

# Создание идеальных мусульманских субъектов: дискурсивные практики, формирование субъекта и мусульманская этика

---

Ланхем: Lexington Books, 2020. 196 страниц.

ФАРАЗ МАСУД ШЕЙХ (FARAZ MASOOD SHEIKH)

В таких областях, как мусульманская этика и сравнительная религиозная этика, за последние два десятилетия воплощенность и воплощенные практики господствовали как богатые методологические локусы, порождающие многочисленные исследования, проливающие свет на природу и процесс этического формирования, в значительной степени благодаря новаторской работе антрополога ислама Талала Асада. Но, как это часто бывает с научными методологиями, маятник начал качаться в обратную сторону, в данном случае в сторону интереса к теологическим и философским рассуждениям, как имеющим решающее значение для понимания того, как формируются религиозные и моральные личности — например, в книге Томаса А. Льюиса 2016 года «Почему философия имеет значение для изучения религии и наоборот»<sup>1</sup>. Представляя себя твердо стоящим в лагере этой зарождающейся тенденции, Фараз Масуд Шейх предлагает свою книгу «Создание идеальных мусульманских субъектов: дискурсивные практики,

---

<sup>1</sup> Thomas A. Lewis. *Why Philosophy Matters for the Study of Religion & Vice Versa*.

формирование субъекта и мусульманская этика» в качестве исследования как мусульманской, так и сравнительной религиозной этики, которое серьезно относится к силе идей и обоснованной рефлексии в этическом формировании. Шейх пытается продемонстрировать это, прежде всего, посредством анализа мысли двух важных и недостаточно изученных мусульманских мыслителей, педагога нравственности IX века ал-Харйса ибн Асада ал-Мухāсибй (ум. 243/857) и курдского ученого-корановеда XX века Бедиуззамана Саида Нурси (ум. 1960).

Прежде всего, Шейх заявляет, что его интересует природа и формирование *«идеальной мусульманской субъективности»* через призму ал-Мухāсибй и Нурси (1). В своем использовании термина «идеальная субъективность» Шейх опирается на работы французских теоретиков Мишеля Фуко и Пьера Адо, а также специалиста по иудейской и сравнительной этике Джонатана Шофера, чтобы истолковать этическое формирование как процесс дискурсивного взаимодействия с дидактическими текстами, которые понимаются как «техники самости», обращенные к читателям как к идеальным субъектам. В этом процессе, который Адо называет «духовным упражнением», читатель вступает в диалогические отношения с текстом, основанные на его восприятии мира, в герменевтические отношения, в высшей степени рефлексивные, личные и основанные на практике, и, таким образом, предполагающие пристальное изучение и, если необходимо, пересмотр наиболее глубоко укоренившихся убеждений (18).

Шейх утверждает, что этот подход имеет два преимущества: одно для мусульманской этики и исламоведения в целом, а другое для понимания этического формирования за пределами исламской традиции. Что касается первого преимущества, Шейх отмечает, что современные ученые в значительной степени полагались на лексику и категории исламского права, мистицизма, философии и антропологии для анализа мусульманских этических дискурсов, причем правовые и мистические были наиболее преобладающими. Проблема, связанная с использованием подобных категорий, заключается в том, что многие домодерные и современные мусульманские мыслители не могут легко вписаться в одну или даже несколько из них, включая, в первую очередь, ал-Мухāсибй и Нурси. Ал-Мухāсибй называют попеременно «аскетом» и «протосуфием», в то время как Нурси обычно понимают как суфийского мыслителя или суфия-модерниста, однако ни один из этих ярлыков, как утверждает Шейх, не отражает полностью

силу и нюансы их мысли. Хотя верно то, что ал-Мухāсибī и Нурси опирались на правовые, аскетические и мистические дискурсы и практики, их мысль превосходит их; и, возможно, что еще более важно, попытки классифицировать их, используя приведенные выше концептуальные рамки, приводят к ошибочному сосредоточению внимания на содержании их работ «без должного внимания к тому, какими способами эти концепции расположены и *развернуты* в [их] дискурсах, и к *практической* работе, которую эти идеи должны выполнять для человека, который будет с ними взаимодействовать» (7). Применение методологических идей, предложенных Фуко и Адо, касательно ал-Мухāсибī и Нурси исправляет эту ситуацию. Что же касается последнего преимущества, то использование концептуального лексикона субъективности как средства пролить свет на размышления о морали ал-Мухāсибī и Нурси привлекает внимание к тем аспектам этического формирования, которые влекут за собой рефлексивную деятельность морального агента. Такая позиция противоречит господствующим взглядам в областях социологии и антропологии, которые приписывают формирование индивидуумов идеологическим структурам и телесным практикам таким образом, что маргинализируют любое чувство агентивности в этом процессе. По мнению Шейха, заслуживают похвалы концепция Асада об исламе как «дискурсивной традиции» и анализ антропологом ислама Сабой Махмуд роли воплощенных практик в движении женской мечети в Египте; тем не менее, он задается вопросом, оставляют ли фокусирование Асада на силе авторитетных дискурсов и акцент Махмуд на повторяющихся телесных практиках какое-либо место для индивидуальной деятельности в процессе самосовершенствования (19–20).

Шейх организует главы, посвященные ал-Мухāсибī и Нурси, в соответствии с тем, что он называет их концепцией «идеальной религиозной субъективности» и «идеальной моральной субъективности», где первая обозначает «идеальные точки зрения... которые должна порождать психика религиозного человека», а вторая относится к «манере и способу, которыми психические состояния человека должны и не должны сознательно и рефлексивно выражаться в повседневной жизни и отношениях с другими» (14). Таким образом, во второй и третьей главах Шейх обсуждает обе формы субъективности согласно ал-Мухāсибī, а в четвертой и пятой главах он делает это с точки зрения Нурси. Согласно Шейху, для ал-Мухāсибī идеальная религиозная субъективность

строится вокруг двух родственных концепций прав (*х̣у̣к̣у̣к*) и обязанностей (*ва̣джи̣ба̣т*), так что идеальным субъектом является тот, кто должным образом соблюдает права Бога (31). В этом процессе самоанализ (*му̣ха̣са̣ба*) играет решающую роль, поскольку внешние действия оцениваются в соответствии с тем, мотивированы ли они благими или дурными «внушениями сердца» (*'инда ал-х̣а̣та̣ра̣т ал-қу̣л̣у̣б*). Шейх обсуждает ряд «духовных упражнений» или дискурсивных практик, которые являются ключевыми для культивирования идеальной религиозной субъективности для ал-Му̣ха̣си̣би̣, подчеркивая прагматичные способы, которыми они стремятся культивировать рефлексивную деятельность. Эти дискурсивные упражнения включают в себя созерцание смерти, размышление о Божьем обещании вознаграждения и угрозе наказания (*ал-ва̣'д ва ал-ва̣'ид*) и поддержание надлежащей осторожности в отношении сатаны. Как и в случае с идеальной религиозной субъективностью, Шейх утверждает, что для ал-Му̣ха̣си̣би̣ внутреннее состояние человека имеет решающее значение для идеальной моральной субъективности (63). Таким образом, моральные акторы должны как реализовывать социальные обязательства перед своими семьями, друзьями и согражданами, так и проявлять заботу о себе, которая требуется для отражения порочных внушений, возникающих в результате этих самых взаимодействий (65). Отсутствие бдительности в этих социальных взаимодействиях может привести к самовозвеличиванию, или *рий̣а̣'*, которое ал-Му̣ха̣си̣би̣ называет малой формой идолопоклонства, или *ширк*ом, поскольку оно угрожает способности человека совершать действия только ради Бога (73). Шейх отмечает, что описание ал-Му̣ха̣си̣би̣ идеального морального субъекта отличается от современных антропологических представлений об этическом формировании, которые делают упор на привычное воплощенное действие. Он указывает на рассуждения ал-Му̣ха̣си̣би̣ о благочестивых действиях, которые призывают верующих остерегаться думать, что легкость, с которой они совершают благочестивые действия, обязательно указывает на добродетельное состояние. То есть человек может развить в себе надлежащие телесные привычки, но это не распространяется на *та̣қ̣ва*, или Богоосознание, потому что, хотя человек может развить некоторую способность к *та̣қ̣ва*, он никогда не может думать о ней как об устойчивом, постоянном расположении духа, которого он достиг (86–87).

В третьей и четвертой главах Шейх разъясняет концепции Нурси об идеальной религиозной и моральной субъективности. Для Нурси идеальная религиозная субъективность тесно связана с «верой» или тем, что Шейх называет «практиками веры» (99). Далекая от того, чтобы быть личной и фиксированной, будучи в отрыве от опыта человека, «вера» здесь лучше понимается как «созерцательная перспектива», основанная на направляемых Кораном размышлениях о внутренних и внешних формах реальности и взаимодействии с ними. В отличие от «подражательной веры» (на тур. яз. *таклиди иман*), которая рассматривает Коран просто как хранилище божественных откровений, Нурси выступал за «веру путем исследования» (на тур. яз. *тахкики иман*), динамичную, основанную на Коране рефлексивную веру, которая рассматривает Коран как «прямой, живой, метафорически богатый, потенциальный личный проводник для экзистенциальных потребностей и вопросов человека» (101). Он считал, что апелляции к духовному авторитету, которые часто встречаются среди суфийских шейхов, не сумели обратиться к современным мыслящим людям или адекватно подготовить их к противостоянию материалистическим и антирелигиозным аспектам современности. Скорее, он готовил свою аудиторию к тому, чтобы «погрузиться в глубокое, глубоко личное и динамичное изучение Корана» (101). Таким образом, как объясняет Шейх, Нурси подходил к кораническим понятиям, таким как единство Бога (*тавхид*), посланники Бога (*русул*), жизнь после смерти (*ахира*) и божественное предопределение (*кадар*), не как к теоретическим идеям как таковым, а скорее как к рефлексивным упражнениям, которые выработали определенные субъективные точки зрения. Такие «практики веры» имеют многочисленные последствия для интересубъективных отношений, то есть идеальной моральной субъективности по Нурси. Шейх исследует их во многих областях, включая социальные последствия для определенных концепций (вечной) темпоральности, отношения социального обмена, бережливость и этику окружающей среды, отношения между индивидуальностью и общественными связями, природу и социальную этику гендера, и превосходство жизни в служении Богу над политическими действиями, которые слишком часто приводят к *политическому прагматизму*.

Обобщая многое из того, что он представил в предыдущих главах, Шейх заключает, подчеркивая, как реконструкции представлений об идеальной субъективности по ал-Мухāsибй и

Нурси предлагают идеи не только для областей мусульманской и сравнительной религиозной этики, но и для современных дебатов о том, как лучше всего воплощать в жизнь свои религиозные обязательства в различных обществах. Любопытно, что Шейх утверждает, что ал-Муḫāsибī и Нурси предлагают способы существования в мире, которые являются постидентитарными и неперфекционистскими, в отличие от идеологий, которые приравнивают бытность мусульманином к социальной, этнической или политической идентичности. То есть в обоих случаях от идеальных субъектов не ожидается достижения религиозного или морального совершенства, но вместо этого они должны постоянно размышлять о соответствии между религией и жизненным опытом таким образом, который не лишен убежденности и не закрыт для пересмотра моральных обязательств человека. Как пишет Шейх, «ал-Муḫāsибī и Нурси показывают нам, что теоретическое желание иметь непоколебимые убеждения может быть сильным и искренним, но реальные, живые обязательства, субъективно переживаемые, всегда будут напряженными и продуктивными, и прекрасными именно из-за этого» (162). Такие формы субъективности, указывает Шейх, могут многое предложить подходу к плюрализму, который стремится жить в сообществе с теми, кто придерживается самых разных религиозных и моральных принципов, не размывая при этом своих глубоко укоренившихся убеждений.

В этом исследовании ал-Муḫāsибī и Нурси Шейх предлагает богатое, структурированное и убедительное изложение мысли двух глубоких и недостаточно изученных мусульманских мыслителей, которые смело вмешиваются в области мусульманской и сравнительной религиозной этики. Более того, он делает это не только в описательных и аналитических терминах, но и в оценочных, исследуя и вынося нормативные суждения о том, как идеи, предложенные ал-Муḫāsибī и Нурси могут предложить решения современных загадок этического становления и общественной жизни. У читателя даже возникает время от времени ощущение, что, раскрывая и разъясняя, какими путями текстуальные дискурсы функционировали для ал-Муḫāsибī и Нурси как «техники самости», Шейх намеревался, чтобы читатель испытал нечто подобное «духовному упражнению». Впрочем, это связано и со слабым местом исследования. То есть широкомасштабное обсуждение Шейхом разнообразных элементов мысли ал-Муḫāsибī и Нурси иногда казалось немного бессвязным и недостаточным по глубине.

Много раз я ловил себя на том, что хотел бы, чтобы Шейх еще больше развил одну из граней мысли ал-Мухāсибй или Нурси или углубил высказанную им точку зрения. Например, в своем обсуждении того, что Нурси предпочитает служение Богу политической деятельности, я бы хотел, чтобы Шейх критически отнесся к кажущейся аполитичной позиции Нурси, которая приравнивала политику к применению силы или, как выразился Нурси, к «ношению дубины». Шейх вкратце отмечает проблематичные аспекты этой концепции политики, но затем быстро переходит к следующему (155). Для изложения моральной мысли Нурси было бы крайне важно, чтобы такое предубежденное описание политики заслуживало более пристального внимания. Тем не менее, Шейх провел убедительное исследование двух моральных образцов исламской традиции, которое вносит критический вклад в области мусульманской и сравнительной религиозной этики и предлагает как мусульманам, так и немусульманам способ существования, который одновременно включает в себя истинность и хрупкость их религиозных и моральных обязательств.

СЭМ ХЬЮСТОН  
Доцент религиоведения  
Стетсонский университет  
ДЕЛЭНД, ФЛОРИДА

doi: 10.35632/ajis.v38i3--4.3458