

## ИДЕЯ АНТРОПОЛОГИИ ИСЛАМА

**Талал Асад**

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.07.1.02>

*На протяжении десятилетий Талал Асад в своих работах о религии и ее взаимосвязи с острыми вопросами современной жизни постоянно опровергал доминирующие парадигмы антропологии. Критикуя текстуализацию социальной жизни, Асад переориентировал направление анализа от интерпретации поведения к проблеме отношений*

### **Талал Асад**

*Известный антрополог, заслуженный профессор Городского университета Нью-Йорка*

*между практиками и тем, что он назвал «дискурсивной традицией». Асад создал эту концепцию в рамках исследований антропологии ислама, но она приобрела важную роль во множестве областей, связанных с этикой и религией эпохи модерна (антропология, религиоведение, постколониальные исследования, критическая теория). Впервые концепция получила развитие в публикуемой ниже статье, написанной в 1986 году<sup>1</sup>. Несмотря на то, что прошло более 30 лет с момента публикации, текст до сих пор более чем актуален, особенно в российском контексте, не избалованном качественными антропологическими и социологическими работами в области исламоведения. Перевод статьи печатается с любезного согласия самого автора и Центра современных арабских исследований Джорджтаунского университета, для которого она была подготовлена.*

## I

**В** последние годы увеличился интерес к так называемой антропологии ислама. Публикации западных антропологов, содержащие в своих заголовках слово «ислам» или «мусульманский», множатся с заметной скоростью. Политические причины этого изобилия, вероятно, настолько очевидны, что не требуют пространных комментариев (см., напр., Saïd, 1981).

Тем не менее, в этой работе я хочу сосредоточить внимание на концептуальной основе этой литературы. Как можно строго определить антропологию ислама? Каков объект исследования? Ответ может показаться слишком очевидным: антропология ислама, конечно, изучает ислам. Но концептуализировать ислам как объект антропологического исследования не так просто, как может показаться некоторым авторам.

По-видимому, существует как минимум три популярных варианта ответа на этот вопрос:

- 1) исследование показывает, что ислам как теоретический объект не существует;
- 2) ислам — это ярлык, который антропологи навешивают на разнородный набор объектов, обозначаемых информантами как «исламские»;

2. Asad, Talal (1986). The idea of an anthropology of Islam. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington, D.C.

3) ислам — обособленная историческая целостность, организующая различные аспекты общественной жизни.

Мы кратко рассмотрим первые два ответа, а затем подробнее третий, который в принципе наиболее интересен, хотя и неприемлем.

Восемь лет назад антрополог Абдуль Хамид Эль-Зейн попытался справиться с этой проблемой в исследовании, озаглавленном «За пределами идеологии и теологии: в поисках антропологии ислама» (El-Zein, 1977). Попытка была смелой, но безрезультатной. Спорное мнение о том, что существуют разнообразные формы ислама, одинаково реальные и заслуживающие внимания, было причудливо сопряжено с утверждением, что все эти формы в конечном счете выражают собой базовую бессознательную логику. Этот любопытный уход из антропологического контекстуализма в универсализм по Леви-Строссу привел Эль-Зейна к финальному выводу: «Ислам» как аналитическая категория также исчезает». Другими словами, если ислам не является аналитической категорией, то в строгом смысле нельзя говорить и об антропологии ислама.

Этого достаточно для характеристики первого варианта ответа. Один из приверженцев второй точки зрения — Майкл Гилсенан, который, как и Эль-Зейн, в своей недавней работе «Распознавая ислам» подчеркивает, что ни одна форма ислама не может быть исключена из поля интересов антрополога на том основании, что это — не настоящий ислам (Gilsenan, 1982). Его предположение о том, что разные вещи, к которым сами мусульмане относятся как к исламским, должны быть рассмотрены в контексте жизни и развития их обществ, действительно может служить здравым социологическим правилом, но не помогает идентифицировать ислам как исследовательский объект.

Идея, которую он заимствует у антропологов — что ислам это просто все то, что мусульмане мира называют исламом — не будет работать просто потому, что везде есть мусульмане, которые говорят: то, что другие называют исламом, на самом деле совсем не ислам. Этот парадокс нельзя разрешить, просто сказав, что претензия на определение ислама будет принята антропологом только применительно к собственным верованиям и практикам информанта, потому что обычно невозможно определить верования и практики для изолированного субъекта. Взгляды мусульманина на взгляды и практики других людей — это часть его собственных взглядов. И, как и все подобные убеждения, они обретают жизнь и опору в социальных отношениях с другими.

Перейдем к третьему варианту ответа. Одной из самых амбициозных попыток обратиться к этому вопросу явилась книга Эрнста Геллнера «Мусульманское общество», предложившая антропологическую модель характерного уклада, в котором социальная структура, религиозные верования и политическое поведение взаимодействуют друг с другом в едином исламском целом (Gellner, 1981). Далее я рассмотрю этот текст подробнее. Однако моя цель заключается не в оценке этой конкретной работы, а в извлечении из нее теоретических проблем, которые должен изучить любой исследователь антропологии ислама. Как обычно, многие элементы схемы Геллнера также можно найти в других работах антропологов, востоковедов, политологов и журналистов. Поэтому данный текст — нечто большее, чем индивидуальное мнение. Но выводы этой работы менее интересны, чем способ их получения — базисные предпосылки и развиваемые концепции.

## II

На самом деле в тексте Геллнера предпринято несколько попыток концептуализировать ислам. Первая из них включает эксплицитное сравнение христианства и ислама. Эти религии представлены как различные исторические конфигурации власти и веры, одна из которых по сути локализована в Европе, другая — на Ближнем Востоке. Такая концептуализация является центральной для ориентализма, но она неявным образом присутствует также в трудах многих современных антропологов.

Один из признаков этого — тот факт, что авторы антропологических работ по Ближнему Востоку, такие как Гулик и Эйкельман посвящают раздел «Религия» целиком исламу (Gulick, 1976; Eickelman, 1976). Хотя христианство и иудаизм также являются религиями коренных жителей региона, создается впечатление, что западные антропологи интересуются только мусульманской верой и практиками (есть исключения — например, Joseph, Pillsbury, 1978). В результате для большинства западных антропологов иудаизм сефардов и восточное христианство концептуально маргинализованы и представлены в виде мелких ближневосточных ответвлений истории, которая разворачивается в других местах — в Европе и у истоков западной цивилизации.

Идея Европы как истинного локуса христианства и Ближнего Востока как истинного локуса ислама вызывает у меня озабоченность в первую очередь не из-за старого протеста против отождествления религии с сущностью истории и цивилизации (против этого уже давно возражали даже некоторые ориенталисты, такие как Бекер) (van Ess, 1980). Меня как антрополога интересует то, каким образом это конкретное противопоставление влияет на концептуализацию ислама. Возьмем, к примеру, начальные параграфы книги Геллнера. Здесь контраст между исламом и христианством представлен в ярких и хорошо знакомых выражениях:

«Ислам — это проект социального порядка. Он утверждает, что правильный порядок в обществе устанавливается набором правил, вечных, ниспосланных божеством и независимых от воли человека... Иудаизм и христианство — также проекты социального порядка, но в меньшей степени, чем ислам. Христианство изначально прямо советовало отдать кесарю кесарево. Религия, которая первоначально не имеет политической власти и обретает ее не сразу, не может приспособиться к тому политическому порядку, который она не контролирует или пока не контролирует... Христианство первоначально процветало среди политически отчужденных и потому не претендовало стать кесарем. С того скромного раннего периода христианство отчасти сохранило потенциал политической сдержанности... Но первоначальный успех ислама был настолько быстрым, что он не имел нужды что-либо отдавать кесарю». (Gellner, 1981, 1-2)

Если внимательно прочесть сказанное, то возникает множество вопросов. Принимая во внимание долгую историю со времен Константина, в которой христианские императоры и короли, мирские князья и церковные администраторы, реформаторы Церкви и колониальные миссионеры всеми путями стремились к власти, чтобы создавать или поддерживать общественные условия, в которых мужчины и женщины могли бы жить по-христиански — можно ли говорить, что вся эта история не имеет отношения к христианству? Как нехристианин я бы не осмелился утверждать, что «теология освобождения» или «моральное большинство» (Moral Majority<sup>3</sup>) по своей сущности не являются

3. Правое консервативное течение в США (Прим. пер.).

христианскими. В то же время как антрополог я не могу согласиться с тем, что христианская практика и дискурс на всем протяжении истории в меньшей степени применяли политическую власть в религиозных целях, чем практика и дискурс мусульман.

Уточню, что я в принципе не имею ничего против сравнений между историями христиан и мусульман. Действительно, одной из самых ценных сторон новой книги Фишера об Иране является привлечение иудейских и христианских описательных материалов к исследованию системы медресе (Fischer, 1980). Это одно из тех редких антропологических исследований современного ислама, которые имплицитно сравнивают его с европейской историей и тем самым позволяют лучше его понять.

Однако следует искать не только аналогии, как это делает Фишер, но и систематически изучать различия. Ввиду этого я сам в течение нескольких лет занимался антропологическим анализом монашеских ритуалов, таинства исповеди и средневековой инквизиции в Западной Европе XII века, то есть тех институтов, которые сильно отличали Европу от средневекового Ближнего Востока с его совершенно иными связями между властью и религией (Asad, 1983 (2); 1983 (3); 1986; 1987). Отдельно нужно отметить тот факт, что христиане и иудеи обычно составляли интегральную часть ближневосточного общества иным образом, нежели нехристиане в Европе. Я здесь не повторяю тот хорошо известный и верный тезис о том, что мусульманские правители были в целом более толерантными к немусульманским подданным, чем христианские правители к нехристианским подданным, а только утверждаю, что средневековые христианские и мусульманские власти («религиозные» и «политические») должны были разрабатывать очень разные стратегии для взращивания добродетельных подданных и управления подвластным населением. Это слишком большая тема для того, чтобы изложить ее здесь даже конспективно, но она стоит того, чтобы бегло ее проиллюстрировать.

Современные историки часто отмечали то, что мусульманские ученые в классический и пост-классический периоды не проявляли любопытства к христианству, и это поразительно отличалось от живого интереса их христианских современников к верованиям и практикам не только ислама, но и других культур (см, напр, Grunebaum, 1962). В чем причина такого интеллектуального безразличия к *Другим*? Объяснение, которое дают такие ориенталисты как Бернард Льюис, заключается в том, что ранние военные успехи ислама породили презрение и самодовольство в отношении христианской Европы. «Под сенью грандиозной военной мощи Османской империи люди ислама до зари эпохи модерна были убеждены — а многие на Востоке и на Западе убеждены и по сей день — в неизмеримом и непреложном превосходстве своей цивилизации. Для средневекового мусульманина от Андалузии до Персии христианская Европа была тогда внешней тьмой варварства и неверия и не могла служить для просвещенного мира ислама ни предметом страха, ни тем более источником знаний» (Lewis, 1962, 49). Возможно и так, но лучший подход к нашей проблеме — развернуть ее на 180 градусов и спросить, не почему исламу была неинтересна Европа, а почему католики были заинтересованы в верованиях и практиках *Других*. Ответ связан не столько с культурными мотивами, которые якобы порождаются особенностями мировоззрения или коллективным опытом военных столкновений, сколько со структурами дисциплинарных практик, требующих разных типов системного знания. В конце концов, христианские общины, жившие среди мусульман на Ближнем Востоке, также не проявляли особого научно-исследовательского любопытства в отношении Европы, а мусульманские путешественники часто посещали африканские и азиатские общества и писали о них. Бессмысленно противопоставлять друг другу ислам и христианство, сталкивая абстрактное «безразличие» с абстрактным «желанием узнать о *Других*». Вместо этого следует искать институциональ-

ные условия для производства различных видов социального знания. Что считалось настолько ценным в верованиях и традициях «Других», чтобы писать об этом? Кто это записывал? В каких социальных проектах эти записи использовались? Ведь это не просто совпадение, что самые впечатляющие каталоги языческих верований и практик в христианском мире раннего Средневековья содержались в пенитенциалах (руководствах по проведению таинства исповеди у недавно обратившихся христиан), или что последующие инструкции для инквизиторов позднего европейского Средневековья со всевозрастающей точностью и полнотой описывают доктрины и ритуалы еретиков.

В мусульманских обществах нет никаких аналогов этим сборникам систематического знания о «внутренних» неверных просто потому, что в исламе нет наказаний, для которых требовалось бы добывать и хранить такую информацию. Другими словами, разным структурам власти присущи разные формы интереса к производству знания, и они различаются не в силу сущностных особенностей ислама и христианства, а соответственно исторически меняющимся дисциплинарным системам.

Таким образом, мои опасения по поводу правдоподобности исторических противопоставлений в терминах культурных мотивов — таких как «потенциал для политической сдержанности» с одной стороны и «теократический потенциал» с другой — обусловлены беспокойством иного рода. Вполне могут существовать различия, значимые для работы антрополога-исследователя чужих обществ, но их легко проглядеть в поисках поверхностных или иллюзорных различий. Проблема с противопоставлениями ислама и христианства того типа, о которых писал Геллнер, не в том, что отношения религии с политикой в них одинаковые. Проблема скорее в том, что сами используемые термины вводят в заблуждение, и нам необходимо найти понятия, более адекватные для описания различий.

### III

Итак, мы очень кратко рассмотрели один из аспектов попытки создать антропологию ислама: воображаемое приравнивание ислама к Ближнему Востоку и определение мусульманской истории как “зеркального образа” (Геллнер) истории христианской, в которой отношения между религией и властью просто развернуты в противоположном направлении. Эта точка зрения спорна, во-первых, потому что пренебрегает детальным изучением дисциплинарной власти в христианской истории, а во-вторых, в силу того, что она наименее адекватна теоретически. Я выступаю не против попыток делать обобщающие выводы об исламе, а против способов этих обобщений. Всякий исследователь антропологии ислама должен знать о значительном многообразии в убеждениях и практиках мусульман. Поэтому первоочередной задачей является создание адекватной концепции для систематизации этого многообразия. Известное представление о сути ислама как единстве религии и власти не является таковой, как и номиналистская идея о том, что разные проявления чего-то, называемого исламом, сущностно уникальны и единственны в своем роде.

Для решения проблемы многообразия антропологи попытались, в частности, приспособить ориенталистское разграничение ортодоксального и неортодоксального ислама к категориям «большой» и «малой» традиции, и таким образом выстроить внешне более приемлемое разграничение между буквалистской, пуританской верой городов и религией сельской местности с ее культом святых и ритуалами.

С точки зрения антрополога ни одна форма ислама не может претендовать на то, чтобы считаться более «реальной», чем другие. Каждая из них есть то, что она есть, все они сфор-

мировались разными путями в разных условиях. На самом деле религия сельской местности может считаться чем-то единым лишь условно, ради контраста. Ислам неграмотного сельского населения чрезвычайно неоднороден именно потому, что он по определению партикулярен, тесно связан со своеобразными местными условиями и персоналиями и подкреплен авторитетом непроверяемой памяти устных культур. Поэтому для таких теоретиков «ортодоксия» — лишь одна (хотя и стабильная) форма ислама из множества форм; ее отличительные особенности — забота о доктринальной и правовой скрупулезности и претензия на авторитет, исходящий от священных книг, а не от святых людей.

Эту дихотомию популяризировали два знаменитых западных антрополога, специалиста по марокканскому исламу — Клиффорд Гирц и Эрнест Геллнер, а также некоторые их ученики. Но интерес ей придало последующее утверждение о том, что двойственность ислама заметно коррелирует с двумя различными типами социальной структуры — его выдвинули специалисты по французскому колониализму в Магрибе. По их мнению, классическое магрибинское общество состояло, с одной стороны, из централизованной иерархической организации городов, а с другой — из эгалитарной сегментированной организации окрестных племен. Городами правили властители, которые постоянно пытались подчинить непокорные автономные племена; со своей стороны, племена более или менее успешно сопротивлялись, а иногда, объединенные выдающимся религиозным лидером, даже смещали правителя. Два типа ислама прекрасно соответствуют двум типам социальной и политической структуры: шариат в городах, разнообразное обычное право у племен; у первых — улема, у вторых — святые. Обе структуры воспринимаются как части единой системы, потому что они определяют, кто выступит против кого в усиливающейся борьбе за политическое доминирование. Точнее говоря, определенный стиль политической борьбы складывается по той причине, что и городское, и племенное население является мусульманским и как минимум номинально признают авторитет священных текстов (а потому, вероятно, в имплицитной форме — и авторитет образованных хранителей этих текстов). Городской правитель может притязать на власть над племенами, а племена — поддерживать лидера из сельской местности, который во имя ислама хочет сместить этого правителя.

К этой общей схеме, созданной французскими «социологами ислама», Геллнер добавил в серии своих работ множество деталей, почерпнутых из классических социологов религии, «Мукаддимы» Ибн Халдуна и британских антропологов-теоретиков сегментарного общества. Кроме того, он расширил рамки теории до практически всей Северной Африки и Ближнего Востока почти на всем протяжении мусульманской истории. Сложившаяся картина позволила ему и последователям развить старое противопоставление ислама и христианства в серии инверсий, как, например, в следующем выразительном фрагменте у Брайана Тернера:

«В некотором смысле можно сказать, что с точки зрения религии «южный, мусульманский берег Средиземного моря зеркально отражает северный, европейский». На северном берегу центральная религиозная традиция иерархична, ритуалистична, сильно связана с деревней. Краеугольный камень официальной религии — культ святых. Девиантная реформистская традиция — эгалитарная, пуританская, городская, исключая посредничество священников. На южном берегу ислам переворачивает схему с ног на голову: там племенная, сельская традиция девиантна, иерархична и ритуалистична. Аналогично отражают друг друга роли святого и шейха. Христианские святые ортодоксальны, индивидуальны, мертвы, канонизированы центральной властью, а в исламе шейхи гетеродоксальны, принадлежат к племенам или союзам племен, живут в признанном согласии с локальным окружением» (Turner, 1974, 70).

Даже применительно к Магрибу эта схема была подвергнута уничтожающей критике учеными, имеющими доступ к местным арабоязычным источникам (см., напр.: Hammoudi, 1980; Cornell, 1983). Критика такого рода важна, но не является целью данной работы. Вопрос о том, насколько валиден этот антропологический анализ ислама для всего мусульманского мира (или хотя бы Магриба), вполне правомерен, но мы зададимся другими вопросами. Какие дискурсивные стили используются здесь для репрезентации: а) исторических вариаций в исламской политической структуре, б) разнообразных форм исламской религии, связанных с этими вариациями? От постановки каких вопросов отвлекают нас эти стили? Какие концепции следует развить нам, антропологам, для плодотворного поиска ответов на эти весьма разнообразные вопросы?

Для подхода к теме примем во внимание следующие взаимосвязанные тезисы:

1) Нарративы о культурно различающихся акторах должны стремиться к трансляции и репрезентации их дискурсов, помещенных в исторический контекст в качестве ответов на дискурсы других людей, а не к схематизации и деисторизации их действий.

2) Антропологический анализ социальной структуры должен фокусироваться не на типичных акторах, а на меняющихся паттернах институциональных отношений и условий (особенно в области так называемой политической экономии).

3) Анализ ближневосточной политической экономии и репрезентация исламских «драм» — совершенно разные типы дискурсивных упражнений; их нельзя подменять друг другом, хотя можно в значительной степени встроить в один и тот же нарратив — именно по той причине, что это дискурсы.

4) Неверно представлять формы ислама как корреляты типов социальной структуры, опираясь на имплицитную аналогию между (идеологической) суперструктурой и (социальной) базой.

5) Ислам как объект антропологического знания должен изучаться как дискурсивная традиция, разнообразно связанная с такими процессами как формирование моральных самосознаний, манипулирование населением (и сопротивление ему), а также производство соответствующих знаний.

#### IV

Если внимательно прочитать антропологический текст вроде геллнеровского, можно заметить, что социальные и политические структуры классического мусульманского общества представлены в нем весьма специфично. По сути, мы видим протагонистов, вовлеченных в драматическую борьбу. Сегментированные племена противостоят централизованным государствам. Вооруженные кочевники «с вожделием смотрят на города», а безоружные купцы их боятся. Святые посредничают между конфликтующими племенными группами, а также между неграмотными кочевниками и далеким, священным Богом. Образованные клирики служат своим могущественным правителям и пытаются поддерживать священный закон. Пуританская буржуазия использует религию для легитимации своего привилегированного статуса. Городская беднота жаждет религии сильных эмоций. Религиозные реформаторы объединяют воинственных кочевников для борьбы против упадочных династий. Деморализованных правителей свергают их разочарованные подданные-горожане при содействии религиозной и военной мощи враждебных племен.

Репрезентация социальной структуры исключительно в терминах драматических ролей обычно исключает другие концепции, к которым мы вскоре обратимся. Но даже нарратив о типичных акторах требует описания дискурсов, направляющих их поведение и репрезентирующих (возможно, в неверной интерпретации) это поведение в глазах других акторов. Если говорить о драме в буквальном смысле, там эти дискурсы заключены собственно в репликах действующих лиц. Но описание местных дискурсов совершенно отсутствует в нарративе Геллнера. Исламские акторы у Геллнера не говорят, не думают, они только ведут себя. Но тем не менее он постоянно и без адекватных доказательств приписывает основным протагонистам классического мусульманского общества мотивации для «нормального» или «революционного» поведения. Да, в тексте есть отсылки к «партнерам, говорящим на том же моральном языке», но видно, что это не более чем пустые метафоры, потому что язык, по Геллнеру, есть не более чем смягчающее средство, никак не связанное с властным процессом. Например, в контексте описания циркуляции элит «внутри неподвижной структуры» он пишет: «Ислам дал общий язык, а тем самым несколько сгладил тот процесс, который протекал и прежде, но в более слепой и брутальной форме». Иными словами, если убрать общий язык ислама, ничего существенно не изменится. Язык лишь облегчает доминирование, которое существует и без него.

Этот чисто инструментальный взгляд на язык совершенно неадекватен, причем неадекватен именно для того нарратива, который пытается описать мусульманское общество в терминах мотиваций культурно узнаваемых акторов. Только серьезно отнесясь к исторически сложившимся дискурсам, и особенно к тому, каким образом они *конституируют* события, антрополог может ставить вопросы об условиях, в которых мусульманские правители и подданные по-разному вели себя под воздействием власти, физической силы, убеждения или просто обычая.

Интересно поразмышлять над тем фактом, что Гирц, который (как обычно считают) исследует не социальные причины, как Геллнер, а прежде всего культурные смыслы, в своем «Наблюдаемом исламе» представляет не слишком отличающийся в этом отношении нарратив. Для Гирца ислам тоже драматургичен. Более того, Гирц лучше осознает литературность своего стиля и в явном виде использует метафоры политического театра. Политики ислама в «классическом» Марокко и «классической» Индонезии изображены очень по-разному, но та и другая описаны как сущностно театральные, каждая на свой лад. Так что и Гирц, подобно Геллнеру, схематизирует ислам как драму религиозности, наделенной властью. Он добивается этого благодаря избеганию местных дискурсов и превращению всего исламского поведения в систему *понятных жестов*.

## V

Антропологи могут работать и иначе, нежели воспроизводить нарративы о драматических персонажах, самовыражающихся или желающих самовыразиться. О социальной жизни можно писать или говорить, используя аналитические концепции. Попытавшись обойтись без них, исследователь просто лишится возможности ставить определенные вопросы и неверно выстроит структуры исторического знания.

Например, возьмем понятие племени. Оно центрально для антропологии ислама того направления, ярким примером которого служит работа Геллнера. Его часто используют многие исследователи Ближнего Востока в отношении социальных групп, сильно различающихся по структуре и образу жизни. Обычно — когда не затрагиваются теоретические



вопросы — это не играет особой роли. Но когда мы сталкиваемся, как сейчас, с концептуальными проблемами, то при анализе важно учитывать импликации неразборчивого употребления термина «племя».

Важно учитывать не только то, что так называемые племена в сильнейшей степени различаются по формальной конституции, но и в особенности то, что экономика кочевого скотоводства не идеально-типична. Разнообразные социально-экономические структуры кочевников очень по-разному влияют на характер их потенциального участия в политике, торговле и войнах. Некоторые марксисты, такие как Перри Андерсон, отстаивали концепцию «пастушеского способа производства». Вслед за ним Брайан Тернер предположил, что эта концепция должна стать частью теоретически полного описания мусульманских социальных структур в той мере, в какой кочевники являются частью ближневосточных обществ (Turner, 1978, 52).

Предположение о том, что кочевники на мусульманском Ближнем Востоке обладают типичной политической и экономической структурой, ошибочно (Asad, 1970; 1973; 1983 [1]). Причины слишком сложны и не имеют прямого отношения к теме этой работы, но краткий экскурс в проблему позволит нам познакомиться с концепциями социальной структуры, отличными от тех, что до сих пор предлагают многие антропологи и историки ислама.

Любое исследование военного потенциала кочевников относительно горожан должно начинаться не с простой констатации того, что кочевники — это кочевники, а с обзора разнообразных политико-экономических условий, как системных, так и зависящих от других факторов. Виды разводимого скота, паттерны сезонной миграции, способы выпаса, права доступа к пастбищам и водопоям, распределение скота как богатства, степени зависимости от торговли, непосредственно разведения скота, даров и дани со стороны политически господствующих и подчиненных — все это (и не только) необходимо знать для ответов хотя бы на самые простые вопросы: сколько мужчин племя может мобилизовать для войны, насколько оперативно и на какой срок. Приведу в пример кочевников пустынь северного Судана, которых я изучал много лет назад. Их мобилизационный потенциал радикально изменился с середины XIX века по середину XX, что обусловлено сильным ростом поголовья мелкого скота, переходом к более интенсивным и сложным способам выпаса, увеличением роли торговли скотом и изменением паттернов прав собственности. Суть дела не в том, что племенная организация почему-либо типична для Ближнего Востока. Напротив, не существует никаких «типичных» племен. Я утверждаю лишь, что возможные действия и намерения кочевников в отношении оседлого населения зависят от разнообразных исторических условий, определяющих их политическую экономию, а не выражают собой некую глубинную мотивацию, которая приписывается племенам как персонажам драмы классического ислама. Иными словами, «племена» следует считать действующими лицами не в большей мере, нежели «дискурсивные структуры» и «общества». Они — исторические структуры с точки зрения того, какие ограничения и возможности человеческих жизней реализуются через них. Это не значит, что «племена» менее реальны, чем составляющие их индивиды, но лишь то, что словарь мотиваций, форм поведения и стилей речи, строго говоря, не является частью аналитических описаний, посвященных по преимуществу племенам — хотя эти описания и могут быть включены в нарратив о действующих силах. Мотивации, формы поведения и стили речи различаются между собой именно потому, что сами «племена» по-разному структурированы во времени и пространстве.

Неудивительно, что в репрезентациях мусульманского общества, выстроенных по модели театральной пьесы, нет места для крестьян. Крестьяне, как и женщины, не избра-

жаются *действующими* лицами. В таких описаниях, как у Геллнера, у них нет ни драматической роли, ни отдельной формы религиозности, в противоположность кочевникам и горожанам. Но, разумеется, если мы обратимся к концепциям производства и обмена, то увидим совершенно иную картину. Земледельцы, мужчины и женщины, выращивают сельскохозяйственные растения (точно так же, как скотоводы обоих полов разводят скот), могут продать их или отдать в качестве ренты или налога. Даже на историческом Ближнем Востоке крестьяне *делают* нечто принципиально важное с точки зрения социальной формации этого региона, но это *делание* приходится концептуализировать на политико-экономическом, а не драматическом языке. Аграрный сектор в Средние века испытал важные изменения, оказавшие глубокое воздействие на развитие городского населения, денежную экономику, региональную трансконтинентальную торговлю (Watson, 1983). Это относится и к позднему пре модерну, хотя экономическая история описывает данные изменения скорее как упадок, а не рост. Не нужно быть экономическим детерминистом, чтобы признать сильное влияние этих изменений на вопросы власти и автономии.

Такой подход к исследованиям ближневосточного общества, при котором уделяется особое внимание долговременному функционированию безличных ограничителей, будет чувствителен к проявлениям устойчивых, но изменчивых связей между социальной экономикой и социальной властью. Он также будет постоянно напоминать нам, что исторические ближневосточные общества никогда не были замкнутыми, изолированными от внешних связей, и потому никогда не были абсолютно статичными, даже до инкорпорации в мировую систему модерна. В отличие от авторов, выводящих один и тот же состав исламских персонажей, разыгрывающих готовый сценарий, мы увидим связи, изменения и различия за пределами неизменной сцены исламского театра. Мы будем писать не о сущности исламской социальной структуре, а о ближневосточных исторических формациях, элементы которых никогда не бывают ни полностью интегрированными, ни замкнутыми в географических границах «Ближнего Востока»<sup>4</sup>. Слишком часто забывают, что «мир ислама» есть концепт, предназначенный для организации исторических нарративов, а не имя самодовлеющего коллективного агента. Мы не утверждаем, что исторические нарративы не имеют социального влияния — напротив. Но целостность мира ислама по своей сути идеологична, это не более чем дискурсивная репрезентация. Так, Гирц писал: «Возможно, цивилизации, как и люди, могут сильно меняться, но фундаментальные аспекты их характера, структуры возможностей, внутри которых они в некотором смысле движутся вечно, задаются в ранний, пластичный период их формирования» (Geertz, 1968, с. 11). Однако фатальность характера, о которой пишут такие антропологи, как Гирц, есть объект профессионального письма, а не бессознательное субъекта, описывающего себя как ислам для прочтения западными учеными.

## VI

Критикуемая здесь антропология ислама изображает классическую социальную структуру, состоящую по сути только из кочевников и горожан — естественных носителей двух главных форм религии. Нормальная племенная религия строится вокруг святых

4. Изменяющаяся сеть межконтинентальной торговли, которая связывала Дар уль-ислам с Европой, Африкой и Азией, испытывала разнообразное влияние паттернов производства и потребления в этих регионах и сама влияла на них (Lombard, 1971). Даже распространение заразных болезней с их огромными социальными и экономическими последствиями связывало ближневосточные политические образования с другими частями мира (Dois, 1977, особенно с. 36-37). Не было бы необходимости так прямо ссылаться на хорошо известные исторические факты, если бы среди видных ученых до сих пор не был популярен взгляд на ислам как на механически сбалансированную социальную структуру со своей собственной динамикой причин и следствий и собственной обособленной судьбой.

и гробниц, а доминирующая городская — на «Священной Книге». Я утверждаю, что когда антрополог стремится понять религию, концептуально помещая ее в соответствующий социальный контекст, то способ описания этого контекста неизбежно влияет на осмысление религии. Если отказаться от схемы неизменной дуалистической структуры ислама, которую предлагают некоторые антропологи, и писать о социальных структурах мусульманских обществ в терминах пересекающихся пространств и времен, для которых Ближний Восток служит точкой пересечения (что порождает множество возможных историй), то дуальная типология ислама покажется куда менее убедительной.

Верно, что помимо двух основных типов религии та антропология ислама, о которой мы говорим, иногда указывает и на второстепенные формы. Их упоминает и Геллнер, и многие другие. Так, они противопоставляют «нормальному» исламу племен «революционный» ислам, который периодически сливается с пуританской идеологией городов и вдыхает в нее новую жизнь. Есть еще и экстатическая, мистическая религия городской бедноты, которая в роли «опиума для народа» отвлекает их от эффективных политических действий. Так продолжается до эпохи влияния модерна, когда именно религия городских масс становится «революционной». Любопытным образом эти две второстепенные формы ислама служат в тексте Геллнера маркерами — позитивным и негативным — двух великих эпох ислама: классического круговорота внутри неподвижной структуры и современности с ее турбулентными процессами и массовыми движениями. Таким образом, внешняя уступка идее множественности форм ислама служит в то же время литературным приемом, разграничивающим понятия «традиционного» и «современного» исламского общества.

Итак, антропологическое представление ислама зависит не только от способа концептуализации социальных структур, но и от способа дефиниции самой религии. Любой, кто знаком с так называемой социологией религии, знает, как сложно построить концепцию религии, пригодную для кросс-культурного использования. Это важный момент, поскольку конкретная концепция религии определяет и спектр вопросов, которые ее автор считает возможным и нужным ставить. Но слишком немногие из начинающих антропологов ислама уделяют этому серьезное внимание. Вместо этого они зачастую неразборчиво заимствуют идеи из работ великих социологов (например, Маркса, Вебера, Дюркгейма), строят на них свои описания форм ислама, и результат не всегда оказывается внутренне согласованным.

Показателен в этом отношении текст Геллнера. Типы ислама, представленные им как характерные для «классического мусульманского общества», сконструированы в соответствии с тремя разными концепциями религии. Так, *нормальная племенная религия*, «религия дервишей и марабутов», описана явно по-дюркгеймовски. «Она... уделяет особое внимание социальной разметке времени и пространства посредством праздников, сезонных и маркирующих границы групп. Сакральное начало придает им праздничность, зримость, яркость и авторитет» (Gellner, 1981, с. 52). Эта концепция религии отсылает к коллективным ритуалам, которые следует толковать как воплощение сакрального, и которые по Дюркгейму также служат символической репрезентацией социальных и космологических структур<sup>5</sup>.

5. Геллнер использует дюркгеймовский подход далеко не так строго, как следовало бы. Так, в одном месте мы читаем, что «вера кочевников *нуждается* в особом сакральном посредничестве специальных людей, а не в эгалитарности; она *должна быть* праздничной и церемониальной, а не пуританской и богословской; она *требует* иерархии и воплощения в персонах, а не в писаниях» (Gellner, 1981, 41, *курсив наш*). Но дюжиной страниц ниже, где Геллнер хочет ввести концепцию «революционной» племенной религии, ему приходится устранить эти *требования*: «Любопытная и очень важная черта социальной психологии мусульманских кочевников — то, что их нормальная религия *на каком-то уровне* служит для них лишь крайним средством, воспринимается ими с иронией и амбивалентным признанием того, что подлинные нормы работают повсеместно» (там же, 52; *курсив оригинала*).

В описании *религии городской бедноты* используется совершенно иная концепция, очевидным образом идущая от идеи раннего Маркса о религии как ложном сознании. «В городе живет беднота — оторванная от корней, отчужденная, неуверенная в завтрашнем дне... Религия нужна им для утешения или бегства от реальности; они жаждут экстаза, восторга, погружения в религиозное состояние, которое означает для них забвение» (Gellner, 1981, 48).<sup>6</sup> Если внимательно присмотреться к этим построениям, мы увидим, что религией здесь называется психологический отклик на эмоциональные переживания. В описании племенного ислама отмечался эмоциональный *эффект*, а здесь — эмоциональная *причина*. В первом случае читателю рассказывали о коллективных ритуалах и их значении, о специалистах по ритуалам и их ролях, во втором же внимание обращается на персональные стрессы и нереализованные желания.

Переходя к *религии буржуазии*, мы опять сталкиваемся с новой организующей идеей. «Обеспеченная городская буржуазия не любит общественных праздников, а предпочитает трезвое следование нормам ученого благочестия, что более отвечает ее достоинству и коммерческому призванию. Скрупулезность подчеркивает ее социальный статус и отличает ее как от сельского, так и от городского плебса. Коротко говоря, городская жизнь придает устойчивый базис буквалистскому, унитаристскому пуританству. Ислам выражает такой образ мыслей, возможно, лучше, чем любая иная религия» (Gellner, 1981, 42). Отголоски веберовской «Протестантской этики» в этом пассаже не случайны — Геллнер неоднократно обращается к авторитету Вебера. В этом описании «мусульманину-буржуа» приписывается некий моральный или, скорее, эстетический стиль. Его отличительная черта — образованность, открывающая прямой доступ к священному писанию и Закону. В этом аспекте нас побуждают видеть в нем участника моралистического и образованного сообщества. Религия для него — не коллективный ритуал, не страсть, не социальная солидарность, не средство против отчуждения, а только инструмент торжественного поддержания публичного авторитета. Она рациональна — отчасти потому, что основана на писанных текстах, отчасти потому, что связана с общественно полезной деятельностью: службой государству и коммерческими делами.

6. Такие фразы звучали бы убедительнее (но все равно не были бы вполне валидны, см., напр., Abu-Lughod, (1969), будь они отнесены к бедным сельским мигрантам в современном мегаполисе. Описывать низшие страты средневекового мусульманского города с их организацией по кварталам, гильдиям, суфийским братствам и т. д. как «оторванные от корней, отчужденные, неуверенные в завтрашнем дне» — это явно несколько странно, если, конечно, не считать признаками ментальной нестабильности бедноты обычные эпизоды хлебных бунтов в периоды экономических трудностей. Но, как ни удивительно, когда Геллнер говорит о городских массах XX столетия, он приписывает отчужденным мигрантам совершенно новую мотивацию: «Племенной стиль религии утрачивает большинство своих функций, а городской наращивает авторитет и престиж *благодаря стремлению сельских мигрантов к респектабельности*» (Gellner, 1981, 58, *курсив наш*). Теперь атрибутом религии городской бедноты является уже не жажда забвения, а жажда респектабельности.

7. Большинство мусульман на протяжении большей части истории, по собственному признанию Геллнера, не подходило под определение пуритан-буквалистов, однако он утверждает, что «ислам» выражает буквалистско-пуританский образ мыслей лучше, чем другие религии. Здесь явная путаница. Ясно, что Геллнер отождествляет сущностную характеристику ислама с тем, что он описывает как жизненный стиль «высокостатусной городской буржуазии». Это тождество, возможно, характерно для некоторых мусульман, но внимательный читатель может спросить, в каком смысле эта социальная группа является «пуританской» по природе, и особенно — в каком смысле они «лучшие» пуритане, чем, например, настоящие пуритане XVII века в Англии и Америке. Естественная «нелюбовь к общественным праздникам»? Всякий, кто жил в мусульманской общине или читал релевантные исторические описания (например, Lane, 1908; Hurgonje, 1931), знает, что ритуалы перехода гораздо более развиты в среде «высокостатусной городской буржуазии», чем среди городских низов. «Буквализм», основанный на образованности? Но образованность торговцев совсем иная, нежели у профессиональных «людей религии» (см. прекрасную книгу: Street, 1984). Кроме того, традиции коранической экзегезы мусульманских «людей религии» намного богаче и разнообразнее, нежели то, что можно описать общим термином «буквализм».

Эти два разных способа рассуждения о религии — о племенной и о городской — не просто отражают два разных аспекта одного явления. Это различающиеся текстуальные построения, которые стремятся к репрезентации разных объектов и исходят из разных предположений о природе социальной реальности, о происхождении потребностей и о подоплеке культурных смыслов. Поэтому мы имеем дело не просто с разными репрезентациями, а с несовместимыми построениями. Посредством их мы отнюдь не сравниваем похожие вещи.

Но основная проблема этих построений не в том, что они несовместимы друг с другом. Она в том, что данный тип антропологии ислама (и здесь я хочу подчеркнуть, что геллнеровский эклектизм типичен для очень многих социологов ислама) основывается на ложных концептуальных оппозициях и тождествах. Это зачастую приводит авторов к слабо обоснованным выводам о мотивах, смыслах и эффектах, проявляющихся в «религиозной» области. Еще важнее, что это затрудняет постановку вопросов менее тенденциозных и более интересных, чем те, которыми задаются многие исследователи современного ислама (как «консервативного», так и «радикального»).

Поучительным примером служит заезженный вопрос о тоталитарном характере ортодоксального ислама. Геллнер, подобно Бернарду Льюису и многим другим, предполагает, что буквалистский ислам имеет избирательное сродство с марксизмом, отчасти благодаря «неотделимому от его сути призыву к установлению четко определенного божественного порядка на земле», отчасти благодаря «тотальности обеих идеологий, не дающей развиться институциональной политике» (Gellner, 1981, 47-48).<sup>8</sup>

Оставив в стороне эмпирический вопрос о том, насколько широко распространились марксистские движения среди мусульман XX века, необходимо отметить, что в основе понятия тоталитарного ислама лежит ошибочный взгляд на социальную эффективность идеологий.<sup>9</sup> Нетрудно понять, что имеет значение не номинальная обширность сферы, подконтрольной шариату, а степень его влияния на социальные практики и их регуляцию. Ясно, что во всех когда-либо существовавших мусульманских обществах исламское религиозное право руководило лишь отдельными фрагментами социальной жизни. Это контрастирует с сильно зарегулированной социальной жизнью современных государств, и хорошо понятно, почему. Административная и правовая регуляция в этих секулярных государствах намного более всепроникающа и эффективна с точки зрения контроля жизни людей, нежели в любом историческом исламском государстве. Разница заключается, конечно, не в текстуальной спецификации того, что можно приблизительно назвать социальным проектом, а в обширности сферы влияния институциональных властей, которые конституируют, разграничивают и контролируют согласно

8. Воспроизводя мнение об «избирательном сродстве» между исламом и марксизмом, Геллнер, по-видимому, упускает тот факт, что Ибн Халду́н, единственный классический мусульманский теоретик, детально рассматривающий связи между политической властью и экономикой, явно выступает против попыток правительства контролировать торговлю и производство (Ibn Khaldun, 1967, 232-34). Идея государственного контроля над экономикой никогда не принадлежала классической мусульманской мысли, но является центральной для классического марксизма, так что между ними есть принципиальная оппозиция.

9. В Ираке и Судане были влиятельные коммунистические партии (хотя и они не имели очень большого числа последователей), но, за их исключением, марксизм слабо укоренился среди современных мусульман. Такие страны, как Народная Демократическая Республика Йемен — исключения, подтверждающие правило. См. также Bennigsen, Wimbush (1979), где описано длительное сопротивление властям Российской империи. Марксистская идеология ассоциировалась с некоторыми вестернизированными интеллектуалами и некоторыми авторитарными государствами, но не с улемы и не с городской буржуазией, которых Геллнер считает историческими носителями буквалистского пуританского ислама. Ошибочное сближение этого типа ислама с «марксизмом», «социализмом» и «социальным радикализмом» (Геллнер не различает этих терминов) привело его к неверному заключению о том, что «буквалистский ригоризм или фундаментализм» прекрасно годится для модернизации мусульманского мира.

систематическим правилам крупные сегменты социальной жизни в современных индустриальных государствах, будь они капиталистическими или коммунистическими<sup>10</sup>.

Никки Кедди написал в 1972 г.: «Многие утверждали, что ислам в столь многом похож на марксизм, что первый неизбежно ведет ко второму. Но к счастью, этот период западной науки, по-видимому, позади» (Keddie, 1972, 13). Возможно, мы не так далеко ушли от этого периода западной научной невинности. Но мой пример не будет понят, если читатель сочтет его лишь очередной попыткой защитить ислам от обвинений в сходстве с тоталитарными системами. На эти обвинения уже отвечали в прошлом, и даже если рациональная критика не может предотвратить их повторений, сам по себе предмет не представляет серьезного *теоретического* интереса. Я считаю важным подчеркнуть другое: нужно тщательно исследовать устоявшиеся социальные практики, как «религиозные», так и «нерелигиозные», чтобы понять условия, определяющие «консервативную» или «радикальную» политическую деятельность в современном мусульманском мире. И сейчас мы переходим к этой теме.

## VII

Мое главное утверждение заключается в том, что нельзя создать согласованную антропологию ислама на основе понятия детерминированного социального проекта или идеи интегрированной социальной тотальности, в рамках которой взаимодействуют социальная структура и религиозная идеология. Это не значит, что невозможно непротиворечиво построить объект антропологии ислама, или что адекватно утверждение о праве антропологов считать частью ислама любые верования и практики мусульман. Большинство антропологов ислама, как эссенциалистского, так и номиналистского направления, слишком широко определили свою предметную область. Изучение антропологии ислама следует начинать, как делают сами мусульмане, с концепции дискурсивной традиции, включающей в себя и возводящей себя к базовым текстам Корана и хадисов. Ислам не является ни особой социальной структурой, ни гетерогенной совокупностью верований, артефактов, обычаев и нравов. Ислам — это традиция.

Эйкельман недавно предположил в ценной статье «Изучение ислама в локальных контекстах», что существует сильная теоретическая потребность в подходе к «среднему уровню» между деревенским или племенным исламом и всемирным исламом (Eickelman, 1984, 1-16). Возможно и так, но самая неотложная теоретическая потребность антропологии ислама — не найти подходящий масштаб, а сформулировать правильные концепции. «Дискурсивная традиция» — одна из таких концепций.

Что есть традиция?<sup>11</sup> По сути она состоит из дискурсов, нацеленных на обучение последователей правильным формам и назначениям конкретных практик, устоявшихся и потому имеющих свою историю. Эти дискурсы концептуально связаны с *прошлым* (ког-

10. Вряд ли можно лучше охарактеризовать силу государства модерна, чем в достопамятном отрывке из великого романа Роберта Музиля: «Постоянная жизнь в благоустроенном государстве определенно содержит в себе что-то призрачное; нельзя ни выйти на улицу, ни выпить стакан воды, ни сесть в трамвай, не коснувшись хорошо сбалансированных рычагов гигантского аппарата законов и связей, не приведя их в движение или не позволив им поддерживать покой нашего существования; мы знаем лишь малую часть этих рычагов, уходящих глубоко в механизм и теряющихся другой своей стороной в сети, распутать всю сложность которой еще не удавалось вообще никому: поэтому их существование не признают, как не признает гражданин государства существования воздуха, утверждая, что он — пустота» (Robert Musil, *The Man without Qualities*, vol. 1 (London: Seeker and Warburg, 1954), 182). (Цитируется в русском переводе С. К. Алта — *прим. пер.*)

11. Своим пониманием концепции традиции я обязан содержательным работам А. Макинтайра, особенно его блестящей книге «После добродетели» (MacIntyre, 1981).

да практика была учреждена и откуда транслируется знание о ее смысле и правильном исполнении) и *будущим* (каким образом смысл практики можно лучше всего защитить в краткосрочной и долгосрочной перспективе или почему ее следует модифицировать или отменить) через *настоящее* (как она связана с другими практиками, институтами и социальными условиями). Исламская дискурсивная традиция — это просто традиция мусульманского дискурса, связывающая себя с концепциями исламского прошлого и будущего с отсылками к конкретным исламским практикам в настоящем. Очевидно, что не все слова и дела мусульман принадлежат к исламской дискурсивной традиции. И сама исламская традиция в этом смысле необязательно имитирует сделанное в прошлом. Даже там, где антропологу кажется, что традиционная практика имитирует нечто ушедшее, ключевым является представление последователей о том, как именно нужно его имитировать, и как прошлое соотносится с современной практикой, а не само по себе внешнее воспроизведение старых форм.

Я не хочу сказать вслед за некоторыми западными антропологами и вестернизированными мусульманскими интеллектуалами, что сегодня «традиция» зачастую является современной фикцией, реакцией на силы модерна; что в современных кризисных условиях традиция в мусульманском мире служит оружием, маневром, средством обороны от угрожающего внешнего мира<sup>12</sup>; что старое обличье скрывает под собой новые потребности и заимствованные стили поведения<sup>13</sup>. В заявлениях о древности современных идей и социальных установлений не больше смысла, чем в заявлениях о новизне древних. Обман и самообман об отношениях прошлого и настоящего столь же банален в современных обществах, сколь и в изучаемых антропологами. В традиции важно лишь то, что все организованные практики ориентируются на концепции прошлого.

Поэтому антрополог ислама должен начинать с изучения организованных практик (помещенных в конкретный контекст, с конкретной историей), внутри которых мусульмане выступают в качестве мусульман. Для аналитики нет существенной разницы между «классическим» и «современным» исламом. Дискурсы, в рамках которых происходит обучение, определяются и преподаются корректные формы осуществления практик, внутренне присущи всем исламским практикам. Поэтому не совсем верно предполагать вслед за некоторыми учеными, что в исламе важна не *ортодоксия*, а *ортопраксия*, не доктрина, а правила<sup>14</sup>. Это неверно, потому что данная точка зрения игнорирует центральность понятия «корректной модели», которой должна соответствовать организованная практика, в том числе ритуалы — модель, которая в исламе, как и в других традициях, выражается в авторитативной форме. И здесь я имею в виду не *программные дискурсы* «модернистских» и «фундаменталистских» исламских движений, а устоявшиеся *практики* необразованных мусульман. Практика является исламской постольку, поскольку она подтверждена дискурсивными традициями ислама и в качестве таковой преподается мусульманам — неважно, алимом, хатибом, суфийским шейхом или необразованным роди-

12. Так у Гилсенана: «Итак, традиция в современных кризисных условиях монтируется самыми разными способами; этот термин по сути крайне изменчив, его смысл постоянно смещается. Несмотря на это, все используют его для маркирования истин и принципов как сущностно неизменных. Во имя традиции множество традиций рождаются и вступают в конфликт с другими. Традиция становится языком, оружием против внутренних и внешних врагов, убежищем, маневром или основанием для претензий на господство и власть над другими» (Gilsenan, 1982, с. 15).

13. Или, по словам Абдаллаха Ларуи: «Можно сказать, что традиция существует только тогда, когда инновации принимаются под видом верности прошлому» (Lagoui, 1976, с. 35).

14. См., напр., (Eickelman, 1976, гл. 9). В короткой старой статье (Asad, 1976) я подчеркнул, что ортодоксия всегда порождается властными сетевыми структурами.

телем<sup>15</sup>. (Наверное, стоит вспомнить, что этимологически «доктрина» означает «учение», и что ортодоксальная доктрина потому означает корректный процесс обучения, равно как и корректный материал обучения; ср.: Doctrine, 1967).

Ортодоксия принципиально важна для всех исламских традиций. Но я употребляю этот термин в ином смысле, нежели большинство востоковедов и антропологов. Такие антропологи, как Эль-Зейн, стремящиеся отрицать особую значимость ортодоксии, и такие, как Геллнер, которые видят в ней специфический набор доктрин «в центре ислама», упускают нечто жизненно важное: ортодоксия — не просто набор мнений, это особое отношение между истиной и властью. Ортодоксия доминирует там, где мусульмане имеют власть регулировать, поддерживать, навязывать или адаптировать *корректные* практики, а также осуждать, отвергать, ослаблять и заменять *некорректные*. Способы осуществления этой власти, социальные, политические, экономические и другие условия, которые делают ее возможной, сопротивление ей (со стороны мусульман и немусульман) — все это в равной степени является предметом антропологии ислама, что бы она ни изучала — деревню или город, прошлое или настоящее. Споры и конфликты о форме и значимости практик, таким образом, являются органической частью любой исламской традиции.

Востоковеды и антропологи в своих репрезентациях исламской традиции зачастую маргинализируют роль споров и рассуждений о традиционных практиках. Споры обычно изображают как симптом «кризиса традиции», основываясь на той предпосылке, что «нормальная традиция» (которую Абдаллах Ларуи называет «традицией как структурой» и отделяет от «традиции как идеологии»: Lagoué, 1976, 33) отвергает рассуждения и требует бездумного следования. Но сами эти противопоставления и отождествления исторически мотивированы. Их сформулировал Эдмунд Берк с его идеологической оппозицией «традиции» и «рассудка», которая была развита его последователями — теоретиками консерватизма, и введена в социологию Вебером (MacIntyre, 1980, 64-65).

Рассуждения и споры являются неотъемлемой частью традиционной практики. Они имеют место всякий раз, когда людей обучают смыслу и корректному выполнению этой практики, и всякий раз, когда процесс обучения сталкивается с сомнением, безразличием или непониманием. Мы не видим места для споров в традиционной практике в основном потому, что воспринимаем спор как формальную дискуссию, конфронтацию или полемику (Dixon, Stratta, 1986). Но неотъемлемой частью исламской дискурсивной традиции, как и других, является процесс *склонения на свою сторону* ради добровольного принятия традиционной практики, отличный от процесса разгрома интеллектуальной позиции оппонента. Если рассуждения и споры внутренне присущи традиционным практикам, а не только служат симптомом «кризиса традиции», то первая задача антрополога — описать и проанализировать типы рассуждений и поводов для споров, лежащие в основе исламских традиционных практик. Именно здесь исследователь может обнаружить главнейшую модальность власти и сопротивления ей — потому что процесс спора и рационального аргументирования непосредственно предполагает факт сопротивления и служит ответом на него. Таким образом, власть и сопротивление внутренне присущи развитию и осуществлению любой традиционной практики.

15. По совпадению, именно в наши дни антропологи ислама осознали, что Ибн Халдуун интересен не только своей «политической социологией», но и развитием аристотелевской концепции добродетели (в арабской версии — *малака*); последняя особенно релевантна для понимания того, что я называю исламской традицией. В недавней статье Айры Липидуса имеется краткий, но ценный очерк концепции *малака* у Ибн Халдуна (Lapidus, 1984, 52-56).



Отсюда теоретически следует, что традиция не должна считаться сущностно гомогенной, что гетерогенность мусульманских практик необязательно означает отсутствие исламской традиции. Разнообразие традиционных мусульманских практик разных эпох, стран и народов означает, что в разных социальных и исторических условиях могут или не могут существовать разные типы исламских рассуждений. Идея о сущностной гомогенности традиции весьма интеллектуально привлекательна, но ошибочна<sup>16</sup>. Напротив, всеобщая гомогенность порождается не традицией, а развитием коммуникационных технологий и контролем над ними в современных индустриальных обществах<sup>17</sup>.

Хотя исламские традиции не гомогенны, они стремятся к согласованности, как и все дискурсивные традиции. Они не всегда достигают цели в силу как внешних политических и экономических ограничений, так и внутренних барьеров. Так, в наше время попытки исламских традиций согласовать между собой историческую память и устремления все более видоизменяются под влиянием социальных сил индустриального капитализма, который создает условия, благоприятные для совершенно иных структур желания и забвения<sup>18</sup>. Итак, антропология ислама будет стремиться к пониманию исторических условий, обеспечивающих производство и поддержание определенных дискурсивных традиций или же их трансформацию, а также попытки последователей согласовать их между собой<sup>19</sup>.

## VIII

В этой работе я доказывал, что антропологи, интересующиеся исламом, должны переосмыслить свой объект изучения, и что в этом им поможет концепт традиции. Теперь я хочу перейти к краткому выводу. Писать о традиции означает установить с ней некоторое нарративное отношение, которое будет зависеть от того, поддерживает автор эту традицию или противостоит ей, или же считает морально нейтральной. От конкретной исторической позиции каждой партии зависит, обнаружит ли она в этой традиции единство. Иными словами, нет и не может быть никакого универсального описания живой традиции. Любая ее репрезентация дискуссионна. Какую форму примет дискуссия, если она произойдет, зависит не только от уровня способностей и квалификации каждой стороны, но и от той коллективной жизни, которой они увлечены, или же к чьей судьбе безразличны. Декларации морального нейтралитета, как обычно, не гарантируют политической беспристрастности.

16. Так, видный историк Питер Браун в статье «Поздняя античность и ислам: параллели и контрасты» с одобрением цитирует Анри Марру: «Классический гуманизм в своем последнем прибежище основывался на традиции, передаваемой учителями и воспринимаемой без вопросов... Это значило, что все умы одного поколения и целого исторического периода обладали некой фундаментальной гомогенностью, которая упрощала их коммуникацию и непосредственное общение» (Brown, 1984, 24). Эту известную концепцию Браун применяет в своих рассуждениях об «исламской традиции», и именно ее антропологам следовало бы заменить на другую.

17. Введение в дискуссию о некоторых проблемах, связанных с контролем и влиянием типично современной формы коммуникации, см: Williams, (1974).

18. Жак Берк так описывает последствия для мусульманских интеллектуалов: «Среди современных интеллектуалов и активистов мы встречаем слишком много адептов аутентичности без будущего и модернистов без корней. По-арабски это можно выразить гораздо лучше: ançâr al-maçîr bilâ açîl wa ançâr al-açîl bilâ maçîr (сторонники пути без корней и сторонники корней без пути. — Berque, 1981, 68).

19. Следует подчеркнуть, что указанная проблема — не та же самая, что рассматривается во многих монографиях, описывающих современную «эрозию древнего единства ценностей, основанных на Божественном Откровении» и сопутствующее разрушение «стабильного, хотя и статичного, социального мира» традиционного мусульманского общества (ср. Gilenan, 1973, с. 196, 192). Я утверждаю, что этот мир никогда не был стабильным и статичным, и считаю, что концепция сложной и развивающейся исламской традиции не предполагает простого единства ценностей.

## REFERENCES

- Abu-Lughod, Janet. (1969). Varieties of Urban Experience. *Middle Eastern Cities: A Symposium on Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism*, ed. Ira M. Lapidus. Berkeley: University of California Press.
- Asad, Talal (1970). *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe*. London: Hurst.
- Asad, Talal (1973). The Beduin as a Military Force. *The Desert and the Sown*, ed. Cynthia Nelson. Berkeley: University of California Press.
- Asad, Talal (1976). Politics and Religion in Islamic Reform. *Review of Middle East Studies*, no. 2. London: Ithaca Press.
- Asad, Talal (1983). Equality in Nomadic Systems? *Pastoral and Production and Society*, ed. Equipe Écologie et Anthropologie des Sociétés Pastorales. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asad, Talal (1983). Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. *Man* 18, no. 2, 237-259.
- Asad, Talal (1983). Notes on Body Pain and Truth in Medieval Christian Ritual. *Economy and Society* 12, no. 3, 287-327.
- Asad, Talal (1986). Medieval Heresy: An Anthropological View. *Social History* 11, no. 2, 354-362.
- Asad, Talal (1987). On Ritual and Discipline in Medieval Christian Monasticism. *Economy and Society*, 16, no. 2, 159-203.
- Bennigsen, Alexandre A. and Wimbush, S. E. (1979). *Muslim National Communism in the Soviet Union*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berque, Jacques (1981). *L'Islam: La philosophie et les sciences*. Paris: Les Presses de l'Unesco.
- Brown, Peter (1984). Late Antiquity and Islam: Parallels and Contrasts. *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, ed. Barbara D. Metcalf. Berkeley: University of California.
- Cornell, Vincent J. (1983). The Logic of Analogy and the Role of the Sufi Shaykh in Post-Marinid Morocco. *International Journal of Middle East Studies* 15, no. 1.
- Dixon, John and Stratta, Leslie (1986). Argument and the Teaching of English: A Critical Analysis. *Writers Writing*, ed. A. Wilkinson. Milton Keynes, UK: Open University Press.
- Doctrine (1967). *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4. New York: McGraw-Hill.
- Dois, Michael W. (1977). *The Black Death in the Middle East*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Eickelman, Dale F. (1976). *The Middle East: An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Eickelman, Dale F. (1984). The Study of Islam in Local Contexts. *Contributions to Asian Studies* 17.
- El-Zein, Abdul Hamid (1977). Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam. *Annual Review of Anthropology* 6, 227-254.
- Ess, Josef van (1980). 'From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies. *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, ed. Malcolm H. Kerr. Malibu, CA: Undena.
- Geertz, Clifford (1968). *Islam Observed*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Gellner, Ernest (1981). *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilsenan, Michael (1973). *Saint and Sufi in Modern Egypt*. Oxford: Clarendon Press.
- Gilsenan, Michael (1982). *Recognizing Islam*. London: Croom Helm.
- Grunebaum, Gustav von (1962). *Modern Islam*. Berkeley: University of California Press.

- Gulick, John (1976). *The Middle East: An Anthropological Perspective*. Pacific Palisades, CA: Goodyear.
- Hammoudi, Abdallah (1980). Segmentarity, Social Stratification, Political Power and Sainthood: Reflections on Gellner's Theses. *Economy and Society* 9, no. 3, 279-303.
- Hurgonje, Snouck (1931). *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*. Leiden: Brill.
- Ibn Khaldun (1967). *The Muqaddimah*, (abridged edition.). London: Routledge and Kegan Paul.
- Joseph, Suad, and Pillsbury, Barbara, eds. (1978). *Muslim-Christian Conflicts*. Boulder, CO: Westview Press.
- Keddie, Nikki (1972). *Scholars, Saints and Sufis*. Berkeley: University of California Press.
- Lane, Edward (1908). *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London: Dent (Everyman edition). London: Dent.
- Lapidus, Ira (1984). Knowledge, Virtue and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfillment in Islam. *Barbara D. Metcalf, ed., Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*. Berkeley: University of California, 52-56.
- Laroui, Abdallah (1976). *The Crisis of the Arab Intellectual*. Berkeley: University of California Press.
- Lewis, Bernard (1962). The Muslim Discovery of Europe. *Islam in History*, ed. Bernard Lewis. New York: Library Press.
- Lombard, Maurice (1971). *L'Islam dans sa première grandeur: VIII-XIe siècles*. Paris: Flammarion.
- MacIntyre, Alasdair (1981). *After Virtue*. London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair (1980). Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science. *Paradigms and Revolutions*, ed. Gary Gutting. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- Said, Edward W. (1981). *Covering Islam*. New York: Pantheon Books.
- Street, Brian V. (1984). *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Bryan (1978). *Marx and the End of Orientalism*. London: George Allen&Unwin.
- Turner, Bryan (1974). *Weber and Islam*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Watson, Andrew M. (1983). *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Raymond (1974). *Television: Technology and Cultural Form*. London: Fontana.