

Ислам и эпистемологическая гендерная политика: деколониальный момент

Критическое осмысление гендера как категории анализа в рамках изучения ислама — это предприятие, чреватое интеллектуальными и культурными вызовами. Несмотря на молчаливое признание аналитического значения гендера, пересечение этих двух категорий создало весьма напряженную область исследований, поляризуя мусульманскую и иную аудитории касательно их обязательств, практик и влияния. Эта область также гендерно обусловлена: большинство ее ученых — женщины. Это характерно для женских и гендерных исследований в целом и лежит в основе их маргинального эпистемологического и институционального статуса в рамках различных дисциплин современной академии^[1]. Хотя это также верно для изучения ислама и гендера, имеют значение также другие факторы: исследования ислама и гендера все чаще проводятся женщинами, которые являются мусульманками или имеют мусульманское происхождение. Это способствует одновременному смягчению и воспроизведению способов маргинализации, связанных с женскими и гендерными исследованиями^[2].

С одной стороны, постколониальная призма, принятая в ранних исследованиях ислама и гендера, определила значимость этой недавно появившейся области для деконструкции ориенталистских стереотипов о мусульманских женщинах. Работы таких авторов, как Лейла Ахмед (Leila Ahmed) “Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate” (1993), Дениз Кандийоти (Deniz Kandiyoti) “Gendering the Middle East” (1996) и Лила Абу-Луход (Lila Abu-Lughod) “Remaking Women” (1998),

в полной мере учитывают «Ориентализм» Эдварда Саида (Edward Said “Orientalism”, 1978) в своем критическом исследовании эссенциализаций ислама, включающих гендер. Исследования, возводящие фундаментальные тексты в основу гендерного равенства, такие как “Qur’an and Woman” (1992) Амины Вадуд (Amina Wadud), сами по себе представляют собой постколониальные контрпрочтения. С другой стороны, рост числа ученых-мусульманок, занимающихся изучением ислама и гендера, совпал с глобальной расиализацией мусульманской идентичности и возрастанием исламофобии после 11 сентября. Это привело к их двойной отбраковке в научных и религиозных сообществах. В западной академической среде на их мусульманскую идентичность ссылались, чтобы дискредитировать их научную деятельность как инсайдерское заступничество^[3], или, напротив, чтобы обозначить ее как прогрессивную нишу ислама. Однако в реальности, по выражению Джулиан Хаммер (Juliane Hammer), это больше похоже на «быть запертым в углу»^[4].

В мусульманских академических учреждениях и сетях, занимающихся сохранением того, что считается «традицией», приверженность применению гендерного анализа в откровенно феминистских целях часто вызывает подозрение. Традиционалистские интеллектуальные ответы варьируются от сочувствия к исламофобским и ориенталистским подтекстам их общих немусульманских недоброжелателей до полного игнорирования этих ученых как агентов культурного империализма^[5]. Это не отрицает очевидного признания в мусульманском контексте крайней необходимости инклюзивных моделей в андроцентристских научных форумах, включая мусульманские высшие учебные заведения. Руководящие нормы и условия инклюзии остаются спорными, а институциональные барьеры хорошо описаны в литературе^[6]. Суть разногласий исходит из различных интерпретаций гендера, которые стали центральными в интеллектуальных и экзистенциальных вопросах почти во всех сферах ислама.

Несмотря на продолжающиеся интенсивные дебаты о значении этой категории для исламской мысли и практики, особенно в отношении вопросов равенства и гендерных различий, генеалогия и теоретизирование гендера редко обсуждаются критически. В конце концов, как и другие современные категории, такие как раса и религия, гендер имеет историю, вплетенную в эпистемическую парадигму западной европоцентричной модерности, которая долгое время стремилась подчинить себе незападные интеллектуальные традиции посредством историцист-

ской объективации и концептуальной реконфигурации их текстов и ключевых событий в самопонимание Запада. Критика, которая не только рассматривает исламские материалы сквозь призму гендера, но и обращает вопрошающий взор на гендер и его историю, может позволить нам сформулировать новые вопросы, касающиеся некоторых апорий в рамках исламского и гендерного дискурсов.

Нижеследующее никоим образом не предназначено для всестороннего или даже репрезентативного отчета о неуклонно растущих исследованиях ислама и гендера в различных дисциплинах и с разных точек зрения. Скорее, здесь представлены некоторые наблюдения о феминистской гендерной теории и контурах взаимодействия с ней в исламе и гендерной науке.

Универсальная гендерная специфика (Universal En/gendering)

Хотя сейчас мы склонны считать его концептуально само собой разумеющимся, гендер, как и все современные понятия, имеет историю. То, что мы видим гендер во всех феноменах, связанных с полом, свидетельствует о его успехе в качестве аналитического аппарата, а также о его своевременном появлении на пике феминистской политики второй волны, которая переняла созданную недавно концепцию из области психологии в 1960-е гг.^[7] До 1950-х гг. английское слово «гендер» строго обозначало лингвистический феномен. Он превратился в понятие о человеческом поведении благодаря исследованиям клинической психологии гермафродитизма в работах Роберта Столлера (Robert Stoller) в 1964–1968 гг., чтобы объяснить приобретение маскулинных или феминных черт людьми, которые не являются ни мужчинами, ни женщинами. Столлер ввел теоретически преобразующее различие между полом и гендером, чтобы объяснить роль окружающей среды, отделив гендер от биологии и проложив путь к осмыслению пола, гендера и различия полов как дискурсивных явлений. Его акцент на окружающей среде и воспитании открыл для феминисток с 1970-х гг. возможность пересмотреть неравенство между полами как культурную, а не естественную систему, которая производится и поддерживается социально (и, следовательно, изменяема)^[8]. Это объясняет, почему гендер стал в значительной степени остается отождествленным с «женщиной» во многих гендерных исследованиях.

В “Sex, Gender and Society” (1972), одном из первых влиятельных применений понятия «гендер» в социологии, Энн Окли (Ann Oakley) считает роль социальных норм в определении гендерно обусловленной идентичности первостепенной: «Пол» — это слово, обозначающее биологические различия между мужчиной и женщиной... Однако «гендер» — это вопрос культуры: он относится к социальной классификации на «маскулинное» и «феминное»^[9]. В работах Окли и других феминисток фокус гендера смещается с индивидуального приобретения половых установок на культурное воспроизводство половых различий. Окли собирает данные множества кросс-культурных исследований различий между мужчинами и женщинами, чтобы обосновать этот концептуальный сдвиг. Вариации в культурных выражениях гендера представлены как постоянная величина человеческой жизни. Ее рассуждения основаны на эссенциализированном предположении, что наблюдаемые биологические различия повсеместно приводят к гендерной дифференциации, даже когда ее кросс-культурные данные указывают на сходство: «и мужчины, и женщины в этом бразильском племени совершают «открытые, грубые и агрессивные нападения»... как маскулинная, так и феминная личность в этом племени [являются] столь же “практичными” и “агрессивными”^[10].

Рассуждения Окли представляют собой универсализирующую логику различия, которая настойчиво переосмысливается применительно к незападным культурам, чтобы прочитывать дифференциацию даже там, где ее не существует. Десятилетия спустя, в “The Invention of Women” (1997), новаторском исследовании гендера, или, точнее, его отсутствия в западноафриканской культуре йоруба, нигерийская исследовательница, специализирующаяся на гендерных вопросах, Ойеронке Ойевуми (Oyeronke Oyewumi), иллюстрирует, как феминистские исследования второй волны ассимилировали знания коренного населения для служения универсалистской теории гендерных различий^[11]. Она утверждает, что исследователи йоруба, которые искали гендерные различия, обнаружили их, несмотря на обширные данные о негендерной специфике языке йоруба и его социальной организации, основанной на возрасте, а не на гендере. Сама Окли предостерегает от смешения повсеместного присутствия гендерных различий с тем, что они являются «организующим принципом» во всех культурах. Она утверждает, что это состояние характерно для «западного общества... организованного вокруг предположения, что различия между полами важнее, чем любые общие качества, которыми они обладают»^[12].

Тем не менее направленность феминистского политического и интеллектуального дискурса с 1970-х гг. не только универсализировала гендерные различия, но и сделала их центральным организующим принципом, неотделимым от аналитического аппарата гендерной теории. Дарлин М. Юшка (Darlene M. Juschka) недвусмысленно заявляет, что феминистки и другие сделали гендерную проблематику центральной и первичной категорией во всех аспектах жизни с 1980-х гг. до настоящего времени, теоретически отдавая приоритет гендерным различиям^[13]. Возможно, именно по этой причине в предисловии к изданию своей книги 1985 г. Окли подробно останавливается на западной специфике гендерных различий. Она усматривает их центральное положение в современном разделении труда, которое отделяет дом от работы и реструктурирует социальные отношения в патриархат, основанный на европейском превосходстве мужчин. Стержнем этого патриархата явилось развитие современной нуклеарной семьи, в которой были произведены и эссенциализованы новые способы гендерной дифференциации^[14]. Именно на фоне этих событий, лишивших женщин многих юридических и экономических прав вслед за капитализмом и индустриализацией, возникает «женский вопрос».

Эти замечания являются предшественником более поздней феминистской критики того, как гендер интерпретировался и универсализировался западными феминистками. В 1990-х гг. Линда Николсон (Linda Nicholson) утверждала, что ранние европейские общества Нового времени придерживались «материалистической метафизики», которая предполагала эссенциализацию расы, этнической принадлежности и пола как фундаментальных маркеров различий между людьми. Результатом этого, как проницательно уточняет Николсон, является то, что «материальные или физические особенности тела все чаще берут на себя роль предоставления свидетельств о природе той личности, которая в нем заключена»^[15]. В противовес системам угнетения, сохранявшимся в течение Нового времени, гендерная теория конца XX в. культивировала конструкционистский подход, чтобы ниспровергнуть нормативную бинарность половых различий между мужчиной и женщиной, в конечном счете отказавшись от биологических предпосылок половых/ гендерных различий: сам пол стал рассматриваться как культурная категория, сформированная гендерными нормами, которые предшествуют процессу определения пола тела и определяют его^[16]. Тем не менее Николсон утверждает, что конструкционистские феминистки продолжали работать, исходя из предпо-

ложения, что половые различия повсеместно порождают гендерное дифференцирование, то есть «отличительные данные тела порождают общие черты в классификации людей в разных культурах и в реакциях других на тех, кого классифицируют подобным образом»^[17]. Эта уловка, которую она называет «биологическим фундаментализмом», позволила гендерной теории в ее различных модуляциях и преобразованиях считать политическое утверждение о гендерном неравенстве и маргинальном положении женщин универсальной данностью.

Таким образом, парадигматический сдвиг в современных представлениях о гендере — это не сдвиг от биологического эссенциализма к конструкционизму (как бинарной оппозиции); оба они скорее образуют континуум, который феминистки охватывают стратегически из-за своих политических вложений в категорию «женщина». Даже когда разграничение пола и гендера рушится по мере того, как гендерная теория переходит к восприятию обоих как социально произведенных категорий, существующих только посредством наших репрезентативных систем, следствием этого является то, что дискурсивное конструирование пола/гендера управляется представлениями о теле. Какими бы разнообразными ни были эти представления, они всегда порождают паттерны различий в триаде пола, гендера и различия полов. Для Джудит Батлер (Judith Butler), Юшки (Juschka) и других феминисток такая реконцептуализация обнаруживает политическую возможность подрывного и ненормативного пере/осмысления тела за пределами западных формулировок бинарности мужского/женского^[18]. Эти новые возможности, однако, не обесценивают общей истории угнетения женщин. Элисон Стоун (Alison Stone), например, снимает противоречие между конструкционистскими гендерными взглядами и феминистской политикой, предлагая рассматривать женщин как обладающих общим историческим опытом получения и переработки интерпретации женского тела их культурами и не имеющих общего врожденного опыта этого. Именно это делает исследование континуума продуктивным приложением усилий для западного феминизма^[19].

Таким образом, на фундаментальном уровне западная гендерная теория продолжает акцентировать внимание на теле как на источнике знаний и месте политических действий. Парадигматический сдвиг, следовательно, не онтологический, связанный с сущностной или случайной природой пола/гендера, а скорее эпистемологический, поскольку власть над онтологией пола переносится с основополагающих текстов, которые управ-

ляли нормами, связанными с полом, в домодерный период (например, Библия), на социальный опыт тела. Справедливо будет утверждать, что материалистическая метафизика модерности была подкреплена, а не оспорена различными итерациями гендерной теории, тем самым исключая возможность размышления об идентичности человеческой личности за пределами ее устройства как материально воплощенного и интерпретируемого человеком различия. Это является важным источником эпистемического (и этического) диссонанса между гендерной теорией и исламской мыслью. И именно это красной нитью проходит через традиционалистские и активистские/феминистские академические дискурсы об исламе и гендере, однако остается недостаточно изученным. Еще один исторический и культурный диссонанс часто возникает из-за применения западных объясняющих парадигм к незападным материалам и контекстам, что становится проблемой, которая нередко отмечается в исламоведении и гендерных исследованиях.

Гендерная специфика в исламе (Gendering Islam)

В рамках историко-текстуального исследования ислама и гендера одним из новаторских применений теоретического разграничения пола и гендера к исламским источникам является исследование Паулы Сандерс (Paula Sanders) 1991 г. “Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law” — тематическое исследование, напоминающее о предфеминистских началах гендерных исследований интерсексуалов 1960-х гг. Сандерс применяет разграничение пола/гендера к юридическим стратегиям, разработанным для оценки анатомических и психологических признаков истинного биологического (мужского/женского) пола человека, проявляющего гендерную неоднозначность^[20]. Таким образом, концептуально материал классического *фикха* четко укладывается в гендерную теорию. Почти два десятилетия спустя Сандерс с извинением пересмотрела свои выводы. Она признала свое «случайное прочтение литературных источников», материал, который заставил Эверетта Роусона (Everett Rowson) увидеть другое половое/гендерное различие, не между мужчиной и женщиной, а между мужчиной и немужчиной (различие, которое совпадает с пенетрирующим и пенетрируемым)^[21]. Задавая вопросы из текста о том, в чем заключается значение различия (а именно акт пенетрации), обсуждение

Роусона заставило Сандерс понять – в отличие от господствовавших тогда взглядов в гендерной теории, – что в исламских источниках может одновременно проводиться более одного ряда различий по признаку пола. Это помогло ей понять «почти полное отсутствие беспокойства по поводу гомосексуализма», которое она отметила в своей более ранней работе^[22].

Пересмотр Сандерс, несомненно, является достижением превосходной научной рефлексивности. Однако интерпретация исламских источников, литературных и правовых, как поддерживающих множественные модели половых/гендерных различий, толерантных к гомосексуализму, по-прежнему выдает предположение, что различие между мужественностью/немужественностью указывает на мусульманскую концепцию «гомосексуализма» как гендерной идентичности. Работа “Before Homosexuality” Халеда Эл-Руайхеба (Khaled El-Rouayheb) убедительно проблематизировала этот промах, охарактеризовав применение категории «гомосексуальность» к домодерным исламским источникам как анахроничное и бесполезное^[23]. Его тщательное изучение арабской концептуальной грамматики показывает, что исламские соображения, связанные с гомоэротизмом, не совсем соответствуют современным представлениям о гомосексуализме. Вот почему исторические обзоры «гомосексуализма» мало что дают для понимания распространенности мусульманской гомоэротической поэзии, несмотря на исламское осуждение содомии. Эл-Руайхеб далее объясняет, что написание любовной поэмы, посвященной молодому мужчине, не подпадало под юридическую концепцию содомии, тогда как, напротив, категория гомосексуализма ассимилировала и сексуализировала широкий спектр поведения, не связанного напрямую с половыми актами^[24]. Этот вопрос об эпистемической универсальности категории гомосексуализма отражен в деконструкции его глобальной политики Джозефом Массадом (Joseph Massad)^[25].

Академические занятия с приверженностью исламу могут быть расположены в эссенциалистско-конструктивистском континууме гендерной теории. Хорошо разбираясь в современном теоретическом лексиконе, некоторые мусульманские ученые защищают авторитет исламских текстов с биологически эссенциалистской позиции, которая принимает различие между полом и гендером в той мере, в какой это позволяет повторно разрабатывать исламскую гендерную нормативность от тела (как биологии, так и *фитры*) обратно к тексту, так сказать^[26]. Эта формирующаяся позиция использует концептуальный ап-

парат феминистской гендерной теории, но переворачивает ее политические цели с ног на голову. Различие между полом и гендером свидетельствует о том, что имеющие пол тела становятся социально гендерными самостями, универсально дифференцированными на две определенные социальные группы мужчин и женщин. Проявление этого различия в виде гендерной асимметрии во времени и пространстве выстраивается как эмпирическое доказательство не сконструированной реальности, а биологически детерминированной природы, указывающей на божественную онтологию гендерного различия как сущности. Опираясь на эклектичный набор поведенческих и физиологических исследований, а также на избранное количество свидетельств из Корана и хадисов, предположительно фундаментальное гендерное различие между мужчиной и женщиной зиждется на совпадении современной науки и религии^[27]. Этот возврат к биологии заключает исламскую этику гендера в рамки материалистической метафизики тела как составной части человеческой самоидентичности. Исламские и коранические представления о «самости» и ее связи с телом играют незначительную роль в формировании этого исламского взгляда на гендер и идентичность, в конечном счете таким образом удерживая эпистемический авторитет текста в подвешенном состоянии.

Исламская феминистская точка зрения, с другой стороны, начинается с текстуальной структуры Корана, чья история сотворения обеспечивает продуктивное место для исследования теоретического различия между полом и гендером. Феминистские исследовательницы Корана Риффат Хассан (Riffat Hassan), Амина Вадуд (Amina Wadud), Нимат Хафез Баразанги (Nimat Hafez Barazangi) и Асма Барлас (Asma Barlas), а также Раванд Осман (Rawand Osman)^[28] и Селин Ибрахим (Celene Ibrahim)^[29] из следующего поколения – все сходятся во мнении, что Коран подтверждает «единое» происхождение человеческой жизни от одной «бесполой души» (*нафс*). Это наиболее ясно сформулировано в Коране, 4: 1: «О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одной души и сотворил из нее пару ей, а от них распространил много мужчин и женщин». Ибрахим повторяет, что в арабском языке слово «душа» грамматически имеет женский род, однако ей никогда не присваивается гендерная идентичность почти в трехстах упоминаниях ее в Коране, где она относится к отдельным человеческим существам независимо от пола^[30]. В Коране это слово встречается попеременно для обозначения как телесной, так и нетелесной само-

сти, где «телесность» используется как то, с чем соотносится смертность и смерть, а «нетелесность» — для различных психологических и этических состояний бытия^[31]. Напротив, только в шести случаях Коран использует слова *джасад* и *джисм* для тела и только для обозначения физической фигуры или образа, подчеркивая неагентивную сторону чистой телесности^[32].

«Бесполоя душа» обладает значительным теоретическим потенциалом для размышления о человеческой самоидентичности как основанной на не определенной гендером онтологии человеческой общности, а не на телесном различии, понимаемом либо как сущностно фиксированное, либо как вполне пластичное и поддающееся переосмыслению различие. Барлас резко, хотя и кратко, замечает: «Сам Коран не поддерживает дуализмы разума и тела или тела и души. Он также не поддерживает половой/гендерный дуализм (то есть идею половой дифференциации)... Тема того, что женщины и мужчины произошли от одной сущности и составляют пару, является неотъемлемой частью коранической эпистемологии»^[33]. Однако теоретический потенциал «бесполой души» и природа ее бес/телесности остаются недостаточно изученными^[34], возможно, потому, что «двойная приверженность»^[35] исламского феминизма порождает двойную ограниченность. С одной стороны, объясняющая сила «бесполой души» полностью направлена на защиту гендерного равенства в исламе, что исключает ее критическую значимость для феминистской гендерной теории. С другой стороны, исламская феминистская интеллектуальная деятельность (хотя и находится в рамках постколониальных и интерсекциональных традиций^[36]) сформулирована инвестициями второй волны в категорию «женщина» как представляющую определенную социальную группу, борющуюся против длительного угнетения. Тем не менее «бесполоя душа» коранического повествования о сотворении ставит под сомнение эссенциализированную природу женщин как группы, находящейся в оппозиции мужчинам, и, таким образом, также ценность приоритета исторического опыта одних над опытом других. Это оставляет открытыми материалистическую метафизику тела и взаимосвязь самоидентичности и гендера в исламской мысли и обществе, наводя на вопрос о том – если человеческая идентичность не является гендерно обусловленной вдоль и поперек (то есть, если телесность не является основополагающей для идентичности), что это подразумевает для интеллектуальных и пропагандистских устремлений ислама и

гендерных исследований в настоящем и по отношению к прошлому?

В “Gendered Morality” Захра Айуби (Zahra Ayubi) говорит нам, что классические мусульманские ученые мужи, «этики, не имели концепций гендера как маркера идентичности»^[37] и что они придерживались гендерно-нейтрального языка, когда говорили о человеческой природе и *нафсе*. Однако она утверждает, что элитарная мужская нормативность тем не менее пронизывает их язык. Ее примеры не вписываются в единый паттерн гендерных различий — иногда этики уличаются в том, что нарушают или даже переворачивают свою космологию и создают несовершенную иерархию^[38] — но она объясняет эти отклонения как противоречия. Какими бы значительными ни казались исключения, делающие «несовершенной этику эксклюзии» самих этиков, они не нарушают общей модели элитарной мужской нормативности^[39]. «Гендерно-эгалитарный тон» этиков (в дальнейшем усиленный за счет гендерно-нейтральной грамматики персидского языка) никоим образом не влияет на их концептуальные формулировки. Вместо этого Айуби делает объяснительный акцент на артикуляции гендерных различий этиками, тем самым исключая неоднозначность, противоречия и нейтральность в их работе.

Айуби представляет нам подробное текстуальное исследование гендерно обусловленной исламской этики, которое не игнорирует наличие внутренних противоречий. Гендерная структура, на которой основан анализ, представляет этиков ниспровергающими эгалитарную метафизику, лежащую в основе гендерно-нейтральных коранических концепций личности и человеческой природы в центре их текстов. Но могли ли классические мусульманские этики одновременно и диалектически действовать в рамках нескольких моделей, гендерно-нейтральных и гендерно обусловленных, эгалитарных и иерархических? Даже если имеет место только иерархическая модель, патриархальная, существует значительное различие между патриархатом, который не использует гендер как идентификационный маркер различия (как замечает Айуби в отношении классической исламской этики), и моделью, которая делает это (как теоретизируют феминистки в контексте западной современности). Не следует ли из этого, что данное меняет модальность гендерной дифференциации и, следовательно, смысл, значение и действие различий между мужчинами и женщинами в классической исламской этике или других исламских источниках?

Критика гендера: деколониальный момент?

Родственные концепции и термины гендерной теории полностью интегрированы в анализ ислама и гендера. Теоретическая обобщаемость паттернов присвоения гендерной принадлежности, восходящая к западной европоцентричной модерности, часто предполагается *a priori*. Однако гендерной теории были представлены некоторые невероятно убедительные возражения. “Politics of Piety” (2004) Сабы Махмуд (Saba Mahmood) и “Do Muslim Women Need Saving?” (2013) Лилы Абу-Луход (Lila Abu-Lughod) известны тем, что расчетливо подвергают сомнению (Абу-Луход) и теоретически переоценивают (Махмуд) редукционистские феминистские формулировки, открывая пространство для разъяснения субъективности мусульманских женщин. В феминистской теории Махмуд, в частности, приписывают ее убедительный разбор противоречия в теоретическом акцентировании внимания Джудит Батлер (Judith Butler) на «неизбежной связи между консолидацией и дестабилизацией норм»^[40] и ее политическое предпочтение только тех способов действия, которые подрывают и дестабилизируют нормы. Творчество Махмуд является непреходящим вкладом в размышления о субъективности и свободе действия, но поразительно, что посреди ее отрицания «гегемонистских феминистских нарративов» она мимоходом утверждает в примечании, что «все культуры и общества основаны на отношениях гендерного неравенства»^[41].

Не пересказывая более раннее обсуждение, достаточно заметить, что заявление Махмуд иллюстрирует одну из неявных универсализаций западной гендерной теории, которую подвергают сомнению аргентинский феминистский философ Мария Лугонес (Maria Lugones) и африканская исследовательница гендерных вопросов Ойеронке Ойевуми. Эта трансисторическая, транскультурная концепция «данности» неравноправного положения женщин — устойчивый биологический фундаментализм, проблематичный даже в конструкционистских и постколониальных итерациях феминистской гендерной теории, — непреднамеренно усиливает «естественность» этого неравноправного положения и неприметность объясняющей его теории: «Наличие гендерных конструкторов нельзя отделить от идеологии биологического детерминизма. Западные концептуальные схемы и теории получили такое широкое распространение, что почти все ученые, даже африканские, безоговорочно используют их»^[42].

Серьезная критика со стороны Лейлы Ахмед, Сабы Махмуд, Лилы Абу-Луход и других ясно показывает, как гендер и религия использовались в культурном обынаковлении, но в конечном счете их работа стоит на феноменологической основе западной эпистемы, которая влечет за собой возвращение к «вещам самим по себе»^[43], чтобы рассмотреть их значение в том виде, в каком они представлены внутри феномена. Это позволяет исламу — как феномену — говорить с категориями, составляющими сущность исследования, делая возможным вмешательство в западные теоретические построения посредством чуткой интерпретации и перевода значения «вещей», связанных с исламом, женщинами и гендером.

Эти вмешательства подготовили горизонт для дальнейшего критического несогласия с «гендерной теорией». Они являются частью надвигающегося деколониального поворота — который еще предстоит осуществить — обещающего более серьезный вызов «универсализму ловкости рук»^[44], который возрождает эпистемическую и политическую нормативность Запада в современных исследованиях незападных материалов и контекстов. Посредством контристоризации отношений между колониальностью и пересекающимися категориями, такими как религия, раса и гендер, концептуальные и политические ответвления этих категорий могут быть оценены независимо и интерсекционально. Деколониальный момент в гендерных исследованиях находится в стадии становления, поскольку предлагается пере/осмысление «колониальности гендера»^[45]. Однако, в отличие от категории «религия»^[46], этот момент улавливается в сложной истории гендера, используемого феминистками для разоблачения андроцентристской власти на Западе. Таким образом, аналитическая категория воспринимается преимущественно как инструмент эмансипации.

Например, критически значимая работа по гендеру и религии в 1980-х и 1990-х гг. была охарактеризована как «подрывное нарушение порядка» и «историческая дестабилизация» гендерно обусловленных асимметрии и неравенства^[47]. Программные вопросы гендера, сформулированные Джоан Уоллак Скотт (Joan Wallach Scott) в “Gender and the Politics of History” (1988), продолжают формировать «дестабилизирующие/подрывные» исследования в различных дисциплинах и областях знания. К таким вопросам относятся:

Как и при каких условиях были определены различные роли и функции для каждого пола; как сами значения категорий «мужчина» и «женщина» менялись в зависимости от времени и места; как создавались и приводились в исполнение регулирующие нормы полового поведения; как проблематика власти и прав повлияла на вопросы маскулинности и феминности; как символические структуры воздействуют на жизнь и деятельность обычных людей; как формировалась половая идентичность в рамках социальных предписаний и вопреки им^[48].

Данность этих вопросов была натурализована феминистской политикой и поддержана всепроникающим характером гендерно обусловленных реалий современности. Основные вопросы гендера существенно не изменились, несмотря на критику исторической специфики их предположений. Скорее, обращение критической линзы к «гендеру» и родственным ему концепциям породило перекрывающие друг друга ответвления, такие как «Исследования маскулинности» и «Квир-теория», которые разработали другие наборы вопросов. Сама Скотт выражает недовольство некритическим, вырванным из контекста переложением этих вопросов. Чтобы быть полезной, аналитическая категория «гендер» должна оставаться открытым вопросом, несводимым к поддающимся количественной оценке учитывающим гендерные аспекты паттернам^[49].

Сохранение гендерного вопроса открытым демонстрируется в работе Ойевуми “What Gender is Motherhood?” (2016), которая является пересмотром тезиса, выдвинутого Нэнси Чодороу (Nancy Chodorow) в ее имевшей большое влияние работе “Reproduction of Mothering” (1978). Чодороу помещает проблему доминирующего положения мужчин в психику матери, тогда как Ойевуми ставит под сомнение саму данность мужского доминирования как универсальной исторической реальности^[50]. Ее пример перевода с языка йоруба слова, означающего «правитель», на гендерно обусловленное английское слово «король» проливает свет на способы культурного присвоения гендерной принадлежности воспринятой устной истории и языку^[51]. Эти соображения находят отражение при внимательном чтении того, как представления о различии полов в мусульманском мире, в результате колонизации и модерности, были реконфигурированы и согласованы в соответствии с европейскими половыми нормативами XIX и XX вв.^[52] Путем кропотливого сопоставления

свидетельств (неправильных) переводов колонизаторами африканских языков и культур на английский язык Ойевуми иллюстрирует, как освобождение (даже эксгумация) эпистем коренных народов от утери при переводе (грамматическом и концептуальном) зависит как от тщательной реконструкции концептуального мира, закодированного в языке коренных народов, так и от критического понимания генеалогии (и политики) аналитической категории гендера. Программные гендерные вопросы, распространенные с 1980-х гг., занимают центральное место в исламоведении и гендерных исследованиях, но их «подрывное» применение особенно характерно для культурных, институциональных и эпистемических структур, составляющих интересы этой области. Здесь можно кратко изложить три основные и часто пересекающиеся научные задачи подобной литературы: 1) историко-текстуальное исследование гендера, часто выявляющее трудности сопоставления гендерной теории с исламскими феноменами и предоставляющее основания для контристоризации; 2) постколониальная критика ориентализма, ставящая под сомнение ориенталистские «истины» о гендере, прошлом и настоящем, исходя из эпистемических парадигм современности; и 3) интеллектуальная и реформистская обеспокоенность гендерной не/справедливостью в мусульманских контекстах, в целом сосредоточенная на прагматическом и политическом вмешательстве в исламское право, этику и гендерную нормативность, демонстрирующая большую зависимость от аналитических инструментов гендера и его либеральной феминистской политики.

Работа над проблематикой ислама и гендера борется с ее зависимостью от концепций, вытекающих из западной европоцентристской эпистемы. Как ни парадоксально, это может привести к более глубокой эпистемической асимметрии между исламом и гендерной теорией с ее феминистской политикой, даже при попытке разрушить несправедливую социальную и политическую асимметрию. Здесь приводятся аргументы в пользу того, чтобы оставить гендерный вопрос открытым, выйдя за рамки заранее определенных вопросов, которые ограждают/закрывают исследования ислама и гендера. Это требует, во-первых, исследовать в полной мере историчность аналитической категории «гендер» и условий модерности, которые сделали ее онтологически конституирующей наше мировоззрение (теперь мы видим гендер во всем и определенным образом). Во-вторых, нам необходимо серьезно рассмотреть концептуальные последствия для изучения гендера, если различия по признаку пола не всегда бросаются в глаза, или занимают цен-

тральное место, или интерпретируются через логику гендерных различий, или действуют как маркеры гендерной идентичности (все эти наблюдения отмечены в вышеупомянутых исследованиях применительно к исламу). Это существенные вызовы предположениям и практикам западной европоцентричной гендерной теории, в которой гендерные различия являются центральным организующим принципом. В-третьих, сохранение гендерного вопроса открытым для теоретической реконфигурации означает не только историзацию существующих вопросов (что, почему и чьи вопросы^[53] и почему они стали повсеместно распространенными), но и провинциализацию этих вопросов путем постановки новых внутри исламской эпистемологии и ее источников для развития концептуальных знаний о «гендере». В качестве примера: что означает унифицированность не имеющего пола, не обусловленного гендерно *нафса* для размышлений о гендере и как это связано с выполнением гендерно нейтральных и гендерно дифференцированных обязательств шариата – не только с политической и этической перспектив внутри ислама, но также с аналитической и культурной точек зрения – для самой категории «гендер»? Другими словами, можно ли освободить аналитическую категорию гендера и переконфигурировать ее за пределами своей западной материалистической метафизики?

Для многих мусульманских ученых в данной области это один из способов противостоять сворачиванию проблематики ислама и гендера в универсалистском западном сознании как «декоративного инакомыслия» (термин, введенный Ашисом Нанди (Ashis Nandy) в “Intimate Enemy”) – ибо «кроткие наследуют землю не по кротости одной, они должны иметь категории, концепции и даже средства защиты разума»^[54]. И, в более широком смысле, речь идет о том, чтобы сохранить гендер «полезным» путем его критической переоценки на основании множества эпистемических условий.

ШУРУК НАГИБ (SHURUQ NAGUIB)

СОРЕДАКТОР “AMERICAN JOURNAL OF ISLAM AND SOCIETY”

ПРЕПОДАВАТЕЛЬ КАФЕДРЫ ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТИКИ И РЕЛИГИИ
ЛАНКАСТЕРСКОГО УНИВЕРСИТЕТА, ЛАНКАСТЕР, ВЕЛИКОБРИТАНИЯ

Примечания

- [1] Maria do Mar Pereira, *Power, Knowledge and Feminist Scholarship: An Ethnography of Academia* (London: Routledge, 2017).
- [2] Juliane Hammer, "To Work for Change: Normativity, Feminism, and Islam", *Journal of the American Academy of Religion* 84, no. 1 (2016): 98–112.
- [3] Aaron Hughes, *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception* (Sheffield: Equinox Publishing Ltd, 2015), 77.
- [4] Hammer, "To Work for Change", 656.
- [5] Alison Scott-Baumann, Mathew Guest, Shuruq Naguib, Sariya Cheruvallil-Contractor, and Aisha Phoenix, *Contested Identities and the Cultures of Higher Education in Britain* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 187.
- [6] См., например, различные статьи о гендерных аспектах лидерства, власти и представительства в британских мусульманских общинах в этом специальном выпуске журнала *The Journal of Religions* 10 (2019).
- [7] Jennifer Germon, *Gender: A Genealogy of an Idea* (London: Palgrave Macmillan, 2009).
- [8] *Ibid.*, 105.
- [9] Ann Oakley, *Sex, Gender and Society (Towards a New Society)* (London: Maurice Temple Smith, 1985 [1972]), 2.
- [10] *Ibid.*, 67.
- [11] Oyeronke Oyewumi, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).
- [12] Oakley, *Sex, Gender and Society*, 189.
- [13] Darlene M. Juschka, "Feminism and Gender Theory", в *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, ed. Michael Stausberg and Steven Engler (Oxford: Oxford University Press, 2016), 1. См., например, Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1999), 10, где она заявляет, что как историк она заинтересована в историзации гендера, «указывая на изменчивые и противоречивые значения, приписываемые половым различиям».
- [14] Oyeronke Oyewumi, "Conceptualizing Gender: "The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and The Challenge of African Epistemologies", *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies* 2, no. 1 (2002): 1–5, 2; <https://www.codesria.org/IMG/pdf/OYEWUMI.pdf>. См., в частности, ее обсуждение «разделения труда в нуклеарной семье, в котором женщина-мать придает социально и исторически специфическое значение самому гендеру».
- [15] Linda Nicholson, "Interpreting Gender", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 20 (1994): 79–105, 84.
- [16] Juschka, "Feminism and Gender Theory", 2, 4.
- [17] Nicholson, "Interpreting Gender", 95.
- [18] Judith Butler, "The Future of Sexual Difference: An Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell", *diacritics* 28, no. 1 (1998): 19–42.
- [19] Ниже приведены ключевые вклады в дискуссию о гендере, феминистской политике и категории «женщина»: Iris Young, "Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 8, no. 3 (1985): 173–183; Nicholson, "Interpreting Gender" (1994); и Alison Stone, "Essentialism and Anti-essentialism in Feminist Philosophy", *Journal of Moral Philosophy* 1, no. 2 (2004): 135–153.

- [20] Paula Sanders, “Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law”, в *Shifting Boundaries: Women and Gender in Middle Eastern History*, ed. Nikki Keddie and Beth Baron (New Haven: Yale University Press, 1991): 74–95, 77.
- [21] Everett Rowson, “The Effeminates of Early Medina”, *Journal of the American Oriental Society* 111, no. 4 (1991): 671–693.
- [22] Paula Sanders, “Hermaphrodites Revisited: A Reconsideration”, (2008): 1–4,4. (https://www.academia.edu/35003377/Hermaphrodites_revisited_a_reconsideration_1).
- [23] Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 3.
- [24] *Ibid.*, 6.
- [25] Joseph Massad, *Desiring Arabs* (Chicago: Chicago University Press, 2003).
- [26] См., например, Abdul Hakim Murad, “Boys Shall Be Boys”, n.d., <http://masud.co.uk/ISLAM/ahm/boys.htm>.
- [27] См. популярную работу североамериканского мусульманского писателя Mobeen Vaid, “In Defence of Male Headship in Islam”, опубликованную в Medium's section Occasional Reflections, March 8, 2021, <https://medium.com/occasionalreflections/in-defense-of-male-headship-in-islam-55f055a8877c>.
- [28] Rawand Osman, *Female Personalities in the Qur'an and Sunna: Examining the Major Sources of Imami Shi'i Islam* (New York: Routledge, 2015).
- [29] Celene Ibrahim, *Women and Gender in the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2020).
- [30] *Ibid.*, 23.
- [31] Наиболее полную трактовку самости и тела в Коране можно найти у ‘А’иши ‘Абд ар-Рахмāн (Бинт аш-Шāти’, ум. 1998), первой женщины, написавшей комментарий к Корану. См. ее «Maқāl фй-л-инсāн» 1969, переизданное в «Ал-Қур’āн ва қадāйā ал-инсāн» (Каир: Дār ал-Ма’āриф, 1999), 182–184.
- [32] *Ibid.*, 184–186.
- [33] Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), 133.
- [34] Ibrahim, *Women and Gender in the Qur'an*, 149. См. раздел “Future Directions”, где Ибрахим подчеркивает необходимость изучения коранических представлений о телесной воплощенности (embodiment) и телесно воплощенном опыте (embodied experience).
- [35] Miriam Cooke, “Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies”, *Nepantla: Views from South* 1, no. 1 (2000): 91–110, 93.
- [36] Интерсекциональность — это исследование различных сочетаний форм угнетения, доминирования или дискриминации по отношению к женщинам. — *Примеч. ред.*
- [37] Zahra Ayubi, *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society* (New York: Columbia University Press, 2019), 124.
- [38] См., например, обсуждение Айюби представления ат-Тўси пальмы как превосходной женщины, 106–107.
- [39] *Ibid.*, 103.
- [40] Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Berkeley: University of California Press, 2004), 21.
- [41] *Ibid.*, 154n1.
- [42] Oyewumi, *Invention of Women*, x; cf. Nicholson, *Interpreting Gender*, esp. 88–98; and Germon, *Gender: A Genealogy of An Idea*, 85ff.

- [43] Edmund Husserl, *Logical Investigations*, ed. Dermot Moran (London: Routledge, 2001 [1900/1901]), 168.
- [44] Krishnan Ram-Prasad, “Reclaiming the Ancient World: Towards a Decolonized Classics”, July 3, 2019, <https://eidolon.pub/reclaiming-the-ancient-world-c481fc19c0e3>.
- [45] Maria Lugones, “The Coloniality of Gender”, в *The Palgrave Handbook of Gender and Development*, ed. W. Harcourt (London: Palgrave Macmillan, 2016), 13–33.
- [46] Работа Талала Асада по деконструкции категории «религия» была основополагающей; для рассмотрения различных мыслителей и ученых, которые исследуют ее колониальность в отношении расы, гендера и христианства, см., например, серию статей начиная с февраля 2020 г., на веб-сайте *Contending Modernities*: <https://contendingmodernities.nd.edu/decoloniality/>.
- [47] Morny Joy, “Gender and Religion: A Volatile Mixture”, *Temenos* 42, no. 1 (2006): 7–30.
- [48] Joan Wallach Scott, “Gender: Still a Useful Category of Analysis?” *Diogenes* 225 (2010): 7–14, 9.
- [49] *Ibid.*, 14.
- [50] Oyeronke Oyewumi, *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity* (London: Palgrave Macmillan, 2016).
- [51] *Ibid.*, 77ff; см. также, *Invention of Women*, 80ff.
- [52] Khaled El-Rouayheb’s *Before Homosexuality* and Joseph Massad’s *Desiring Arabs* уже были упомянуты. Dror Ze’evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900* (Berkeley: University of California Press, 2006) является также убедительным свидетельством.
- [53] Oyewumi, *Invention of Women*, 176.
- [54] Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (New Delhi: Oxford University Press, 1988), xiii.