УДК 316.356.4
DOI: 10.17223/19988613/57/28

Ф.А. Сметанин

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И КОММУНИКАТИВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СБОРА ИНФОРМАЦИИ ПО ТЕМЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ МИГРАНТОВ-МУСУЛЬМАН

Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ в рамках научного проекта № 18-18-00293 «Использование и создание мигрантами городской инфраструктуры сибирских региональных столиц».

Рассматриваются дискуссионные вопросы антропологии ислама в меняющемся российском миграционном пространстве. Содержится краткое общее введение в специфику происхождения терминов «мигрант-мусульманин» и «ислам», приводится характеристика постмодернистской антропологической теории. Обсуждаются современные подходы к анализу действий антрополога в трудных ситуациях поля. Эмпирической базой для раскрытия темы послужили экспертные интервью лидеров национальных и религиозных организаций г. Томска в 2017–2018 гг.
Ключевые слова: ислам; мигранты; мусульмане; антропология ислама.

С распадом советского государства кардинально обострились проблемы, обусловленные массовой миграцией в Россию из стран Центральной Азии. Следствием этого стало формирование новых исламских традиций, которые несут с собой мигранты-мусульмане. В России и за рубежом возрос интерес к методологии изучения миграции: как исследовать связь миграционных процессов, исламской религии и возникающих в процессе «десекуляризации» представлений о терроризме и радикализме исламских сообществ? К этому прибавилось появление контроля и воздействия на общество мусульман с помощью социальных институтов, таких как мечеть или средства массовой информации. В этом информационном дискурсе перед антропологами встала задача инструментального обоснования объекта и предмета исследования. В ходе полевых исследований также были выявлены коммуникативные проблемы, наиболее часто встречающиеся у мигрантов-мусульман.

После 70-х гг. XX в. началась революция в социальной антропологии, связанная с именем Б. Малиновского. С этого момента антропологическое сообщество стало свидетелем распространения эпистемологических дискуссий о полевых действиях: о том, что означает объект исследования в поле, о роли «полевика» в поле и т.д. Другими словами, полевые работы обсуждались с любой мыслимой точки зрения и с помощью множества примеров, полученных из различных теоретических позиций и этнографического опыта. Применяя разнообразные типологии опыта полевых работ, можно было бы ожидать, что те, кто исследовал мусульманские общества, внесли свой вклад в эту «эпистемологию», т.е. в сам принцип научного знания. Обзор разнообразных этнографических примеров, представленных в этих «ноу-хау», руководствах по работе, оставляет это предположение в значительной степени позитивистским или взятым из исторических концепций. Теперь, в постмодернистской трактовке, объектом исследования уже не может быть такая категория, как определенная религия или течение [1. С. 76].

В современных исследованиях рассматриваются проблемы изучения религиозных практик, связанных с эмоциональными и визуальными аспектами. Объектом исследования стали мусульмане, которые отличаются между собой социальными маркерами – этническими, территориальными, общинными и т.д. В этой связи предметом исследования являются личные истории мусульман, их переживания, связанные с религиозными практиками и миграцией. Для социальных антропологов в полевой работе считается привычным в качестве инструмента исследования использовать методику включенного наблюдения, которая у каждого конкретного исследователя характеризуется различным по качеству «включением». «Качество включенного наблюдения − дозволенного фиксирования происходящего исследователем, воспринимаемым сообществом как лицо постороннее, но допущенное к участию в действе, контролируемое и опекаемое членами социума, которые помогают ему разобраться в происходящем (разумеется, на уровне знаний для непосвященного), − позволяет понять многое и оценить увиденное довольно точно» [2. С. 11].

В начале наших рассуждений стоит сказать о возникновении дискурса о десекуляризации, т.е. об усилении влияния на пространство религиозных институтов дискуссии об увеличении числа верующих мигрантов-мусульман и историческом возрождении религии. В качестве примера можно привести доводы коллег-антропологов, занимающихся изучением религии: «В нашем случае идет речь о “возникновении” религии в обществе, которое является объективно и субъективно секулярным, в котором проявления “жизни по вере” если не маргинализированы, то сконцентрированы на особых площадках, границы которым задает социальное воображение» [3. С. 9]. С этого ракурса процессы, связанные с десекуляризацией, нужно рассматривать в контексте пересмотра существующих границ между социальными полями религиозного и секулярного путем разрушения автономного статуса религии в социальном пространстве в историческом

контексте угнетения религиозных форм в прошлом. Сейчас процессы десекуляризации инициируются не только религиозными институтами, но и теми, кто заинтересован в использовании традиционных образов социального воображения для решения новых задач; как правило, этими людьми являются лидеры мигрантских религиозных сообществ. Они заинтересованы в увеличении десекуляризации либо «возникновении» религии, хотя из полевого опыта в г. Томске можно заключить, что они являются вполне «секулярными», или светскими, решающими свои политические или идеологические задачи. Такими примерами «секулярности» могут быть возникновение и регулирование конфликтов между мусульманами за право доминирования одного духовного управления над другим, конкурирование за ресурсы и приходы и т.д. [4. С. 146].

Характеризуя понятие «мигранты-мусульмане», нужно сказать о проблеме подхода к самому определению – что же такое ислам? Ислам изучался советскими этнологами как некий пережиток ортодоксальной религии. По этой причине они попадали в понятийную ловушку. С точки зрения антрополога Талала Асада, «ни одна форма ислама не может претендовать на то, чтобы считаться более “реальной”, чем другие. Каждая из них есть то, что она есть, все они сформировались разными путями в разных условиях» [5. С. 46−47]. Для того чтобы избежать двоякого «интерпретационного» контекста, необходимо понимать, что понятие «ислам» в его религиозном и историческом контексте как свод правовых норм и единая, монолитная религия в антропологии не может быть объектом исследования. Опыт «общепринятого» использования понятия «ислам» показывает нам, каким должно быть представление о некой универсальной системе, описанное во множестве печатных изданий, поясняющих, какой ислам существует и как его нужно «правильно понимать». Объектом антропологического исследования должна стать интерпретация ислама самими мусульманами, представляющими религиозную систему как единственно правильную и универсальную в связи с божественным. Вследствие этого в дискурсе образуются многослойные трактовки и изобретения самостоятельной интерпретации религиозных положений, которыми занимаются различные группы в связи со своими национальными, культурными, этническими особенностями.

Говоря об исламе и «десекуляризации», важно понимать, что мигранты-мусульмане (или мусульманские мигранты), приехавшие из Центральной Азии, могут и не являться мусульманами, относиться к религии индифферентно и не исполнять установленных исламом обязательных религиозных обрядов. Кроме того, большинство тех, кто считает себя верующими, не являются практикующими ислам. В данном контексте антрополог не должен искать определенных закономерностей. Значения, связанные с символами, которые интерпретируют индивидуумы, должны стать ядром исследований и анализа. В таком антропологическом подходе может быть сделан акцент на наблюдение за местными формами культуры, их проявлениями и самобытностью.

Наряду с выявлением этнических особенностей нужно обратить внимание на методологические тенденции, связанные с постмодернизмом. Среди существенных взаимосвязанных элементов этого направления можно назвать поле антрополога, его претензии на предметное описание или интерпретацию объекта исследования, саморефлексию антрополога как главного участника полевой работы. В отличие от прошлого поколения этнологов, теперь должен быть услышан голос исследователя, полевая работа должна быть диалогом, а этнография – стать более понятной и проанализированной как литературная дисциплина. Следует уделять особое внимание интерпретации значений, а не причинности и поведению. «…Поскольку главным моментом в исследовании культуры является интерпретация (этнографа) интерпретаций (информантов), необходимо отказаться от утверждения об объективности и в то же время обратить внимание на саморефлексию полевого исследователя в процессе создания этнографического текста…» [6. С. 51].

Поэтому чтобы антрополог имел возможность адекватно воспринимать поле исследования, в границы исследования должен включаться анализ эмоционального контекста, который для антрополога будет главной опорой в ходе выяснения относительности этих самых пресловутых и призрачных граней формируемой проблемы, что означает переориентацию нашего внимания на то, как информанты понимают «карту», которую мы называем «исламом». Для этого нам необходимо соблюдать интерпретацию ислама как часть сети общих значений при наблюдении за концепциями, которые мы можем встретить в наших интервью (например, джихад, джахилия и таухид) в результате интерпретаций, затрагивающих личную идентичность, эмоции, чувства и окружающую среду, а не просто рациональный текстовый детерминизм или спор ортодоксии против ортопраксии. Это также означает переосмысление влияния, которое может оказать антропология ислама на современные проблемы [7. С. 17−18].

Кроме методологических проблем, стоящих перед изучением современных исламских практик, существуют коммуникативные проблемы, связанные с погружением в поле исследования. С точки зрения религии мигранты-мусульмане придерживаются правила уводить разговор в сторону дискуссии о принадлежности к исламу самого антрополога, является ли он мусульманином и как понимает ислам. Поскольку обозначение понятия «мусульманин» исходит от некоего «чувственного ощущения» [Там же. С. 20], люди интерпретируют свою принадлежность к исламу поразному, каждое чувство уникально в каждом из них, и они выражают это чувство в форме религиозного обсуждения между верующими разных поколений и школ современных практик создания различных интернет-форумов, торговых отделов с мусульманскими товарами, одеждой, использования религиозной символики.

Вовлечение исследователя в конструкт мусульманского сообщества включает сегодня еще один аспект, некоторые исследователи обозначают его как «политический ислам». Эта разница в исследовании обозна-

чает взаимосвязь между «традиционным» и радикальным исламом и приводит к тому, что вместо обсуждения повседневности и восприятия информантом правил понимания религии возникает ориенталистский[1] барьер сравнения Запада и Востока, христианства и мусульманства, выражающийся в толковании ислама как системы ценностей, обсуждаемой в контексте призывов к насилию, терроризму. В качестве примера можно привести высказывание одного из торговцев на рынке: «*Ну, как сказать, иногда тревожит, что происходит в мире. Я как мусульманин все это вижу, политики ерундой занимаются – люди страдают. Поэтому вот днем с бородой хожу, мне на это плевать, кто что говорит. Есть такие "придурки", которые меня называют "террорист"*» (интервью, Р. 24.08.2017).

Анализируя информационное пространство вокруг мигрантов-мусульман, мы видим как недоверие к мусульманским сообществам со стороны государственных структур, так и ответную реакцию со стороны мусульманских «диаспор», возникающую в основном из-за мигрантофобии в СМИ, дискурса «всеобщей исламизации», а также из-за формального понимания процессов десекуляризации. Вот что говорит по этому поводу один из руководителей национальных организаций г. Томска: «*У нас каждый год проходят собрания молодежи, приезжают из муфтията люди. Это и есть профилактическая работа по экстремизму, по терроризму. А администрация нас вызывает к себе, проводит профилактические беседы, нам это неприятно. Мы за два дня успеваем сделать гораздо больше, чем на этих встречах*» (интервью, А.А. 20.08.2017).

Кроме того, информационное пространство влияет и на институты, где сосредоточен религиозный контекст. С помощью эстетизации религиозных объектов, придания им высокой идеологической ценности, выражаемой эпитетами «наше наследие», «достояние», единственным легитимным актором в своем религиозном поле представляется мечеть. Она наделяется правом быть главным связующим звеном между представителями различных тенденций и направлений в исламе и «верхушкой», называемой мусульманским духовенством, имеющим право на обучение верующих и определение границ допустимого в жизни мусульман. Однако многие игнорируют посещение мечети как во время Джума-намаза, так и в другие дни из-за камер наблюдения, установленных в 2017 г. в Красной и Белой Соборных мечетях в г. Томске. По сути, видимость наблюдения нужна там, где приходится иметь дело с множественностью индивидов, которым надо навязать конкретную форму поведения – «некое небольшое пространство, в котором требуется держать под надзором некоторое количество людей» [8. С. 250−251]. Таким образом, создается идеальная система, контролирующая верующих и усиливающая власть и надзор. Хотя в сторожке охранника, как правило, никого не бывает, однако создается ощущение тотального контроля, поскольку никто не знает, наблюдает за тобой кто-либо или нет [9].

Таким образом, в результате миграции из Средней Азии начало складываться новое концептуальное поле в антропологии ислама. Методология исследования сместилась из сферы изучения религии в переосмысление концепции «кто такой мусульманин и мигрант-мусульманин». Из-за процессов разрушения автономного статуса религии и религиозных институтов контекст ислама становится все более влиятельным инструментом в создании сообщества, осуществляющего нерелигиозные задачи. Исходя из этого вектор изучения переносится на деятельность чувственного индивидуального восприятия ислама, а также на переосмысление дисциплины антропологии ислама. Переосмысление выражается в дальнейшем разделении интерпретаций форм ислама и отсутствии среди них правильной, или основной. Антрополог начинает исследовать многослойные трактовки понятий дисциплины антропологии ислама, социальные связи между акторами и объектами исследования, выражающие чувственную позицию по отношению к исламу. К этому добавляются факторы дискуссий об «угрозах» радикализма и мигрантофобии, негативно влияющие на доверие и отношения как вне, так и внутри религиозного сообщества.

ПРИМЕЧАНИЕ

[1] В данном случае речь идет о дискуссии про Восток и проявлениях Востока как отсталой и неразвитой системы ценностей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Eller J.D. Introducing anthropology of religion. Milton Park, Abingdon : Routledge, 2007. 371 p.
2. Харитонова В.И. Работа с сакральными знаниями и практиками: методико-методологический аспект // Этнографическое обозрение. 2010. № 3. С. 7−21.
3. Кормина Ж., Штырков С. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. СПБ. : Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2015. 280 с.
4. Сметанин Ф.А. Роль мусульманского духовенства в формировании общинно-территориальных отношений (на примере Томска). // Вестник Томского государственного университета. История. 2015. № 5 (37). С. 143–149.
5. Асад Т. Идея антропологии Ислама // Islamology. 2017. Т. 7, № 1. С. 42−60.
6. Krizek D. Islam in postmodern anthropology: towards theoretical princiles for fieldwork // Ethnlogia actualis Slovaca. 2012. № 2. С. 48−59.
7. Marranci G. The Anthropology of Islam. London ; New York : Berg. 2007. 193 с.
8. Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. М. : Ад маргинем пресс, 2015. 416 с.
9. Полевые материалы автора (ПМА). 2018. 09 фев.

Smetanin Fedor A. Tomsk State University (Tomsk, Russia). E-mail: f-smetanin@mail.ru

METHODOLOGICAL AND COMMUNICATIVE PROBLETMS OF GATHERING INFORMATION ON THE RELIGIOUS IDENTITY OF MUSLIM MIGRANTS

Keywords: islam; migrants; muslims; anthropology.

This study begins with a description of migration problems and the specific nature of migration processes. The collapse of the Soviet state led to a serious deterioration in migration problems due to the influx of a large number of migrants from Central Asian countries. A consequence of this was the formation of new Islamic practices, which are conducted by migrants, professing Islam. The aim of the study was to start a discussion in Russia and abroad, as interest in the methodology of studying migration increased. The article is based on the material of structured and semi-structured interviews, as well as included observation with field notes and notes how to study the formation of the concepts of the relationship between migration processes, the Islamic religion and the perception of terrorism and radicalism. The article examines the markers of the community under investigation and explains what the definition of Muslim migrants means, because those who live in Central Asia may not be Muslims, treat religion indifferently and do not follow the Islamic religious rituals. In addition, most of those who consider themselves believers may not be practicing Muslims. In this context, the anthropologist should not seek certain patterns, and the meanings associated with symbols and interpreted by individuals that are the essence of culture should become the core of research and analysis. In addition to ethnic features, it is necessary to pay attention to the methodological tendencies associated with postmodernism. Among the significant interrelated elements of this trend can be called: the field of an anthropologist, his claims to a substantive description or interpretation of the object of research, the self-reflection of an anthropologist as the main participant in field work. In addition to the methodological problems facing the study of Islam, there are communicative problems associated with immersion in the field of research. From the religious point of view, Muslim migrants adhere to the rules of discussion regarding the discussion about the fact of belonging to Islam of the anthropologist himself, whether he is a Muslim and how he understands Islam. As a result of migration, a new conceptual area arose in the anthropology of Islam. The methodology of the research has shifted from the scope of studying religion to the context of rethinking the concept of "who is a Muslim and a Muslim migrant". The priority of the research is shifted to the activity of a sensible individual perception of Islam, as well as a rethinking of the discipline of the anthropology of Islam.

REFERENCES

1. Eller, J.D. (2007) *Introducing anthropology of religion*. Milton Park, Abingdon: Routledge.
2. Kharitonova, V.I. (2010) Rabota s sakral'nymi znaniyami i praktikami: metodiko-metodologicheskiy aspekt [Work with sacred knowledge and practices: the methodological and methodological aspect]. *Etnograficheskoe obozrenie – Ethnographic Review*. 3. pp. 7–21.
3. Kormina, Zh. & Shtyrkov, S. (2015) "Eto nashe iskonno russkoe, i nikuda nam ot etogo ne det'sya": predystoriya postsovetskoy desekulyarizatsii ["This is our primordially Russian, and nowhere we cannot escape from this": the prehistory of post-Soviet desecularization]. In: Kormina, Zh., Panchenko, A. & Shtyrkov, S. (eds) *Izobretenie religii: desekulyarizatsiya v postsovetskom kontekste* [The invention of religion: desecularization in the post-Soviet context]. St. Petersburg: European University in St. Petersburg.
4. Smetanin, F.A. (2015) The role of Muslim clergy in the formation of community and territorial relations (on the case of Tomsk). *Vestnik TGU. Istoriya – Tomsk State University Journal of History*. 5(37). pp. 143–149. (In Russian). DOI: 10.17223/19988613/37/21
5. Asad, T. (2017) Ideya antropologii Islama [The idea of the anthropology of Islam]. *ISLAMOLOGY*. 7(1). pp. 42−60.
6. Krizek, D. (2012) Islam in postmodern anthropology: Towards theoretical princiles for fieldwork. *Ethnlogia actualis Slovaca*. 2. pp. 48−59.
7. Marranci, G. (2007) *The Anthropology of Islam*. London and New York: Berg.
8. Foucault, M. (2015) *Nadzirat' i nakazyvat': Rozhdenie tyur'my* [Supervise and punish: Birth of the prison]. Translated from French. Moscow: Ad marginem.
9. Smetanin, F.S. (2018) *Field materials*. 9th February.