

ISLAM OF ANTHROPOLOGY

Christopher Houston

chris.houston@mq.edu.au

Research on “Muslim societies” is a controversial topic in the present, particularly given the US army’s current employment of anthropological experts in war zones under military occupation. In 2006 the UK Foreign Office, too, sought to include anthropologists in its worldwide research project entitled “Combating Terrorism by Countering Radicalization”, with grants given outside the normal process of research funding and differently assessed. In this article, I immodestly argue for how the discipline of anthropology should apprehend and analyse Islam in the present political context. The paper claims that anthropological research provides an antidote to the Islamophobia of much talk about Islam in the Australian public sphere, an Islamophobia originating not only from the right but from some leftists and feminists as well.

Keywords: *Anthropology of Islam, Muslim societies, Islamophobia.*

Associate Professor
at the Department of Anthropology
of Macquarie University, Australia
Christopher Houston

ИСЛАМ АНТРОПОЛОГИИ

Кристофер Хьюстон

chris.houston@mq.edu.au

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.08.1.01>

Исследования «мусульманских обществ» в наше время вызывают дискуссии, особенно с учетом того, что армия США стала привлекать экспертов-антропологов к работе в зонах боевых действий в условиях военной оккупации. В 2006 г.

**Кристофер
Хьюстон**

*Доцент
Университета
Маккуори,
Австралия*

МИД Великобритании также стремилось включить антропологов в свой глобальный исследовательский проект «Борьба с терроризмом через противодействие радикализации», выдавая гранты в обход нормального процесса финансирования исследований и с иными квалификационными требованиями.

В этой статье¹ я открыто отстаиваю свою точку зрения на то, как антропологическая наука должна воспринимать и анализировать ислам в современном политическом контексте. Я утверждаю, что антропологические исследования

дают противоядие от исламофобии, о которой много говорят в австралийском обществе в связи с исламом, — исламофобии, исходящей не только от правых, но также и от некоторых левых и феминисток.

Ключевые слова: *антропология ислама, мусульманские общества, исламофобия.*

Фенелла Кеннелл в недавней статье «Христианство антропологии» констатировала, что существует досадный разрыв между тем, как многие христиане объясняют свои религиозные практики, и постулатами антропологии касательно христианства. Кеннелл выстраивает аргументацию о христианстве антропологии в связи со своими полевыми исследованиями в среде американских мормонов — эта христианская традиция хорошо подходит к ее «еретическим» намерениям. Одна из устойчивых конструкций в антропологии христианства — это разграничение духа и плоти, убежденность в аскетизме и неотмирности этой религии. После Вебера еще одним постулатом стало то, что «христианство сыграло важную роль преимущественно или исключительно как провозвестник секулярного модерна» (Cannell, 2005, p. 340). Согласно Кеннелл, аскетические течения в христианстве, предпочитаемые антропологами в их моделях, составляют лишь одну из могущественных теологиче-

1. Статья на английском языке: Christopher Houston. The Islam of anthropology. The Australian Journal of Anthropology (2009) 20, 198-212. doi: 10.1111/j.1757-6547.2009.00026.x.

ских ортодоксий — ортодоксию, развивавшуюся «в конфликте с противоположными течениями христианской мысли о физическом» (Cannell, 2005, p. 341), в частности с мормонизмом.

Верно ли, что ислам антропологии тоже предпочитает определенные теоретические модели ислама, не всегда хорошо соответствующие взглядам самих мусульман на их исламские практики? Может показаться странным, но верно скорее обратное, по крайней мере если сопоставить взгляды более радикальных мусульман и большую часть классических антропологических текстов об исламе. Между рассказами верующих и той моделью ислама, что конструировали их собеседники-антропологи, зачастую существовал скорее не диссонанс, а совмещение горизонтов. Несмотря на резко различные оценки *достоинств* западных и исламских общественных институтов, и те и другие соглашались в том, что между мусульманским обществом и другими социальными формациями, в частности Западом, существует огромная разница². Такое впечатление, что в случае ислама антропологи были слишком уж доверчивы к своим информантам, и особенно внимательны, когда те подтверждали радикальное различие между цивилизационными комплексами.

Превалирует ли до сих пор в антропологии эта тенденция? В первой части статьи я исследую современное понимание ислама в антропологии. Я использую для этого гораздо более узкий круг источников, чем Кеннелл, — в первую очередь лишь три относительно новые книги об исламе. Это работы Дэниела Вариско (Varisco, 2005), Дж. Макриса (Makris, 2007) и Дженни Уайт (White, 2002). Во второй части статьи я резко меняю курс. Выбрав лучшее из этих трех книг, я резюмирую то, как антропология должна концептуализировать и анализировать ислам в течение дрящегося политического момента настоящего времени. Затем я сопоставляю ислам антропологии с доминирующим правым дискурсом СМИ об исламе и также с отдельными левыми и феминистскими интерпретациями ислама. Таким образом, с этого момента статья принимает более полемический характер. Учитывая постоянные комментарии австралийских журналистов об исламе, принятие новых законов о безопасности, нацеленных на слежку за мусульманами, и привлечение антропологов к работе в проекте армии США «Человеческий ландшафт» (Human Terrain), важно, чтобы эта наука снова продумала тему ислама в связи с этими процессами. Должен добавить, что все идеи этой статьи о восприятии ислама антропологами были опосредованы моими исследованиями ислама и секуляризма в Турции, и это сообщает ей некую односторонность, всецело сопутствующую ее аргументации.

ИСЛАМ И АНТРОПОЛОГИИ

Каждая из этих книг посвящена одной острой теме, которая затрагивает самое ядро современной дискуссии об исламе антропологии. Существует ли вообще целостный предмет исследования? Если существует, то что это такое? Если нет, то на чем фиксируют внимание антропологи, когда берутся за изучение жизни мусульман? Этот вопрос можно сократить: мусульманское общество или *общества*? Ислам или «исламы»? С точки зрения защитников той или другой позиции, доказательства пребыва-

2. См. ниже у Varisco (2005) обоснованные аргументы об этом. См. также у Zubaida (1995) анализ использования Геллером Ибн Халдуна для репрезентации мусульманского общества и истории как полной противоположности западному обществу.

ют в глазах смотрящего. Что важнее для центральных исламских практик и верований в различных социальных контекстах — сходство или различие? Неоспариваемый, общий для всех мусульман теологический дискурс или порождающий полемику? Общепринятые или спорные части исламских священных писаний? Сторонники единства мусульманского общества подчеркивают всеобщее почитание некоторых исторических мусульманских деятелей, противники — антагонистически партийную нелюбовь к другим лицам (таким как Аиша). Два лагеря и их примирители стремятся объяснить или избежать объяснения ислама разных экономических классов, групп и даже отдельных мужчин и женщин. И есть набор вопросов, вызванных миграцией мусульман в общества с немусульманским большинством, в том числе острые проблемы мусульманского авторитета, религиозного и культурного расизма. Антропология, конечно, не одинока в поисках правильных вопросов, относящихся к этим социальным процессам, хотя мало кто в медиа-корпорациях прислушивается к ней.

В книге Дэниела Вариско критически анализируются всего четыре антропологические концепции ислама. Он критикует «риторику репрезентации ислама» (Varisco, 2005, p. 3) в основополагающих текстах Клиффорда Гирца (Geertz, 1968), Эрнеста Геллнера (Gellner, 1981), Фатимы Мернисси (Mernissi, 1975) и Акбара Ахмеда (Ahmed, 1988). Таким образом, его книга явно принадлежит пост-саидовской эпохе, когда европейские тексты об исламском арабском мире слишком легко реконтекстуализируются как примеры «стиля мышления, построенного на онтологическом и эпистемологическом разграничении между “Востоком” и “Западом”» (Said, 1978, p. 2). Но примечательна акклиматизация всех трех книг к интеллектуальному глобальному потеплению, инициированному работой Саида. Понятно, что сегодня для антропологов невозможно писать об исламе или жизни мусульман без хотя бы беглой оглядки на Саида. Та же забота о техниках репрезентации очевидна в работе Кеннелл о христианстве, которая предполагает развитие параллельного интереса антропологии к изучению «христианств».

Как и Саид, Вариско выбирает для анализа тексты, исходя из их принадлежности к одной дисциплине. В отличие от исследуемых Саидом, два текста из четырех написаны самими мусульманами. Также важно, что Вариско критикует работы Геллнера, Гирца, Мернисси и Ахмеда ради выведения из безвестности более свежих антропологических исследований исламских контекстов, чьи достоинства лежат в тени превосходства четырех анализируемых «классиков». Выбор этих работ в качестве предмета исследования определяется оценкой их интеллектуального влияния. Канонизация определенных текстов об исламе в качестве основополагающих для антропологии, по словам Вариско, придала этим конкретным работам «срок годности, намного превышающий границы их применимости и актуальности» (Varisco, 2005, p. 3).

Вариско уделяет внимание тем работам об исламских обществах, которые он субъективно считает наиболее известными и общепризнанными. Но читателю, возможно, полезно будет вспомнить историю антропологического интереса к мусульманам или исламу (точнее, относительную скудость этой истории). Антропология как дисциплина в свой формативный современный период (после Первой мировой войны) не особенно интересовалась мусульманскими обществами. Например, в книге «Африканские политические системы» (1940) общества с исламскими институтами не включались в сравнения, как и в ее продолжении «Племена без правителей» (1958). Талаал Асад — ранний предшественник саидовской дефиниции и критики европейской ре-

презентации «мусульман-арабов» — в работе 1973 г., критикуя западные репрезентации исламских и африканских обществ, утверждал, что с мусульманским обществом как объектом изучения работали историки и «исламицисты». Их отрицательное отношение к тому, что они называли исламским деспотизмом, отражало антагонизм Европы с мусульманскими странами до колонизации. Асад сравнивал его с более благосклонным послевоенным взглядом антропологов на консенсуальную природу африканских политических систем. Вариско завершает свой быстрый набег в историю дисциплины, отмечая, что «этнографический контакт» с мусульманами начался лишь в 1950-х гг. Однако, несмотря на работу Эванса-Причарда о бедуинских племенах (Evans-Pritchard, 1949), Вариско утверждает, что «до 1970-х гг. в ближневосточной этнографии почти не было антропологических дискуссий об «исламе» как религии» (Varisco, 2005, p. 14). Но и после этого Вариско отмечает преобладание этнографических работ об исламском мистицизме и суфизме.

Хотя Вариско выдвигает много конкретных и зачастую очень остроумных возражений против каждого рассматриваемого текста, он также адаптирует некоторые более общие критические замечания ко всем четырем. Например, он подвергает ценной критике риторику саморепрезентации и интеллектуального авторитета, выдвинутую на первый план разными авторами в их текстах, из-за их попыток разоружить или соблазнить читателя своими нарративами невежества, просвещения или здравого смысла. Он также выявляет эссенциализирующие и деконтекстуализирующие тенденции всех этих работ в их поисках «ислама». Вопреки им он настаивает, что антропологи должны сосредоточиться на том, как сами мусульмане действуют соответственно верованиям в конкретной социальной обстановке в каждую конкретную эпоху. Верования зависят от местных политических и культурных факторов и испытывают неизбежные изменения (Varisco, 2005, p. 123). Это сравнивается с обретением знания об исламе посредством изучения его основных текстов или, как у Вебера, чтения ведущих европейских интерпретаторов. Вариско достаточно удачно подытоживает свои главные претензии: «Фундаментальная ошибка одна и та же в «Открытии ислама», «Наблюдаемом исламе», «Мусульманском обществе» и «За покрывалом»: репрезентируемый ислам идеализируется как сущность, а не анализируется как развивающаяся, культурно обусловленная динамика верований и поведения» (Varisco, 2005, p. 125).

Говоря конкретнее, он критикует текст Гирца за этнографическую худосочность, Геллнера — за полное игнорирование саморепрезентации практикующих мусульман, Мернисси — за упрощающую стереотипизацию и неисторизм, а Ахмеда — за идеализацию ислама, пропагандируемую в его исламской антропологии. С точки зрения Вариско, наблюдение ислама — оксюморон: наблюдать можно только мусульман, а в тексте Гирца этого мало. Та же претензия предъявляется к работе Геллнера. Вариско рекомендует из всех текстов, претендующих на объяснение ислама или мусульманского общества, избегать именно его: в частности, из-за переоценки и «превратной» интерпретации Ибн Халдуна и Дэвида Юма, ориенталистской презентации ислама как зеркального отражения Западной Европы и неисторизма. Ценно, что Вариско помещает Мернисси с ее гендеризацией ислама в более широкое дискурсивное поле репрезентаций сексуальной жизни Пророка. Но Мернисси, как и Геллнер, распознает компрометирующие следы происхождения ислама в VII веке в каждом аспекте современного мусульманского общества, в том числе наиболее глубокие — в его организации сексуальной жизни. Заявленное сходство гендерных отношений во всех обществах с мусульманским большинством

выводится из тех форм, которые Мернисси обнаруживает в современном Марокко, а те, в свою очередь, объясняются стандартной моделью традиционного исламского взгляда на женщину. Наконец, Вариско интерпретирует попытку Ахмеда исламизировать антропологию как потенциально несущую эксклюзивизм и закрытость мышления, учитывая, что сам Ахмед определяет содержание «универсалистских принципов ислама» и в то же время настаивает, что этими принципами нельзя поступаться в поисках антропологического знания.

Тем не менее, есть некоторая тавтологичность в иконоборческой атаке Вариско на антропологические труды поколения, бывшего его коллективным учителем. Зачем все это, если, по его словам, новейшая антропологическая литература о мусульманах совсем по-другому анализирует исламские культуры и жизнь мусульман? Короче говоря, я не убежден, что возвращение (критическое или нет) к «классическим» подходам Гирца, Геллнера, Мернисси и Ахмеда оправдано. Анализ политики в Турции показывает, что их работы нерелевантны для понимания исламских движений в этой стране: например, Дженни Уайт не ссылается ни на одну из этих книг. Забвение ею «канона» демонстрирует, как социальные отношения, доминирующие в любой полевой работе, определяют, какая теоретическая рамка покажется полезной для их толкования. Вариско сказал бы, что именно это и есть главное: из этнографических наблюдений и интерпретаций мусульман и их версий ислама в разных местах и культурах следует, что претензии на создание абстрактной модели мусульманского общества бессмысленны. И не только: сингулярная или агрегированная модель дает материал для цивилизационных сопоставлений, а для этой цели она бесполезна как слишком редуционистская.

Далее, очевидно, что книга Вариско — не этнографический анализ какого-либо конкретного исторического момента и национального пространства, в отличие от книги Уайт об исламистском движении в Стамбуле в 1990-х, хотя именно в защиту таких книг Вариско направляет свое перо. Это и не попытка представить полное описание и анализ ислама в каком-либо узнаваемом регионе, как в работе Макриса о Ближнем Востоке. Макрис тоже начинает свою книгу с того, что пытается определить объект анализа. «Я стараюсь изобразить ислам как объединенную традицию с глобальным мировоззрением, стремящимся преодолеть культурные и другие особенности, но в то же время как традицию динамичную, которая формируется местными условиями и постоянно реинтерпретируется в терминах специфичных идиом, укорененных в истории» (Makris, 2007, p. 1). Чтобы сбалансировать потенциальное напряжение, вызванное противопоставлением ислама как универсальной религии со вполне определенной доктриной и ритуальными практиками, и их разнообразными воплощениями в конкретных обществах и исторических контекстах, Макрис предпочитает изучать то, каким образом доктрины и практики «приобретают свой локально признанный канонический статус» (Makris, 2007, p. 2). В центр внимания ставится *производство ортодоксии*, или анализ «политических условий, благодаря которым конкретные интерпретации становятся доминирующими в исторически специфичных социальных контекстах» (Makris, 2007, p. 2). Такая работа требует полевых исследований, а не деконтекстуализированного разбора утверждений радикальных мусульман. Зарождающаяся или укоренившаяся ортодоксия, преобладающая в каждом конкретном контексте, представляет собой результат эволюции и договоренностей; она связана и с внерелигиозной властью, и с мусульманской «дис-

курсивной традицией», которая «обращает себя к концепциям исламского прошлого и будущего, ссылаясь на отдельные исламские практики в настоящем» (Makris, 2007, p. 1).

Понятие дискурсивной традиции принадлежит Талалу Асаду: это ценная идея, особенно когда историзируются отдельные дискурсивные традиции, например каджарский шиизм или османский суннизм. Она также позволяет антропологически исследовать стратегии, посредством которых мусульмане апроприируют религиозные тексты и устные нарративы в своих собственных целях. Но ее сила составляет и ее слабость: она привлекает внимание к *исламским* традициям, но потенциально изолирует их от тех секуляристских дискурсов и институтов (например, кемализма в Турции), которые необходимы для понимания этих традиций. Макрис использует другую ключевую фразу для описания того, как антропологи могли бы концептуализировать свою область исследований. Он рекомендует сосредоточиться на «политической экономии смысла в исламе», с помощью которой можно было бы исследовать «материальные... условия постоянно переформируемой исламской традиции в ходе развития доминирующих версий ислама» (Makris, 2007, p. 53).

Каким образом эти подходы помогают Макрису организовать его аргументацию? Их достоинства особенно хорошо видны в его четвертой главе о «Пяти столпах» ислама — после этого заглавия можно было бы ожидать дискуссии о транснациональной общности мусульманской жизни и практик. Напротив, Макрис показывает, как обязанность платить *закят* (благотворительные пожертвования) по-разному понимается в разных обществах с мусульманским большинством. В одних местах организация закята в основе своей политическая, он выступает как система обязательного налогообложения; в других это добровольная форма дарения или дополнение к мерам социального обеспечения, организованным государством или мусульманскими НПО, зачастую во взаимной конкуренции. То же относится к его рассуждениям о посте в Рамадан, который в одних странах обязателен как публичная демонстрация, в других добровольен, а соответствующие торжества весьма по-разному отмечаются семьями, живущими даже в одном городе, в зависимости от их классовой позиции. Он также отмечает усиливающийся в последние годы *политический* статус Рамадана как месяца протестов или насилия. Даже разные смыслы паломничества в Мекку согласно четырем правовым школам изящно контекстуализируются в анализе разнообразного опыта мусульманских паломников.

Вторым, более политически актуальным следствием его подхода служит демонстрация ложной направленности абстрактного вопроса: «Совместим ли ислам с демократией?» (или: «Какова позиция ислама в отношении женщин или прав человека?»). Совместимость или несовместимость зависит от нескончаемой борьбы мусульманских деятелей вокруг текстов и практик, генерирующих «ортодоксию» в разных политических ситуациях. Аналогичным образом правовые решения улемов, соответствующие их конкретным школам шариата, выносятся в конкретных религиозных и политических полях. В этих полях повсеместно участвуют разные комбинации акторов — от государственной власти, которая стремится воспроизвести (или трансформировать) преобладающие социально-политические условия, до мистиков, суфийских братств и «исламских активистов» с их различающимися отношениями с государством и улемами. Все они — участники переговоров об ортодоксии, хотя и неравные.

В недавней дискуссии «Ислам несовместим с демократией» в рамках форума Intelligence Squared в прямом эфире сиднейского ABC Radio, Дэниел Пайпс потребовал, чтобы мусульмане полностью отбросили шариат из-за его сущностно нелиберального характера. Это бредовое требование — социологическая карикатура на исторически динамичный, креативный и развивающийся процесс принятия исламского права. В двух словах, я весьма рекомендую книгу Макриса ради его поучительных и сложных исследований конкретных проявлений мусульманской практики в преимущественно арабских контекстах. Однако есть серьезный вопрос о причинах включения Турции в Ближний Восток, как он определяется в его книге. Многие его этнографические примеры, от тривиальных до сложных, взяты из арабоязычных стран. Но в Турции, в отличие от Египта, нет встроенного и политически легитимного исламского дискурса, влияющего на политическую жизнь в публичной сфере. Исламский «язык» вызывает глубокое недоверие у многих секуляристов и был причиной запрета политических партий Конституционным Судом. Аналогично классическое деление мира на «землю ислама» и «землю войны» — как отмечает Макрис, эта фразеология полна смысла для многих на Ближнем Востоке — никогда политически не использовалась в Турции. Также неверно, что миллионы людей в Стамбуле считают пророка Мухаммада идеальным человеком, или даже что основные факты биографии Мухаммада известны всем мусульманам (Макрис, 2007, р. 19) — многие люди считают более важной биографию Ататюрка и знают ее гораздо лучше. Турецкому Министерству религиозных дел недавно пришлось определять, в каких смыслах жизнь Мухаммада может быть понята как образцовая³. Основание государства Израиль не имеет «особого веса» (Макрис, 2007, р. 15) в турецком политическом и социальном дискурсе, и «Турецкие авиалинии» не включают чтение Корана в программы обслуживания во время полета, в отличие от «Малайзийских» и «Египетских»!

Возможно, некоторые из перечисленных различий незначительны. Но учитывая, что в центре исследования Макриса стоят арабские страны — и даже конкретно Египет, — включение Турции в его Ближний Восток следовало бы обосновать аккуратнее. Этот вопрос представляет не только этнографический интерес с учетом того, насколько часто Турцию хвалят как образцовый пример коренного и результативного поворота на Запад. Общим местом в турецком националистическом дискурсе и у многих западных ученых (например, Бернарда Льюиса) служит утверждение, что государственный секуляризм в турецком стиле представляет собой единственное спасение для обществ мусульманского большинства. С моей точки зрения, эту доктрину турецкой *исключительности* нужно эмпирически доказывать через компаративные исследования, а не просто крикливо повторять. Реальность гораздо сложнее. Возможно, Турция больше похожа, скажем, на Египет, нежели признает идеологическое утверждение о ее модельном статусе, но необязательно из-за ее подавленных исламских подводных течений. Напротив, существующие между ними сходства можно приписать египетскому секуляризму: как и турецкое государство, египетская национальная образовательная система играет решающую роль в распространении легитимированной государством версии ислама.

Далее, вопреки моим возражениям против включения Макрисом Турции в его общую аргументацию, есть одна ключевая тема, которая требует именно таких кросс-социетальных антропологических исследований, — это роль улемов в турец-

3. См. газету «Radikal» от 19 марта 2008 г. с отчетом о речи главы Министерства религиозных дел по поводу празднования Мевлид Кандили — дня рождения Пророка.

ком и арабском обществах. Верно, что в Турции нет улемов в общепринятом смысле этого слова: учреждение Министерства религиозных дел (Диянет) в 1923 г. положило конец относительной автономии исламского образования. Вопрос в том, составляют ли эксперты Диянета и религиозные ученые теологических факультетов в Турции «улемоподобный» класс специалистов? Важно принять во внимание то, работают ли Диянет и его ученые в Турции согласно принципам и процедурам, установленным в классической исламской юриспруденции, таким как иджма и иджитihad. Второй вопрос: насколько эксперты Диянета по исламскому праву расширяют и обогащают исламскую традицию, подобно улемам в других странах, особенно в своей интерпретации Корана и хадисов. Третий вопрос: каким образом создание одобренной государством и национализированной версии ислама в Турции сформировало причинно-следственные отношения между секуляризмом и авторитаризмом. Аналогичное производство исламской ортодоксии националистическими правительствами во всех остальных ближневосточных странах привело также к кризису демократии в них (Antoun, 2006). Четвертый вопрос: процедура, посредством которой выводы турецкого Диянета, например, о суррогатном материнстве, косметической хирургии или пожертвовании органов могут обрести силу закона. Хотя религиозные эксперты Диянета работают по предписаниям турецкого государства, по многим вопросам эти предписания не сформулированы ясно. Какую силу имеют рекомендации Диянета? Влияют ли они на законодательство? Если да, почему это не воспринимается как ползучая исламизация турецкого права, как это было бы в Египте? Пятый вопрос: какими способами Турецкая Республика, подобно многим другим государствам на Ближнем Востоке, подавляет неавторизованных «экспертов» по исламу (см. характер освещения в турецких СМИ *джинджи ходжа*, или религиозных целителей), и каким образом многие исламисты поддерживают эти преследования. Шестой вопрос: релевантность турецких теологов с точки зрения более широких кругов общества. Он же касается улемов во всех остальных ближневосточных обществах. Кто к ним прислушивается? Все эти частичные сходства показывают, что радикальное отделение многими учеными Турции от остальных (в арабском мире) нуждается в эмпирической проверке.

Книга Уайт не отвечает на многие из этих вопросов — это не ее предмет исследования, — но позволяет по-иному сопоставить жизни мусульман этого региона с практикой и принципами политического ислама. Уайт доказывает необходимость изучения исламистской политической идеологии через ее корни в культурных кодексах и нормах городского сообщества. Она использует термин «вернакулярная политика» для концептуализации того, как исламистское движение в Турции и политическая партия «Рефах» («Благосостояние») помещают себя «в местную культуру и межличностные отношения, опираясь также на разнообразные гражданские и политические организации и идеологии» (White, 2002, p. 6). В некотором смысле можно сказать, что успешные исламистские политические движения занимаются антропологией: их политическая практика и дискурс вырастают из тонкого понимания местных практик и культурных норм, хотя они и пытаются заново репрезентировать эти культурные ценности ради мобилизации посредством исламского языка. Вернакулярная политика, или использование отобранных культурных принципов для обретения политической поддержки, доступна и другим политическим партиям, если их собственный *modus operandi* этому не препятствует.

Уайт провела полевые исследования в огромном стамбульском районе Умрание. Это по большей части бедное скопление пригородов, построенных сельскими мигрантами. Большинство их на определенном этапе городской жизни вложились постройкой своих собственных домов в его бурное разрастание с высокой плотностью застройки. Помимо прочего, ее полевая работа включала участие в «деятельности двух групп местных активистов — исламистской и секуляристской» (White, 2002, p. 8). Изучение их в паре позволило создать четкую теорию, объясняющую, почему секуляристский «Женский центр Умрание» сравнительно безуспешно пытался привлечь местных жителей к своим программам и дискурсу. С точки зрения Уайт, секулярные активисты организовали свою деятельность исходя из предположения, что местные ценности и традиции, представленные как патриархальные, исламские и отсталые, требуют революционизации. Их миссией было просвещение народа. В результате они «оказались неспособны (или не хотели) признать, что те вещи, которые они очерняли как «традиции», характерные для окраинных бедных пригородов, на самом деле могли бы стать мощным базисом для вполне «модернистских» явлений, таких как политическая мобилизация, гражданское общество и усиление женщин» (White, 2002, p. 259).

Что это за культурные практики и ценности в Умрание, до которых кемалисты не сумели добраться, и откуда они взялись? Уайт доказывает, что люди из рабочего класса обладают набором ценностей, которые выступают как важный ресурс для семей и индивидов, стесненных финансовыми трудностями. Эти ценности «ставят взаимосвязанность выше индивидуальности, социальную и моральную ответственность выше личного выбора или принятия решений, привязанность выше независимости» (White, 2002, p. 67). Они соединяются с культурными практиками, включающими отношения взаимности, добрососедство (*имедже*) и мощные круги взаимных обязательств (*химайе*). Исламистские женские активистки сыграли особенно важную роль в организации жителей Умрание в ячейки активистов и сочувствующих, «построенных на уже существующих сетях соседских связей, вовлеченных в горизонтальную организацию наподобие *имедже*» (White, 2002, p. 72). В двух словах, Уайт считает успех исламистских партий в Турции результатом персонализации ими политических отношений и того факта, что они помещают свое идеологическое послание в локальный контекст общих коммунальных ценностей и интересов.

Несмотря на проблематичное заигрывание Уайт с понятием «коллективистского общества», которое, как она считает, должно лежать в основании этих ценностей, подлинное достоинство этой книги лежит в ее противоположном интересе к «политической экономии культуры». Этот анализ с его пристальным интересом к повседневным социальным и экономическим отношениям людей из Умрание этнографически чувствителен к тому, как нехватка денег, возможностей и выбора обуславливает жизнь людей. По словам Уайт, бедность — это «решающее ограничительное условие» (White, 2002, p. 95). Культурные и семейные ресурсы одновременно поддерживали и ограничивали индивидов в их выборе, тогда как экономические реалии зачастую сильнее влияли на прекращение активизма молодых женщин-исламисток, нежели религиозная идеология. Работать ли, вступить ли в брак, где работать, с кем вступить в брак — эти решения обсуждались индивидами в замкнутых кругах, внутри которых они преследовали свои цели, и сами эти цели тоже подтверждались или отвергались со временем. Работа Уайт концентрируется на классе, гендере и их ограничительных возможностях, и это не позволяет ей предпочесть «сверхкультурализованную» модель

социального антагонизма. Эта модель, предпочитаемая и кемалистами, и исламистскими активистами, подчеркивает культурные различия, которые, как заявляется, конституируют другую сторону и в то же время смягчают внутренние конфликты в ней. Но очевидно, что исламистская политика в том виде, в каком ее проводят образованные мусульманские женщины, ведет к явному разрыву ожиданий и практики между ними и многими мужчинами-исламистами, у которых есть свои причины проводить исламистскую политику. То же самое, разумеется, можно сказать о секулярных феминистках и кемалистах-мужчинах.

В итоге Уайт также не претендует на демонстрацию общей теории мусульманского общества. Ближе всего она подходит к претензиям на компаративность, когда рекомендует исследовать процессы вернакулярной политики в других странах, особенно в изучении протестантских мегацерквей в Северной Америке. В этом случае мы могли бы обнаружить, что в изучении локального христианства с его конкретной адаптацией и апроприацией «ортодоксии» антропологические христианства имеют много общего с антропологическими исламами.

ЛЕВАЯ И ФЕМИНИСТСКАЯ ИСЛАМОФОБИЯ

Теперь позвольте мне резко сменить курс и рассмотреть через призму ислама антропологии, представленную выше, освещение ислама в локальных СМИ и политику в отношении ислама в Австралии. Почему эти книги общественно значимы в эпоху, когда об исламе говорят все больше, и когда западные государства все больше следят за мусульманами? Лучший способ ответить на этот вопрос — выделить из них некоторые базовые принципы, которые, на мой взгляд, должны влиять на то, как современная антропология конструирует ислам. Эти принципы также служат ключами к решению стоящей перед антропологами проблемы репрезентации ислама в СМИ. Антропология как дисциплина не может избежать современного интереса к исламу. «Мир» принес эту религию в академическую среду, и в особенно яркой форме — когда вооруженные силы США привлекли антропологов как консультантов по анализу культуры обществ с мусульманским большинством. Как иронично: американским военным понадобились не клише ориенталистских предрассудков, не лозунги исламофобской риторики о джихадистском терроре и не цитирование стихов Корана для объяснения практики, а мощь контекстуализирующей антропологии, ориентированной на полевые исследования.

Если руководствоваться этими тремя исследованиями, то из чего должен сегодня состоять ислам антропологии? Во-первых, ясно, что не существует единого ислама или архетипического исламского общества, которое эта дисциплина стремилась бы выявить, репрезентировать и объяснить. Скорее она озабочена анализом множественности источников, генерирующих разнообразие способов быть мусульманином. Во-вторых, ислам современной антропологии исторически и культурно контекстуализирован, и результат этой контекстуализации — изучение разнообразия «исламов» как внутри обществ, так и в разных обществах и их изменчивости со временем. В-третьих, современная антропология направляет свою аналитическую энергию на описание процессов производства того знания о правильной мусульманской жизни, которое порождает эти «исламы». В-четвертых, отсюда следует, что она политизирует эпистемологические процессы, посредством которых эти неустойчивые или хорошо укорененные ортодоксии и практики создаются, поддерживаются и трансформируются в каждом конкретном

контексте. И в-пятых, ислам антропологии должен также быть антропологией мусульманского *опыта*, внимательной к меняющимся смыслам, которые индивиды или коллективы приписывают своим собственным религиозным практикам, и в то же время соотносят свой опыт с обсуждаемым здесь производством знаний и ортодоксии об исламе в исламских и других институтах.

Что отличает воззрения антропологов на жизнь мусульман от дискурса об исламе, производимого другими, более громкими голосами в Австралии? Простого ответа не будет, если учитывать разнообразие мест производства высказываний об исламе со стороны множества мусульманских групп, университетов, различных государственных учреждений, официальных представителей мечетей, женщин и даже пресс-служб консульств национальных государств с мусульманским большинством. Например, мечеть Галлиполи в Оберне со штатом из представителей турецкого Диянета ежегодно организует популярный день открытых дверей, рассказывая посетителям об исламе и проводя на своей территории гражданскую церемонию в День АНЗАК⁴.

Тем не менее, одним из влиятельных источников дискурса об исламе и мусульманских движениях в масс-медиа являются определенные левые и феминистские круги. Много было написано об *исламофобии* «правых» (Bunzil, 2005), но гораздо меньше обсуждались взгляды на ислам людей, считающих себя левыми, и то, отличаются ли они (и чем) от более откровенно расистских репрезентаций правых. Следует ли классифицировать некоторые левые дискурсы также как исламофобские? Этот вопрос требует серьезного изучения. Чтобы придать некоторый смысл разбираемым вопросам, я хотел бы обратиться лишь к двум недавним примерам из СМИ. Первый — опубликованное в газете «Sydney Morning Herald» под названием «Неверующий защитник» интервью Джеймса Баттона с британским философом Э.К. Грейлингом, который относит себя к левым. Грейлинга в первую очередь заботит свобода слова, и в частности право западных СМИ перепечатывать датские карикатуры на пророка Мухаммада. Грейлинг видит в протестах мусульман против карикатур угрозу секулярной либеральной традиции Запада. Подобно биологу Ричарду Докинзу с его заявлениями об абсурдности веры, Грейлинг далее утверждает, что религия — это «безумная крайность человеческой мысли... Верить во что-либо перед лицом очевидности и вопреки разуму — верить религиозно — это постыдно, безответственно и невежественно, и заслуживает отношения, противоположного уважению» (Button, 2007, p. 29). Далее, «мы стремимся уважать чувства мусульман, но и они должны в равной степени стремиться уважать наши. Многих западных людей глубоко оскорбляет вид женщины в бурке» (Button, 2007, p. 28). Очевидно, что при взглядах Грейлинга на ислам западные люди не могут быть мусульманами, и у них с мусульманами не может быть общих чувств. Что и говорить о бесконечной борьбе мусульманских деятелей вокруг текстов и практик, генерирующих «ортодоксию» в разных политических ситуациях, в том числе западных мусульман в Австралии и Британии нашего времени. Далее, о каком либеральном уважении со стороны Грейлинга можно говорить, если он не учитывает противоположных смыслов, которые могут приписывать бурке ее носительницы?

Второй пример — статья журналистки Памелы Боун в издании «The Australian» под названием «Почему мы молчим об исламском половом апартеиде» (Bone, 2007).

4. День памяти ветеранов войн в Австралии и Новой Зеландии (25 апреля). Назван в честь Австралийского и Новозеландского армейского корпуса (ANZAC) британской армии, отличившегося в Дарданельской операции в Турции во время Первой мировой войны. — Прим. пер.

Жертвой Боун служат те, кто «ранее считался левыми», а ныне стали «занудными» культурными релятивистами, когда речь заходит о концепте семейной чести в современных ближневосточных обществах и (тем самым) о практике убийств чести. Согласно Боун, логика культурных релятивистов такова: «Мы не лучше их. Мы не должны навязывать им наши ценности. Мы можем критиковать только свои». Она заключает:

«Проблема этого образа мыслей в том, что западная культура при всех ее недостатках явно, объективно лучше. В отличие от женщин, которых я встречала в лагерях беженцев на границе Чада и Судана, и которые не могут выйти из лагеря за дровами без страха быть изнасилованными, я могу после конференции в Остене в сумерках пойти домой по безопасным улицам. Нет, нам еще далеко до прекращения изнасилований, но нам не требуется четырех свидетелей-мужчин для доказательства изнасилования, мы не приговариваем его жертв к бичеванию, мы не казим за супружескую измену... За некоторыми достойными исключениями, западные либералы не выступают против гендерного апартеида, под властью которого живут женщины в значительной части исламского мира, как они выступали против расового апартеида в Южной Африке. По причине ли страха самим стать жертвами угроз исламистов из-за таких выступлений? Я так не думаю. Скорее это... новый феномен «исламофобии»: сильный страх быть сочтенным критиком ислама и расистом, как будто раса имеет к этому какое-то отношение (Bone, 2007)».

Ложь этого сравнения («апельсинов» лагеря беженцев с «яблоками» конференции) и стереотипные примеры исламской юриспруденции обнаруживают вульгарность боуновской репрезентации ислама. И Грейлинг, и Боун — уважаемые люди, называющие себя левыми и атеистами. Но каковы политические импликации их риторики о мусульманах? С их точки зрения, ислам по своей сути ложен, и женщины под покрывалами, следующие этой догме, должны быть оцены и осмыслены в этом свете. Ислам также сущностно враждебен женщинам, и потому, чтобы обеспечить свободу носительницам хиджаба, нужно защитить их от религиозных отцов и братьев. Бурка — символ мизогинии ислама, и ее присутствие должно осуждаться в западном публичном пространстве, потому что ее ношение оскорбляет и потенциально угрожает социальному миру в неисламском обществе и правам женщин. Что необходимо сделать? Рассуждая логически, ислам должно контролировать государство посредством различных институтов (например, аналогов турецкого Диянета), чтобы не позволять мусульманам порождать ложь и навязывать женщинам репрессивные верования и практики. Это политический проект авторитарной секуляризации ислама. И эти институты играют даже более важную роль: они охраняют от мусульман Просвещение, то самое Просвещение, которое родилось на Западе, является вечно истинным и освобождающим, и потому должно неустанно охраняться и воспроизводиться.

Хотя эта позиция и взгляды людей, называемых в СМИ «хэнсонитами»⁵, на первый взгляд не очень похожи, у них есть некоторые общие убеждения. Во время недавней

5. Последователи Полин Хэнсон (р. 1954), основательницы австралийской Партии одной нации, выступающей против мусульманской иммиграции в Австралию. — Прим. пер.

шумихи из-за заявления Коранического общества о постройке исламской школы в Кэмпдене к югу от Сиднея Дэмиен Мерфи в «Sydney Morning Herald» процитировал Кейт Маккаллок, «лицо оппозиции» («католичку и мать четырех детей»):

«Школа — это лишь острое клинка. Посмотрите только на те страны, которые приняли арабов и другие исламские народы: вы увидите, как они пришли и начали насильственные действия, пытаясь вытеснить местных жителей. В одной Англии в год происходит 15 убийств чести, когда родственники-мужчины убивают своих дочерей и сестер якобы за нарушение исламского учения... Я хочу, чтобы мусульмане в Австралии ходили в наши школы, чтобы их дети росли с нашими ценностями и, что важнее, чтобы их матери могли встречаться с австралийскими мамами и видели, что им необязательно терпеть такое обращение, которому они иногда подвергаются (Murphy, 2008)».

Эта риторика, возможно, более откровенно расистская в своих отсылках к арабам. Но общей чертой в отношении к исламу правых и некоторых левых и феминисток является репрезентация ислама как монолита и основной упор на мусульманские гендерные и половые отношения, которые представлены как неизбежные (как и у Мернисси). Ложная категория неизменной исламской культуры, в свою очередь, привлекается для постановки фальшивых вопросов, например, об основаниях концептуальной неадекватности ислама в вопросе индивидуальных прав или о коренящихся в исламе причинах провала демократии в мусульманском мире.

С этим связано отсутствие интереса к отслеживанию производства знаний об исламе/«исламах», в рамках которого идут споры и нет единства мнений. И правый и левый дискурсы отказываются признать равное значение за разнообразными рассказами мусульман об их собственной жизни и политической практике, особенно когда они противоречат нарративу, который комментатор хочет подкрепить. Особенно ценятся свидетельства бывших мусульман (например, книга «Неверная» — автобиография Аяан Хирси Али). Также неохотно концептуализируют гетерогенность мусульманской жизни и сложности форм исламизации, связанных с социальным классом, и не признают креативное использование мусульманами исламизированных символов для целей внутреннего размежевания. Интерпретация покрывала как символа изоляции и мужского контроля над женским телом иронически воспроизводит точку зрения многих мужчин-ислаμισлов: как демонстрирует нам Уайт, мусульманки из Умрание, носящие покрывало, имеют для этого гораздо более разнообразные намерения и причины. Мало интересуются реальным процессом обучения тому, как *стать* мусульманином, и к этому добавляют идеализированное представление о том, что ислам — доминирующая сила в жизни мусульман. Также не учитывается то, как жизнь мусульман меняется со временем. Нет концептуализации даже того, как права и практики меняются в течение жизненного цикла, не говоря уже о том, как перемены связаны с политико-экономическим развитием.

Также в значительной части дискурса СМИ присутствует фетиш корней, и многие левые (например, Филипп Адамс) постулируют, что ближневосточный, арабский или саудийский ислам — это и есть *реальный* ислам, и что эти корни определяют современную мусульманскую практику (а не наоборот). Явно присутствует серьезная одержимость Саудовской Аравией и ее особыми отношениями с США. Саудовское королевство бра-

нят с двух сторон, *и как «банкира»* западного империализма, *и как «экспортера»* реакционного ислама. Хороший пример — недавняя реакция на частично саудовское финансирование исламского исследовательского подразделения в Университете Гриффита, прежде всего со стороны так называемых экспертов по национальной безопасности: параноидальные требования искоренить то, что изображается как вспышка исламской инфекции, как если бы массовая прививка против ислама, конституированная австралийской историей, была на грани исчезновения. Последнее: следует упомянуть и выставку 2007 года «Искусство ислама» в Галерее искусств Нового Южного Уэльса. Работы ныне живущих мусульман, очевидно, не считаются исламскими, потому что выставка не пошла дальше средневековья. Даже арт-кураторы, не замеченные в левых симпатиях, своим отбором материала подразумевают, что модерн антистетичен подлинному или истинному исламу — видимо, потому что работам современных мусульман *не хватает* характерного эстетического стиля, представленного как господствующий над всеми индивидуальными или локальными вариациями прообраз. Здесь есть аналогия со взглядами на ислам левых исламофобов, которые сомневаются, что мусульмане-либералы или феминистки являются истинными и полноправными мусульманами, точно так же как кураторы сомневаются в искусстве современных мусульман. Тем самым и арт-кураторы, и левые с хирургической точностью проводят границу между мусульманами и современностью.

Антропологическая наука, которая концентрируется на борьбе и жизненном опыте мусульманских акторов в связи с текстами и практиками в процессе генерации «ортодоксии» в разных политических ситуациях, служит жизненно важным противовесом от этих развивающихся редукционистских дискурсов об исламе. Ислам антропологии должен быть многогранным. Антропологи должны заниматься очерчиванием собственных мусульманских практик и репрезентаций ислама, в том числе способов производства ими понятий о добре и зле, еретиках и истинных мусульманах. Разве дело антропологов — решать, кто прав? «Антрополог наблюдает то, как мусульмане репрезентируют свои репрезентации; только мусульмане могут наблюдать ислам» (Varisco, 2005, p. 162). Ранее в своей книге Вариско утверждал иное: вопреки заявлением Ахмеда, «антропология... *не* “хорошо подходит для определения мусульманского идеала и помощи в его построении”. Только индивидуальные мусульмане могут определять такие идеалы; задача антрополога и любого другого объективно ориентированного ученого — проследить взаимосвязи этих идеалов внутри каждой конкретной культурной ситуации» (Varisco, 2005, p. 125).

Тем не менее, я не стал бы буквально интерпретировать выразительную финальную сентенцию Вариско. Мусульмане совершают разные дела — организуют социальные действия и отношения — во имя ислама. Антропологам, чтобы писать об «исламах» антропологии, нужно и объяснять мусульманские репрезентации ислама, и критически оценивать их с политической точки зрения. Разница между исламом антропологии и исламофобским дискурсом об исламе — не в отказе со стороны антропологов критиковать доминирующие исламские ортодоксии или практики в каждом отдельном социальном поле. Она — в отказе переносить этот критический анализ на ислам в целом, а также укреплять другие политические проекты, заявляющие о несовместимости ислама с секуляризмом во имя утверждения собственных интересов или стратегий власти. Польза аргумента об «исключительности» ислама для Международных коалиционных сил в Ираке при вторжении в Ирак и Афганистан достаточно очевидна,

учитывая, что репрезентация патриархального и иногда даже педофильского ислама (см. фильм «Осама») обеспечивает идеологическое оправдание для военной оккупации. Аналогично образ монолитного и реакционного ислама жизненно важен для непрекращающегося дискурсивного самоутверждения «Запада» (и кемалистов в Турции). Даже если взять такой сложный случай, как определенное течение феминизма и его бескомпромиссное отрицание ислама из-за роли последнего в легитимации подчинения женщин, оно слишком редко проявляет любопытство к тому, что могло бы означать это подчинение (или его трансформацию) для религиозных женщин, которые следуют этой практике (Mahmood, 2001). Здесь критика проводится без предварительного тщательного анализа и отвлекает внимание от конкретных социальных отношений, посредством которых ведется борьба за ортодоксию, в том числе самими этими женщинами. Если лучшее, что может предложить исламофобский феминизм мусульманским женщинам, — это ассимиляция их ценностей и превращение в подобных Кейт Маккалок из Кэмдена, как следует из ее слов, тогда он тоже обречен на неадекватность.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ahmed, A. (1988). *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*. London; New York: Routledge & Kegan Paul.
- Antoun, R. (2006). Fundamentalism, bureaucratization, and the state's co-option of religion: A Jordanian case study. *International Journal of Middle East Studies*, 38, 369-93.
- Asad, T. (1973). Two European images of non-European rule. In T. Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (pp. 103-20). New York: Humanities Press.
- Bone, P. (2007). Why we stay mute on Islamic sex apartheid. *The Australian*, 7 December.
- Bunzil, M. (2005). Between anti-Semitism and Islamophobia: Some thoughts on the new Europe. *American Ethnologist*, 32, 499-508.
- Button, J. (2007). Faithless defender. *Sydney Morning Herald*, 1 September.
- Cannell, F. (2005). The Christianity of Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11, 335-56.
- Evans-Pritchard, E.P. (1949). *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press.
- Houston, C. (2009). The Islam of anthropology. *The Australian Journal of Anthropology*, 20, 198-212.
- Geertz, C. (1968). *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.
- Gellner, E. (1981). *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahmood, S. (2001). Feminist theory, embodiment and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural Anthropology*, 16, 202-36.
- Makris, G. (2007). *Islam in the Middle East: A Living Tradition*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Mernissi, F. (1975). *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Cambridge, Mass.: Schenkman.
- Murphy, D. (2008). Pride and prejudice the Australian way. *Sydney Morning Herald*, 31 May.
- Said, E. (1978). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin Books.
- Varisco, D. (2005). *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation*. New York: Palgrave Macmillan.
- White, J. (2002). *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. Seattle: University of Washington Press.
- Zubaida, S. (1995). Is there a Muslim society? Ernest Gellner's sociology of Islam. *Economy and Society*, 24, 151-88.