



Рональд Люкенс-Булл

Между текстом и практикой: некоторые идеи относительно антропологии ислама

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-3-4-273-303>

Ronald A. Lukens-Bull

Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam

Ronald A. Lukens-Bull — University of North Florida Department of Sociology, Anthropology, and Criminal Justice (Jacksonville, USA). rlukens@unf.edu

The anthropological study of Islam is one that has been plagued by problems of definition. What exactly are we studying? Local practices, universal texts and standards of practice, or something else entirely? At the heart of the question is how anthropologists define Islam. This paper reviews the major trends in the anthropological study of Islam and then suggests plausible theoretical directions for the future. It touches on issues surrounding Orientalism, the “Great- and Little-Traditions” paradigm. It moves between theoretical considerations and “on the ground,” lived examples.

Keywords: anthropology of Islam, Great- and Little-Traditions, Orientalism.

Автор выражает благодарность следующим людям за их комментарии и вклад в подготовку данной статьи: Джону Агилару, Джону Ченсу, Джеймсу Эдеру, Кэтрин Люкенс-Булл, Джеймсу Рапу и Марку Вудворду.

Перевод по: Lukens-Bull, R. A. (1999) “Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam”, *Marburg Journal of Religion* 4(2): 1–21.

1. Введение

НЕДАВНО мой коллега, социолог и мусульманин, комментируя очередную мою работу, посетовал на то, что я недостаточно подробно остановился на том «факте», что описываемые мною практики на самом деле не являются исламом, а лишь традициями, подвергшимися исламизации. Он быстро сослался на работу Хобсбаума и Рейнджера¹ в поддержку своего утверждения о том, что я имею дело лишь с выдуманными традициями. Как антрополог, я, конечно, был знаком с тем, что сейчас в антропологии является клише: изобретением традиции. В данной статье я не возвращаюсь к вопросу об изобретении исламов, или локальных исламских традиций, или даже изобретения «универсального ислама». Скорее речь пойдет об изобретении «научных», в частности антропологических, традиций в изучении ислама.

Антропология ислама сопряжена с проблемами определения того, что она изучает: местные практики, универсальные тексты и стандарты практики или нечто иное? В центре внимания находится вопрос о том, что такое ислам. В данной статье рассматриваются основные тенденции в антропологии ислама, а затем — перспективы развития данного исследовательского направления.

2. «Ориентализм» и изучение ислама

Вопрос «Что такое ислам?» формируется в сознании каждого ученого под влиянием того, что Талал Асад называет «нарративным отношением» ученого к традиции, которое формируется в зависимости от взгляда на традицию. От того, поддерживает ли человек ту или иную традицию, выступает ли против нее или считает ее нейтральной, зависит то, как он будет ее изучать и писать о ней². Пьер Бурдьё согласен с тем, что «особое отношение антрополога к объекту своего исследования содержит в себе предпосылку теоретического искажения»³. Критика ориентализма Эдвардом Саидом демонстрирует, как отношения между уче-

1. Hobsbawm, E., Ranger, T. (eds) (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
2. Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 17. Washington, D.C.: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies.
3. Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*, p. 1. Translated by R. Nice. New York: Cambridge University Press.

ным и объектом исследования формируют научную работу. Саид утверждает, что ориентализм — это совокупность теорий о «Востоке» и исламе, основанных на властных преимуществах европейских ученых по сравнению с теми, кого они изучают⁴.

Роберт Фернеа и Джеймс Маларки пишут, что ранние европейские впечатления об арабском мире возникали на фоне исторического противостояния ислама и христианства⁵. Хотя ислам является монотеистическим, в европейском дискурсе подчеркивались различия между ним и христианством. В викторианскую эпоху арабский мир не только представлял собой политическую и религиозную угрозу, но и воспринимался как источник осквернения и эротизма⁶. Саид утверждает, что ислам стал символом террора, разрушения и всего того, что было ненавистно Европе⁷. Такой взгляд на ислам легитимировал колониальную политику⁸.

В самом строгом смысле слова ориентализм XIX в. как академическая дисциплина представлял собой изучение языков, текстов и истории культуры исламских обществ⁹. Часть недавней критики ориентализма XIX в. основана на том, что ученые имели довольно приблизительные представления о мусульманах. Однако Лейн, Вестермарк и Снук-Хюргронье создали описательную этнографию исламских обществ, и их работы во многом не имеют себе равных. Их труды остаются важными источниками данных для сравнительных исследований.

Хотя Лейн, Вестермарк и Снук-Хюргронье имели более непосредственные отношения с объектом изучения, чем многие другие исследователи ислама XIX в., их работы также не избежали критики со стороны Саида. Например, работа Снук-Хюргронье была непосредственно связана с колониальным управлением исламом в нидерландской Ост-Индии. Эдвард Лейн отправился в Египет изучать арабский язык в Аль-Азхаре — учебном заведении, известном тем, что он готовил улемов для всего мира. «Нарративное отношение» Лейна к мистическому и народному исламу

4. Said, E. (1978) *Orientalism*, pp. 31–34. New York: Random House.
5. Fernea, R., Malarkey, J. (1975) “Anthropology of the Middle East and North Africa: A Critical Assessment”, *Annual Review of Anthropology* 4: 184.
6. Ibid., p. 185.
7. Said, E. (1978) *Orientalism*, pp. 59–60. New York: Random House.
8. Hussain, A., Olson, R., Qureshi, J. (1984) “Introduction”, in A. Hussain, R. Olson, J. Qureshi (eds) *Orientalism, Islam, and Islamists*, p. 1. Battleboro, VT: Amana Books.
9. Fernea, R., Malarkey, J. “Anthropology of the Middle East and North Africa: A Critical Assessment”, p. 183.

формируется под влиянием его знакомства с исламом, ориентированным на шариат. Лейн разделяет религиозное поведение и верования на истинно исламские и суеверия. Он относит суфизм, культы святых и джинов к категории суеверий¹⁰, оставляя религию для более «серьезных» практик. Хотя Лейн опередил Роберта Редфилда¹¹ почти на сто лет, в его работах явно присутствует понимание того, что существуют большие и малые традиции.

Критики ориентализма не выступают за отказ от всех работ, созданных востоковедами, и даже признают вклад отдельных ученых. Например, мусульмане высоко ценили труды голландского исламоведа Х.А.Р. Гибба за повторное открытие «утраченных» материалов и сочувственное изучение Ибн Халдуна и Салах Ад-Дина¹². Однако, по мнению Зия-уль-Хасана Фаруки, даже Гибб имел антиисламские предубеждения, включая его тезис об иудеохристианском происхождении Корана, отказ видеть духовное измерение как на ранних, так и на поздних этапах жизни Мухаммада, а также неспособность понять исламскую концепцию профетизма. Фаруки приходит к выводу, что если даже столь авторитетный ученый был подвержен таким предубеждениям, то чего же можно ожидать от менее авторитетных специалистов¹³.

Саид проводит границу между явным (*manifest*) и скрытым (*latent*) ориентализмом¹⁴ (Saïd 1978:206). Первый относится к академической среде (например, работы Гибба, Лейна и Вестермарка), он развивался и видоизменялся, а сейчас, возможно, уже исчез. Латентный ориентализм является частью народной теории (*folk theory*)¹⁵ и как таковой, скорее всего, сохранится «в процессе формального... обучения»¹⁶. Саид приветствует работу Клиффорда Гирца как разрыв с ориентализмом, потому что Гирц в первую

10. Lane, E. W. (1860) *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, pp. 222–246. London: John Murray Albemarle Street.

11. Redfield, R. (1956) *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

12. Hussain, A., Olson, R., Qureshi, J. "Introduction", pp. 3–4; Faruqi, Z. H. (1984) "Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb", in A. Hussain, R. Olson and J. Qureshi (eds) *Orientalism, Islam, and Islamists*, p. 177, 180, 183. Battleboro, VT: Amana Books.

13. Faruqi, Z. H. "Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb", p. 189.

14. Saïd, E. *Orientalism*, p. 206.

15. Народная теория: "(1) основана на повседневном опыте; (2) варьируется между людьми, хотя важные элементы являются общими; и (3) не согласуется с принципами институционализированных [теорий]": Kempton, W. (1987) "Two theories of home heat control", in D. Holland and N. Quinn (eds) *Cultural Models in Language and Thought*, p. 223. New York: Cambridge University Press.

16. Ibid., p. 223.

очередь придерживался антропологии как дисциплины¹⁷. Однако Саид упускает из виду влияние скрытого ориентализма в работах Гирца. Некоторые из знаний о «Востоке» XIX в. просочились на популярный уровень и сегодня функционируют как народные теории об исламе. Они, в частности, включают в себя представление об исламе как об «ином враге» и находят свое отражение в работах различных современных ученых, в том числе и Гирца. Например, в исследованиях Явы вышеупомянутые народные теории ислама проявляются как тенденция к недоверию, неприязни к исламу и преуменьшению его значения¹⁸.

Один из возможных путей концептуализации ислама предполагает явное сравнение христианства и ислама. Каждая из этих религиозных традиций рассматривается как различная историческая конфигурация власти и верований, причем христианство располагается преимущественно в Европе, а ислам — на Ближнем Востоке. Асад предполагает, что такая концептуализация является центральной частью ориентализма, но она также стала неявной частью современной антропологии¹⁹.

Критики ориентализма напоминают об ограничениях анализа, опосредованного культурой. Немусульманин всегда будет подходить к изучению ислама с немусульманскими представлениями о природе мира, религии и человеческой природе. Возникает вопрос, может ли немусульманин изучать ислам, не подвергаясь критике за то, что он проводник ориентализма. По крайней мере, некоторым наиболее экстремальным критикам кажется, что любой критический анализ ислама или исламского общества является «ориентализмом». Я утверждаю, что такая позиция ошибочна. Она предполагает, что только мусульмане могут изучать ислам и делать глубокие выводы. Хотя взгляд изнутри действительно способствует пониманию любой ситуации, иногда у инсайдеров слишком много интересов, чтобы составить ясную картину.

17. Said, E. *Orientalism*, p. 326.

18. Kahin, G. McT. (1952) *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press; Geertz, C. (1960) *Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press; Anderson, B. (1972) "The Idea of Power in Javanese Culture", in C. Holt (ed.) *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press. pp. 1–70; Helman, S. (1989) "The Javanese Conception of Order and its Relationship to Millenarian Motifs and Imagery", in A. Seligman (ed.) *Order and Transcendence: the Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations*. pp 126–138. Leiden: Brill.

19. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 3.

Изучая любую религиозную традицию, ее приверженец так или иначе оказывается в плену своей теологической позиции.

3. Разнообразие традиций

Частично ответ на вопрос антрополога «Что такое ислам?» подразумевает определение того, что включается в ислам, а что нет. Например, являются ли исламом культы местных духов, святыни и праздники? Для более продуктивного поиска ответов на эти вопросы необходимо сделать шаг назад от ислама. Проблемы антропологии ислама актуальны и для специалистов в области других монотеистических традиций. Джон Боуэн утверждает, что основным препятствием для антропологического изучения монотеизмов является то, что эти религии плохо вписываются в обычную этнографическую модель. Тексты и ритуалы, характерные для монотеизма, выходят за рамки конкретного локуса. Они выводят верующего, а вслед за ним должны выводить и этнографа за пределы деревни в «мировое конфессиональное сообщество»²⁰. Боуэн утверждает, что эти ритуалы и тексты «кодируют одинаковость, соответствие, отстраненность от культурной специфики и социальной структуры»²¹. То есть исследователи ищут сходство многочисленных проявлений единой мировой религии. Теперь я перейду к рассмотрению различных теоретических средств, позволяющих справиться с этим разнообразием.

3.1. Большие и малые традиции

Влиятельная модель антропологического изучения мировых религий была предложена Робертом Редфилдом. Он предположил, что все мировые религии и некоторые местные (например, религию майя) можно отнести к «большой традиции» или к «малой традиции»²². Первая представляет собой ортодоксальную форму культурного/религиозного центра. Это религия городской элиты, рефлексирующих немногих, она живет в школах и храмах, «сознательно культивируется и передается по наследству»²³. Большие традиции называют также «текстовыми традициями», «ортодок-

20. Bowen, J. R. (1993) "Discursive Monotheisms", *American Ethnologist* 20(1): 185.

21. Ibid., p. 185.

22. Redfield, R. *Peasant Society and Culture*.

23. Ibid., p. 70.

сией», «философскими религиями», «высокими традициями», «универсальными традициями». Малая традиция — это гетеродоксальная форма культурно-религиозной периферии, включающая в себя многие элементы местных традиций и повседневных практик обычных людей (по оценке Редфилда, в значительной степени не рефлексирующими многими). Малая традиция воспринимается как нечто само собой разумеющееся и не подвергается тщательному анализу, уточнению или совершенствованию. Малые традиции также обозначаются терминами «местная традиция», «низкая традиция», «народная религия».

Модель больших и малых традиций была частью взгляда Редфилда на крестьянские общества как на «полу-общества» с «полукультурами». Редфилд учил нас, что крестьянские общины нельзя изучать так, как будто они изолированы от внешнего влияния; они почти по определению являются частью более широкой цивилизации, которая получает средства к существованию от плодов их труда²⁴. Он предполагает, что отношения между крестьянским и другими секторами (торговлей, дворянством/администрацией, религиозной элитой) отражаются в форме их религиозных верований.

Дихотомия большой и малой традиций возникла из попытки понять социальную организацию традиции, особую важность которой в сложных обществах подчеркивает Ричард Антун. Для него этот процесс характеризуется установлением различных религиозных иерархий между народом и элитой через культурных брокеров, выступающих как посредники²⁵. Эти иерархии определяют форму религиозной практики, накладывая определенные коммуникативные ограничения²⁶. Следовательно, необходимо знать специфику взаимоотношений между приверженцами больших и малых традиций в каждом конкретном случае. Редфилд согласен с тем, что, хотя антропология может интересоваться в первую очередь локальной религиозной практикой, она не может игнорировать взаимодействие между этими двумя аспектами традиции²⁷.

Предстоит выяснить, как эти два аспекта взаимосвязаны. Существует неочевидное представление, что для распространения

24. Ibid., pp. 68–69.

25. Antoun, R. T. (1989) *Muslim Preacher in the Modern World*, p. 31. Princeton, NJ: Princeton University Press.

26. Hefner, R. (1987) "The Political Economy of Islamic Conversion in Modern East Java", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, p. 74. London: Croom Helm.

27. Redfield, R. *Peasant Society and Culture*, pp. 86, 98.

большой традиции она должна иметь массовый характер, т.е. стать малой традицией. С другой стороны, связь между большими и малыми традициями не односторонняя. Макким Марриотт предположил, что универсализация и парохиялизация представляют собой два способа взаимодействия большой и малой традиций. Универсализация — это процесс превращения локальной традиции в большую традицию или ее часть. В индуизме, по мнению Марриотта, богиня Лаксми, входящая в индуистскую ортодоксию, произошла от местных деревенских богинь²⁸. В качестве еще одного примера можно привести ветхозаветную этику, возникшую на основе небольшой традиции племенного народа. Парохиялизация — это процесс, в ходе которого отдельный элемент большой традиции усваивается таким образом, чтобы стать частью локальной религиозной практики²⁹. Парохиялизация, или контекстуализация, предполагает «перевод» символов путем извлечения определенных аспектов мировой религии и выражения их в терминах, значимых для местной культуры.

Редфилд утверждает, что эти две традиции взаимозависимы: «Большую и малую традиции можно представить как два течения мысли и действия, различимые, но постоянно перетекающие друг в друга и вытекающие друг из друга»³⁰. Возникшая далеко во времени и пространстве большая традиция так или иначе формирует малую традицию, хотя может и не влиять на ее проявления в отдельной деревне³¹.

Сам факт того, что ислам зародился в Аравии, а затем распространился по всему миру, иллюстрирует процесс универсализации. В современном исламе некоторые распространенные практики, такие как джилъбаб (женская одежда, покрывающая голову и доходящая до запястий и лодыжек, но не закрывающая лицо), берут свое начало в арабской культуре, а не в учении Мухаммеда. Однако джилъбаб, платок и другие основанные на шариате практики стали символами ортодоксального ислама, а в некоторых случаях и этническими маркерами³².

28. Ibid., pp. 94–96.

29. Ibid., p. 96.

30. Ibid., p. 72.

31. Ibid., p. 70.

32. Ewing, K. P. (1988) "Introduction: Ambiguity and Shari'at — A Perspective on the Problem of Moral Principles in Tension", in K. P. Ewing (ed.) *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*, p. 2. Berkeley: University of California Press.

Редфилд предполагает, что отношения между большой и малой традицией могут характеризоваться обесцениванием или корректировкой. В первом случае религиозная элита может рассматривать религию простых людей как суеверие. Во втором — учителя традиции могут признать народную традицию религией тех, кто не до конца понимает истины веры; поэтому они терпимо относятся к практикам, которые в противном случае считались бы еретическими³³. В этом случае, по словам Редфилда, учителя интерпретируют доктрину таким образом, чтобы обеспечить санкцию для местных верований и практики в рамках ортодоксии³⁴.

3.2. Критика концепции «большой и малой традиций»

Асад считает, что одной из проблем, которую должна решить антропология ислама, является концептуальная организация разнообразия в исламе³⁵. Разделение на большие и малые традиции было одним из таких решений, подвергшихся тем не менее критике. Боуэн утверждает, что дихотомия была привлекательна для антропологов, поскольку позволяла им изучать привычные деревни, а проблема понимания текстов оставалась для востоковедов³⁶. Боуэн утверждает, что антропологи и другие ученые, изучающие местные формы культуры, искали обряды, мифы или идеи, которые отличали изучаемую ими группу, а не сближали ее с другими мусульманами³⁷. Дейл Эйкельман считает, что упоминание больших и малых традиций, как правило, связано с их сопоставлением, а не с исследованием их сложной взаимосвязи³⁸. Различение больших и малых традиций также приводит к разделению ученых на тех, кто интересуется локальными формами религиозной традиции, и тех, кто интересуется религиозными текстами³⁹. Это, однако, приводит к слишком узкому взгляду на традицию. Универсальные аспекты традиции иногда рассматриваются как ядро ислама, что

33. Redfield, R. *Peasant Society and Culture*, p. 84.

34. Ibid., p. 84.

35. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 5.

36. Bowen, J. R. "Discursive Monotheisms", p. 185.

37. Ibid., p. 4.

38. Eickelman, D. F. (1982) "The Study of Islam in Local Contexts", *Contributions to Asian Studies* 17: 2.

39. Bowen, J. R. (1993) *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*, p. 4. Princeton, NJ: Princeton University Press.

«придает нормативный и культурный приоритет Ближнему Востоку по сравнению с остальным мусульманским миром»⁴⁰.

Другая проблема этой модели, по мнению Талала Асада, заключается в том, что она заставляет антропологов утверждать, что «ни одна из форм ислама не может претендовать на то, чтобы считаться “более реальной”, чем другая»⁴¹. Асад, видимо, занимает теологическую позицию в отношении «испорченности» локального ислама и, похоже, предполагает, что большая традиция действительно более реальна, чем малая.

Абдул Хамид эль-Зейн критикует академиков, которые, подобно Асаду, делают теологические утверждения. По его мнению, «и теология, и антропология претендуют на более высокую степень осмысления, чем народные выражения ислама»⁴². Поэтому и те, и другие рассматривают местный ислам как «менее упорядоченные, менее объективные и в чем-то менее полные версии религиозного опыта»⁴³. Антропологи часто рассматривают локальные варианты ислама как его разбавленную форму, испорченную магией и суевериями. Эль-Зейн утверждает, что такой взгляд на местные «исламы» подразумевает существование «чистой и четко определенной сущности ислама», даже если она не может быть легко обнаружена⁴⁴. Богословы создают то, что Геллнер⁴⁵ рассматривает как традиционное разделение между народным и высоким исламом⁴⁶. Кроме того, богословы рассматривают ислам как «изолированную и ограниченную область значимых явлений», которая по своей природе отличается от других культурных форм⁴⁷.

По мнению Эль-Зейна, дихотомия «народного» (малая традиция) и «элитарного» (большая традиция) ислама бесплодна, так как является частью попытки исламской элиты доминировать в дискурсе о том, что представляет собой настоящая религия⁴⁸. Он утверждает

40. Ibid., p. 6.

41. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 6.

42. el-Zein, A. H. (1977) "Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam", p. 243. *Annual Review of Anthropology*.

43. Ibid., p. 243.

44. Ibid., p. 243.

45. Gellner, E. (1981) *Muslim Society*, p. 5. Cambridge: Cambridge University Press.

46. el-Zein, A. H. (1977) "Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam", p. 241. *Annual Review of Anthropology*.

47. Ibid., p. 241.

48. Ibid., p. 252.

ет, что различные теологические и антропологические интерпретации смысла ислама зависят от предположений, которые определяют и ограничивают то, что можно считать «религиозным» и «исламским». Эти допущения отличают «народ от элиты, настоящий ислам от ложного»⁴⁹. Эль-Зейн считает парадоксальным проводить антропологические исследования народного ислама, используя принципы элитарного ислама⁵⁰. Антун считает, что критика Эль-Зейна не учитывает того факта, что Редфилд имел дело с двусторонним потоком культурных материалов. Он заявляет:

Редфилд предполагал, что большие традиции складываются из малых, и Марриотт и Сингер, среди прочих, зафиксировали такие примеры при изучении индуистского общества и культуры в Индии.

Антун утверждает, что дихотомизация традиций не является бесполезной по своей сути. Однако непродуктивным и даже опасным является утверждение антропологом превосходства большой традиции над малой⁵¹. Асад неправ, когда хочет, чтобы антропологи заявляли, какая форма ислама «более реальна». Я утверждаю, что окончательная «истинность» теологических утверждений находится вне юрисдикции антропологии.

Игнац Гольдциер еще в 1910 г. высказал мнение, что ошибочно рассматривать ислам как монолитное целое⁵². Разнообразие в исламе, выходящее далеко за рамки суннитско-шиитского раскола, проявляется с момента его появления и постоянно развивается. Многие впоследствии отмечали, что для мирового исламского сообщества в целом и отдельных его элементов, в частности, характерно культурное разнообразие⁵³. Ни большие, ни малые традиции не представляют собой единое целое, даже малая традиция одной деревни не является единой⁵⁴, так как на обоих уровнях существует индивидуальная интерпретация в богословии и практике.

49. Ibid., p. 249.

50. Ibid., p. 246.

51. Antoun, R. T. *Muslim Preacher in the Modern World*, p. 43.

52. Goldziher, I. (1981) *Introduction of Islamic Theology and Law*, p. 4. Princeton, NJ: Princeton University Press.

53. Davies, M. W. (1988) *Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology*, p. 63. NY: Mansell Pub.

54. Antoun, R. T. *Muslim Preacher in the Modern World*, p. 39.

4. Разнообразие и дискурс

Если, как предполагает современная наука, мы не можем использовать различие между большими и малыми традициями, то мы должны найти другой способ решения проблемы разнообразия ислама. Талал Асад предлагает три общих антропологических решения этой проблемы. Первое предполагает, что «не существует такого теоретического объекта, как ислам», и поэтому нет необходимости изучать различия между мусульманскими обществами. Вторая использует ислам как ярлык для «набора различных предметов, каждый из которых информанты обозначили как исламский». Третий считает, что ислам — это «особая историческая тотальность, которая организует различные аспекты социальной жизни»⁵⁵. Буквально в одном абзаце Асад поспешно отказывается от первых двух подходов и сосредотачивается на третьем, но также приходит к выводу о его неприемлемости. В качестве альтернативы он предлагает определение ислама как дискурсивной традиции. Ниже я рассматриваю более подробно все три подхода, отмечая моменты, которые Асад упустил из виду, с моей точки зрения, а именно: определенную ценность первых двух подходов и некоторые проблемы с третьим.

По мнению Асада, подход, предполагающий отсутствие такого теоретического объекта, как ислам, характерен для статьи Абдула Хамида эль-Зейна «За пределами идеологии и теологии: в поисках антропологии»⁵⁶. Этот подход, по мнению Асада, предполагает «существование различных форм ислама, каждая из которых в равной степени реальна»⁵⁷. Вклад эль-Зейна в научный дискурс об исламе заключался в альтернативе эссенциалистским подходам к исламу. Эль-Зейн предложил заменить термин «ислам» на «исламы»⁵⁸. Дейл Эйкельман утверждает, что такой подход подчеркивает множественность выражений ислама и не отдает предпочтения одним выражениям перед другими⁵⁹. В статье эль-Зейна содержится опровержение критики Асада. Эль-Зейн критикует любую антропологическую работу, которая занимает

55. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 1.

56. el-Zein, A. H. "Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam".

57. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 2.

58. el-Zein, A. H. "Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam".

59. Eickelman, D. F. (1987) "Changing Interpretations of Islamic Movements", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, p. 19. London: Croom Helm.

теологическую или квазитеологическую позицию по отношению к местным традициям. Неоднократные утверждения Асада о том, что антропология должна уметь определять, какие формы ислама наиболее реальны, относятся именно к этой категории теологически настроенной антропологии.

Парадоксально, но вариант подхода «ислама не существует» встречается в ближневосточных исследованиях, когда некоторые антропологи считают ислам непроблематичным и статичным предметом исследования, а значит, им нет нужды заниматься разнообразием ислама. Предполагается, что если ученый имеет базовое представление об исламе, то нет необходимости исследовать местный ислам. Таким образом, эти ученые склонны рассматривать любую культуру как локальную. Например, книга Абу-Лугод «Завуалированные чувства: честь и поэзия в бедуинском обществе»⁶⁰ содержит мало ссылок на ислам и не затрагивает его в сколько-нибудь значительной степени. В другом месте Абу-Лугод утверждает, что ошибочно рассматривать все практики и дискурсы в арабском мире как связанные с исламской традицией⁶¹. Хотя она и права, чрезмерно усердное применение этого подхода предполагает возможность изучения исламского общества, не рассматривая природу ислама в его местном контексте. Асад обвиняет Майкла Гилсенана в недостатках второго подхода, заявляя:

Идея [Гилсенана], которую он перенял у других антропологов, что ислам есть просто то, что мусульмане повсюду говорят, что он есть, не подходит хотя бы потому, что повсюду есть мусульмане, которые говорят, что то, что другие люди принимают за ислам, на самом деле вовсе не является таковым⁶².

Асад недооценивает работу Гилсенана⁶³. Ведь тот не рассматривает ислам как то, что мусульмане в той или иной местности считают исламом, а исследует сложный характер ислама. Он рассматривает то, как некоторые его ключевые категории (барака, улема и т. д.) варьируются в арабском мире. Гилсенан утверждает,

60. Abu-Lughod, L. (1986) *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.

61. Abu-Lughod, L. (1989) "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", *Annual Review in Anthropology* 18: 294.

62. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 2.

63. Gilsenan, M. (1982) *Recognizing Islam*. London: Croom Helm

что определение ислама для мусульман в современном мире сегодня является предметом дискуссий и действий в контексте политики национальных государств, борьбы за энергоресурсы, соперничества сверхдержав и зависимости. Что такое умма, исламская община, как и где формируется иджма (консенсус)? Что такое исламское правление и в каких формах и институтах оно должно воплощаться?⁶⁴.

Гилсенан рассматривает определение социальных элементов как исламских или неисламских как часть политического процесса,

в ходе которого определенные классы и группы, политически и экономически доминирующие в обществе, узаконивают форму религии, которая все больше соотносится со специфически классовым представлением о том, как ислам должен определяться, практиковаться, изучаться, преподаваться и утверждаться. Это и будет «настоящий» и легитимный ислам...⁶⁵

Абу-Лугод одобряет работу Гилсенана за его позицию по поводу социальных сил в исламе и «фундаментального уважения к простым людям, через которых он пришел к познанию ислама...»⁶⁶.

Асад утверждает, что книга Эрнеста Геллнера «Мусульманское общество»⁶⁷ является наиболее амбициозной попыткой описать ислам как «отличительную историческую тотальность, которая организует различные аспекты социальной жизни»⁶⁸. Геллнер начинает свою книгу словами:

Ислам — это модель социального порядка, которая предполагает существование свода правил, вечных, предписанных Богом и не зависящих от воли людей, которые определяют правильное устройство общества⁶⁹.

Геллнер продолжает, утверждая, что хотя иудаизм и христианство также являются особыми социальными порядками, они в меньшей степени по сравнению с исламом определяют обще-

64. Ibid., pp. 14–15.

65. Ibid., p. 211.

66. Abu-Lughod, L. "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", p. 295.

67. Gellner, E. *Muslim Society*.

68. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 1.

69. Gellner, E. *Muslim Society*, p. 1.

ственное устройство, так как тот быстро стал религией политической элиты⁷⁰. Однако даже после того, как христианство было принято римскими императорами, политика стала тесно связана с христианством. Современными примерами такой связи могут служить «теология освобождения» в Латинской Америке или «моральное большинство» в США⁷¹.

Во многих антропологических исследованиях ислама воспроизводится социологический фокус Геллнера. В некотором смысле предполагается, что идеологические аспекты ислама настолько схожи с христианством, что, как считается, они мало влияют на жизнь в мусульманском обществе. Геллнер основывает свою модель на взаимодействии между городами и племенами в арабских странах Ближнего Востока и Северной Африки⁷². При этом он явно упускает из виду влияние ислама в Юго-Восточной Азии, Африке к югу от Сахары и в других неарабских исламских регионах. Одним из следствий такого подхода является утверждение, что те, кто не следует культурным обычаям арабов, не являются хорошими мусульманами. Такова позиция некоторых современных мусульманских реформаторов; антропология опять занимает теологическую позицию.

Геллнер использует понятия Дэвида Юма о «потоке и оттоке» политеизма и монотеизма, утверждая, что естественной частью человеческого опыта является циклическое движение от политеизма к монотеизму и обратно. Ни одно из этих движений, как к монотеизму, так и от него, не основано на рациональной мотивации. Геллнер утверждает, что возвращение к политеизму знаменуется тем, что Бог делит сцену с другими важными фигурами. Поэтому язычество имеет своих героев, католицизм — своих святых, а ислам — своих дервишей⁷³. Он считает, что популярный ислам с его святыми, гробницами и мистиками — это политеизм, с чем охотно согласятся многие мусульмане-фундаменталисты.

Хотя Асад видит слишком мало ценности в подходах к исламу, отличных от его собственного, его определение ислама как дискурсивной традиции является полезным. Подходы, которые Асад поспешно отвергает, содержат два важных напоминания. Первый говорит о том, что ошибочно изучать ислам, руководствуясь монолитной, эссенциалистской концепцией ислама; форм ислама мо-

70. Ibid., p. 2.

71. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 3.

72. Ibid., p. 5.

73. Gellner, E. *Muslim Society*, pp. 9–11.

жет быть столько же, сколько и мусульман. Второй говорит о том, что нам крайне важно учитывать самоидентификацию мусульман. Если кто-то называет себя мусульманином и идентифицирует определенные практики как исламские, мы, как ученые, должны начать с принятия этого утверждения как истинного, а затем изучить, чем эти практики отличаются от практик других мусульман. Вопрос, который необходимо исследовать, заключается в том, почему существуют различия между различными группами, причисляющими себя к мусульманам. Именно в этом смысле наиболее полезной оказывается асадовская концепция ислама как дискурсивной традиции, которая говорит о том, что ислам постоянно перестраивается, чтобы соответствовать постоянно меняющемуся миру.

Асад утверждает, что антропологи ислама, в первую очередь Гирц и Геллнер, игнорируют роль дискурсов коренных народов в этой традиции⁷⁴. Асад опровергает предположение Эйкельмана о том, что необходимо найти золотую середину между большой и малой традициями ислама⁷⁵, предлагая антропологии ислама вместо правильного уровня анализа правильные концепции, к коим относится «дискурсивная традиция»⁷⁶. Именно в дискурсе, а не в социальной структуре или политическом стиле можно найти объединяющие принципы ислама⁷⁷. Дискурсивная природа ислама означает, что повсюду в исламе решается вопрос о том, что допустимо (халяль) и что недопустимо (харам)⁷⁸. Асад утверждает, что антропологические исследования ислама должны исходить из того же предположения, что и мусульмане: ислам — это дискурсивная традиция, которая «соотносит себя с основополагающими текстами Корана и хадисов»⁷⁹.

Асад определяет дискурсивную традицию как дискурс, направленный на обучение практикующих правильной форме и цели той или иной практики. Кроме того, она стремится концептуально связать прошлое и будущее через настоящее. Однако, как утверждает Асад, не все, что говорят и делают мусульмане, входит в исламскую дискурсивную традицию⁸⁰.

74. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 8, 9.

75. Eickelman, D. F. "The Study of Islam in Local Contexts", pp. 1–18.

76. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 14.

77. Ibid., p. 11.

78. Davies, M. W. *Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology*, p. 62.

79. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 14.

80. Ibid., pp. 14–15.

До сих пор центральный вопрос о содержании исламского дискурса оставался в стороне. Рофф утверждает, что это нередко связано с диалектикой идеального и реального⁸¹. Часто речь идет о том, как жить мусульманам в не совсем идеальном мире, о роли шариата и о том, как сбалансировать с ним местные практики. Вопросы о дозволенности являются ключевыми в исламском дискурсе.

Восприятие ислама как дискурсивной традиции не уникально: другие монотеистические традиции (христианство и иудаизм) также можно определять через эту концепцию⁸². Фактически все мировые религии и основные идеологии (например, марксизм) могут быть отнесены к дискурсивным традициям. Однако в своей озабоченности определением запретного (харам) и разрешенного (халяль) ислам представляется уникальным кейсом.

Асад критикует других антропологов за то, что они не рассматривают дискурсы коренных народов, однако, с другой стороны, в его описании исламского дискурса слишком много внимания уделяется Корану и хадисам. Асад отвергает взгляд Гилсенана на дискурсивную (или дискуссионную) природу ислама как слишком далекую от Корана и хадисов. Хотя эти тексты, безусловно, играют определенную роль в исламском дискурсе (как локальном, так и межобщинным), в него включаются и другие тексты (тексты различных исламских мыслителей, как современных, так и прошлых), местные проблемы и местные практики.

Асад предлагает необходимую поправку к неграмотному подходу антропологов к религии, о чем подробно пишет Абу-Лугод. Под этим она подразумевает, что антропологи, как правило, не имеют доступа к архивам и текстам, которые могли бы пролить свет на наблюдаемое ими поведение. Хотя Абу-Лугод приветствует эту «здоровую склонность к поиску религии в том, что люди говорят и делают», она признает необходимость для антропологов исследовать тексты⁸³. Действительно, даже очень известные этнографы допускали аналитические ошибки из-за недостаточного знания исламских текстов⁸⁴.

81. Roff, W.R. (1988) "Whence Cometh the Law? Dog Saliva in Kelantan, 1937", in K.P. Ewing (ed.) *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*, p. 26. Berkeley: University of California Press.

82. Bowen, J.R. *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*.

83. Abu-Lughod, L. "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", p. 297.

84. Geertz, C. *Religion of Java*; Geertz, C. (1968) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press.

Большинство дискуссий о религиозных текстах и их взаимоотношениях с местными исламами, как представляется, предполагает некое единое позиционирование текстов по отношению к народной практике. Однако, как отмечает Мессик, исламские тексты поливокальны⁸⁵. Есть противоречивые хадисы, а тексты меньшей значимости гораздо чаще порождают разногласия по целому ряду теологических и правовых вопросов. Исламский дискурс существует не только между текстами и практикой, но и между различными практиками.

Боуэн утверждает, что в исламском дискурсе существует напряжение между местной ситуацией и универсальными аспектами ислама, которое является ключевым в жизни многих мусульман⁸⁶. Он отмечает, что новое поколение ученых стало обращать внимание на это напряжение. Отправной точкой для них стала «социальная жизнь религиозного дискурса: как создаются, читаются и перечитываются письменные тексты и устные традиции»⁸⁷. Боуэн считает, что рассмотрение ислама в терминах отдельных местных «исламов» рискует заслонить «как исторические связи между различными мусульманскими обществами, так и сильное ощущение многими мусульманами внешнего, нормативного ориентира для своих идей и практик»⁸⁸. В то время как Асад хотел бы сосредоточить дискурс вокруг Корана и хадисов, Боуэн и другие исследователи предлагают включить в него как другие религиозные тексты, так и другие «основы исламского знания», например устные традиции и системы космологических представлений⁸⁹.

Если мы хотим подойти к исламу как к дискурсивной традиции, мы должны серьезно отнестись к самоидентификации мусульман. Хотя Рофф поддерживает этот тезис, он определяет «мусульманина» узко — как того, кто принимает шариат (исламский закон)⁹⁰. Якобы отвергая эссенциалистские взгляды на ислам⁹¹

85. Messick, B. (1988) "Kissing Hands and Knees: Hegemony and Hierarchy in Shari'a Discourse", *Law and Society Review* 22(4): 637.

86. Bowen, J. R. *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*, p. 7.

87. Ibid., p. 7.

88. Ibid., p. 7.

89. Ibid., p. 10; Abu-Lughod, L. "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", p. 297.

90. Roff, W. R. (1987) "Islamic Movements: One or Many?", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, p. 31. London: Croom Helm.

91. Roff, W. R. (1987) "Editor's Introduction", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, p. 1. London: Croom Helm.

в своем предпочтении шариату, на самом деле он вновь попадает в эту ловушку, так как может легко игнорировать дискурс тех, кто является мусульманами, но не обязательно следует шариату. Как в Персии, так и на Яве существуют истории о святом суфии⁹², который провозгласил, что шариат предназначен только для простых людей, нуждающихся в руководстве, чтобы различать добро и зло, но может игнорироваться продвинутыми мистиками. Святой был осужден не за веру, а за то, что публично обсуждал ее и тем самым мог ввести людей в заблуждение⁹³.

Приведенные Марком Вудвордом определения компонентов исламского дискурса проливают свет на его природу. Универсалистский ислам, с которым взаимодействуют местные исламы, — это гораздо больше, чем Коран и хадисы. Он включает в себя такие ритуалы, как хадж, саяят, ид аль-адха, ид аль-фитр, пост в Рамадан и проч. Однако местные исламы не вступают в дискурс со всем универсалистским корпусом ислама. По мнению Вудворда, принятый (received) ислам — это часть универсалистского ислама, присутствующая в конкретных локальных контекстах. Наконец, к местным исламам относятся устные и письменные ритуалы и тексты, неизвестные за пределами конкретного контекста, возникающие в результате взаимодействия местной культуры и принятого ислама⁹⁴ и к тому же взаимодействующие друг с другом⁹⁵.

Ричард Антун предлагает пять перспектив, которые полезны для понимания дискурсивной природы традиций. Во-первых, это подход к самим верованиям или текстам, который «предполагает сортировку элементов в тексте, отмечая смешение малых и больших элементов традиции». Сам Антун рассматривает набор проповедей. Сюда же можно отнести школьную программу, мифы, сказки, объяснения ритуальных практик⁹⁶. Во-вторых, это перспектива связующего и интерпретатора (например, проповедника) как культурного брокера, который должен быть частью общины во имя эффективной передачи традиции⁹⁷. Оставшиеся

92. На Яве святой идентифицируется как Сех Сити Дженар, а в Персии — как аль-Халладж.

93. Woodward, M. (1989) *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, p. 192. Tucson: University of Arizona Press.

94. Woodward, M. (1988) "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam", *History of Religions* 28(1): 87–88.

95. Ibid., p. 65.

96. Antoun, R. T. *Muslim Preacher in the Modern World*, p. 5.

97. Ibid., pp. 65–66.

перспективы связаны с когнитивной системой, социальной структурой и простым народом⁹⁸.

Одним из мест взаимодействия текстовых традиций и местных проблем в этом дискурсе является пятничная проповедь (хутба)⁹⁹, которую Антун описывает как «формальное устное выступление, произнесенное и разделенное на части в соответствии с установленными правилами и перемежающееся с известными молитвенными формулами, стихами Корана и преданиями Пророка». Но более того, «это возможность для проповедника артикулировать официальное религиозное послание ислама в связи с потребностями общины, ее проблемами и мировоззрением»¹⁰⁰.

Исламское образование — еще один локус этого дискурса. Соебарди и Вудкрофт-Ли отмечают роль песантренов (исламских школ) в распространении ислама в сельской местности на Яве¹⁰¹. Джонс утверждает, что многие проблемы в исламской литературе Юго-Восточной Азии, похоже, связаны с нуждами общин, для которых писали авторы¹⁰². Религиозный учитель использует тексты и традиции для духовного обогащения своих последователей. При этом затрагиваются конкретные нужды и проблемы, и форма местных проблем будет влиять на особенности религиозного наставления и вторичных текстов. Эта специфически местная инструкция будет повторяться преподавателями в образовательной цепочке.

Исламский дискурс давно включает в себя транснациональную коммуникацию. На протяжении нескольких столетий идеи распространялись по исламскому миру через странствующих ученых. Сначала Мекка, а затем Каир стали центрами исламского обучения, куда приезжали учиться люди от Берега Слоновой Кости до Минданао¹⁰³. По возвращении домой бывшие студенты привлекали своих учеников, распространяя идеи, полученные в этих учебных центрах. Не все преподаватели в этих учебных центрах были арабами. Например, в XIX в. несколько видных ученых в Мекке были вы-

98. Ibid., p. 5.

99. Ibid., p. 13.

100. Ibid., p. 13.

101. Soebardi, S., Woodcroft-Lee, C. P. (1982) "Islam in Indonesia", in R. Israeli (ed.) *The Crescent in the East: Islam in Asia Major*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

102. Johns, A. (1975) "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions", *Indonesia* 19: 33–55.

103. Roff, W. R. "Islamic Movements: One or Many?", p. 36.

ходцами с Малайского архипелага¹⁰⁴. Кроме того, тексты широко распространялись между различными исламскими обществами¹⁰⁵. Рофф приводит обсуждение, произошедшее в 1937 г. в Келантане (Малайя) об оскверняющем свойстве собачьей слюны, которое привлекло улемов далеко за пределами Малайского региона¹⁰⁶.

Остается вопрос: каковы критерии отбора того, что включаетсЯ в дискурс, а что нет? Асад считает, что практика является исламской, если «она санкционирована дискурсивной традицией ислама и ей обучают мусульман — будь то алим, хатиб, суфийский шейх или необучаемый родитель»¹⁰⁷. Что сам Асад включал и чего не включал, неясно. Вудворд утверждает, что эти критерии должны не фокусироваться на шариатских представлениях о благочестии, а скорее учитывать «степень, в которой основные символы, верования и способы религиозного действия вытекают из интерпретации мусульманских текстов и традиций»¹⁰⁸.

Большой вклад в теорию дискурсивного ислама вносят понятия «сунна» и «иджма». Самое базовое определение сунны — кодифицированные традиции¹⁰⁹. Для установления сунны необходим консенсус ученых (иджма), при выработке которого может быть оставлено место для иджитхада (индивидуального толкования). В какой степени сунна может рассматриваться как постоянно развивающаяся? В какой степени по мере распространения ислама сунна переосмысливалась локальными учеными?

На эти вопросы Дэвис отвечает предположением о том, что процедура фикха (юриспруденции) была разработана для того, чтобы понять, как применить ислам в культурных условиях, отличных от Аравии¹¹⁰. Ученые принимали решения о том, что является халялем (дозволенным) и что харамом (запретным), и тем самым формировали сунну ислама. Дэвис заявляет:

104. Snouck Hurgronje, C. (1931) *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, pp. 276–279. Leiden: E. J. Brill; Dhofier, Z. (1982) *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, p. 89. Jakarta: LP3ES.

105. Johns, A. (1965) *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*. Canberra: Australian National University

106. Roff, W. R. “Whence Cometh the Law? Dog Saliva in Kelantan, 1937”, p. 29.

107. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 15.

108. Woodward, M. “The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam”, p. 62.

109. Gellner, E. *Muslim Society*, p. 63.

110. Davies, M. W. *Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology*, p. 63.

Проверка (аль-урф) обычаев и практики, подчиненных категориям халяль и харам, была одним из способов утверждения обычаев и введения их в культурное тело ислама. Все, что не было прямо запрещено, было разрешено в соответствии с этой концепцией, а поскольку сам Пророк предостерегал от обременительных ограничений, утверждение местных обычаев соответствовало концептуальной схеме¹¹¹.

Процесс инкорпорации обычаев в ислам основывается на общественных интересах и пользе¹¹². Таким образом, если местная практика не противоречит целям ислама, то она принимается и трансформируется в исламскую. Однако значение понятия «иджма» изменилось с общего консенсуса на консенсус ученой элиты¹¹³. Этот сдвиг предполагает, что любое представление о дискурсивной традиции, основанной на иджме, исключает народное мнение как часть дискурса.

5. Критика дискурсивного подхода

Хотя идея дискурсивных традиций кажется свежей, неясно, насколько этот подход действительно нов. Во-первых, Маршалл Ходжсон предлагал такой подход еще в 1950–1960-х гг.¹¹⁴ Во-вторых, хотя парадигма Редфилда действительно была излишне механистичной, она требовала изучения взаимодействия больших и малых традиций. Фактически идея «дискурсивных традиций» — это парадигма Редфилда, облеченная в современный жаргон. Редфилд был прав: люди, практикующие малую традицию, склонны иметь представление о более широкой традиции. Но концепция дискурсивных традиций — это не совершенно новая парадигма, а то, что введено индивидуальными участниками дискуссии. Дихотомия большой и малой традиций, как и многие теоретические работы 1950-х гг., была слишком функционалистской. Дискурсивный подход к традиции может преодолеть эту опасность, но и его следует применять осторожно.

Чтобы в полной мере понять значение ислама как дискурсивной традиции, необходимо разобраться в природе социального дискурса. Дискурс можно определить как процесс конструирования общих

111. Ibid., p. 62.

112. Ibid., p. 62.

113. Messick, B. (1988) "Kissing Hands and Knees: Hegemony and Hierarchy in Shari'a Discourse", *Law and Society Review* 22 (4): 645.

114. Eickelman, D. F. "Changing Interpretations of Islamic Movements", p. 18.

смыслов, который обязательно является социальным, хотя может и не требовать от участников взаимодействия лицом к лицу; взаимодействие может осуществляться посредством текстов. Дискурс исторически локализован; любой дискурс обязательно включает в себя его историю. Дискурс политичен; властные отношения между людьми или группами людей определяют характер дискурса: что говорится, как говорится и какова реакция, которую он вызывает.

Асад утверждает, что ортодоксия — это не просто совокупность мнений, а скорее отношения власти¹¹⁵. Поэтому задача антропологии ислама — понять историческое производство и поддержание конкретных дискурсивных традиций. Ее также будут интересовать трансформация дискурсивных традиций и «усилия практиков по достижению согласованности»¹¹⁶. Акцент на социальной организации традиции в парадигме Редфилда предполагает особую роль власти в дискурсивной природе любой традиции. Хотя Редфилд и сторонники его парадигмы не уделяют особого внимания властным отношениям, сам факт того, что большие традиции рассматриваются как традиции городской элиты, а малые — как традиции масс, говорит о внутреннем дисбалансе власти в отношениях между элементами модели.

Эвинг утверждает, что в истории ислама периоды наиболее активной дискуссии о природе ислама и общества приходились на периоды политических потрясений и перемен¹¹⁷. Например, в связи с угрозой исламской идентичности, которую представляло британское правление в Индии, на первый план выходил вопрос о том, какое поведение является приемлемым в таких условиях. Практики, которые ранее не вызывали проблем, были признаны неисламскими, чтобы лучше определить исламскую этническую идентичность¹¹⁸. Большая часть дебатов и споров в исламских обществах о том, как быть хорошим мусульманином, порой связана с определением отношений исламской общины со светскими национальными правительствами.

Ошибочно полагать, что в исламский дискурс входит только исламское. Процесс определения хаяля и харама позволяет включить в дискурс местные культурные особенности. Но что, если в регионе

115. Asad, T. *The Idea of an Anthropology of Islam*, p. 15.

116. Ibid., p. 17.

117. Ewing, K. P. "Introduction: Ambiguity and Shari'at — A Perspective on the Problem of Moral Principles in Tension", p. 6.

118. Ibid., p. 15, 17.

на момент его исламизации уже существовала большая традиция? В отношении Латинской Америки Редфилд считает, что рассматривать ортодоксальный католицизм как большую традицию, а народный католицизм как малую — значит совершать грех умолчания. Народный католицизм следует понимать как малую традицию, опирающуюся, по крайней мере, на две большие: римский католицизм и великие традиции аборигенов Америки (майя, инков, ацтеков)¹¹⁹. Аналогичные обстоятельства присутствуют и в некоторых исламских странах. Например, до исламизации острова Ява его королевства были индуистско-буддийскими (сайвитскими). Можно утверждать, что малые традиции Явы опираются как на большие традиции ислама, так и на ту своеобразную форму индуистско-буддийского учения, которая была известна только на Яве. Например, важной суфийской концепцией является различие между внешним (захир) и внутренним (батин). Джудит Беккер утверждает, что в доисламском яванском индуистском буддизме существовали очень похожие доктрины¹²⁰. Важность категорий захир¹²¹ и батин для яванского ислама отсылает нас таким образом к двум большим традициям. Поскольку эта доктрина была разрешенной (так как не была запретной) и соотносилась с исламским мистицизмом, вероятно, она и была воспринята как мост между исламским посланием и яванским населением.

Исламский дискурс может включать в себя не только местные традиции и другие большие традиции, но и проблемы модернизации, развития и национализма. Клиффорд Гирц рассматривает скриптуализм как попытку решить проблемы модернизации в рамках ислама¹²². Различные исламские группы также задаются вопросом о том, какими должны быть исламские пути развития. Аргументы часто касаются социальной справедливости, демократии и партиципационного развития, и все они обосновываются и понимаются в исламских терминах¹²³.

119. Redfield, R. *Peasant Society and Culture*, p. 78.

120. Becker, J. (1993) *Gamelan Stories: Tantrism, Islam, and Aesthetics in Central Java*, p. 35. Tempe: Monographs in Southeast Asian Studies, Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University.

121. В то время как в данной работе используется стандартная арабская транслитерация этого термина как *zahir*, стандартная транслитерация яванского заимствованного слова — *lahir*.

122. Geertz, C. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, p. 62.

123. Lukens-Bull, R. A. (1996) "Metaphorical Aspects of Indonesian Islamic Discourse about Development", in *Intellectual Development in Indonesian Islam*. Chapter 8. Tempe: ASU Program for Southeast Asian Studies Monograph Series; Yatin, J.-C. (1987)

Если мы хотим понять ислам как некую связную дискурсивную традицию, а не мириады локальных дискурсивных традиций, нам необходимо понять, что связывает между собой различные «исламы». Что сходно в различных местных практиках, что отличается и почему? Для этого необходимо провести сравнительное исследование «исламов». Хотя антропологи строят свою карьеру на интенсивном изучении одного общества (этнография), на определенном уровне они также занимаются сравнительным исследованием (этнология). Поэтому необходима этнология ислама.

Хорошим этнологическим сравнением двух исламских обществ, несмотря на отсутствие этнографии в каждом случае, является книга Клиффорда Гирца «Наблюдаемый ислам»¹²⁴, в которой сравниваются марокканский и яванский исламы. Поразительно, но она остается единственной монографией такого рода. Хотя и марокканский, и яванский ислам опирались на один и тот же набор символов, конечный результат в каждом обществе радикально отличался из-за разного социального климата¹²⁵. В одном случае наблюдалась большая детализация (партикуляризация), в другом — обобщение (генерализация). Гирц утверждает, что универсальность большой традиции обусловлена ее «способностью вовлекать все более широкий набор индивидуальных, даже идиосинкразических представлений о жизни и при этом каким-то образом поддерживать и развивать их все»¹²⁶.

Под детализацией понимаются попытки сил ислама приспособить то, что Гирц считает универсальной, стандартизированной, неизменной и хорошо интегрированной системой ритуалов и верований, к местному моральному и метафизическому ландшафту. Обобщение же предполагало стремление справиться с этой гибкостью и сохранить не только идентичность ислама как религии в целом, но и «конкретные установки, переданные Богом человечеству через упреждающие пророчества Мухаммада»¹²⁷. Исламские общества можно сравнивать друг с другом с точки зрения концепции Витгенштейна о семейном сходстве¹²⁸.

“Seduction and Sediton: Islamic Polemical Discourses in the Maghreb”, in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, p. 167. London: Croom Helm.

124. Geertz, C. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*.

125. Ibid., p. 20.

126. Ibid., p. 14.

127. Ibid., p. 15.

128. Ibid., p. 66.

Интересно отметить, что, по мнению Гирца, именно ранние, мистические формы ислама более подвержены партикуляризации, чем сценарные, или фундаменталистские, формы ислама. Хотя в каждом обществе существуют культы святых-суфиев, их характер отличается. Более того, святой или герой исламской культуры одного из этих обществ не сохранит это статус в другом. С другой стороны, по мнению Гирца, скриптурализм выглядит практически одинаково вне зависимости от обстановки. При этом упускаются из виду два факта. Во-первых, в исламском мире всегда была интенсивная коммуникация, что подтверждается, например, активной циркуляцией философских текстов. Хотя конкретные мифы и притчи, используемые для передачи мистических идей, различны, основные идеи или, по крайней мере, широкий набор идей, на которые они опираются, одинаковы. Во-вторых, хотя фундаменталисты говорят и делают некоторые вещи, которые могут показаться неуместными среди фундаменталистов в другой стране, они также имеют очень локальные проблемы. Проводить методологическое различие между мистическим и нормативным исламом, как это делает Гирц, — ошибка.

На этом этапе полезно рассмотреть несколько конкретных примеров, чтобы увидеть различные аспекты, составляющие исламскую дискурсивную традицию. Рофф описывает спор, который состоялся в Келантане (Малайя) в 1937 г. по поводу чистоты собак. Раджа Келантана, наследник и младший брат султана Келантана, держал собаку. Его сестра выступала против, утверждая, что, согласно шариату, собаки — это грязные животные. Раджа Келантана обратился за юридическим заключением к ученому (улему), недавно вернувшемуся из Мекки. Вопрос быстро стал предметом общественного беспокойства, и в итоге для обсуждения был созван общественный совет (*majilis muzakara*). Были приглашены ученые из Сингапура и других стран, если они получили образование в исламских учебных центрах за пределами Малайского региона. Дебаты велись не только о чистоте собак, но и об основах исламского авторитета в меняющемся мире¹²⁹.

В другом месте я обсуждал индонезийский исламский дискурс о развитии¹³⁰. В последнее время в Индонезии появился но-

129. Roff, W. R. "Whence Cometh the Law? Dog Saliva in Kelantan, 1937", p. 29.

130. Lukens-Bull, R. A. (1996) "Metaphorical Aspects of Indonesian Islamic Discourse about Development", in *Intellectual Development in Indonesian Islam*. Chapter 8. Tempe: ASU Program for Southeast Asian Studies Monograph Series.

вый тип исламских ученых, которые получили западное образование в дополнение или даже вместо традиционного исламского образования¹³¹. Их роль в индонезийском исламском сообществе пока четко не определена. Это ученые и уважаемые люди, но они не являются традиционными улемами. В рамках индонезийского исламского дискурса о развитии они пытаются определить три вещи: (1) свою роль в индонезийском исламском сообществе; (2) свою роль в национальной политике; (3) роль ислама в Республике Индонезия. Одним из способов определения мусульманскими интеллектуалами этих понятий является тщательный отбор символов, моделей и метафор, используемых при обсуждении развития. Разные группы выбирают различные исламские символы для расставления акцентов¹³².

Сандрия Фрейтаг рассказала о том, как в Северной Индии отдельные аспекты исламской жизни, такие как молитва, мечеть, Коран и шариат, были выделены и стали «скороговоркой» для обозначения всей исламской жизни. Важной основой этого дискурса было давнее разделение между ашрафом (элитой) и низшими «кастами» мусульман. Она утверждает, что элита издавна занимала более высокое социальное положение, и многие претендовали на статус шарифа. Элита делала упор на образование, достижения в области литературы и искусства, изучение исламского права и мусульманскую реформаторскую деятельность. Фрейтаг утверждает, что, хотя этот элитарный образ жизни был присущ и немусульманам, те, кто его принял, считали его исламским¹³³. В результате политических изменений, сопровождавших британское правление, эта версия ислама постепенно стала единственной приемлемой «ортодоксией». Менее ориентированная на шариат практика неэлитных мусульман была отброшена как недостаточно убедительная по сравнению с их соседями-индусами.

Приведенные выше три примера едва ли могут охватить все разнообразие исламского дискурса. Однако они указывают на центральную роль элит во многих локальных исламских дискурсах. В некотором смысле без элиты не было бы и этих кейсов.

131. Dhofier, Z. (1992) "The Intellectualization of Islamic Studies in Indonesia", *Indonesia Circle* 58: 26.

132. Lukens-Bull, R. A. "Metaphorical Aspects of Indonesian Islamic Discourse about Development".

133. Freitag, S. (1988) "Ambiguous Public Arenas and Coherent Personal Practice: Kanpur Muslims 1913–1931", in K. P. Ewing (ed.) *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*, p. 144. Berkeley: University of California Press.

В Келантане дебаты начались как дворцовый спор. Вскоре в них были включены вопросы авторитета, основанного на исламском обучении. В современной Индонезии мусульманские интеллектуалы входят в небольшой круг людей, непосредственно участвующих в дискурсе о природе общества. Их легитимность основана на преимущественно западном образовании и публичном благочестии. В Северной Индии практика элиты стала стандартом для всех мусульман. Эти случаи также демонстрируют важность этнологии в антропологических исследованиях ислама.

6. Заключение

В данной статье были рассмотрены различные проблемы, с которыми сталкиваются антропологи, изучающие мировые религии, особенно ислам. Основной вопрос заключается в определении того, что подразумевается (для антрополога) под термином «ислам».

Теоретический вопрос «Что такое ислам?» и богословский вопрос «Что такое ислам?» — это не одно и то же. Первый должен рассматриваться и решаться каждым этнографом, изучающим исламское общество; это о том, что должно быть включено, а что исключено в нашем анализе исламских явлений. Теоретическая проблема — это проблема уровня анализа. Теологический же вопрос касается онтологического статуса вещей и поиска оснований веры в рамках традиции. Эти два вопроса, хотя и имеют дело со сходными культурными формами, принципиально различны. Однако, поскольку формы и дискурсы о них пересекаются, существует опасность смешения этих вопросов.

С учетом вышесказанного я хотел бы предложить, чтобы антропологическое определение ислама начиналось с того же момента, что и мусульманское. В этом нет ничего необычного, многие предлагали такую точку отсчета. Однако я хотел бы начать с исламского определения «ислама» как покорности Богу. С этим определением согласятся все мусульмане. Различия между ними заключаются в том, как человек должен подчиняться Богу. Сравнительное изучение различных представлений о том, как подчиняться Богу (то есть как быть мусульманином), и должно стать главной задачей антропологии ислама.

Эта задача, как я ее описал, ставит антрополога в странную, а иногда и неудобную позицию. Нередко я оказываюсь в ситуациях, подобных той, которую описал в начале этого очерка. Я попеременно становлюсь то извратителем истины, то защитником

взглядов меньшинства, то научным наблюдателем того, что на самом деле делают мусульмане. Последняя роль — та, которой меня учили, и я хорошо ее знаю. Две другие навязаны мне некоторыми моими собеседниками. Не только мусульмане-ортопраксы считают, что этнографические исследования мусульман не соответствуют действительности. Как уже говорилось выше, многие западные ученые, даже антропологи, стремятся эссенциализировать ислам. Для них необходим реальный, истинный ислам, с которым можно сравнивать местную практику. Такой подход, безусловно, упрощает исследования, поскольку позволяет антропологам прочно ухватиться за сложную и изменчивую часть жизни изучаемых ими людей. В антропологии существует традиция «спасительной этнографии», когда антрополог фиксирует и сохраняет «то, как все было». Эта традиция означает, что этнографические исследования местной практики рассматриваются как защита взглядов меньшинства. Учитывая реалии исследовательской работы, я не могу отступить в безопасные белые башни и заявить, что являюсь «только наблюдателем того, что есть»; я должен тщательно выстроить баланс между всеми тремя субъектными позициями, стремясь выяснить, «что такое ислам».

Перевод Александра Кырлежева и Софьи Рагозиной

References

- Abu-Lughod, L. (1986) *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
- Abu-Lughod, L. (1989) "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", *Annual Review in Anthropology* 18: 267–306.
- Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C.: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies.
- Anderson, B. (1972) "The Idea of Power in Javanese Culture", in C. Holt (ed.) *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press. pp. 1–70.
- Antoun, R. T. (1989) *Muslim Preacher in the Modern World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Becker, J. (1993) *Gamelan Stories: Tantrism, Islam, and Aesthetics in Central Java*. Tempe: Monographs in Southeast Asian Studies, Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University.
- Berger, P., Luckmann, T. (1967) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Anchor Books / Doubleday.
- Bowen, J. R. (1993) "Discursive Monotheisms", *American Ethnologist* 20(1): 185–90.
- Bowen, J. R. (1993) *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Translated by R. Nice. New York: Cambridge University Press.
- Davies, M. W. (1988) *Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology*. NY: Mansell Pub.
- Dhofier, Z. (1982) *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Dhofier, Z. (1992) "The Intellectualization of Islamic Studies in Indonesia", *Indonesia Circle* 58: 19–31.
- Eickelman, D. F. (1982) "The Study of Islam in Local Contexts", *Contributions to Asian Studies* 17: 1–18.
- Eickelman, D. F. (1987) "Changing Interpretations of Islamic Movements", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, pp. 13–30. London: Croom Helm.
- el-Zein, A. H. (1974) *The Sacred Meadows: A Structural Analysis of Religious Symbolism in an East African Town*. Evanston: Northwest University Press.
- el-Zein, A. H. (1977) "Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam", *Annual Review of Anthropology*.
- Ewing, K. P. (1988) "Introduction: Ambiguity and Shari'at — A Perspective on the Problem of Moral Principles in Tension", in K. P. Ewing (ed.) *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*, pp. 1–22. Berkeley: University of California Press.
- Faruqi, Z. H. (1984) "Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb", in A. Hussain, R. Olson, J. Qureshi (eds) *Orientalism, Islam, and Islamists*, pp. 177–189. Battleboro, VT: Amana Books.
- Ferneau, R., Malarkey, J. (1975) "Anthropology of the Middle East and North Africa: A Critical Assessment", *Annual Review of Anthropology* 4: 183–206.
- Freitag, S. (1988) "Ambiguous Public Arenas and Coherent Personal Practice: Kanpur Muslims 1913–1931", in K. P. Ewing (ed.) *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*. Berkeley: University of California Press. pp. 143–163.
- Geertz, C. (1960) *Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Geertz, C. (1968) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gellner, E. (1981) *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibb, H., Bowen, H. (1958) *Islamic Society and the West*. Vol 1, two parts. London: Oxford University Press.
- Gilsenan, M. (1982) *Recognizing Islam*. London: Croom Helm.
- Goldziher, I. (1981) *Introduction of Islamic Theology and Law*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hefner, R. (1987) "The Political Economy of Islamic Conversion in Modern East Java", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, pp. 53–78. London: Croom Helm.
- Helman, S. (1989) "The Javanese Conception of Order and its Relationship to Millenarian Motifs and Imagery", in A. Seligman (ed.) *Order and Transcendence: the Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations*, pp. 126–138. Leiden: Brill.
- Hobsbawm, E., Ranger, T. (eds) (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodgson, M. (1974) *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Hussain, A., Olson, R., Qureshi, J. (1984) "Introduction", in A. Hussain, R. Olson and J. Qureshi (eds) *Orientalism, Islam, and Islamists*, pp. 1–4. Battleboro, VT: Amana Books.
- Johns, A. (1965) *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*. Canberra: Australian National University
- Johns, A. (1975) "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions", *Indonesia* 19: 33–55.
- Kahin, G. McT. (1952) *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kempton, W. (1987) "Two theories of home heat control", in D. Holland, N. Quinn (eds) *Cultural models in language and thought*, pp. 222–242. New York: Cambridge University Press.
- Lane, E. W. (1860) *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London: John Murray Albemarle Street.
- Lukens-Bull, R. A. (1996) "Metaphorical Aspects of Indonesian Islamic Discourse about Development", in *Intellectual Development in Indonesian Islam*. Chapter 8. Tempe: ASU Program for Southeast Asian Studies Monograph Series.
- Messick, B. (1988) "Kissing Hands and Knees: Hegemony and Hierarchy in Shari'a Discourse", *Law and Society Review* 22 (4): 637–659.
- Redfield, R. (1956) *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Roff, W. R. (1987) "Editor's Introduction", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, pp. 1–10. London: Croom Helm.
- Roff, W. R. (1987) "Islamic Movements: One or Many?", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, pp. 31–52. London: Croom Helm.
- Roff, W. R. (1988) "Whence Cometh the Law? Dog Saliva in Kelantan, 1937", in K. P. Ewing (ed.) *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*, pp. 25–42. Berkeley: University of California Press.
- Said, E. (1978) *Orientalism*. New York: Random House.
- Snouck Hurgronje, C. (1906) *The Achenese, Translated from the Dutch by R. J. Wilkinson*. Leiden: E. J. Brill.
- Snouck Hurgronje, C. (1931) *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*. Leiden: E. J. Brill.
- Soebardi, S., Woodcroft-Lee, C. P. (1982) "Islam in Indonesia", in R. Israeli (ed.) *The Crescent in the East: Islam in Asia Major*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Woodward, M. (1988) "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam", *History of Religions* 28(1): 54–89.
- Woodward, M. (1989) *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: University of Arizona Press.
- Yatin, J.-C. (1987) "Seduction and Sedition: Islamic Polemical Discourses in the Maghreb", in W. R. Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*, pp. 160–179. London: Croom Helm.