

Агенты милости: этическая агентность между Газālī и антропологией ислама

АЛИ АЛТАФ МИАН¹ (ALI ALTAF MIAN)

Аннотация

Эта статья вносит вклад в теоретизирование этической агентности в антропологии ислама, обращаясь к средневековому богослову в области нравственности Абū Хāмиду ал-Газālī (1058-1111). Основы-

¹ Али Алтаф Миан — доцент кафедры религии и стипендиат Иззата Хасана Шейха по исламоведению в Университете Флориды. Его исследовательские интересы включают исламское право и этику, ислам в Южной Азии, а также теорию и метод в изучении религии.

Благодарности: я выражаю благодарность Баситу Кариму Икбалу, Эбрахиму Мусе, Майклу Висенте Пересу, Анне Петерсон и Бенджамину Соаресу за их содержательные отзывы, которые привели к созданию этой статьи. Я также хотел бы поблагодарить Стефанию Пандольфо (которая провела сентябрьский полдень в Беркли, обсуждая со мной перспективы и ограниченность психоанализа применительно к исламским исследованиям) и Брента Энга (поделившегося со мной некоторыми из своих блестящих идей о концептуализации Асадом грамматики в сравнении с Витгенштейном). Все обнаруженные в тексте ошибки и логические неувязки, конечно же, мои.

Mian, Ali Altaf. 2022. "Agents of Grace: Ethical Agency between Ghazālī and the Anthropology of Islam." *American Journal of Islam and Society* 39, nos. 1-2: 6-40 • doi: 10.35632/ajis.v39i1--2.3795

Copyright © 2022 International Institute of Islamic Thought

ваясь на взаимодействии Талала Асада с Ғазālӣ, автор внимательно рассматривает труд последнего об интенциональности, в полной мере освещающий его теорию этической агентности. Ғазālӣ не разрабатывает идеалистическую теорию этической агентности и не утверждает этический субъект, практики которого «направлены на то, чтобы сделать определенные виды поведения бессознательными или непреднамеренными» (Saba Mahmood, *Politics of Piety*, 139). Скорее, он артикулирует этическую агентность как место случайности и амбивалентности, поскольку действие включает в себя не только знание, твердое намерение/волю и телесные способности, но и божественную милость. Милость, как утверждается в данной статье, является условным знаком несuverенности этического субъекта, поскольку для Ғазālӣ агентность разделена между дискурсивными и материальными способностями субъекта (знание, твердое намерение и физическая сила) и определенной метаморфической спонтанностью/содействием, которое переживается как дар Другого (милость). Таким образом, обращаясь к Ғазālӣ, эта статья призывает к серьезному рассмотрению концепции милости для понимания этической агентности в исламской антропологии.

«[Благочестивые предки] знали, что намерение – это не то, что человек произносит своим языком, когда изрекает: «Я намереваюсь». Скорее, это истечение в сердце разливающегося потока божьих откровений, [истечение], которое иногда происходит с легкостью, а иногда с трудом».

- Худжжат ал-Ислām Абӯ Ҳамид ал-Ғазālӣ

Введение

Недавние работы Талала Асада позволяют переосмыслить культивирование этической и эстетической чувствительности, осуществляемое в рамках дискурсивных традиций². Его новый взгляд

² См. следующие три текста: Talal Asad, "Thinking about Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today," *Critical Inquiry* 42, no. 1 (2015): 166-214;

на «осознающее тело» (*sensible body*) пытается преодолеть разрыв между аналитиком, который прислушивается к *формам языка*, и аналитиком, настроенным на *формы жизни*. Таким образом, Асад расширяет свою прежнюю, чрезвычайно влиятельную идею ислама как дискурсивной традиции, демонстрируя при этом способность прислушиваться к антропологическим исследованиям, которые взяли его идеи в качестве отправной точки. Идея ислама как дискурсивной традиции в настоящее время подразумевает – с точки зрения методологии для студентов и ученых-исламоведов в различных дисциплинарных контекстах – «сосредоточение внимания на том, каким образом язык направляет, обосновывает и пронизывает чувства живого тела через повторяющееся совершение добродетельных действий, мыслей и чувств (то, что [мусульманский богослов XI века] Ғазāли называл «упражнением души»)³. Обратите внимание, что эту артикуляцию дискурсивной традиции можно – и даже следует – читать как тонкий ответ Асада на историю восприятия этой аналитической категории в антропологии ислама, в том числе в широко цитируемой и обсуждаемой «Политике благочестия» Сабы Махмуд⁴.

В книге «Секулярные переводы» Асад деликатно предлагает ряд поправок к теоретизированию Сабой Махмуд этической агентности по отношению к Аристотелю и Фуко. Позвольте мне кратко упомянуть два взаимосвязанных примера. Напомним, что Махмуд толкует свою этнографию, основанную на ее полевых исследованиях середины 1990-х годов, посвященных «городскому женскому движению при мечетях, которое

Talal Asad, *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason* (Нью-Йорк: Издательство Колумбийского университета, 2018); "Thinking about Religion through Wittgenstein." *Critical Times* 3, no. 3 (2020): 403-442. Рассмотрение различных нюансов подхода Асада к традиции в период с середины 1980-х годов и до более поздних публикаций выходит за рамки этой статьи. Подробный, метааналитический подход к его антропологическому мышлению см.: Basit Kareem Iqbal, "Thinking about Method: A Conversation with Talal Asad." *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences* 26, no. 1 (2017): 195-218.

³ Asad, *Secular Translations*, 92.

⁴ Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Принстон: Издательство Принстонского университета, 2005). (Перевод книги на русский язык: Саба Махмуд. «Политика благочестия. Исламское возрождение и феминистский субъект». Переводчик: Колкунова К.; Издательство: Новое литературное обозрение, 2023 г.; Серия: Studia Religiosa. (Примечание переводчика).)

является частью более широкого исламского возрождения в Каире, Египет», в свете постструктуралистских идей, чтобы продемонстрировать, что «стремление (*desire*) к свободе от социальных условностей не является врожденным стремлением»⁵. Хотя этот аргумент способствует ее политической критике секулярного либерализма, Махмуд продолжает эту линию рассуждений, не обсуждая, что означает врожденность в *формах жизни* ее собеседниц и как она артикулируется в их *формах языка*. Таким образом, Асад отмечает несоответствие между постструктуралистской критикой субъекта и исламскими теориями личности в отношении вопроса врожденного стремления и потенциальных возможностей⁶. Во-вторых, Махмуд использует идеи Фуко для теоретизирования микрополитических последствий этических практик своих собеседниц⁷. Асад подвергает сомнению пригодность Фуко, когда говорит об «индивидуалистических формулировках» последнего. Эстетический подход Фуко к «технологиям себя» не резонирует, по крайней мере с точки зрения Асада, с традицией мысли и практики, которая подходит к этическому формированию в общинном, межпоколенческом контексте⁸. Таким образом, мне кажется, что недавняя переформулировка дискурсивной традиции Асада предлагает корректировку некоторых теоретических предпосылок, которые получили цитатное преимущество в ходе так называемого этического поворота в антропологии ислама⁹.

⁵ Mahmood, *Politics of Piety*, 4; Mahmood, *Politics of Piety*, 152.

⁶ Он делает это, обращаясь к данному Ғазālī определению *нафс*, или души, как «совокупности божественно заложенных потенциалов и тенденций, внутри которых существуют постоянные противоречия, но всегда имеется возможность осознания того, чем человек является в самом полном смысле» (Asad, *Secular Translations*, 71).

⁷ Mahmood, *Politics of Piety*, 122.

⁸ Таким образом Асад пишет: «Мишель Фуко и другие превосходно писали о «заботе о “я”», но в отличие от индивидуалистических формулировок этого процесса, я делаю здесь акцент на том, как личность постепенно учится развивать свои способности, исходя из традиции, которая предполагает сотрудничество поколений в сохранении, обучении и применении практических знаний, основанных на представлении о благой жизни» (*Secular Translations*, 74.).

⁹ Книга «Секулярные переводы» также разрабатывает средства самокорректировки; показательным примером является усложнение Асадом того, что он высказал ранее относительно связи между агентностью и интенциональностью в книге «Возникновение секулярного» (в главе под названием «Размышления об агентности и боли»).

Однако, с другой стороны, переформулирование Асадом дискурсивной традиции лишь частично учитывает некоторые существенные критические замечания. По мнению Самули Шилке, Асад и Махмуд (а также Чарльз Хиршкинд) исследуют «практику морали и религии прежде всего с точки зрения согласованности»¹⁰. Многочисленные и амбивалентные способы отношения людей к религиозным идеалам и практикам,

В последнем случае Асад придерживался довольно редуктивного взгляда на интенциональность, часто приписывая ее либеральной автономии. Однако «Секулярные переводы» демонстрируют необходимость возобновленного взаимодействия с намерением в исламской мысли и практике. С этой целью Асад кратко останавливается на взглядах Ғазālī в отношении намерения. Мое обсуждение намерения ниже частично вдохновлено Асадом, но заметьте, что я предлагаю другой, более текстуально обоснованный взгляд на тему намерения в мысли Ғазālī. Позвольте мне упомянуть здесь, почему я по-прежнему скептически отношусь к трактовке интенциональности Асадом. Он указывает на то, как знание и «воля или намерение» формируют нашу «практическую ориентацию на объект», и допускает проблематичное утверждение что «каузальная энергия агента», или идея его, ее или их воли как *источника* действия, прокладывает путь «к секулярности» (*Secular Translations*, 72). Далее он обнаруживает этот поворот к секулярности у Декарта и в XVII веке (*Secular Translations*, 88). Как я продемонстрирую ниже, для Ғазālī человеческие действия формируются не только знанием и твердым намерением (тем, что Асад называет волей), но также зависят от телесных способностей и милости Бога. В отличие от суверенного понятия воли, которое апеллировало к философскому либерализму, Ғазālī способен противостоять монокаузальной теории действия, в то же время в равной степени подчеркивая каузальную энергию агента и контекст связей, в котором совершаются действия (включая связь с Богом посредством милости). Таким образом, точка зрения Асада, что переход от *склонности к источнику* – это составная часть формирования современной секулярности, является редуктивной, если не откровенно сомнительной, поскольку идея человека как источника его собственных действий – это один из ключевых вопросов, обсуждаемых в спорных дискуссиях о вторичной каузальности среди классических исламских философов и богословов, и поэтому вряд ли ее можно рассматривать как возникшую в XVII веке. Обсуждение этого вопроса со специальной ссылкой на Ғазālī см.: Frank Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology* (Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 2009), 128–146.

¹⁰ Samuli Schielke, "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians," *Journal of the Royal Anthropological Institute* (2009): S24–S40, на S25.

институтам и персонажам зависят от различных факторов (от их личной истории до социально-экономических возможностей). Следовательно, ученые, утверждает Шилке, «должны найти способ объяснить взгляды, которые не согласуются ни четко, ни последовательно с какой-либо великой идеологией, и жизни, которые полны амбивалентности не только между моральными и аморальными целями, но и между различными, порой взаимно враждебными, моральными целями»¹¹. В противном случае мы рискуем выдвинуть, по словам Бенджамина Ф. Соареса и Рене Отайека, «тотализирующие представления о культивации добродетели»¹². Более тщательное изучение этики жизненной добродетели (*lived virtue ethics*) требует уделить пристальное внимание «борьбе, амбивалентности, несогласованности и неудаче» как заслуживающим внимания аспектам «повседневной религиозности»¹³. Столь важная критика подчеркивает разнообразие этических проектов, которые могут быть неотъемлемой частью традиции как совокупности языка и жизни; на самом деле, эта критика ставит под сомнение саму идею принадлежности – или, выражаясь языком психоанализа, проективной идентификации – к традиции как таковой¹⁴. Позвольте мне кратко рассмотреть, как книга «Секулярные переводы» относится к этой критике.

Асад признает, что неудача функционирует в нравственном языке/жизни: «Неудача угрожает добродетельному формированию души в каждый момент»¹⁵. Он также проводит различие между «дискурсивной традицией» и «религией» – его строгое понимание первой противостоит реификации и, следовательно, тотализации, подразумеваемой в последней. Более того, он не считает, что традиция как совокупность языка и жизни имеет какую-либо необходимую связь с «отсутствием [или наличием] секулярной свободы». Наконец, Асад признает необходимость принимать во внимание множество форм

¹¹ Schielke, “Being Good in Ramadan,” S25-S26.

¹² Benjamin F. Soares and René Otayek, “Introduction: Islam and Muslim Politics in Africa,” в *Islam and Muslim Politics in Africa*, под ред. Benjamin F. Soares и René Otayek (Нью-Йорк: Palgrave MacMillan, 2007): 1-24, на 18.

¹³ Filippo Osella and Benjamin F. Soares, “Islam, Politics, and Anthropology,” в *Islam, Politics, and Anthropology*, 11.

¹⁴ Обширная работа Ранджаны Кханны об отказе от принадлежности затрагивает то, о чем я здесь размышляю. См., например: Khanna, “Touching, Unbelonging, and the Absence of Affect.” *Feminist Theory* 13, no. 2 (2012): 213-232.

¹⁵ Asad, *Secular Translations*, 73.

принадлежности к традиции¹⁶. Его пересмотренное представление об исламе как о дискурсивной традиции «сигнализирует о попытке взаимодействия с множественными темпоральностями тех, кто стремится к общему наследию, а также тех, кто его отвергает»¹⁷. В то же время Асад не заходит настолько далеко, чтобы провинциализировать свои привилегированные темы в этой традиции, такие как «забота о “сути”». Отличая последний термин от “аутентичности”, он, тем не менее, отдает предпочтение оспариванию “сути” как основного смыслового узла, который способствует внутреннему разнообразию дискурсивной традиции¹⁸. Таким образом, можно сказать, что Асад не учитывает *должным образом* в своей детальной теории «осознающего тела» такие идеи, как случайность и амбивалентность, не говоря уже о двух концептуальных дополнениях, необходимых для обсуждения этических практик без реификации этической агентности. Таким образом, переформулировки Асада предлагают столь необходимые коррективы, но в то же время продолжают теоретизировать этическую агентность программными, а следовательно, проблематичными способами.

Эта статья расширяет рамки взаимодействия Асада со средневековым мусульманским богословом Абӯ Хāмидом ал-Ғазālī (1058–1111). Я рассматриваю Ғазālī как теоретика психической жизни и внимательно прочитываю его сочинения об интенциональности, подчеркивающие значение случайности и амбивалентности в повседневных этических действиях¹⁹.

¹⁶ Asad, *Secular Translations*, 92. Еще в своей статье в *Critical Inquiry* в 2015 году Асад говорил: «Традиция имеет как единственное, так и множественное число. Для субъектов существуют не только непрерывность (continuities), но также выходы и входы. Традиция допускает как ошибки, так и предательство; не случайно *традиция* и *измена* (tradition and treason) имеют общую этимологию» (“Thinking about Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today,” 169).

¹⁷ Asad, *Secular Translations*, 92.

¹⁸ Асад пишет: «Живая традиция не просто способна сдерживать конфликты и разногласия; поиск того, что является сущностным, сам по себе вызывает споры. Поэтому забота о “сути” — это не совсем то же самое, что забота об аутентичности» (*Secular Translations*, 95).

¹⁹ Здесь, как и везде, я обязан книге Стефании Пандольфо «*Knot of the Soul*», которая служит для меня образцом восприятия Ғазālī и других мусульманских мыслителей как серьезных теоретиков психической жизни. См. Stefania Pandolfo, *Knot of the Soul: Madness, Psychoanalysis, Islam* (Чикаго: Издательство Чикагского университета, 2018). О том, как я подхожу к более широкому пересмотру Пандольфо психоана-

Ғазālи подходит к этической агентности – то есть способности преобразовать себя и общество с помощью этических практик – как к открытому полю сигнификации. По его мнению, человеческое действие включает в себя четыре предварительных условия: знание, твердое намерение/волю, телесные способности и Божью милость. Я утверждаю, что милость для Ғазālи – это кодовое обозначение (cipher) амбивалентности и случайности, которые ведут к нравственному самосовершенствованию. Далее я настаиваю на том, что идеи Ғазālи о действии и агентности проблематизируют то, как Махмуд подходит к агентности. Ғазālи позволяет нам признать пробелы и разрывы, которые остаются между *формами языка* и *формами жизни*, что означает, что традиции не *полностью* переносятся на тело. Будучи настроенным на действие как текстуальность, а также как игру милости в этической агентности, Ғазālи предостерегает нас от аналитических и, в более широком смысле, политических устремлений тотализирующих теоретизаций агентности.

Теперь краткое описание того, что последует дальше. Первый раздел основывается на идее Асада о том, что пророческие традиции (тексты хадисов) транслируют (translate) трансцендентный авторитет божественного писания (Корана). Поэтому я прочитываю два хадиса о намерении (*ниййа*), чтобы разработать его концептуальные и практические контуры в мусульманской мысли и практике. В этом разделе также обращается внимание на антропологическую изобретательность текстов хадисов, и подчеркивается то, что я называю «этнографическими иллюстрациями». В следующих трех разделах систематически обсуждаются глубокий текст Ғазālи о намерении, его теория человеческого действия и его идеи об этической агентности. Предпоследний раздел начинается с обобщения трех предыдущих разделов, а затем переходит к мягкой, но критической оценке имеющих широкое влияние взглядов Махмуд на этическую агентность. Я обращаюсь к Ғазālи, чтобы поставить под сомнение некоторые из ее предположений о том, как этическая агентность работает в исламской традиции. Заключение содержит дополнительное разъяснение моей аргументации, в то же время подчеркивая необходимость серьезно относиться к источникам исламской традиции, позволяющим обогатить то, что считается «теорией».

Намерения и действия

Асад в своем классическом эссе 1986 года «Идея антропологии ислама», как известно, утверждал: «Если кто-то хочет написать антропологию ислама, ему следует начать, как это делают мусульмане, с концепции дискурсивной традиции, которая включает в себя основополагающие тексты Корана и хадисов, и соотносится с ними»²⁰. В его переформулированной версии этой концепции спустя десятилетия Коран и хадисы продолжают служить стержнями дискурсивной традиции, но теперь Асад показывает, как трансцендентальный авторитет транслируется на телесную практику, на этическую и эстетическую чувствительность. Транслирование божественной *формы языка* в человеческую *форму жизни* частично осуществляется посредством текстов хадисов:

Транслирование в исламской традиции не происходит напрямую от божественного на тело верующего; оно происходит от традиционных представлений о жизни Пророка, то есть сообщений о его высказываниях и деяниях, передаваемых на протяжении многих лет цепочкой названных лиц, начиная с его сподвижников. Вместе со словами богооткровенного Корана эти текстовые сообщения являются основным исламским источником, который был переведен с арабского языка на местные языки мусульман в различных частях мира, а затем в паттерны поведения, регулируемые и преподаваемые исламской традицией. Окончательный авторитет в этих сообщениях остается за Кораном, который многократно повелевает верующим следовать за Пророком, и именно Пророк устанавливает парадигму молитвы, в которой стихи Корана читаются вместе с повторяющимися телесными движениями, выражающими покорность Богу и благоговение²¹.

Обратите внимание, что эти замечания относятся к более широкой дискуссии, в которой Асад решительно оспаривает ошибочную идею о том, что исламская доктрина неподражаемости Корана обязательно подразумевает непереводаемость священного дискурса в местные контексты живой религии.

²⁰ Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam," 14.

²¹ Asad, *Secular Translations*, 66-67.

Однако Асад не исследует этнографическое воображение, содержащееся в текстах *ҳадйсов*, и не выясняет, может ли это воображение усложнить программные теории этической агентности. Я хотел бы продолжить здесь именно эту линию исследования, прибегнув к способу внимательного прочтения, который напоминает этнографию как настройку на игру между *формами языка и формами жизни* и как этику встречи. Это означает, что мой способ прочтения текстов *ҳадйсов* также дает возможность представить и осмыслить, что значит быть интерпеллированным в позицию субъекта этическим дискурсом, который сохраняет свое сотериологическое значение, поскольку он опосредует трансцендентальный авторитет.

«Поистине дела [оцениваются] в соответствии с намерениями» — таковы первые слова текста, известного как «*ҳадйс намерения*» (*ҳадйс ан-ниййа*)²². Этот фрагмент — один из наиболее широко обсуждаемых текстов *ҳадйсов* на тему интенциональности в исламской традиции. По мнению раннего мусульманского правоведа Муҳаммада ибн Идрйса аш-Шāфи‘ий (767–820), этот *ҳадйс* «содержит одну треть знания (*‘илм*)»²³. Таким образом, то, что исламские богословские, правовые и суфийские тексты говорят о намерении — концепции, которая часто фигурирует в дискуссиях о взаимодействии психической жизни и социальной реальности — можно рассматривать как комментарии к этому основополагающему *ҳадйсу*²⁴. Ключевой этический принцип здесь заключается в том, что намерение

²² Абӯ ‘Абд Аллāх Муҳаммад б. Исмā‘ил ал-Бухārй, «Ал-Джāми‘ ас-Саҳйх би-ҳāшийат ал-муҳаддйс Аҳмад ‘Алй ас-Саҳāранфūrй», изд. Тақй ад-Дйн ан-Надавй, в 15 томах (Бейрут: Дār ал-Башā‘ир ал-Ислāмиййа, 2011), 1:180-181. Этот *ҳадйс*, который был первым сообщением, записанным Бухārй в его «Саҳйх», появляется с небольшими изменениями в шести дополнительных «книгах» этого сборника. Здесь я цитирую начальную версию, но использую курсив для выделения фразы, которая включена во многие другие версии, как в «Саҳйх» Бухārй, так и в других сборниках. Более глубокий анализ этого сообщения см.: Ignazio de Francesco, “Il Lato Oscuro Delle Azioni: La Dottrina Della Niyya Nello Sviluppo Dell’Etica Islamica,” *Islamochristiana* 39 (2013): 45-69.

²³ Джалāl ад-Дйн ас-Суйūtй «Мунтахā ал-āmāl фй шарҳ *ҳадйс иннамā ал-а‘мāl*», изд. Мустафа ‘Абд ал-Қāдир ‘Атā (Бейрут: Дār ал-Кутуб ал-‘Илмиййа, 1986), 43.

²⁴ Я обсуждаю богатую традицию комментариев к этому *ҳадйсу* в главе книги под названием «*Ҳадйс намерения и исламская этика*» (готовится к печати).

является критерием оценки морального статуса действия, и это мнение побуждает верующих размышлять о мотивах, которые движут их телесными действиями (включая аффективные движения этого жизненно важного органа — сердца).

Мусульманские религиозные мыслители, пишущие в суфийском регистре, интериоризируют намерение (*ниййа*), рассматривая его как действие сердца. По их мнению, намерение — это сосредоточенный поиск облаченной в плоть и кровь душой добра, красоты и искренности во взаимно пересекающихся сферах реляционности. Иногда те же самые авторы подходят к *ниййа* в правовом регистре и применяют эмпирический подход, чтобы пролить свет на практические последствия намерения в актах поклонения, социальных отношениях, коммерческих сделках и преступных действиях. Оба эти регистра, по сути, конкретизируют психосоциальный вклад единой этической традиции, особенно учитывая, что некоторые из наиболее известных суфийских авторов, занимавшихся этой темой, также были глубоко вовлечены в юриспруденцию и нормативную этику. Значение намерения как врат к пониманию взаимодействия между внешним и внутренним становится совершенно ясным, когда мы исследуем его утонченную трактовку в аналитическом подходе вдохновенных суфизмом богословов нравственности, таких как Абӯ Хāмид ал-Ғазālī (1058–1111). В своей «Книге намерения, искренности и правдивости» Ғазālī теоретизирует *ниййа* как концепцию, связующую внутреннее и внешнее, которая имеет глубокое этическое значение для мусульман в повседневной жизни (следующие три раздела конкретизируют написанное Ғазālī о *ниййа*).

Остальная часть «хадйса намерения» представляет собой то, что я называю «этнографической иллюстрацией», которая побуждает слушателей и читателей оценить практическое значение рассматриваемого этического принципа. «Укорененная в живых сообществах», — объясняет историк религии Анна Л. Петерсон, — религиозная этика «возникает из практического опыта и предназначена для практики»²⁵. Таким образом, полная версия приведенного выше хадйса указывает на практический, даже политический контекст: «Поистине, дела [оцениваются] в соответствии с намерениями и, поистине, каждому человеку (достанется) только то, что он намеревался (обрести). И пусть будет известно, что человек, совершавший переселение

²⁵ Anna L. Peterson, *Works Righteousness: Material Practice in Ethical Theory* (Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 2020), 5.

к Богу и Посланнику Его, переселится к Богу и Посланнику Его. И пусть будет известно, что переселявшийся из стремления к мирскому или ради женитьбы на женщине, переселится лишь к тому, к чему он переселялся». Эта этнографическая иллюстрация подчеркивает, что только переселение, совершаемое ради Бога и в подражание Пророку, имеет сотериологическое значение и заслуживает награды. Хадисоведческая литература изобилует этнографическими уточнениями, которые конкретизируют значение этического принципа, представляя его практикуемым в определенном месте определенным человеком (следовательно, провинциализируя универсальный этический принцип путем обращения к сингулярности). Эти этнографические уточнения также эффективны с педагогической точки зрения, поскольку они стимулируют этическое воображение и побуждают слушателей и читателей задуматься о своей собственной практике. Таким образом, эта конкретная этнографическая иллюстрация может спровоцировать следующий вопрос: что мотивирует мои действия, и чьего довольства я действительно ищу?

Позвольте мне кратко прокомментировать особый «мир» хадйса намерения. Если Пророк Мухаммад и произнес эти или подобные слова, то, скорее всего, он сделал это после *хиджры* (переселения в Медину). Напомним, что многие верующие уже достигли Медины, когда Пророк прибыл туда в 622 году. Остальные переселились позднее. Акт переселения длиной в жизнь был нелегким, поскольку требовал радикального отказа от принадлежности, оставления собственности и привязанности к родному дому. Будучи актом истинной верности, переселение демонстрировало приверженность религиозной общине. Тем не менее, оставался вопрос о мотиве: как быть с верующим, который совершает переселение не для того, чтобы выразить свою верность общине, а ради потенциального брачного партнера или в поисках выгодной возможности? В контексте, когда у разных верующих могли быть противоречивые или просто разнообразные мотивы для переселения, Пророк, возможно, хотел отличить тех, кто переселялся «к Богу и Пророку», от тех, кто совершал переселение, преследуя свои мирские интересы. Комментаторы хадйсов упоминают, что Пророк, возможно, имел в виду конкретного мужчину, который переселился в Медину ради женитьбы на женщине по имени Умм Қайс²⁶.

²⁶ Ахмад б. 'Али б. Хаджар ал-'Асқалāни «Фатх ал-бāри би-шарх Сахйх ал-Имām Абй 'Абдиллāх Мухаммад б. Исма'ил ал-Бухāри», изд. 'Абд ал-

Этого человека в свою очередь называли «переселенцем Умм Қайс» (*мухаджир Умм Қайс*).

Сопоставим случай переселенца Умм Қайс с другой этнографической иллюстрацией. Вспомните хадис о тех верующих, которые не присоединились к Пророку Мухаммаду во время похода на Табук в 630 году из-за бедности или физической недееспособности. Представьте себе следующую сцену: Пророк сидит со своими сподвижниками в Табуке, в сотнях километров к северу от Медины, и с сожалением вспоминает тех друзей и соратников, которые отсутствовали в походе по веским причинам. Он делится с верующими, сидящими вокруг него, мыслью, пришедшей ему в голову: «В Медине осталось много людей, которые были с нами все это время. Они были с нами в каждой долине, которую мы пересекали, в каждом маневре, который мы совершали, чтобы потревожить неверных. Они имеют долю в том, что мы потратили, и [будут вознаграждены] за голод, который мы испытали». Это заявление приводит в замешательство некоторых из его сподвижников, побуждая их задаться вопросом: как могут те, кто не смог присоединиться к походу и остался в Медине, также присутствовать здесь, в Табуке, за сотни километров оттуда? Пророк сообщает им, что он думает иначе: «Их удерживают уважительные причины, но они с нами благодаря своим благим намерениям»²⁷. Этот рассказ подчеркивает ценность умозрительных понятий в исламской этике, таких как благие намерения сердца.

Два текста хадисов, которые я обсуждал в этом разделе, подчеркивают центральную роль внутренней жизни и главенство намерения над действием. Таким образом, эти сообщения подтверждают другой хадис, согласно которому «намерение верующего лучше, чем его действие»²⁸. Я вернусь к этому сообщению и подробно буду его обсуждать в следующем разделе, посвященном теоретизации этической агентности Ғазали. Возвращаясь к Асаду, эти два этнографических примера иллюстрируют, как пророческий дискурс *транслирует* трансцендентальный авторитет. Таким образом, хадис намерения может рассматриваться и, по сути, читаться как *транслирующий*

²⁷ Азиз б. ‘Абд Аллах б. Баз, в 13 т. (Каир: Ал-Мактабат ас-Салафиййа, 1969), 1:10; Суйути, *Мунтахā ал-āmāl*, 37–38.

²⁸ Абу Хамид ал-Ғазали «*Ихйā’ ‘улум ад-дйн*», изд. ‘Али Мухаммад Мустафа и др., в 6 т. (Дамаск: Дār ал-Файхā’), 6:132.

²⁸ Ғазали, *Ихйā’*, 6:140.

коранические слова: «Взывайте же к Аллаху в искренней вере в Него» (40:14) (перевод Османова). Поэтому в этом разделе я обращаю внимание на то, что призывает учитывать Асад, а именно, каким образом *формы языка*, такие как трансцендентальный дискурс, стали означать нечто практическое в *формах жизни*.

Позвольте мне подчеркнуть, что две рассмотренные выше иллюстрации *ниййа* касаются политических действий, включающих в себя отказ от принадлежности и мобильность. Этот контекст важен, поскольку одно из первоначальных значений слова *ниййа* — «направление (direction), в котором некто отправляется в путь»²⁹. Таким образом, можно было бы сказать: «Этот караван направляется (intends) в Йемен», наблюдая за направлением движения каравана. Другими словами, Йемен движет (motivates) этим караваном как его цель или *telos*. И сказать: «Этот караван стремится (desires) в Йемен» означает то же самое, поскольку люди этого каравана желают (desire) достичь Йемена. Фактически, именно последняя валентность — намерение как желание³⁰ (desire) — воодушевляет содержательное повествование Ғазālī на эту тему.

Тридцать седьмая книга *Ихйā'*

В тридцать седьмой части своего монументального труда «*Ихйā' 'улūм ад-дйн*» («Возрождение религиозных наук») Ғазālī детально прорабатывает *ниййа* и два родственных термина, а именно искренность (*ихлāс*) и правдивость (*сидқ*). Эта часть следует за изложением его взглядов на «любовь, тоску, близость и довольство» и предшествует обсуждению «созерцания и самоанализа». Он начинает подробное рассмотрение *ниййа* с того, что наше счастье — в этом имманентном мире (*ад-дунйā*) и на будущей сцене трансцендентности, называемой в исламском богословском дискурсе «иной жизнью» (*ал-āхира*) — зависит от знания ('*илм*) и благочестивых практик поклонения ('*ибāда*). Тем не менее, знание и действие должны сопровождаться искренностью (*ихлāс*). Ғазālī рассматривает *ниййа* в пяти подразделах:

²⁹ Джамāl ад-Дйн б. ал-Манзūr «*Лисāн ал-'араб*» (Бейрут: Дār Садир, 1984), 15:347-348.

³⁰ Далее desire будет чаще переводиться как желание, поскольку автор упоминает его на арабском — *ирāда*.

достоинства благого намерения, его реальность, превосходство намерения над действием, связь между действием и намерением, а также разница между намерением и выбором.

Ғазālи обращает внимание читателя на добродетель *ниййа*, цитируя стихи Корана, тексты ҳадйсов и высказывания ранних мусульманских деятелей. В этом насыщенном цитатами разделе он не комментирует подробно ни одно высказывание; однако, раздел стремится установить скриптуральное и традиционное значение обсуждаемой темы. Например, он цитирует кораническое предписание, обращенное к Пророку Мухаммаду (и, следовательно, к каждому слушателю): «Не прогоняй тех, кто взывает к Господу своему и утром, и вечером, стремясь³¹ (desiring) к Его благоволению» (6:52) (перевод Османова). Этот стих подтверждает упомянутую мной выше идею о том, что в рассуждениях Ғазālи намерение и желание приобретают семантическое соседство, если не коннотативную эквивалентность. Ғадйсы и предания (*ал-а̄с̄ār*), которые он цитирует, подчеркивают различные валентности *ниййа*. Например, согласно сообщению: «Бог не видит ни ваших лиц, ни вашего богатства; но то, что видит Бог, — это ваши сердца и ваши деяния»³². Ғазālи объясняет: «Бог видит то, что внутри, в сердцах, поскольку именно сердце – источник намерений»³³. Однако он охотно признает, что внутреннее проявляется в материальном существовании, и поэтому обращает внимание читателя на следующий ҳадйс:

«Тот, кто умащается благовониями ради Бога, в День Воскресения обнаружит, что его запах прекраснее мускуса. Тот же, кто умащается благовониями ради кого-либо, кроме Бога, обнаружит, что пахнет отвратительнее падали»³⁴.

Речь здесь идет не о какой-то эссенциалистской интериоризации намерения, а скорее о том, как повседневная жизнь *транслирует* наши желания (объекты, которые нами движут).

Чтобы оценить подход Ғазālи к *ниййа*, важно вкратце рассмотреть, как суфийские авторы до него затрагивали эту

³¹ В оригинале: *йурйдӯна*.

³² Ғазālи, *Иҳйā'*, 6:131. Это сообщение см.: Муслим «*Саҳйх*», *Китāб ал-бирр ва-с-сила ва-л-адаб, баб таҳрим зулм ал-муслим...* Это ҳадйс № 2564.

³³ Ғазālи, *Иҳйā'*, 6:131.

³⁴ Ғазālи, *Иҳйā'*, 6:135-136.

тему. В своем сочинении «*Ар-Ри'āйа ли-хукӯк Аллāх*», тексте, «составленном в форме советов, данных ученику в ответ на заданные им вопросы»³⁵, богослов-мистик ал-Хāрис ал-Муḥāsibī (ум. 857) определяет *ниййа* как «твердое намерение (resolution) со стороны верующего привести свое действие в соответствие с идеей из ряда идей. Следовательно, когда он определяется с совершением *этого* конкретного действия ради *этой* конкретной идеи, такое твердое намерение называется *ниййа*, будь оно ради Бога или ради кого-либо другого»³⁶. Ал-Муḥāsibī далее подчеркивает важность самоанализа и исследования своих мотивов:

Сердце портится в результате отказа от исследования своей души (*ал-муḥāsabat ли-н-нафс*) и обольщения большими надеждами (*ал-иṭтирār би-тӯл ал-амал*). Таким образом, если вы хотите исправить свое сердце, тогда остановитесь, чтобы исследовать свое намерение и каждую мимолетную мысль, признайте то, что предназначено для Бога, и откажитесь от того, что предназначено для кого-либо, кроме Него, и ищите [Божьего] вспомоществования против больших надежд, постоянно вспоминая о смерти»³⁷.

³⁵ Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Ḥārith b. Asad al-Muḥāsibī A.D. 781-A.D. 857* (Лондон: The Sheldon Press, 1935), 44.

³⁶ Ал-Хāрис ал-Муḥāsibī «*Ар-Ри'āйа ли хукӯк Аллāх*» (Бейрут: Дār ал-Кутуб ал-'Илмиййа, н.д.), 246. О ал-Муḥāsibī см.: Smith, *An Early Mystic of Baghdad*; Gavin Picken, *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muḥāsibī* (Лондон и Нью-Йорк: Routledge, 2011). Пикен описывает «*Ар-Ри'āйа*» как «по сути книгу, посвященную искренности по отношению к Богу, очищению сердца, очищению души и жизни, полной нравственного, этического и поведенческого совершенства» (*Spiritual Purification in Islam*, 69). По поводу этого текста Маргарет Смит пишет: «Это великий трактат ал-Муḥāsibī о внутренней жизни, в котором раскрывается глубокое знание человеческой природы и ее слабостей, в то время как в средствах, которые он предлагает для борьбы с этими слабостями и для достижения чистосердечного служения Богу, он показывает также проницательную мудрость и вдохновенное понимание истинного духовного наставника и пастыря душ» (*An Early Mystic of Baghdad*, 45). См. также: 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Al-Muḥāsibī: Un mystique musulman religieux et moraliste* (Париж: P. Geuthner, 1940); 'Абд ал-Ḥалīm Маḥмūd «*Усмāз ас-сā'ирӯн ал-Хāрис б. Асад ал-Муḥāsibī*» (Каир: Дār ал-Кутуб ал-Ḥадйса, 1973); Şahin Filiz, "The Founder of the Muḥāsabah School of Sufism: Al-Ḥārith Ibn Asad Al-Muḥāsibī," *Islamic Studies* 45, no. 1 (2006): 59-81.

³⁷ Цитируется в Picken, *Spiritual Purification in Islam*, 202. Перевод отредактирован.

Далее мы увидим, что Ғазālī сохраняет связь между действием и тем, что ал-Муḥāsibī называет идеей (то есть между *‘амал* и *ма’нā*, последнее также означает «ментальное содержание»)³⁸. Однако вместо *ма’нā* Ғазālī выбирает более психологически насыщенное слово, а именно *ḡaraḍ* (цель или замысел). Возвращаясь к ал-Муḥāsibī: «таким образом, намерение охватывает два значения: твердое намерение совершить конкретное действие, и совершение чего-либо в стремлении (*desiring*) к конкретному смыслу [объекту мысли]»³⁹. Египетский ученый Муḥаммад ‘Абдуллāх Дрāз (1894–1959) характеризует эти две валентности как моральную и психологическую. Первая относится к *что*, вторая — к *почему* действия. То есть Дрāз различает форму и мотив, используя термины намерение и склонность⁴⁰. Он объясняет, что «моральное действие заключается в движении желания от идейного к фактическому — или, если

³⁸ Историк-интеллектуал Александр Кей (Key) недавно продемонстрировал, что слово «смысл» не полностью отражает арабский термин *ма’нā* (*Language Between God and the Poets: Ma’nā in the Eleventh Century* [Окленд, Калифорния: Издательство Калифорнийского университета, 2018]). Он предлагает рассматривать этот термин как означающий «ментальное содержание». В его арабских источниках XI века, охватывающих работы лексикографов, логиков, теологов и литературных критиков, понятие *ма’нā* было связано с *ḡaḡīqa* (достоверностью) в двух важных аспектах. Во-первых, *ма’нā* подразумевало достоверное соответствие между разумом и языком, как если бы слова отражали ментальные образы. Во-вторых, *ма’нā* подразумевало достоверное соответствие между разумом и реальностью, как если бы разум отражал внешний мир, но также и суть вещей. Соединив *ма’нā* с этими двумя смыслами «подлинности», источники Кей установили обоснованность такого понятия, как долингвистический смысл или «ментальное содержание». Именно эту картину языка Витгенштейн подверг сомнению наиболее решительно, предположив, что язык не отражает некую долингвистическую данность, а представляет собой ординарный феномен.

³⁹ ал-Муḥāsibī, *Ar-Ri’āya*, 246.

⁴⁰ По мнению Дрāза, «нравственное благо в целом не заключено ни во внутренней реальности, ни в телесном проявлении, но состоит из связи между ними» (см. Муḥаммад ‘Абд Аллāх Дрāз «*Дустūr ал-аḫlāq fī-л-Қур’āн*», пер. на араб. с франц. ‘Абд ас-Ṣабūr Шāхйн [Кувейт: Dār ал-Бухūs ал-‘Илмиййа, 1972], 446, перевод мой). Французский оригинал см.: Mohamed Abdallah Draz, *La morale du Koran* (Париж: Presses Universitaires de France, 1951). Перевод этого знакового исследования на английский язык см.: M.A. Draz, *The Moral World of the Qur’an*, пер. Danielle Robinson и Rebecca Masterton (Лондон: I.B. Tauris, 2008).

уж на то пошло, от *bāṭin* к *zāhir*, то есть от мысли к практике»⁴¹. Представление Ғазālī о намерении, о котором я расскажу ниже, конкретизирует то, как внутреннее и внешнее являются взаимно конституирующими областями субъективности, даже если с его сотериологической точки зрения внутреннее в конечном итоге более значимо, чем внешнее.

Следует, однако, отметить, что Ғазālī, в отличие от Дрāза, не утверждает существование какого-либо функционалистского разделения между «намерением» и «склонностью», поскольку первое принадлежит пороговому пространству между моральным и психологическим (см. ниже обсуждение *ниййа* как «промежуточного атрибута» души). Тот факт, что действия всякого человека могут быть одновременно благими и дурными в соответствии с нормативным нравственным спектром, означает, что сердца обладают способностью жаждать (*long*) соперничающих объектов. Желание — это сила, которая расщепляет субъект (я вернусь к этому ниже, когда буду обсуждать идеи Ғазālī о «множественных мотивах»).

Еще одним источником вдохновения для Ғазālī послужил Абū Тāлиб ал-Маккī (ум. 996), из книги которого «*Қўт ал-қулўб*» он почерпнул многие афоризмы мудрецов, украшающие страницы «*Ихйā'*»⁴². Ал-Маккī придерживается целостного подхода к центральной роли *ниййа* в повседневной этике: намерение/желание пронизывает не только формальные религиозные ритуалы, но также «принятие пищи, питье, одевание, сон и супружеские отношения, поскольку все это действия, за которые человек будет спрошен [Богом]. Если человек совершает эти действия ради довольства Бога, то они увеличивают количество его добрых дел. Однако если человек предпринимает эти действия ради страсти или ради довольства кого-либо другого, то в конечном итоге они увеличивают количество дурных дел. В этом [смысл слов Пророка], поскольку каждый человек становится тем, чем он намеревается стать»⁴³. *Ниййа*, добавляет Ал-Маккī, в конечном счете дар Бога, и любое действие может содержать множество намерений; таким образом, одно действие становится источником многочисленных заслуг. Однако подобные заслуги зависят не только от милости,

⁴¹ Дрāз, *Дустūr ал-ахлāқ фй-л-Қур'āн*, 448.

⁴² О влиянии Абū Тāлиба ал-Маккī на Ғазālī см.: Kojiro Nakamura, "Makki and Ghazali on Mystical Practices," *Orient* 20 (1984): 83-91.

⁴³ Абū Тāлиб ал-Маккī «*Қўт ал-қулўб*», изд. Махмūd Ибрāхīm Муҳаммад ар-Ридвāнӣ, в 3 т. (Каир: Мактабат Дār ат-Турāс, 2001), 3:1342.

но и от знания деятелем богооткровенных норм и согласия с ними⁴⁴. Я прочитываю то, что говорит здесь ал-Маккй, в свете взглядов Асада: пророческие традиции и телесное поведение верующих *транслируют* не только трансцендентный дискурс, но и божественную милость. Ғазālй более полно развивает этот момент в своем обращении к *ниййа*.

Ғазālй о *ниййа*

Рассуждения Ғазālй о *ниййа* одновременно системны и неуловимы, такого подхода требует рассматриваемый предмет: «*ниййа* – это тайна, известная только Богу»⁴⁵. Ғазālй предупреждает своих читателей, что он использует следующие три термина как взаимозаменяемые: намерение (*ниййа*), желание (*ирāда*) и твердое намерение (*қасд*). Эти термины, в свою очередь, связаны со знанием (дерево/мысль) и действием (плод/продолжение). Действие, объясняет он, – это продолжение мысли, которое может быть выражено в форме телесного движения или добровольного покоя (мысль для него не выражается через недобровольное движение или покой, в которых он видит скорее выражение инстинкта, чем мысли, – мы еще вернемся к идее инстинкта, разрушающего сознательный субъект).

Следующий момент, который развивает Ғазālй, заключается в том, что знание/мысль – не единственное основание или предпосылка для действия. Напротив, действие требует как желания (*ирāда*), так и физических способностей (*қудра*). Он определяет *ирāда* как «движение сердца к тому, что оно считает соответствующим цели, будь то в настоящем или в будущем»⁴⁶. Чтобы подчеркнуть более широкое значение этого определения, Ғазālй убедительно разъясняет, что человеческий организм предрасположен стремиться к тому, что он считает полезным, и избегать того, что он считает вредным. Другими словами, нас привлекают те объекты, которые приносят удовольствие, и мы ненавидим те вещи, которые причиняют боль. В основе наших суждений об источниках пользы/удовольствия и вреда/боли лежат знания, которые мы получаем как от

⁴⁴ ал-Маккй, *Құт ал-қулұб*, 3:1343.

⁴⁵ Ғазālй, *Ихйā'*, 6:140.

⁴⁶ Ғазālй, *Ихйā'*, 6:137.

внешних, так и от внутренних чувств. На протяжении всей жизни знания, которые человек приобретает, продолжают изменять его восприятие полезного и вредного. Иными словами, наши знания о добре и зле зависят от опыта. Например, знание эффективности горького лекарственного сиропа позволяет человеку согласиться и в конечном итоге пожелать выпить что-то, что противоречит его диспозиции. Идея Ғазālī заключается в том, что хотя человеческая природа предрасположена к определенным объектам, приобретенные знания, такие как знание Божьих норм, могут в конечном итоге трансформировать диспозицию⁴⁷.

Для Ғазālī знание добра и зла одновременно рациональное и богооткровенное, хотя окончательным стандартом или критерием остается откровение (то есть закон божественного Другого, или гетерономия). Попробуем представить, как это могло бы выглядеть в конкретной жизненной ситуации. Предположим, я воспринимаю себя и как адресата божественных норм, и как агента критического мышления (которые, конечно, являются перекрывающимися друг друга субъектными позициями). Я сталкиваюсь с перспективой внебрачного сексуального удовольствия, что также заставляет вспомнить обо всех рациональных причинах и богооткровенных нормах, порицающих эту форму удовольствия. На некоем психико-когнитивном уровне я убежден и разумом, и откровением, что незаконное сексуальное удовольствие вредно или может привести к вреду (в этой или в будущей жизни). Однако моих знаний о вреде как таковом недостаточно, чтобы контролировать собственное поведение. Поэтому я должен активизировать свое внутреннее твердое намерение и физическую способность сторониться того, что я считаю вредным для моего мирского и сотериологического благополучия. Моя изначальная, предварительно-обдуманная (*pre-meditated*) тяга (*longing*) к сексуальному удовольствию – это то, что Ғазālī называет «движущей целью» (*al-ḡaraḍ al-bā‘uṣ*), которая только тогда становится «объектом намерения» (*intended object*)» (*al-maqṣad al-manwā*), когда мои знания, твердое намерение и телесные способности коллективно готовы превратить цель в объект (обратите внимание, что это часто происходит подсознательно, а иногда и неосознанно). Таким образом, слова Ғазālī здесь не должны быть непра-

⁴⁷ Ғазālī, *Иḥyā’*, 6:137-138. Позвольте мне попутно отметить, что это же понимание более полно развил в колониальной Индии Мавлānā Ашраф ‘Али Тхāнавī (1863-1943).

вильно истолкованы как означающие, что жажда (*longing*) цели – это то же самое, что намерение в отношении объекта.

Ғазālī еще больше усложняет ситуацию, утверждая, что не вещь как таковая, а скорее наше восприятие вещи определяет цель. То, что объединяет знание, твердое намерение и физическую способность превращать цель в объект – это определенное движение сердца. Именно его Ғазālī называет «намерением» или *ниййа*⁴⁸. Ғазālī поочередно приписывает это движение сердцу и душе/духу. Он пишет, что «намерение – это истечение, направление и склонность души к тому, что она воспринимает как свою цель [объект намерения] в этой жизни или в будущей жизни»⁴⁹. Слово, которое я перевел как «истечение» (*springing forth*), – это *инби‘ас*, что, согласно Ибн ал-Манзӯру, также можно понимать как *индифā’*, означающее спонтанное погружение во что-то. *Инби‘ас* также подразумевает поспешное выполнение действия; например, слова «он излил себя при выполнении поручения» (*инба‘аса фи-с-сайр*) подразумевают, что «он поспешил» (*асра‘а*) выполнить поручение⁵⁰. “Истечение души” – *инби‘ас ан-нафс*, что можно даже перевести как поток внутреннего во внешнее – эта фраза прекрасно описывает органичное посредничество *ниййа* между *зāхир* и *бāтин* (мы еще вернемся к слову *инби‘ас*, когда будем говорить о милости). Это слово также подтверждает изложенное мною выше предположение, что соединение знания, твердого намерения и телесных способностей на службе превращения цели в объект происходит подсознательно или даже неосознанно. В любом случае, это филологическое отступление позволяет понять, каким образом *ниййа* является модальностью динамического, а не статического «я» (*self*).

Ғазālī отводит идее *ниййа* место между *зāхир* и *бāтин*, называя ее «промежуточным атрибутом» (*ас-сифат ал-мутава-ситта*) души⁵¹. Таким образом, *ниййа*, выражаясь языком Асада, транслируется между двумя формами субъективности: *зāхир* (эмпирическое «я») и *бāтин* (внутреннее «я»). Именно в этот момент Ғазālī пересматривает свое определение действия, которое он теперь определяет как «побуждение физических способностей к движению органами тела на службе желания (*ирāда*)»⁵².

⁴⁸ Ғазālī, *Ихйā’*, 6:138.

⁴⁹ Ғазālī, *Ихйā’*, 6:155.

⁵⁰ Ибн ал-Манзӯр, *Лисāн ал-‘араб*, 2:117. б.

⁵¹ Ғазālī, *Ихйā’*, 6:138.

⁵² Ғазālī, *Ихйā’*, 6:138.

Подводя итог, напомним, что действию требуются три предварительных условия: знание, желание/твердое намерение (*ирāда* и *қард*) и телесные способности. (Ниже мы увидим, что милость Божья является последним предварительным условием действия). Затем Ғазālī задается вопросом: а как быть с действиями, вызванными множеством мотивов?

Ғазālī предлагает краткое, но комплексное изложение «множественных мотивов»⁵³. Он понимает, каким образом одно и то же действие часто находится на нескольких векторах дискурсивных формаций, желаний, отношений и социальных практик. Он предполагает, что существует четыре вида связи между действием и мотивом. Первый – это «чистое намерение» (*ан-ниййат ал-хāлиса*); здесь Ғазālī приводит в пример человека, который убегает, когда встречает дикого зверя. В этом сценарии бегство продиктовано единственным мотивом: выживанием. Действие может быть также вызвано двумя или более *сильными* мотивами, что Ғазālī называет «сопутствием мотивов». Возьмем, к примеру, человека, который оказывает финансовую помощь бедному родственнику из-за *сильного* побуждения помочь нуждающимся и *сильного* желания проявить доброту к родственникам. Хадисоведческая литература поощряет обе формы благотворительности, связывая их со спасением и наградой в будущей жизни. Третья модальность мотива – это когда два или более *слабых* мотива объединяются, побуждая к действию (что Ғазālī называет «партнерством мотивов»). В таком случае единственный мотив не побуждает к действию; однако два слабых мотива партнерствуют в осуществлении действия. Наконец, имеются сильный и слабый мотивы. По мнению Ғазālī, «не существует добродетельного поступка, который не имел бы множественных намерений. Тем не менее, эти [множественные намерения] проявляются в сердце верующего только тогда, когда он прилагает все усилия, чтобы стремиться к благу. Он должен совершать добро и отвечать добром. Это [внимание к своим мотивам] делает действия чистыми, а благие деяния — многочисленными»⁵⁴. Цель этой типологии – подчеркнуть, что человек должен учитывать, каким образом сильные и слабые желания/мотивы подчиняют его действия. Все это говорит о том, что отношения между *формами языка* и *формами жизни* – поскольку намерение проясняет эти отношения – сложны и подвержены случайности, вопреки тотализирующим теоритизированиям этической агентности.

⁵³ Ғазālī, *Ихйā*, 6:138-139.

⁵⁴ Ғазālī, *Ихйā*, 6:150.

Этическая агентность как текстуальность

Далее Ғазālī теоретизирует связь между действием и намерением, обращаясь к трем темам: превосходству намерения над действием, юриспруденции намерения и, наконец, разнице между намерением и выбором (*ихтийār*). В этом разделе последовательно обсуждается каждая тема.

Ғазālī использует хадис «Намерение верующего благороднее, чем его действие», чтобы подчеркнуть динамическую связь между действием и намерением. Сначала он объясняет, что этот хадис не подразумевает превосходства намерения над действием в целом, поскольку действие в широком понимании всегда уже включает в себя «деяния сердца», такие как созерцание. И дело не в большей продолжительности *ниййа* по времени, по сравнению с большинством человеческих действий. Превосходство *ниййа* заключается в том, что «деяния сердца, несомненно, благороднее движений тела». Из деяний сердца нет ничего благороднее, чем *ниййа*, поскольку это «общая склонность и стремление сердца к тому, что есть благо»⁵⁵. Здесь, как и везде в «Воскрешении», Ғазālī определяет внутреннюю жизнь как основной локус этического совершенства. Тем не менее, он не хочет навести читателей на мысль, что телесные действия излишни или несущественны. Таким образом, он подробно обсуждает взаимосвязь между намерением и действием, а также точный смысл, в котором Пророк мог предпочесть первое второму.

Ғазālī объясняет, что только человек, знакомый с целями и конкретными практиками божественных норм, может понять мудрость, стоящую за высказыванием Пророка: «Намерение верующего благороднее, чем его действие». Он делится со своими читателями пониманием этой мудрости посредством аналогии: «Когда человек утверждает, что хлеб превосходит фруктов, он имеет в виду, что хлеб превосходит фрукты ввиду своей способности питать тело». Здравое суждение, определяющее, какая пища лучше для здоровья тела, принадлежит тому, кто обладает глубокими знаниями о человеческом организме. Поэтому созерцательные практики, питающие сердце и тренирующие этот телесный орган для постижения Бога, такие как *ниййа*, благороднее, чем телесные практики, которые просто выражают желание человека. Ғазālī полностью

⁵⁵ Ғазālī, *Ихйā'*, 6:142.

осознает эротическую природу созерцательных практик. Он даже предполагает, что истинное счастье сердца — это удовольствие, получаемое от созерцания лика Бога. Окончательная встреча с божественным совпадает с самой смертью: «Никто не получит удовольствия от встречи с Богом, кроме того, кто умрет, любя Бога — как познавший Бога. Единственный путь познания Бога — это любовь к Нему, и единственный способ стать близким к Богу — это поминание Его (*зикр*). Поймите же, что близость [с Богом] реализуется посредством постоянного поминания (*зикр*), а познание [Бога приходит] посредством созерцания (*фикр*)»⁵⁶.

Обратите внимание, насколько тщательно Ғазālī теоретизирует взаимосвязь между аффектом и ритуалом. Он связывает чувство божественной близости с физической практикой движения языка в поминании Бога (*зикр*), и соединяет мистическое прозрение, которое обеспечивает *зикр*, с внутренней практикой сердца, а именно с созерцанием (*фикр*). Эзотерические, а также экзотерические — внутренние и внешние — действия вызывают любовь и близость в душе. Оба типа действий необходимы, поскольку верующий должен тренировать как внешние чувства (слух, осязание, зрение, обоняние и вкус), так и внутренние (включая здравый смысл, воображение и рациональные способности)⁵⁷. Таким образом, два примера

⁵⁶ Ғазālī, *Ихйā'*, 6:141. Александр Трейгер проливает дополнительный свет на этот вопрос: «Нет сомнений в том, что пониманием счастья ал-Ғазālī обязан арабской философской традиции, где термин «счастье» относится конкретно к блаженству в грядущей жизни (*al-sa'āda al-ākira*, в конечном счете восходящему к греческому *eὐδαιμονία*), а познание Бога рассматривается как *telos* человеческой жизни и предпосылка достижения этого блаженства» (*Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennan Foundation* [Лондон: Routledge, 2012], 47). Призыв Ғазālī к «встрече с Богом» в обсуждении искренних намерений подкрепляется стихом Корана: «Скажи: «Воистину, я — такой же человек, как и вы. Мне внушено откровение, что ваш бог — Бог единый. Тот, кто надеется предстать перед своим Господом [в благоволении], пусть вершит праведные дела и не поклоняется наряду со своим Господом никому более» (18:110). (Перевод Османова).

⁵⁷ Ғазālī, *Ихйā'*, 6:137. Cp. Jules Janssens, "Al-Ghazzali and His Use of Avicennan Texts," в *Problems in Arabic Philosophy*, ред. Miklós Maróth (Budapest, 2003), особенно 37-49; Frank Griffel, "Al-Ḡazālī's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicenna Psychology into Aṣ'arite Theology," *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004): 101-144, особенно 129-130.

Ғазālī, а именно *зикр* и *фикр*, выбраны удачно, поскольку они подчеркивают необходимость как внутренних, так и внешних практик⁵⁸. Таинственный смысл ҳадйса: «Намерение верующего благороднее, чем его действие», таким образом, раскрывается, как только практикующий осознает, что именно сердце – тот инструмент, с помощью которого человек постигает, помнит и любит Бога. В этом контексте конечной целью благочестия является движение в направлении общения с божественным.

Вторая тема, которую Ғазālī использует для теоретизирования взаимосвязи между намерением и действием, касается юриспруденции и нормативных ритуалов. Он признает, что с точки зрения повседневной жизни то, что мы делаем со своим телом, охватывает головокружительное множество переживаний и практик, включая дела и высказывания, покой и движение, мысль и воспоминание, и, коротко говоря, все действия, направленные на достижение желаемого и избегающие нежелательного. Однако с точки зрения нормативной юриспруденции все человеческие действия можно разделить на три типа: акты преданности (*ma'ādāt*), акты непослушания (*ma'āṣiyāt*) и разрешенные или нейтральные действия (*muḥāḥāt*). Ғазālī сначала обращается ко второму типу, объясняя, что ҳадйс «Поистине дела [оцениваются] в соответствии с намерениями» не применим к актам непослушания. Разумеется, дурные поступки имеют свои собственные намерения, но точка зрения Ғазālī заключается в том, что благое намерение не меняет морального статуса дурного деяния. К примеру, кража денег не становится добродетельным поступком, если вор намеревается накормить бедных. Аналогично обстоит дело с человеком, который снабжает «разбойника с большой дороги мечом, лошастью и другими припасами, а затем говорит: «Мое намерение состояло в том, чтобы выразить свою щедрость и подражать прекрасным атрибутам Бога. Поэтому я предоставил ему этот меч и этого коня, чтобы он мог сражаться на пути Бога».

⁵⁸ Следующее высказывание, приписываемое сыну 'Абдаллāха б. Мас'уда, также подчеркивает, что взаимодействие *фикр* и *зикр* трансформирует внутреннюю жизнь: «Радостная весть ожидает того, кто посвящает свои молитвы одному лишь Богу, и не позволяет тому, что видят глаза, занимать его сердце, и не позволяет тому, что слышат уши, заставить забыть о поминании Бога, и не позволяет [богатству], дарованному другим, огорчать его душу» (Ибн Абй-д-дунйā «*Ал-Ихлās ва-н-ниййа*», изд. Ийād Хāлид ат-Табā'а [Дамаск: Дār ал-Башā'ир, 1992], 36).

Многочисленные хадисы, обещающие вознаграждение тому, кто вооружит воинов мечами и лошадьми, здесь не применимы. Таким образом, Ғазālī говорит: «Правоведы единодушны в том, что это запрещено, хотя щедрость является самой дорогой для Бога добродетелью»⁵⁹.

Переходя к «актам преданности», Ғазālī объясняет, что они должны быть мотивированы желанием угодить Богу. Таким образом, устремление к божественному является одновременно предпосылкой правильности поступка и средством увеличения его достоинства и вознаграждения. Он напоминает своим читателям, что желание привлечь к себе внимание посредством доброго дела называется хвастовством (*рийā'*), которое запрещено и превращает добрые дела в повод для наказания и унижения в глазах Бога. Наконец, он указывает, что дозволенные действия могут быть преобразованы в добродетельные дела и акты преданности, если они совершаются для того, чтобы угодить Богу и следовать нормативному примеру Пророка (*сунна*).

Ғазālī предлагает расширенный пример, чтобы подчеркнуть, каким образом *ниййа* служит углублению и расширению сферы повседневной практики благочестия. Хотя эта этнографическая иллюстрация характерна не только для Ғазālī (она появляется в «*Кўт ал-қулўб*» Абў Тāлиба ал-Маккī), его утонченный стиль изложения, безусловно, беспрецедентен. Разрешите мне позволить себе некоторую *трансляционную* вольность, чтобы конкретизировать этнографическую иллюстрацию Ғазālī. Представьте себе женщину, которая хочет проявить благочестие и отправляется в мечеть, чтобы совершить послеполуденную молитву (*салāt ал-‘аср*). Кроме того, эта женщина намеревается будет приветствовать единоверцев-мусульман (добродетельный поступок, обсуждаемый в хадисной литературе). Находясь в мечети, она вспоминает своего больного дядю и поднимает руки в мольбе за его здоровье (таким образом, эта женщина совершила уже три благих дела). Наконец, выходя из мечети, она переступает порог сначала левой ногой, и совершает еще одно благое деяние (поскольку выход из мечети таким образом – это подражание Пророку, и все подобные действия заслуживают божественного довольства, ведь Пророк – любимец Бога). На самом деле, во время посещения мечети эта женщина может *намереваться* совершить еще больше добродетельных деяний.

⁵⁹ Ғазālī, *Ихйā'*, 6:146.

Обратите внимание, как эта этнографическая иллюстрация конкретизирует идею множественности мотивов и одновременной сосредоточенности на Боге как объекте поклонения, Пророке как объекте подражания, и отношениях с людьми как объектах общинной принадлежности. Действия, таким образом, представляют собой изменяющуюся и амбивалентную территорию значений — то, что Жак Деррида называет текстуальностью⁶⁰. Обратите также внимание на то, как эта этнографическая иллюстрация представляет этический субъект, который постоянно думает о том, как увеличить моральные и этические масштабы деяния. На практике это подразумевает размышление о диалектике внутреннего и внешнего в повседневной жизни, что, конечно, в разной степени предполагает нарушение бездумной привычки. Таким образом, размышление и самоанализ, которые позволяют человеку постоянно следить за своими мотивами/желаниями/намерениями, являются ключевыми элементами в формировании и практике благочестивой личности. Фактически можно сказать, что повторение религиозных практик в исламской традиции предполагает необходимость постоянного уточнения своего намерения вследствие «разрыва между волей и телом»⁶¹. Повторение здесь, следовательно, не то же самое, что автоматизм, а скорее «повторение-с-различием».

Благодаря созерцанию и самоанализу то, что на первый взгляд кажется одним действием — посещение мечети для участия в коллективной молитве — оказывается сетью взаимосвязанных мотивов и действий. Если женщина, часто посещающая мечеть, задумается о своих действиях, и обо всем что связано с мечетями в хадисоведческой литературе, она, возможно, спросит себя: как мне изменить свое единственное *ниййа* совершить молитву на двойное *ниййа*, и использовать проведенное в мечети время, предаваясь размышлениям в уединении (*у'тикāф*), или на тройное *ниййа* уберечься заодно от предосудительных действий, которые я могла бы совершить, если бы находилась

⁶⁰ Концептуализация «текстуальности» у Деррида — это не валоризация игры как игры (или амбивалентности как амбивалентности). Скорее, его точка зрения состоит в том, что тексты одновременно *намереваются* означать и выходят за рамки своих намерений, и человек уже заранее мыслит в форме, когда пытается ниспровергнуть жанр или стремится осуществить трансцендентальное открытие. См. Jacques Derrida, *Acts of Literature*, ред. Derek Attridge (Лондон: Routledge, 1992).

⁶¹ В этом вопросе я благодарен Баситу Кариму Икбалу.

на рынке, а не в мечети? Проявление такого рода нравственной внимательности не только углубляет совершаемое действие, но и открывает возможности для постоянной рефлексии и размышления⁶².

Наконец, Газālī обращает свое внимание на разницу между *ниййа* и «выбором» (*ихтийār*). Его цель в этом заключительном разделе 37-й Книги «*Ихйā'*» — объяснить, почему *ниййа* не равнозначно *ихтийār*. Первое связано со склонностью и желанием человека, тогда как второе является осуществлением рациональной способности. Он говорит: «Когда нет склонности, ее нельзя измыслить или приобрести посредством чистой воли»⁶³. Представьте себе человека, который обжелеся во время великолепного обеда в своем любимом ресторане. Он съел так много вкусной еды, что достиг порога, когда один и тот же объект из источника удовольствия превращается в источник неудовольствия. Переступив этот порог, он больше не может выносить ни вида, ни запаха еды. Теперь ему не хватает биологического фактора или врожденного влечения (*innate drive*), которое подкрепляло его желание есть. В этом случае простых слов такого пресытившегося человека «я желаю съесть эту еду, меня тянет к ней» будет недостаточно, чтобы реактивировать имманентное влечение. Здесь я *транслировал* пример Газālī, чтобы передать его послание: желание — это функция психосоматической диспозиции, а не волевого «я». В то же время это не значит, что волевое «я» не имеет никакого отношения к диспозиции; скорее, это означает, что между желанием и волеизъявлением всегда остается разрыв, даже когда субъект занимается практиками, направленными на трансформацию инстинктов и диспозиций⁶⁴.

Более обширная мысль Газālī заключается в том, что хотя человек не может использовать силу воли, чтобы полностью контролировать и/или изменять природу влечений, тем не менее, он может трансформировать свою диспозицию с помощью более скромного процесса, который Газālī называет «культивацией средств желания»⁶⁵. Этот интерпретационный

⁶² Эту интроспективную практику можно рассматривать как еще один тип переселения, который предполагает преодоление психической, а не физической дистанции.

⁶³ Газālī, *Ихйā'*, 6:155.

⁶⁴ Позвольте мне попутно отметить, что это же понимание более полно развил в колониальной Индии Мавлānā Тхāнавī.

⁶⁵ Газālī, *Ихйā'*, 6:155.

ход позволяет ему поставить под сомнение как автономию воли, так и детерминизм влечения. Другими словами, люди не могут привести свою диспозицию в соответствие с социальными нормами посредством одной только силы воли. Их воля недостаточно сильна, чтобы трансформировать саму природу. По мнению Ғазāли, наши основные инстинкты находятся за пределами юрисдикции твердого намерения и разума. Что под силу этическому «я», так это выполнение тех практик, которые медленно формируют диспозицию и направляют человеческую природу к воплощению нормативного порядка.

Тем не менее, иногда этическим практикам не удается изменить диспозицию, что ставит этического агента перед лицом собственных ограничений и отсутствия мастерства. Это важнейший момент, который необходимо понять в отношении этической агентности. Хотя практики необходимо выполнять регулярно, чтобы человек стал склонен придерживаться своих нормативных идеалов, окончательная метаморфоза этической субъективности находится вне контроля человека. Это означает, что хотя осознанные повторяющиеся этические действия часто могут изменить диспозицию, такая трансформация никогда не является абсолютным событием. Ғазāли полностью осознает, что мы можем легко вернуться назад, к удовлетворению большего количества инстинктивных требований и желаний, безразличных к нормативному порядку.

Именно здесь в рассуждениях Ғазāли появляется божественная милость: «[Благочестивые предки] знали, что намерение – это не то, что человек произносит своим языком, когда изрекает: «Я намереваюсь». Скорее, *это истечение в сердце разливающегося потока божьих откровений*, [истечение,] которое иногда происходит с легкостью, а иногда с трудом»⁶⁶. Вспомните из нашего обсуждения выше, что «истечение» (*инби'а́с*) подразумевает спонтанность. Ғазāли говорит об аффективной строгости, которая побуждает сердце к действию, о внезапном приливе чувств, который затопляет сердце,

⁶⁶ Ғазāли, *Ихйā'*, 6:157. Арабский оригинал того, что я выделил в переводе курсивом: *инби'а́с-ул-қалби йаджрӣ маджрā-л-футӯхи мин аллāхи-та'ālā*. Описывая, как Бог содействует человеческим действиям, используя выражение «поток божьих откровений», Ғазāли сохраняет свою неоднозначность в отношении вторичной каузальности, неоднозначность, которая также характеризовала идеи его учителя ал-Джувайни по этому вопросу. См. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, 128.

подобно замерзшему источнику, из которого начинает бить оттаившая вода. Милость меняет темперамент и согревает сердце для действия.

Это описание содействующей Божьей благодати переключается с суфийской диалектикой утешения и отчаяния (*баст* и *кабд*; соответственно, расширение и сжатие). Таким образом, иногда знание, твердое намерение/воля и телесные способности присутствуют, но добродетельное действие не реализуется, потому что не хватает последнего ингредиента, а именно опыта содействия, который действует как метаморфическая сила. Напомним, что этическая агентность пронизана амбивалентностью правильного и неправильного, и формируется когнитивно-телесными ограничениями и моральными неудачами. Идея милости еще больше подчеркивает случайность этической агентности. Поскольку милость — это дар Другого, а не функция автономного «я», этическая агентность остается случайным (*contingent*) проектом. Этическая агентность для Ғазālī — это открытая территория значений и опыта, поскольку она включает в себя взаимодействие между знанием, твердым намерением/волей, телесными способностями и, наконец, что немаловажно, милостью Бога.

Интенциональный субъект Ғазālī и антропология ислама

Позвольте мне это автоматы теперь подытожить систематическое изложение интенциональности Ғазālī, которое также является развитием его теории этической агентности. Самая основная единица этой теории — действие, которое он определяет как намеренное движение или покой. Таким образом, действие является продолжением мысли и противопоставляется неволевному движению или покою, которые представляют собой продолжения инстинкта. Ғазālī не поддерживает идею о том, что мы хозяева своих действий, обладающие свободой выбора; он также не выдвигает идею о том, что человеческие существа, чьи действия уже детерминированы их природой (инстинктами и влечениями) или внешним сувереном. Первая точка зрения отрицала бы присутствие Бога, вторая полностью упраздняла бы моральную ответственность (следовательно, подвергая сомнению саму идею нормативного порядка). Таким образом, он отвергает все монокаузальные понимания человеческого действия. Скорее, он подтверждает точку зрения,

согласно которой действие зависит от четырех факторов: знания, твердого намерения, телесных способностей и божественной милости. Для него намерение — это «промежуточный атрибут» души, который объединяет первые три фактора и подготавливает сердце к принятию дара милости, переживаемого как внезапное вдохновение и спонтанное содействие. Эта теория действия позволяет нам оценить, каким образом агентность воплощается в случайных способах, реляционных рамках, и открыта как для неудач, так и для амбивалентности. Эта теория этической агентности также противостоит доминирующему взгляду на агентность в антропологии ислама, а именно, работам Сабы Махмуд по этой теме в ее влиятельной «Политике благочестия».

Книга Махмуд вызвала обширные дискуссии внутри и за пределами антропологии ислама по вопросам гендера и ислама, границ гуманизма и секулярности эпохи Просвещения, а также этической агентности и политических аспектов благочестивых практик. Махмуд критикует универсалистские предположения о человеческой природе, агентности и политике, которые лежат в основе секулярно-либерального управления и сопутствующих ему форм социальности и субъективности. Она прежде всего ставит под сомнение моральные убеждения и эпистемологическую уверенность секулярно-либеральных феминисток, и разоблачает этико-политические опасности, связанные с желанием «перестройки этических смыслов и обязательств для женщин, жизни которых отличны от представлений феминизма об эмансипации»⁶⁷. «Политика благочестия» побуждает антрополога (а также обычного читателя) спросить себя: «Не вступают ли мои политические взгляды в противоречие с ответственностью, которую я несу за разрушение форм жизни, пытаюсь научить ‘непросвещенных’ женщин жить свободнее? Понимаю ли я в полной мере формы жизни, которые так страстно пытаюсь переделать? Не заставит ли глубинное знание жизненных миров, отличных от моего собственного, однажды усомниться в собственной уверенности в том, что я предписываю другим как наилучший образ жизни?»⁶⁸ Задавать себе эти вопросы — значит заниматься рефлексивными практиками, которые в значительной степени вытесняют и ограничивают «секулярно-либеральные представления об агентности,

⁶⁷ Mahmood, *Politics of Piety*, 197.

⁶⁸ Mahmood, *Politics of Piety*, 197-198.

теле и власти»⁶⁹. Повторение слова «жизнь» в приведенном выше перечне вопросов — *формы жизни, образ жизни и жизненные миры* — вряд ли является произвольным. В центре этико-политического вмешательства Махмуд — признание жизней ее собеседниц как значимых проектов построения мира. Здесь ее настрой на альтеричность можно рассматривать как истечение милости, поскольку эти вопросы открывают «я» для Другого.

Махмуд опирается на свои полевые исследования середины 1990-х годов среди женщин движения при мечетях в Каире, Египет. Махмуд фокусируется на их этических практиках, которые она рассматривает как микрополитические модальности для воплощения агентности «за пределами бинарной модели принятия и подрыва норм»⁷⁰. Она сопротивляется *транспированию* жизненных миров своих собеседниц в термины освободительной феминистской грамматики, - аналитике, которая подорвала бы гетерогенность и специфику особых этических практик и опыта самости ее собеседниц.

Я нахожу убедительным призыв Махмуд поэкспериментировать с методами анализа, уделяющими внимание «морфологии моральных действий», для наблюдения за альтернативными практиками и пространствами построения мира, которые в противном случае деполитизируются секуляристскими концепциями общества и государственного устройства. Этот методологический шаг побуждает нас избегать рассмотрения «религии» в эпифеноменальных терминах в постколониальных исследованиях, феминистских исследованиях и дисциплинах регионоведения (таких как ближневосточные исследования). Книга Махмуд, безусловно, поднимает ряд интересных вопросов и призывает переосмыслить в нескольких областях академических исследований представления об агентности, свободе и сопротивлении, разнообразии этических стремлений, субъекте политического участия и необходимости критической саморефлексии.

Творческое и умелое взаимодействие с этическими философиями Аристотеля и Фуко позволяет Махмуд противопоставлять этические практики своих собеседниц либеральному субъекту, который предполагается в секулярном феминизме. Этика в аристотелево-фукианской системе не предполагает ни внутренней убежденности связанного долгом автономного «я», ни расчетливой погони за удовольствием неолиберального

⁶⁹ Mahmood, *Politics of Piety*, 191.

⁷⁰ Mahmood, *Politics of Piety*, 29.

«я», находящегося в свободном плавании. Женщины движения при мечетях воплощают перформативную этику добродетели, которая коренится в практике религиозных ритуалов, разработанных в рамках исламской традиции. Не существует никакого «истинного внутреннего я», предшествующего практике; скорее, устойчивое физическое участие в этих ритуалах порождает у практикующих самоощущение и осведомляет о том, как они соблюдают социально-политические нормы и осуществляют свою агентность. Когда эти этические практики выполняются регулярно, они формируют потенциал женщин, так что совершение добродетельных поступков становится «постоянной чертой характера человека»⁷¹. Смысл культивации габитуса – приобретенной диспозиции, основанной на «социальном становлении, кропотливой практике и дисциплине» – состоит именно в том, чтобы освободить себя от постоянной необходимости в «откровенном опыте или природном темпераменте» для мотивации добродетельного поведения⁷². Махмуд говорит, что «привлекательность этого понятия для христианских и мусульманских богословов нетрудно понять, учитывая его акцент на человеческой деятельности и размышлениях, а не на божественной милости или божественной воле, как определяющих факторах морального поведения»⁷³.

Махмуд призывает нас настроиться на «морфологию моральных действий», то есть на конкретные правила и техники, связанные с практикой, на суть (substance) (тело, сердце, чувства и т. д.), которую она стремится сформировать и трансформировать, на формы этического рассуждения, лежащие в ее основе, и дискурсивную традицию, из которой она черпает свою историческую силу. Как упоминалось выше, здесь она отдает предпочтение двум этикам: Аристотеля и Фуко. Наследие Аристотеля, объясняет она, «продолжает жить в современном движении да'ва в Египте», о чем свидетельствует «частое обращение к духовным упражнениям и техникам нравственного совершенствования Абū Хāмида ал-Газāли, которые можно найти в популярных буклетах с инструкциями о том, как стать благочестивым, и которые часто упоминаются в обычных разговорах в среде да'ва»⁷⁴. Хотя Махмуд не документирует цитирование и распространение идей средневекового

⁷¹ Mahmood, *Politics of Piety*, 137.

⁷² Mahmood, *Politics of Piety*, 137.

⁷³ Mahmood, *Politics of Piety*, 137.

⁷⁴ Mahmood, *Politics of Piety*, 137.

богослова среди своих собеседниц, Ғазālī служит для нее мостом между Аристотелем и ее этнографической территорией.

Таким образом, Махмуд обосновывает свое использование положений Аристотеля присутствием высказываний Ғазālī в дискурсе современного исламского возрождения в Египте. Здесь Махмуд проблематично предполагает, что Ғазālī является в той или иной степени объектом для воспроизведения аристотелевской этики. Хотя греческая традиция была важна для Ғазālī, недавние исследования продемонстрировали оригинальность, с которой он переосмысливал греческую философию, а также ее восприятие более ранними мусульманскими философами, такими как Фараби и Авиценна⁷⁵. Я утверждаю, что Ғазālī – не просто мост между Аристотелем и современными этическими практиками в исламском возрождении. Скорее, современные мусульманские практики этики предполагают широкую генеалогическую основу и отражают важные отличия от аристотелевской (и фукианской) этики. Например, Аристотель и Фуко не учитывают милость, в то время как Ғазālī, безусловно, ее учитывает (как я продемонстрировал выше). Возникает вопрос: что произойдет с теоретизацией этической агентности Махмуд, если мы будем относиться к Ғазālī как к теоретику этической агентности самому по себе? Иначе говоря, как нам обогатить свое понимание этической агентности в современном исламском возрождении, рассматривая наших собеседников как агентов милости?

Дальнейшая критика Сабы Махмуд касается ее аргумента о необходимости внимательно прислушиваться к «морфологии моральных действий». Свою критику теоритизации Сабой Махмуд этической агентности я начинаю с темы желания (прежде чем обратиться к интенциональности и милости). Махмуд справедливо ставит под сомнение универсальность желания свободы (как это определено в секулярно-либеральной традиции). Либеральная универсализация желания свободы предполагает постоянную напряженность между автономным индивидом и социальной структурой/политической властью. Здесь Махмуд призывает нас рассмотреть случай ее собеседниц: как они соблюдают нормы и отстаивают агентность в традиционно патриархальных религиозных

⁷⁵ Ebrahim Moosa, *Ghazālī and the Poetics of Imagination* (Чапел-Хилл, Северная Каролина: Издательство Университета Северной Каролины, 2005); Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*; Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*.

пространствах. Таким образом, Махмуд указывает на практику агентности, которая не предполагает ни универсализированного желания свободы, ни актуализации агентности посредством сопротивления. Тем не менее, сама традиция, в которой женщины движения при мечетях практикуют свою агентность, служит сценой их субъективизации. Здесь желание действует иначе, утверждает Махмуд. По ее мнению, логика действий ее собеседниц учит нас, что, например, желание молиться не врожденное, а возникает в результате повторяющихся действий тела⁷⁶.

Идея о том, что все желания, включая стремление к Богу, это результат перформативной этики, по меньшей мере проблематична. По иронии судьбы, эта точка зрения воспроизводит ту самую автономию, против которой Махмуд так яростно выступает. Выше мы увидели, что Ғазālī здесь осторожен; он не утверждает наличие ни полностью свободного агента, ни совершенно пассивного этического субъекта. Скорее, он намекает на игру этической агентности посредством образного выражения – милости. Здесь я не хочу сказать, что мы должны быть верны Ғазālī; дело в том, что Махмуд не исследует, как ее собеседницы подходят к вопросу желания, его врожденности и трансформации. Более того, она исключает продуктивность такого исследования, настаивая на том, что задавать своим собеседницам подобные вопросы – значит в каком-то смысле «снова подтверждать нарратив суверенного субъекта как автора “ее голоса” и “ее истории”⁷⁷»⁷⁸. Это, по крайней мере для меня, наименее убедительная часть ее в остальном важного вмешательства, поскольку здесь Махмуд усиливает суверенитет антрополога, который становится властителем того, когда чья-то “ее история” имеет значение, а когда нет. Это также противоречит собственному призыву Махмуд уделять больше внимания специфике дискурсивной логики ее собеседниц и морфологии их моральных действий.

Теперь позвольте мне рассмотреть, как Махмуд относится к понятию интенциональности. Она колеблется между утверждением постоянной потребности в намеренной «работе», которую человек должен выполнять, чтобы сформировать свой габитус, чтобы стать добродетельным, с одной стороны – и подчеркиванием того, что «цель» повторяющихся действий ее

⁷⁶ Mahmood, *Politics of Piety*, 126.

⁷⁷ Her-story – «ее история», в отличие от his story – «его истории».

⁷⁸ Mahmood, *Politics of Piety*, 154.

собеседниц состоит в том, чтобы сделать «сознание не нужным для практики этих добродетелей», с другой стороны⁷⁹. Иными словами, одобрение Махмуд постоянного наблюдения ее собеседницами за своими намерениями противоречит ее настойчивому утверждению, что их повторяющиеся ритуальные обряды направлены на создание «бессознательного или непреднамеренного» образа действий⁸⁰. Мне кажется, что собеседницы Махмуд часто ставят «намерение» в центр своих практик, но она из всех сил старается препятствовать их обращению к намерению, поскольку интенциональность является одним из оснований автономного субъекта. Однако выше я продемонстрировал, что если внимательно читать Ғазālī, интенциональность не может быть сведена к автономии.

Концептуальная неоднозначность в теоретизации этической агентности Махмуд также связана с ее игнорированием концепции милости в исламской мысли. Кажется, она считает, что этические идеи Аристотеля привлекли «христианских и мусульманских теологов», потому что он снабдил их теорией «нравственного поведения», которая не предусматривала «божественной милости или божественной воли»⁸¹. Напротив, многие мусульманские богословы, такие как Ғазālī, выдвинули теорию нравственного поведения, которая предусматривает «божественную милость или божественную волю». Ключевой методологической проблемой, приводящей к подобным искажениям, является игнорирование Махмуд доступных теоретических ресурсов, характерных для ислама как дискурсивной традиции.

Идеи Ғазālī о желании, интенциональности и милости, которые я попытался *транслировать* выше, дают нам возможность обратить внимание на специфику исламской дискурсивной традиции. Он артикулирует этическую агентность как территорию игры, случайности и амбивалентности, поскольку она включает в себя не только знание, твердое намерение и телесные способности, но и божественную милость. Я утверждаю, что милость является условным знаком несuverенности этического субъекта, поскольку для Ғазālī агентность разделена между дискурсивными и материальными способностями субъекта (знанием, твердым намерением и физической силой) и определенной метаморфической спонтанностью/содействием, которое переживается как дар Другого (милость). Иными сло-

⁷⁹ Mahmood, *Politics of Piety*, 139.

⁸⁰ Mahmood, *Politics of Piety*, 139.

⁸¹ Mahmood, *Politics of Piety*, 137.

вами, милость подчеркивает реляционный контекст этической агентности и открытость к альтеричности. Я утверждаю, что теоретические основы Ғазālī помогут углубить наше понимание этической культивации и построения мира в современном исламском возрождении.

Заключение

Мое прочтение «этнографических уточнений», содержащихся в текстах хадисов и «Воскрешении» Ғазālī, выявило надежную теоретическую основу для понимания агентности в исламской традиции. Я продемонстрировал, что действие для Ғазālī сродни тому, что Деррида называет текстуальностью, территорией значений, которая основывается на нескольких источниках случайности и амбивалентности: знании, твердом намерении, телесных способностях и, наконец, что немаловажно, милости, то есть содействующем присутствии Другого. Таким образом, Ғазālī предлагает нам динамичный нравственно-теологический дискурс, постулирующий «я», которое всегда может допустить оплошность, «я», которое забывчиво, и поэтому постоянно нуждается как в персональном воспоминании/усилии, так и в повторяющихся встречах с Другим.

Ғазālī понимает человеческую сущность как неустойчивую, но всегда уже открытую для трансформации. Иными словами, хотя священные источники утверждают, что истинная природа «я» — это его забывчивость и невежество, и священные источники, и мусульманские богословы фактически выявили в этическом рассуждении, которое активизирует силу милости, условное (provisional) противоядие от забывчивости и невежества. Таким образом, сосредоточение Ғазālī на милости не переходит в фатализм⁸². Напротив, он чрезвычайно актуален для современных дискуссий об агентности, поскольку подчеркивает реляционность и случайность, а также критикует монокаузальное понимание действия. Другими словами, игра знания,

⁸² Аргумент, который имеет некоторый резонанс в этой связи, см.: Amira Mittermaier, “Dreams from Elsewhere: Muslim Subjectivities Beyond the Trope of Self-cultivation,” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18, no. 2 (June 2012): 247–265. Однако в этой статье я подчеркнул другую концептуализацию интенциональности, отличную от той, которая предполагается в теории Миттермайера. Выражаю благодарность Баситу Кариму Икбалу за эту ссылку.

твердого намерения, телесных способностей и милости Бога усложняет идею и практику этики. Таким образом, нравственная теология Ғазālī постулирует *форму жизни*, которая открыта для множества *форм языка*, таких как греческая философия, священные источники и суфийский дискурс (среди прочих).

В заключение позвольте признать, что призрак некоего деконструктивного психоанализа повлиял на мое приведенное выше прочтение Ғазālī. Тем не менее, то, что я задокументировал и проанализировал в этой статье, также отражает тесное взаимодействие с «Воскрешением» Ғазālī и широту его взглядов на этическую агентность. Я написал эту статью, чтобы задать трансдисциплинарный вопрос, исходящий от исламоведа, занимающегося религиоведением, – вопрос, направленный исследователям ислама и религии в более широком смысле, занимающимся (культурной) антропологией. Этот вопрос заключается в следующем: можем ли мы всерьез заняться сложной теорией этической агентности Ғазālī, и что может значить проведение полевых исследований среди агентов милости? Я *намереваюсь* лично принять в этом участие, поскольку на мои размышления о методе огромное влияние оказали идеи, подаренные студентам и ученым-исламоведам такими антропологами религии, как Талал Асад и Саба Махмуд.