

ROUNDTABLE “BEING A MUSLIM IN RUSSIA: CONTEXTS, THEORIES, AND METHODS OF STUDYING MUSLIM IDENTITY”

The main question of this event may seem extremely general, but, in our opinion, it is no less relevant and important: how best to study Islam and Muslims in Russia? One often gets the impression that we can hardly speak of a community of researchers on Islam as such. For example, anthropologists of religion may not intersect with specialists in medieval Muslim literature in the research space, and both of them study different aspects of the Islamic tradition. However, the increasing complexity of communication processes and the emergence of new contexts are transforming not only religious reality and Muslim identity, but also approaches to its study. Classical approaches from within the discipline of Oriental Studies are clearly not enough: researchers increasingly turn to the tools of sociology, political science, mass-media studies, and so on. The main purpose of this event was to initiate an interdisciplinary discussion of the current experiences and prospects of modern scholarship on Islam.

Keywords: *Islam in Russia, islamic studies, sociology of Islam, anthropology of Islam, discourse.*

КРУГЛЫЙ СТОЛ «БЫТЬ МУСУЛЬМАНИНОМ В РОССИИ: КОНТЕКСТЫ, ТЕОРИИ И МЕТОДЫ ИЗУЧЕНИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ»¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.10.2.10>

Главный вопрос этого мероприятия может показаться чрезвычайно общим, но от того, на наш взгляд, он не становится менее актуальным и значимым: как изучать ислам и мусульман в России? Часто складывается впечатление, что едва ли вообще можно говорить о сообществе исследователей ислама как таковом: например, антропологи религии могут не пересекаться со специалистами по средневековой мусульманской литературе в исследовательском пространстве, в то время как и те, и другие изучают различные аспекты исламской традиции. Однако усложнение коммуникационных процессов и появление новых контекстов трансформируют не только религиозную действительность и идентичность мусульман, но и подходы к их изучению. И классических подходов в лоне востоковедной науки явно недостаточно: исследователи все чаще обращаются к инструментарию социологии, политологии, исследований масс-медиа и так далее. Основная цель данного мероприятия состояла в попытке инициировать междисциплинарную дискуссию об осмыслении текущего опыта и перспективах современной науки об исламе.

Ключевые слова: *ислам в России, исламоведение, социология ислама, антропология ислама, дискурс.*

Софья Рагозина: Для начала хотела бы пояснить цели данного мероприятия. Первое – это излишне критичное отношение к методологии в принципе, с которым я часто встречалась в российском научном сообществе. По крайней мере, я часто сталкивалась с тем, что когда начинала что-то говорить про методологию, то в лучшем случае это воспринималось как попытка увести в сторону от существа дискуссии. Хотя, на мой взгляд, это довольно существенная часть любого научного исследования. Поэтому об этом стоит говорить.

Второй момент связан уже непосредственно с предметом этого мероприятия – собственно говоря, с изучением ислама. Здесь собрались люди, которые, возможно, где-

1. Мероприятие состоялось онлайн 23 апреля 2020 г. Организовано в рамках в рамках научного проекта РФФИ № 19-39-60010 «Быть мусульманином в России: политизация идентичности и модели гражданственности российских мусульман (на примере мусульманских гражданских активистов)». Текст подготовлен Софьей Рагозиной.

то и пересекались, но вот так, чтобы все вместе, наверное, никогда не были на одном мероприятии, исключая какие-то большие конгрессы и форумы. Дело в том, что мне сложно себе представить, что человек, который занимается классическим, текстологическим исламоведением пересечется где-то в рамках одной сессии с антропологами и социологами ислама, занимающимися современностью, хотя предмет исследования вроде как один. И здесь мне хотелось бы сделать такое, наверное, антропологическое наблюдение. Удастся ли собрать непересекающиеся в обычных условиях точки зрения и посмотреть, а вообще получится ли у нас какой-то разговор о том, чем мы вообще все занимаемся, или это совершенно какая-то беспочвенная, беспредметная дискуссия? Поэтому это такой эксперимент, приняв участие в котором, я надеюсь, вы получите какое-то удовольствие. И это же представление руководило мной, когда я не просила от вас никаких тезисов, никаких заранее заготовленных докладов. Это может ввести в заблуждение и привести к хаосу в дискуссии, но я предложила какие-то общие вопросы для обсуждения, и если мы поделимся своим опытом, своим видением, то это будет самым ценным, потому что на самом деле мы фактически каждый день занимаемся этим. И начать мне хотелось бы этот необычный формат с короткого self-introduction, чтобы все разговорились. И хотя многие представляют себе, кто чем занимается, но, на мой взгляд, было бы полезно артикулировать и акцентировать внимание именно на предмете исследования и как вы его изучаете. Поэтому давайте, Ахмет Аминович, начнем с вас, коль уж вы у нас сегодня первый подключились.

СЕССИЯ 0: ЧТО И КАК ИЗУЧАЕМ?

Ахмет Ярлыкапов: Спасибо, Софья. Спасибо, коллеги, что подключились все к обсуждению. Собственно говоря, я занимаюсь современным исламом в России. Начинал с Кавказа, Северного Кавказа и как-то вот так логично все расширилось вообще на всю территорию России. Это потому, что я пошел вслед за кавказскими мигрантами на Север и дальше. И, собственно говоря, теперь у меня вся Россия практически, ислам в современной России. Это предмет моего интереса. Я этнограф. И основной мой метод – это полевая этнография. Но, как я понимаю, этого сейчас недостаточно. Я пришел к этому выводу в том числе и через свое совместное исследование с Владимиром Олеговичем Бобровниковым. Последнее исследование мы проводили с ним в Ногайской степи, изучали ногайские кладбища. В результате я пришел к выводу, что одной только полевой этнографии недостаточно и необходимо, во-первых, кооперироваться с так называемыми «чистыми» исламоведами, востоковедами и другими специалистами, потому что приходится в «поле» сталкиваться с рукописями на арабском языке, на местных языках в арабской графике, приходится сталкиваться с необходимостью чтения текстов на надгробиях и так далее. Собственно говоря, я пытаюсь действительно кооперироваться – это во-первых. Во-вторых, расширять методологическую основу своих исследований. Например, я часто применяю в своих исследованиях социологические методы. Это и фокус-группы, и опросы, и так далее. Социология мне очень помогает в моих исследованиях. Без этого результаты моих исследований выглядели бы, наверное, намного скромнее.

Альфريد Бустанов: Дорогие друзья, очень рад всех видеть. Меня зовут Альфريد. Вместе с нашими коллегами из Амстердамского университета мы сейчас занимаемся изучением истории мусульманских субъективностей, что такое личность мусульманина в Советской России и советское время. Я представляю группу плохих парней, которые

занимаются текстологией. Теоретически они самые должны быть такие кондовые и плохо приспособляющиеся к теориям. Но как раз наш проект, его амбиции заключаются в том, чтобы эту консервативность преодолеть и говорить о более теоретических вещах, таких как моральный субъект, реальный субъект: философия, в общем.

Гульназ Сибгатулина: Всем добрый день. Меня зовут Гульназ Сибгатулина. Я тоже являюсь членом амстердамской команды и членом команды EuQu – «европейский Коран»². Вместе с коллегами мы изучаем переводы Корана в Европе с XIII по XX век. Непосредственно мой проект нацелен на изучение политики перевода Корана на русский и на татарский языки в царской России. Будучи социолингвистом – по крайней мере, я себя пока так идентифицирую, – интересуюсь тем, как выстраивалась дискуссия вокруг переводов: то есть «переводить / не переводить», стратегии перевода, как переводился Коран и сам факт того, что Коран был переведен или не переведен, и как все это повлияло на два вопроса. Первый – формирование концептуального понятия ислама, что такое ислам как религия и его положение на оси других монотеистических религий, то есть как ислам стал сравниваться, например, с христианством. И второй – это вернакуляризация татарского ислама. Возможно, коллеги смогут предложить какой-то лучший перевод английского термина vernacularisation.

Софья Рагозина: Локализация, нет?

Гульназ Сибгатулина: Нам важен не только факт того, что это локализация в географическом плане, но и становление его [ислама] как народного. Собственно, как это становление народного татарского ислама связано с другими процессами в той же Западной Европе, в Центральной Азии и в Индии в более глобальной перспективе. И объекты изучения у меня – слова и термины. Как эти слова и термины приобретают значение в определенных контекстах и, собственно, исторические реалии, которые определяют этот контекст.

Александр Агаджанян: Довольно странно, что я оказался здесь. То есть на самом деле не странно, конечно. Меня все это очень интересует. Я занимаюсь современными религиями, религиями в контексте современного общества, методами социологии и антропологии, хотя у меня сложный исторический бэкграунд. Не буду об этом много говорить. В общем, меня интересуют все процессы такого рода, происходящие в России, прежде всего, в России и на сопредельных территориях. Говоря о предмете и методе, мы говорим кучу всяких условностей: например, что такое современность, что такое общество, что такое религия и что такое все эти методы. Это все достаточно условно, но у меня такой прагматический подход к этим вещам. Я понимаю некоторую условность, конгениальность конвенциональных таких категорий, относящихся к нашему предмету и к нашим методам, но при этом, несмотря на эту условность, я от них не отказываюсь и считаю, что мы не должны отказываться от всей этой языковой системы, в которой мы описываем наши знания, в которой мы существуем, потому что мы не можем выпрыгнуть из нее. Вот примерно так, чтобы попытаться как-то отреагировать на глубинный смысл этого первого вопроса.

Данис Гараев: Меня зовут Данис Гараев. Я тоже довольно долгое время, как и Альфред и Гульназ, работал в Голландии, в Амстердамском университете. В принципе, я себя всегда позиционировал как междисциплинарного исследователя из-за своего образова-

2. ERC Synergy Project 'The European Qur'an': <https://euqu.eu/>.

тельного бэкграунда. С одной стороны, я историк-этнограф, с другой стороны – социолог. Кроме того, я особое внимание уделяю критическому анализу текстов. Пытаюсь анализировать современный постсоветский ислам с разных позиций. Я бы сказал так, что прошедшие лет пять-шесть меня особенно интересуют именно разные, скажем, пограничные истории. В первую очередь, меня интересует то, каким образом то, что мы называем Islamic studies и Slavic studies, может пересекаться между собой. И мне интересно именно пересечение русско-исламское, советско-исламское. Моя диссертация, которую я защитил полтора года назад под руководством Михаэля Кемпера, была посвящена идеологии постсоветского русскоязычного джихадизма. Сейчас я изучаю то, каким образом концепты «русского мира» и советская и неомарксистская методологическая школа Щедровицкого повлияли на формирование концептов русского ислама в постсоветское время, в нулевые годы и так далее. То есть меня интересуют такие пересечения.

По поводу сегодняшнего семинара тоже вкратце скажу, что мне на самом деле очень симпатичны идеи Софьи, потому что часть сегодняшних участников была на семинаре в Казани в 2014 году, где мы тоже пытались построить такую платформу, где люди, которые изучают исламскую проблематику с разных дисциплинарных позиций, могли бы между собой пообщаться, потому что в связи с моим междисциплинарным опытом я вижу, что порой мы используем не просто разные методы, у нас разная идеология за тем, что мы делаем. Идеология в широком смысле, научная идеология, разная терминология и так далее. Вроде, говорим, используем одни и те же слова, но придаем им разный смысл.

Владимир Бобровников: Я очень рад вас всех видеть. Представляюсь для тех, с кем мы незнакомы: я историк, точнее, ориенталист, и даже этим горжусь, хотя скоро полвека, как в мире благодаря Эдварду Саиду и его последователям научная профессия востоковеда считается позорной из-за ее темного колониального прошлого. Предмет моей гордости – не колониальное прошлое России, а сформировавшее меня как ученого междисциплинарное наследие заложенной при колониализме отечественной и мировой арабистики (и исламоведения), с классиками которой – А.Р. Шихсаидовым, С.М. Прозоровым, Э. Геллнером, М. Гаммером, Ш. Райхмутом – я имел счастье работать в разных проектах конца XX – начала XXI в. Я занимался вначале текстами, а после через них пришел к людям, связанным с исламом (Бобровников, 2002). Следуя замечательной традиции, идущей еще от Геродота, я пытаюсь изучать человека методами как истории, так и социальной антропологии. Мой интерес в области, которую мы сейчас обсуждаем, – наверное, даже не столько ислам, сколько связанные с ним люди. Меня сейчас интересуют в основном повседневные правовые и религиозные практики мусульман, больше в Дагестане, часто спорные с точки зрения шариата: например, адат, мусульманский правовой обычай. Я изучаю их на основе письменных, устных, визуальных и виртуальных источников, пытаюсь понять параллели между людьми и текстами об исламе на Кавказе и в других регионах, включая бывший французский Алжир и голландскую Индонезию. Такой разброс интересов и источников определяет мое исследовательское поле.

Михаэль Кемпер: Спасибо большое, очень рад вас видеть здесь. Я в основном, как и Володя, мой одноклассник, – мы занимаемся историей. Я иногда с вами и с вашими коллегами здесь занимаюсь современностью. С Альфридом мы написали статью о Валилле Якупове уже после его кончины (Bustanov, Kemper, 2013). И с Гульназ мы о Гейдаре Джемале написали статью (Sibatullina, Kemper, 2017). И даже если мы занимаемся современностью, мы все равно добавляем подходы исторические и филологические. Наш

дискурс-анализ в основном – это как будто мы занимаемся историческими личностями, чтобы отвечать на то, что Владимир как раз сказал. Спасибо.

Сергей Абашин: Область моих интересов первоначально – это Средняя Азия в этнографическом и историческом контексте. Сегодня я занимаюсь в основном миграциями, причем не только в Средней Азии, хотя среднеазиатская часть по-прежнему находится в моем фокусе. Какое методологическое кредо? Меня прежде всего интересует человек в повседневности. Меня не интересуют политические структуры и большие процессы. Меня интересует конкретно человек в повседневности. И я исхожу из того, что человек и социальность, то есть те отношения, те институты, которые выстраивает человек, в которые он включается, – это универсальные категории. Человек одинаков везде. И социальные институты имеют какие-то общие особенности, закономерности для всех людей, для всего человечества, для всех сообществ. Я исхожу из этого. Одним из аспектов этой универсальности является разнообразие, разнообразие и контекстуальность. Человек не существует вообще, а он и его человеческие или социальные особенности всегда помещены в какие-то контексты: исторические, социальные, экономические. Поэтому для меня интересен универсальный человек в конкретном локальном контексте.

Что касается ислама: для меня ислам является тоже такой областью каких-то универсальных представлений, универсальных теорий. И в этом смысле я смотрю на ислам с точки зрения больших социологических или антропологических теорий. Но у меня нет какого-то предпочтения в теориях. Есть теории первого уровня, второго уровня. Например, есть совокупность миграционных теорий. С их точки зрения я смотрю на ислам, то есть на мусульманскую идентичность, на мусульманские представления, как они функционируют в миграции и так далее. Разумеется, как я сказал о контексте, так и ислам является специфической областью внутри этих больших социальных теорий, которые относятся ко всем. И мне интересно, в чем специфика и как какие-то большие универсальные теории, институты, отношения обновляются, как они контекстуализируются в случае мусульманских обществ как совокупности текстов или ритуалов и так далее. И вот именно в этой точке мне интересны отношения с исламоведами. Я сам не исламовед, но мне интересна позиция исламоведов, богословов разной специальности, исламоведческих позиций, которые мне помогают объяснять вот эти контексты, которые я хочу поместить в свой более универсальный взгляд. И вот здесь для меня важно это сотрудничество.

Ирина Стародубровская: На самом деле я очень мало знаю про ислам. Мой бэкграунд, в общем-то, совсем другой. И когда я рассказываю, как начала заниматься этими темами, я обычно чувствую себя Алисой в стране чудес: провалилась в кроличью нору, обнаружила, что занимаюсь исламскими фундаменталистами. Основные темы, в которых я пытаюсь разобраться, – это исламские фундаменталистские лидеры и движения на Северном Кавказе и то, как идет, собственно, процесс радикализации, почему он идет, почему люди выбирают радикальные идеологии. Делаю я это преимущественно с помощью полевых этнографических исследований, хотя точно так же, как и Ахмет, иногда ухожу в социологию, даже какие-то количественные методы пыталась применять. И мне кажется, что такой подход на самом деле очень важен, поскольку он показывает, насколько всё сложнее, чем те теории, которые обычно пытаются эти явления объяснить и которые предполагают некие этапы движения: человек движется по каким-то ступеням и становится в результате радикалом. А когда ты видишь не голую схему, а реальных людей, ты понимаешь, как все сложно, как противоречиво, как они сами сомневаются.

Как, собственно, мир, который нам кажется миром нормальности, и мир, который нам кажется отделенным от него абсолютно, вот этот мир радикалов – на самом деле это один и тот же мир, и границы практически нет. Поэтому мне представляется, что вообще вопрос о роли полевых исследований в изучении подобного комплекса проблем с методологической точки зрения очень интересен.

Дмитрий Опарин: Здравствуйте. Очень рад всех видеть. Я антрополог, занимаюсь исследованием различных практик и представлений мусульман в России, миграцией. Я проводил полевую работу в Москве, в Западной Сибири, в таких крупных миграционных магнитах, как Ханты-Мансийский автономный округ, Ямало-Ненецкий автономный округ, старых сибирских городах, таких как Томск или Иркутск, одно небольшое «поле» было в Западной Европе: во Франции, Бельгии и в Германии с ингушскими, чеченскими беженцами; в основном я занимался зикристами.

В России я занимаюсь среднеазиатскими миграционными процессами. Сегодня уже несколько людей говорили об исследованиях, в фокусе которых оказывается человек: мусульманин со своими противоречивым взглядами, со своей определенной религиозной биографией, со своими сомнениями. Это то, что мне действительно интересно. Мне интересно, с одной стороны, как конструируется религиозный авторитет, как он поддерживается, что это за фигура муллы, какое у него мусульманское и немусульманское окружение. Меня всегда интересуют сомнения, некоторая неуверенность, рефлексия в мусульманском самосознании человека. Я совсем не исламовед, а, скорее, антрополог религии. И в фокусе исследования как раз оказывается не ислам, а мусульмане. Если мы говорим о методологии, то это антропологическая и этнографическая методология с очень долгими, лонгитюдными исследованиями, когда ты знаешь своих информантов три, четыре года, пять лет, когда ты с ними постоянно встречаешься и видишь динамику, когда они знакомят тебя со своим окружением и когда твои разговоры не являются анкетированием. Есть некоторые методы, которые я не применял и о которых я думаю: например, социологические опросы. Я никогда их не проводил. И каждый раз у меня был какой-то скепсис по отношению к ним применительно к исследованию религиозного сознания и религиозной биографии людей, а тут вот некоторые люди говорят об этом. И я думаю: нет, наверное, не надо как-то скептически к этому относиться, потому что это интересно. Поэтому я надеюсь, мы сегодня продуктивно поговорим, и, может быть, я даже примирюсь с какими-то другими методами.

Ольга Бессмертная: Здравствуйте. Я думаю, что Соня собрала совсем не классических исламоведов-востоковедов, сколь бы некоторые из нас не претендовали, поддиссидентски, на это звание. Большой разницы в идеологии, лежащей за нашими подходами, при всех их различиях я сегодня услышать не жду. Сама я тоже занимаюсь преимущественно человеком и тем, как формируются его самосознание, его субъективность и идентичность, о чем здесь уже не раз говорили: вопросами о том, как такой человек себя понимает, но непременно учитывая его постоянную изменчивость и пересоздание, переосмысление им себя. Все это помещено в основном в исторический контекст поздней Российской империи и связано с тем, как взаимодействуют и пересекаются разные дискурсы, особенно дискурсы, восходящие по своему происхождению к разным культурам. С одной стороны, это те или иные формы исламского дискурса (или, точнее, большое пространство исламских дискурсов), их взаимодействия друг с другом и способы их выбора историческими лицами и, с другой стороны, те или иные

модерные дискурсы, восходящие к европейской модерности, которые в изучаемый мною период были очень значимы в разных культурах, и среди мусульман в частности. Конечно, для меня тоже интересны прежде всего люди – мусульмане, а не ислам как таковой. И для меня тоже это одно из контекстуальных пространств, которое позволяет рассматривать сложные межкультурные контакты – прежде всего то, как они переосмысливаются конкретным отдельным человеком и как формируется его идентичность. С этим связан и обратный ракурс: как смотрели на ислам извне, то есть функционирование ориенталистских взглядов и восприятий, не столько даже у ученых-востоковедов, а так называемый прикладной ориентализм, проявлявшийся в практиках власти, массовый ориентализм, проявлявшийся в популярной литературе, и обратное воздействие этих разнообразных ориентализмов на тех или иных мусульман. По образованию я востоковед-филолог, так у меня в дипломе написано. Сначала я занималась не Россией и не российскими мусульманами, а мусульманами в Африке. У меня диссертация про то, как мусульмане Хаусаленда воспринимали британское завоевание в начале XX века (Бессмертная, 2000). А мои подходы, если смотреть в дальней перспективе, вырастают, с одной стороны, из переосмысленной истории ментальностей (в Советском Союзе, где я училась, ее развивала так называемая неофициальная медиевистика, занимавшаяся преимущественно европейскими средними веками; об истории этого направления мне тоже приходилось пару раз писать). С другой стороны, они тесно связаны с микроисторией и, шире, с теми конструктивистскими концепциями, которые разрушают эссенциалистские трактовки разных культур. Соответственно, мне интересны повседневные, конкретные, изменчивые, процессуальные аспекты жизни отдельного человека и тех сообществ, в которые он себя вписывает. Из тех, кто уже говорил, я, как мне кажется, ближе всего к Володе и Сергею, наверное, и к Данису тоже.

Аликбер Аликберов: Я – как в том анекдоте о Ходже Насреддине, который дергал одну струну чонгура, назойливо издавая однотипный, надоедливый звук. Когда его просили перебирать все струны, чтобы добиться более гармоничного звучания инструмента, он отвечал: «Зачем? Я уже нашел свою мелодию. А ищут пусть те, кто еще не нашел». По всей видимости, я как раз из числа тех, кто ищет свою методологическую точку опоры. В наше время исторические факультеты вузов уделяли особое внимание изучению марксизма. О многообразии методологических подходов к изучению истории, а источниковедение – это вспомогательная историческая дисциплина, мы узнавали из вторичных источников, читая советскую критику буржуазных теорий и концепций. У меня даже все полное собрание сочинений Ленина было дома, толстые тома сочинений Маркса и Энгельса. Потом наступил 1991 год, развал СССР и конец монополии формационной теории и исторических концепций марксизма. К этому времени я уже учился в Петербурге; собственно, там, в Институте восточных рукописей (сейчас он так называется), и сложились мои научные академические интересы. Я имею в виду прежде всего классическое (академическое) исламоведение, работу с текстами, первоисточниками, рукописями, это все объединяет субдисциплина источниковедение ислама. Но опять же, вопрос заключается в том, с какими текстами и как работать. 1990-е были не только временем переосмысления методологических подходов, поиска новых методов и методик, тогда в гуманитарных науках обозначился актуальный запрос на методологическую рефлексии и поиск.

Сегодня теоретико-методологических подходов действительно много, но какой из них выбрать, как понять, что из этого многообразия подходит для целей конкретного исследо-

вания? В нашей дискуссии уже упоминался Георгий Шедровицкий, известный советский методолог. Мы только изучаем текст или хотели бы еще контекст источника понимать, его многослойность, цели и мотивы автора? Я вместе с Володей участвовал в разработке концепции программы исламского образования в России, а также отчасти в реализации отдельных положений этой концепции, поэтому имел возможность тесно сотрудничать с представителями религиозного исламоведения. Конечно, очень часто у нас были совершенно противоположные подходы, они отчасти сходились только тогда, когда речь заходила об источниках исламского вероучения. Поэтому источниковедение ислама, введение в научный оборот новых, неизвестных ранее источников ислама, расширяющих наши представления об этой религии как целостной системе, считаю одной из важных основ классического исламоведения. Но академическое исламоведение ведь тоже разное, я даже не говорю о различиях петербургской и московской школ исламоведения, я бы еще выделил отдельно казанскую и дагестанскую (школу А.Р. Шихсаидова). Все чаще историки-медиевисты с арабским языком вынуждены заниматься и современным исламом, поскольку несколько поверхностный политологический дискурс с его ультимативным неприятием «политического ислама» не дает никаких ответов на поставленные вопросы, не проясняет природу тех или иных негативных тенденций. У историков-арабистов есть возможность отслеживать всю динамику процесса целиком, и это единственный путь генерации объективного, непредвзятого знания об исламе, ведь это и есть задача науки. Политологам оставим область идеологии, это тоже важная сфера интеллектуальной деятельности. Совмещение знаний о классическом исламе с современным позволяет исследователю видеть историческую перспективу явления или процесса, в которой появляется возможность наблюдать, какие тенденции развиваются и трансформируются, а какие затухают. И те процессы, которые мы наблюдаем в современном исламе, в тех или иных формах происходили и раньше, просто каждая эпоха создавала свои идеологемы, внешнюю оболочку.

Меня в академическом исламоведении интересует не только текст и контекст источника, но и человек, который стоит за этим текстом: его жизнь, жизненный мир вокруг него, ценности и ориентиры его времени, его система координат. Вот Сергей говорил о человеке в повседневности. Я в последнее время прихожу к выводу, что дело изучения истории, в том числе истории ислама, только выиграет, если мы пойдем по пути конвергенции теории, методологии и философии истории с авторитетными социальными теориями. И здесь на первый план выходят как раз различные коммуникативные подходы. Люди коммуницировали в древности, и мы через тексты коммуницируем с историей. Чем мне нравится этот подход? Например, у нас очень любят рассуждать о евразийской интеграции, вместо того чтобы говорить об истории евразийских коммуникаций, и что получается? Под влиянием субальтерных штудий (вроде постколониальных исследований) многие даже само понятие интеграции воспринимают не очень хорошо, потому что в этой системе координат любая дезинтеграция – это что-то не очень хорошее, противоположное интеграции. А в коммуникативных подходах на первый план выходит сам факт коммуникации, ее интенсивность, качество, характер.

Таким образом, мой ответ на заданную тему: классическое исламоведение изучает источники исламского вероучения от Корана и хадисов до догматических и религиозно-правовых школ и учений, становление и борьбу исламских идей, теорию и практику ислама, историю ислама и мусульманских обществ. Ну а методов много, я сторонник мультиметодных подходов. Важно, чтобы они обеспечивали максимально объективный и верифицируемый результат, насколько это возможно в гуманитарном знании. Я как

раз занимаюсь сейчас доработкой одного из информационных подходов, который называл системно-коммуникационным. Книгу с обоснованием этого подхода планирую опубликовать в 2021 г.

Зиля Хабибулина: Добрый день, уважаемые коллеги. Меня зовут Зиля Хабибулина, я работаю в отделе религиоведения Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук. Область своих научных интересов я бы обозначила как ислам в России. Основной предмет моих исследований – мусульмане и мусульманское сообщество. По специальности я антрополог. Ислам изучаю преимущественно с позиции антропологии, в центре внимания которой – человек и его возможности. В моем случае это человек, идентифицирующий себя с исламом и образующий определенную культурную среду согласно исламскому вероучению и исламской традиции. Преимущество своего подхода вижу в том, что погружение в исламское сообщество путем физического присутствия на многих мероприятиях, ритуалах, личное общение с верующими дает мне более достоверное понимание как самого исламского сообщества, так и происходящих в нем процессов. Географически моими исследованиями охвачен один из крупных исламских регионов России – это Республика Башкортостан. Здесь я изучала группу мусульманских служащих и локальные святыни ислама. Мои исследования последних нескольких лет связаны с изучением движения и мобильности мусульман на примере практики хаджа, а также совместно с Кунсткамерой мы проводим исследования по кибер-исламу в рамках кибер-этнографии.

Василий Кузнецов: Мне очень приятно находиться в такой компании, но я себя чувствую немножко чужим на этом празднике жизни, потому что я никогда не занимался исламом в России, а слушая предыдущих выступающих, я понял, что всех интересует человек. А я вот занимаюсь Ближним Востоком и политическими процессами в арабском мире, прежде всего в Магрибе. И ислам меня интересует с этой точки зрения. И я задумался, насколько меня интересует человек. У меня есть такое утешительное для себя мнение, что меня, в общем, человек интересует не очень – что он о себе думает и как он живет. И ислам меня интересует прежде всего с точки зрения того, какую роль он играет в социально-политических процессах, с акцентом на политические.

Григорий Лукьянов: Я постараюсь быть краток, как Василий Кузнецов. Я по образованию политолог. С другой стороны, интересуюсь историографией изучения стран арабского мира, скажем так. В этом отношении я близок к тем, кто изучает историю ориентализма, кто изучает ориентализм как социально-политическое явление, влияющее в первую очередь на ученых. Поэтому я даже соглашусь, что меня в меньшей степени интересуют люди, и не побоюсь показаться антигуманным человеком. Меня больше интересуют ученые, которые изучают ислам, которые изучают ислам не в России, чаще всего, которые изучают ислам как факт политики и изучают их как сообщество. То есть вы, коллеги, в определенной степени тоже для меня своеобразные не только уважаемые товарищи, но и объект исследования. Поэтому, пожалуйста, говорите дальше. Мне это очень интересно и в научных целях тоже.

Сессия I: Исламоведение или социология исламов?

Является ли ислам собственной предметной областью самостоятельного исследовательского направления – исламоведения? Нужно ли пытаться выстроить единое поле исламоведения или же гораздо более продуктивно изучать ислам в лоне других ма-

кронаправлений – социологии, политологии, антропологии, лингвистики? Продуктивно ли разделение, принятое на Западе, на Islamic и Muslim studies?

Софья Рагозина: Спасибо большое. Теперь, я думаю, можем переходить к содержательной части, которая у нас обозначена как «исламоведение или социология ислама». Когда вы представляли себя, некоторые из вас хотели очень четко обозначить: я не исламовед. А другие, наоборот, говорили: такие исламоведы, такие текстологи, такие традиционалисты немного. И поэтому я хотела бы начать с этого вопроса. На Западе принято разделение на Islamic studies и Muslim studies. В то время как в российской традиции есть исламоведение, и как будто бы всё, или что-то еще есть? Насколько продуктивно притягивать все к исламоведению, или все-таки есть смысл как-то разделять, что есть какое-то классическое исламоведение и есть ислам, который изучают сегодня множество направлений: социология, антропология, политология. Насколько эти сферы пересекаются, должны пересекаться или не должны пересекаться? Давайте попробуем об этом поговорить. Владимир, может быть, с вас начнем?

Владимир Бобровников: Спасибо. На ваш вопрос можно ответить очень кратко и длиннее. Кратко – просто: я полагаю, что лучше изучать ислам в рамках одной научной дисциплины и не навязывать никому свои правила игры.

Многое зависит от объектов исследования и установок наших наук. Давайте вспомним те ключевые слова, которые прозвучали в представлениях. Получается, мы с вами занимаемся текстами, связанными с исламом, – как человеком, так и обществом, мусульманами, повседневностью. Еще есть важная тема – коммуникации. Василий Александрович поднял интересную тему – то, что нельзя очеловечить, мир политических (и философских) идей об исламе и мусульманах, скажем, концепции исламского социализма или халифата. Как этнограф, пусть незаконный, добавляю к этому списку важное дополнение: вещи и образы; последние касаются больше общественных дискурсов об исламе. Все это настолько разное, что, по крайней мере, начинать изучать это многообразие ислама в России стоит раздельно.

При этом на востоковедов давит вес богатой академической традиции. Как научная дисциплина исламоведение, вопреки обвинениям Саида, почти всегда было негерметично, имело связи с разными гуманитарными дисциплинами. Его классики с конца XIX века обладали на редкость широкими научными интересами. Обычно из них вспоминают И.Ю. Крачковского, но он был, скорее, литературоведом, чем исследователем ислама (хотя его научные интересы тоже были широки). Но и исламоведы вроде В.В. Бартольда в России или К. Снук-Хюргронье в Нидерландах были энциклопедичны в смысле научных интересов и исследований. Мы уже упоминали более современные научные методы – дискурсивный анализ, сети, гибридность, – это все выходит на несколько дисциплин. Вместе с тем есть и более узко-дисциплинарные подходы. Так, oral history, конечно, нельзя использовать в политологии или философии. Сюда же относится включенное обследование (participant observation) у социальных антропологов. Я полагаю, для каждого свое. Под Islamic studies я понимаю, скорее, изучение исламской догматики и связанного с ней круга традиционных исламских научных дисциплин.

Кстати, во введении мы забыли упомянуть очень важную составляющую ислама – мусульманское право, не говоря про богатый и во многом спорный для мусульман-пуристов мистицизм (суфизм), другие сюжеты. Сюда относятся такие специальные области исследований, как теория исламской юриспруденции – фикха, ее отрасли, в последнее время такие изысканные сюжеты, как фикх мусульманских меньшинств. Все это весьма

специфично и требует специальных методик, хотя бы знания языка исламского права, равным образом как и в изучении теории и техник суфизма.

Чтобы пояснить мою мысль о неизбежной междисциплинарности исследований ислама сегодня, расскажу про один из моих продолжающихся проектов. Он посвящен паломничеству в исламе – как ежегодному хаджу, одному из пяти столпов веры у суннитов, так и посещению святых мест (тому, что называется зийара). Проблема состоит в том, что очень долго их изучали вне конкретной истории и живых (и живших прежде) людей. Много писали про антураж святынь и их, в основном доисламские, корни – могилы, реликвии, камни, здания, святые источники и деревья, доисторические предания, но не про ислам и регулярно приходящих на святые места, а также обсуживающих их мусульман. Такой подход убедительно обоснован в хорошо известных трудах классиков от историка И. Гольдциера (1938) до советских этнографов Г.П. Снесарева (1969, 1983) и В.Н. Баилова (1970) (правда, судя по недавней статье П. Сартори (2019), которого, к сожалению, нет сегодня на нашем семинаре, Баилов и Снесарев собрали яркие материалы и о советских паломниках, но не опубликовали их, возможно, из-за цензурных ограничений). Но ведь без паломников не было бы и святынь, это были бы просто неодушевленные пейзажи или кладбища!

Только что с Артемием Калиновским из Амстердамского университета мы написали статью (Kalinovsky, Bobrovnikov, 2021) о том, как один молодой таджикский журналист, Фазлиддин Мухаммадиев, вроде бы крайне светский и советский человек, редактор атеистического журнала, член КПСС, совершил в 1963 году хадж и написал о нем в стиле Лео Таксиля веселое и очень провокативное повествование, но почему-то за советских мусульман обиделся полковник КГБ Шариф Ширинбаев, который надзирал за ними из Ташкента. Он всячески пытался воспретить Мухаммадиеву опубликовать его повесть, но на стороне Мухаммадиева вмешался влиятельный ташкентский муфтий Зиявуддин Бабаханов, с которым Мухаммадиев познакомился на хадже, и Ширинбаев проиграл. В результате по Советскому Союзу разошлась на таджикском и русском, а затем и других языках оригинальная повесть, которую много раз переиздавали общим тиражом чуть ли не в миллион экземпляров. Полностью восстановить эту историю мы не в силах, но даже получившаяся реконструкция показывает, как важны в практиках паломничества люди, меняющийся исторический и политический контекст, география (особенно ментальная).

Я могу ошибаться, разводя Islamic и Muslim studies, но при всем том я полагаю, что исследователям самых различных областей, связанных с исламом и исповедующими его мусульманами, нужно пытаться найти общий язык друг с другом. Иначе им не о чем будет спорить. Естественно, у каждого останется свой профессиональный язык. Серьезные наработки в области поиска общего языка уже давно есть – они касаются изучения дискурсов, сетей. Это то, что в мусульманских сообществах мы, такие разные, можем изучать совместно.

Данис Гараев: Я в этом смысле буду стоять немного на радикальной позиции. Раньше, предположим, я считал, что человек не может быть исламоведом, если он не знает арабского языка. Теперь я стою на ровно противоположной позиции. Я считаю, что человек должен себя считать исламоведом, если он занимается вообще любыми аспектами, связанными либо с исламом, либо с мусульманскими сообществами, вне зависимости от того, знает он арабский язык или языки мусульманских народов. Просто, наверное, нам нужно как-то признать, что есть классическое исламоведение и есть такое вот современное исламоведение, если мы говорим про постсоветский контекст. Почему, мне кажется, это важно? Потому что если мы будем дальше говорить: «Ах, вот ты не знаешь

арабского языка или не знаешь фикха, например, не читал Газали» и так далее, то мы будем дробить это поле и никакого диалога не будет в итоге. Мне кажется, что и твоя попытка, и вообще все эти разговоры про то, что нам нужно как-то выстраивать какое-то общее коммуникативное пространство, они возможны только в том случае, если мы не будем устраивать каких-то снобистских таких позиций, что такое исламоведение, что такое не исламоведение. Ребята, если мы занимаемся исламскими вопросами, значит мы исламоведы. Это не значит, что ты себя ограничиваешь чем-то. Нет, вовсе нет, ты можешь быть исламоведом в лоне Islamic studies и одновременно экономистом.

Софья Рагозина: Мне не кажется, что это как бы противоречит сильно тому, что сказал Владимир Олегович.

Владимир Бобровников: Да, я, в общем, согласен с Данисом.

Дмитрий Опарин: Маленькая ремарка: я согласен с Данисом. Мне кажется, очень многое зависит все-таки от твоего поля, от поля исследования, где тебе необходим арабский. Ты не можешь делать исследование в Магрибе, если ты не знаешь арабского языка. Но тем не менее, если ты занимаешься, например, миграцией в различные российские регионы и ты занимаешься повседневным исламом, то твои информанты не говорят на арабском языке. Собственно, твой диалог с ними – на русском языке, он не ограничивает твое «поле» и никаким образом как бы тебе не мешает, все зависит от того, каким инструментарием пользуешься и какие цели ты перед собой ставишь. И я просто хотел поддержать, наверно, может быть, и Даниса, и Владимира по поводу того, что любая мультидисциплинарность – это очень хорошо. И я согласен, что, если у тебя есть классическое, востоковедческое образование – это огромный бонус. Если у тебя есть какое-нибудь региональное востоковедческое образование, ты специалист по какой-нибудь из стран, учился в ИСАА, например, условно, то это огромный бонус. Но тем не менее, если ты лишен этого – я вот лишен классического востоковедческого образования, – то очень часто чувствуешь себя, может быть, недостаточно уверенным в связи с этим. Но тем не менее я выбираю антропологический фокус и антропологическую методологию и здесь чувствую себя как исследователь вполне комфортно и без классического востоковедческого образования. То же самое, например, политология может быть. Или еще какие-то сферы. Но вот называть себя исламоведом в данном случае или не называть себя исламоведом – это, мне кажется, второй вопрос. Но я все-таки не могу, например, себя назвать исламоведом... Все-таки для меня исламоведение – это иметь большую базу и арабского языка, и знание классического ислама, и фикха, и так далее. Скорее, я антрополог религии, а не исламовед. Это немножко другое.

Софья Рагозина: У меня сложилось такое впечатление, Дмитрий, что если у тебя нет какого-то востоковедного бэкграунда, ты как будто бы вынужден заниматься чем-то, кроме классических текстов.

Дмитрий Опарин: Я очень уважаю людей, которые занимаются текстами. Мне интересно об этом читать, но одновременно у меня не только мусульманское поле. Я занимаюсь, например, шаманизмом. Я занимаюсь Чукоткой, коренным населением Севера. Тут это не взаимосвязанные поля никак, но тем не менее это все находится в сфере антропологии религий. В данном случае тут вот просто все зависит от твоих целей.

Ольга Бессмертная: Интересно, отчего возникает сам этот вопрос. Нам был задан вопрос о разнице между изучением ислама или же мусульман, но он плавно перетек

в вопрос, что такое исламоведение и где его границы. У меня создается впечатление, что этот второй вопрос в большой степени вытекает из нашего наследия, из того пространства «классических» наук, где востоковедение составляло особую специальность с принципиально важной филологической подкладкой. Между тем, как мне кажется, этого фактически давно нет, а есть разные специальности: антропология, филология, история, история культуры, политология, что угодно еще, тогда как исламоведение, или франковедение, или россиеведение – это лишь маркеры, обозначающие некоторую область исследований, которая требует соответствующих профессиональных знаний, и не более того. Это своего рода *area studies*, только область (*area*) здесь определена не столько как историко-географическая, сколько по своему предмету (ислам), в каком угодно аспекте трактуемом. Что касается различий между изучением ислама и изучением мусульман, то мне кажется, что это различие продуктивно, потому что хочется разделить то, о чем Владимир говорил, внимание к религии и к тем специфическим религиозным пространствам мысли, которое она порождает, с одной стороны, и акцент на мусульманских обществах и людях – с другой. Но важно все-таки помнить, что такое различие условно: ведь невозможно толково заниматься историей мусульман, вовсе не зная исламской догматики или того, скажем, как, хотя бы примерно, ставятся вопросы в исламском праве; но и наоборот тоже: изучение догматики без истории людей, которые ее разрабатывали, и без исторического контекста вернет нас к действительным провалам «классического» ориентализма.

Сергей Абашин: Я на самом деле не думаю, что у нас здесь возникли пока что разногласия. Скорее, мы говорим об одном и том же, но немножко по-разному. Все дисциплинарные границы до сих пор обсуждаются. Чем отличается антрополог от социолога? Этот вопрос всех мучает. Это связано с тем, что дисциплинарное деление науки еще не умерло, оно продолжает через образование воспроизводиться, через институты, которые сохранились. Но ясно, что все идет в сторону появления междисциплинарных областей, все больше и больше появляется журналов и кафедр, конференций, собраний, как наше сегодняшнее собрание, где собираются разные люди разных дисциплин и пытаются наладить какой-то либо исследовательский проект, либо диалог. То есть в собственных исследованиях уже преобладает такой проблемный взгляд: давайте сформулируем какую-то проблему, а под нее соберем специалистов, которым интересно этим заниматься, и хорошо, если они дисциплинарно разные и могут выстроить какой-то такой многофокусный взгляд на эту проблему. Мне кажется, то же самое происходит в области изучения ислама или мусульманских обществ. То есть каждый из нас имеет некий дисциплинарный бэкграунд и придерживается его. Кто окончил востоковедческий факультет, он будет настаивать, что он востоковед и так далее, но мы всё больше и больше уже объединяемся не по дисциплинарным, а по проблемным линиям. Сам по себе ислам – это не проблема, как вы понимаете. Но есть какие-то другие проблемы вокруг, как субъективность. Вот давайте мы подумаем, что такое субъективность, и соберем людей, которые будут заниматься этой субъективностью применительно к мусульманским сообществам, к мусульманам и так далее. Или миграция, то есть миграция как некая область каких-то важных вопросов: вокруг них мы собираем людей, кто занимается исламом, кто не занимается исламом, и обсуждают, что такое миграция, что там происходит, что происходит в этой миграции и так далее.

Гульназ Сибгатулина: Я хотела внести свои пять копеек в дискуссию в том плане, что я часто вижу разделение на ислам и мусульман именно среди самих мусульман. Например, такое разделение прослеживается среди тех, кто перешел в ислам, они определяют идею

ислама как что-то абстрактное и мусульман – как людей, которые (по-своему) практикуют это абстрактное. Поэтому разделение происходит даже не только с нашей стороны как изучающих, но и со стороны тех, кто это практикует. И вот этот компонент мусульманства он как бы определяется вместе с другими частями идентичности. То есть, например, европеец-мусульманин, мужчина, и те, кто поддерживает праворадикальные взгляды, то здесь одно определение мусульманства. С другой стороны, узбечка-мусульманка, женщина, мать, то там уже вот это понятие мусульманства будет определяться по-другому.

Владимир Бобровников: Мне кажется, обращение к конкретным исламским нормативным текстам, вероучению и повседневным практикам мусульман помогает определить зыбкие границы научной проблематики религиоведения и показать ее ситуативность. Поясню это на ряде провокативных примеров. Скажем, занимаются ли исламоведением или нет те, кто изучают бахаи, пусть даже экуменистов, но отколовшихся от ислама в XIX в. и создавших свое, отличное от ислама, Писание, вероучение и синкретические религиозные практики? Или исследователи такой экстравагантной мусульманской общины как «Крачковцы», как их называли в постсоветском Дагестане, пока не уничтожили? «Крачковцы» не вдавались в вопросы вероучения и большинства практик, но считали, что Коран надо читать на том языке, которым ты владеешь, и так как *lingua franca* для современного Дагестана – это русский язык, то именно русский перевод Крачковского они пытались использовать во всех своих исламских обрядах, прежде всего в мечети. Но у них плохо это получилось, я не советую никому повторять их опыт.

Или возьмем менявшего свое отношение к исламу в разные периоды своей жизни одного человека, выросшего и действовавшего в мусульманском, но при этом атеистическом советском обществе. Важен ли для исламоведов сегодня жизненный опыт бывшего директора нашего института Бободжана Гафурова, советского номенклатурного деятеля, бывшего главы компартии Таджикистана, прекрасного организатора науки? Б льшую часть жизни он никак не связывал себя с исламом, скорее – обличал его, но на закате жизни, в 1974 году, взял и совершил малое паломничество умра, воспользовавшись своими номенклатурными связями. Чувствовал ли он себя мусульманином, когда был в Мекке или после этого, уже на родине? Ощущал ли свою принадлежность к мусульманам Фазлиддин Мухаммадиев, о котором я уже рассказывал? К сожалению, у них нельзя уже этого спросить. Они скончались еще в прошлом веке.

Может быть и наоборот. Например, классик дагестанской арабистики Магомед-Саид Саидов, о котором сейчас пишет интересную книгу мой коллега и друг Ш.Ш. Шихалиев, в юности был не просто практикующим мусульманином, но и одним из улемов, джадидом-реформатором. Тогда он писал полемические сочинения против суфиев и суфизма вообще. В послевоенные же десятилетия Саидов с увлечением изучал историю суфизма на восточном Кавказе, но уже как светский историк-арабист. Важен ли личный кейс Саидова для истории мусульман и ислама в России? Возьмем еще пример ситуативности ислама сегодня. Можно ли изучать современный суфизм по дагестанским гаишникам, получившим шазилийский вирд от одного из суфийских шейхов. Тот, кто часто ездил по Дагестану, мог обратить внимание на то, как гаишники постоянно перебирают четки, произнося про себя бесчисленные молитвы и благочестивые формулы, которые бы не успели прочесть в свободное от работы времени. Где в их случае кончается время, когда суфий совершает вирд и когда полицейский приступает к своим профессиональным обязанностям? Они предмет нашего исследования или нет?

Во всех этих примерах средневековые исламские нормативные тексты и практики важны как дисциплинирующая рамка, позволяющая исследователям избежать выхода за пределы исламоведения в изучении религии сегодня. Без них можно уйти слишком далеко и называть исламом то, что к нему не относится (как это нередко и случается).

Софья Рагозина: То есть те, кто изучают бахаи и «крачковцев» – это все-таки не исламоведы?

Владимир Бобровников: Это зависит от того, что именно и как они изучают. Бахаи вышли за пределы ислама, поэтому все, связанное с ними, пожалуй, выходит за границы исламоведения. Саидов как советский филолог неинтересен исламоведам как объект для изучения. Но его менявшаяся религиозная идентичность, ранние сочинения, письма, связи с улемами, равным образом и суфийские практики современных гаишников должны быть очень любопытны для исследователей мусульманских обществ.

Михаэль Кемпер: Как Александр Сергеевич смотрит на такие вопросы со стороны православной церкви? Есть такое разделение между исследователями православия и теми, кто занимаются политическими и социальными движениями?

Александр Агаджанян: Я как раз тоже делал небольшое домашнее задание. И я как раз думал, разумеется, про ислам. Вопрос был про православие, про христианство. И я думаю по поводу ислама. У меня такая вот идея. Сначала мы говорили «Islamic studies, Muslim studies, ислам, мусульмане», но мне кажется, что все-таки я не вижу большой разницы между Islamic studies и Muslim studies. Другое дело, что это, условно говоря, светское исламоведение, которое возникало в европейской традиции и противопоставляется тому, что является исламской наукой. Я не знаю, как это правильно называется, «усуль аль-фикх»? Это, собственно, как бы мы сейчас сказали, профессиональное знание, что-то в этом роде. То же самое существует, разумеется, и в христианском мире. Вот меня интересует соотношение исламоведения как суммы светских дисциплин с вот этим вот, условно говоря, традиционным знанием, профессиональным, религиозным, каким угодно.

Я представляю себе исламоведение, о котором мы говорим, как некую метадисциплину; в некотором смысле она уже является дисциплиной, потому что она институционализована. Есть кафедры Islamic studies, Center of Islamic studies или Muslim studies – как угодно. Но это уже некая метаинституционализация и метадисциплина, которая включает в себя разные дисциплины: право, историю, антропологию, социологию, cultural studies, филологию и так далее. Они каким-то образом образуют это поле. Мне кажется, что они в некотором смысле конкурируют за это поле, то есть какое из этих знаний в наибольшей степени адекватно с точки зрения исследования всего комплекса процессов, которые связаны, так или иначе включает ислам. И тут еще появляются такие небольшие проблемные поля, как гендерные исследования, исследования миграций, media studies и так далее. Это только в качестве примера несколько штук, которые тоже как бы включаются в это единое метаполе, метадисциплину. И они тоже каким-то образом конкурируют и распложены по отношению к традиционному исламскому знанию по-разному и в большей или в меньшей степени приближены к нему, я бы сказал.

И что меня интересует на самом деле – это то, где знания внутренние, или, говоря на антропологическом языке, эмические, пересекаются со светскими Islamic studies. Это то, что отчасти сейчас Володя говорил. Что происходит на пересечении? Внутрен-

няя конкуренция или что-то типа языковых игр, которые происходят внутри этого метаполя исламоведения? Это приближение к какой-то глубинной традиции, внутренней традиции? Неслучайно я поставил право или филологию ближе. Все, конечно, условно, предполагая, что в этой правовой стороне также выстраивается некая иерархия. Примерно та же конфигурация возможна в исследованиях других религиозных традиций, если кратко ответить на вопрос Михаэля. Спасибо.

Аликбер Аликберов: Да, это хороший вопрос. В журнале «Минарет» была опубликована дискуссия, которая проходила в программе «Чётки» на телеканале Казанского федерального университета³. Ее вел Ренат Беккин, и после одного из научных форумов в студию были приглашены ведущие российские исламоведы: Тауфик Ибрагим, Виталий Вячеславович Наумкин, Станислав Михайлович Прозоров, Дмитрий Владимирович Фролов. И они как раз обсуждали, кого можно называть исламоведом. Поэтому я, во-первых, возвращаю вас к результатам той дискуссии. Там были разные подходы, разные точки зрения. Во-вторых, есть еще дискурс в исламском поле, где всегда исламские ученые тоже хотят быть исламоведами. Такое складывается впечатление, что быть исламоведом – это очень почетно, понимаете? Хотя, как уже говорил Сергей Николаевич, в настоящее время классификатор научных дисциплин в России постоянно обновляется, уточняется; развитие наук – это постоянный процесс. Отсюда и несуразицы. Например, культуру классификатор относит к одной области знания, а историю – к другой, хотя, как мы все понимаем, история как наука – это тоже часть культуры. Востоковедение находится совсем в другом рубрикаторе, хотя изучение истории Востока – это основной вид научной работы востоковеда. То есть к классификатору наук много претензий с точки зрения логики. Исламоведения в классификаторе научных дисциплин нет совсем, хотя оно давно существует как научная дисциплина. Я хотел бы также упомянуть о программе аспирантуры по историографии и источниковедению ислама в VII–XIV веках, которую разработал С.М. Прозоров, по ней проходили обучение аспиранты в Санкт-Петербурге, в том числе и я. В 1990-х это была первая и единственная в России реально использовавшаяся программа по исламоведению. Позже подобные программы появились в СПбГУ, ИСАА. Сейчас наряду с религиоведением в структуре научных специальностей ВАК появилась и теология, это совершенно самостоятельная научная дисциплина со своим паспортом специальности. К сожалению, продолжающаяся фрагментация наук, в том числе исламоведения, разделение его на дискурсы, самостоятельные субдисциплины – это объективная реальность, от которой мы никуда не уйдем. И различные аспекты исламоведения будут множиться, междисциплинарное исследовательское поле – расширяться, увеличиваться. Поэтому и нам придется учитывать эти особенности современного этапа развития этой научной дисциплины, приспосабливаться к ним.

Различия в подходах между светским и религиозным исламоведением проявляются даже при работе с источниками. Речь не о пресловутых религиозных формулах, которые исламоведы также сохраняют, если они упомянуты в тексте, а о приоритетах, религиозной цензуре, отсутствии интереса, разных оценках личности автора, его религиозных концепций. Помню случай с изданием перевода А. Маргаряном сочинения «Китаб ал-махасин» Ахмада ал-Барки, шиитского автора IX века. Казалось бы, ранний шиитский автор, интересный и важный с точки зрения исламоведения текст; иранский фонд поддержки исламского образования в Москве, который поддерживает все исламские про-

3. Чётки. Кто ты, исламовед? ч. 1: <https://www.youtube.com/watch?v=R3hbdfg4B7g>; Чётки. Кто ты, исламовед? ч. 2: <https://www.youtube.com/watch?v=2HPI9ShreLA>

екты, в том числе суннитские, должен был проявить интерес к изданию этого перевода. Но нет. Потому что beyond canon находится за пределами официальной идеологии. То же самое касается многих разных сюжетов про тех или иных религиозных авторитетов: выявляются какие-то моменты, которые светские исламоведы могут свободно обсуждать, а в исламе существует такид, неукоснительное следование существующей традиции, духовным авторитетам.

Я еще хотел обратить внимание на проблемы с терминологией, использование христианских понятий для обозначения явлений ислама, что несколько стирает различия между этими религиями, а также богатство русского языка, наличие в нем дополнительных коннотаций, создающее дополнительные сложности в работе, но вместе с тем упрощающее работу с исламской терминологией. Например, слова «истина» и «правда» у нас разные слова, а в английском языке – одно, truth. Чтобы подчеркнуть семантику «истинный», там используют divine truth. То же самое здесь: понятия «исламология», «исламоведение», «исламоведческие и исламские исследования», так же, как и «Islamic studies», «Muslim studies», имеют разные наполнения, но они отчасти совпадают друг с другом. Где-то «Islamic studies» и «Muslim studies» синонимичны, где-то нет, мы же иногда различаем между исламской и мусульманской культурой, иногда нет – это тоже признак того, что все-таки терминология исламоведческая не устоялась, не сложилась, находится в процессе становления.

Сегодня в нашей дискуссии принимают участие ученики Михаэля Кемпера. Поэтому здесь представлена не только российская, но и нидерландская школа. Это означает, что взаимодействие и даже в чем-то конвергенция научных традиций России и Запада идут, мы обсуждаем общие темы, во многом сходимся. Это объективный и позитивный процесс. До какой степени применим понятийный аппарат западной и отечественной науки для понимания ислама? Ведь даже Маркс не смог объяснить специфику Востока, не смог найти ему место в своей формационной пятичленке. И советские востоковеды разрабатывали азиатский способ производства. Просто не вписывается Восток в категории западной гуманитарной традиции, понимаете? Специфика Востока – не миф, она существует. И если мы хотим различать какие-то сущности, лучше все-таки учитывать эти различия, которые действительно существуют.

В исламоведении меня привлекает прежде всего источниковедение ислама, потому что изучение ислама начинается и осуществляется на основе изучения его первоисточников: Корана, хадисов, их толкований, основанных на этих толкованиях мнений исламских ученых. Куда же без них? Я здесь говорю о классическом исламоведении, а не о социологии ислама, для меня это разные вещи, поскольку предмет изучения разный: в одном случае – собственно ислам как сложная, но целостная религиозная система, идеологические постулаты и духовные ценности этой религии, а в другом – социальные отношения в исламских обществах/сообществах, их реальная жизнь, социальные практики. Как источниковед я вижу, что обучение исламским наукам и даже мусульманскому праву в исламских вузах России даже сегодня осуществляется на основе источников, созданных еще в средние века. Отсюда и многие проблемы, нетерпимость к иноверцам, его много в средневековых текстах.

Но академическое исламоведение включает в себя не только источниковедение ислама, но в равной степени и историю ислама, и исследования по теологии, исламскому праву и т. д. И все те дискурсы, которые существуют в современном исламе. Вопрос о том, является

ся ли человек исламоведом или нет, мне кажется, вторичен и касается идентичности исследователя. Если у вас есть такая профессиональная идентичность, не обязательно единственная (вы можете быть также историком, например), – значит вы в том числе и исламовед.

Ольга Бессмертная: Я бы в связи с определением границ исламоведения привела в пример нашу магистерскую программу «Мусульманские миры в России (история и культура)»⁴. Исламоведческая она или нет? На мой взгляд, и да, и нет. В ней есть предметы, которые прямо связаны с исламом как религией, есть и изучение арабского языка и других т. н. традиционных языков ислама. Но важно также, что эта программа нацелена на изучение трансформаций исламских дискурсов, практик и идентичностей мусульманских обществ (или их отдельных представителей) так, как они происходили в России при взаимодействии мусульман с иноверческой властью и иноверческим обществом – с учетом, разумеется, и контактов российских мусульман с другими мусульманскими сообществами. Ее ядро, во всяком случае, по замыслу, – это кросскультурная проблематика, цель – не изолировать никого ни от чего. Это, конечно, ведет к расширению границ за пределы привычного понимания исламоведения, и мне кажется, что это продуктивно. Но для характеристики этого привычного, узкого, стереотипного восприятия интересно, что само название программы мне приходилось долго обосновывать, отвечая на вопросы, почему не просто «ислам в России» и почему не «мусульманские миры России» – без предлога «в». И до сих пор (программа работает уже год) ее часто в обиходе кратко называют «исламом» и никак не привыкнув, что это программа по истории, а не по востоковедению.

Данис Гараев: Постановка вопроса про пересечение исламоведческого знания, мусульманского знания, она очень важна. В первую очередь, с точки зрения постколониальных и деколониальных дискуссий относительно деконструкции субъектных и объектных отношений. Я вижу тут две проблемы, которые связаны с постсоциалистическим контекстом и политизацией религии. Нам вроде бы нужно двигаться в этом направлении, но есть опасность попасть в расставленные сети политизации религии и увязнуть в них, потому что, с одной стороны, правильна сама идея участия религиозных деятелей и религиозных акторов в академических дискуссиях; с другой стороны, есть опасность, что нас затянут в эти сети, и нам из них будет сложно выбираться. Тем более что постсоциалистический контекст как раз актуален тем, что среди мусульманского истеблишмента высок авторитет светского знания. И есть попытка легитимизировать свою политическую позицию в религиозном поле через введение статуса исламоведа, соответствующих степеней докторских и кандидатских, которые получают религиозные деятели. И мне кажется, что здесь есть такая проблема, с которой каждый справляется как может.

СЕССИЯ 2: ОРИЕНТАЛИЗМ, СЕКУЛЯРИЗМ И СЕКЬЮРИТИЗАЦИЯ: ИЗУЧАТЬ «НАСТОЯЩИЙ» ИСЛАМ ИЛИ ДИСКУРСИВНУЮ ТРАДИЦИЮ?

Какие контексты опосредуют исследовательский опыт ислама и мусульман? Какие контексты уникальны для России? Какие исследовательские стратегии наиболее оптимальны: поиск «настоящего» ислама среди многочисленных интертекстуальных контекстов или же изучение самих этих дискурсов, которые уже и сами зачастую оказываются вплетены в исламскую традицию?

4. Программа преподается в НИУ ВШЭ (ИКВИА), Москва: <https://www.hse.ru/ma/mw>.

Софья Рагозина: Данис, мне кажется, это очень важный комментарий, потому что это органичный мостик к следующему вопросу – про исследовательские контексты. Мне очень близок тезис про политизацию религии, потому что в нынешней ситуации любое исследование мусульман становится политическим. Конечно, это прежде всего касается современности, хотя, возможно, и некоторые исторические исследования могут быть политизированы. И сами исследования становятся дискурсивной практикой, которая является частью социального конструирования значений. Вот я, например, на своем опыте могу сказать, что когда обнаруживаешь различные лингвистические стратегии в медиа, которые способствуют секьюритизации ислама, ты чувствуешь, что как будто нащупал что-то интересное. И начинаешь углубляться в это. И возникает вопрос: а не слишком ли ты закопался во всю эту секьюритизацию? Это превращается в барьер между тобой и тем, чем ты начинал заниматься. Изучаешь репрезентацию ислама и внезапно упираешься в рамку секьюритизации: кажется, что это какое-то маленькое, но открытие, но выясняется, что проводишь исследование чуть ли не ради исследования. Например, одна из популярных исследовательских рамок – это теория секулярного. За что часто критикуют Талаала Асада? За то, что он слишком ограничен вот этими рамками секулярного. Его исследовательская повестка обусловлена, прежде всего, теорией секулярного. Или же, например, ориентализм – он тоже каким-то образом форматирует исследовательскую повестку. Вопрос в том, насколько необходимо изучение этих контекстов, или это, наоборот, как будто отдаляет нас от изначально сформулированного предмета исследования.

Михаэль Кемпер: Сейчас в десять раз больше людей, которые занимаются исламом, и людей, которые даже знают арабский язык, чем, скажем, десять лет назад. Это тоже продукт секуляризации и секьюритизации, потому что ислам сейчас такой предмет, который привлекает деньги с других источников, и поэтому есть больше людей, которые занимаются исламом.

Ахмет Ярлыкапов: Думаю, что это очень хороший вопрос, который вы, Софья, подняли. Я, например, из своего личного исследовательского опыта могу сказать про то, как портило жизнь деление на «традиционный» и «нетрадиционный» ислам. Причем эта рамка привела к очень серьезным проблемам еще и потому, что очень бодро и хорошо поддержали это деление во многих регионах, и на этом основании стала выстраиваться политика. Эти проблемы сохраняются до сих пор: посмотрите, что происходит в Дагестане. Половина мечетей и общин принадлежит последователям так называемого «нетрадиционного» ислама, не следующим считающемуся в республике «традиционным» суфизму. У этих людей постоянно проблемы. Потому что убеждение, что должен быть якобы один установленный «традиционный ислам», действительно врывается в политику. Эта форма ислама начинает если не навязываться, то активно поддерживаться и продвигаться. Это я могу сказать точно по конкретно мной изучавшемуся Ногайскому району республики Дагестан, где произошло активное проникновение еще относительно недавно здесь не распространенного суфизма. Из-за этих установок, собственно говоря, в значительной мере был дан зеленый свет суфизму, именно тому тарикату, который представлен шейхом Саидом-эфенди и его последователями. Последствия этой политики мы видим по всей стране. В Томске, в Новом Уренгое, Новосибирске и т. д. сейчас активно поддерживают как раз дагестанский муфтият, и там, в азиатской части России, происходят очень интересные процессы. Это всё последствия того, что когда-то мы, исследователи, а затем и люди во власти решили, что есть «традиционный» ислам, а есть

«нетрадиционный» ислам. Я хочу подчеркнуть, что эти дискурсы очень серьезно отражаются в том числе на мусульманах и на том, какая политика в отношении мусульман избирается государством.

Михаэль Кемпер: То, что ты описываешь, это тоже архаизация. Это не только секуляризация, это традиционализм как конструкт, и мы все занимаемся деконструированием этих полей. Это архаизация, которая идет параллельно в православной церкви опять. С этими традиционными церквями, все это один в один повторяется в нашем исламском дискурсе.

Ольга Бессмертная: Мне кажется, что мы на самом деле говорим о предметах, которые часто, например, у Михаэля Кемпера и многих других из нас, становятся предметом анализа. Вероятно, это и есть один из способов выйти из тупика, о котором говорили Софья и Ахмет: изучать сами категории, которыми мы пользуемся. Иными словами, изучать не традиционный или нетрадиционный ислам как таковые, а то, как формируется само это понятие. Ведь это вопросы совсем не специфичные только для исламоведения, они общие для всей гуманитаристики: как формируются наш исследовательский язык и его категории, понятия, как выстраивается исследовательская дистанция по отношению к предмету, который мы изучаем. Наша задача, скорее, в том, чтобы вовремя различить эти понятия и реальность, которую мы с их помощью хотим описать, увидеть возможности и ограничения этих понятий. Ровно это различение и прозвучало в вопросе Софьи. Пересечение «внутреннего», исламского и светского исламоведения, о котором говорилось в предыдущей сессии, – это тоже стоит сделать, прежде всего, предметом исследования. Это ведь про «перекрестную» или «взаимосвязанную» историю знания (*histoire croisée, entangled history*). Конечно, «внутреннее» исламское знание и светское тесно влияют друг на друга. Я, в частности, делала статью о том, как в конце XIX века пересекались востоковедные, ориенталистские и исламские взгляды на историю в работе одного мусульманского ученого (Бессмертная, 2019). Но мне кажется, что, несмотря на такое взаимовлияние, их языки не взаимопереводимы, светская наука не может не оставаться светской. Иными словами, мы не можем избавиться от каких-то наших презумпций и политических пристрастий, но мы делаем это предметом нашего исследования или, по меньшей мере, рефлексии.

Зиля Хабибулина: Я бы хотела обратиться к предыдущей теме и высказаться по нынешней в том числе. Я считаю, что, конечно же, ислам должен быть предметной областью самостоятельного исследовательского направления. Как оно будет называться: «исламоведение», или же это будет разделение, как на Западе «Islamic studies» и «Muslim studies», – непринципиально. Это необходимо в виду того, что исламом в России не занимается только ленивый, как сказал однажды Алексей Малашенко. Тема считается актуальной, сокровенной, политизированной. Это уже отметил сегодня Михаэль Кемпер. И в связи с непрофессиональными подходами мы получаем массу некачественных исследований. К теме ислама обращаются часто неспециалисты с целью попасть в тренд. Также хотела отметить, что исследователи ислама разобщены в России. Вообще было бы замечательно организовать регулярное научное мероприятие или конференцию, которая бы объединила исследователей ислама в России и тех исследователей, которые действительно занимаются исламом с позиции академической науки. К сожалению, отдельные исламоведческие конференции проводятся редко, по проблемам ислама в основном организуются отдельные секции на конгрессах. Все знают, что есть российский конгресс

этнографов и антропологов, но почему не сделать такой конгресс исламоведов? И обращаясь к последней секции: прочитав название, я не совсем поняла, что понимать под настоящим исламом и вообще существует ли настоящий ислам. То есть я хочу сказать, что все-таки ислам тесно связан с регионами его распространения, с государственными, политическими реалиями, правовыми условиями существования, этническими традициями, национальной идентичностью и социально-культурными аспектами российского общества и вычленив из них что-то настоящее, на мой взгляд, не представляется возможным и создает даже конфликтную среду, особенно если поднимать вопрос, кто лучше исповедует ислам, кто хуже. И также важным фактором развития российского ислама является доминирующий статус русского православного христианства в государстве, то есть ислам у нас все-таки религиозное меньшинство, и это тоже накладывает отпечаток на него и на его особенности. Я считаю, что нужно изучать дискурсивную традицию ислама, учитывая наличие региональных особенностей, множество исламских течений и этнических восприятий ислама.

Софья Рагозина: Да. Про настоящий ислам, конечно же, была провокация, чтобы люди отреагировали.

Дмитрий Опарин: Я согласен с Ольгой Бессмертной. Неважно кто – социологи, антропологи, историки, филологи, исламоведы, востоковеды – они деконструируют эти понятия. Существуют дихотомии – официальный и неофициальный ислам, традиционный и нетрадиционный ислам, религиозное и светское. Все эти дихотомии действительно очень механистические, и когда ты делаешь антропологическое поле, то эти дихотомии распадаются о реальные ситуации. Помню, я делал небольшой доклад в Институте этнологии и антропологии РАН, и туда приехала большая делегация довольно известных исследователей из Душанбе. И я говорил про среднеазиатских мулл, которые изгоняют джиннов. И эти люди говорят: «Нет, у нас в Таджикистане таких садят. Это всё шарлатаны. Это не ислам. Это не настоящий ислам». И тогда я впервые задумался: как так? И потом я был на большом докладе в Институте востоковедения в Ингушетии, и там тоже был разговор о зияратах, и был некоторый консенсус среди исследователей, что нет, это не ислам, конечно. И я так понял, что в своем антропологическом поле исследований никогда в жизни даже не задумывался, чтобы стать таким своеобразным экзаменатором и думать: так это ислам или нет? По разным причинам. Одна из причин – это отсутствие востоковедческого образования. А вторая – это антропологический подход, когда всё, что бы ни говорил тебе твой информант, тебе интересно, важно; и даже если он лжет и ты знаешь, что он лжет, – это все равно информация полевая.

Владимир Бобровников: Мне кажется, что то, о чем сейчас говорили, относится не к исламу, а к историческому контексту образов мусульман в России. Многие из тех, кто с пеной у рта спорят о «настоящем» и «неправильном» исламе, путают контекст с явлением. В этом серьезная проблема для властей, борющихся с неправильным и опасным, по их мнению, исламом. Похоже, это подтверждает мой тезис о пользе границ ислама. Ведь эти спорщики, в основном чиновники, политики и журналисты, вкладывают в понятие «(не)традиционный ислам» никак не связанные с этой религией, светские по сути, советские по происхождению категории, такие как «традиция» (Bobrovnikov, 2020), но при этом даже не упоминают про то, что для верующих является предметом споров (например, паломничество к святым местам, особенности развода-талак по шариаду, повторение полуденной молитвы после пятничной пропо-

веди-хутбы в Дагестане и прочее). Тем самым они создают массу проблем для ученых, занимающихся делигитимизированным их усилиями «нетрадиционным исламом» и потому лишенным массы источников, а в своих русскоязычных публикациях вынужденных как литанию повторять при каждом упоминании нелегалов заклинание «запрещено на территории РФ».

Под такими спорами скрывается любопытная исследовательская проблема про влияние немусульманских исследователей на понимание ислама мусульманами, про ученых как еще одних игроков, определяющих исследовательское поле ислама в России. Лет сто тому назад позитивистская наука всячески преуменьшала общественное значение труда ученого, в том числе историка-востоковеда. Целью ее объявлялся поиск объективного, не искаженного субъективными мнениями людей знания. Это всячески подчеркивали исламоведы того времени, в частности В.В. Бартольд (1977, с. 207–208). Именно за это арабистов колониальной эпохи корил Саид (Said, 2003, pp. 300–301). Субъективность человеческого знания сегодня признана, равно как и его историчность. Историки приняли этот тезис в ходе становления постколониальной теории в последней трети минувшего XX в. Аналогичным образом этнографы, которые прежде рассматривали свою работу как некий телескоп, позволявший взглянуть в доисторическую первобытную эпоху, заметили, используя ту же метафору, что это, скорее, зеркало, которое отражает их самих и современный им мир.

По моим наблюдениям, сочинения европейских и российских гуманитариев XIX–XX вв., преимущественно историков, этнографов и философов, повлияли на содержание целого ряда устных и письменных нарративов об исламе у мусульман. На пограничье Российской империи переплетение мусульманских и академических европейских исторических нарративов заметны уже в хрониках (таварих) и сочинениях по исламскому праву, фетвах и такират последней трети XIX в. У дагестанского ученого-реформатора Хасана Алкадари встречаются цитаты из «Истории государства российского» Карамзина, которую он читал в турецком переводе (Ал-Алкадари, 1912). Реформатор-джадид из раннего советского Дагестана Али Каяев из Кумуха (ал-Гумуки) полемизировал с теорией Дарвина, известной ему по антидарвинскому памфлету Джамал ад-Дина ал-Афгани «Ар-Рада 'ала ад-дахрийа» (Наврузов, Сихалиев, 2018, с. 14; Бобровников, Каяев, 2020, с. 125).

В постсоветскую эпоху происходит размывание рамок не только исламского, но и академического языка исламоведения. Отголоски чтения советской атеистической литературы парадоксальным образом встречаются в полемических сочинениях по исламскому призыву (да'ва) как у диссидентов-ваххабитов 1990-х – начала 2000-х годов, так и у их противников. Полуграмотные мусульманские публицисты, копируя научных атеистов последних советских десятилетий, ссылаются на прогресс естественных наук, только не для обоснования тезиса о том, что бога нет, а наоборот – ища в них свидетельства бытия Божия и даже атрибутов Аллаха и других догматов ислама, признания религиозных практик ислама полезными для здоровья (Мухаммед, 1991, с. 3–4; Божественные чудеса, 2006, с. 6–8, 18–22, 34, 41, 48–53, 66–69, 75–79, 82–83, 101–113, 118–121). По интересному наблюдению Даниса Гараева, идеология радикалов-джихадистов 1990-х годов, в частности печально знаменитого Саида Бурятского, выросла из околонуточной теории пассионарности Льва Гумилева (Garaev, 2017). Помню также, как в Дербенте шиитский хранитель суннитского святилища Кырхляр прочел мне в 2014 г. лекцию об исламизации Восточного Кавказа, в которой легко узнавался цикл статей Аликбера Аликберова из энциклопедии С.М. Прозорова «Ислам на территории бывшей Российской империи»,

правда, изложенных в более про-шиитских и про-азербайджанских тонах (Аликберов 2006, с. 235–237, 45–49, 126–129, 130–131, 353–361). В свою очередь, некоторые исламоведы, почувствовав себя мусульманами, решили расширить свою аудиторию и обращаются не только к ученым, но и к широкому кругу верующих мусульман. Такая трансформация произошла с известным исследователем арабо-мусульманской философии Тауфиком Ибрагимом из нашего института, а также с Г.М. Керимовым из Азербайджана, критиковавшим шариат при советской власти, а в 1990-е годы публично покаявшимся (Керимов, 1978; Керимов, 2016; Ибрагим, Ефремова, 2009; Ибрагим, Ефремова, 2012).

Софья Рагозина: Я позволю себе маленькую ремарку,отреагирую на комментарий Дмитрия Опарина про важность того, что говорит информант. Для меня это такая, наверное, неразрешимая дилемма, но, может быть, вы ее разорвете в пух и прах. С одной стороны, важен каждый информант. Но, с другой стороны, важны какие-то обобщения. И на самом деле те самые концепты, о которых Александр Сергеевич говорил еще в самом начале. У меня такой вопрос. Как найти оптимальный баланс между отдельным уникальным кейсом, будь то отдельный информант или текст, и стремлением обобщить, построить какую-то модель, которая может облегчить понимание предмета нашего исследования? Или эта дилемма только мне кажется такой значимой?

Ирина Стародубровская: Если говорить не только о социологии, но и об антропологии и об информантах, то для меня это процесс складывания пазла. То есть каждое интервью, каждый разговор, каждое наблюдение – это какие-то кусочки пазла, которые в конце концов складываются в определенную картинку. Эта картина может меняться. Может оказаться вдруг, что пазл сложился совершенно не так, и какой-то новый кусочек его полностью переворачивает. Если пазл не складывается, значит надо возвращаться к этому сюжету дальше. Если пазл сложился, надо проверить еще раз, и, может быть, не один раз, правильно ли он сложился.

Софья Рагозина: А правильно с точки зрения кого? Вас как исследователя или теории, которую вы выбрали?

Ирина Стародубровская: По поводу теории здесь же есть два подхода. Первый – что надо идти в «поле» с определенной теорией и ее проверять, и второй – что в «поле» надо идти чистым листом, и чем больше ты чистый лист, тем лучше. Просто в результате того, что я занялась этой тематикой практически случайно, я пришла в «поле» чистым листом. У меня было очень немного представлений вообще о тех теоретических рамках, в которых эти вопросы изучаются. Соответственно, проверять надо с точки зрения новой информации. То есть вот складывается какая-то картинка из наблюдений, из разговоров, из каких-то более формализованных интервью. Дальше эта картинка проверяется новой информацией. Если она подтверждается, значит ее уже можно обсуждать с остальными. Если она не подтверждается, значит нужно возвращаться и подтверждать ее заново. Поскольку у меня изначально в голове не было теории, которую я пыталась доказать или опровергнуть, для меня этот процесс шел именно так.

Я все-таки вернусь к прошлым вопросам, потому что у меня просто не получалось по ним высказаться. В этом разговоре – «исламоведы – не исламоведы», «нужно определенное специализированное образование – не нужно» – я бы очень поддержала Даниса. Потому что мы должны понимать, что любой бэкграунд – это, с одной стороны, плюс, а с другой стороны – это ограничение. Это ограничивает те рамки, в которых мы смотрим на предмет. Это ограничивает тот кусок слона, который мы можем нашу-

пять. И мне кажется, что чем больше людей с самыми разными бэкграундами и в смысле образования, и в смысле исследовательского опыта вступают в эту тему, тем более разносторонне мы можем на проблему посмотреть. В этой ситуации, если мы уже о чем-то договорились, то, скорее всего, у этой конвенции есть определенные основания. Поэтому я бы тут не очень жестко разделяла на профессионалов и непрофессионалов и подходила бы к этому вопросу аккуратнее.

Василий Кузнецов: Ирина, я бы хотел тебе немножко возразить. Мне кажется, тут есть некоторое лукавство в том, что ты говорила, неосознанное. Потому что когда ты говоришь, что ты шла с чистым листом, ты шла не совсем с чистым листом. У тебя есть определенные общие взгляды. Да, у тебя не было теории конкретной, но ты никогда не отрицала свою приверженность либерально-политической идеологии, за которой следует много всего, в том числе много всего методологического. Я не собираюсь обсуждать ничьи политические идеологии, разумеется, сейчас, но мне кажется, это существенный вопрос. Никакого чистого листа нет и быть не может. Всегда есть некоторые предустановленные методологические рамки рассмотрения, и вопрос не в том, чтобы их не было, а вопрос в том, чтобы мы их осознавали и постоянно подвергали себя анализу, некой критической оценке и наблюдали за наблюдателем. В данном случае за самим собой. Мне кажется, вот это очень существенно. И, собственно, то, о чем Соня говорила, вот этот поиск соприкосновения между кейсом и теорией, он обнаруживался ровно в этом постоянном внутреннем диалоге между тем, что ты открываешь и что ты видишь как наблюдатель и как исследователь, и тем осознанием собственных методологических предпосылок, которыми ты руководствуешься. И ты должен все время создавать внутри себя напряжение между эмпирическим материалом и теорией. И создавая напряженность, ты к чему-то новому приходишь.

Ольга Бессмертная: Вопрос о том, как обобщать, как переходить от отдельного случая к обобщению – это вечная проблема, ее иногда называют проблемой исторического обобщения. Она очень актуализировалась в период дискуссий вокруг микроистории – у нас в 1990-е годы. По этому поводу много всего написано, и, может быть, стоит посмотреть, если этот вопрос остро стоит; недавно это снова обсуждалось в новой дискуссии о микроистории, опубликованной в НЛО (Атнашев, Велижев, 2019). Вопрос о том, чтобы идти «снизу», от «поля», с этим тесно связан. Но я абсолютно согласна с Василием в том, что не бывает чистого листа. Мы никогда в виде чистого листа не можем прийти куда-либо, разве что в раннем детстве – и то не факт. Но мне кажется, что способ обобщения – то, как именно перейти от отдельного случая к тому или иному его контексту (который исследователь же конструирует) и к обобщенному суждению о нем, – всегда ищется исследователем в конкретной ситуации. Грубо говоря, микроисторики предлагают именно это: двигаться «снизу», идти от конкретного случая к обобщению, а не наоборот.

Александр Агаджанян: Небольшая реплика тоже относительно чистого листа. Возвращаясь к проблемам настоящего ислама, то есть того ислама, который как бы ищем не только мы сами, но и ваши информанты. Дима Опарин говорит о том, что все знания, концепции, идеи, которые мы приносим с собой в «поле», сразу же рассыпаются, как только мы сталкиваемся с конкретным опытом. И действительно, категория опыта индивидуального, коллективного, коммуникативного опыта является центральной, безусловно. Опыт конструирования вот этого настоящего, подлинного ислама – это тоже

естественный дискурсивный опыт, который есть у людей, которых мы изучаем. Просто отрицать этого нельзя. Критерии, разумеется, разные, разные опыты. Однако вопрос ко всем присутствующим, которые так или иначе занимаются исламом: можем ли мы социологически или социалистически, я не знаю, как-то используя разные методики, таки предпринять попытку, обрисовать некую иерархию этих критериев, знаков, смыслов и создать некую наиболее влиятельную дискурсивную картину? Можем ли мы внутри коммуникативно существующего сообщества исследователей прийти к некоему конвенциональному соглашению относительно предмета нашего поиска? Например, можно ли выстроить понятие «российский ислам» путем постепенного обобщения маленьких микроисторий?

Данис Гараев: С одной стороны, это невозможно. И по этой причине это возможно. Невозможно – потому что всегда будет много точек зрения по поводу этого всего, но это возможно, потому что в результате дискуссий могут сложиться разные школы о понимании и выстроены границы того, что мы в конце концов изучаем. Опять-таки получится множественность. Я прекрасно понимаю, у меня тоже часто такая проблема бывает, что, когда ты изучаешь эту тему, иногда кажется, что ислам сквозь пальцы куда-то убегает, ты понимаешь, что это отсюда, а это отсюда. То есть хорошо было бы, чтобы сформировались разные точки зрения по поводу этих границ и свои академические школы.

Софья Рагозина: Данис, я правильно понимаю, что вы оптимистично смотрите на будущее российской науки и верите в складывание школ в лоне исламоведческих наук?

Данис Гараев: Нет. Оптимистично смотреть в ситуации коронавируса, падения цены на нефть и так далее вообще очень сложно. Интеллектуально я оптимист.

Софья Рагозина: Позволю себе отреагировать на комментарий Ирины Стародубровской и Василия Кузнецова по поводу чистого/грязного листа. Мы совсем недавно запустили подкаст, который называется «Политвосток», – это вроде как первый подкаст про восток на русском языке. И наш первый эпизод был посвящен антисемитизму, мы разговаривали с Виктором Шнирельманом⁵. И последний вопрос в этом интервью звучал так: почему антисемитизм? Насколько ваши убеждения играют роль в изучении несправедливости? Какова роль исследователя, должен ли он как-то проявлять свою политическую позицию или нет? И его ответ был однозначен, что этика культурной антропологии требует вскрывать несправедливость, которая имеет место в распределении каких-то символических ресурсов, что касается антисемитизма. Для себя у меня тоже возник такой вопрос. Вот я изучала репрезентации ислама в медиа и вышла на проблему исламофобии. И так получилось, что для одних я стала защитницей угнетенных меньшинств в духе леволиберальной теории, а другие, наоборот, заклеили меня как главного исламофоба, потому что я занимаюсь проблемами исламофобии. На мой взгляд, здесь как-то важно, наверное, тоже пытаться постоянно смотреть на себя со стороны. И какие-то метаисследования – то, чего, на мой взгляд, очень не хватает в осмыслении текущего опыта. В этой дискуссии мне очень хотелось посмотреть со стороны на то, что происходит в нынешней структуре знаний об исламе. Мне вот так как-то комфортнее называть. Не исламоведение, не Muslim studies, а знания об исламе.

5. Шнирельман, В. (2020). #1. Протоколы сионских мудрецов и жидомасонский заговор: как зарождались антисемитские мифы? Подкаст «Политвосток». <https://soundcloud.com/user-515071090/1-protokoly-sionskikh-mudretsov-i-zhidomasonskiy-zagovor-kak-zarozhdalis-antisemitskie-mify>.

СЕССИЯ 3: КАКИЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ИНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СТОЯТ ПЕРЕД ИЗУЧЕНИЕМ ИСЛАМА В РОССИИ?

Выработка основных индикаторов для социологического изучения исламской религиозности, преодоление региональных границ в изучении мусульманских обществ, включение в мировое исследовательское поле – вот лишь некоторые проблемы, с которыми сталкивается наука об исламе в России.

Дмитрий Опарин: Я сейчас под впечатлением от статьи исследователя из Берлина Самули Шильке; думаю, многие знают такого. Он занимается Египтом и написал совершенно замечательную статью об атеизме в исламе (Schielke, 2012). Причем он называет это не атеизмом, а non-belief. То есть это исследование не конкретно ислама, а исследование той или иной проблематики в мусульманском контексте. Будь то атеизм, автомобили, что угодно. Герои его исследования, не соблюдающие и выработавшие позицию «неверы», часто очень образованные, хорошо говорящие на английском языке местные жители Каира, с хорошими зарплатами, с хорошими работами в НКО и так далее, они все равно являются продуктом мусульманского общества и живут в мусульманском контексте. И находясь в какой-то внутренней оппозиции с исламом, они все равно находятся в каком-то отношении с исламом, что в том числе подразумевает и диалог. Мусульманское поле исследований – чрезвычайно широкое, и поиск ислама не должен ограничиваться мечетями. Он действительно есть во всей этой повседневности, даже когда отрицается мусульманское. Все равно отрицание – это форма взаимодействия.

Софья Рагозина: Нет ли здесь какой-то искусственности в том, что мы везде пытаемся найти ислам и этим самым приходим к эссенциализации? То есть мы искусственно пытаемся найти ислам, и это в конечном счете приводит к каким-то абберациям в восприятии ислама. То есть да, с одной стороны, мы вроде как ставим себе такую благостную задачу, не знаю, гуманизировать ислам, вернуть его в поле простых людей, показать, что ислам – это не какой-то там радикальный ислам...

Дмитрий Опарин: Это то, о чем вначале говорил Сергей Николаевич. Мы просто везде учитываем мусульманский контекст. Мы не ищем везде ислам, мы учитываем, мы видим этот фон в конкретном обществе, конкретном регионе.

Сергей Абашин: Мы вчера с Альфридом немножко пообсуждали недавно вышедшее эссе Тасара о том, как изучается ислам в Центральной Азии (Tasar, 2020). Он провел историографический анализ, начиная с А. Беннингсена и заканчивая теми, кто занимается исламоведением. И он, конечно, принадлежит к школе или к направлению Девина ДеВиза, Паоло Сартори, которые действительно критикуют эту дихотомию светское/религиозное. Правильно критикуют, ее границы подвижны, непонятны. Это такая дискурсивная граница. Советская мусульманскость была, и она была такой важной; ислам был, и он занимал важное место, и он был везде. Он заканчивает статью примерно тем же, про что сейчас сказал Дмитрий, что атеизм тоже был частью ислама на самом деле в Советском Союзе. Мне здесь видится тоже некоторая опасность, потому что, с одной стороны, это правильная критика деления светское-религиозное, современное/модерн-традиционное и т. д. Но когда мы взамен всё называем исламом, то ислам становится таким безграничным и как будто тотальным, и здесь возникают другие проблемы. А что тогда вообще мы изучаем? Есть ли вообще что-то неисламское, нерелигиозное? Мне еще сложно сформулировать претензию, но мне кажется, что здесь есть опасности.

Все-таки какие-то столбики расставить нужно, иначе мы оказываемся заложниками эссенциализации и тотальной религиозности.

Ольга Бессмертная: Разве это не решается как раз путем различения исламского и мусульманского, или того, что М. Ходжсон называл *islamicate*, при условии, что наш предмет связан с этим контекстом?

Сергей Абашин: Это, с одной стороны, различается, с другой стороны – смешивается. Вот Сартори, например, принимает категорию *islamicate* и исламской эпистемы и таким образом расширяет наш взгляд на ислам, потому что мы везде что-то такое *islamicate* увидим. И здесь как раз происходит эта подмена, здесь прежнее, конечно, советское, секулярное понимание ислама как религии, с одной стороны, правильно разрушается и деконструируется. С другой стороны, создается некое другое поле, невообразимое, вся вселенная становится *islamicate*.

Ольга Бессмертная: Может, и христианское тоже?

Сергей Абашин: В этой оптике все исламское. Я даже подозреваю, что все религии тоже будут исламскими. Все можно туда поместить.

Александр Агаджанян: В какой-то мере в этом есть резон, потому что в конечном итоге все упирается в язык, в языковые практики и дискурсивные стратегии. Как вот есть знаменитая книга Стивена Коткина о Советском Союзе и идея о «speaking bolshevik» (Kotkin, 1995). То есть это просто некий набор языковых стратегий, которые всеми разделяются. Независимо от того, атеист он или верующий. Правда, здесь добавляется еще идеологическая и политическая составляющая.

Сергей Абашин: За это Коткина и критиковали в том числе, что он создал советскую цивилизацию, где ты хочешь, не хочешь, но советский. А как тогда было сопротивление, восстания, эмиграции? Неужели все было советским?

Александр Агаджанян: Так или иначе, эта языковая рамка общая. Она все равно окрашивает. Вот Данис исследовал советские корни исламского радикализма, и здесь очень интересно, как языки соприкасаются и интерпретируется материал, который люди учили в школе и получили в процессе социализации в широком смысле.

Данис Гараев: Это как раз вопрос дисциплинарных границ. И мне было бы еще интересно узнать, на какие вопросы из других дисциплин выходят люди, интересующиеся мусульманской тематикой. *Islamic studies*, *Religion studies*, то же взять православие или футбольных фанатов. То есть, мне кажется, продуктивно в этом направлении тоже думать.

Александр Агаджанян: Да, все время иметь в виду эти вот различия. Но возвращаясь к тому, что Дима Опарин сказал: смотрите, *non-belief* изучается в Соединенных Штатах, в Нидерландах, и в России, и в Египте. И эти *non-belief* в какой-то степени будут отличаться друг от друга, по всей видимости. А может быть, у них есть в каком-то виде универсальные, глобальные вещи, потому что существует некий глобальный язык, который противопоставлен каждому из этих контекстов. То есть все зависит от конкретного процесса формирования этого человека и языка, на котором он говорит.

Сергей Абашин: Понятно, что это дискурсивная вещь, но вопрос в тотальности этих дискурсов. Во-первых, насколько человек им подчиняется или не подчиняется, это критика Фуко в том числе. Вот эти тотальные дискурсивные практики, может ли

человек из них вырваться. А во-вторых, упомянули Коткина. Ну, если Коткина поставить в ряд с Тасаром, они думают вроде одинаково. У одного советский человек тотальный, а у другого мусульманский человек тотальный. У них возникает, наоборот, конфликт этих тотальностей. На самом деле этих языков, видимо, много, они все претендуют на тотальность, но на практике мы видим, как они все время взаимодействуют и не только перетекают друг в друга, но ищут границу между собой. Она постоянно сдвигается, и мы должны здесь видеть какое-то разнообразие и дискурсивных практик тоже.

Владимир Бобровников: Выход здесь может быть в признании и изучении не одного, а нескольких дополняющих друг друга, но и соперничающих между собой общественных дискурсов, причем даже у одного и того же человека. Пример такой множественной дискурсивности можно видеть у В.П. Наливкина, хорошо известного исследователям дореволюционного Туркестана русского чиновника и ученого ориенталиста-практика. В его взглядах, выраженных в многочисленных научных и публицистических работах, письмах, явные черты ориенталистского дискурса парадоксально сочетались с увлечением социализмом и народнической идеей «хождения в народ». Последнее он, кстати, проделал самолично вместе со своей женой, когда поселился в 1878 г. в кишлаке среди туземцев-сартов и собирал этнографические материалы о них путем, как сказали бы в XX в., включенного обследования. Кстати, Сергей Николаевич прекрасно, на мой взгляд, проанализировал эту особенность взглядов Наливкина на колониальный Туркестан в длинной статье, которую издавал в том числе в нашем совместном томе про этого героя в 2015 г. (Абашин, 2015).

Что же касается главного вопроса этой сессии, то ответ на него я вижу не в выработке новой методики или общей теории, но в продолжении работы в «поле», по возможности в кооперации с востоковедами-эпиграфистами и специалистами по рукописям, с одной стороны, и с социальными антропологами – с другой. Если использовать красивое, но сложно объяснимое определение Клиффорда Гирца, речь идет о насыщенном описании (*thick description*) (Geertz, 1973) мусульман и ислама особенно в постсоветской (да и в советской и царской) России. В моем случае «поле» – это Северный Кавказ, преимущественно Дагестан, где богатейших частных рукописных коллекций и ярких человеческих типов хватит для изучения еще на несколько поколений ученых, если только «в случае главной утопии» (по Твардовскому) или эпидемии не угрожат сразу и людям, и их библиотеки, и камни с надписями и рисунками. Очень надеюсь, что этого все же не случится.

Возможно, это идет от моей чрезмерной тер-а-терности и нелюбви к абстрактным философским обобщениям, но меня не вдохновляют тягучие и заумные рассуждения об исламе и мусульманах вообще, даже в методологически интересных новых книгах, в особенности когда без теории можно легко обойтись, просто назвав вещи своими именами. Так, недавно Мустафа Туна придумал оригинальную модель пересекающихся воображенных областей-доменов (*domains*) в дискурсивных практиках мусульман, передвигающихся в немусульманском окружении, и классифицировал их (Tuna, 2015). Но получившаяся в результате картина слишком фрагментарна. Его вывод о том, что изоляция мусульман от окружавших их немусульманских обществ и государств в поздней Российской империи была преодолена, спорен, если учесть более широкий контекст полуграмотной деревни и не учтенные в книге Туркестан и Кавказ. При этом он не отреа-

гировал на работы предшественников, в частности на известную книгу Кемпера (2008) об исламском дискурсе улемов и суфиев Поволжья.

В заключение я хотел бы отметить полезные для меня наработки уже не раз упоминавшегося в нашей дискуссии Паоло Сартори. В отличие от меня он занимается Средней Азией XVIII–XX вв., но и на Кавказе некоторые его идеи прекрасно работают и помогают выработать более эффективную методологию исследования практик и нарративов ислама в России. Я уже отмечал его попытку переосмыслить наследие советских ученых для понимания нарративов паломничества. Мне кажется, мы должны учитывать посещавших и даже обличавших их этнографов, таких как талантливый наблюдатель, коллега и друг Баилова Сергей Демидов (1976, 1978, 1988), в числе акторов паломничества. Кроме того, Сартори с Павлом Шаблеем (2019) выпустили недавно яркую книгу об ориенталистских проектах изучения и использования обычного права в имперском строительстве у кочевников Казахской степи. Мне импонирует в ней переход от спорной, слишком жесткой и девальвирующей понятие «права» модели правового плюрализма (*legal pluralism*) к правовой гибридности (Сартори, Шаблей, 2019, с. 12–16), позволяющей понимать адат как правовой обычай при шариате, а затем российском праве и объяснить провал проектов его кодификации в Казахской степи, на Северном Кавказе и даже во французском Алжире и голландской Индонезии, которыми я также занимался в прошлом. Интересен анализ в этой книге разных нарративов об исламе, шариате и адате, из которых чиновники и ученые с помощью местных респондентов тщетно пытались вычленить гипотетические чистые шариатскую и доисламскую адатную практики мусульманской юстиции.

Сергей Абашин: Как раз в исламе это очень старая и типичная традиция внутри различать, что настоящее исламское, а что ненастоящее. Сегодня говорили, что нет настоящего ислама, но по поводу этого как раз ислам все время спорит внутри себя. Поэтому мы должны деконструировать понятие настоящего как такого естественного и социального настоящего. Но мы видим, как эта граница все время в социальной практике выстраивается и существует и вызывает целые войны, конфликты и т. д.

Ольга Бессмертная: Я хотела бы продолжить то, что говорилось о важности языкового, дискурсивного пространства. Ведь даже исследование Даниса о соприкосновении языков говорит одновременно об их разнообразии. И на самом деле очень многие из нас занимаются тем, как эти дискурсы соотносятся и сочетаются друг с другом, налагаются друг на друга. Мне кажется, что многие из присутствующих здесь с этой проблематикой уже непосредственно работают. И один из таких конкретных и важных вопросов – это вопрос о том, как исследовать эту гибридность разных нарративов и дискурсов. Это одна из конкретных наших проблем, мне кажется, для многих общая. И она позволяет как раз увидеть не только значимость этого дискурсивного, единого пространства в том ключе, о котором говорил Александр Агаджанян, но и то разнообразие и самостоятельность, «агенсу», если хотите, каждого отдельного человека, индивида, которые внутри этого пространства могут или не могут сохраняться.

Данис Гараев: Говорили про проблемы эссенциализации и тотализации ислама, считая, что ислам может определять очень многое. Похожие дискуссии были по поводу светскости, что мы преувеличиваем важность влияния советской идеологии на конкретного субъекта. И почему в этой ситуации важна именно междисциплинарность? Продуктивным оказывается тот взгляд исследователя, который сразу старается базироваться

на разных дисциплинах, то есть, например, он не только исламовед, но и имеет, предположим, социологический или экономический бэкграунд. Тогда он может увидеть что-то еще кроме ислама в той рамке, которую изучает.

Аликбер Аликберов: Вы затронули проблему правоверия. Она существует, это главная проблема во всех течениях, но ключевая именно в исламском дискурсе. Почему? Если мы говорим о российском исламе, существует он или нет, тут разные могут быть мнения, я это понимаю. Российского ислама не существует так же, как и американского, так же, как и еще какого-то, потому что для религиозного человека ислам един. Но если мы говорим о методологии изучения сложного, гибридного, синкретичного, многообразного, как исследователи мы все понимаем, что ислам абсолютно не един, он существует во множестве сочетаний разных идей и постулатов, в виде отдельных учений. Даже российский ислам далеко не един. Более того, если даже это отдельное учение, например суфийское учение Накшбандийа. Время от времени выдающиеся шейхи этой традиции в своем поколении создавали собственную интерпретацию этой, казалось бы, единой традиции, адаптируя это учение к духовным запросам своего времени. Поэтому мы и выделяем внутри этой традиции Накшбандийа школ Накшбандийа-Халидийа, Накшбандийа-Махмудийа и так далее. Вы только посмотрите, насколько уникальную интерпретацию традиции Накшбандийа дает шейх Мухаммад Назим ал-Кубруси!

Поэтому, наверное, мы должны понимать, что в многообразии ислама нет общих канонических норм, догматов, основоположений, столпов верования, заповедей, даже список грехов разный, и нет какого-то общего для всего ислама института, который говорит, что правильно, а что нет. В некотором смысле ислам представляет собой по-своему демократическую с точки зрения возможности высказаться религиозную систему. Если вы сможете убедительно показать, что именно ваша интерпретация правильная – конечно же, с помощью соответствующей аргументации – то вы выступаете со своим пониманием ислама, что, в принципе, не запрещено (хотя всегда найдутся те, кто обвинит вас во введении недопустимых новшеств – бид‘а, в Дагестане таких вольных интерпретаторов исламских положений называли «бид‘адчиками»). Я даже больше скажу. Для меня даже бахаизм – исламское духовное течение, одна из версий исламского экуменизма.

Совсем недавно в Германии, в университете Регенсбурга, я участвовал в работе одной интересной конференции, посвященной религиозной проблематике, которая остается за пределами канонической официальной религии. Конференция так и называлась: «Beyond Canon». Так вот, там был совершенно примечательный доклад участницы из Армении, которая доказывала, что езидизм ничего общего с исламом не имеет. При этом вся терминология, которую она воспроизводила как езидскую, является суфийской, то есть исламской, относящейся к традиции батинийа. Выяснилось, что она и сама езидка. Как известно, езидизм в Иракском Курдистане полностью вписан в идеологические рамки ислама. То есть если община живет в немусульманском окружении, то ее членам удобнее маркировать свою религиозную идентичность как особую, не связанную с исламом, хотя генетически это не так. Люди отсекают себя от исламской традиции, потому что так легче выживать, например в Армении, которая окружена мусульманскими территориями, в том числе враждебными (Турция, Азербайджан). И это никакая не такия, то есть вынужденное скрывание своих взглядов во враждебной среде, это искренняя позиция,

основанная на множественной идентичности армянских курдов, для которых Армения является родиной, а армянский язык – родным языком. Поэтому мировой езидизм расколот; армянские езиды не могут найти общий язык с иракскими единоверцами. Вопрос о том, как люди себя ощущают, как им комфортно, в том числе с точки зрения адаптации к внешней среде, тесно связан с тем, как они себя позиционируют и с кем консолидируются. То есть в реальном мире всё гораздо сложнее, и не всегда наука со своими жесткими правилами адекватно отражает существующую реальность.

Вот почему и в исламоведении нужны исследовательские конструкты. Мы, конечно, их выдумываем, конструируем понятия, чтобы языком науки отличать одну сущность от другой. Все понятия растяжимы, если их исследователь не оговаривает или переопределяет. Мы понимаем, что социальная природа человека едина, в социокультурном подходе человек и природа также едины. Но при этом мы пытаемся делить все на части – и человека, и ислам – единую религию; на отдельные элементы, компоненты, традиции, для удобства анализа, для выявления связей между элементами целого, определения специфики частного и общего. Исламоведческие понятия и конструкты – достаточно абстрактные, инструментальные вещи, которые нам позволяют изучать сложное многообразие ислама, поэтому нельзя их выдирать из контекста и кричать, что «политический ислам» – это неправильное определение, «традиционный ислам» – тоже. С точки зрения исламских наук – да, неправильно, но в качестве инструментария науки исследователь может использовать свои определения для выделения отдельных аспектов исследования, которые он считает нужным.

Чтобы закончить с темой методологии: я не могу доверять результатам исследований, когда вижу вместо глубокого анализа предмета изучения простое описание событий, без обозначения методологии, конкретных методов, с помощью которых получен результат. Главное в таких случаях – заранее обозначить свою позицию, исходную точку, систему координат, в рамках которой вы выполняете работу; такому исследованию больше доверия. Пусть будут разные точки зрения, разные позиции, но обязательно надо обозначать свой методологический подход, исследовательскую рамку, и в соответствии с ним получить релевантный результат. Здесь прозвучал оборот «провинциальное исламоведение». Наверное, имеется в виду какая-то совсем уж локальная школа. У нас очень много разных школ в России, везде есть талантливые и не очень. Конечно, я не думаю, что когда-нибудь создастся какая-то общая школа. Наоборот, идет тенденция к тому, что эти школы будут сближаться, где-то расходиться, но самое главное – чтобы развивалась наука и чтобы талантливая молодежь шла в нее и с интересом участвовала в научных дискуссиях, как вы сегодня на этой конференции. Я очень рад, что вы это сделали. Большое спасибо организатору Софье Рагозиной.

Альфريد Бустанов: Да. Мне кажется, очень интересная дискуссия у нас получилась, и надо, чтобы это все дело дальше продолжалось, я для себя очень много интересного отметил. Единственное, что от себя могу сказать. Как мне кажется, во всех этих спорах об исламе или о советском эссенциализация неизбежна просто потому, что природа знания, которым мы занимаемся, во многом связана с процессами колонизации и с таким понятием, как «современность», modernity, и дебатами вокруг этого. Очень рекомендую в этой связи книгу Ваэля Халлака «Restating Orientalism» (2018). Это очередная критика Эдварда Саида. Но автор идет дальше и рассуждает о том, что такое востоковедение. Нужно критиковать и критиковать западное знание

в целом, и поэтому любые попытки определить ислам связаны с идеологической позицией и с колониальным взглядом.

Упомянутый Сергеем Николаевичем наш вчерашний с ним небольшой разговор про статью Тасара завершился тем, что он сказал про рынок труда и идеологические позиции, которые в «поле» находятся. Мне кажется, что мы никого не убедим, нужно ли эссенциализировать советское и нужно ли эссенциализировать исламское, потому что в реальности, сколько бы мы ни критиковали ориентализм и колониальное знание, у этого спора есть такая серая зона, которая просто определяется реалиями, и иерархиями, и реальной политикой, которая определяется наукой. Когда мы говорим о западном способе производства знания, сегодня это фактически глобальное производство знания. Если ты хочешь, чтобы твои статьи появились в Скопусе, то ты автоматически становишься провинциальным исламоведом. В то же время наша дискуссия об исламе, извините, показывает свою провинциальность, потому что на русском языке, к сожалению, я не видел, чтобы было участие в дискуссии вокруг книги Шахаба Ахмеда «What is Islam» (2015). На Западе в англоязычных журналах шла довольно интересная дискуссия, тоже разные точки зрения, критика какая-то этой книги. Мы по-прежнему остаемся, по выражению Владимира Олеговича, маргиналами в этом смысле. Наверное, нужно подождать еще 40 лет, как с книгой Эдварда Саида, чтобы мы потом открыли для себя книгу Шахаба Ахмеда и с удивлением обнаружили, что там есть что-то интересное.

Софья Рагозина: Коллеги, я думаю, мы вынуждены завершать. В защиту Шахаба Ахмеда скажу, что Гульназ Сибгатуллина обещала подготовить рецензию на эту книгу⁶. И возможно, в русскоязычном пространстве тоже как-то актуализируется дискуссия вокруг этого труда. Сложно подводить итог такой дискуссии, потому что прозвучало больше новых вопросов, которые следовало бы, наверное, вынести на дальнейшее обсуждение. Мне особенно понравилась формулировка про гибридность нарративов и как исследовать гибридность. Как мне показалось, одна из точек соприкосновения, к которой мы все-таки пришли, – это безусловное понимание разнообразия, которое включает в себя, в принципе, поле знания об исламе, как бы это ни было очевидно. Это первое. И второе: довольно консенсусно прозвучала идея о дискурсивной природе ислама, то есть историки, культурологи, социологи, антропологи, мы все так или иначе возвращались к концепту дискурса, который оказался приемлем – если не для всех, то для подавляющего большинства участников дискуссии. Это довольно интересно. Раз мы уже нащупали реперные точки, то в следующий раз стоит акцентировать внимание именно на этих моментах.

6. Обзор Гульназ Сибгатуллиной опубликован в этом номере.

ЛИТЕРАТУРА

- Ahmed, Sh. (2015). *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton University Press.
- Bobrovnikov, V. (2020). Inventing a New Legal Tradition: the Discourse of 'Traditional Islam' in Post-Communist Dagestan. In R. Bekkin (ed.). *The Concept of 'Traditional Islam' in Modern Islamic Discourse in Russia* (pp. 243-250). Sarajevo: Center for Advanced Studies.
- Bustanov, A., Kemper, M. (2013). Valiulla Iakupov's Tatar Islamic Traditionalism. *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, 67(3), 809-835.
- Garaev, D. (2017). Jihad as Passionarity: Said Buriatskii and Lev Gumilev. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 28(2), 209-213.
- Geertz, C. (1973). Thick Descriptions Toward an Interpretive Theory of Culture, In *The interpretation of culture* (pp. 3-30). N.Y.: Basic book.
- Hallaq, W. (2018). *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. New York: Columbia University Press.
- Kalinovsky, A., Bobrovnikov, V. (2021). Fazliddin Muhammadiev's Journey to the 'Other World'. The History of a Cold War *ajjnāma*. *Die Welt des Islams* (in print).
- Kotkin, S. (1995). *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. University of California.
- Said, E.W. (2003). *Orientalism*. London: Penguin books.
- Sartori, P. (2019). Of Saints, Shrines, and Tractors: Untangling the Meaning of Islam in Soviet Central Asia. *Journal of Islamic Studies*, 30(3), 367-405.
- Schielke, S. (2012). Being a Nonbeliever in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, 44(2), 301-320.
- Sibgatullina, G., Kemper, M. (2017). Between Salafism and Eurasianism: Geidar Dzhemal and the Islamic Revolution in Russia. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 28(2), 219-236.
- Tasar, E. (2020). Mantra: a Review Essay on Islam in Soviet Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 63(3), 389-433.
- Tuna, M. (2015). *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire and European Modernity, 1788-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Абашин, С. (2015). В.П. Наливкин: «...будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть...». Абашин, С.Н., Арапов, Д.Ю., Бобровников, В.О. и др. (ред.) *Полвека в Туркестане. В.П. Наливкин: биография, документы, труды* (с. 17-63). М.: Издательский дом Марджани.
- Ал-Алкадари ад-Дагистани, Хасан-афанди (1912). *Джираб ал-Мамнун. Темир-Хан-Шура: ал-Матба'а ал-исламия ли-Мухаммад-Мирза Мавраев*.
- Аликберов, А.К. (2006). ад-Дарбанди. Прозоров С.М. (ред.) *Ислам на территории бывшей Российской империи* (с. 126-129). М.: Восточная литература.
- Аликберов, А.К. (2006). Баб ал-абваб. Прозоров С.М. (ред.) *Ислам на территории бывшей Российской империи* (с. 45-49). М.: Восточная литература.
- Аликберов, А.К. (2006). Дарпуш. Прозоров С.М. (ред.) *Ислам на территории бывшей Российской империи* (с. 130-131). М.: Восточная литература.
- Аликберов, А.К. (2006). Кырхляр. Прозоров С.М. (ред.) *Ислам на территории бывшей Российской империи* (с. 235-237). М.: Восточная литература.
- Аликберов, А.К. (2006). Северный Кавказ. Прозоров С.М. (ред.) *Ислам на территории бывшей Российской империи* (с. 353-361). М.: Восточная литература.
- Атнашев, Т., Велижев, М. (2019). Микроистория и проблема доказательства в гуманитарных науках. *Новое литературное обозрение*, 160(6), 83-121.

- Бартольд, В.В. (1977). История изучения ислама в Европе и России. Бартольд В.В. *Сочинения. Т. IX. Работы по истории востоковедения* (с. 207–208). М.: Наука.
- Басилов, В.Н. (1970). *Культ святых в исламе*. М.: Мысль.
- Бессмертная, О.Ю. (2000). *Христиане-европейцы в представлениях мусульман Хаусаленда: Культурные стратегии конструирования «другого», начало XX века*. Дис. на соискание степени кандидата культурологических наук, РГГУ. Москва.
- Бессмертная, О.Ю. (2019). Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану. *Islamology*, 9(1–2), 54–82.
- Бобровников, В.О. (2002). *Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие*. М.: Восточная литература.
- Бобровников, В.О., Каяев, М.И. (2020). 'Али ал-Гумуки (Каяев) как историк мусульманских народов Кавказа. *Ислам в современном мире*, 3, 119–143.
- Божественные чудеса. Наука и факты свидетельствуют, что «Нет бога кроме Аллаха, Мухаммад – посланник Аллаха» (2006). Махачкала: Ихлас. 3-е изд.
- Гольдциер, И. (1938). *Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы)*. М.: ГАИЗ.
- Демидов, С.М. (1976) *Туркменские овляды*. Ашхабад: Ылым.
- Демидов, С.М. (1978). *Суфизм в Туркмении*. Ашхабад: Ылым.
- Демидов, С.М. (1988). *Легенды и правда о «святых местах»*. Ашхабад: Ылым.
- Ибрагим, Т.К., Ефремова, Н.В. (2009). *Жизнь пророка Мухаммада*. М.: Ладомир.
- Ибрагим, Т.К., Ефремова, Н.В. (2012). *Священная история согласно Корану*. М.: Эксмо.
- Кемпер, М. (2008). *Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством* / Пер. с нем. И. Гилязова. Казань: Российский исламский ун-т.
- Керимов, Г.М. (1978). *Шариат и его социальная сущность*. М.: Наука.
- Керимов, Г.М. (2016). *Шариат. Закон жизни мусульман. Ответы шариата на проблемы современности*. СПб.: Диля.
- Мухаммед, Б. (1991). *Намаз*. М.: Сантлада.
- Наврузов, А.Р., Шихалиев, Ш.Ш. (2018). *Из истории жизни и творчества Али Каяева и Сайфулла-кади Башларова: документы и материалы* (с. 14). Махачкала: Rizo-Press.
- Сартори, П., Шаблей, П. (2019). *Эксперименты империи. Адат, шариат и производство знаний в Казахской степи*. М.: НЛО.
- Снесарев, Г.П. (1969). *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма*. М.: Наука.
- Снесарев, Г.П. (1983). *Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии*. М.: Наука.
- Шнирельман, В., Рагозина, С. (2020). #1. Протоколы сионских мудрецов и жидомасонский заговор: как зарождались антисемитские мифы? Подкаст «Политвосток». <https://soundcloud.com/user-515071090/1-protokoly-sionskikh-mudretsov-i-zhidomasonskiy-zagovor-kak-zarozhdalis-antisemitskie-mify>.

REFERENCES

Abashin, S. (2015). V.P. Nalivkin: “...budet to, chto neizbezhno dolzhno byt’; i to, chto neizbezhno dolzhno byt’, uzhe ne mozhet ne byt’...” [V. P. Nalivkin: “...there will be what inevitably must be; and what inevitably must be can no longer be...”]. Abashin, S.N., Arapov, D.Iu., Bobrovnikov, V.O. i dr. (eds.) *Polveka v Turkestane. V.P. Nalivkin: biografiya, dokumenty, trudy* [Half a century in Turkestan. V.P. Nalivkin: Biography, Documents, Works] (pp. 17-63). M.: Izdatel’skii dom Mardzhani.

Ahmed, Sh. (2015). *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton University Press.

Al-Alkadari ad-Dagistani, Hasan-afandi (1912). *Jirab al-Mamnun*. Temir-Khan-Shura: al-Matba’a al-islamiya li-Muhammad-Mirza Mavraev.

Alikberov, A.K. (2006). ad-Darbandi // *Islam na territorii byvshey Rossiiskoy imperii* [Islam in the territory of the former Russian Empire] (pp. 126-129). M.: Vostochnaia literatura.

Alikberov, A.K. (2006). Bab al-avbab // *Islam na territorii byvshey Rossiiskoy imperii* [Islam in the territory of the former Russian Empire] (pp. 45-49). M.: Vostochnaia literatura.

Alikberov, A.K. (2006). Darpush // *Islam na territorii byvshey Rossiiskoy imperii* [Islam in the territory of the former Russian Empire] (pp. 130-131). M.: Vostochnaia literatura.

Alikberov, A.K. (2006). Kyrkhliar // *Islam na territorii byvshey Rossiiskoy imperii* [Islam in the territory of the former Russian Empire] (pp. 235-237). M.: Vostochnaia literatura.

Alikberov, A.K. (2006). Severnyi Kavkaz // *Islam na territorii byvshey Rossiiskoy imperii* [Islam in the territory of the former Russian Empire] (pp. 353-361). M.: Vostochnaia literatura.

Atnashev, T., Velizhev, M. (2019). Mikroistoriya i problema dokazatel’sтва v gumanitarnykh naukakh [Microhistory and the problem of evidence in the humanities]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literature Review], 160(6), 83-121.

Bartol’d, V.V. (1977). *Istoriya izucheniya islama v Evrope i Rossii. Bartol’d V.V. Sochineniya. T. IX. Raboty po istorii vostokovedeniya* [History of the study of Islam in Europe and Russia. Barthold V.V. Works. Vol. IX. Works on the History of Oriental Studies]. M.: Nauka.

Basilov, V.N. (1970). *Kul’t sviatykh v islame* [The cult of saints in Islam]. M.: Mysl’.

Bessmertnaia O. (2000). Khristiane-evropeitsy v predstavleniyakh musul’man Khausalenda: Kul’turnye strategii konstruirovaniya “drugogo”, nachalo XX veka. Diss. na soiskanie stepeni kandidata kul’turologicheskikh nauk [Christians-Europeans in the Representations of Hausaland Muslims: Cultural Strategies of Constructing the “Other”, early twentieth century. Dissertation for the degree of Candidate of Cultural Sciences]. RGGU. Moskva.

Bessmertnaia, O. (2019). Ponimanie istorii i identichnost’ avtora v vozrazheniyakh Ataully Baiazitova Ernestu Renanu [The Vision of History and the Author’s Identity in Ataully Baiazitov’s “Objection” to Ernest Renan]. *Islamology*, 9(1-2), 54-82.

Bobrovnikov V.O. (2002). *Musul’mane Severnogo Kavkaza: oby chay, pravo, nasilie* [Muslims of the North Caucasus: Custom, Law, and Violence]. M.: Vostochnaia literatura.

Bobrovnikov, V. (2020). Inventing a New Legal Tradition: the Discourse of “Traditional Islam” in Post-Communist Dagestan. In R. Bekkin (ed.). *The Concept of “Traditional Islam” in Modern Islamic Discourse in Russia* (pp. 243-250). Sarajevo: Center for Advanced Studies.

Bobrovnikov, V.O., Kaiaev, M.I. (2020). ‘Ali al-Gumuki (Kaiaev) kak istorik musul’manskikh narodov Kavkaza [Ali al-Gumuki (Kayayev) as a historian of the Muslim peoples of the Caucasus]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the Modern World] 3: 125.

Bozhestvennye chudesa. Nauka i fakty svidetel’stvuyut, chto “Net boga krome Allakha, Muhammad – poslanник Allakha’ [Divine Miracles. Science and facts testify that “there is no god but Allah, Muhammad is the Messenger of Allah”] (2006). Makhachkala: Ikhlas. 3-e izd.

- Bustanov, A., Kemper, M. (2013). Valiulla Iakupov's Tatar Islamic Traditionalism. *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, 67(3), 809-835.
- Demidov, S.M. (1976) *Turkmenskije ovlyady* [The Turkmen Ovlyads]. Ashkhabad: Ylym.
- Demidov, S.M. (1978). *Sufizm v Turkmenii* [Sufism in Turkmenistan]. Ashkhabad: Ylym.
- Demidov, S.M. (1988). *Legendy i pravda o "sviatykh mestakh"* [Legends and truth about "holy places"]. Ashkhabad: Ylym.
- Garaev, D. (2017). Jihad as Passionarity: Said Buriatskii and Lev Gumilev. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 28(2), 209-213.
- Geertz, C. (1973). Thick Descriptions Toward an Interpretive Theory of Culture, In *The interpretation of culture* (pp. 3-30). N.Y.: Basic book.
- Gołdtsier, I. (1938). *Kul't sviatykh v islame (Mukhammedanskije eskizy)* [The cult of saints in Islam (Muhammadan sketches)]. M.: GAIZ.
- Hallaq, W. (2018). *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. New York: Columbia University Press.
- Ibragim, T.K., Efremova, N.V. (2009). *Zhizn' proroka Mukhammada* [Life of the Prophet Muhammad]. M.: Ladomir.
- Ibragim, T.K., Efremova, N.V. (2012). *Sviashchennaya istoriya soglasno Koranu* [Sacred history according to the Qur'an]. M.: Eksmo.
- Kalinovsky, A., Bobrovnikov, V. (2021). Fazliddin Muhammadiev's Journey to the "Other World". The History of a Cold War *ajmāma. Die Welt des Islams* (in print).
- Kemper, M. (2008). *Sufii i uchentye v Tatarstane i Bashkortostane: islamskiy diskurs pod russkim gosподstvom* [Sufis and scholars in Tatarstan and Bashkortostan: Islamic discourse under Russian domination]. Kazan': Rossiiskiy islamskiy un-t.
- Kerimov, G.M. (1978). *Shariat i ego sotsial'naiia sushchnost'* [Shariah and its social essence]. M.: Nauka.
- Kerimov, G.M. (2016). *Shariat. Zakon zhizni musul'man. Otvery shariata na problemy sovremenosti* [Shariah. The law of life of Muslims. Answers of the Shariah to the problems of modernity]. SPb.: Dilya.
- Kotkin, S. (1995). *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. University of California.
- Mukhammed, B. (1991). *Namaz* [Namaz]. M.: Santlada.
- Navruzov, A.R., Shikhaliev, Sh.Sh. (2018). *Iz istorii zhizni i tvorchestva Ali Kayaeva i Sayfulla-kadi Bashlarova: dokumenty i materialy* [From the history of life and work of Ali Kayayev and Sayfulla-kadi Bashlarov: documents and materials]. Makhachkala: Rizo-Press.
- Said, E.W. (2003). *Orientalism*. London: Penguin books.
- Sartori, P. (2019). Of Saints, Shrines, and Tractors: Untangling the Meaning of Islam in Soviet Central Asia. *Journal of Islamic Studies*, 30(3), 367-405.
- Sartori, P., Shablei, P. (2019). *Eksperimenty imperii. Adat, shariat i proizvodstvo znaniy v Kazakhskoy stepi* [Experiments of Empire. Adat, Sharia and knowledge production in the Kazakh steppe]. M.: NLO.
- Schielke, S. (2012). Being a Nonbeliever in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, 44(2), 301-320.
- Shnirel'man, V., Ragozina, S. (2020). #1. Protokoly sionskikh mudretsov i zhidomasonskiy zagovor: kak zarozhdalis' antisemitskie mify? [#1. The Protocols of the Elders of Zion and the Jewish-Masonic Conspiracy: Roots of Anti-Semitic Myths]. Podcast Politvostok [Podcast Politvostok]. <https://soundcloud.com/user-515071090/1-protokoly-sionskikh-mudretsov-i-zhidomasonskiy-zagovor-kak-zarozhdalis-antisemitskie-mify>.
- Sibgatullina, G., Kemper, M. (2017). Between Salafism and Eurasianism: Geidar Dzhemal and the Islamic Revolution in Russia. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 28(2), 219-236.

Snesarev, G.P. (1969). *Relikty domusul'manskikh verovaniy i obryadov u uzbekov Khorezma* [Relicts of pre-Muslim beliefs and rituals among the Uzbeks of Khorezm]. M.: Nauka.

Snesarev, G.P. (1983). *Khorezmskie legendy kak istochnik po istorii religioznykh kul'tov Srednei Azii* [Khorezm Legends as a Source for the History of Religions of Central Asia]. M.: Nauka.

Tasar, E. (2020). Mantra: a Review Essay on Islam in Soviet Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 63(3), 389-433.

Tuna, M. (2015). *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire and European Modernity, 1788-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.