина происходящего. В этом, с его точки зрения, и заключается суть современного изучения исторического процесса.

Вместо заключения не могу не упомянуть несколько проектов (параллели с которыми также невольно возникают), которым, на мой взгляд, все-таки удалось остановить бесконечное вращение калейдоскопа исламской истории и найти оптимальный баланс между хаосом эмпирического разнообразия и оптимальной концептуализацией. Впервые, это проект MIND: The Muslim Individual in Imperial and Soviet Russia («Мусульманин в имперской и советской истории»), стартовавший в 2019 году под руководством профессора Амстердамского университета Альфрида Бустанова [17]. Цель проекта — написать всестороннюю историю мусульманской индивидуальности в России с XVIII в. до перестройки. Среди форм его реализации — сбор и составление электронной базы данных эго-документов российских мусульман. Одной из ключевых является концепция «культурного репертуара», который участники проекта понимают, как «множество идей и практик, относящихся к исламской эпистеме, потенциально доступных в данной местности до определенного периода времени». Другой не менее амбициозный проект связан с именем авторитетного российского исламоведа Ефима Резвана и называется «Мой мир ислама» [18]. В основе проекта лежит идея «неформального картографирования» исламских святынь, «паломничество к которым при определенных условиях приравнивается к хаджу». Каждому такому объекту посвящено отдельное издание, которое выходит в печатном виде (целиком вышло две книги — про Туркестан и Эфиопию: [19, 20]) и «продолжает жить в новом обличье» в цифровом виде — с фотографиями, видео, иллюстрациями и дополненной реальностью. В этом смысле формат и даже «механизм переживания информации», о чем пишет Резван, очень схожи с концепцией из-

² Например, в начале своей части колонки, озаглавленной как «Ловушка презентизма» (The Presentist Trap) Сатья пишет, что «вместо радости я почувствовала усталость от необходимости объяснять вред снисходительного отношения Свита к пониманию истории афроамериканцами и его попытку со своего влиятельного поста делегитимизировать науку по таким важным темам, как раса, гендер и капитализм (в манере, которая теперь вызывает одобрение сторонников превосходства белого человека [white supremacists])» [16].

дания Башира. Однако ограничение предмета исследования ключевыми святыми местами и отказ от глобальной попытки написать историю «от Адама до Потсдама» позволяет Резвану не только показать многообразие исламского мира, но и сосредоточиться на больших нарративах и дискурсах. Концептуальная глубина достигается, например, благодаря помещению исследований в более широкий междисциплинарный исследовательский контекст, чем как будто пренебрегает Башир. Подробное рассмотрение данного проекта, конечно, должно быть предметом отдельного материала, однако если мы продолжаем говорить об исламской истории на языке чувств, то в случае этих проектов, ее можно не только прочувствовать, но и понять. Возможно, в этом и заключается тот самый новаторский подход к истории ислама, и то самое «золото Эльдорадо», которое ищут многие современные исследователи ислама и мусульман, ближе, чем они думают.

Библиография / References

1. Bashir Sh. A New Vision for Islamic Pasts and Futures. Interpretive essays on Islamic artifacts, texts, and phenomena entwining over fourteen centuries. Cambridge: MIT Press, 2022. — URL: <https://islamic-pasts-futures.org/> (обращение 11.04.2023).
2. Bashir Sh. Composing History for the Web: Digital Reformulation of Narrative, Evidence, and Context, History and Theory // History & Theory. Special Issue: Digital History and Theory: Changing Narratives, Changing Methods, Changing Narrators. 2022. Vol. 61(4). Pp. 19-36. — DOI: <https://doi.org/10.1111/hith.12275>
3. Mernissi F. The Forgotten Queens of Islam. Minnesota: Univ Of Minnesota Press, 1997.
4. Marranci G. Anthropology of Islam. N.Y.: Berg, 2008.
5. Vamye M. Lifeworlds of Islam: The Pragmatics of a Religion. Oxford: Oxford University Press, 2019.
6. Bowering G. The Concept of Time in Islam // Proceedings of the American Philosophical Society. 1997. Vol. 141(1). Pp. 55-66.
7. Asad T. The Idea of an Anthropology of Islam. Washington: Georgetown University, 1986.
8. Geertz C. Islam Observed: Religious Development in Indonesia and Morocco. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
9. Рагозина С.А. От «наблюдаемого ислама» к «дискурсивной традиции»: о ключевых концепциях западной антропологии ислама // Этнографическое обозрение. 2020. № 4. С. 167-185.
10. Ahmed Sh. What is Islam? The Importance of Being Islamic. Oxford: Princeton University Press, 2015.
11. Сибгатуллина Г. Читая Асада, Ахмеда и Халлака: что есть ислам сегодня? // Islamology. 2020. Vol. 10(2). Pp. 8–18.
12. Стародубровская И. Исламская реформация: эвристическая ценность подхода // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 35(3). С.11–50.
13. Бобровников В. Парадоксы изучения современного ислама в России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 36(1). С. 7–29.
14. Abu-Lughod L. Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World // Annual Review of Anthropology. 1989. Vol. 18. P. 267–306.
15. Sweet J.H. Is History History? Identity Politics and Teleologies of the Present // Perspectives on History. August 17, 2022. URL: <https://www.historians.org/research-and-publications/perspectives-on-history/september-2022/is-history-history-identity-politics-and-teleologies-of-the-present> (обращение 11.04.2023).
16. Foley M., Satia P. Responses to “Is History History?” // Perspectives on History. September 7, 2022. URL: <https://www.historians.org/research-and-publications/perspectives-on-history/october-2022/responses-to-is-history-history> (обращение 11.04.2023).
17. MIND: The Muslim Individual in Imperial and Soviet Russia. URL: <https://mind-archives.com/> (обращение 11.04.2023).
18. Резван Е. Мой мир ислама. URL: <https://vk.com/islamicapetropolitana> (обращение 11.04.2023).
19. Резван Е.А. Туркестан. Санкт-Петербург – Алматы, 2016 (Серия «Мой мир ислама», т. 1).
20. Резван Е. Абиссинский калам. Материалы экспедиции Николая Гумилева по исламу и исламской книжности Восточной Африки. Санкт-Петербург, 2022 (Серия «Мой мир ислама», т. 2).