

**READING ASAD,
AHMED, AND HALLAQ:
WHAT IS ISLAM TODAY?**

**Gulnaz
Sibgatullina**

g.r.sibgatullina@uva.nl

*This essay is a brief review of three books, *What is Islam? The importance of being Islamic* by Shahab Ahmed (2016), *Secular translations: Nation-state, Modern Self, and Calculative Reason* by Talal Asad (2018), and *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge* by Wael Hallaq (2018). The authors' arguments are analyzed in terms of the ongoing "linguistic turn" in Western studies of Islam, that is, the creation of a methodological paradigm that recognizes the value of the polysemy of the global Muslim community (past and present) and pays attention to multiple languages (imperial, colonial, academic, etc.) to describe Islam. The essay concludes with a discussion of the strengths and weaknesses of this paradigm and its applicability to studies of Islam in Russia.*

Keywords: *linguistic turn, discourse, modernity, secularity, performativity.*

University of Amsterdam
Gulnaz Sibgatullina

ЧИТАЯ АСАДА, АХМЕДА И ХАЛЛАКА: ЧТО ЕСТЬ ИСЛАМ СЕГОДНЯ?*

Гульназ
Сибгатуллина
g.r.sibgatullina@uva.nl

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.10.2.01>

Данное эссе представляет собой краткий обзор трех книг — «Что такое ислам? Важность исламскости» Шахаба Ахмеда (2016), «Секулярные переводы: национальное государство, современное “я” и расчетливый разум» Талала Асада (2018) и «Переосмысление ориентализма: критика современного знания» Ваэля Халлака (2018). Аргументы авторов анализируются с точки зрения происходящего на Западе «лингвистического поворота» в исследованиях ислама, то есть создания методологической парадигмы, в которой признается ценность полисемии глобального мусульманского сообщества (в прошлом и настоящем) и уделяется внимание множественности языков (имперский, колониальный, академический и др.) для описания ислама. В заключение эссе обсуждаются сильные и слабые стороны этой парадигмы и ее применимость к исследованиям ислама в России.

Гульназ
Сибгатуллина
Университет
Амстердама

Ключевые слова: лингвистический поворот, дискурс, модерн, секулярность, перформативность.

ВВЕДЕНИЕ

Получив приглашение от редактора этого тематического номера «Islamology» Софьи Рагозиной написать обзор одной из недавно вышедших, но уже ставших классикой книг по исламу, признаюсь честно, я была в некотором замешательстве: какая работа имеет наибольший шанс разогреть дискуссии о методах изучения ислама в России? Решением стало рассмотреть три книги вкупе — «Что такое ислам? Важность исламскости» Шахаба Ахмеда (Ahmed, 2016), «Секулярные переводы: национальное государство, современное “я” и расчетливый разум» Талала Асада (Asad, 2018) и «Переосмысление ориентализма: критика современного знания» Ваэля Халлака (Hallaq, 2018)¹ — таким образом освобождая себя от бремени выбора. Вместо обзора одной книги здесь я попытаюсь обрисовать контуры продолжающегося, как мне

* Данная работа написана при финансовой поддержке Европейского Союза, в рамках международного исследовательского проекта «Европейский Коран» (The European Union's Horizon 2020 research and innovation programme, grant agreement no. 810141).

1. На момент написания этого эссе (май 2021), ни одна из трех работ не была издана на русском языке. Названия книг даны в переводе автора данной статьи.

кажется, «лингвистического поворота» в исследованиях ислама на Западе². Стоит заранее предупредить читателя, который наверняка знаком с другими работами Т. Асада и В. Халлака и слышал о первой и, к нашему огромному сожалению, последней монографии Ш. Ахмеда: каждая из рассматриваемых здесь книг является результатом многолетних изысканий и содержит множество смысловых слоев, что, соответственно, порождает целый ряд возможных интерпретаций. В данном эссе будет представлена лишь малая их часть. Более того, рассматривая эти три книги вместе, хотя каждая из них более чем заслуживает отдельной дискуссии, мне придется местами упростить аргументацию авторов, но без умысла обесценить их вклад, а в попытке показать параллели между их трудами.

Ислам как дискурс

Три книги, в своей сущности, преследуют абсолютно разные цели. В более чем 600-страничном труде Ахмед, чья эрудиция и близкое знакомство с разнообразием текстовых традиций в исламе поистине поражают, детально разбирает преобладающие сегодня в академической среде определения ислама. В поисках ответа на вопрос «Что есть ислам?», вынесенный в заглавие книги, автор пытается выработать определение исламу, которое включало бы в себя всю его противоречивость, часто игнорируемую учеными или списываемую на различия культур. Книга Асада же представляет собой обобщение его предыдущих исследований, посвященных анализу понятий «секулярность» и «религия/религиозность». Она основана на расширенной версии трех его лекций, прочитанных на кафедре антропологии Колумбийского университета в 2017 г. И наконец, работа Халлака, по крайней мере судя по ее названию, обещает быть новым прочтением и критикой идей об ориентализме, выдвинутых Эдвардом Саидом в одноименной книге (Said, 1978).

Первое, что бросается в глаза при чтении трех рассматриваемых здесь авторов, это существенное влияние на них теорий Мишеля Фуко о власти и дискурсе, разработанных им еще в конце 1960-х (Foucault, 1968, 1975). И Ахмед, и Асад, и Халлак оперируют понятием дискурса (упрощенно: производство и потребление текстового, визуального и аудиоматериала) и отталкиваются от представления, что дискурсы создают и поддерживают или же подвергают сомнению властные структуры, иерархии и то, что мы называем реальностью (правдой). Каждый из рассматриваемых авторов, безусловно, приводит свое видение того, как именно дискурс и власть связаны друг с другом и кто выигрывает или теряет от этой связи; для нас же эта объединяющая их теоретическая рамка важна для нижеследующего анализа данных авторами определений исламу.

Начать здесь стоит с Асада. Еще в своей работе, изданной в 1986 г. (Asad, 1986), он предложил на то время довольно революционную идею — рассматривать ислам не в качестве религии в западном понимании этого термина, а в качестве «дискурсивной традиции». По его мнению, ислам характеризуется тем, что основополагающие его тексты (Коран и хадисы) находятся в непрерывном процессе интерпретации; мусульмане, обращаясь к ним, каждый раз заново определяют их смысл в соответствии с изменяющимися обстоятельствами и новыми вызовами времени. Такой взгляд Асада пересекается с определением шариа, представленным позднее Халлаком в серии работ на тему исламского

2. В этом эссе «Запад», следуя аргументации рассматриваемых авторов, будет несколько умышленно конструироваться как гомогенное целое, определяемое не столько географией, сколько общностью ценностей.

права (Hallaq, 2005, 2009). По мнению последнего, шариат изначально (в эпоху преMODерна) представлял собой сложный набор социальных, экономических, культурных и моральных отношений, регулировавших мусульманские сообщества. Согласно Халлаку, это была гибкая дискурсивная практика, в которой эти отношения воздействовали и влияли друг на друга бесчисленным множеством способов. Соответственно, применение законов основывалось на выводах фикха, юридических процедурах, моральных кодексах и многом другом — уникальном наборе для каждого сообщества и временного периода (Hallaq, 2005). В работе от 2018 года он противопоставляет исламскую и западную правовые системы, утверждая, что гибкость шариата, его зависимость от групп правоведов-факихов, неразделимость этики и закона позволяли преMODернистским исламским обществам избегать тех этических перекосов, которые характеризуют экспансивную деятельность европейских государств. Об этом подробнее чуть ниже.

Ахмед в своей работе, две трети которой посвящены разбору существующих подходов к интерпретации ислама («множественность исламов», *Islamicate*, применимость термина «религия» к исламу), не оставляет без внимания и теорию «дискурсивной традиции». Асад, несомненно, оказал большое влияние на Ахмеда, ибо последний также продвигает определение ислама через анализ разнообразия дискурсов. Однако во взглядах этих двух ученых заметно существенное различие: по Асаду, ислам — это дискурсивная традиция, направленная на выработку ортодоксии, в то время как Ахмед считает, что «правильного», «традиционного» ислама не существует. Вместо этого Ахмед предлагает теорию Пре-Текста, Текста, и Кон-Текста Откровения. Именно взаимодействие трех элементов, как считает Ахмед, создает ту множественность значений ислама, которую ученые вот уже сколько десятилетий пытаются объяснить. Такой подход, по Ахмеду, объясняет противоречия, которые он обнаруживает в различных «исламах», практикуемых в географическом и временном ареале «от Балкан до Бенгалии» («the Balkans-to-Bengal complex»).

Текст, вероятно, наиболее осязаемое понятие из трех концептов — это, собственно, основополагающие тексты в исламе. Пре-Текст — это то, что находится за Текстом, т. е., Божество, Его повсеместная сущность, Правда (Истина). Если исламская философия была нацелена на рациональное познание этой Правды, то суфизм был ориентирован на чувственное. Кон-Текст, по Ахмеду, это все то разнообразие существующих на момент анализа идей об исламе, тех дискурсов, которые повлияли и продолжают влиять на мусульман, и на то, как эти идеи возникали через взаимоотношение с окружающим миром в его физическом плане. Пока мусульмане исследуют герменевтические связи между Пре-Текстом, Текстом, и Кон-Текстом Откровения, они «делают» свой ислам. Этот процесс, по Ахмеду, всегда будет принимать различные направления — в силу разнообразия культурных, экономических, политических, географических, исторических контекстов, в которых живут мусульмане, что естественным образом приводит к расхождениям и отличиям в том, как ислам интерпретируется и практикуется в мире. Если учитывать, что все формы в одинаковой мере являются «мусульманскими», ислам в самой своей сущности противоречив.

Ислам и модернизм

Таким образом, все три автора выступают против употребления термина «религия» в попытках концептуально описать и определить ислам. Религия, по их мнению, это понятие, которое сформировалось в Европе в эпоху Просвещения, зало-

жило основу все более секуляризирующегося общества. Различие между «священным» (sacred) и «мирским» (profane), которое является основополагающим для западных исследований религии, по мнению Халлака, Асада и Ахмеда, исключительно чуждо исламу. Это разделение на священное-мирское, как и попытка охарактеризовать исламское право в отрыве от исламской этики, является результатом ориенталистского подхода в частности и попыток вписать ислам в исключительно европоцентристский проект модернизма в целом. Все три автора, в особенности Халлак и Асад, выступают с неумолимой критикой этого проекта.

Халлак, который также традиционно видит корни модернизма в трудах эпохи Просвещения, определяет модернизм как победу и доминирование европейской системы мысли и этики. Эта система, как считает Халлак, базируется на идее последовательного материального прогресса, на капитализме и индивидуализме. В ее основе лежит потребительское, рыночное отношение как к природным, так и человеческим ресурсам. Объективизация, упрощение, обезчеловечивание и, соответственно, избавление от Другого (он приводит метафору камня, преграждающего дорогу прогрессу, должно быть убранными любыми способами) практиковались европейцами не только в отношении мусульманских, но и других неевропейских народов — будь то аборигены Австралии или индейцы Северной Америки. Полное уничтожение, а не попытка аккомодации других форм познания, отличающихся от европейской (позднее европейско-американской) системы, является характерной чертой модернизма. Поэтому считать Холокост и геноцид меньшинств во время Второй мировой войны исключением — значит игнорировать «геноцидальную» сущность современной системы. Эта сущность, по Халлаку, проявляется не только в отношении людей — здесь он делает отсылку к истории рабства и истреблению коренного населения в колониальную эпоху, но и в отношении природы. То есть глобальный экологический кризис, который невозможно более игнорировать, является лишь очередным проявлением «геноцидального», потребительского отношения.

Халлак, как можно догадаться, довольно критичен по отношению к Саиду, указывая на главный, по его мнению, «промах» теории ориентализма: Саид анализировал традицию академического востоковедения в Европе, которое породило и укрепило представления о Востоке как экзотичном, чувственном и нерациональном, в качестве отдельной области науки. Для Халлака ориентализм и мысленные категории и образы, культивировавшиеся этой наукой преимущественно с конца XVIII века, не являются своего рода эпистемологическим островком, а продуктом более масштабных и всепроникающих установок, схем и дискурсов модернизма. Поэтому для Халлака ориентализм — не исчезнувший, а лишь получивший после критики Саида новую оболочку в виде «Islamic and Middle Eastern Studies» — не отличается от других академических дисциплин. Востоковедение, как и экономика, антропология или философия, в качестве институционализированной академической науки существует за счет и в интересах государства, которое использует академию в качестве инструмента порабощения и геноцида Другого и для осуществления колониального проекта Запада в целом. Поэтому критический очерк Саида — который, по мнению Халлака, сам был продуктом этой западной академической системы — не привел к разрушению доминирующих схем, а только сделал их еще сложнее и устойчивее.

В попытке описать роль и участие академической науки в колониальном проекте, Халлак вводит теорию перформативности, разработанную изначально Джоном Ости-

ном (Austin, 1962)³ для более узкой сферы семиотики⁴. Опираясь на идеи Остина, Халлак предполагает, что академическая наука не просто описывает реальность, будь то образ жизни африканских племен или экономическая модель США в начале XX века, но и обладает силой влиять на эту реальность и трансформировать ее через это описание. При наличии соответствующего контекста (европоцентристский, т. е. этически «пустой» и «геноцидальный» модернизм) и необходимого авторитета (аффилиация с научным центром, докторская степень) ученые приводят модернистский проект в действие, они участвуют в колонизации и материальном истощении ресурсов за пределами (а порой и внутри) Запада.

Хотя работа Халлака, безусловно, разрабатывает новые идеи и подходы к интерпретации истории отношений Запада и Востока, его аргументация вызывает определенные возражения. Во-первых, само противопоставление неантропоцентричного, нематериалистического и несuverенного ислама необузданному, разрушительному, эгоистичному Западному проекту рискует повторить те самые ошибки, за которые многие, включая Халлака, критиковали Саида. Халлак в попытке охарактеризовать историю отношений Запада и Востока точно так же представляет эти две сущности как абсолютно гомогенные — исключительно положительные (ислам) или негативные (Запад, модернизм), что размывает внутренние противоречия, вариативность и непрекращающуюся изменчивость этих двух феноменов. Более того, в такого рода описании прослеживается излишняя идеализация премодерна: по Халлаку, ранняя исламская система не разделяла право и этику, поэтому даже экспансионистская политика мусульманских правителей не имела целью уничтожение природных ресурсов или коренного населения. В этой картине общества премодерна существовали исключительно с учетом интересов друг друга и во взаимосвязи с природой, что, конечно же, является упрощением, а то и искажением действительности.

Интересна, но не менее проблематична также его мысль об исламском модернизме конца XIX — начала XX веков. Повторяя и разбирая идеи, озвученные ранее в книге (Hallaq, 2012) о невозможности исламского государства в современных условиях, Халлак придерживается мнения, что именно из-за категорического неприятия альтернативных форм мысли и познания в европейской модели модернизма, ислам — в его форме до ориентализма и модернизма — сосуществовать с понятием «суверенного государства» не может. По его мнению, проекты модернизации ислама в конце XIX века были ничем иным, как попыткой стандартизировать и кодифицировать ислам по примеру европейского христианства. Система права, существовавшая в исламе, зависела от мнения факихов и определялась по ситуации с учетом многих факторов, таких как местное право и обычаи, в то время как с возникновением института суверенного и национального государства происходит разделение понятий морали и права. Это разделение, по Халлаку, изначально чуждо исламу, но вводится в оборот усилиями мусульманских модернистов. Действуя на руку ориенталистам, эти мусульмане помогают создать образ традиционных уемов как коррумпированных и погрязших в грехах шарлатанов, а исламская форма законопроизводства представляется морально устаревшей практикой. В результате, счита-

3. По Остину, все выражения можно разделить на описательные (например, «идет дождь») и перформативные (например, «объявляю вас мужем и женой»). Последняя группа не только описывает реальность, но и меняет ее, если соблюдаются условия авторитета говорящего и наличие соответствующего контекста. То есть выражение «объявляю вас мужем и женой», произнесенное в ЗАГСе уполномоченным на это лицом, меняет статус вступающих в брак на статус мужа и жены.

4. Джудит Батлер, также через работы Фуко, разрабатывала теорию перформативности для анализа концепции гендера еще в 1990-е (Butler, 1993).

ет Халлак, происходит кодификация и, соответственно, заострение изначально гибкой системы исламского права. Критика исламского модернизма не нова, но Халлак повторяет клише, которое уже было деконструировано исследованиями исламского модернизма в целом и российского джадидизма в частности. Это замечание касается идеи, что между старым и новым интеллектуальными слоями мусульман существовал разрыв; по Халлаку, есть ислам истинный, существовавший до середины XIX века, который вдруг исчезает с появлением прослойки исламских интеллектуалов, противопоставляющих себя традиционным улемам. Даже труды по российскому джадидизму неоднократно указывали на проблематичность такого разделения на прогрессивных джадидов и консервативных кадимистов; более того, явление, описываемое как исламский модернизм, имеет сложную и разветвленную систему внутренних, не обязательно связанных с модернизацией процессов в исламском обществе⁵. Позиция Халлака также предполагает, что современные исламские практики, возникшие в эпоху модерна, не являются в сущности «исламскими»; эта позиция противоречит идеям Ахмеда и по-своему продолжает маргинализировать, например, ислам родившихся в Европе мусульман.

ПЕРЕВОДЯ ИСЛАМ НА СЕКУЛЯРНЫЙ ЯЗЫК

Если Халлак делает попытку описать возникновение проекта модернизма и трансформацию ислама в результате столкновения с ним, то Асаду интересна сегодняшняя позиция ислама в частности и религии в секулярных обществах в целом. Обоих авторов, правда, объединяет откровенно пессимистичный взгляд на будущее мира, по инерции развивающегося по установкам модернизма. За отправную точку Асад берет, предсказуемо, анализ истоков светского мышления в современном мире. Асад считает, что западный секуляризм коренится в европейском христианстве, точнее, в его особой форме, которая в значительной степени игнорирует собственную восточную историю. Он также подчеркивает, что европейские представления о светских ценностях конструируются как финишная прямая долгой истории прогресса и результат переосмысления иудео-христианской культуры. По мнению Асада, эта картина является фасадом, который скрывает амбивалентность Европы по отношению к евреям, и попыткой преодолеть травму Холокоста.

Книга Асада ценна тем, что, отвечая на неоднозначное предложение Юргена Хабермаса (Habermas, 2006) «перевести религию на секулярный язык», автор рассматривает, кто, как, зачем и на какой именно язык переводит ислам сегодня. Справедливо, что Асад критически и даже скептически относится к основополагающим блокам дискурса о секулярности: теории справедливости, равенства и свободы, которые часто инструментализируются для критики ислама и доказательства его «несовместимости» с западными ценностями. По Асаду, эта теория неразрывно связана с институтом суверенного государства, в результате чего дискурс секуляризма оказывается переплетенным с идеологией экономического либерализма. Довольно убедительно Асад показывает, как идея свободы сводится к свободе экономической конкуренции, а равенство и идея человеческого достоинства завязаны на принадлежности к национальному государству. Люди без гражданства или те, которые не принадлежат к определенным национальным государствам (напр., беженцы), не имеют доступа к тем самым правам и свободам, которыми гордится Западная Европа и которые она пропагандирует как универсальные.

5. Из последних работ на эту тему см. Ross, 2020; Spannaus, 2019.

Либерализм требует равной свободы, которая должна быть превыше всего, но намеренно исключает тех, считает Асад, кто придерживается «нелиберальной религии», т. е. мусульман.

Развивая тему перевода, Асад обращается к теории непереводимости Корана. По его мнению, как текст Священное Писание не раз переводилось на другие языки, однако именно использование оригинального текста в ритуалах, та самая перформативность этого текста для мусульман, является важной особенностью ислама. Теория непереводимости Корана, т. е. невозможности использования перевода в процессе поклонения, прежде всего — во время намаза, затрудняет как политический, так и институционализованный религиозными властями контроль над смыслом и эффектами текста, поскольку возможности интерпретации этого текста остаются неограниченными. Значит, Асад, пусть и без прямой отсылки к работе Ахмеда, повторяет идею взаимовлияния и постоянной интеракции Кон-Текста, Текста, и Пре-Текста, которые создают бесконечную вариативность в исламе. Непереводимость Текста и вариативность исламского дискурса, заявляет Асад, препятствует амбициям государственной власти и распространению моделей капиталистического обмена. Однако Асад обеспокоен тем, что в современном мире, основанном на рыночной экономике и расчете рисков, ни религиозный язык Писаний, ни светский язык эстетического опыта не решают проблем коллективного сосуществования. Вместо этого язык статистики, абстракции, расчета и цифр все чаще используется государством для регулирования сообществ.

НЕОБХОДИМОСТЬ НОВОЙ ЭТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ

В чем все три рассматриваемых в этой статье автора согласны друг с другом, так это в необходимости преодоления, и желательно — как можно более скорого, тех недостатков этической системы модернизма и секуляризма, которые на данном этапе грозят привести человечество к апокалипсису (экологическому или ядерному).

Ахмед через идею плюральности и противоречивости ислама выступает за то, чтобы отказать от идеи нормативного центра в исламе и перестать фокусироваться на серии узких шариатских взглядов. Хотя Ахмед заявляет, что он «не пытается предписывать, как стоит следовать исламу» (с. 5), одним из посылов его книги является идея, что мусульмане имеют право понимать и жить в исламе в соответствии с этикой их религиозной традиции. Маргинализация культурной и этической пайдеи, которая была когда-то в центре исламской жизни, лишила, как считают Асад и Халлак, мусульман инструментов противостояния доминированию западной морали гиперкапитализма. По Халлаку, академические востоковеды могут подорвать здание современной системы знания и познания через изучение и принятие этических норм цивилизаций, которые они изучают. Это будет означать, что вместо лишь объяснения ислама (как и индуизма, или буддизма) либеральному светскому Западу востоковеды должны научиться критиковать современные формы знания в этически исламском (как и индуистском, или буддийском) понимании.

Не оспаривая необходимость трансформации современных моделей доминирования, эксплуатации, а также проблематичность либеральных ценностей, мне, как читателю, однако, сложно перенять оптимистические прогнозы, в частности Асада и Халлака, что введение исламской системы познания и этики в современный язык модернизма является панацеей от того самого апокалипсиса. Аргументация Асада, а также прямые отсылки Халлака к работам французского интеллектуала и суфия Рене Генона — кото-

рого он представляет в образе идеального ориенталиста-критика — созвучны с философией школы Традиционалистов, основоположником которой является Генон. Эта школа породила множество ответвлений⁶, некоторые из которых конструировали ислам либо как реальность для побега от модернизма и прогресса, либо как инструмент для полного уничтожения этой модели мироустройства. Однако анализ этих философских подгрупп и традиционализма в целом показывает, что, несмотря на поверхностную инклюзивность этих идей, они также могут быть исключительно европоцентристскими и склонны к отрицанию возможности сосуществования альтернативных систем знания и ценностей.

«Лингвистический поворот» в исследованиях ислама

Как утверждения, представленные в рассмотренных здесь книгах, применимы к исследованиям ислама в России? На мой взгляд, интересен тот самый лингвистический поворот в исследованиях ислама, где все больше внимания уделяется множественности языков для описания ислама, а также для производства и потребления дискурсов о религии в целом. Этот подход позволяет анализировать те дискурсивные рамки, в которые мусульмане вынуждены или пытаются вписать свою идентичность или которыми они оперируют в самоопределении и описании своей религиозной аффилиации. Здесь интересны те специфические для России и глобальные языки, которые имеются в репертуаре российских мусульман: имперский, советский, академическо-востоковедческий, язык церкви и государственных мейнстрим-институтов, язык интернационального ислама и его региональных вариантов, а также лингвистические коды — русский, арабский и национальные языки.

Продолжающиеся попытки перевести ислам с различных языков и лингвистических кодов на другие были предметом анализа в серии относительно недавно появившихся работ; однако описание секулярного языка и то, где пролегает водораздел между секулярным и религиозным в русскоязычных дискурсах, остаются до сих пор малоизведанной областью. Интересен также вопрос о перформативности: что происходит, когда символические мусульманские выражения, например приветствия, заменяются, как предполагается, «полными» синонимами из православного или советского языка? Эти выражения продолжают функционировать в качестве перформативных, но как именно изменяется реальность, ими описываемая, остается неизученным вопросом. Если, следуя логике Ахмеда, для мусульман эти, скажем, православные и советские выражения являются равной частью исламского дискурса, можно ли говорить о лингвистической «экспансии», которая пусть и медленно, но трансформирует властные отношения между религиозными группами?

Другая интересная область для анализа, безусловно, то, в какой форме Россия в позднимперский, советский и постсоветский периоды вписывалась в модель европоцентристского модернизма. На сегодняшний день мы имеем гибриды экономического гиперкапитализма, практики истощения природных и человеческих ресурсов, с одной стороны, и моделей государственного управления, где церковь и религия продолжают использоваться в качестве инструментов национального строительства и конструирования патриотизма, — с другой. В российском дискурсе о религии смешиваются идеи об исламе, развитые в американской интеллектуальной среде после событий 11 сентября

6. В России идеи традиционалистов разрабатывались в работах Гейдара Джемаля, Харуна ар-Руси (Вадима Сидорова) и Александра Дугина.

2001, с советскими лозунгами об образцовом союзе культур и религий. Какие этические модели и в каких пропорциях определяют социальные отношения в путинской России?

И наконец, остаются малоисследованными роль и формы современного российского востоковедения; то, насколько после распада СССР влияют на ученых продвигаемые государством колониальный и имперский проекты, в рамках которых присутствуют амбиции сохранения Средней Азии в экономической орбите России и ее политические цели на Ближнем Востоке.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Лингвистический поворот в гуманитарных и социальных науках, который базируется на идее, что смыслы и значения конструируются языком, а не только им передаются, представляет собой отказ от позитивизма и историзма, доминировавших в научной и философской мысли до начала XX в. В частности, после появления работ М. Бахтина, М. Хайдеггера, а позднее М. Фуко и Ж. Дерриды, этот фокус на языке как системе символов сформировал так называемый постмодернистский взгляд на научное знание, где признается относительность истины, а также важность контекста — то есть тех областей, которые находятся за пределами языка и текста.

В рамках данного эссе невозможно не провести параллель между этим постмодернистским подходом к знанию и дискурсивной сущностью ислама. И в современной науке, и в религии Слово обладает перформативностью, его значение изменчиво, и наши попытки его описать отражают лишь специфическую реальность, истинную в определенный момент, в определенном контексте. Научный подход, признающий относительность и непостоянность реальности, мне кажется, намного ближе к герменевтической традиции ислама, чем предполагалось ранее. Возможно, Халлак и Асад правы, говоря, что постмодернизм по сути будет (должен быть) родственен исламу, но не в этической сфере, а в эпистемологии?

REFERENCES

- Ahmed, S. (2016). *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Oxford: Princeton University Press.
- Asad, T. (1986). *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Asad, T. (2018). *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. New York, NY: Columbia University Press.
- Austin, J.L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. New York, NY: Routledge.
- Foucault, M. (1968). *Généalogie des Sciences*. Paris: Seuil.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Habermas, J. (2006). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(1), 1-25.
- Hallaq, W.B. (2005). What is Shari'a? *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, 12, 151-180.
- Hallaq, W.B. (2009). Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'an and the Genesis of Shari'a. *Islamic Law and Society*, 16(3/4), 239-279.
- Hallaq, W.B. (2012). *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York, NY: Columbia University Press.
- Hallaq, W.B. (2018). *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. New York, NY: Columbia University Press.
- Ross, D. (2020). *Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Said, E.W. (1978). *Orientalism*. New York, NY: Pantheon Books.
- Spannaus, N. (2019). *Preserving Islamic tradition: Abū Naṣr Qūrṣāwī and the Beginnings of Modern Reformism*. Oxford: Oxford University Press.