

С. А. Рагозина^{ab}

ORCID: 0000-0003-2732-0226

✉ sofyaragozina@gmail.com

^a *Институт востоковедения РАН (Россия, Москва)*
^b *Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)*

«НАСЫЩЕННОЕ ОПИСАНИЕ» И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КУЛЬТУР: ЧЕМ СЕЙЧАС ПОЛЕЗЕН ПОДХОД К. ГИРЦА В ИЗУЧЕНИИ ИСЛАМА В РОССИИ

Аннотация. Статья посвящена переосмыслению наследия К. Гирца в современных условиях и возможности применения его подходов для изучения ислама и мусульман в России. Рассмотрены основные принципы его методологии, основанные на концепциях «насыщенного описания» и интерпретации культур. Выявлены основные направления критики подходов К. Гирца среди антропологов, социологов и специалистов по исламу. С 1980-х годов представители разных отраслей знания обращали внимание на разрыв с востоковедной текстуальной традицией, слабый объяснительный потенциал «насыщенного описания», а также тотальное невнимание к политическому контексту, что приводило к неверной или как минимум ограниченной интерпретации полученных в поле результатов. Триггером для переоценки этой методологии в России стал выход в 2004 г. книги «Интерпретация культур», а на Западе — смерть Гирца в 2006 г. Сегодня особую значимость приобретает междисциплинарность и максимальная адаптивность подходов Гирца.

Ключевые слова: Клиффорд Гирц, насыщенное описание, интерпретация культур, Талал Асад, антропология ислама, исламоведение, ислам в России, секьюритизация ислама

Для цитирования: Рагозина С. А. «Насыщенное описание» и интерпретация культур: чем сейчас полезен подход К. Гирца в изучении ислама в России // Шаги / Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 115–135. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-115-135>.

Благодарности. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-39-60010 «Быть мусульманином в России: политизация идентичности и модели гражданственности российских мусульман (на примере мусульманских гражданских активистов)».

Статья поступила в редакцию 30 ноября 2020 г.
Принято к печати 8 февраля 2021 г.

S. A. Ragozina^{ab}

ORCID: 0000-0003-2732-0226

✉ sofyaragozina@gmail.com

^a *Institute of Oriental Studies,
Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*

^b *The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration (Russia, Moscow)*

“THICK DESCRIPTION” AND THE INTERPRETATION OF CULTURES: HOW USEFUL IS GEERTZ’S APPROACH TODAY IN THE STUDY OF ISLAM IN RUSSIA?

Abstract. This article is devoted to rethinking the legacy of Clifford Geertz in the modern context and to the possibility of applying his approaches to the study of Islam and Muslims in Russia. We considered the basic principles of his methodology, based on the concepts of ‘thick description’ and interpretation of cultures. Then we identified the main areas of criticism of Geertz’s approaches among anthropologists, sociologists and specialists on Islam. From the 1980s, specialists in a wide range of fields of knowledge drew attention to the gap with the orientalist textual research tradition, the weak explanatory potential of ‘thick description’, as well as total disregard for the political context, which ultimately led to an incorrect or at least limited interpretation of results obtained in the field. A trigger for revising this methodology in Russia was the publication of *Interpretation of Cultures* in 2004, and in the West — the death of Clifford Geertz in 2006. Today, the interdisciplinarity and maximum adaptability of his approaches are of particular importance, including for Muslim studies in Russia. Applying ‘thick description’ and interpretation of cultures will make it possible to overcome the current trend toward the securitization of Islam and thereby to expand the research agenda for studying the various practices of Muslim communities in Russia.

Keywords: Clifford Geertz, thick description, interpretation of cultures, anthropology of Islam, Talal Asad, Muslim Studies, Islam in Russia, securitization of Islam

Acknowledgements. The study was funded by RFBR, project number 19-39-60010 “Being a Muslim in Russia: Politicization of Identity and Citizenship Models of Russian Muslims (case-study of Muslim Civil Activists)”.

To cite this article: Ragozina, S. A. (2021). “Thick description” and the interpretation of cultures: How useful is Geertz’s approach today in the study of Islam in Russia? *Shagi / Steps*, 7(2), 115–135. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-115-135>.

Received November 30, 2020

Accepted February 8, 2021

Известный антрополог Г. Маранчи назвал Клиффорда Гирца «первым влиятельным антропологом, который написал слово “ислам” в заглавии книги» [Marranci 2008: 34]. Основным предметом полевой работы Гирца был ислам в Индонезии и Марокко, ее результаты были опубликованы в книге под названием «Ислам наблюдаемый» [Geertz 1968]. Теоретическая новизна его работы заключалась в том, что он предпочел микросоциологический подход макросоциологическому, описывая реальность, в которой живут люди, а не «тотальную» реальность. Его эпистемологическая установка состояла в том, что только действия индивидов, а не коллективные субъекты (племена, нации, государства) дают представление о религиозных символах. «Насыщенное описание» индивидуальных религиозных стратегий не предполагало обобщающих категоризаций, бросая вызов ориенталистскому редукционизму. Однако именно в разделении ислама на нормативный и мистический, критики Гирца увидели воспроизводство ориенталистских установок. С их точки зрения, Гирц искажал представления о «других обществах», сглаживая их внутренние противоречия за счет создания целостного и эстетического образа ислама [Darnton 2007]. Тем не менее как дальнейшее развитие научной дискуссии, так и серьезные изменения в самих мусульманских сообществах в XXI в. привели к переоценке метода «насыщенного описания» К. Гирца в частности и интерпретативного подхода в целом.

В данной статье я хотела бы сосредоточиться на основных тезисах методологии К. Гирца, преимущественно относительно изучения ислама, на основных направлениях ее критики среди антропологов, социологов и специалистов по исламу, а также на современной переоценке его подхода. Отдельно я предложу некоторые наблюдения относительно текущего состояния исследований ислама в России и попытаюсь ответить на вопрос, вынесенный в заглавие статьи: чем сейчас может быть полезен подход Гирца в изучении ислама в России.

«Насыщенное описание» исламских обществ К. Гирца

Известный прежде всего как один из отцов-основателей антропологии ислама, Клиффорд Гирц стал одним из первых, кто сумел «разглядеть» ислам в повседневных практиках, что он и описал в книге «Ислам наблюдаемый», опубликованной в 1968 г. [Geertz 1968]. В интервью журналу «Ab Imperio» он сказал, что писал эту книгу «об эмпирическом наблюдении ислама», чтобы «рассказать американцам (как раз в тот момент, когда это было необходимо),

что не существует холистического понятия ислама» [Glebov, Geertz 2004: 94]. Для этого он берет радикально разные кейсы — Марокко и Индонезии — чтобы найти что-то глубинно общее [Geertz 1968: 55], а также предложить общую рамку для сравнительного анализа религий.

Цель комплексного изучения религии — не просто описать идеи и институты, но определить, как эти идеи и институты поддерживают или не поддерживают, а может, даже сдерживают религиозную веру [Ibid.: 2].

Начиная с концептуального описания проблемы и пространного исторического обзора двух стран, затем он переходит к выявлению классических религиозных стилей, к определению уникальных черт «марокканского ислама» и «индонезийского ислама», причем использует для этого крайне нетривиальный подход. Он выбирает по одному персонажу из марокканского и индонезийского контекста, подразумевая, что именно они сочетают в себе все характеристики каждого религиозного стиля. В Индонезии это Сунан Калиджага, один из так называемых Девяти святых яванского ислама, с его именем связывают активный призыв в ислам на Яве во второй половине XVI в. В Марокко это Абу Али аль-Хасан аль-Юси, известный марокканский ученый XVII в., один из соратников первого правителя из династии Алавитов. Описывая их жизненные пути, К. Гирц приходит к выводу, что «концепции, которые они называли исламскими, значили совершенно разное».

Для индонезийской стороны — это внутренняя сила, невозмутимость, терпение, уравновешенность, чувствительность, эстетизм, элитизм и почти одержимое самоуничтожение, полное растворение личности; для марокканской стороны — активизм, рвение, пылкость, энергия, прочность, морализм, популизм и почти одержимое отстаивание своих прав и радикальная интенсификация личности [Ibid.: 54].

Все это привело к появлению двух различных типов ислама: марокканского ригористического и индонезийского компромиссного [Ibid.: 16]. Как можно делать такие обобщения на основе одной единственной фигуры? Почему из всей многовековой истории этих обществ выбраны эти не самые известные или полупоупендарные фигуры? Как вообще появляется феномен марокканского и индонезийского ислама?

Частично ответы на эти вопросы обусловлены многолетним опытом исследовательской работы Гирца в Марокко и выработанным за эти годы специфическим методологическим подходом, подробно описанным в его книге «Интерпретация культур» (1973) [Гирц 2004]. Символ — ключевая категория в его концепции. Символ не просто опосредует, но формирует культуру посредством значений, которые ему приписывают участники того или иного сообщества. Гирц последователен в своей текстологичности: для него культура — это «паутина значений», поэтому ее анализ — это «дело науки не экспериментальной, занятой поисками закона, а интерпретативной, занятой поисками значений» [Там же: 11]. И в этом смысле религия — один из каналов фиксации смыслов, «система символов, которая способствует возникновению

у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, формируя представления об общем порядке бытия и придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными» [Там же: 108]. Именно поэтому в выборе «идеальных типов» для него принципиальную роль играет не то, кем были соответствующие лица на самом деле (и были ли вообще), а то, какую символическую функцию они выполняют, какие их образы имеют значение сейчас. Так, он говорит, что Сунан Калиджага — это герой, который благодаря своей «абсолютной глубине, чистоте и устойчивости внутреннего мира» смог перенести все общество на новый уровень духовного существования [Geertz 1968: 25]. Аналогично и для аль-Юси — исторические свидетельства жизни этой фигуры неважны (в тексте описания и индонезийского, и марокканского персонажей нет ни одной ссылки), гораздо важнее его нарратив, сложившийся на основе мифов, легенд, в который, возможно, вплетены и реальные исторические факты. Мы должны «прочитать» культуру. Идеальное прочтение заключается в том, чтобы не упустить ни одного символа и не потерять ни одного фрагмента интерпретации. Такой подход К. Гирц называет «насыщенным описанием» (*thick description*). Задача исследователя не только описать, но и интерпретировать наблюдаемое социальное действие в определенном контексте. Применение «насыщенного описания» он приводит в ставшем хрестоматийным эссе «Глубокая игра: заметки о петушиных боях у балийцев» [Гирц 2004: 473–520].

Кровавое побоище на ринге — это изображение не того, что буквально происходит между людьми, но (что даже хуже) того, что с определенной точки зрения происходит между ними в их воображении [Там же: 506].

Гирц называет петушиный бой текстом, так как именно он и представляет символическую систему, организующую жизнь балийцев. Причем одна из особенностей этой системы в логике Гирца — ее стабильность. Можно лишь углубляться, «вчитываться», расширяя количество символов и интерпретаций, но никак не смотреть на нее в динамике. Символическая система предстает имманентным свойством того или иного общества. Так, по мнению Гирца, рассмотренные ими «идеальные типы» репрезентативны не только для выявления характеристики национальных моделей ислама, но и для описания культурных стилей современной политики и политических лидеров. В качестве примеров он описывает стиль правления Мухаммеда V как «марокканский марабутизм», а режим Сукарно — в терминах «индонезийского иллюминационизма» [Ваеа 2014: 11].

В более раннем эссе [Geertz 1965] Гирц пошагово обосновывает преимущества интерпретации перед объяснением. Он утверждает, что научное (*science*) понимание человеческого существования, являющееся продуктом развития естественных наук в эпоху Просвещения, ограничено пределами отдельных научных направлений.

На уровне конкретных исследований и анализа эта грандиозная стратегия сводилась, во-первых, к охоте за универсалиями в культуре и эмпирическим обобщениям, которые в условиях разнообразия

обычаев по всему миру с течением времени можно было встретить везде примерно в одной и той же форме, и, во-вторых, к попытке соотнести такие некогда обнаруженные универсалии с устоявшимися константами человеческой биологии, психологии и социальной организации [Ibid.: 99].

Гирц называет этот подход стратиграфической (stratigraphic) концепцией взаимодействия биологических, психологических, социальных и культурных факторов в человеческой жизни и предлагает заменить его на «синтетическую» концепцию, позволяющую оценивать различные факторы как «переменные в рамках одной системы анализа». Он отвергает термин «наука», который с его точки зрения ассоциируется исключительно с натурализмом. В этом смысле интерпретативизм «ненаучен», так как представляет собой попытку синтеза и выхода за рамки одного научного направления к эффективной междисциплинарности. Главное — отказаться от абстрактных универсалий в пользу максимально детализированного описания.

Идея противостояния разного рода структурам и обобщениям находила отклик не только среди специалистов по исламу, но и у более широкого круга представителей социальных наук на волне так называемого лингвистического поворота и увлечения постмодернистскими концепциями. В то же время подход К. Гирца еще в конце 1970-х годов подвергся серьезной критике, и полемика вокруг категории интерпретации, претендующей на эпистемиологическую тотальность, с разной степенью интенсивности ведется вплоть до сегодняшнего дня.

Слабая концептуализация и невнимание к структурам власти: основные направления критики подхода К. Гирца

Никто из критиков К. Гирца не сомневается в том, что его теоретическая программа — серьезный вклад в развитие не только антропологии, но и социальных наук в целом. Попытка сместить аналитическую линзу с механистически-натуралистических к интерпретативистским объяснениям стала настоящей «встряской» для исследовательского сообщества, заставив представителей тех самых узких исследовательских направлений, о которых говорил Гирц, выступить в защиту своих специфических методологий и продемонстрировать ограниченность универсалистской схемы интерпретативистского подхода в своей сфере. Широкая дискуссия, развернувшаяся вокруг работ Гирца в религиоведении, социологии, истории и собственно исследованиях ислама, превратилась в самостоятельный феномен, отражающий поиск новых основ и идентификацию этих научных направлений в кажущемся неизбежным движении социальных наук к междисциплинарности. С моей точки зрения, полемика с Гирцем стала сама по себе важным теоретическим инструментом и в конечном счете в каждом конкретном случае отдельного исследования способствовала определенной конвергенции и выработке «синтетического» подхода. В данной работе я сосредоточусь на основных тезисах критики со стороны антропологов, социологов и исламоведов.

Нетрудно догадаться, что наиболее систематичная и подробная дискуссия вокруг подхода Гирца развернулась в западном антропологическом сообществе. В качестве примера хотелось бы привести полемику на страницах авторитетного американского журнала «Современная антропология» («Current Anthropology») в 1980-е годы. С интервалом в три года — в 1984 и 1987 гг. — там были опубликованы две статьи и отклики на них, в которых была представлена фактически исчерпывающая программа критики подхода Гирца с точки зрения уже накопленного теоретического опыта в лоне антропологии¹. Профессор антропологии Университета Колорадо Пол Шэнкман ставит вопрос о точности и верифицируемости выводов, полученных с помощью «насыщенного описания» [Shankman 1984]. Основной момент его критики сводится к методологической неясности концепции Гирца. Как и кто может оценить качество интерпретации? Сам Гирц утверждает, что «хорошая интерпретация чего угодно — стихотворения, человека, истории, ритуала, института, общества — погружает нас в самый центр того, что она интерпретирует» [Гирц 2004: 25]. Причем он также осознает, что «возникающий конфликт между стремлением проникнуть в неведомый нам мир символических действий и формальными требованиями прогресса в теории культуры, между необходимостью понять и необходимостью проанализировать, неизбежно становится глубоким и по существу неустранимым» [Там же: 32]. Получается, что пространство между интерпретацией и объяснением нивелируется, и в конечном счете интерпретация сама по себе становится уникальной объяснительной моделью, не требующей никаких дополнительных теоретических построений. В то время как для самого Гирца этот абсолютный релятивизм есть главное преимущество считывания культуры, Шэнкман задается вопросом о концептуальной значимости полученных таким образом выводов:

...Какие генерализации может предложить интерпретативная теория? <...> Если никакая генерализация между кейсами невозможна, то какой вклад теория Гирца может внести в кумулятивное знание? [Shankman 1984: 263]

Иными словами, как можно делать вывод обо всем феномене на основе анализа одного события/явления? Понятно, что Гирц не говорит ни о какой сравнительной перспективе (это противоречит самой сути «насыщенного описания», так как каждый описываемый кейс уникален в своем социально-культурном контексте), но именно в объяснительном потенциале теории применительно к различным кейсам, с точки зрения Шэнкмана, и заключается ее концептуальная значимость. Кроме того, в такой ситуации велика вероятность ошибочной интерпретации. Это не значит, что есть какая-то одна редуцирующая реальность «правильная» интерпретация, скорее одним объ-

¹ Отдельно хотелось бы обратить внимание на формат дискуссии: в рамках одного материала следом за критической статьей следуют отклики других исследователей, поддерживающих автора или полемизирующих с ним, а затем автор реагирует на высказанные комментарии. Такой формат, который, к сожалению, нечасто встретишь в российских журналах, на мой взгляд, наилучшим образом демонстрирует динамику реального научного поиска и развитие целого научного направления.

ектам уделяется большее внимание, чем другим, что приводит к появлению искаженного образа действительности. Иными словами, исследователь просто видит то, что хочет увидеть. В качестве примера Шэнкман говорит о «балийском транс», объяснение-описание которого, по его мнению, Гирц сводит к сфере религиозного. «Идея о том, что религиозные верования формируют транс, в этой форме является необъяснимым ориентирующим утверждением, указывающим нам, куда смотреть, не предоставляя конкретных отношений между переменными» [Ibid.: 268]; помимо того, такая постановка вопроса совершенно не учитывает уже накопленный опыт изучения транс в других культурных контекстах. Еще рельефнее ошибочность выводов Гирца при неверно определенных предпосылках видна, когда речь так или иначе касается анализа категорий политического — этот тезис проходит красной нитью через аргументацию многих представителей социальных наук, и мы еще не раз обратимся к нему. Шэнкман строит свою критику на основе работы Гирца о Негаре XIX в. [Geertz 1980], которую тот описывает как «театральное государство». Пышный и драматичный «придворный церемониал был движущей силой дворцовой политики», «власть служила помпезности, а не помпезность власти». Но, с точки зрения Шэнкмана, такой подход — не более чем красивое описание, никак не объясняющее сути властных процессов в данной политике. Семиотика не может заменить политическую теорию, а лишь подменяет предмет исследования: теперь автора интересуют не механизмы, а поэтика власти [Shankman 1984: 268]. Причем Гирц не критикует и не отрицает конвенциональную политическую теорию как таковую — по мнению Шэнкмана, она просто неинтересна ему.

Профессор антропологии Австралийского национального университета Р. Кизинг уточняет и расширяет аргументацию Шэнкмана относительно отрицательных эффектов заикленности на максимальной «насыщенности» описания [Keesing 1986]. Прочтение культуры как текста предопределяет буквалистское понимание этой самой культуры. Кизинг приводит три тезиса об ограниченности такого подхода. Во-первых, рассмотрение культуры как коллективного феномена, как совокупности публичных символов и смыслов означает наличие распределяемого и контролируемого знания в этом обществе. Культуры по-разному считываются и конституируются различными социальными группами, в то время как антрополог в рамках подхода Гирца фиксирует лишь одну схему понимания смыслов, не учитывая всей полноты социальной динамики. Во-вторых, сама система значений не существует в вакууме, порождая на самом деле определенные идеологии, маскирующие политические и экономические реалии. Поэтому неизбежно встает вопрос: кто производит и определяет значение символов? Наконец, перед антропологами неизбежно встает проблема перевода — причем не только в лингвистическом, но и в культурном ключе. Насколько точно исследователь, будучи представителем одной культуры, может передать смыслы и категории другой культуры? К. Гирц понимает, что такое знание не может быть получено аутсайдером, поэтому обращается к понимающей социологии М. Вебера, актор-ориентированной интерпретации (в ее эмической перспективе) и использует ее для поиска смыслов ритуальных символов. Однако для Кизинга этого недостаточно, так как глубинные смыслы заключены в сложной метафорической системе,

пронизывающей каждое общество. Теория концептуальной метафоры, изложенная Дж. Лакоффом и М. Джонсоном в исследовании 1980 г. [Лакофф, Джонсон 2004], стала мощным теоретическим инструментом не только для социальных лингвистов. Описывая этот подход как герменевтическую археологию, Кизинг убежден, что только так антропологи действительно могут «внимательно прочитать» изучаемую культуру. Чаще же мы сталкиваемся с поверхностным «чтением» — например, когда склонные к экзотизации своего предмета исследования антропологи стремятся показать уникальность изучаемой культуры и выбирают «тексты», подтверждающие это намерение.

Социологи также задают вопрос об эффективности метода насыщенного описания с точки зрения силы концептуализации полученных таким образом данных. Профессор Европейского университета в Санкт-Петербурге Виктор Каплун вновь обращается к вечному вопросу социологии: «Как должно строиться описание анализируемой нами “социальной реальности”, чтобы оно могло считаться адекватной этой реальности?» [Каплун 2011: 35]. Он предлагает обратиться к истокам соответствующей методологии, изложенной в рамках философии языка Гилбертом Райлом. Адаптировав его подход для нужд социальной антропологии, утверждает В. Л. Каплун, Гирц значительно упростил и даже несколько исказил изначальную модель насыщенного описания. У Райла насыщенное описание — это «многослойный процесс», где «каждое толстое описание есть, в свою очередь, тонкое описание предыдущего, более низкого и более тонкого уровня, дополненное следующим слоем» [Там же: 47]. И цель не инструментальная (облегчить сбор полевого материала), а аналитическая — разработать общую аналитику действия, пригодную для анализа действий самых разных типов, в то время как у Гирца от многослойности остается только противопоставление «толстого» и «тонкого» описаний. В итоге оказывается, что «даже самая сырая запись в полевом дневнике на практике всегда представляет собой *thick description*, поскольку в любом этнографическом описании неизбежно присутствует интерпретация» [Там же: 49]. И здесь мы снова возвращаемся к вопросу П. Шэнкмана о концептуальной силе данного подхода.

Что же касается антропологии ислама, здесь Гирц прошел путь от «новатора-первопроходца» и «борца с ориентализмом» до того, что его самого обвинили в ориентализме [Рагозина 2020]. В многочисленных рецензиях «первой волны», опубликованных в течение 3–5 лет после выхода его работы, специалисты по исламу акцентировали внимание на новаторском характере исследования. Их восхищала сама возможность изучения ислама в антропологическом контексте. В конце 1970-х в заслугу авторам ставилось их стремление показать разнообразие исламских практик и тем самым противостоять стереотипам о «фундаменталистском исламе», складывающимся на Западе на фоне революции 1979 г. в Иране. А после выхода в 1978 г. «Ориентализма» Э. Саида еще более стал очевиден методологический прорыв антропологических исследований ислама: полевые исследования «малых традиций» казались панацеей от ориентированного на тексты колониального ориентализма. Однако критика подхода Гирца со стороны исламоведческого сообщества звучала уже тогда. Например, египетский антрополог А. Х. Эль-Зейн обращает внимание на то, что глобальной картины как раз и не хватает:

Таким образом, все (религиозные) проявления ислама находят единство смысла через два измерения этих универсальных условий — во-первых, как выражение определенной формы опыта, религии, с определенными характеристиками, такими как интеграция мировоззрения и этики, и, во-вторых, как исторически непрерывная традиция смысла, в которой первоначальное выражение и все те, кто следует за ним во времени и пространстве, не существуют в качестве полных отдельных реальностей [El-Zein 1977: 232].

Кроме того, опасность партикуляризма состоит еще и в том, что ислам не ограничивается «народным исламом». Например, такой подход полностью игнорирует представления об исламе мусульманской элиты, в то время как сравнение этих «исламов» могло бы существенно расширить понимание социальной и политической иерархии, но этот домен остается вне интереса Гирца. К середине 1980-х критика подхода Гирца именно применительно к исламу начинает звучать громче. Теперь уже его самого обвиняют в зависимости от колониальных представлений о Востоке и эссенциализации ислама, критикуя неадекватную схематичность концепции «большой» и «малой» традиции, не учитывающий многообразие мусульманского опыта. Наиболее ярко это выразилось в критике со стороны одного из самых авторитетных и востребованных на сегодняшний день антропологов ислама — Талала Асада.

Асад начинает с критики определения религии, предложенного Гирцем, прежде всего из-за его очень ограниченной применимости. В специальной статье он утверждает, что универсальное определение религии несостоятельно, так как оно не учитывает изменений и нивелирует уникальные черты отдельных религиозных традиций [Asad 1983]. С его точки зрения, конкретные социальные и политические ситуации, связанные с религией и властью, имеют более важное значение, чем общая теория религии. На примере изучения ислама он демонстрирует несостоятельность такого подхода.

Политики ислама в «классическом» Марокко и «классической» Индонезии изображены очень по-разному, но та и другая описаны как сущностно театральные, каждая на свой лад. Так что и Гирц, подобно Геллинеру, схематизирует ислам как драму религиозности, наделенной властью. Он добивается этого благодаря избеганию местных дискурсов и превращению всего исламского поведения в систему понятных жестов [Асад 2017: 49].

Взамен он предлагает концепцию рассмотрения ислама как дискурсивной традиции. Традиция состоит из множества дискурсов, «нацеленных на обучение последователей правильным формам и назначениям конкретных практик, устоявшихся и потому имеющих свою историю» [Там же: 55]. И в этом смысле исламская традиция гетерогенна по своей сути.

Изучение антропологии ислама следует начинать, как делают сами мусульмане, с концепции дискурсивной традиции, включающей в себя и возводящей себя к базовым текстам Корана и хадисов [Там же].

Акцент на дискурсивности, с одной стороны, позволил вновь обратиться к изучению священных текстов, отброшенных антропологами в связи с неочевидностью их связи с повседневными практиками, а с другой стороны, наделил субъектностью самих мусульман, ранее выступавших исключительно обезличенным объектом исследования. Таким образом, интерпретация религиозных практик возможна исключительно при глубоком погружении в исторический и политический контекст.

В одном из своих интервью, уже в начале 2000-х, К. Гирц, в свою очередь, отметил ограниченность подхода Т. Асада в связи с марксистской предвзятостью:

Честно говоря, я думаю, он склонен упрощать, объясняя все через власть. Он думает, что только власть и вера действительно имеют значение. Его подход и критика в мой адрес лишь повторяют то, что я делал. Я подозреваю, что Асад, будучи марксистом, не имея возможности объяснить что-либо с позиции материализма, вынужден обращаться к понятию власти [Micheelsen, Geertz 2002: 9].

Асад продолжил критику определения религии Гирцем в своей более поздней книге «Генеалогии религии»:

... Универсального определения религии быть не может не только потому, что ее составные элементы и взаимоотношения исторически специфичны, но и потому, что это определение само по себе является историческим продуктом дискурсивных процессов [Asad 1993: 29].

Он также подозревает Гирца в стремлении утвердить особый статус христианства в сравнении с другими религиями, так как тот опирается на модерное представление о религии, которое, в свой черед, складывается в религиозоведении в условиях доминирования дискурса христианства Нового времени.

Именно христианская церковь занимается прежде всего формулированием, разработкой и проверкой на прочность верований, которые выступают как внутренние условия истинной религии в силу того, что поддаются вербализации [Ibid.: 48].

По выводу Асада, такая концептуализация религии приводит к тому, что другие религии — это лишь «состояние души, а не конституирующая деятельность в мире» [Ibid.: 47]. Однако некоторые исследователи утверждали, что сам Асад неверно интерпретировал Гирца. Например, по словам религиоведа Кэвина Шилбрака, «Гирц никоим образом не стремится акцентировать верования или какие-либо иные элементы религии [эмоции, опыт, долженствование], но, наоборот, хочет собрать различные элементы воедино, в многосоставное целое» [Schilbrack 2005: 437] — таким образом, он сосредоточен на изучении вариативности религиозных практик, и его подход к определению религии нисколько не ограничивает его.

Возвращение К. Гирца

В России дискуссии вокруг методологии К. Гирца активизировались после выхода в свет в 2004 г. перевода книги «Интерпретация культур». В одном из номеров журнала «Новое литературное обозрение» за 2004 г. новому прочтению этого труда был посвящен отдельный тематический блок, участники которого размышляли о перспективах и востребованности интерпретации культур сегодня. Так, профессор РГГУ Ольга Христофорова акцентирует внимание на том, что Гирцу удалось, по крайней мере в рамках американской антропологии, предложить ««срединный путь» между двумя видами эскапизма — башней из слоновой кости и романтическим аутсайдерством» и преодолеть цеховую замкнутость [Христофорова 2004: 39]. Научный сотрудник ИЭА РАН Алексей Елфимов, давно изучающий творчество Гирца, последовательно развивает и углубляет данный тезис. Почему именно Гирц привлёк такое широкое внимание разных представителей социальных наук? «Статус факта, связь репрезентации с интерпретацией, нарративные стратегии, модель культуры как текста, упор на чтение текста как на диалогичный процесс» [Елфимов 2004: 56]. Елфимов, не вступая в прямую полемику с П. Шэнкманом, Р. Кизингом и Т. Асадом, тем не менее очень точно парирует их критику относительно оторванности исследований Гирца от исторического контекста. С его точки зрения, именно переориентация на изучение микроэтнографической ткани культуры позволила анализировать фундаментальную связь мелочей ежедневной жизни с общим культурно-историческим контекстом. На первый взгляд действительно кажется, что Гирц полностью игнорирует исторические факты, подменяя их репрезентациями.

Однако экспрессивная сила построений Гирца, с точки зрения историка, все же покоится не на прослеживании диахронных связей, а на том, что синхронный уровень анализа, образно говоря, оказывается настолько перенасыщенным значимой этнографической деталью, что неизбежно прорывается во временное измерение [Там же: 56].

Факт в любом случае обусловлен множеством контекстов, и Гирц отдает себе отчет в том, что прочтение культуры — это всегда консенсус между «идеальным» культурным символом и «материальным» социальным контекстом. В этом смысле концептуальная сила его модели не вызывает сомнений у Елфимова, особенно в контексте нынешней ситуации в российской науке. Она могла бы способствовать преодолению образа отечественной этнографии как «лавки древностей», «в которой можно насмотреться курьезов, но вряд ли можно узнать много о действительной культуре» [Там же: 62].

Смерть К. Гирца в 2006 г. стимулировала начало переосмысления его наследия в западном научном сообществе. В декабре 2007 г. в Калифорнийском университете (Лос-Анджелес) состоялась масштабная конференция «Вновь наблюдаемый ислам: Клиффорд Гирц в Марокко»². Ее материалы были опубликованы в расширенном номере «Журнала североафриканских исследова-

² См. объявление о конференции: <https://www.international.ucla.edu/asc/event/5987>.

ний» в 2009 г.³, с одной стороны, подводя некий итог деятельности Гирца, с другой — что гораздо важнее — предлагая новое прочтение его подходов. Например, Л. Эдди (2009) анализирует подход Гирца к объяснению феномена салафизма, которому в «Исламе наблюдаемом» посвящена отдельная глава. Он задается вопросом: «Почему столь влиятельный институт святых не смог защитить «мир ислама» от европейского доминирования?» [Addi 2009: 340] Ответ довольно прост: их символическая система больше не могла влиять на реальность. Реальность была отделена от символа, который придавал ей смысл, следствием чего и стала идеологизация ислама. Кроме того, обращает внимание Эдди, Гирц разграничивает салафизм и исламизм:

Современный исламизм — это салафизм или неосалафизм, возникший после обретения независимости и стремящийся к освобождению путем передачи власти «истинным» мусульманам, чья вера приближает их к массам, теперь брошенным «коррупцированной элитой, ориентированной на Запад» [Addi 2009: 341–342].

Данная идея находит отклик, например, в критических исследованиях ислама в лоне постколониальной традиции, нацеленных на изучение различных форм дискриминации мусульман и выявление несправедливости в распределении властных ресурсов в связи с неокOLONIALНЫМ доминированием Запада.

Несмотря на большой массив критики со стороны представителей различных направлений, именно междисциплинарность и высокая адаптивность интерпретативистского подхода К. Гирца вновь привлекла внимание социальных исследователей с начала 2000-х годов. Помимо расширения географии (например, изучение дальневосточных обществ [Sorokopud 2013]) и тематического репертуара, в частности, закрытых сообществ танцовщиц стриптиза [Юхневич, Каплун 2013]) собственно антропологических исследований, обращающихся к методологии Гирца, концепция насыщенного описания нашла отклик и в сравнительно неожиданных областях знания. Так, именно эта концепция в рамках философии спорта позволяет рассмотреть спорт как культурный феномен рассказа о самих себе [Gleaves 2017]. Потребность в «возвращении» к максимально подробному сбору качественных данных актуализировалась на фоне гиперболизации значения метанарративов в объяснении социальных процессов. Семантическое поле отдельных понятий расширилось настолько, что зачастую привело к нивелированию их объяснительной ценности. Например, с помощью «глобализации», «модернизации» или «постколониального» стало возможным объяснить широкий спектр явлений, не особо утруждаясь погружением в локальный контекст. Увлеченные концептуализациями, исследователи порой стали забывать собственно о предмете исследования. Далее мне хотелось бы кратко осветить эту тенденцию применительно к современным исламским исследованиям в целом и к их российскому сегменту в частности.

³ The Journal of North African Studies. Vol. 14. No. 3–4: Clifford Geertz in Morocco. 2009.

Чем может быть полезен подход К. Гирца в изучении ислама в России

После теракта 11 сентября 2001 г. западные журналы наполнили исследование феномена «радикального» ислама, что имело больше отношения к политической конъюнктуре, чем к реальности мусульманского опыта и исламского дискурса. Возможно, меньшая часть авторов намеренно искали имманентную связь ислама с насилием, однако сама постановка проблемы «ислама и терроризма», «исламизма» несла в себе серьезный потенциал секьюритизации. Секьюритизация ислама происходит, когда основным принципом принятия решения в отношении мусульман становится безопасность. В результате исламская практика становится объектом регулирования: так появляются многочисленные национальные проекты «умеренного ислама», нацеленные на подрыв привлекательности радикального ислама. Секьюритизация — это «метод формулирования политических вопросов в логике выживания с возможностью мобилизации политики страха, в которой социальные отношения структурированы на основе недоверия» [Huysmans 2006: xi]. На фоне неугасающей террористической активности на Ближнем Востоке и в Северной Африке рассмотрение исламской проблематики в контексте вопросов безопасности и объяснение происходящего с точки зрения упрощающей рамки радикального ислама становится крайне востребованным и наиболее «видимым» в публичном пространстве — не только научном. В то время как ислам стал общим знаменателем для широкого спектра явлений, установок и событий, собственно религиозные практики и практики производства религиозных знаний среди мусульман остались вне этого мейнстрима. Это не значит, что другие подходы не реализуются: современная антропология ислама как раз призвана «нормализовать» мусульман в условиях сложившихся стереотипов; так называемые критические мусульманские исследования на более глобальном уровне выявляют постколониальную несправедливость в распределении символических ресурсов, имеющую место в отношении мусульман. В общем, на Западе принято разделять *Islamic* и *Muslim studies*: первое направление представляет собой классическое текстологическое исламоведение, второе включает в себя различные подходы, прежде всего из социологии, антропологии и политологии, нацеленные на изучение различных мусульманских практик и дискурсов. Современная исламская проблематика в целом относится прежде всего ко второму направлению. Однако в современных российских исследованиях ислама мы видим несколько иное соотношение востребованных тем.

Российская историография изучения ислама чрезвычайно богата и восходит своими корнями именно к традициям классического текстологического востоковедения В. В. Бартольда, И. П. Петрушевского, И. Ю. Крачковского. В задачи данной статьи не входит детальный историографический анализ российских исследований по исламу, поэтому мы предлагаем обратиться лишь к отдельным наблюдениям, релевантным для поставленной исследовательской проблемы. Для сбора эмпирической базы мы обратились к архиву научной электронной библиотеки *Elibrary* и выбрали самый простой и очевидный инструмент: выявить наиболее популярные темы на основе анализа заголовков статей. По запросу «ислам или мусульманин» (т. е. в заголовке встречалось одно из искомым слов) нашлось 3560 статей и рецензий, опубликованных в

период с 2000 по 2020 г. (данные на начало октября 2020 г.). Распределение по годам показывает постепенный рост интереса к исламской проблематике: резкий скачок произошел в 2003 г. — с 19 в 2002 г. до 73 в 2003 г.; к 2015 г. количество материалов в год достигает 300 и далее колеблется вокруг этой цифры. Менее трети статей (885) опубликованы в специальных исламоведческих и востоковедческих журналах. Для анализа содержания заголовков мы обратились к инструментарию корпусной лингвистики, применяющей количественные методы, например, для вычисления частоты появления того или иного языкового явления и последующей интерпретации. Здесь мы решили обратиться к анализу коллокаций слова *ислам*⁴. Если коннотация относится к сопутствующему значению языковой единицы, то коллокация показывает лексико-фразеологически обусловленную сочетаемость слов в речи, а также их периодичность и предсказуемость совместного появления. Например, слово *темный* является более сильной коллокацией слова *ночь*, чем слова *человек*. Три самых «сильных» (и в данном случае наиболее частотных) коллокации слова *ислам* — это *политический*, *Россия* и *радикальный*. Коллокация «Россия» понятна: российские исследования прежде всего ориентированы на изучение внутренней повестки, а вот остальные две коллокации свидетельствуют о востребованности изучения ислама именно в контексте безопасности. Если мы кластеризуем коллокации грамматически, то наиболее интересные результаты получаются в связке «прилагательное + *ислам*»:

<i>политический</i>	12,96
<i>радикальный</i>	11,51
<i>традиционный</i>	11,05
<i>народный</i>	9,98
<i>татарский</i>	9,53
<i>современный</i>	9,39
<i>либеральный</i>	9,12
<i>европейский</i>	9,01
<i>российский</i>	8,87
<i>подлинный</i>	8,54

Искусственная категоризация «исламов» — идет ли речь о политическом или либеральном исламе — сама по себе указывает на эссенциализацию ислама, об отрицательных эффектах которой предупреждают многие исследователи. Эссенциализация, по мнению О. Руа, есть не что иное, как «попытка все объяснить через ислам, формируя таким образом отрицательное отноше-

⁴ Анализ выполнен в онлайн-интерфейсе программного обеспечения Sketch Engine, разработанного в университете Бирмингема. Для выявления коллокаций чаще всего используются статистические тесты t-критерий Стьюдента (t-score) и функция взаимной информации (mutual information, MI-score). Первый тест показывает «уверенность» коллокации и дает информацию о грамматическом поведении слова (в качестве коллокаций в первую очередь он показывает служебные слова), второй — «силу» и демонстрирует уникальную лексическую сочетаемость [Huston 2002: 73–74]. В Sketch Engine используется тест Log Dice, который, так же как и MI-score, показывает «эксклюзивность» сочетания двух слов, учитывая при этом одновременно и их частоту употребления. Статистика Log Dice нормирует результаты по 14-значной шкале. [Gablasova, Brezina, McEnery 2017: 164–165].

ние к “мусульманскому сообществу”, в которое включают любого этнического мусульманина независимо от того, верующий он или нет, причисляет сам себя к этому сообществу или не причисляет» [Руа 2006: 288]. Однако секьюритизация проявляется не только в исследованиях собственно по политическому или радикальному исламу. Зачастую категории либерального или традиционного ислама выступают как позитивное средство противодействия радикальному исламу и тем самым также становятся элементом дискурса секьюритизации.

В данной ситуации справедливо задать вопрос об ограничениях выбранного мною метода. Действительно, у него есть очевидно слабые стороны. Во-первых, это естественные ограничения любого статистического метода: здесь едва ли работает предположение о случайном характере выборки. Во-вторых, справедливы будут и сомнения в характере корпуса — как на основе анализа только заголовков (даже не аннотаций) можно делать выводы о содержании статей? Повторимся, данные выводы не претендуют ни на какие обобщения, а лишь представляют отдельные наблюдения. Тем не менее обнаруженная тенденция подтверждается и при обращении к другим инструментам анализа.

Например, сфера исследований десяти наиболее активных авторов в нашей выборке, каждому из которых принадлежит более 15 статей за выбранный 20-летний диапазон, сосредоточена в двух доменах: история ислама в России и проблемы безопасности. Причем концептуальная повестка также крайне узка: история ислама и в имперский, и в советский периоды рассматривается прежде всего в контексте государственно-конфессиональных отношений, а постановка проблемы безопасности сама по себе ограничивает предметное поле до изучения различных проявлений «радикального ислама» и выработки методов противодействия ему. Профессор Амстердамского университета Альфрид Бустанов недавно дал довольно эмоциональную, но точную оценку сложившейся ситуации:

...В скачке и соревновании за тем, кто больше найдет документов в архивах про взаимоотношения мусульман и государства, мы как-то упустили тот момент, что мусульмане — это тоже люди [Бустанов, Рагозина 2020].

Однако исследования, посвященные изучению различных паттернов субъектностей мусульман, все еще остаются на периферии.

* * *

Чем же сегодня может быть полезен подход К. Гирца для изучения ислама в России? В первую очередь расширением тематического репертуара этого направления исследований и выходом за рамки редуцирующей навязываемой проблематики безопасности. Возвращение к микроэтнографии становится особенно ценным в условиях, когда симулякры искусственных категоризаций сами стали элементом реальности, например, когда «радикальный ислам» становится, по мнению самих мусульман, фактором формирования их идентичности. Конечно, в таком контексте высока вероятность идеологизации: насыщенное описание локальных практик как будто становится инструментом

«деполитизации» и «нормализации» мусульман и уже почти берется на вооружение сторонниками движениям «Muslims lives matter». Однако в нынешней ситуации, когда любое исследование мусульман может прозвучать как политическое заявление, на первый план вновь выходит задача тонкой настройки отделения факта от репрезентации и достижения оптимального баланса интерпретации. Кажется, что микроэтнография — это панацея от универсальных всеобъясняющих схем. Однако это не значит, что вовсе стоит отказаться от концептуализаций, отдав приоритет чистой этнографии. Соглашаясь с критикой подхода Гирца в части слабости ее концептуального аппарата, тем не менее стоит подчеркнуть высокую адаптивность методологии насыщенного описания и ее потенциал для комбинирования с другими подходами. Например, перспективно проанализировать возможную синергию дискурс-анализа (особенно его текстоориентированных версий) и насыщенного описания. Изучение локальных практик и оригинальных контекстов может само по себе дать импульс для поиска новых концептуальных рамок. Так, совершенно очевидно, что интерпретация культур по-новому может зазвучать в рамках востребованной сегодня цифровой этнографии, а для изучения ислама в России — это вообще эксклюзивный домен, который только осваивается российскими исследователями. Фактически к насыщенному описанию уже обращаются некоторые авторы: например, Д. А. Опарин, анализирующий феномен экзорцизма в мигрантских сообществах в России [Oparin 2020], или А. О. Никитичева, исследующая практики мусульман Подмосковья [Никитичева 2020]. Множество других контекстов также едва ли освоены российскими учеными — это и халяльное потребление, и различные гендерные аспекты. И именно подход насыщенного описания может стать ключом для открытия новых исследовательских горизонтов в изучении ислама в России.

Литература

- Асад 2017 — *Асад Т.* Идея антропологии ислама / Пер. с англ. // *Islamology*. Т. 7. № 1. 2017. С. 42–60.
- Бустанов, Рагозина 2020 — *Бустанов А., Рагозина С.* Любовные письма, эпитафии и big data: новый взгляд на историю исламской культуры в России: [Подкаст] // Полит-восток. 2020. 20 окт. URL: <https://soundcloud.com/user-515071090/lyubovnyye-pisma-epitafii-i-big-data-novyy-vzglyad-na-istoriyu-islamskoy-kultury-v-rossii>.
- Гирц 2004 — *Гирц К.* Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004.
- Елфимов 2004 — *Елфимов А.* Об антропологии и гуманитарных науках: несколько заметок о творчестве К. Гирца // *Новое литературное обозрение*. № 70. 2004. С. 50–62.
- Каплун 2011 — *Каплун В. Л.* Thick description как метод социальной науки: Гирц или Райл? // *Давыдовские чтения: исторические горизонты теоретической социологии: Сб. науч. докл. симпозиума, 13–14 октября 2011 г.* / Под ред. И. Ф. Девятко, Н. К. Орловой. М.: Ин-т социологии РАН, 2011. С. 35–55.
- Лакофф, Джонсон 2004 — *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС, 2004.
- Никитичева 2020 — *Никитичева А. О.* Русские мусульмане Подмосковья: аспекты самопонимания и роль в общинах // *Ислам в современном мире*. Т. 16. № 3. 2020. С. 145–164.

- Рагозина 2020 — *Рагозина С. А.* От «наблюдаемого ислама» к «дискурсивной традиции»: о ключевых концепциях западной антропологии ислама // *Этнографическое обозрение*. 2020. № 4. С. 167–185.
- Руа 2006 — Оливье Руа: «Для Франции ислам не представляет какой-то особой проблемы...» // *Иностранная литература*. 2006. № 9. С. 288–291.
- Христофорова 2004 — *Христофорова О.* Между сциентизмом и романтизмом: Клиффорд Гирц о перспективах антропологии // *Новое литературное обозрение*. № 70. 2004. С. 32–39.
- Юхневич, Каплун 2013 — *Юхневич Е. П., Каплун В. Л.* Стриптиз «как призвание и профессия»: к этнографии закрытых культурных сцен российского мегаполиса // *Журнал социологии и социальной антропологии*. Т. 16. №. 1. 2013. С. 124–147.
- Addi 2009 — *Addi L.* Islam re-observed: Sanctity, Salafism, and Islamism // *The Journal of North African Studies*. Vol. 14. No. 3–4. 2009. P. 331–345.
- Asad 1983 — *Asad T.* Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz // *Man*. Vol. 18. No. 2. 1983. P. 237–259.
- Asad 1993 — *Asad T.* Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press, 1993.
- Baeq 2014 — *Baeq D. S.* Issues in the anthropology of Islam: Contributions and critics of Clifford J. Geertz // *Journal of Arab and Islamic World Studies*. Vol. 1. No. 1. 2014. P. 1–42.
- Darnton 2007 — *Darnton R.* In memoriam. Clifford Geertz (1926–2006) // *Perspectives on History*, 2007. Feb. 1. URL: <https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/february-2007/in-memoriam-clifford-geertz>.
- El-Zein 1977 — *El-Zein A. H.* Beyond ideology and theology: The search for the anthropology of Islam // *Annual Review of Anthropology*. Vol. 6. 1977. P. 227–254.
- Gablasova et al. 2017 — *Gablasova D., Brezina V., McEnery T.* Collocations in corpus-based language learning research: Identifying, comparing, and interpreting the evidence // *Language Learning*. Vol. 67. No. S1. 2017. P. 155–179.
- Geertz 1965 — *Geertz C.* The impact of the concept of culture on the concept of man // *New views of the nature of man* / Ed. by J. R. Platt. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1965. P. 93–118.
- Geertz 1968 — *Geertz C.* Islam observed: Religious development in Indonesia and Morocco. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1968.
- Geertz 1980 — *Geertz C.* Negara: The theatre state in nineteenth-century Bali. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Glebov, Geertz 2004 — Interview with Clifford Geertz. Islam, modernity, nationalism / Interviewer S. Glebov // *Ab Imperio*. 2004. № 3. С. 91–111.
- Gleaves 2017 — *Gleaves J.* Sport as meaningful narratives // *Journal of the Philosophy of Sport*. Vol. 44. No. 1. 2017. P. 29–43.
- Huston 2002 — *Huston S.* Corpora in applied linguistics. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002.
- Huysmans 2006 — *Huysmans J.* The politics of insecurity: Fear, migration and asylum in the EU. London; New York, Routledge, 2006.
- Keesing 1987 — *Keesing R. M. [et al.]* Anthropology as interpretive quest [and comments and reply]. *Current Anthropology*. Vol. 28. No. 2. 1987. P. 161–176.
- Marranci 2008 — *Marranci G.* Anthropology of Islam. New York: Berg, 2008.
- Micheelsen, Geertz 2002 — “I don’t do systems”: An interview with Clifford Geertz / Interviewer A. Micheelsen // *Method & Theory in the Study of Religion*. Vol. 14. No. 1. 2002. P. 2–20.

- Oparin 2020 — *Oparin D.* Possession and exorcism in the Muslim migrant context // *Ethnicities*. Vol. 20. No. 4. 2020. P. 731–751.
- Schilbrack 2005 — *Schilbrack K.* Religion, models of, and reality: Are we through with Geertz? // *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 73. No. 2. 2005. P. 429–452.
- Servaes, Lie 1996 — *Servaes J., Lie R.* Toward a more interpretative communication research 'framework': Television as a cultural system. An interpretation of Clifford Geertz // *Communicatio: South African Journal for Communication Theory and Research*. Vol. 22. No. 1. 1996. P. 42–49.
- Shankman 1984 — *Shankman P.* [et al.] The thick and the thin: On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz [and comments and reply] // *Current Anthropology*. Vol. 25. No. 3. 1984. P. 261–280.
- Sorokopud 2013 — *Sorokopud S.* Hermeneutical approaches in social philosophy and their ability for the analysis of Chinese society // *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. Vol. 11. No. 6. 2013. P. 1721–1735.

References

- Addi, L. (2009). Islam re-observed: Sanctity, Salafism, and Islamism. *The Journal of North African Studies*, 14(3–4), 331–345.
- Asad, T. (1983). Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz. *Man*, 18(2): 237–259.
- Asad, Talal (1986). *The idea of an anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins Univ. Press.
- Baeq, D. S. (2014). Issues in the anthropology of Islam: Contributions and critics of Clifford J. Geertz. *Journal of Arab and Islamic World Studies*, 1(1), 1–42.
- Bustanov, A., & Ragozina, S. (2020, October 20). Liubovnye pis'ma, epitafii i big data: novyi vzglyad na istoriiu islamskoi kul'tury v Rossii [Love letters, epitaphs and big data: a new look at the history of Islamic culture in Russia] (podcast). *Politvostok*. <https://soundcloud.com/user-515071090/lyubovnye-pisma-epitafii-i-big-data-novyy-vzglyad-na-istoriyu-islamskoy-kulturny-v-rossii>. (In Russian).
- Darnton, R. (2007, Feb. 1). In memoriam. Clifford Geertz (1926–2006). *Perspectives on History*. <https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/february-2007/in-memoriam-clifford-geertz>.
- Elfimov, A. (2004). Ob antropologii i gumanitarnykh naukakh: neskol'ko zametok o tvorchestve K. Girtsy [On anthropology and the humanities: Several notes on the work of C. Geertz]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 70, 50–62. (in Russian).
- El-Zein, A. H. (1977). Beyond ideology and theology: The search for the anthropology of Islam. *Annual Review of Anthropology*, 6, 227–254.
- Gablasova, D., Brezina, V., & McEnery, T. (2017). Collocations in corpus-based language learning research: Identifying, comparing, and interpreting the evidence. *Language Learning*, 67(S1), 155–179.
- Geertz, C. (1965). The impact of the concept of culture on the concept of man. In J. R. Platt (Ed.), *New views of the nature of man* (pp. 93–118). Univ. of Chicago Press.
- Geertz, C. (1968). *Islam observed: Religious development in Indonesia and Morocco*. Univ. of Chicago Press.
- Geertz, C. (1973). *Interpretation of cultures*. Basic Books.
- Geertz, C. (1980). *Negara: The theatre state in nineteenth-century Bali*. Princeton Univ. Press.

- Gleaves, J. (2017). Sport as meaningful narratives. *Journal of the Philosophy of Sport*, 44(1), 29–43.
- Glebov S. (Interviewer) (2004). Interview with Clifford Geertz: Islam, modernity, nationalism. *Ab Imperio*, 2004(3), 91–111.
- Huston, S. (2002). *Corpora in applied linguistics*. Cambridge Univ. Press.
- Huysmans, J. (2006). *The politics of insecurity: Fear, migration and asylum in the EU*. Routledge.
- Iukhnevich, E. P., & Kaplun, V. V. (2013). Striptiz “kak prizvanie i professiia”: k etnografii zakrytykh kul’turnykh stsen rossiiskogo megapolisa [Striptease “as vocation and profession”: Towards an ethnography of closed cultural scenes of the Russian megalopolis]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial’noi antropologii*, 16(1), 124–147. (In Russian).
- Kaplun, V. L. (2011). Thick description kak metod sotsial’noi nauki: Girts ili Rail? [Thick description as a method of social science: Geertz or Ryle?]. In I. F. Deviatko, & N. K. Orlova (Eds). *Davydovskie chteniia: istoricheskie gorizonty teoreticheskoi sotsiologii. Sbornik nauchnykh dokladov simpoziuma, 13–14 oktiabria 2011 g.* (pp. 35–55). Institut sotsiologii RAN. (in Russian).
- Keesing, R. M. [et al.] (1987). Anthropology as interpretive quest [and comments and reply]. *Current Anthropology*, 28(2), 161–176.
- Khristoforova, O. (2004). Mezhdru stsientizmom i romantizmom: Klifford Girts o perspektivakh antropologii [Between Scientism and Romanticism: Clifford Geertz on perspectives of anthropology]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 78, 32–39. (in Russian).
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Univ. of Chicago Press.
- Marranci, G. (2008). *Anthropology of Islam*. Berg.
- Micheelsen, A. (Interviewer) (2002). “I don’t do systems”: An interview with Clifford Geertz. *Method & Theory in the Study of Religion*, 14(1), 2–20.
- Nikiticheva, A. O. (2020). Russkie musul’mane Podmoskov’ia: aspekty samoponimaniia i rol’ v obshchinakh [Russian Muslims in the Moscow region: Aspects of self-understanding and the role in communities]. *Islam v sovremennom mire*, 16(3), 145–164.
- Oparin, D. (2020). Possession and exorcism in the Muslim migrant context. *Ethnicities*, 20(4), 731–751.
- Ragozina, S. A. (2020). Ot “nabliudaemogo islama” k “diskursivnoi traditsii”: o kliuchevykh kontseptsiiakh zapadnoi antropologii islama [From “Islam observed” to “discursive tradition”: On the key concepts of Western anthropology of Islam]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020(4), 167–185. (In Russian).
- [Roy, O.] (2006). Oliv’ e Rua: “Dlia Frantsii islam ne predstavliaet kakoi-to osoboii problemy...” [Olivier Roy: “For France, Islam does not present any particular problem ...”]. *Inostrannaia literature*, 2006(9), 288–291.
- Schilbrack, K. (2005). Religion, models of, and reality: Are we through with Geertz? *Journal of the American Academy of Religion*, 73 (2), 429–452.
- Servaes, J., & Lie, R. (1996). Toward a more interpretative communication research ‘framework’: Television as a cultural system. An interpretation of Clifford Geertz. *Communicatio: South African Journal for Communication Theory and Research*, 22(1), 42–49.
- Shankman, P., [et al.] (1984). The thick and the thin: On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz [and comments and reply]. *Current Anthropology*, 25(3), 261–280.
- Sorokopud, S. (2013). Hermeneutical Approaches in social philosophy and their ability for the analysis of Chinese society. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 11(6): 1721–1735.

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Софья Андреевна Рагозина

*кандидат политических наук
научный сотрудник,
Институт востоковедения РАН
Россия, 107031, Москва,
ул. Рождественка, д. 12
Тел.: +7 (495) 625-93-07
ответственный секретарь,
журнал «Государство, религия,
церковь в России и за рубежом»,
Российская академия народного
хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-99-99
✉ sofyaragozina@gmail.com*

Sofya A. Ragozina

*Cand. Sci. (Political Science)
Postdoc Research Fellow, Institute of Oriental
Studies, Russian Academy of Sciences
Russia, 107031, Moscow, Rozhdestvenka Str., 12
Tel.: +7 (495) 625-93-07
Managing Editor, Journal "State, Religion
and Church in Russia and Worldwide",
The Russian Presidential Academy of National
Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-99-99
✉ sofyaragozina@gmail.com*