

Майсем Мухаммед
Аль-Джанаби

Теология
и философия
ал-Газали

Bibliotheca Islamica

M.M. Al-Janabi

Al-Ghazali's Theology and Philosophy

Mardjani Publishing House

Moscow
2010

Bibliotheca Islamica

М.М. Аль-Джанаби

Теология
и философия
ал-Газали

Издательский дом Марджани

Москва
2010

УДК 1:28
ББК 86.2+86.38
А56

Редколлегия серии: И.Л. Алексеев, П.В. Башарин, Р.И. Беккин,
В.О. Бобровников, И.Ф. Гимадеев, К.Р. Мусина, А.Ю. Хабутдинов,
А.Н. Юзеев

Аль-Джаноби, Майсем Мухаммед.

Теология и философия ал-Газали = Al-Ghazali's Theology and Philosophy:
[труды] / М. М. Аль-Джаноби. — М. : Изд. дом Марджани, 2010. — 240 с. —
(Bibliotheca Islamica). — Парал. тит. л. англ. — ISBN 978-5-903715-26-8.

ISSN 2072-2540

ISBN 978-5-903715-26-8

Труды Абу Хамида ал-Газали (1058–1111), которого благодарные современники называли «оживителем веры» и «доводом ислама», представляют собой неотъемлемую часть духовного наследия мира ислама. В процессе эволюции личности ал-Газали и его идей отразились не только достижения культуры халифата, но и судьба античной интеллектуальной традиции, итоги ее осмысления за те пять веков, которые предшествовали созданной им всеохватной идейной системе. Автор предлагаемого читателю исследования удачно совмещает в своей работе академическую фундированность и погруженность в изучаемую им культурную традицию.

ISSN 2072-2540
ISBN 978-5-903715-26-8

© Аль-Джаноби М.М.
© Издательский дом Марджани
© Кагаров Э.М., серийное оформление

Оглавление

7	Введение
12	ГЛАВА I. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО АЛ-ГАЗАЛИ, ИЛИ «ТАИНСТВО БЛУЖДЕНИЯ ЖАЖДУЩЕГО ИСТИНЫ»
12	§ 1. Ал-Газали в оценках современников и современная газалиана
27	§ 2. Интеллектуальная самостоятельность и новаторство ал-Газали
40	§ 3. Антиавторитарность и реформаторство как основание идейной системы
52	ГЛАВА II. ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ СУФИЙСКОГО СИНТЕЗА
52	§ 1. Опыт теоретической рефлексии и закладка основания новой идейной системы
64	§ 2. Нравственная подоплека размежевания с «дурными мужами науки»
73	§ 3. Характеристика личного опыта перехода к суфизму
80	§ 4. Преемственность идей и специфика новой идейной системы
90	ГЛАВА III. ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ
90	§ 1. Общая характеристика калама
94	§ 2. Разум и установления веры
116	§ 3. Доказательства бытия Бога и способы обоснования Единобожия
137	ГЛАВА IV. ЭТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА
137	§ 1. Место этики в суфийском синтезе
150	§ 2. Рационализм и суфийская мораль
161	§ 3. Обоснование многообразия нравственных устремлений
180	Комментарии и примечания
203	Библиография
211	Приложение
215	Указатели

Contents

7	Introduction
12	CHAPTER I. THE LIFE AND WORKS OF AL-GHAZALI, OR «THE SACRAMENT WANDERING OF ANHUNGERED FOR TRUTH»
12	§ 1. Al-Ghazali in the Assessments of Contemporaries and Modern Ghazaliana
27	§ 2. Intellectual Independence and Innovation of al-Ghazali
40	§ 3. Anti-Authoritarianism and Reformation as the Basis of the Ideological System
52	CHAPTER II. STAGES OF FORMATION OF THE SUFI SYNTHESIS
52	§ 1. Experience of Theoretical Reflection and Laying Grounds for a New Ideological System
64	§ 2. Moral Cause for Differentiation with «the Bad Men of Science»
73	§ 3. Characteristics of the Personal Experience of Conversion to Sufism
80	§ 4. Continuity of Ideas and Specifics of a New Ideological System
90	CHAPTER III. PHILOSOPHICAL THEOLOGY
90	§ 1. General Characteristics of Kalam
94	§ 2. Reason and the Establishment of Faith
116	§ 3. Evidence for the Existence of God and Modes of Justification of Monotheism
137	CHAPTER IV. ETHICAL SYSTEM
137	§ 1. The Place of Ethics in the Sufi Synthesis
150	§ 2. Rationalism and Sufi Ethics
161	§ 3. Justification of Diversity of Moral Aspirations
180	Comments and Notes
203	Bibliography
211	Appendix
215	Index

Введение

Духовное наследие Абу Хамида Мухаммада ал-Газали ат-Туси (1058–1111), заслужившего у современников звание «оживитель веры», «довод ислама», представляет собой не только неотъемлемую часть духовного наследия мира ислама, но и один из источников самосознания человечества. Ведь в процессе идейной эволюции ал-Газали отразились не только достижения культуры халифата, но и судьба античной интеллектуальной традиции, итоги ее осмысления за те пять веков, которые предшествовали созданной ал-Газали идейной системе.

Образно говоря, найти «истинного» ал-Газали не менее трудно, чем, согласно арабской поговорке, страждущему «обрести спасение в пустыне Руб' ал-Хали». Однако исследователь, попавший в лабиринт газалианы, все же имеет спасительную нить в виде книги «Избавитель от заблуждений» («ал-Мункиз мин ад-далал»). Это отнюдь не единственная помощь тем, кто желал бы представить образ ал-Газали, в течение многих веков затененный пребыванием в суфийских обителях и закрытый масками отшельников, искаженный оскорбительными высказываниями факихов и презрением высоколобых педантов. Виражи жизненного пути ал-Газали таят прямолинейность поиска истины. Своим личным примером он показал то, что Ибн 'Араби¹ столетие спустя запечатлел в стихотворных строках:

Сердце мое способно стало форму принять любую.
То оно — луг для газелей;
То оно — келья монаха;
Оно — вместилище для идола
И Ка'ба для паломника;
Торы листы и священная книга Корана.
Любовь — моя религия и вера;
Куда бы ни шел ее караван —
Я спутник и пленник ее
(Здесь и далее перевод мой. — Аль-Дж.).

Ал-Газали не выразил своего чувства жизни так ярко, как сделал Ибн 'Араби и в результате стал в оценках последующих эпох «лугом для газелей», «кельей для монахов», «вместилищем идолов ереси», «Ка'бой для правоверных» и настольной книгой учеников и последователей.

Разумеется, было бы сомнительно или даже неверно предположение о том, что исследователи, оппоненты и последователи ал-Газали не виде-

ли в нем ничего, кроме сиюминутно необходимого для них. Ясно лишь то, что все они омертвляли и расчленили живую ткань его мысли, что явилось результатом взаимодействия множества обстоятельств. Наиболее важным из них была традиция оценки предшественников. Когда она была применена к идейным переходам и головокружительной мыслительной эволюции ал-Газали, произошло исчезновение разносторонности его интересов. Словом, налицо факт широкого распространения однобоких оценок самого ал-Газали и разных сторон его творчества. Различные школы калама и толки фикха не захотели и не смогли простить ему отхода от взлелеянных ими правил разумения, усматривая в этом склонность к еретизму. И по своему они были правы, т. к. оставались верны догмам, против которых этот «еретик» упорно боролся.

Разделяя неверные и тенденциозные оценки теологических школ и толков фикха, философы, придерживавшиеся различных направлений, ближе подошли к пониманию заслуг ал-Газали как мыслителя. Действительно, заслуга ал-Газали применительно к философской традиции мира ислама заключалась в оттачивании и развитии интеллектуальных усилий самих философов, в благотворном воздействии его системы на формирование воззрений великих философов — Ибн Туфайля², Ибн Рушда, и суфиев — ас-Сухраварди ал-Мактуля³, Ибн 'Араби и других. Однако влияние ал-Газали не было непосредственным, поэтому как у самого ал-Газали, так и у его последователей мы находим его идеологизированный, «неаутентичный» образ. Современная газалиана, хотя и преодолела ряд препон на пути приближения к «истинному» ал-Газали, остается пленницей иллюзии восприятия, против которой выступал сам ал-Газали, провозгласив: «Бери то, что видишь, и оставь то, что слышал, ибо восход Солнца избавляет тебя от необходимости созерцать Сатурн». Газалиана до сих пор развивалась главным образом в русле разработки отдельных сторон и аспектов его идейного наследия. В этом таится определенная уязвимость исследовательских выводов, которые не поспевают за ростом уровня знаний о его творчестве. Получается, что, с одной стороны, ал-Газали — одна из наиболее «разработанных» фигур среди мусульманских мыслителей, с другой — она выглядит до такой степени противоречивой, что трудно осознать ее как «истинного» ал-Газали. Именно это обуславливает необходимость последовательного описания хода творческой духовно-нравственной эволюции ал-Газали. При этом следует иметь в виду, что предлагаемая в «Избавителе от заблуждений» исповедь, хотя и является важным подспорьем исследователю, облегчающим описание «чистой» логики его развития, все же дает лишь один из срезов его мысли. Значительное количество трудов о самом ал-Газали создает два лика философа: один — сотворенный традицией, и другой — подлинный. О втором, правда, трудно сказать что-либо определенное, если в полной мере не абстрагироваться от того его образа, детали которого даже излишне подробно прорисованы в многовековой традиции. Необходимо избавиться от привычных оценок, учитывая при этом, что тот ал-Газали, каким его описывает традиция, не во всем недостоверен. Необходимо освободиться от внешне объективной,

но на деле эклектической смеси неполных характеристик, которые отнюдь не лучше тенденциозных апологий и «низвержений» системы взглядов ал-Газали.

В этой книге нами предпринята попытка доказать казалось бы очевидный факт того, что идейные источники и компоненты синтезирующей теории ал-Газали не были для него взаимоотталкивающимися, но представляли собой этапы его идейной и духовной эволюции и в согласии со своей внутренней логикой они сложились в процесс познавательного и этического самоотрицания. Следовательно, было бы далеко не точным описывать их с помощью таких категорий и понятий, как «противоречивость», «эклектизм», «нестабильность» и т. п. Мотивы, скрывающиеся за всеми логическими «словами» ал-Газали, в действительности были мотивами познавательного скепсиса, поиска истины и антиавторитаризма, которые привели, подобно всякому искреннему движению души, к переплетению проблем познания и морали. Это получило свое конкретное и идеальное воплощение в пестуемом ал-Газали духе суфизма.

Данный вывод во многом определил ход нашего исследования и способы изложения системы взглядов ал-Газали, которые рассматриваются нами как этапы его идейной эволюции и подтверждаются его самооценками. Таким образом, реализуется попытка представить и определить постоянную, а также переменные единой системы его идей. Суть «переменных» сводится главным образом к отрицаемым самим ал-Газали моментам собственной духовной эволюции: осознание идеологической ангажированности калама, «свободы» фикха от морали, абсурдность представления батинитов об идейной непогрешимости имамов, ограниченность и историческая относительность воззрений теологов и философов. А «постоянная» представляет собой такие принципы ал-Газали, как антиавторитаризм, требование достоверности знания, моральный абсолютизм. Посредством этого сочетания раскрываются моменты внутреннего саморазвития его синтетической теории.

Ал-Газали выразил своим идейным творчеством строгую закономерность становления крупных синтезирующих систем, лаконично определяемую фразой: будь вместе со всеми, но иди самостоятельно! Он чувствовал духовное родство со всеми, кто казался ему стоящим близко к истине. Он обязывал себя этим чувством родства. Первоначально это приняло у него форму следования ученической дисциплине, заинтересованности в знании суждений всех мудрецов, а также в неприязни к следованию излишне раздутым авторитетам. Это был процесс постоянного совершенствования в знаниях и личного совершенствования. В нем он обрел понимание относительной истинности своего творчества и ограниченности возможностей собственного познания. Фикх показал ему уместную и необходимую строгость формализации работы разума, но он же сокрыл от него «гибкость» нравственного духа. Калам открыл ему способы рационального постижения и дал ему ту тренировку ума, которая привела его к осознанию идеологической ангажированности разума. Философия открыла ему прелесть тонких обобщений и научила непреклонному стремлению к достоверно-

му знанию — и тем самым дала ему возможность увидеть «непоследовательность» ее адептов. Направив свою борьбу против батинитов в русло разрушения их «сверхразумного разума», в поисках абсолютной морали ал-Газали смог распутать тугой узел своих собственных духовных коллизий. Он пришел к пониманию истинной цены политиканства, т.е. жизни под аплодисменты толпы и ради этого; истинная политика для него — в самопознании, в горении духа.

Это и определило неожиданный для современников акт «уклонения» ал-Газали от «оков мира сего» и становление его на путь «вечной жизни». Это был переход познающего морального духа, усмотревшего в суфизме истинный идеал самореализации.

Следуя суфийским традициям, он начал с уединения и раскаяния. Первое означало для него не горделивое обременение досуга, а попытку поиска новых связей с сущим миром, с Абсолютом. Второе означало, как выразился суфий ан-Ниффари⁴, раскаяние перед всем сущим, дабы заручиться прощением всех. Эти уединение и раскаяние стали конкретным проявлением единства знания и действия, разума и нравственности, реформаторства и верности истинным святыням.

Венец жизни — тотальный идейный синтез — начался с его произведения «Ихйа'», а завершился вместе с жизнью самого ал-Газали. Между началом и завершением синтеза шло переосмысление наследия прошлого, переоценка своих собственных поступков. Фикх для него перестал быть наукой, которая призвана канонизировать интересы социального бытия человека, обосновывать законность, подводить основу под «науку спора» детализировать основы правоведения. Он предстал в новом облике — как теоретическая основа этико-правовой системы. При этом ал-Газали не отверг справедливость наличного права и его необходимость как такового, но стал защищать право справедливости. Именно поэтому можно говорить о том, что его отношение к *факихам* соответствует отношению представителей европейского свободомыслия к церкви. Он пытался лишить фикх грубой силы принуждения, объединить право и мораль, логику и этику, благие намерения и дела, словом, воплотить в праве справедливость. Он хотел все мотивы правовой регуляции подчинить идеальному принципу — императиву абсолютной истины, т.е. сделать право не инструментом в руках *факихов* и власть имущих, а всеобщим орудием благодати.

Соответственно и калам для него перестает быть способом защиты верований толпы и становится необходимым минимумом идеологии, являющейся в его представлении моральным злом, которым община компенсирует сохранение некоего среднего уровня духовного единства и благообразного облика. При этом ал-Газали пытался смягчить и упразднить доктринерский авторитаризм и сектантский фанатизм противоборствующих школ.

Для него и философия перестает быть декларативной «матерью наук» и безгрешным столпом истины, а становится «собранием наук», которые находятся на разном расстоянии от истины. Выводы философии

и ее познавательный потенциал он считает относительными и применительно к извечным проблемам бытия, и к проблемам быта человека, вокруг которых возможны споры и новые заключения.

Критика ал-Газали мусульманских философов была не «разрушением» философии, а собственным продолжением традиции противоборства калама и философии. Такая критика не смогла освободиться от некоторых элементов софистики в силу того, что последняя всегда составляет определенный процент любой остро критической позиции. Но софистическое умение никогда не приобретало в критических замечаниях ал-Газали доминирующего характера. Критика, которая способствовала конкретизации его интеллектуальных усилий, направленных на преодоление противника в дискуссии, увенчалась лишением уверенности в значимости этих усилий. Критика философии способствовала разрушению основ калама, точно так же, как его критика батинитов привела к мысли о пагубности всякого духовного подчинения государству и вообще всякой внешней власти. Остановившаяся у бездны «проклятия и отлучения» философов, он впоследствии «отлучает» только самого себя актом вхождения во врата. Это раскаяние сделало возврат к первоначальному опыту теоретизирования, в том числе — и в философии, неизбежным «итогом итогов». Правда, теперь философия уже не имела для него самостоятельного статуса, а стала значимой частью его универсальной идейной альтернативы всем направлениям мысли.

Что касается суфизма, то он представляет для ал-Газали не священную вершину и предел познания или некую идеологию будущего, а конкретную, живую участь духа, который, сохраняя верность рационалистической традиции умствования, находит в нем последнее убежище от козней и ехидства ума, его самолюбования и горделивой отрешенности от низменного мира.

Таким образом, идейный синтез ал-Газали не был механическим результатом соединения различных дисциплин, а качественно новым их соединением, воплотившимся в суфийском пути.

Существенным в этом синтезе ал-Газали является не сами по себе Закон веры, Путь веры или Истина веры, а единство Закона, Пути и Истины. Это единство стало одной из немногих возможностей (не оцененной современниками) придать революционность духу и социальному реформаторству.

Своеобразие этого синтеза, открытого ал-Газали, не только в том, что он лично окрашен и конкретен, ибо вырастает из недр мусульманской культуры, но и в том, что он осуществлен как единство знания и действия, как соединение нравственного слова с нравственным поступком. В отличие от прочих создателей синтетических учений, ал-Газали оставил потомкам систему идей, связующим и цементирующим началом в которой бесспорно является этика.

ГЛАВА I. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО АЛ-ГАЗАЛИ, ИЛИ «ТАИНСТВО БЛУЖДЕНИЯ ЖАЖДУЩЕГО ИСТИНЫ»

§ 1. Ал-Газали в оценках современников и современная газалиана

Ал-Газали, подобно многим великим мыслителям прошлого, стал жертвой схематических биографий и жизнеописаний. Подлинные сведения о нем поглощены оценками его рьяных защитников и столь же рьяных оппонентов. Житейские реалии, «биографические данные» и его подлинные суждения преподносятся в трудах историографов, в энциклопедиях, жизнеописаниях⁵ и специально посвященных ему книгах⁶, а также в переложениях его работ и комментариях к ним, в их критике и опровержениях⁷. Все, что о нем написано, в целом не выходит за рамки субъективных суждений и собственных представлений пишущего о нем. Этому способствовал драматизм духовной эволюции ал-Газали — абсолютной идеи, сознательным пленником которой он стал. То, что в начале жизненного пути было для него свободой, превратилось в оковы. То, что ранее было оковами, превратилось в насущную необходимость. Поэтому, когда ал-Газали написал свою биографию, названную «Избавитель от заблуждений», то она отразила не столько реальные факты его жизненного пути, сколько выразила образную модель спасения жизни индивидуума от ошибок.

Для ал-Газали жизненный путь личности важен не как набор значимых для ее окружения фактов, а как контрапункт духовного развития, или как «овнешненная» форма самоутверждения и самораскрытия духа. Тем самым он сделал духовное развитие одной личности имманентным по отношению к процессу становления культуры халифата за пять столетий со времен пророка Мухаммада до VI в. хиджры (XI в. по христианскому летосчислению), выделяя в нем стержневой процесс мыслительной эволюции, который он прожил в собственной жизни. Процесс, приведший к суфизму и открывший перед ним завесу на пути возврата к созерцанию и пониманию сути пророчества, словом, тот процесс, в котором он видел основу возрождения истины.

Драматический жизненный путь ал-Газали обусловил дальнейшие противоречивые суждения и оценки его творчества. Им свойствен один

общий недостаток: в них отсутствуют представления о внутренней связи этапов духовного развития ал-Газали и наличия у него альтернативного (или реформаторского) проекта, отражающего понимание кризисного характера культуры и уклада общественной жизни халифата. А ведь именно это обусловило попытку философа обратиться к поиску универсальной реформы общества путем этического самосовершенствования. Разнообразные, зачастую противоположные оценки творчества ал-Газали его современниками вытекают из непонимания целостности внешне «не сложившейся» жизни.

Представители различных идейных направлений рассматривали его сквозь призму своих пристрастий, расчленили внутреннее единство духовного развития ал-Газали, исходя из привычных норм поведения и клише оценок лиц, не способных подняться выше уровня узкого доктринерства и традиции сектантского размежевания. Поскольку ал-Газали в суфийский период своей жизни, по сути, вышел за пределы мыслительных схем и ограничений всех существовавших теологических школ, религиозно-политических сект и догматико-правовых толков (*мазхабов*), он превратился в мишень для их нападков. К нападкам побуждал их и рефлекс полемической самозащиты, ибо на своем жизненном пути, в ходе резких перемен ориентиров ал-Газали не оставил в покое ни одного крупного направления мысли.

Если направленную против него критику современников можно счесть платой за вызывающую форму демонстрации практики «очищения сердца», усмотрев в их критике полемическую заостренность, отвержение «нелепой» истории его жизни, то с признанием уникальности ал-Газали, его заслуг и величия дело обстоит сложнее. Многие современники сознавали и признавали его самобытность и неповторимость, словно в нем осуществился изумляющий умы и сердца парадокс бытия, воспетый суфием ал-Халладжем (ум. 922)⁸: «В кандалах был брошен в море, но вышел из него сухим»⁹. Это, в свою очередь, вызвало у одних желание понять и принять его путь, у других — отвергнуть его. 'Абд ал-Гафир ал-Фариси (ум. 1134)¹⁰ увидел в переходе ал-Газали от свойственных ему в начале жизни позерства, насмешек над противниками и оппонентами, высокомерия, самомнения, властолюбия к полному отвержению всего этого «пробужденные от тяжкого кошмара безумия».

В то же время Ибн ал-Джаузи (ум. 1200)¹¹ в своей книге «Последовательность в истории» с сочувствием передает от имени Абу Мансура ар-Раззаза рассказ о том, что стоимость имущества ал-Газали, когда он в 1091 г. пришел в Багдад, составила сумму около пятисот динаров. Когда же он, став отшельником, покинул его, а затем вновь вернулся — стоимостью всего, что у него было, не превышала пятнадцати киратов (пяти восьмых динара). Когда ал-Газали в его уединении посетил вазир Абу Ширван, отшельник отказал ему во встрече, ответив так: «Человек нанят жизнью на время, и оно отсчитано ему до последней минуты. Береги свое время и не расточай его на визиты ко мне». Вазир на это воскликнул удивленно: «Нет Бога, кроме Аллаха! Это мне говорит тот, кто в начале жизни имел столько титулов, которые были бы лестны и для меня!»

Историк аз-Захаби (ум. 1347) увидел в парадоксах духовной эволюции ал-Газали, в блужданиях его интеллекта в лабиринтах калама «Божественную тайну в творении Божьем».

Оценка личности ал-Газали не могла существовать вне традиции оценочного сознания, выработанной мусульманской культурой. Он, несомненно, является одной из наиболее сложных для анализа фигур, ибо он опровергал всех и в то же время у всех что-то брал, делая взятое неотъемлемым элементом самосознания. Он являлся продуктом воспитания критикуемой им культуры, поэтому представители идейных течений, подвергавшихся его критике, строили свои контраргументы и опровержения на тех же логических основах и в тех же традициях, что и он сам. Все оппоненты ал-Газали что-то перенимали у него, каждый в меру своего понимания и заинтересованности.

Самые ранние оценки его жизни и творчества не выходили за рамки «шоковой» констатации. Этим объясняется появление множества образных описаний его «перерождения», «пробуждения от кошмарного сна безумия», «необъяснимой тайны». Среди них были вполне разумные оценки, как, например, те, что принадлежат уже процитированному выше аз-Захаби, который точно констатировал этот феномен «блуждания интеллекта в лабиринтах теологии». Первые общие суждения о роли и месте ал-Газали в мусульманской культуре можно продемонстрировать высказываниями знаменитых людей прошлого, приводимых ас-Субки¹² в труде «Крупнейшие разряды шафи'итов». Так, ученик ал-Газали Мухаммад Ибн Йахйа (ум. 1153) говорил, что «осознает достоинства ал-Газали лишь тот, кто достиг (или почти достиг) совершенства в разуме»¹³. Абу-л-Хасан аш-Шазили (ум. 1258)¹⁴ считал его «ученым, равного которому нет в других религиях»¹⁵. Сам ас-Субки охарактеризовал его как «авторитет ислама, соединивший разрозненные науки, выдающийся знанием преданий и другими познаниями»¹⁶. Он же — «полюс бытия, и всеохватывающая благодать для всего сущего, и путь богоугодный»¹⁷.

Со временем были сделаны попытки возвысить достоинства ал-Газали до вершины религиозно-культурной символики, до уровня пророчеств. Отсюда — высказывание о том, что «если бы после Мухаммада мог быть пророк, им был бы ал-Газали». Эта оценка основывалась не столько на его личных качествах, сколько на его творчестве, ибо часть его произведений была отнесена к разряду чудес. Ан-Навави (ум. 1277)¹⁸ говорил, что если бы ал-Газали был пророком, то чудом его пророчества стала бы книга «Ал-Ваджиз» («Краткое изложение фикха»), а его «Ихйа'» называл «чуть ли не Кораном».

Однако ал-Газали не стал бы самим собой, если бы его восторженным характеристикам нельзя было бы противопоставить иных оценок, начисто отказывающих ему в оригинальности мысли, отвергающих своеобразие и неповторимость его жизни и творчества. Абу-л-Хайр 'Исам ад-Дин Ахмед Ташкёпрюзаде (ум. 1561)¹⁹ приводит в своей книге «Ключ счастья и светильник саййидов» («Мифтах ас-са'ада ва мисбах ас-сийада») суждения о том, что ал-Газали не создал ничего нового, а лишь позаимствовал

и перекроил суждения своего учителя ал-Джувайни (ум. 1085), прилепив к своим компиляциям названия книг ал-Вахиди^{20, 21}. Подобную же мысль приводит ас-Сафади (ум. 1556)²² в своем трактате «Исчерпывающие данные...» («ал-Вафи би-л-вафайат»). Он использует утверждение противников ал-Газали о том, что «если произведения ал-Джувайни были железной наковальней, то ал-Газали превратил эту наковальню в деревянную»²³. Иными словами, заслуги ал-Газали, по мнению его коллег, — это эклектическая взвесь идей предшественников, которую отличает педантичная последовательность смешения, а единственное достоинство полученной смеси состоит лишь во внешней оригинальности.

Если выбирать исходный пункт анализа, то для характеристики ал-Газали наиболее важны оценки его современников — учеников и последователей, оппонентов и яростных противников. Логично начинать именно с них. Весьма показательную характеристику творчества ал-Газали мы можем найти у одного из его учеников, Абу Бакра Ибн ал-'Араби (ум. 1148), который даже в наиболее критических замечаниях по отношению к ал-Газали не осмелился высказаться иначе, как: «Мы представляем собой лишь каплю в его море. Мы обращаемся к нему со словами: “Ты так сказал...” — а ответ наш должен быть вежлив и спокоен»²⁴.

Эта вежливая позиция отражает двойственность критики, которую Абу Бакр Ибн ал-'Араби сформулировал в известном афоризме: «Наш учитель Абу Хамид поглотил философов и не смог при всем желании извергнуть их обратно». Есть и другой вариант этого афоризма: «Абу Хамид вошел в желудок философов и не смог оттуда выйти». Здесь мы видим двойственность оценки ал-Газали, представляющей его то в образе *факиха-шафи'ита* и крупного философа, т.е. «служителя двух муз», то в образе «философствующего» *факиха*, т.е. правоведа, грешащего «пришлой наукой». Это, в свою очередь, давало повод для оценок, находящихся в русле антифилософской традиции и выраженных в парадоксальной констатации: «ал-Газали был болен “Исцелением”» (здесь речь идет о книге «аш-Шифа'» Ибн Сины). Но и в том, и в другом случае философия вошла в определение творчества ал-Газали как неотъемлемая характеристика.

Первоначальная деликатность оценки ал-Газали как «философствующего мужа», которой сопутствовали гневные нападки со стороны *факихов*, постепенно привела к новому подходу в рассмотрении его творчества. Этот подход излагается в письме Мухаммада ат-Тартуши (ум. 1127)²⁵ к Ибн ал-Музаввару, в котором автор письма характеризует ал-Газали следующим образом: «Он величайший среди мужей науки, обладающий разумом, острой мысли и практическими познаниями во всех науках нашего времени. Но он расстался с наукой и ее мужами и ушел в суфизм, перемешав свои идеи с идеями философов и символикой ал-Халладжа. Он едва не отступил от веры. Написав “Ихйа'”, он подошел к “наукам состояний” и к символизму суфиев, но поскольку не соприкасался с ними вплотную и не проникал их духом, на него снизошло затмение разума... и переполнил он свои произведения неподлинными хадисами»²⁶. В этой характеристике мы наблюдаем немаловажное дополнение к оценкам, предвосхищающим

попытку увязать «философствование» ал-Газали с воззрениями таких суфийских «бунтарей» как ал-Халладж. Однако и эта оценка грешит субъективизмом, проглядывающим в попытке придать творчеству ал-Газали предустановленный характер, желанием увидеть в нем реализацию заданных установок. В то же время она верно указывает на такой аспект мысли ал-Газали, как эзотеризм, ибо формулировки его идей зачастую являются лишь оболочкой, скрывающей истинную их сущность.

Близка к вышеизложенной оценке творчества ал-Газали и оценка Мухаммада ал-Мазари (ум. 1141)²⁷, который говорит, что «идеи ал-Газали в “Ихйа” колеблются между учениями монотеистов, суфиев и философов. Он овладел философией до овладения каламом и корпел над “Посланиями Братьев чистоты”. Его проводником в философии был Ибн Сина, а в суфизме — книги Абу Хайяна ат-Таухиди²⁸»²⁹. Этот аспект оценки ал-Газали как мыслителя, колебавшегося между учениями философов и суфиев, имеет принципиальное значение в силу того, что в дальнейшем он лег в основу оценок большинства исследователей его наследия. Таким образом, можно констатировать определенный негативизм в оценках его творческого пути, подготовивший идейно-психологическую почву для демонстративного акта сожжения его трудов в Магрибе в правление ‘Али Ибн Йусуфа Ибн Ташфина в 1142 г.³⁰

Понимание феномена «слома» ал-Газали не было простым ни для его современников, ни для последующих мыслителей. Их первоначальные описания содержали лишь отдельные элементы логичных и обоснованно-критических оценок, которые не сопровождались даже попытками общего систематического анализа его творчества. За крутыми поворотами его жизни исследователи не видели ее внутренней «прямоты». А поскольку они строили свои суждения на конкретных, отчетливых и недвусмысленных примерах, коими следовало начинать описание и завершать его, то выявлялась очевидная «неподатливость» ал-Газали, «невписываемость» его системы взглядов в заданные традицией системы.

Следует признать, что путь познания ал-Газали все же давал основание для убедительных аналогий, примером которых может служить творчество ал-Аш‘ари (ум. 935)³¹. Эволюция последнего протекала в водоворотах калама и привела к трансформированию идей му‘тазиллизма в самостоятельную школу ал-Аш‘ари³². Такого рода трансформация ассоциировалась в сознании его современников с «прогрессом», понимаемым как возвращение к оплотам веры, к истокам «истинного ислама» и как создание «альтернативы» му‘тазиллизму. Фундамент этой альтернативы покоился в коллизиях десятков школ и направлений ислама, исследованных и систематизированных ал-Аш‘ари в крупнейшем его ересиографическом труде «Трактаты мусульман и разногласия правоверных» (Макалат ал-исламийин ва-хтилаф ал-мусаллин).

Ал-Газали оказался крепким орешком для доксографов и ересиографов, историков и биографов, составлявших те или иные схемы преемственности, идейной принадлежности. Отсутствие упоминаний о нем в работе аш-Шахрастани (ум. 1153)³³ «Книга о религиях и сектах» («Китаб

ал-милал ва-н-нихал») и в некоторых других произведениях ересиографического жанра³⁴ представляется особенно странным, если учесть, что аш-Шахрагани был младшим современником ал-Газали, знал его учеников и мог быть слушателем его лекций. Показательно, что он не обошел вниманием ни одного крупного представителя всех основных направлений ислама, в том числе и аш'аритов, начиная с основателя школы, а также таких знаменитых теологов, как ал-Бакиллани (ум. 1012)³⁵ и ал-Джувайни, являвшегося учителем ал-Газали. Об ал-Газали аш-Шахрагани не говорит ничего — ни в явной, ни в косвенной форме. Подобное молчание можно объяснить либо чисто психологическими соображениями, касающимися лично аш-Шахрагани³⁶, либо испытанными им трудностями при необходимости включения трудов ал-Газали в рамки одной из рассматриваемых им школ. Возможно, что аш-Шахрагани не включает его в число аш'аритов, считая его суфием. Это подкрепляется следующим соображением. Дело в том, что аш-Шахрагани был одним из тех мусульманских историков философии и теологии, которые полностью умалчивали о суфиях³⁷. Единственное, однако, на что можно указать с полной определенностью, — это на факт отсутствия его имени в классификации аш-Шахрагани, и согласиться с тем, что это может указывать либо на исключительное своеобразие ал-Газали как философа, либо на то, что он считался среди современников суфием.

Наиболее точным и глубоким обобщением рассмотренных выше позиций является констатация его противоречивости. Такая констатация и ее дальнейшее углубление характерны для представителей философской мысли, в числе которых следует упомянуть Ибн Туфайля (ум. 1184), высказавшего суждение о противоречивости ал-Газали словами: «Что касается книг нашего учителя Абу Хамида ал-Газали, то в зависимости от случаев обращения к простонародью он в одном месте созидает, а в другом — разрушает, обвиняет тех или иных в богохульстве, но не ставит подобного в вину себе»³⁸. Он же отмечает, что подтверждением тому может служить сравнительный анализ книг «Непоследовательность философов» («Тахафут ал-фаласифа») и «Мерило деяния» («Мизан ал-'амал»). Однако противоречия, которые Ибн Туфайл находит в произведениях ал-Газали, это не столько противоречивость идей, сколько противоречие в их теологическом обрамлении, поэтому Ибн Туфайл связывал эти противоречия с антиномией «созидание — разрушение» и обращением к простонародью. Иными словами, здесь мы обнаруживаем элементы критики, повод для которой дает якобы неумелое соединение элитарности и доступности в изложении мыслей.

Подобную оценку развил Ибн Рушд в труде «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией». Ибн Рушд принадлежит к числу мыслителей, постигших масштабы мысли ал-Газали в ходе полемики с ним. Он идет рядом с ал-Газали, порой соглашаясь, порой враждуя с ним, но, в сущности, и в том и другом они лишь дополняют друг друга. Весьма значимо то, что Ибн Рушд начинает свою книгу «Рассуждение» с анализа понятия «новшество» (*буд'а*) и оправдывает его вве-

дение. В свое время ал-Газали, формально выступая против «новшеств», фактически защитил их. Ал-Газали опирался на идею постоянного обновления, был последовательным проводником и ярким представителем *иджтихада* — перетолкования «истин веры». Он исходил из того, что уже несуществующее не может служить поводом для запрета грядущему.

Та же идея служит предпосылкой рассуждений и для Ибн Рушда, когда он пишет, что если само возникновение и развитие мусульманских наук (чего не было в первоначальном исламе) есть неопровержимый факт, то было бы излишним объявление о применении разумной аналогии в анализе и исследовании понятия «новшества» на основании того, что новшества доселе не было. По сути дела, здесь нет никаких существенных отличий между идеями ал-Газали и Ибн Рушда. Их отличие — лишь в способе изложения мыслей, который определен различием поставленных ими целей и осознанием реального влияния характера изложения мыслей на умы. Когда Ибн Рушд критикует тех, кто воюет с философией, или тех, кто налагает запреты на изучение философии (чему формально содействовал ал-Газали), он исходит из того, что эта борьба не имеет смысла, если данный человек обладает природной проницательностью и справедливостью, основанной на следовании установлениям веры, и этическими добродетелями³⁹. Таким образом, не данные достойные качества удаляют человека от истинного познания Бога, а невежество. Очевидно, что Ибн Рушд не воюет непосредственно с ал-Газали как с мыслителем или человеком, а лишь борется с негативным, по его мнению, влиянием, которое отразилось в суждениях ограниченных и закоснелых *факихов*. Оба они таили отвращение к опыту фикха и к претензиям *факихов* на монополию знания истины в последней инстанции. Это, в свою очередь, отражает глубокое понимание обоими мыслителями преходящей истинности установлений фикха, их фрагментарной природы и роли ограничителя мыслительной свободы в процессе бесконечного самораскрытия духа.

Идя по следам ал-Газали, Ибн Рушд все же превосходит его откровенностью слога и, безусловно, отличается от него типом культурного сознания. Ибн Рушд рассматривает возможный вред, вытекающий из изучения философии, не как свойственный ей «по природе», а как побочный эффект обучения; так, избыток выпитой воды может довести страдающего от жажды до смерти. Когда Ибн Рушд приводит эту идею к фикху и *факихам*, он, по существу, повторяет критические положения ал-Газали. «Сколько есть *факихов*, — пишет Ибн Рушд, — для которых фикх стал причиной уменьшения их веры и совести, средством достижения жизненных благ»⁴⁰. Это присуще большинству *факихов*, хотя фикх вроде бы и предполагает обладание «практическими добродетелями»⁴¹.

Данное заключение, совпадая во многом с суждениями ал-Газали, все же уступает его резкой критике фикха и гневному пафосу осмеяния *факихов*. Однако сходство их позиций очевидно, и это нельзя отнести лишь на счет совпадения деталей их творческих биографий. Нельзя это счесть и отражением жизненных реалий, хотя в них, несомненно, кроются некоторые важные детали, повлиявшие на взгляды обоих мыслителей, особенно,

если учесть то обстоятельство, что оба они были крупнейшими *факихами* своего времени.

Внешнее отличие суждений, которыми Ибн Рушд защищал «мудрость, способствующую постижению Бога», т.е. истинное знание, не может затушевывать их глубокую общность с суждениями ал-Газали в обоюдном признании принципа свободы мысли и нравственной природы познания. Ибн Рушд пишет, что ал-Газали не обвинял философов (ал-Фараби и Ибн Сину) в неверии в вопросах о вечности мира, о знании Богом единичного и частного, о воскрешении тел. Из его высказываний вовсе не следует обвинение их в неверии, ибо в книге «Критерий разделения между исламом и ересью» («Файсал ат-тафрика байна-л-ислам ва-з-зандака») ал-Газали говорит, что обвинение в неверии на основании нарушения принципа общего согласия весьма проблематично. Ибн Рушд, разумеется, и вовсе бескорыстен в объяснении идей ал-Газали. Он не стремился заручиться поддержкой ал-Газали в борьбе с *факихами*, используя его как таран для расчистки завалов на пути собственного свободомыслия; он делал свои выводы на основе факта, существенного для мысли ал-Газали, а именно — свободе нарушения правила так называемого «согласованного мнения авторитетов» (*иджма'*). Он подчеркнул, что нарушение его возможно постольку, поскольку *иджма'* основывается на предположении и не имеет характера достоверного знания. Итак, они приходят к одному и тому же заключению, хотя и разными путями⁴².

Отличие в путях для Ибн Рушда — не только идейная проблема, но и общественно-политическая. Он имел существенные расхождения по крайней мере в трех вопросах, которые ал-Газали в «Непоследовательности философов» включил в разряд неверия. Однако надо учесть, что эта позиция ал-Газали отражает начальный этап его умственной эволюции. А когда Ибн Рушд цитирует «Критерий разделения» ал-Газали, он старается показать истинность позиции последнего и тем самым пытается выбить почву из-под ног тенденциозных *факихов* и косных «ученых мужей», которые травили ал-Газали при его жизни, а посмертно провозгласили светочем ислама, боровшимся и со свободомыслием, и с философией. Он разоблачает тех лиц, которые превозносили и пропагандировали «воинствующего», а не великодушного и веротерпимого ал-Газали. Легко понять, почему Ибн Рушд обрушился с критикой на «Непоследовательность философов», а не на «Ихйа'», и почему он нашел в «Критерии разделения» противоядие *факихам* и усмотрел возможность компромисса с ал-Газали. Иными словами, они встретились на середине пути и разошлись в дальнейших поисках истины.

Здесь необходимо добавить, что суть оценки, данной Ибн Рушдом ал-Газали, не может быть понята без учета социально-политических мотивов, которые крылись за ней. В этом ошибка большинства, если не всех, исследователей ал-Газали. Ибн Рушд отнюдь не подразумевал эклектичность и вовсе не упрекал ал-Газали в приспособленчестве, когда писал о том, что «ал-Газали — аш'арит с аш'аритами, суфий с суфиями, философ с философами»⁴³. Заметим, что к этому он добавляет стих:

«Если он видел араба с Юга — объявлял себя южанином, если с Севера — северянином».

На первый взгляд, сказанное вроде бы и доказывает «приспособленчество» ал-Газали, его склонность к двоемыслию, но на деле Ибн Рушд выразил в негативной форме позитивное содержание учения ал-Газали. Он понял содержание реформаторского замысла ал-Газали, хотя их взгляды в отношении большинства научно-философских проблем были порой диаметрально противоположными. Он показал, что имеющееся у ал-Газали множество определений истины, которые делают его «аш'аритом с аш'аритами, суфием с суфиями и философом с философами», представляет лишь попытку «умножить число людей знания»⁴⁴. Беда, однако, в том, что это приводит к противоположным замыслу ал-Газали результатам. Ал-Газали путем «умножения людей знания» заставил всех, даже самых законренных противников свободной интерпретации Корана, заговорить в ее поддержку, открыв тем самым доступ к нарушению достигнутых «соглашений» в догмах и, следовательно, к свободе мысли.

Ибн Рушд сумел показать своеобразное соотношение средств и цели, формы и содержания в учении ал-Газали, которое он считал незавершенным, требующим «новых законов». Его критика ал-Газали представляет собой попытку создания нового варианта «реформации» как замысла, основывающегося на пересмотре достижений философии и интеллектуального опыта ал-Газали. Это новая ступень того, что было изложено в «Ихйа'», поиск нового понимания и решения соотношения философии и религии. По мнению Ибн Рушда ал-Газали написал «Ихйа'» потому, что видел отход многих мыслителей от «практического» чувственно-достоверного знания, каковым, в частности, является фикх, к «психологическому» знанию-показанию, которое указывает на конечные цели бытия (или которое свидетельствует о конечных целях?) путем подвижничества и личной аскезы⁴⁵. Он считал, что «Ихйа'» написан для возведения идейного фундамента интеллектуального, этического и социально-политического единства.

Эта точная и глубокая оценка творчества ал-Газали в дальнейшем была расчленена. Противники взяли на вооружение из критики Ибн Рушда лишь внешнюю сторону оценки, показывающую эклектичность его творчества и упрекающую ал-Газали в «приспособленчестве», точно так же, как противники философии взяли у ал-Газали на вооружение аргументацию «Непоследовательности философов», а не «Ихйа'». Мы видим здесь обыденный процесс противоборства идей, в котором расчленяется единство истины и подбирается в ней то, что выгодно для полемики и дискредитации. Это заведомо беспроегрешный способ идеологизированной борьбы, очень рано сформировавшийся в самостоятельную традицию, механизм самовоспроизводства которой стал источником некритичных суждений и оценок.

Следует также отметить, что эти предвзятые оценки творческого наследия ал-Газали со стороны последующих авторов не могут быть изолированы от характера интеллектуальной деятельности самого ал-Газали, особенно досуфийского периода его жизни. Ибо за то, что он оппонировал

всем идейным течениям своего времени, его репутация сильно пострадала. Оценка, данная Ибн Рушдом, была воспринята крайне односторонне фактически всеми последующими авторами в зависимости от их личного интеллектуального опыта. Лидер исмаилитов 'Али Ибн ал-Валид (ум. 1215) в своей резкой критике книги ал-Газали «Мустазхирифа книга о пороках батинитов» (Ал-Мустазхирифа ау фада'их ал-батинийа»), данной им в трактате «Опровержение неистинного и разрушение противоборствующего», посвящает целый раздел объяснению «отступничества ал-Газали от веры и блуждания в учениях»⁴⁶. Примечательно, что свои сугубо сектантские, тенденциозные обвинения в богохульстве и атеизме исма'илитский *да'и*⁴⁷ строит на основании одной из неаутентичных работ ал-Газали — «ан-Нукат ва-л-'уйун» («Точки и самости») ⁴⁸. Перед нами продукт переплетения антисектантских дискуссий, хотя мы можем найти некоторые идеи этой подвергнутой критике книги в исмаилитских произведениях. Акцент 'Али Ибн ал-Валида на связи заблуждений и философствования в воззрениях ал-Газали есть результат идеологической предвзятости, традиции обвинений, увязывающих выявление философских черт мысли автора со склонностью к греху, хотя этот аспект не был существенным для самого 'Али Ибн ал-Валида. По-настоящему важным для него было выявление изменчивого, неустойчивого характера ал-Газали, и в этом отношении его оценка существенным образом отличается от оценки Ибн Рушда, хотя оба они базировались на общем материале социально-политического и идейно-мировоззренческого развития и фактах биографии ал-Газали.

Ал-Газали в изображении 'Али Ибн ал-Валида выглядит малодушным и беспринципным человеком, начавшим жизнь как правоверный мусульманин и отошедшим затем от истинного ислама ради глупостей философствования, утвердившим идею отрицания посредников в лице пророков и имамов, излишне полагавшимся на мощь разума⁴⁹, что и привело его к «блужданию в пустыне плагиата и разочарованию в прежних убеждениях». 'Али Ибн ал-Валид продолжает: «Какое бы учение ни создал, тут же берется за его разрушение, какое бы мировоззрение ни упрочил, тут же начинает опровергать упроченное. Одно время он — философ, через мгновение — му'тазилит, время от времени — аш'арит, а иногда — антропоморфист⁵⁰»⁵¹. Эта тенденциозная сектантская характеристика имеет оттенок «возмездия» за ущерб, нанесенный исма'илитам многими произведениями ал-Газали. Ибн ал-Валид смешивает и его беспрестанные идейные измены с его продажностью и беспринципной службой халифу и переносит эти личностные оценки на все творчество ал-Газали. Но в определенном смысле 'Али Ибн ал-Валид все же прав, поскольку таким образом ал-Газали несет ответственность за грех следования традиции сектантских взаимообвинений.

Ал-Газали, часто менявший творческие ориентиры, вкусил удары критики стократно, став объектом нападок и оппонентов, на которых он обрушивал свою критику в начале творческого пути, и тех, кого он счел «своими» в конце жизни, включая суфиев. Примером тому является оценка его личности и творческой эволюции, данная крупнейшим суфийским

философом Ибн Са'бином (ум. 1270)⁵² в книге «Бидд ал-'ариф»: «Ал-Газали — язык без красноречия, звук бессловесный и смешение несоединимого, изумлением сердца надрывающее. В одном случае он — суфий, в другом — философ, в третьем — аш'арит, в четвертом — *факих*, в пятом — некто, приводящий в замешательство. Его знание древних наук (т.е. философии) тоньше паутинки, впрочем, как и суфизма, ибо он пришел к суфизму, вынуждаемый силой безысходности, осознанной им»⁵³. В другом труде Ибн Са'бин вновь констатирует его колебания⁵⁴. Здесь мы видим результат нового осмысления оценок Ибн Рушда и Ибн 'Араби.

Пожалуй, единственным человеком, увидевшим в творческих метаниях ал-Газали нечто положительное, был Ибн Халдун (ум. 1406)⁵⁵, который усмотрел в его творчестве развитие рационально-дедуктивного метода фикха⁵⁶ и понятийного аппарата калама, особенно в его книгах, направленных против философов⁵⁷. В «Ихйа'» он находит соединение методов Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. 1072)⁵⁸ и Шихаб ад-Дина Абу Хафса ас-Сухраварди (ум. 1234)^{59, 60}, т.е. превращение суфизма из обрядовой системы в строгую науку⁶¹.

В дальнейшем с оценками ал-Газали произошла метаморфоза: его пороки были объявлены добродетелями. То, что современники считали колебаниями, превратилось в свидетельство разносторонности энциклопедиста. Он перестал быть «переменчивым, эклектичным и надрывающим сердца» автором, став образцовым шафи'итом, «звездой фикха», «защитником сунны», суннитским суфием, и просто правоверным мудрецом. Разумеется, подобный образ ал-Газали стал медленно, но уверенно утверждаться в сознании последующих поколений мыслителей, но не по причине прекращения явной и тайной вражды к нему со стороны твердолобых *факихов* и особенно ханбалитов. К числу его неукротимых критиков относятся *кади* 'Ийад (ум. 1149)⁶², охарактеризовавший ал-Газали как «автора опасных трудов и человека с дурной славой», Ибн ал-Джаузи, который увидел в «Ихйа'» и других суфийских трудах ал-Газали «отход от установлений фикха», Сибт Ибн ал-Джаузи (ум. 1256)⁶³, придерживавшийся аналогичного мнения, а также ал-Куртуби (ум. 1272)⁶⁴, называвший ал-Газали автором гнусных заблуждений, оскорбляющих религию, и обрушивавшийся на него с самыми немислимыми ругательствами и оскорблениями. В то же время ханбалит Ибн Таймиййа (ум. 1328)⁶⁵ убеждает оставить книги ал-Газали в покое, не судить его, «оставив его суду Всевышнего».

Без мощного и продолжительного воздействия ал-Газали на духовную культуру было бы невозможно пристальное внимание к нему, выраженное в столь противоречивых определениях. Контрастный — либо светлый, либо темный — образ мыслителя отражает лишь дух времени и уровень понимания творческого наследия прошлого.

Влияние ал-Газали не было ограничено халифатом. С течением времени оно охватило и романо-христианскую Европу: либо непосредственно, путем некоторых переводов, либо косвенно — через переводы трудов Ибн Рушда. Но если влияние ал-Газали в мире ислама было разнооб-

разным, многосторонним, то его влияние в Европе первоначально было ограничено рамками теолого-философских дискуссий, сопутствующих идейному противоборству латинских аверроистов и томистов. Творчество ал-Газали, переходившего от глубоких исследований в области фикха к каламу, а от них — к философии и суфизму, оказало влияние на основные направления мысли того времени, что нашло свое отражение в творчестве представителей указанных направлений.

Это влияние, естественно, не могло быть одинаково глубоким и непротиворечивым. Но, несмотря на противоречивость этого влияния, общий его результат выразился в углублении творческой мысли его преемников. Фактически, мы не найдем ни одного крупного мыслителя, жившего после ал-Газали, который не испытывал бы в той или иной степени его влияния. Это подтверждается характеристиками, данными ал-Газали в трудах некоторых из них.

Воздействие ал-Газали связано с характером осознания его творческой эволюции. В этом воздействии мы можем выделить два аспекта. Первый относится к субъективной позиции исследователей и мыслителей, отраженной в их трудах, второй — к объективному процессу его последующего влияния. Первый аспект влияния ал-Газали реализуется в русле признания и опровержения. Его отражение мы видим в трудах различных авторов по фикху, каламу, философии и суфизму. Второй аспект влияния реализуется через растворение элементов его творчества или всей модели мистико-теолого-философского синтеза в последующих системах философии и суфизма. Таким образом, мы наблюдаем феномен постепенного исчезновения влияния его трудов по фикху, частично — по каламу, и усиления воздействия трудов философского и суфийского характера, т.е. роста системного, общемировоззренческого воздействия.

В сфере философии примеры тому можно найти в творчестве Ибн Туфайля и Ибн Рушда; в суфизме — в творчестве ас-Сухраварди ал-Мактуля (ум. 1190), Садр ад-Дина аш-Ширази (ум. 1640)⁶⁶ и других, а в суфийской практике — в систематике большинства суфийских тарикатов. Можно категорично утверждать, что без ал-Газали было бы трудно представить формирование «философии озарения» ас-Сухраварди и «философии всеединства» Ибн 'Араби, религиозно-этических воззрений Садр ад-Дина аш-Ширази, представителей таких суфийских тарикатов, как *кадирийя*, *сухравардийя* и других.

Как уже было сказано, влияние ал-Газали вышло за пределы мира ислама и заметно сказалось на мире христианства, завоеванном ал-Газали интеллектуальным путем. Фактически, оно стало причиной нового витка интеллектуальных схваток в Западной Европе. Его влияние на интеллектуалов-схоластов высокого Средневековья было своеобразным и в некотором смысле парадоксальным, что во многом связано с характером проникновения и трансформации в Западной Европе способов идейного противоборства, присущих интеллектуальной среде халифата. Одним из примеров парадоксального влияния ал-Газали на духовную жизнь Европы может служить перевод его произведения «Цели философов» («Макасид

ал-фаласифа»), в котором он объективно и детально изложил суть «перипатетизма» ал-Фараби и Ибн Сины, что создало ложное представление о нем как мыслителе проаристотелевской ориентации. Влияние этой книги в Европе, быть может, сходно с влиянием псевдоаристотелевской «Теологии Аристотеля», которая была в действительности переложением части «Энеид» Плотина, среди *мутакаллимов*, философов и суфиев. Двойственность влияния ал-Газали в Европе выразилась и в опосредованном воздействии его идей на противоборство латинских аверроистов с томистами благодаря переводу книг Ибн Рушда, критиковавшего его. Особенно благодаря «Непоследовательности „Непоследовательности“» («Тахафут ат-Тахафут») Ибн Рушда, а в дальнейшем — ознакомления с «Непоследовательностью философов» ал-Газали.

Противоречивость этого влияния рассматривается здесь в смысле воздействия его произведений на все оттенки философствования с одной стороны, и на размежевание рационалистов и иррационалистов — с другой⁶⁷. Если его положительное влияние сказалось больше на интеллектуалах, тяготеющих к иррационализму и мистике, то только потому, что европейские рационалисты увидели в нем оппонента Ибн Рушда — ярчайшего представителя рационализма. Это сделало его предметом европейского идейного противоборства и содействовало утверждению в культурном сознании Европы образа ал-Газали как иррационалиста, превратив его имя и идеи, как подлинные, так и приписанные ему, в оплот иррационалистических философских направлений. Отсюда — стремление многих исследователей отождествить его идеи с идеями «явных иррационалистов».

Этот процесс по сути своей является результатом позднейшего применения вырванных из процесса его умственной эволюции идей. Таким образом, «иррационализм» ал-Газали есть итог творчества тех, кто впоследствии осмыслил его идеи, а не самого ал-Газали. Мы имеем множество примеров подобного осмысления заслуг философов, как в прошлом, так и в настоящем. В этом нет ничего исключительного, не свойственного эволюции идей, ибо выдающиеся личности зачастую превращались в знамя какого-либо противоборства. Беда в том, что исследователи зачастую не ведают об излюбленном стихе ал-Газали, который гласит:

Бери то, что видишь,
И оставь то, что слышал,
Ибо восход Солнца избавляет тебя
От необходимости созерцать Сатурн.

Эрнст Ренан, который привел этот стих, не поняв его сути, в книге «Аверроэс и аверроизм» превозносит ал-Газали, называя его «самым оригинальным умом в арабской школе» и акцентирует его иррационализм⁶⁸. Данный вывод совпадает с тем, что высказал Гегель в «Лекциях по истории философии», дав ал-Газали характеристику «остроумного скептика, обладавшего великим восточным умом, который считал слова Пророка чистой истиной»⁶⁹. Эта оценка скорее вытекает из интуитивного ощущения Гегелем величия ал-Газали, нежели из конкретного и точного анализа его

воззрений. Она отражает утвердившуюся репутацию ал-Газали как скептика, «разрушителя каузальности», «ниспровергателя философии» и т. п. В целом познания Гегеля в арабской философии были весьма скудными и ограниченными. Хотя он высоко ценил роль «арабской философии, обнаруживающей свободное, блестящее, глубокое воображение...»⁷⁰, но в силу многих причин (в числе которых — отсутствие достаточного объема сведений об описываемом в виде исследований, переводов, а так же из-за скептицизма в отношении средневековой философии) не всегда мог правильно ориентироваться в анализе конкретных проблем, что и нашло отражение в излишне общих, поверхностных суждениях и оценках. Его оценку ал-Газали необходимо увязать с эйфорией познающего «абсолютного духа» нежелезы с итогами обстоятельного анализа. Это видно на таком, казалось бы, тривиальном примере, как описание места смерти ал-Газали. Гегель упоминает в этой связи Багдад, хотя на самом деле ал-Газали умер в Тусе. Это ошибка, недопустимая как с точки зрения требуемой точности знаний, так и для понимания различия этической позиции ал-Газали по отношению к этим двум городам.

Что же касается современных работ по арабо-мусульманской философии, суфизму и других трудов, в которых он не обойден вниманием, то они не очень расходятся с приведенными ранее оценками ал-Газали. Исследователи крайне противоречивы в определении его места в арабо-мусульманской и мировой культуре. У.М. Уотт видит в нем «самую выдающуюся фигуру ислама после пророка Мухаммада»⁷¹, а Ф. Фостер возвеличивает ал-Газали за «личный вклад», усматривая его во внедрении духовности в мир ислама⁷². Т. де Бэр рассматривает его как крупнейшего новатора⁷³. И. Гольдциер усмотрел его подвиг в том, что ал-Газали стал первым, кто «смог распространить общую религиозную идею, возвеличивающую суфизм, превратив его тем самым в один из действенных факторов религиозной жизни ислама»⁷⁴. Дж. Салиба подчеркивал его реформаторский дух и гениальность мысли, «распознавшей и решившей религиозную проблему... В исторической перспективе его попытка постижения и обретения Бога была более значимой, чем рационалистические учения философов»⁷⁵.

Ограниченность этих определений состоит в преувеличенном подчеркивании теологической составляющей его мысли, в то время как она представляет собой в системе ал-Газали лишь одну многих сторон. К тому же эта система не имеет ничего общего с привычной теологией, считающейся схоластизированной и мертвяще-казуистичной наукой. Она, по существу, является религиозно-этической наукой, вобравшей в себя все достижения этической мысли предшественников⁷⁶.

Полную противоположность преувеличенным похвалам представляют собой уничижительные оценки Б.Э. Быховского, который увидел в нем противника «рационалистических веяний арабских философов, ... фанатика, тореадора калама, который берет “философского быка за рога”, того, кто хотел установить непреодолимую демаркационную линию между верой, покоящейся на мистической интуиции, и вводящими в заблужде-

ние, дезориентирующими философскими умозаключениями»⁷⁷. А.Х. Касымжанов рассматривает его как мыслителя, который «подрывал науку и философию изнутри, ... центр мировоззрения которого сводится к идеологическому контрастному отношению против идей еретиков и философов»⁷⁸. А.В. Сагадеев рассматривает его как «главного оппонента Ибн Сины в теологии, выступающего с критикой как философского свободомыслия, так и религиозно-политического движения исма'илитов... представителя правого лагеря этой критики»⁷⁹. Г. Лей считает его представителем «феодално-реакционного обскурантизма»⁸⁰. Дж. Хауран назвал его «философствующим теологом»⁸¹, З. Мубарак — тяготеющим к «бездеятельности субъектом с заметной долей наивности» и «причиной спада философии на Востоке»⁸², Х. ал-Алуси вовсе не нашел в его творчестве чего-либо оригинального⁸³.

Из всего вышеизложенного видно, что критические оценки имеют разную мотивировку. Их объединяют либо соображения идеологической конфронтации, либо явное незнание или отрывочные знания произведений ал-Газали.

Незнание произведений ал-Газали до сих пор остается одной из серьезных причин огромной путаницы в оценке его творчества. С этим же связано решение проблемы аутентичности корпуса его трудов. Конечно, было бы поверхностно считать эту односторонность следствием лишь этой причины, но фиксация ее необходима с точки зрения выявления необоснованности критики в адрес ал-Газали, в которой, как правило, отсутствует анализ хотя бы малой части его многочисленных трудов.

Газалиана началась с зарождением научного исламоведения в середине прошлого столетия. С тех пор были преодолены большие трудности и достигнуты значительные успехи в исследовании творчества ал-Газали. Труды о нем можно разделить следующим образом:

I — труды, посвященные личной жизни, творческому пути и интеллектуальной эволюции ал-Газали⁸⁴;

II — труды, посвященные исследованию отдельных произведений мыслителя⁸⁵, проблеме их аутентичности⁸⁶;

III — переводы его работ и комментарии к ним⁸⁷;

IV — исследования отдельных областей творчества ал-Газали, в частности по фикху и каламу. Речь идет о месте фикха и калама в эволюции идей ал-Газали⁸⁸, решении социально-политических проблем, рассмотрении религиозно-метафизической тематики, сравнительном анализе проблем калама и европейской схоластики⁸⁹;

V — труды, описывающие отношение ал-Газали к философии, решение онтологических проблем и проблем причинности, рационализм и иррационализм в гносеологии ал-Газали, его логику, психологию, педагогику и этику, античные и иные философские источники ал-Газали⁹⁰;

VI — труды о суфийском учении ал-Газали⁹¹.

Наличие огромного числа работ подтверждает факт интереса к творчеству ал-Газали, но в то же время косвенно свидетельствует об отсутствии действительно обобщающих трудов. Прямым доказательством этому яв-

ляется разноречивость определений места ал-Газали в мировой культуре и сути его творчества, неестественная столь ярко выраженной полярностью мнений, широчайших диапазоном применения ярлыков, число которых приближается к трем десяткам. Наиболее распространенными являются такие характеристики, как теолог-аш‘арит⁹²; схоластик-аш‘арит, суфий, антифилософ⁹³; факих, теолог, философ и суфий⁹⁴; иррациональный ортодокс⁹⁵; представитель критического благочестивого агностицизма⁹⁶; суфий-иррационалист⁹⁷ и другие.

Таким образом, современные представления и оценки ал-Газали приобретают еще более запутанную форму по сравнению с тем, что мы имеем в оценках предшествующих авторов. Но между старыми и новыми оценками имеется большое сходство, а отличия выражаются главным образом в терминологии. Современные исследования отличаются от предшествующих одной существенной особенностью, а именно — отсутствием в них сектантских характеристик, хотя у некоторых исследователей остается, в определенном смысле, идеологизированный подход в оценках ал-Газали. Широкий спектр характеристик ал-Газали отражает тенденцию выборочного, сегментарного анализа «застывшего и расчлененного» ал-Газали.

Ал-Газали — мыслитель, чье наследие выходит за пределы основ, выработанных философскими словарями и определениями. Он представляет собой целую эпоху в развитии культуры со всеми ее философскими, теологическими, религиозными направлениями и их источниками. Задача научного исследования состоит не в том, чтобы рационализировать эмоциональное отношение к его творчеству, снабдив научной риторикой научные субъективные оценки, а в объективном анализе его наследия.

§ 2. Интеллектуальная самостоятельность и новаторство ал-Газали

Говоря об «извлечении истины» из учений разных сект и школ и смелом подъеме «из ямы слепого следования авторитетам» к вершинам самостоятельного умозрения, ал-Газали обобщает личный опыт, подводит итог пройденным этапам собственной духовной эволюции. Это вовсе не означает нигилистического отношения к наследию прошлого, хотя и содержит в себе элементы их отрицания. Он интерпретировал прошлое в контексте и на основе современных знаний, насущных задач науки своего времени. В этом смысле мы можем понимать «Ихйа’ ‘улум ад-дин» («Возрождение наук о вере») как реформаторско-возрожденческую работу, что вполне оправдывает русский перевод названия как «Возрождение наук о вере». Под науками о вере в данном случае понимается вся совокупность этико-познавательных дисциплин. Ясно, что в глазах ал-Газали оно не имеет никакого отношения к буквализму (*захирийа*) и консервативному охранительству (*салафийа*). Даже тогда, когда ал-Газали, по его собственному выражению, «исцелился от скептической болезни с помощью Божественного озарения», последнее нельзя было понимать иначе как в контексте

реалий эпохи, проходящей через кризис рационалистического сознания. Именно рационализм, активно утверждаемый им, и подвел его на одном из этапов эволюции к скепсису и отрицанию достижений познания. Этот идейный кризис нельзя рассматривать вне его рационалистических стремлений, которые уподобили аналитический разум ланцету хирурга, препарирующему достоверность самоочевидного знания, чтобы достичь субстанциональной достоверности или сверхдостоверности.

В суждениях некоторых авторов об «иррациональном скептицизме» ал-Газали и о том, что его скептицизм направляется не против слепого следования традиционным убеждениям и верованиям, а был лишь дезориентирующим антифилософским скептицизмом, отсутствует точное понимание и конкретно-исторический анализ действительных идей и подходов ал-Газали. Это же относится к тем, кто считает, что стержнем мировоззрения ал-Газали стало идеологическое контрнаступление против различных еретических идей и против философов⁹⁸.

Даже если согласиться с термином «антифилософский скептицизм», то следует отметить, что этот скептицизм не мог не носить философского характера. Но суть проблемы не в том, является ли скепсис ал-Газали методическим, или нет, хотя здесь необходимо отметить, что ал-Газали за много веков до Декарта провозгласил необходимость «методики», которая не противоречит картезианской, имеет с ней больше сходства, чем различий. Однако направление, в котором шла дальнейшая реализация скептических подходов ал-Газали к некоторым идеям Аристотеля, Платона и их последователей на Востоке, во многом зависело не от самого ал-Газали. Он не несет ответственности за дезориентирующее применение его критики философов — точно так же, как нельзя винить Аристотеля за форму утилизации схоластикой достижений перипатетической традиции.

Газалианский скепсис, несомненно, служил критике слепого следования авторитету. Ошибка многих авторов состоит в том, что они связывают разные по своему содержанию и функции проблемы в идейной эволюции ал-Газали с проблемой скептицизма, в то время как это является самостоятельным аспектом его творчества, имеющим свои причины и следствия в рамках его идейной системы. Ал-Газали рассматривал скепсис в качестве одного из методов познания, т.е. скепсис имел самостоятельный статус в его теории познания, не зависящий от отношения ал-Газали к философии. Следовательно, скепсис составлял один из необходимых элементов его творчества и эволюции.

Следует различать два аспекта скептицизма ал-Газали: первый относится к его личному духовному кризису, второй — к методологии скептицизма в его теории познания. Что же касается его «антифилософского скептицизма», то он имеет отношение лишь к трактовке отдельными философами проблем метафизики. Антиавторитарность ал-Газали формировалась и развивалась в рамках фикха и калама, оттачивалась в борьбе со многими идейными течениями той эпохи, в том числе и с философами. Ясно, что никакого «идеологического контрнаступления» против философии и свободомыслия в этом процессе эволюции ал-Газали нет.

Ал-Газали культивировал в себе состояние смелого до отчаяния духа, искал «не только тайну суфия, но и смелость еретика»⁹⁹. Однако он нигде не заявляет о достижении абсолютной истины. Сущее, бесконечное в своих проявлениях не может быть познано раз и навсегда. Претензия на абсолютное познание всего сущего есть ограничение «милости Всевышнего» по отношению к созданным им творениям. Отсюда делается вывод о необходимости постоянного поиска его безграничности во всем ради достижения истинного счастья, ибо «нет универсального лекарства от всех болезней, есть лишь лекарство от конкретной болезни»¹⁰⁰. Тем самым он подрывает основу любой авторитарности и в первую очередь — в сфере мысли. В дальнейшем он разрабатывал идею, высказанную суфием Зу-н-Нуном ал-Мисри (ум. 859)¹⁰¹ о необходимости «траты души» ради истины в качестве единственного способа познания бытия. Но к этому он приходит в конце долгого и мучительного пути, на котором стремление к независимости в поисках истины стало основой духовной эволюции.

Ал-Газали в своем размежевании с догматическим авторитаризмом не был одинок и уникален. Этого требовало идейное развитие эпохи. Невозможно адекватно оценить осуществленный ал-Газали тотальный синтез вне достижений культуры, которая его породила. Если в оценках авторов прошлых лет самостоятельность газалианского синтеза увидеть иногда довольно трудно, то лишь потому, что эти оценки находились под сильным давлением критериев, выработанных уже сложившимися и устоявшимися интеллектуальными жанрами, а также противоборством идейных течений, ограничивая мысль ал-Газали жесткими рамками привычных для них определений. Разумеется, мы не хотим сказать, что ал-Газали выше критических оценок оппонентов или ниже хвалебных оценок приверженцев — он лишь соединил в своей синтетической системе то, что ранее казалось трудносоединимым.

Любого рода антиавторитарность есть феномен свободы познающего духа. Но эта свобода существует в известных пределах. Если прежние классификаторы насильственно причислили ал-Газали к аш'аритам или шафи'итам, то это лишь результат мелочного противоборства догматико-правовых школ (*мазхабов*), каждая из которых хотела придать ему статус «личного святого», прописать его в своем пантеоне, сделать его приманкой для новых сторонников. Хотя ярлыки «аш'арита», «шафи'ита», навешиваемые на ал-Газали, не лишены основания, они не могут полностью выразить его умственную принадлежность и тем более помочь осознать мучительный и противоречивый процесс выхода за пределы умственной свободы, нарушаемой в столь масштабном *иджтихаде*. Когда первоначальная школьно-доктринальная принадлежность перестает довлеть над умом мыслителя, она становится подручным средством утверждения независимости и открывает путь для свободного развития в рамках той доктринальной морали, которой он формально придерживается.

Творчество ал-Газали, несомненно, шире и глубже любых дефиниций теологов и правоведов, которые выставляли его сторонником своего лагеря. Парадокс в том, что большая часть верных оценок его творчества и

объективная констатация его стремления к созданию «собственной» системы обнаруживается именно у его оппонентов. Так, к примеру, отметив «неустойчивость» ал-Газали, Ибн Таймиййа связывает ее с тем, что ал-Газали обладал необыкновенной остротой ума и жаждал идти путем избранных¹⁰². Как уже отмечалось, аз-Захаби узрел в независимости ал-Газали «божественную тайну». Можно сказать, что Ибн Таймиййа с аналитической точностью выразил то, что аз-Захаби преподносит нам в форме эмоциональной констатации.

Ал-Газали неоднократно подчеркивает крайнюю глупость попыток сочетания косности с новаторством, т.е. соединения несоединимого. Это так же бессмысленно, как ставить телегу впереди лошади и, совершая молитву за имамом, поднимать голову прежде него. Это наставление верно для религиозной практики и еще более оно верно в отношении самого ал-Газали. Если он был против сочетания подражания и самостоятельности в формах нормативного поведения, то абсурдно ожидать от него подобных поступков в интеллектуальном творчестве. Столь резкая критика ретроградства (*таклид*) является действительным осознанием идейной независимости, ценимой им превыше всего.

Было бы неправильно ограничить идейную самостоятельность ал-Газали лишь областью калама. Она бесспорно пронизывает все его творчество. Если эта самостоятельность первоначально утверждалась в дискуссиях со всеми крупными идейными течениями халифата, то первой систематизированной и самой крупной ее реализацией стала «Ихйа'», в которой он ставит задачу обобщения достижений всех форм мысли. Ал-Газали рассматривает «Ихйа'» как универсальный труд, но в первую очередь акцентирует свое внимание на человеке, на всех проявлениях его бытия. В итоге он осознает необходимость пересмотра собственных достижений и проводит переоценку всех основных идейных систем. Он рассматривает «Ихйа'» как универсальную альтернативу всем наукам своего времени, подчеркивает не только сознание своей самобытности, но и отличие своей системы от прочих в рассмотрении философских, этических и социально-политических проблем. Без этого было бы трудно представить «Ихйа'» в качестве всеобъемлющего ответа на насущные вопросы эпохи.

В начале книги ал-Газали указывает на то, что его труд отличается от других трудов такого рода пятью особенностями. Их смысл сводится к упрощению, уточнению, систематизации, обобщению и объяснению всех затрагиваемых проблем, связанных с внешним и внутренним миром человека, экономикой и политикой, онтологией и метафизикой, гносеологией и этикой¹⁰³. Он создает систему, в которой суфизм становится практическим элементом абсолютной этики, ее духовным костяком, а калам принимается в качестве политизированной теологии, причем на уровне массового сознания, религиозной обрядности и потребностей социально-политического и экономического бытия. Философия же используется лишь как метод анализа.

Говоря о ступенях и способах выражения суфийского опыта, ал-Газали видит в них лишь проявления частичного познания истины и формули-

рует задачу включения индивидуалистического суфийского мироописания в многоэтажное здание теоретической рефлексии и превращения его в существенную неотъемлемую часть морально окрашенного и этически обоснованного самосознания — как личности, так и всей эпохи. Он пытается ликвидировать «профессиональную» познавательную отчужденность основных направлений общественного сознания своего времени, не забывая при этом использовать простейшие и, казалось бы, тривиальные с современной точки зрения доказательства.

В своей попытке он исходит из необходимости переоценки опыта всех направлений мысли. Несмотря на кажущееся внешнее сходство его системы с творениями столпов калама и суфизма, она представляет собой совершенно иной синтез достижений прошлого. Когда ал-Газали предвывает каждую главу и каждый параграф сорока книг «Ихйа'» айатами, хадисами и преданиями, это нельзя рассматривать как выражение догматической приверженности традиции. Скорее это попытка самовыражения в традиции изысканной прозы интеллектуальной и художественной элиты, сопряженная с традицией строгой и отчасти сухой догматико-теологической словесности. Ал-Газали использовал в основном неаутентичные хадисы, сочиненные в защиту или опровержение кого-либо и чего-либо, т.е. несущие определенную идеологическую нагрузку. Они использовались им не для выполнения идеологической функции. Этим объясняются ожесточенные нападки на него за «кривое истолкование» хадисов и его дурная слава как хадисоведа. «Всеядность» ал-Газали и его некритичность в использовании сомнительных хадисов объясняются тем, что он включал в свою систему любую идею, независимо от ее происхождения, если она была доказательной и вписывалась в логику анализа. Введение огромного количества источников способствовало расширению предметно-понятийного поля нахождению аналогий и общих связей, — одним словом, тонкой игре смыслами, что отличает его творчество. Впрочем, здесь он вполне традиционен, хотя бы по форме. Так, говоря об историческом опыте мусульманских и немусульманских книжников, ал-Газали начинает с пророка Мухаммада, затем переходит к его сподвижникам и последователям, далее — к мудрецам и ученым.

Говоря о «добродетели молчания», он приводит огромное количество примеров и превращает их в убедительную демонстрацию значимости и ценности идеи как таковой¹⁰⁴. «Истина остается истиной, — пишет он, — независимо от ее носителя, точно так же, как не меняется вкус меда от того, что он находится в тазу цирюльника». Все достижения человеческого познания могут быть приемлемы, поскольку они истинны. Истина свободна от плена исторической и культурной принадлежности¹⁰⁵.

Ал-Газали неоднократно подчеркивает, что «не имеет смысла заниматься словами и спорить о них. Различие знаков несведущий превращает в различие смыслов, ибо он усматривает смысл в обозначении, а не наоборот, как следовало бы». Апокрифические высказывания неаутентичные хадисы обретают в его изложении рациональную подоплеку.

Комментируя хадис «Бог является людям вообще, Абу Бакру¹⁰⁶ в частности», ал-Газали пишет: «Не следует думать, что некто, стоящий ниже

Абу Бакра, способен наслаждаться созерцанием Бога точно так же, как Абу Бакр»¹⁰⁷. Рассматривая этот хадис сквозь призму идеи различения степеней при созерцании Бога, связанных с различием уровней и глубины познания, он делает Абу Бакра живой иллюстрацией идеи, а не идеальным ее носителем. Сказанное можно отнести ко всем «внешним» формулировкам преданий и хадисов, ибо они сами по себе (отрешенные от их сути) не представляют ничего существенного. Исключением являются лишь коранические аяты, однако и их ал-Газали делает подтверждением и иллюстрацией идей, а не их единственным источником, и уж тем более не последним аргументом обоснования достоверности чего-либо.

Ал-Газали, подобно своему аш'аритскому предшественнику ал-Бакилани сознает, что значимость Корана чисто догматическая. Вне общины Писание бессильно, поскольку не убеждает иноверцев. Продолжая традицию рационалистической экзегезы, разработанную каламом, он ассимилирует ее с суфизмом, сделавшим лишь такое слово критерием истины, каковое «проговорено душой», наполнено опытом созерцания, вкушением суфийского опыта. Бесспорно, это позволяет обвинить его в ереси, но в действительности у ал-Газали нет ничего, кроме желания укрепить опыт вкушения¹⁰⁸ суфийской созерцательности, превращающей **слово** в символ самовозрастающего **знания**. Поэтому когда он определяет качества мыслителей наивысшего ранга, названных им «людьми внутреннего разума», он усматривает их отличие от прочих знающих людей, которое состоит в том, что они начинают с самосозерцания, затем переходят к созерцанию всего сущего и видят во всем «почерк не арабский, не сирийский, не еврейский, а Божественный»¹⁰⁹.

Ал-Газали неслучайно концентрирует внимание на этих трех языках. Косвенно он подчеркивает то, что все Священные Писания (Коран на арабском, Евангелия на сирийском, Тора на еврейском), взятые по отдельности, сами по себе, не обладают всеобщей значимостью, как и эти три языка.

Наиболее ярким примером «еретизма» его утонченных суждений и их иллюстраций может служить приводимый им хадис о том, что пророк Мухаммад на вопрос «правда ли Иисусу удалось ходить по воде?» ответил: «Если бы его вера была более достоверной, он ходил бы и по воздуху». Ал-Газали сознает, насколько оскорбительно подобное выражение для находящейся начеку, «бодрствующей» совести благочестивого мусульманина и христианина. Оно к тому же противоречит и некоторым его собственным идеям о пророчестве как высшем уровне достоверности. Однако в его изложении этот хадис становится хорошим примером демонстрации суфийской идеи о «погружении в достоверность» и требуемых этой идеей осознанных моральных поступков.

Ал-Газали исходит из понимания достоверности как сущностного знания, предпосылки благородного поведения как единственно истинного и обязательного. Нет истинно верного поведения без истинной достоверности, а истинная достоверность есть не что иное, как достоверность абсолютной этики, которая удостоверяется наглядным примером абсолю-

та этических качеств человека. Это то, что ал-Газали называет «нисхождением этического абсолюта с небес на землю» для того, чтобы сделать моральные начала доступными для всех людей, даря им свет абсолютной достоверности в меру их способности воспринять его. Он хочет возвысить ценность этического идеала как необходимой предпосылки человеческого совершенства, отнюдь не навязывая всем задачу совершенствования. Поэтому, цитируя стих:

Выпили мы прекрасный напиток у Прекрасного;
О, как напиток Прекрасного прекрасен!
Выпили и вылили остаток на землю;
И земле положена доля от бокала щедрых,

он имеет в виду, что достижение высшего уровня совершенства невозможно без самостоятельных усилий и попыток. К совершенству человек должен следовать самостоятельно: «Если ты способен к этому, и открыл глаза, и увидел, то не нуждаешься в поводыре. Слепого можно вести до поры до времени, но когда путь сужается до острия меча и становится тоньше волоса, тогда способные летать — полетят, но не вознесут с собой слепого. А если путь становится еще тоньше и прозрачнее воды и, например, нельзя пройти этот путь иначе чем вплавь, то умеющий плавать в состоянии одолеть его, однако он может быть не в состоянии преодолеть его вместе со слепцом. Все эти примеры деяний по сравнению с тем, что свойственно состоянию простонародья, соответствуют соотношению хождения по воде с хождением посуху. Плаванню можно научиться, но умение ходить по воде не обретается с накоплением знаний, а достигается лишь силой достоверности»¹¹⁰. Ал-Газали требует от читателей восприятия приводимых им хадисов и высказываний в качестве символов и аллегорий. Для него существом не сам хадис, а заложенная в нем идея, его смысл. Это, по сути своей, разрушение обыденных, традиционных рамок сознания, дающее мыслительному процессу абсолютную свободу выбора из океана фактов, лишь бы эти факты выявляли автономность и независимость мысли.

Опыт теологических прений и духовная эволюция обусловили гибкость его отношения ко всем религиозно-теологическим системам. Ал-Газали не приемлет в них не то, что они жестко определяют идеи нравственного совершенства, а абстрактный подход к реализации этой идеи. Исходя из абсолютной, абстрактной истины, он старается материализовать ее в конкретном проявлении. Так, говоря о любви и ненависти, ал-Газали соединяет эти противоположные атрибуты в практическом плане: «Тот, кто любит по какой-либо причине, неизбежно ненавидит по причине противоположной. Эти две стороны неразделимо связаны между собой»¹¹¹.

Трудность осознания того, что противоположности могут сосуществовать, велика не настолько, чтобы не увидеть сосуществования греха и послушания. Ал-Газали не отрицает целостность личности, но и не принимает ее абсолютной, ввиду содержащихся в ней противоположностей. Любовь и ненависть к одному и тому же человеку могут сосуществовать

одновременно. Подобные чувства может вызывать красивая, но легкомысленная жена, умный, но безнравственный сын и т. д.

Таким образом, конкретность подхода ал-Газали к проблемам человеческого бытия, различным уровням и формам их проявления во многом определяла его реалистическое отношение к содержанию и возможной функции этих явлений. Реализм мысли ал-Газали очевиден. Он определяет ту сторону его воззрений, в которой он противопоставляет догматизму и авторитаризму. Отсюда и его последовательная критика в адрес одностороннего (абстрактного и абсолютизирующего) подхода. «Всякое абсолютизирующее отношение, выраженное в полном отрицании или в полном принятии, — пишет ал-Газали, — есть чистая противоречивость»¹¹².

Сказанное не означает, что он был против обобщения. Он лишь указывал на необходимость постоянной коррекции обобщений конкретной анализом. Поэтому, рассматривая вопрос об уединении, ал-Газали исследует его не только с точки зрения его значения в суфийском тарикате, но и с точки зрения его конкретной значимости в этике, политике и познании. Описывая уединение в форме абстракции и конкретности, в положительном и отрицательном смысле, он прослеживает процесс становления идеи, в котором она принимает различные содержания в зависимости от формы, способа и области ее реализации. Отсюда — его требование соблюдать осторожность в вынесении общих оценок, данных без должного понимания действительных причин и связей явлений. «Если мы осознаем пользу и вред уединения, то мы убедимся в том, что абсолютное суждение, будь оно положительное или отрицательное, является ошибочным. Необходимо прежде всего подвергнуть рассмотрению состояние человека, состояние того, с чем он хочет иметь общение, мотив этого общения, того, что он не получает, что проходит мимо него из-за этого общения, и лишь тогда сопоставить наличную пользу и вред с их отсутствием в результате этого общения. Тогда выявляется истинность того, что лучше»¹¹³. Это, однако, не означает открытия лазейки для софистики, ибо эволюция ал-Газали — в высшей степени показательный пример антисофистики. То, что некоторые исследователи ал-Газали называют софистикой, в действительности есть гибкость образа мышления, способствовавшая формированию идеи суфийского синтеза. Так, например, рассматривая введение «новшества почитания» путем вставания перед входящим, он ссылается на арабов-язычников и первых мусульман, которым была чужда данная форма вежливости. Подобным образом он подходит ко всем проблемам, вызывавшим в ту пору острые дискуссии, например, к песнопениям и танцам.

Ал-Газали не был пленником какого-либо узкого подхода и тем более догматической доктрины. Стремление к истине — мотив и цель всех его изысканий, поэтому он возводил языческих мудрецов в ранг высших наставников, отвергая этнические и конфессиональные барьеры¹¹⁴. Для него важен не исторический «вес» личности, а значимость его идей, их истинность. Он опровергает беспринципную гибкость и прагматическую тривиальность умственных компромиссов. Можно сказать, что идеям ал-Газали свойственна принципиальность не эклектическая, а синтетическая.

Рассматривая проблему любви и ненависти, он приводит мысль, некогда высказанную Абу Зарром ал-Гиффари (ум. 652)¹¹⁵: «Если ближний твой изменился, начинаешь испытывать к нему неприязнь за то, что раньше любил его». Он сравнивает эту мысль с тем, что было изложено в форме назидательной притчи. Содержание ее таково. Некогда в горах жили два отшельника. Однажды один из них спустился в город, находившийся неподалеку от их уединенного убежища, дабы пополнить оскудевшие припасы. Полюбив женщину, он остался в том городе, ибо чувство стыда за содеянное помешало ему вернуться в горы. Другой долго ждал его и, не дождавшись, пустился на поиски. И вот ищущий нашел пропавшего, но тот сделал вид, что не узнает его, ибо ему мешал стыд. Поняв причину такого поведения, отшельник полюбил своего собрата еще больше.

Комментируя слова Абу Зарра ал-Гиффари и эту притчу, ал-Газали заключает, что последний метод убеждения более поучительный по сравнению с метким, прекрасным своим лаконизмом, но не всех убеждающим изречением Абу Зарра¹¹⁶. Преимущество первого метода состоит в том, что он будит милосердие и через симпатию и сочувствие дарует возможность раскаяния, а поучительность его в том, что братство описано как договор, по своей значимости тождественный родству по крови, из чего следует проявление должной верности¹¹⁷. Так ал-Газали переходит рамки формальной логики фикха.

Для него суждение, построенное на основе какой-либо причины, исчерпывается с устранением этой причины. В данном случае братство есть договор соучастия, а поскольку один из участников нарушил этот договор, то для другого он не имеет силы. Однако ал-Газали возвышает моральную практику поступка над бесстрастной строгостью логики. Он переносит «суждение» в плоскость этического отношения к человеку как существу, которое может совершенствоваться, способствуя этим духовному развитию.

Красота, совершенство и практичность второго метода в том, что он не обходит вниманием личную позицию человека. Ал-Газали соединяет на этико-психологической основе то, что в свое время аш-Шафи'и (ум. 820) выразил словами: «Человек не должен стать ни ослом, ни дьяволом; он не должен гневаться, когда сердят его, и довольствоваться, когда ищут его благосклонности». Не вдаваясь в детальное рассмотрение всех примеров, отражающих подход ал-Газали к различным проблемам, можно утверждать, что он исходит из социально-этической значимости примеров поведения, их относительной и абсолютной ценности. Его сквозная идея — доведение дидактики, поучения до степени логической необходимости.

Ал-Газали ведет борьбу с умственной и моральной эклектикой, отвергает интеллектуальный консерватизм и изощренность морально-правовой казуистики. Рассматривая позиции различных сект и мыслителей по отношению к грешникам, он не исходит, классифицируя «людей греха», как это делали другие, из понятий греха. Определяя эти понятия как таковые, он рассматривает их косвенным образом, переводя в плоскость соотношения истины и человека, традиции и новаторства, догматизма и антидогматизма. Он исходит из того, что нужно судить об истине не «по

мужам», а, наоборот, «о мужах по истине». Для него это не пустая абстракция, а практическая проблема мировоззрения и этики. Отсюда и его суждение о необходимости переоценки опыта прошлого, но не с целью выделения его в качестве модели для подражания, а для осознания самой общей и неисчерпаемой идеи — идеи служения добру. Ахмад ибн Ханбал (ум. 855), например, был яростным противником грешников и безжалостно порывал с ними. Так он поступил по отношению к якобы «мутализитствующему» ал-Мухасибу (ум. 857)¹¹⁸, который детально изложил в своих полемических трудах их учения, и к Абу Сауру ал-Калби (ум. 854)¹¹⁹.

Ал-Газали не случайно концентрирует внимание на борьбе Ибн Ханбалы с ал-Мухасибом, теоретиком раннего суфизма, который находился под сильным влиянием му'тазилитов. В данном случае интересен факт, что сам ал-Газали следует методу «описательной полемики» ал-Мухасибу. Этот метод нашел отражение в таких книгах ал-Газали, как «Цели философов», «Непоследовательность философов», «Пороки батинитов» и других. Он постарался придать методу, заимствованному у ал-Мухасибу, более систематизированный характер. Ценность этого метода заключалась, как подчеркивал ал-Газали, в том, что научная и объективная критика должна детально, систематически и всесторонне излагать идеи оппонента прежде чем подвергать их разбору и опровержению. Опровергая ханбалитов, считавших, что подобный способ ведет к распространению «ереси противника», ал-Газали отмечал, что проблема состоит не в том, способствует этот метод распространению идей оппонента или нет, раз уж эти идеи все равно существуют и обсуждаются в обществе, а в том, как наилучшим образом защитить истину. Возможно, ал-Газали не всегда был прав в своей критике, но он был прав в выборе принципов своего подхода.

Однако были и другие мыслители, которые относились к «грешникам» с сочувствием. Ал-Газали объединил оба подхода по вопросу о грешниках на новой основе, сформировавшейся в процессе его духовной эволюции. Он воспринимал разрыв отношений с грешниками как необходимость защиты собственных идей и убеждений, но при этом он следил за оппонентами-грешниками сочувственным взглядом. Подобное отношение раскрывается в одном из последних его теологических трудов «Умеренность в догмах» («ал-Иктисад фи-л-и'тикад»), где он пишет: «Преипрательство и упрямство в спорах — неизлечимая болезнь, поэтому необходимо избежать ее и оставить ненависть и другие низменные чувства, глядя на все творения Бога сочувственным взором»¹²⁰. Ту же самую идею он будет развивать в «Ихйа'» с точки зрения релятивистских проявлений истины. Придерживаясь этой позиции, ал-Газали сознает опасность, которая таится в возможности превращения ее в беспринципность. По его словам, большинство мотивов снисходительного отношения к грехам сводятся к лести, угодливости и страху¹²¹. Идеиная гибкость для ал-Газали — не заискивание и склонность к компромиссам, а, наоборот, — отрицание их.

Опыт раннего ислама показывает, по мнению ал-Газали, что неприязнь к идейным оппонентам, разрыв с ними, отторжение их как грешни-

ков и тому подобные действия не входят в эзотерическую науку в качестве вмененных и обязательных, т.е. индивидуальные поступки не могут и не должны безусловно совпадать со всеобщим установлением, законами шари'ата. Если эта точка зрения порой содержала отходы от некоторых принципов теологической апологетики (например, в сфере соотношения религиозного и светского), то в ходе развития его представлений о соотношении разума и установлении веры она станет наиболее общей и глубокой интерпретацией соотношения религиозного и светского начал жизни.

Когда ал-Газали принимает как вполне обоснованные все исторические позиции по отношению к «религиозным тонкостям», т.е. расхождения деятелей раннего ислама относительно грешников, принимавшие различные формы: от поношения, бойкота и благочестивого равнодушия до благосклонности и милосердия, он допускает свободу выбора той позиции, которая наполнялась бы новым осознанием бытия и смысла жизни человека.

Свобода выбора позиции выходит за ограничение закона к широким просторам права. Поскольку трудно ограничить свободу внутренней убежденности человека, ал-Газали пытается выявить ее путем разрушения преград, налагаемых правом. Он подвергает правоведов мощной этической критике. Однако его крупнейшее достижение не ограничилось «большим фикхом», т.е. миром этико-правовой регуляции. Оставив за фикхом право выполнять социально-политические функции, он старался преодолеть его мертвящую силу, довлеющую над духом, т.е., по сути, десакрализовать фикх. Его отношение к власти с тех пор, как он покинул Багдад в 1095 г., состояло в противодействии государственной иерархии. Эта «антигосударственная» позиция не идентична нигилистическому равнодушию к жизни общества, а представляет собой род повышенных требований к средствам, используемым государством, дабы они не ограничивали свободу мысли. В поздний период творчества ал-Газали рассматривал все социально-политические институты государства, секты, партии, светское право и прочее как не имеющие сами по себе никакой ценности.

Ал-Газали доказывал, что нет объективной истины и нет самого познания вне самостоятельного приближения к ней. В противном случае это всего лишь наивное и слепое подражание и следование догме. Это не означает, что ал-Газали стремился обосновать эгоцентризм отношения к прочим тварям в духе софистической вседозволенности. Он стремился к бытийственно-познавательной и этической гармонизации отношения человека к существу. Ал-Газали не превращает личный опыт в абсолютный критерий истины, а рассматривает его в качестве подручного средства достижения предельной достоверности познания. Рассматривая идею «на сильного избавления от похоти и гнева» и мысль о невозможности контролировать, а тем более преодолевать эти дурные качества, он заключает: «Мы испытали это на себе долгим старанием и познали, что похоть и гнев корнями своими уходят в строй и естество человека. Они никогда не исчезают в человеке, поэтому заниматься их полным уничтожением — значит тратить время попусту и без пользы»¹²².

Иными словами, он критикует крайности обеих концепций за то, что первая не признает возможности изменения моральных качеств человека, а вторая превращает моральные качества в автономные объекты, полностью оторванные от природных, исторических и духовных условий существования человека и общества. Такая ориентация мысли ал-Газали определила и его позицию отрицания «множественности» истины. Его борьба против сектантско-самодовольной претензии на непогрешимость тех или иных школ, превративших некогда живые идеи в неприкосновенные догмы, как и его попытка преодоления ограничений сектантского мышления, исторически означала выдвижение новой мировоззренческой парадигмы.

Анализируя понятия «догма» и «доктрина», ал-Газали отмечает, что нигде и никогда не было и не будет абсолютного единства в их понимании. Существует два общих определения доктрины. Первое охватывает три случая: когда в доктрине реализуется нетерпимость идейных фанатиков; когда в ней выражается конкретная задача руководства и наставления; когда доктрина соответствует внутреннему убеждению, обоснованному собственными умозаключениями.

Второе определение доктрины охватывает мнения всех тех, кто считает доктрину проявлением сектантской узости ума. Критикуя первое определение, ал-Газали показывает идеологическую слепоту блюстителей «доктринальной чистоты». Суть их деятельности заключается, по его мнению, в мелочном поиске различий между авторитетами. Поэтому человек, которому выпала судьба родиться в му'тазилитской, аш'аритской или шафи'итской среде, привыкает к слепому следованию идеям основателя этих школ, а в дальнейшем, как правило, оказывается фанатически непримиримым к чуждой доктрине.

Ал-Газали усматривает подобное явление во всех трех религиях Писания. Примечательно здесь то, что он связывает доктринальный фанатизм с функцией социально-политической службы и видит в нем средство усмирения черни, а поскольку трудно вызвать ее активность без «самоочевидного объединителя», то фанатизм становится наиболее подходящим средством¹²³.

Второе общее определение доктрины как сектантского мировоззрения акцентирует авторитарность и гипертрофию идеологического начала¹²⁴. Ал-Газали умалчивает в своей критике третий случай первого определения (когда доктрина соответствует внутреннему убеждению, обоснованному собственными умозаключениями) лишь потому, что увидел в нем позитивное выражение самостоятельной убежденности, хотя она тоже являет общую для всех доктрин неузвимость «себялюбия», состоящую в фанатической приверженности своей доктрине. «Раз это очевидно, — пишет ал-Газали, — то выбор той или другой доктрины был бы бесполезной тратой сил, поскольку ни одна из них не обладает чудом достоверности». Отсюда он приходит к формулировке задачи «избегать поворотов в сторону доктрин и идти в поисках истины путем собственного видения, дабы стать властителем доктрины»¹²⁵. Он провозглашает доктринальный плюрализм, делая скепсис необходимым средством по-

стижения истины». Этим объясняется его идея, изложенная в «Ихйа'»: «Нет необходимости ставить для последователя условия приверженности той или иной доктрине»¹²⁶. В познании истины никто не в силах быть указателем пути кому-либо. Следовательно, нет спасения в следовании авторитетам — «спасение в самостоятельности!»¹²⁷. Те же идеи он будет разрабатывать в «Ихйа'», говоря о «явных обязанностях науки».

Рассматривая проблему обязанностей мусульманина, ал-Газали в противовес многим *факихам* не ставил жестких границ и не утверждал непреложных форм знания этих обязанностей. Мусульманину следует «учиться по мере того, как обновляется обстановка», а она изменяется в зависимости от обстоятельств; так, необязательно немому знать, что нельзя говорить, слепому — на что воспрещается смотреть¹²⁸. Применив подобный подход к догматике, ал-Газали старался ослабить интенсивность размежевания сектантских толков, снизить их влияние на поведение низов и на образ мышления «сведущих».

Вершина этого подхода — его отрицательное отношение к достоверности «общего согласия» (*иджма'*) как неадекватной истине. Здесь он идет по тропе, проторенной му'тазилитами, в частности — по следам ан-Наззама (ум. 835–845)¹²⁹. Ал-Газали не видел в *иджма'* непрекаемого авторитета и сомневался в характере обоснования ее достоверности¹³⁰. В дальнейшем мы увидим, что противопоставляя достоверность авторитетному доказательству, ал-Газали опирается на разум, раскрепощенный посредством суфийского озарения (*ишрак*) и символической интерпретации (*та'вил*), что он называет постепенным выяснением смыслов, в котором самостоятельность мышления реализуется в свободе отношения к объекту исследования.

На протяжении всей своей жизни ал-Газали оставался верен критическому разуму, провозглашая необходимость постоянного *иджитхада*. Рационалистическая установка, ощутимо присутствовавшая в его первых работах, в дальнейшем приобретает более совершенную форму. Логика становится главным орудием борьбы с авторитетами фикха и калама. Примером этого является книга «Критерий знания в науке логики» («Ми'йар ал-'илм фи фанн ал-мантик»), где он предпринял попытку придать фикху предельно логический вид. Он обосновывает идею вероятности суждений фикха с целью защиты свободы *факиха* в разрешении любой правовой проблемы. Это вытекает из его представления о фикхе как дисциплине, которая не может претендовать на окончательность точки зрения *муджтахидов*¹³¹.

Суфийский синтез ал-Газали поставил его в ранг величайших представителей свободомыслия. Он лучше кого-либо из мыслителей своей эпохи осознал тупиковый характер интеллектуального сектанства и увязал задачу преодоления доктринерского догматизма с необходимостью постоянного самосовершенствования. «Когда рассматриваешь написанное кем-то, кто прославлен знаниями, — пишет он в "Разъяснениях трудных мест «Ихйа'»" («ал-Имла' 'ала мушкил ал-Ихйа'»), — то не смотри свысока на написанное, как на ненужное, ибо душа твоя нуждается в этом. Не останавливайся вслед за автором, ибо смысл шире, глубже ее, и в сердце вмещается больше, чем

может быть написано. Есть множество знаний, не изложенных в книгах и не выраженных словами»¹³². Эта формулировка отражает его позицию, призывающую преодолеть законность обвинения и ценность предубеждений привычного отрицания. Он стремился выявить то, что называл «сердечным рассмотрением», что в данном контексте означает трактовку написанного вплоть до максимального уяснения его сути. Данное заключение есть не что иное, как предпосылка поиска формы терпимости, понимаемой как способ этического самосознания. Ал-Газали предостерегал искателей истины: «Не уподобляйся мухе, вьющейся над отбросами!» Он говорит: «Нельзя категорично судить об истинности или ложности любого мыслителя»¹³³, ибо у каждого из них «недостаток имеет определенную аргументацию»¹³⁴. Иными словами, ал-Газали хотел сказать, что нет непреложных авторитетов для того, кто мыслит, и нет «неприкосновенности» у того, кто претендует на истину.

Такой вывод, разумеется, имел предысторией процесс формирования теории познания ал-Газали. Он выражен в его суждениях об ограниченности, относительности и противоречивости человеческого познания и антиномичности решений основных мировоззренческих проблем, таких, как доказательство бытия Бога, вопросы теодицеи и др. Осознавая препоны, встающие на пути разума в решении проблем метафизики и теологии, ал-Газали переводит их в плоскость этики. Он подчеркивает, что сколько бы мы ни возражали против мысли кадаритов о том, что зло исходит не от Бога, это возражение не должно приводить к мысли, что зло от Бога. Подобный антиномизм можно обнаружить во всех проблемах метафизики и теологии. Это объясняет его тяготение к этическому доказательству бытия Бога. Ал-Газали считает его наиболее достоверным по сравнению с другими доказательствами.

Бесспорно, он сознавал социально-политические аспекты признания этих идейных антиномий. Он указывал на то, что все мыслители с одинаковым усердием защищают собственную правоту в решениях извечных проблем. Допуская возможность существования различных убеждений, ал-Газали показывает их относительную ценность, их субъективность, а следовательно, и отрицание жесткой категоричности доказательств. Он осознал необходимость единства, стремился к его осуществлению в раздробленном мире. Духовный проект такого единения мог существовать лишь в форме идейного компромисса, построенного на последовательных и самостоятельных основах, что и осуществил ал-Газали в его суфийском теолого-философском синтезе.

§ 3. Антиавторитарность и реформаторство как основание идейной системы

В одном из последних ответов на просьбу халифа вернуться в Багдад для умножения числа «светочей знания» и их объединения на пути Божьем ал-Газали сказал: «Ныне время больше подходит для прощания с жизнью,

чем для поездки в Ирак... Путь к Богу — от Туса ли, от Багдада ли, — одинаков»¹³⁵. Разумеется, ал-Газали не мог достигнуть внутренней свободы без жизненного пространства и свободного досуга. Они стали условием и возможностью «очищения» самосознания, которое было не только итогом формирования его идеологии и личности, но и пятивековой интеллектуальной эволюции мира ислама, отразившейся в политических и духовных коллизиях и в творчестве деятелей нескольких эпох.

В сведениях о детстве ал-Газали сообщается о том, что его отец, питавший чувство уважения и доверия к суфиям и *факихам*, хотел, чтобы двое его детей учились под присмотром суфия. Сообщается также о том, что ал-Газали рано осиротел, о его учебе в школе фикха, дальнейшем самообразовании и затем учебе у знаменитого теолога ал-Джувайни. Известно высказывание ал-Газали, характеризующее годы его ученичества: «Стремилась мы к знанию ради жизни, а оно воспротивилось и устремилось к Богу; повело нас к истине, а не к выгоде». Независимо от факта достоверности или недостоверности приводимого высказывания, его можно считать отражением реального хода духовной эволюции ал-Газали.

Однако для становления бескорыстного, «незаинтересованного» отношения к жизни, к познанию и их благам ему нужно было пройти через житейскую практику. Всякая мыслящая личность творит свою судьбу в круговороте общественного бытия, и лишь затем глядит на пройденное как на извечное. Логично и точно это было выражено в афоризме: «То, что коснулось тебя, — не могло тебя миновать, то, что тебя миновало, не могло с тобой случиться». Здесь показан неизбежный финал духовной эволюции, к которому приходят все крупные мыслители, разумеется, с теми или иными отличиями, заданными им эпохой. Ал-Газали шел собственным путем, но и осознавал в себе конечность достижимого им абсолюта.

Ал-Газали с самого начала жизненного пути предстает пытливым искателем истины, что, несомненно, связано с ранним проявлением таланта. Это нашло отражение в исторических анекдотах, сообщающих о неоднозначном отношении к нему его учителя ал-Джувайни. Он якобы демонстрировал показную симпатию к своему ученику, а на деле был возмущен им и завидовал ему.

Трудно категорически утверждать или отрицать достоверность этих историй. Дело в том, что содержащиеся в исторической и биографической литературе «данные» в некоторых аспектах диаметрально противоположны. В некоторых высказываниях ал-Джувайни представляется учителем, высоко ценившим своего ученика и называвшим его за обширность знаний «морской пучиной». В другом эпизоде ал-Джувайни приписываются слова, сказанные им ал-Газали после того, как он написал первую большую книгу «Квинтэссенция основ фикха» («Манхул фи-л-усул»): «Ты заживо похоронил меня, не дожидаясь моей смерти!» Эти слова ал-Джувайни нельзя принять на веру не только потому, что труды его по фикху и каламу имели огромное воздействие на последующие поколения, но и потому, что начинающий правовед и теолог заведомо не мог представлять собой значительную научную величину.

Ал-Газали в дальнейшем почти ни разу не упоминает в трудах своего учителя. Однако, учитывая факт отсутствия в его произведениях имен многих представителей различных школ и учений, можно заключить, что эта «неуважительная» манера выражает его стремление отойти от подражания к полной независимости мысли. Так ал-Газали обретает главный инструмент творческой оригинальности — антиавторитаризм, тот «точильный камень», на котором он оттачивал свое интеллектуальное мастерство до последних дней жизни.

Общий характер его антиавторитаризма выявлен в «Избавителе от заблуждений», где ал-Газали рассматривает суть и источники подражания авторитетам. Акцентируя внимание на противоречиях между внешними проявлениями и интимной сущностью сознания, между догматико-обрядовой конкретностью и надконфессиональной сущностью веры, он обрисовывает свой подход к проблеме авторитарности, в котором сама постановка проблемы «внешнего» (случайного) и «внутреннего» (сущностного) в вере служит введением к проблематике истинного и ложного во всех формах сознания. Очень характерен для понимания природы авторитарности известный хадис: «Человек рождается с *фитра*. *Фитра* есть убежденность в единстве Бога, и лишь родители делают его иудеем, христианином или зороастрийцем»¹³⁶. Если суннитские апологеты отождествляют ислам и *фитра*, то ал-Газали не тратит свой интеллектуальный пыл на подобную апологетику, предпочитая иметь дело с житейской реальностью, отраженной в хадисе.

Это привело его к исследованию субстанционально-изначального в человеке, того, что имеется до обретения им конкретных форм, которые — по его словам — есть не что иное, как случайное верование, дополнение к *фитра*. Внимание ал-Газали было нацелено на понимание проявлений *фитра* и их единства. Он видел в их взаимовлиянии «секрет *таклида* (слепого подражания)», а в раскрытии этого секрета — предпосылку «исцеления от авторитарного мышления». *Фитра* является врожденной способностью, которая проявляется в рамках человеческого бытия как «инстинкт разума», т.е. способность к познанию. В историческом бытии эта способность проявляется как способность к подражанию и подчинению авторитету; в личном бытии — проявляется как характер.

Изучение проявлений авторитарности поставило перед ал-Газали задачу ее критики не только в вероисповедной практике, но и идейных основ веры. Он пытался найти критерий истины за пределами социально-исторической условности бытия, не лишая его, однако, статуса необходимого источника знания. Выход за пределы условности бытия означает поиск критериев знания, имеющего достоверный характер. Характеризуя в «Избавителе от заблуждений» достоверное знание как цель изысканий, он пишет: «Это знание, в котором познаваемое раскрывается так, что не остается никаких сомнений, никакой возможности для неточности и иллюзии... Это знание, в котором защищенность от ошибок должна соответствовать абсолютной достоверности»¹³⁷. Исходя из этого, он подвергает острой критике религиозно-политические теории своего времени. На

примере анализа простых форм авторитарности, заключенных в традиционных верованиях, ал-Газали раскрыл тайну проникновения этих форм в «рационализированные» мнение, знание и спекулятивные доказательства. Это проникновение превращает разум в инструмент самообмана, в средство «рационализации» лжи и апологетики (узурпация власти, высокомерие, обман, обогащение за счет других, сектантский фанатизм и т.п.).

Он ставил задачу возвращения к изначальным основам любого знания, говорил о необходимости рассмотрения вещей такими, какие они есть сами по себе, и опирался при этом на представление о *фитра*. Ал-Газали не ставил знак равенства между антиавторитарностью и истиной или между авторитетом и ложью. Он главным образом критиковал формы авторитарного мышления и его элементы, мешающие увидеть истину. Для того чтобы достичь уровня осознания истины как таковой, ал-Газали нужно было пройти через частокол традиционалистских структур общественного бытия, школьных канонов, противоборства сект и доктрин, традиций религиозного образования и воспитания и того, что можно назвать «тяжелой реальностью», от которой мыслитель не может освободиться, не принося жертвы в поступках представления и суждениях. Ал-Газали в свое время обрушивавшийся на «новшества» (!), стал «жертвой» того, что хотел утвердить. Этот парадокс вытекает из постоянного противоречия между конкретно-историческим и абстрактно-вневременным. Ведь формирование идейных течений в ходе становления мусульманской общины (*умма*) и государства, которые выросли и окрепли в бурях религиозно-догматических дебатов, в политических распрях и духовном соперничестве, вызвало взаимные обвинения противостоящих сил и группировок в ереси и богохульстве. Тем самым оценки «истинного», «искреннего» осуществлялись посредством указаний на неистинное и неискреннее; суждение о должном через определение запретного; оценка добродетели через осуждение порока; определение веры через определение неверия (*такфир*) и уклонения (*тафсик*).

Ал-Газали прошел через эти первоначальные условия становления *факиха* — *мутакаллима*, чтобы осознать собственную волю как звено в цепи бесконечных условий, свою свободу — в актах бесконечной универсальной необходимости. Речь идет об осознании иллюзорности, случайности и фиктивности этих «первоначальных и необходимых условий». Разумеется, это осознание, подобно любому явлению личного мыслительного опыта, есть неожиданный результат процесса познания. И даже тогда, когда этот процесс приобретает драматический характер, сопровождаясь глубоким скепсисом, крушением мировоззренческих основ или радикальной переориентацией интеллектуальных запросов и образа жизни, все то, что являлось контрибуцией этого неожиданного становления, не прекращает своего дальнейшего влияния, раз последнее само по себе является продуктом постоянной познавательной и практической аккумуляции. Даже тогда, когда ал-Газали объявил об «окончательном разрыве» со всеми доктринами и направлениями общественной мысли своей эпохи, осознавая это как переход от раздробленного мира калама и философии к

единому миру суфизма, он по сути дела, приводил целостность своего теоретико-практического опыта прошлого к тому образу жизни и мышления, который требовал от него пересмотра всего того, чем обладал. Иными словами, он пересмотрел все, что имело к нему отношение, все то, что от него зависело, проанализировал все окружающее от самого малого до величайшего, от изначального до бесконечного и сформировал новый ориентир в понимании отношения между субъектом и объектом. В этом скрывался новый мотив антиавторитарности, теперь уже связанный с пониманием авторитета как вредоносного ослепления «внутреннего разума», деформации теоретического разума и ржавчины этического духа.

Изложенные в труде «Избавитель от заблуждений» антиавторитарные идеи отражают переоценку ал-Газали собственной идейной эволюции. Следовательно, трудно идентифицировать по-новому осознанные им истины с истинами предшествующего периода. Ценность этой переоценки собственной духовной эволюции состоит в том, что он на собственном примере прослеживает стремление к антиавторитаризму в качестве одного из наиболее существенных импульсов творчества. Поэтому мы можем считать изложенное в книге «Избавитель от заблуждений» вполне истинным и адекватным отображением его эволюции. Его постоянные «переходы» в интеллектуальных коллизиях своего времени были наиболее отчетливым и осязаемым осуществлением этого стремления к антиавторитарности как в самой книге, так и в реальности.

Ал-Газали довольно рано поставил перед собой задачу пересмотра традиционных ценностей и догматизированных концепций, выработанных в дискуссионных схватках различных школ и сект. Он сообщает в «Избавителе...», что к двадцати годам жизни успел приобрести самостоятельность, переборов в себе подчинение авторитетам. Тогда он впервые осознал истину, которую изложил в «Избавителе...» следующим образом: «Условие приверженности авторитету — в том, что человек не знает, что он этим приверженцем является. Когда он узнает об этом, его авторитет разбивается на мелкие осколки, которые невозможно просто собрать и склеить — их необходимо заново расплавить в огне и отлить в новую форму»¹³⁸. Это обусловило необходимость поиска «сути человеческого фитра, сути случайных верований и умений, унаследованных от родителей и учителей»¹³⁹. Под сущностью случайных верований и мнений ал-Газали подразумевает сущность традиционных воззрений (особенно массовых и сектантских), теологических и политических доктрин (особенно батинитов и исма'илитов). Однако ал-Газали хорошо осознавал специфику следования авторитету в разных сферах и формах сознания и бытия. Приводя множество примеров слепого следования авторитету, он в то же время подчеркивает существенные отличия, вытекающие из специфики этих сфер и форм.

Ал-Газали видел авторитарность фикха в жесткой приверженности мазхабам; авторитарность калама — в его идеологической зашоренности; авторитарность исма'илитского эзотеризма — в подчинении «непогрешимому имаму»; авторитарность философии — в отчужденности и самоуверенности логики в вопросах метафизики, авторитарность суфизма —

в отсутствии теоретической компетентности. Объявляя теологию наукой, занимающейся главным образом «защитой верований толпы от дезориентации еретиков», он приходит к выводу о ее апологетической функции, не имеющей никакого отношения к исследованию истины¹⁴⁰.

Такая критическая оценка теологии привела его к тому, что в дальнейшем свои труды «Непоследовательность философов», «Умеренность в догмах», «Пороки батинитов» и другие он причисляет к разряду теологических дискуссий, а не поисков истины. Данный факт может вызвать определенные сомнения относительно «разбивания на мелкие осколки» его *таклида*, раз он сам объявил крупнейшие свои труды не имеющими отношения к истине. Однако эти проблемы связаны с дискуссиями, разрушающими элементы сектантско-доктринерского сознания, с пониманием пагубности для морального духа споров между фанатиками, а не непосредственно с обоснованием антиавторитарности. Но последняя существовала в совокупности вышеуказанных сторон.

Когда ал-Газали говорит об антиавторитарности как таковой, он рассматривает эту проблему с точки зрения истинности познания, но его подход к той же проблеме в области политической и мировоззренческой приобретает иной характер, порой противоположный первому. Это естественное следствие познания, выраженное дихотомией истины и идеологии, политики и морали, общего и частного. Ал-Газали не возводил эту дихотомию в ранг идеала, а лишь показывал конкретно-исторический уровень господствовавшего сознания и его предпосылок, из которых он сам вырос. Поскольку антиавторитарность мышления не тождественна ее истинности, ал-Газали старался найти возможность соединения истины и антиавторитарности. Отсюда ясно, почему он классифицирует одну из наиболее крупных своих теолого-философских работ «Непоследовательность философов» в качестве работы, задававшей целью защиты воззрения масс, а не поиска истины¹⁴¹.

Эта мысль ал-Газали не является следствием его суфийской эволюции. Она обусловлена кризисом теологии и ее осознанием, в чем существенную роль играла антиавторитарность его мышления. Зачатки этой мысли мы можем найти в одной из последующих предкризисных работ — «Умеренность в догмах», где ал-Газали констатирует факт слепого следования *мутакаллимов* авторитетам и показывает, что их воззрения строились главным образом на фанатично предвзятых, якобы самоочевидных, суждениях и посылах, которые на деле нуждались в обосновании. Му'тазилит, как пишет ал-Газали, опровергает с ходу аш'арита, не признавая за ним никакой правоты. Аш'арит ведет себя аналогичным образом по отношению к му'тазилиту. Такая черта, утверждает ал-Газали, «присуща всем тем, кто считает себя ученым». Они, по словам ал-Газали, «отличаются от черни не тем, что слепо следуют авторитету, а тем, что прибавляют к авторитету учения слепой авторитет доказательства. Они не стремятся к истине, а придумывают хитрое доказательство того, что они воображают истиной, а на деле, основанное на слухах и фанатическом подражании авторитетам»¹⁴².

Это, в свою очередь, проливает свет на его характеристику мусульманских философов как слепых последователей авторитета. Сравнивая отношение мусульманских философов к достижениям греческой философии с отношением *мутакаллимов* к достижениям калама, он приходит к следующему выводу: если подчинение авторитету в каламе вытекает из того, что они строят свои доказательства на предпосылках, заимствованных у противников, или опираются на общее согласие, или просто довольствуются цитатами из Корана и преданиями¹⁴³, то эти философы в своем следовании авторитету мало отличаются от иудеев и христиан¹⁴⁴. Иными словами, в некритическом отношении к достижениям Античности, принятии на веру прочности ее фундамента и точности ее наук он узрел слабость мусульманских философов¹⁴⁵. Философы подчинились авторитету имен Сократа, Платона, Аристотеля и т. д. Восторг от точности логических доказательств создал у них иллюзию точности всех их знаний, основанных на доказательствах.

Ал-Газали указывает также на социально-психологический аспект авторитарности мусульманских философов, состоящий в желании выделиться из толпы, в их чувстве превосходства над темными массами. Подобная психология превосходства также присуща массовым верованиям и сектантскому фанатизму. Признавая «основательность» фундамента философии и точность методов философской рефлексии, ал-Газали, тем не менее, увидел в иллюзии точности всей философии основу парадоксальной глупости, что и выразил в словах: «Переход от следования одному авторитету к следованию другому есть не что иное, как бестолковость и умопомешательство»¹⁴⁶.

Сравнение авторитарности мусульманских философов с авторитарностью иудеев и христиан в «Непоследовательности философов» имеет, несомненно, идеологическую подоплеку, ставит целью умалить авторитет философов в глазах мусульман. Это объясняет, почему ал-Газали в дальнейшем так круто отворачивается от своих теологических работ, в том числе от «Непоследовательности философов». Однако это не означает, что ал-Газали не применял подобной характеристики по отношению к рядовым мусульманам. В дальнейшем он ставит всех тех, кто слепо следует авторитету, независимо от конфессиональной принадлежности, в один ряд, восстанавливая репутацию философов путем их тайного возвеличивания.

Большинство ученых, как подчеркивает ал-Газали в книге «Мерило деяний», слепо следуют учениям и заключенным в них правилам доказательств этих учений в той форме и с тем содержанием, которые они унаследовали от основоположников учений. А раз тот, кто подражает, похож на слепца, послушно следующего за поводырем, то не может быть добра в таком следовании¹⁴⁷.

Нельзя понять истинный смысл этой идеи ал-Газали без учета конкретно-исторических ориентиров его творчества. Самостоятельность в поисках истины, потребность в достоверности знания обретали наиболее резкую форму в виде воинственного неприятия авторитарности, до-

ктринерства и фанатизма. Из сказанного вытекает ценность наставления учителя ученику, высказанное ал-Газали в «Ихйа'», где речь идет о необходимости отказа от любого проявления мировоззренческого фанатизма. В «Критерии отличий» («Файсал ат-тафрика») он утверждает, что обращение с проклятиями (*такфир*) в адрес противника присуще догматическим умам и невеждам. Мировоззренческий фанатизм, как он пишет в «Ихйа'», является наиболее существенным пороком «дурных ученых», ибо служит орудием «вколачивания в душу мертвых догм»¹⁴⁸.

В объяснении причин привлекательности слепого следования авторитетам и фанатизма ал-Газали идет дальше и раскрывает их социально-политические, идеологические и психологические мотивы. Дело в том, что «если высокого положения нельзя достичь не иначе как привлечением к себе толпы народа (а для всяких последователей нет ничего более привлекательного, чем фанатичное отвержение и порицание противников), то использование фанатизма толпы стало привычным средством, получившим название “защиты веры”, “защиты мусульман”, хотя в нем заключены семена гибели и причины укоренения зловредных новшеств в душах людей»¹⁴⁹.

Иными словами, авторитарность, идейный фанатизм перестают быть следствием лишь ограниченности сознания и невежества. Порою это преднамеренный способ реализации корыстных политических и экономических интересов. Отсюда острая критика ал-Газали в адрес *факихов*, «дурных ученых», представляющих и защищающих интересы государственной верхушки. Отсюда же и его призыв к *факихам* быть *муджтахидами*, т.е. свободными и независимыми в решениях толкователями основ веры.

В своих суфийских работах ал-Газали отождествляет слепое следование авторитету с понятием «покрывала» (*хиджаб*), т.е. с субъективными убеждениями и позициями, которые ограничивают свободу пересмотра и переоценки уже признанных идей, стереотипов, предубеждений и т. п. Рассматривая, например, причины, препятствующие пониманию смысла Корана, ал-Газали называет слепое следование авторитету (*таклид*) одним из четырех «покрывал», скрывающих истинный смысл Корана. Единственным способом понимания Корана ал-Газали считал личный опыт, основанный на внутреннем разуме (*басира*) или внутреннем созерцании (*мушахада*). Попытка же понимания смысла Корана с помощью какого-либо другого способа есть *таклид*, базирующийся на жестких рамках мировоззренческих постулатов. В этом случае человеку не может прийти в голову ничего другого, кроме его собственных убеждений; его понимание не выходит за пределы послушания. Для подобного знания суфии дали определение: «Знание есть покрывало». Здесь под знанием они подразумевают либо мировоззренческие постулаты, которым слепо следует большинство людей, либо предвзятые, но «украшенные» доказательствами слова и идеи зачинателей различных учений¹⁵⁰.

Таким образом, отрицание авторитарности у ал-Газали носит всеобщий характер. Он доказывал, что любое интеллектуальное усилие, как бы

ни было оно велико, может остаться в услужении у фанатичного доктринерства. *Таклид* в качестве «покрывала», препятствующего истинному знанию, может принимать вполне «научный» вид. Дело в том, что авторитарное мышление обращается к уже известным истинам, к собственным бесспорным авторитетам. Оно готово переживать потуги размышления ради доказательства предпосылок, изначально принятых им за истинные, что лишает процесс познания его подлинного смысла и тем самым препятствует «видению сердцем того, что не соответствует его авторитетам»¹⁵¹. Ал-Газали направляет свою острую критику против шулерской манеры ведения дискуссий представителями всех авторитарных учений. На основании этой критики он приходит к выводу, который состоит в том, что единственная практика, сопряженная с обретением истинной достоверности, — это та, что реализуется через «усердие, а не спор»¹⁵².

Однако это не означает, что ал-Газали оправдывал субъективизм. Ведь он доказывал необходимость «внутреннего усердия» в качестве средства преодоления авторитета. Спор и дискуссия, по ал-Газали, — не способ постижения истины. Тем не менее нельзя отвергать спор как один из возможных путей демонстрации истины. Ал-Газали противопоставил «внутреннее усердие» спору лишь потому, что методы ведения споров и дискуссий, господствовавшие в ту пору были авторитарно-фанатическими. В целом ал-Газали придал понятию «спор» уничижительный смысл. Он предвидел те опасности споров, которые сопряжены с деформацией не только познавательного процесса, но и человеческой морали, и даже политического и духовного единства общины.

Рассматривая «внутреннее усердие» как несовместимое со спором, он представлял его как утонченно-интеллектуальную и глубоко-моральную дискуссию. Представление о том, что споры и дискуссии не творят истину, что истина не рождается в споре, вытекает из гносеологического принципа ал-Газали, гласящего: «Человек не творец истины, он лишь раскрывает и распознает истину. Нет истины вне сущего, истина есть божественная сущность в наличном бытии». Он доводит эту идею до логической завершенности, когда подчеркивает, что все истинные открытия человека есть следствие созерцания и реконструкции реальных и предполагаемых внутренних связей вещей и явлений, выступающих в качестве сунны Бога — закономерности, сохраняемой Богом в наличном бытии. На деле существует лишь бесконечность, познаваемая человеком. Это непрерывный процесс, в котором невозможно достижение некоего абсолютного итога, предела. Такое понимание обусловило отношение ал-Газали к «внутреннему усердию» как к способу познания истины, противоположному спору. Исходя из морального побуждения, он хотел превратить сердце (какместилище нравственного познающего духа) в «зеркало сущего», в котором отражались бы все истины.

Тот, кто пытается обрести истину путем слепого следования авторитету, неминуемо окажется перед дилеммой: либо в растерянности от сомнений, либо в бездумной приверженности традиции и авторитетам. Ал-Газали неоднократно цитирует двустихие ал-Мутанабби:

Нет в людях худшего порока,
чем отсутствие стремления к совершенству.

В одном из высказываний он говорит: «Презирай того, кто не заслужил ни зависти, ни порицания и умаляй заслуги того, кто никогда не был обвинен ни в богохульстве, ни в заблуждениях»¹⁵³.

Ал-Газали выступает против монополии на истину, кем бы ни был провозглашающий ее. Он ставит истину и стремление к ней выше точки зрения любого конкретного мыслителя, считая, что следование авторитету, распространенное и среди людей науки, и среди людей толпы, базируется на неведении и страхе перед временем, которое несет перемены. Время не детерминирует истину и не является ее составной частью.

Отвергнув временную составляющую истины, ал-Газали не ставил знака равенства между настоящим и истиной, прошлым и ложью. Он лишь хотел разрушить основу охранительной психологии, навязываемой трудами основоположников различных учений и школ. В книге «Критерии разделения» он с осуждением обрушивался на «инквизиторов мысли», говоря: «Тот, кто считает, что истина принадлежит лишь одному мыслителю, тяготеет к богохульству и впадает в противоречия»¹⁵⁴. Таким образом, ал-Газали монополию на истину объявил синонимом богохульства и тем самым придал борьбе с авторитарностью логико-правовой статус. Эта позиция сопряжена с нейтрализацией правового отлучения (*такфир*). Ал-Газали придал *такфиру* логический характер, направляя его против консервативных *факихов*. Однако «анафема» ал-Газали направлена против обскурантизма и сектантского экстремизма.

Борьба с авторитарностью для ал-Газали — не чисто умозрительная идейная проблема. По мере его духовного роста она приобретает политическое и моральное звучание, практическое измерение и превращается в существенный элемент поведения и сознания. В книге «Мерило деяния» он констатирует, что большинство людей, участвуя в дискуссиях, требуют воздаяния в виде доказательства за каждый потраченный дирхем интеллектуальных усилий и в то же время принимают на веру множество идей и целые учения, не требуя каких бы то ни было доказательств¹⁵⁵.

Ал-Газали воспринимал антиавторитарность как обязательный для всех принцип, как всеобщую максиму. Развитие его идей в этом вопросе связано и с интерпретацией *фитры*, что мы можем наблюдать и в «Мерило деяния», и в «Ихйа'», и в позднейших работах. В них — все то, что приобретает вид формулировки идеи и повторяющейся из века в век неизбежности реформации ислама и общества. Ал-Газали принял эту идею «обновления», осознав ее революционный характер. Поскольку наиболее существенным элементом человеческой активности ал-Газали считает моральную устремленность, то традиционная идея из века в век повторяющейся реформации приобрела у него вид интеллектуально-морального обновления, единства борьбы с авторитарностью и «очищения сердца». Это, по мнению ал-Газали, необходимая предпосылка и условие любого истинно реформаторского деяния и процесса. Повторные акты реформации образуют постоянное движение, а сама реформация может называть-

ся неизбежным повторением или, равным образом — постоянством самоотрицания.

Этот вывод ал-Газали имеет сходство с суждениями ряда предшествовавших ему теологов, однако он имеет определенную специфику, выраженную в попытке выхода за рамки различных форм сепаратизма и ограниченности, свойственных многим деятелям культуры его эпохи, которые претендовали на роль избранников Божьих, «спасенной части» мусульманской общины. Он стремился к более универсальной и обобщающей модели реформации, которая ставит задачу возвращения не к частным «истинам», а к уникальным основам ислама. Разумеется, формулировка этой идеи не нова и имеет сакральную санкцию в хадисе: «Ислам был чужим сначала и станет таким же вновь. Благословенны будут чужаки!» ал-Хасана ал-Басри (ум. 728)¹⁵⁶ можно рассматривать в плеяде первых представителей практических моралистов-«чужаков», а ал-Мухасиб — как представителя следующего поколения «чужаков», познавших опыт теоретизирования.

Ал-Газали соединил активистские установки, бойцовский пыл религиозно-политических сект, тонкое теоретизирование калама, глубокие прозрения суфийской этики и универсальности философских обобщений. Поставив задачу духовного обновления общины через возвращение к основам веры, ал-Газали использовал опору, названную им абсолютной достоверностью. Она предоставила ему не только побудительные мотивы, но и пример идеального; помогла найти совершенную смычку прошлого с настоящим, сущего с должным, преходящего с вечным.

Превосходство ал-Газали над другими «реформаторами своей эпохи» в том, что он сумел освободиться от плена схоластических препирательств, в частности, от устоявшихся споров о коллизиях свободной воли и предопределения. Он преодолел барьер му'тазилитско-аш'аритского противостояния и вышел в «бесконечный мир сердца», т.е. в ту область постижения и разума, где можно охватить проблемы сущего как личные, рассмотреть их с помощью внутреннего разума. Отсюда апелляция ал-Газали к идеалу раннеисламской общины, где возвращение понято не как простое механическое ее воспроизводство, а процесс мировоззренческого и нравственного перерождения. Последнее выступает в образе «постоянной реформации», названной ал-Газали «обновлением непреходящей традиции»¹⁵⁷.

Ал-Газали вкладывал в идею постоянной обновляемой сунны (традиции) множество значений, которые позволяют естественно, без натуги искусственных обоснований переходить от этики к политике и наоборот. Предшествующая история мусульманского реформаторства представляла пророка Мухаммада в качестве идеального героя. Ал-Газали не удовлетворился этим. В его изображении Мухаммад — пример необходимости постоянного новаторства. Ощущение личной сопричастности ему как сознательное принятие необходимости обновления постгазалианская традиция выразила афоризмом: «Если бы после Мухаммада мог быть пророк, то это был бы ал-Газали».

Необходимо признать, что реформаторская традиция ислама имеет свою специфику, которую нельзя адекватно описать, не принимая во внимание своеобразное восприятие таких культурных символов, как пророк и пророчество, олицетворявших единство сущего и должного, земного и идеального. Ал-Газали изображал пророка-обновителя не как философа-правителя, философа-мудреца, а как совершенного суфия. Это не самоуглубленный, отвернувшийся от мира суфийский святой (*аулийа'*), но активно преобразующий мир реформатор, каковым может стать любой человек. Фактически он рассматривал и самого себя как человека, призванного обновить непреходящую традицию. Примером этого может служить его деятельность в последние годы жизни, особенно — с момента начала повторного преподавания и участия в идейной борьбе на стыке V–VI вв. хиджры (XI–XII вв. по христианскому летосчислению). Для него это новое звено в цепи деяний, в котором суфий становится «сердцем в ладони Всемилоостивого». Это означает такое состояние, когда достигнута гармония цели и средств, снятая последующим единством неутилитарного, морально-возвышенного действия. Таким образом, реформаторство перестает быть случайным деянием или сугубо индивидуальным устремлением и становится творческим актом.

ГЛАВА II. ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ СУФИЙСКОГО СИНТЕЗА

§ 1. Опыт теоретической рефлексии и закладка основания новой идейной системы

Сделано множество попыток объяснить таинственную подоплеку перехода ал-Газали в суфизм. Большая часть объяснений не имеет серьезной мотивации и просто пересказывает то, что он сам изложил в книге «Избавитель от заблуждений»¹⁵⁸. Кое-кто связывает этот переход с увещеваниями его брата¹⁵⁹ или с тем, что в детстве у него был наставник-суфий¹⁶⁰. Некоторые видят причины перехода в психологических проблемах, свойственных людям с экзальтированным религиозным чувством¹⁶¹, либо связывают этот процесс с политической реальностью того времени, с его боязнью преследований со стороны исма'илитов-батинитов¹⁶². Порой последние три причины (воспитание, болезнь и «политическая трусость») объединяют воедино¹⁶³.

Некоторые исследователи искали главную причину такого перехода в стремлении ал-Газали удовлетворить свои духовные потребности¹⁶⁴, в его стремлении найти сверхразумную способность: суфийское вкушение, распознавание (*заук*)¹⁶⁵. Другие увидели в этом переходе лишь защиту веры и догм¹⁶⁶, желание поддержать свой рационалистический метод познания чувственно-достоверным эмпирико-психологическим методом¹⁶⁷. Наконец, в его переходе ряд исследователей увидел отражение духа времени, ибо век, в котором жил и творил ал-Газали, «все более жаждал безопасности и близости к Богу, экстаза и покаяния. Он хотел радоваться человеческим слабостям и наслаждаться божественным вдохновением сторонников «озарения». В то же самое время он стремился к порядку и авторитету; он хотел ответить на политический хаос, постоянное отсутствие экономической и военной стабильности возвратом к первоначальной общине»¹⁶⁸.

Все эти объяснения, несомненно, имеют определенные основания. Наиболее уязвимым их местом является отсутствие видения внутреннего единства творчества ал-Газали, его связей с культурным наследием и реалиями эпохи. Те, кто констатирует переход ал-Газали в суфизм по некой определенной причине, ничего существенного в объяснении не вносят, ибо никто не сделает это лучше самого ал-Газали. В объяснении перехода в суфизм воздействием со стороны брата не содержится объяснений ни содержания, ни природы этого перехода, ни идейно-духовного состояния

ал-Газали, на фоне чего можно было бы предположить магическое воздействие таких слов, как:

О, точильный камень!
Доколе ты будешь точить железо,
Не стачиваясь сам?

Что касается объяснения обращения ал-Газали в суфизм как предопределенного его воспитанием суфийским шейхом, то в нем бесспорно содержится доля истины, хотя подобное объяснение представляет эволюцию мыслителя как реализацию уже заданной судьбы.

Наиболее абсурдной среди всех попыток объяснения трансформации взглядов ал-Газали является версия психического расстройства. Сама эта версия основана на неверной интерпретации некоторых слов и выражений, имеющихся в «Избавителе от заблуждений», где он говорит о своей «болезни», под которой подразумевается тяжелое душевно-моральное состояние, связанное с идейным кризисом и вытекающей отсюда переоценкой ценностей. В этой версии отсутствует последовательный логический анализ фактов биографии мыслителя, а сама идейная трансформация и эволюция его предстает в качестве мировоззренческой патологии.

Что касается факта влияния политических коллизий эпохи, то в этом нет никаких сомнений, однако навешивать на поведение ал-Газали ярлык «политической трусости» было бы, мягко говоря, несправедливо. Что же это за трусость, приведшая к созданию идейно-мировоззренческой системы, нетерпимой к апологетике, себялюбию и корысти?

В «Избавителе от заблуждений» ал-Газали не открывает непосредственных причин своего перехода в суфизм, однако проливает свет на некоторые его аспекты, в частности — на его абстрагированную «чистую» логику. Мы не можем принять все то, что он изложил в «Избавителе от заблуждений» как окончательную истину. Дело в том, что идейное развитие, преподносимое им в критическом духе, отражает не реальный процесс его духовной эволюции, а позднюю оценку собственного творчества с суфийской позиции. Его идейное развитие шло, как подчеркивает сам ал-Газали, через освоение достижений основных областей теоретической мысли того времени — калама, философии, идейных основ исмаилизма и суфизма. Все они представлены в «Избавителе от заблуждений» в качестве значимых «стоянок» на пути к истине. Можно согласиться с этой, в общем, верной картиной его эволюции, но следует помнить, что в ней отсутствуют некоторые существенные детали, необходимые для ее понимания — то, что характеризует его отношение к вышеуказанным дисциплинам и областям знания.

Впервые вкус идейно-теоретических озарений ал-Газали ощутил не в каламе, а в фикхе. Занятия каламом стали естественным продолжением опыта умственной эквилибристики, на котором покоилась «ученость» каждого *факиха*. Его борьба с оппонентами в этих двух областях имела своеобразную «партийную» окраску, подчинялась сектантско-групповым

интересам шафи'итского мазхаба и аш'аритской школы. Диспуты с философами вывели его за привычные рамки этой партийности, ослабили сектантско-групповую «ангажированность» его идей. Что касается его противоборства с батинитами, то оно воплотило в себе всю мощь полемического искусства, приобретенного им в фикхе, каламе и философии.

Один из основных источников рациональной мысли ал-Газали — калам — представлен широким спектром школ. Хотя навыки теологической рефлексии ал-Газали формировались в русле аш'аритско-му'тазилитского преемства и размежевания, он испытал на себе влияние иных школ. Поэтому можно заключить, что его критика направлена против всех без исключения школ калама. Поскольку теологические воззрения ал-Газали формировались главным образом под воздействием аш'аритской школы, то его критическое отношение к му'тазилитизму предопределено историческим конфликтом двух направлений калама. Отношение ал-Газали к этому конфликту основывается не только на предыстории их соперничества, но и на ряде принципиальных разногласий, которые для него всегда остаются существенными, доказательством чего может служить пространная критика му'тазилитской этической доктрины в одной из самых последних крупных его работ — «Избранное в изучении основ фикха». Такая же критика имела место в «Умеренности в догмах», а также в «Ихйа'». Но в отдельных работах позднего периода, особенно в «Критерии разделения между исламом и ересью» и «Нише света» («Мишкат ал-анвар»), в некоторых вопросах он ставил му'тазилитов выше аш'аритов, например — в вопросе о символической интерпретации.

Опыт теологической рефлексии позволил ал-Газали сделать вывод о недостоверности умозаключений и фиктивности доказательств *мутакаллимов*, невозможности постижения истины в рамках калама и, наконец, о его сектантско-идеологическом фанатизме. К этим выводам он пришел, как это ни парадоксально, в процессе защиты самой теологии. В этом и есть корни путаницы в оценках, данных ал-Газали теологии, ее месту и функциям как в познании, так и в системе социальных отношений. История калама знает немало примеров перехода его сторонников в число его противников, но в ней нет ни одного примера увлечения суфия каламом, если не считать таковым «случай» ал-Мухасибии. Но его, пожалуй, следует считать исключением, потому что он являет собой продукт той эпохи, в которую трудно было развести ранний калам и практику начального суфийского аскетизма. В этом смысле его биография не может служить ключом для объяснения биографии ал-Газали. Ал-Газали пришел в суфизм тогда, когда калам достиг высокого уровня дифференциации на течения и школы, а суфизм уже оформился в самостоятельное направление мысли с богатым опытом рефлексии. Калам помог ему отточить мастерство полемиста, навыки апологетики и убеждения. Вместе с тем калам, который вобрал в себя противоречия религиозной идеологии, углубил в сознании ал-Газали скептическое отношение к его познавательным возможностям.

Ал-Газали в своем увлечении идейной полемикой порой переходил грань, отделяющую ее от изощренной софистики. Подобно другим участ-

никам споров, которые оставались в плену мировоззренческой тенденциозности, он поначалу не испытывал смущения, доказывая то, что заведомо противоречит здравому смыслу. «Диалектический» разум полемистов превращал разум в инструмент апологетики, препятствовал определению разумных оснований морали и моральных оснований разумения. Примером тому служат «ат-Тамхид» ал-Бакиллани и книга «Непоследовательность философов» самого ал-Газали. Отмеченное, разумеется, было свойственно не только аш'аритскому каламу. Знаменитый му'тазилит ал-Джахиз (ум. 868–9 г.)¹⁶⁹ являл в своих суждениях примеры тончайшей софистической игры словами и смыслами, которая возносила «низменное» и низвергала «великое». Полемизировавший с му'тазилитами ал-Хусайн Ибн Мухаммад ан-Наджжар (ум. ок. 845)¹⁷⁰ буквально стал жертвой полемии. Он умер, не выдержав мучительной горечи поражения в споре с одним из столпов му'тазилитизма ан-Наззамом¹⁷¹.

Практикуя в книге «Непоследовательность философов» принципы теологических диспутов, ал-Газали показал, что основным принципом критики философов является выяснение вопроса о внутренней парадоксальности и логической несостоятельности их идей. Позитивную альтернативу идеям философов он собирался изложить в книге «Основы догматики»¹⁷². Однако тогда ал-Газали еще не мог осознать ограниченность этой «позитивности». Дело в том, что под основами догматики он подразумевал то, что было им изложено в «Иерусалимском трактате», включенном позднее в «Ихйа'»¹⁷³, и известно, что он ставит этот труд ниже работ по каламу¹⁷⁴ — «Умеренности в догмах» и «Непоследовательности философов». Сознание ограниченности калама фиксируется в полном объеме в поздних его работах, особенно в «Ихйа'»¹⁷³ и следующих за ним трудах. В них проводится мысль о неправомерности претензий калама на истину и доказывается, что основная функция калама — защита верований толпы.

Критикуя непоследовательность философов и их оппонентов-мутакаллимов, ал-Газали в «Непоследовательности философов» с иронией предупреждал последних, что «чуждачество спасительнее, нежели хромая находчивость» и «слепота спасительнее, нежели кривой разум». «Хромая находчивость» и «кривой разум» — характеристики, отнесенные к мутакаллимам, содержат констатацию ограниченных возможностей калама в полемике с философией, в отстаивании собственных идей. В дальнейшем, когда ал-Газали поставил задачу убедить консервативных теологов и факихов в достоинстве и необходимости логики, он шел в русле рационалистической традиции, поставившей перед ним проблему равноценности доказательств, т.е. возможности допущения равноценности утверждения и отрицания чего-либо.

Выраженная ал-Газали идея равноценности доказательств исторически способствовала углублению интеллектуальной борьбы, оттачиванию полемического мастерства. Она таила в себе признание законности бесконечной борьбы мнений и ценности отрицания, альтернативы, сомнения и т. п. Но этой идее сопутствовала возможность экспансии софистики, полемизирования как самоцели. В ходе теологических дискуссий ал-Га-

зали не раз прибегал к тому, что он назвал в книге «Непоследовательность философов» методом противопоставления парадоксов парадоксам. Вместе с тем он выдвинул проект «позитивного» ответа в предполагаемом труде «Основы догматики», осознав относительный успех апелляции к равноценности доказательств в полемике и ее практическую неприменимость в процессе познания. Придя к выводу о софистической природе допущения равноценности доказательств¹⁷⁵, ал-Газали вырабатывает противоядие против софистизированной теологии. По его мнению, гносеологическая основа допущения равноценности доказательств состоит в неумении использовать аппарат логики, а также в желании постулировать сосуществование равноправных школ калама. Признание невозможности достижения единственной истины не является, по ал-Газали, ни доказательством, ни способом прихода к нему.

Допущению равноценности доказательств можно противопоставить последовательную логику вывода как универсальную теорию силлогизма. Однако такую теорию нельзя создать в рамках калама ввиду его авторитарности, сектантского фанатизма и апологетической ангажированности. Калам строит свои выводы лишь на известных, признанных посылах, принимаемых в качестве аксиом, в то время как они сами нуждаются в доказательствах. Авторитарный характер сознания присущ всем без исключения школам калама. Единственное отличие их адептов от слепо следующих толп состоит в том, что они украсили бездумное следование учению эпони́ма своей школы священным авторитетом доказательств¹⁷⁶.

Однако критика калама не означает полного и категоричного отрицания его необходимости. Развитие калама связано с его первоначальной задачей — защитой верований толпы. Калам возник как умственная реакция на новшества с целью умозрительной защиты догм от нововведений. Со временем калам замкнулся, вращаясь в кругу далеких от жизни спекуляций, и вобрал в себя всевозможные нелепости и бред воображения¹⁷⁷. Если поначалу он сам представлял некое новшество, то в дальнейшем «стал не только допустимым занятием, но и превратился в дополнительную обязанность»¹⁷⁸. В каламе, как и во всех науках, имеются полезные и вредные качества, однако последние стали доминирующими вследствие превращения калама в орудие разжигания сектантского фанатизма¹⁷⁹. Споры *мутакаллимов* — это словесная игра, имеющая целью загнать противника в угол, а не выяснить истину¹⁸⁰. Калам в идеале должен быть направлен против того, что «ослабляет и развязывает узел веры», но *мутакаллимы* стремятся «затянуть узы веры», поэтому их доказательства основываются на отрицании идей и аргументов, а не на истине как таковой. Их доказательства — это «хитрость, предохраняющая узел веры от ослабления»¹⁸¹. Отличие *мутакаллимов* от наставников черни состоит лишь в том, что они монополизировали «профессию логизирования веры»¹⁸². Большинству их свойственны слепая подчиненность, поспешность обвинений. Их последователей отличает идейный экстремизм и фанатизм¹⁸³. В книгах «Ихйа'» и «Жемчужины Корана» («Джавахир ал-Кур'ан») ал-Газали сравнивал *мутакаллимов*

с охраной каравана паломников, совершающих хаджж¹⁸⁴. В книге же «Разъяснение трудных мест “Ихйа”» он сравнил их с хранителями верований толпы¹⁸⁵.

Итак, калам в силу присущих ему противоречий между функцией защиты веры и его содержанием, чуждым истине, неспособен утверждать истинную достоверность¹⁸⁶. Сравнивая калам с фикхом, ал-Газали уподобил калам лекарству, которое необходимо лишь относительно, т.е. только для больных¹⁸⁷. В трактате «О, дитя!» («Аййуха-л-валад») (послание к ученику) ал-Газали в сердцах назвал занятие теологией пустой тратой времени¹⁸⁸. В «Ихйа» он пишет: «Может быть, кому-то кажется, что польза калама — в открытии истин и познании их как таковых. Увы! Калам не в силах достичь этой прекрасной цели. Может быть, в нем смешано заблуждений больше, нежели открытий и определений. Если бы кто-то слышал эти вещи от передатчика хадисов или хашавита, может быть, он про себя подумал, что люди — враги того, чего они не знают, что им неведомо. Слушай это от того, кто познал калам, кто овладел им, кто закалился в нем собственным опытом после проникновения в него, от достигшего вершины *мутакаллимов* и перегнавшего калам, углубившегося в науки, схожие с каламом, и распознавшего, что путь калама к истинным знаниям закрыт»¹⁸⁹. Под «схожими знаниями» ал-Газали имел в виду не что иное, как философию.

Исследователи по-разному понимали и толковали «негативное» отношение ал-Газали к философии, приписывая ему различные мотивы. Одни видели в изучении им философии «дурные намерения»¹⁹⁰, другие нашли в его критике философов мотивы «защиты мусульман»¹⁹¹. Некоторые видели в его полемике с философами «способ доказательства истинности религиозных догм и очернения философов в глазах верующих»¹⁹², а иные усматривали в критике философов попытку «выглядеть гордым защитником веры от пороков философии»¹⁹³. Все эти версии несут на себе печать устоявшихся оценок неоднозначной, менявшейся позиции ал-Газали и не могут реально оценить действительное его отношение к философии, влияние философии на его духовное развитие, на общественную мысль и культуру халифата в целом.

В отношении ал-Газали к философии суммировался и отразился его опыт логизирования веры. В труде «Избавитель от заблуждений» он указывал, что калам на определенном этапе его развития был поднят им на уровень науки поиска истины и сущности бытия, т.е. приближен к философии. Однако было бы неверно утверждать, что переход ал-Газали к изучению философских дисциплин явился непосредственным следствием осознания им тушкового характера калама. Саму философию он критикует с позиций калама как философской теологии, а после «Непоследовательности философов» он продолжил писать одну из наиболее крупных работ в области калама — «Умеренность в догмах». В этом итоговом произведении можно найти последовательные антикаламские элементы, жесткие выпады против *мутакаллимов* и выводы, констатирующие ограниченность калама.

Иными словами, не переход ал-Газали к изучению философских дисциплин и последующая критика философов были результатом осознания им ограниченности калама, а, наоборот, критика философии способствовала выявлению ограниченности калама. Следовательно, то, что изложено в труде «Избавитель от заблуждений», соответствует не столько историческим деталям его эволюции, сколько абстрактной модели пересмотра пути, пройденного в поисках истины.

Идейная эволюция ал-Газали была в значительной мере спонтанной. Описывая ее, ал-Газали обрисовал эту спонтанность следующим образом: «В цветущие годы моей жизни — с тех пор, как я достиг зрелости и до настоящего времени, когда мои лета уже перевалили за пятьдесят, я без конца бросался в бездонную пучину идейных конфликтов, бороздил ее как храбрец, а не как опасливый трус, погружался в трясину темных вопросов, бросался навстречу любой проблеме, шел напролом сквозь любые трудности, изучал догматы каждой секты и раскрывал тайны учения каждой конфессии и группы, дабы отличить правого от лживого, суннита от несуннита. При этом я не пропустил ни батинита без того, чтобы не полюбопытствовать о смысле сокрытого для него; ни захирита без того, чтобы не загореться желанием испробовать сливки его откровений; ни философа без того, чтобы не задаться целью достичь глубин его философии; ни *мутакаллима* без того, чтобы не постичь цели его калама и его диалектики; ни суфия без того, чтобы не стремиться усердно к проникновению в тайну суфийского учения; ни набожного человека без того, чтобы не увидеть, к чему сводится суть его набожности; ни еретика, отрицающего божественные атрибуты, без того, чтобы не проследить истока его дерзости в ереси»¹⁹⁴.

Характеризуя различные категории искателей истины, к которым он приходил в процессе своего развития, ал-Газали говорит: «*Мутакаллимы* выдают себя за лиц, компетентных в суждениях и разумении. Батиниты заявляют, что они поборники неоспоримого учения и отличаются от других тем, что перенимают знания у непогрешимого имама. Философы утверждают, что они поборники логики и доказательств; суфии объявляют себя поборниками суфийского видения и откровения»¹⁹⁵. Отсюда видно, что внимание ал-Газали обращено к познавательным аспектам их учений. Он, как уже было сказано, писал о том, что избавило его от заблуждений, а не пытался описать действительный путь своей духовной эволюции. Его неприязнь к философии есть философская борьба, которая велась первоначально с позиции калама и постепенно привела к преодолению тенденциозности последнего.

В своей критике философии ал-Газали опирался на полемическое наследие калама и на изучение хода противоборства философских школ. Это отчетливо видно на примере его общего критико-методологического подхода, выраженного в лозунге «во время бед вражда стихает», а также на примере использования им различных приемов доказательств и дискуссий, выработанных *мутакаллимами* в борьбе с философами и между собой.

Было бы поверхностным полагать, что на аргументацию критики философов у ал-Газали оказал влияние определенный философ. Попытка некоторых авторов увидеть в его критике идей философов о вечности мира и других проблемах частичное воспроизведение идей Йахйи ан-Нахави (Иоанна Филопона) (ок. 490–570) и Ибн ал-Хаммара (ум. после 1017)¹⁹⁶ против идей Прокла о вечности мира, — как это утверждают А. Бадави в статье «Ал-Газали и его греческие источники» и ал-Алуси в книге «Дискуссия между философами и мутакаллимами», — имеет определенные основания, но в ней отсутствует понимание специфики предложенных ал-Газали приемов критики философов. Дело в том, что ал-Газали использовал разногласия самих философов, в особенности критику Платона Аристотелем, для доказательства несостоятельности претензий философов на абсолютную истину и, тем самым, для критики возможных проявлений слепого следования любому авторитету. Таким образом, его философская критика философа носила революционизирующий характер, и ее влияние способствовало дальнейшей духовной трансформации, нежели, как считают некоторые исследователи, угасанию философии на Востоке.

К сказанному добавим, что необходимо соблюдать осторожность в трактовке методов работы ал-Газали с наследием калама, ибо калам для него тоже являлся философией, но с преобладанием религиозной проблематики и фразеологии. В процессе развития культуры халифата сформировалась традиция согласия и разногласия между каламом и той философией, из которой исходил ал-Газали.

Философия рано приобрела в его сознании образ самостоятельной, но схожей с каламом (особенно — с му'тазилитским) науки. Говоря о собственном идейном развитии, ал-Газали подчеркнул тот факт, что он ознакомился вначале с каламом, а затем с философией¹⁹⁷. Это означает продолжение традиций калама и их переосмысление применительно к задачам философствования. На это ал-Газали указал, написав, что он не видел среди *мутакаллимов* и *факихов* того, кто систематически и всесторонне опроверг бы философов. Критические выпады и замечания *мутакаллимов*, по мнению ал — Газали, являются не более чем противоречивыми рассуждениями, не имеющими какой-либо ценности в силу поверхностного знания философии. Понимание этого привело его к выработке систематизированной критики философских традиций.

Несмотря на то, что критика философии у ал-Газали концентрировалась на проблемах метафизики, которые, по его мнению, нельзя решать однозначно с помощью спекулятивного разума и формально-логических правил, она все же была существенным звеном в его идейной эволюции. Защищая некоторые религиозные догмы, ал-Газали в борьбе с философами превратил калам в философскую теологию, выдвинув на передний план технику рационалистической полемики, основанную на «методическом скепсисе».

Мы не видим у ал-Газали до прихода к суфиям пересмотра и переоценки отношения к каламу, философии и к *батинийе*. Его первый идейно-познавательный кризис в форме тотального скепсиса стал началом по-

иска «истинной природы вещей» и «сути знания» как такового. Следует отметить, что скептицизм является предпосылкой всевозможных решений, не имеющих одинаковых последствий. Вероятность трансформации скепсиса у мыслителя определяется в основном деталями его познавательного становления, коллизиями культурной среды, мотивами и целями самого мыслителя. Если идейное становление ал-Газали углублялось в рамках рационалистических традиций фикха и калама, а коллизии культурного бытия расширяли диапазон гносеологического кризиса и утверждали необходимость достоверного знания, то его целью было преодоление этих сторон. Скепсис довел его до сомнений даже в аксиомах мысли, поэтому в дальнейшем он настаивал на том, что истинным является лишь доказательство, построенное на достоверных «первоначальных знаниях», а истинное знание — это знание, основанное на последовательной связи истины, в которой все истины имеют характер аксиом. Обратив эту критико-познавательную установку «методического скепсиса» на самого себя, он подчеркнул, что изложенное им в «Избавителе...» есть поучение тому, кто жаждет «усердствовать в поисках истины дабы устремиться затем к познанию того, чего нет в наличии, ибо первичные принципы не являются предметами поиска, поскольку они уже есть. Наличная же вещь такова, что когда ее ищут, она теряется и скрывается из виду. Занятого поисками того, что не нуждается в поисках, нельзя заподозрить в нерадении при поисках того, что действительно должно быть еще найдено»¹⁹⁸.

Скептицизм, утверждаемый ал-Газали в поисках достоверного знания, — это философский скептицизм. Он не является следствием «антифилософского настроения» познающего духа. Правда, допустимо говорить о некоторых антифилософских мотивах у ал-Газали до его работы «Цели философов», но последующий опыт полемики с философами привел к очищению этих мотивов. Это отчетливо видно в «Помыслах философов» и «Непоследовательности философов». Можно рассматривать его критику философов как философскую борьбу, вобравшую в себя некоторые элементы скептицизма. Скептицизм ал-Газали в «Непоследовательности философов» имеет две стороны: познавательную и полемическую. Обе они углубляли критическую тенденцию его мысли. Книга «Непоследовательность философов» оставила нерешенной проблему равновесия гносеологии и диалектики в сознании ал-Газали, что отразилось в оценке им этого своего «антифилософского» труда как не имеющего познавательной ценности. Ал-Газали в дальнейшем расценивал «Непоследовательность философов» как полемическое произведение, цель которого — защита верований толпы.

В книге «Критерии знания в науке логики» он частично разрешает это соотношение в пользу позитивного знания, когда систематизирует свои доказательства в защиту логики и в опровержение самоцельной софистики. В книге «Умеренности в догмах» он подчеркивает необходимость позитивной убежденности. В книге «Мерило деяния» ал-Газали концентрирует внимание на необходимости единства достоверного знания и нравственности.

Отношение ал-Газали к движению *батинийя* имеет свою специфику как в плане критики политических и идейных основ этого движения, так и в аспекте влияния этой критики на его собственное духовное развитие. Непринятие во внимание этой специфики привело большинство исследователей творчества ал-Газали ко всякого рода спекуляциям, смысл которых сводится к преследовавшему его страху перед местью батинитов, который якобы обусловил уединение и отшельничество ученого.

Батинийя представляет собой одно из крупнейших политических и философских течений в истории ислама¹⁹⁹. Его влияние на политическую и культурную историю халифата было столь велико, что ал-Газали вынужден был отнести батинитов к одной из четырех «категорий искажений истины». Полемика с ними составила целый пласт в его творчестве и сыграла огромную роль в переходе ал-Газали в суфизм. Последнее было обусловлено влиянием моральной рефлексии батинитов. Критика ал-Газали батинитов была неувидительна для современников, поскольку подобная критика для суннитских светил — явление в какой-то степени ординарное. Критика ал-Газали отнюдь не голословна. Ей предшествовал длительный процесс накопления сведений о батинитах. В крупнейших исторических трудах ат-Табари (838–923), ал-Мас‘уди (ум. 935), ал-Куртуби и других авторов содержится немало сведений о причинах возникновения батинитского движения. Мусульманская доксиграфия и ересиография уделяла большое внимание изложению и анализу идей батинитов. Примером этому служат работы ан-Наубахти, ал-Аш‘ари, ал-Малати (ум. 987), ал-Багдади и Ибн Хазма (994–1064). Большой вклад в критику и полемическое опровержение *батинийи* внесли столпы му‘тазилитского и аш‘аритского калама: ал-Бакиллани, ал-Джувайни, ‘Абд ал-Джаббар (ум. 1024) и ал-Бусти (ум. 1029)²⁰⁰.

Эти труды, содержащие огромный фактический материал, не были свободны от явных извращений сути *батинийи*. Последнее было не только результатом сектантской тенденциозности и политико-идеологического размежевания, но и следствием эзотерических установок, свойственных исма‘илизму, которые были выработаны в процессе длительного пребывания в подполье и следования принципу «сокрытия взглядов» (*такиййа*)²⁰¹.

Ал-Газали написал свою работу, направленную против батинитов, по повелению халифа ал-Мустансира, пришедшего к власти в 1094 г. В ней ал-Газали подвергает критике фатимидского халифа ал-Мустансира (ум. 1094). Если учесть, что духовный кризис ал-Газали, приведший его к суфизму, наступил примерно через полгода после написания этой книги (чуть позже 17 июля 1095), то становится очевидным неслучайный характер подобного совпадения во времени. Ал-Газали, судя по его биографии и книгам, до этого момента не имел непосредственных столкновений и трений с батинитами, тем более в той форме, которую мы можем наблюдать в его труде «Пороки батинитов». Он несомненно сознавал их политическое влияние и опасность для судеб династии ‘Аббасидов, ибо был не только очевидцем их государственной мощи, но и пережил

убийство исма'илитами своего покровителя Низама ал-Мулка в 1092 г.²⁰² Единственное критическое упоминание о них мы находим в «Критерии знания в науке логики», где ал-Газали подчеркнул, что современные ему батиниты разделяют общую с софистами ошибку. Суть ее в том, что они из-за разногласий теоретиков пришли к выводу о несостоятельности рационального умозрения и необходимости следования непогрешимому имаму. Ал-Газали оценил их суждения и выводы как «особый род одержимости, но не сумасшествия, хотя сумасшествие многолико»²⁰³. По этой причине ал-Газали выдвинул задачу отрицания слепого следования авторитету в качестве способа опровержения батинитских идей. Признавая принцип «необходимости научения» (*та'лим*) в качестве основной идеей батинитов, ал-Газали исходил из того, что теоретические знания и науки не являются врожденными для человека. Обретение знаний, навыков полемики, понимание доказательств невозможно без учителя и обучения, однако обучение не должно идентифицироваться с подражанием или тем более со слепым следованием учителю, ибо он лишь учит определенному методу разума и способу получения знаний. Следовательно, заключает ал-Газали, «разумный человек должен обратиться к самому себе, чтобы познать собственное разумение. Тогда не важно, кем является учитель»²⁰⁴. Ошибка батинитов, согласно ал-Газали, состояла в том, что они игнорировали или извращали суть и правила логики. Они предельно абсолютизируют общие определения, которые не всегда являются истинными, и не соблюдают требований строгой импликации²⁰⁵. Подтверждением тому служит их высказывание: «Если вы признаете обучение, то вы тем самым признаете наше учение». Однако эта идея, заключает ал-Газали, логически несостоятельна и противоречит истине, ибо содержит в себе зерно собственного отрицания постольку, поскольку истина не зависит от деклараций приверженности ей, от числа последователей и их активности. Слепое следование авторитету — вещь дозволенная, но в конечном итоге ненадежная. К тому же «сплоченность людей глупостью, тупостью, идиотизмом и единством слова еще не доказывает, что истина на их стороне»²⁰⁶. Следовательно, ссылка на непогрешимость имама лишена смысла, если нет доказательства этой непогрешимости. Признание необходимости доказательства лишает саму непогрешимость всякого смысла. А если дело обстоит так, то непогрешимость, возведенная на уровень идеологического постулата, становится всего лишь слепым подчинением авторитету.

Для удобства критики батинитов ал-Газали объединил все учения батинитского движения под общим названием *та'лимий*²⁰⁷. Он не спорит с каким-то конкретным течением батинитов, хотя неоднократно констатирует в «Пороках...» факты различия передаваемых от их имени идей, и связывает это с тем, что у них нет одинакового подхода²⁰⁸. Он оставил без детального рассмотрения их метафизику и онтологию, отсылая читателя к своему труду «Непоследовательность философов», чтобы заняться уничтожающей критикой батинитов в сферах теологизированной политики и политизированной теории познания. Он подчинил эту критику основной

задаче — разрушению теоретических и психологических основ учения о непогрешимости имама.

Выступление ал-Газали против батинитов не было простым упражнением ума, как это частично проявляется в «Непоследовательности философов», хотя между ними есть определенное сходство в том, что он назвал защитой верований толпы. Книгу «Пороки батинитов» от труда «Непоследовательность философов» отличает ее идейно-политическая нагрузка. Опровержение идеи непогрешимости имама и его необходимости для сохранения материального и духовного порядка бытия привело ал-Газали к радикальным выводам. Он, в частности, допускает даже возможность «свободы» мира от Пророка. В подобном выводе не кроется опровержение божественной мудрости. Несостоятельность обоснования необходимости непогрешимого имама состоит в том, что батиниты превращают Божественную мудрость в служанку своих политических амбиций. Излагая в полемике с ними свое понимание монотеизма, ал-Газали пытался освободить Божественную волю и мудрость от идеологической корысти, с одной стороны, и показать необходимость правильного понимания справедливости и несправедливости, мудрости и неведения — с другой. Несправедливость, по ал-Газали, это пребывание вещи «не на своем месте». Поэтому вывод о необходимости пророков и непогрешимых имамов, отсутствие которых якобы противоречит Божественному совершенству, всего лишь самообман. И когда ал-Газали подчеркивает, что Богу необязательно для признания его совершенства заботиться о благе людей, он не стремится изолировать Бога от судеб его творений, а лишь подчиняет разуму понятие должного и недолжного по отношению к Богу.

То, к чему прибегают батиниты для обоснования своих политических и иных доктрин, ал-Газали называл мнимым подобием разума²⁰⁹. Беда батинитов в их уверенности в том, что непогрешимость их имама понятна исключительно им. Единственное, что допустимо признать в политической доктрине батинитов — это их притязания на власть, ибо основания для этого имеют и прочие группы мусульман. С их претензиями на власть согласиться можно, но лишь при условии отказа от учения о непогрешимом имама и его абсолютном знании.

Исторический опыт показывает, что отсутствие имамата — государственного управления — неизбежно приводит к социальному, правовому и политическому хаосу. Поэтому большинство мусульман сходились во мнении относительно необходимости власти, хотя были и такие, которые подобную необходимость отрицали. Однако община с самого начала своего формирования, т.е. с момента смерти Пророка, осознала необходимость имамата. «Имамат необходим людям в деле ликвидации зла и утверждения справедливости»²¹⁰. Политическая власть не имеет никакого отношения к «Божественному выбору», к «сверхчеловеческому признанию». Она вытекает из осознания необходимости «упорядочивания светского и духовного бытия людей». Если ал-Газали согласен с батинитами в вопросе о необходимости правителя-имамата, то резко расходится с ними в понимании самого этого вопроса. Это относится фактически и ко всем

другим проблемам. Ал-Газали и батиниты соприкасаются во многих точках зрения, но нигде их взгляды не совпадают полностью.

В «Пороках батинитов» ал-Газали предстает перед нами в качестве защитника 'аббасидского халифата, демонстрирующего пороки оппонентов 'Аббасидов. При этом критика пороков батинитов не утрачивает своего рационального характера. В этом таится одна из глубинных причин будущих коллизий его сознания, ведь неслучайно духовный кризис ал-Газали наступил спустя несколько месяцев после выполнения политического и идеологического заказа халифа. Книга, написанная «по велению славного владыки ал-Мустазира», содержала в себе зерна коллизий рационального и идеологического, этического и политического сознания, поскольку она служила власти, а не истине. Защита 'аббасидского халифата ставила ал-Газали перед дилеммой истины и лжи, морали и цинизма. Не соблюдая строгих норм морали, он все же не впадал в аморальность, а соблюдение строгих правил логики не избавило его от выполнения роли политического слуги. Отсюда становится понятным, почему в дальнейшем он опирается не просто на разум, а на этический разум.

§ 2. Нравственная подоплека размежевания с «дурными мужами науки»

Ал-Газали неоднократно повторял, что человек должен выводить свои идеи из того, что он знает, а не из того, что ему неизвестно. Этот принцип представлял собой не только метод рационалистической полемики, но и выражение жесткого разграничения между суждениями, основанными на знании, и теми, которые основываются на незнании. Если мы попытаемся применить этот принцип к творчеству ал-Газали, то фикх предстает в качестве наиболее конкретной и осязаемо-практической области морального сознания. Однако не только в силу того, что фикх ограничивал и сковывал абстрактную мысль рамками жестких правил, но и в силу малой доли свободы этического духа, постоянно испытывающего давление и тяготы «юридической прямолинейности и бесспорности». Могущество фикха было сухим и бездушным. Он усвоил тонкости маневрирования в дебрях законов до такой степени, что мог победить и уничтожить кого угодно судебскими каверзами и уловками, впрочем, как и помощью властям пререкающимся. В нем росла и изодрялась болезнь «злорадного хитроумия». Его претензии на универсальность и владение истиной, попытки приписать себе роль высшей инстанции в решении всех проблем человеческого бытия лишили его тех качеств, которые были свойственны начальному его состоянию, характеризующемуся благочестием, скромностью, добрыми деяниями.

Ал-Газали пытался положить предел интеллектуальной гордыне *факихов* показом ограниченности возможностей фикха и поверхностности «открытий» факихов, преходящего характера его установлений. Ал-Газали являлся одним из крупнейших факихов, искусно владевшим всеми приемами фикха. Доказательством этого может служить не только факт отсут-

ствия сколько-нибудь серьезных работ против него в этой области, но и то, что в своей идейной борьбе и духовной эволюции он «ломал» самого себя.

Ал-Газали был не из тех интеллектуалов, которых оппоненты осмелились бы осудить как «запатентованных еретиков». К таким относили, например, Ибн ар-Раванди (ум. ок. 859–864), Ибн ал-Мукаффу (ум. 756)²¹¹, ас-Сухраварди ал-Мактуля (ум. 1191). О них говорили, что их знания превосходят их разум. Впрочем, об ал-Газали не судили и как об ал-Халиле (ум. 791)²¹², о котором говорили, что его разум превосходит его знания²¹³.

Лишь в суфийский период ал-Газали осознает соотношение разума и знаний не только как идейную проблему, но и как проблему морально-практическую. В труде «Назидания правителям» («Насихат ал-мулук») он подчеркивает: «Если человек, являясь ученым, не обладает разумом, его авторитет и положение неминуемо падут»²¹⁴. Этот вывод вытекал не столько из опыта идейных противоборств, сколько из переоценки собственного опыта теоретизирования, особенно в области фикха.

Отождествление разума и «многознания», сотворенное литературной фантазией *адибов*, превратилось в руках *факихов* в инструмент апологетики и подавления инакомыслия. *Факихи* действительно имели обширные знания при ограниченном разуме, поэтому они инстинктивно ощущали обвинительную силу идеи единства знаний и разума и применяли ее против своих оппонентов, выказывая себя истинными представителями единства знания и разума. Этот парадокс был естественным завершением коллизий, возникавших в ходе накопления знаний. Ал-Газали, оказавшись перед этим парадоксальным феноменом культурной жизни, пытался разрешить его. Идеиные аспекты этого феномена связаны с опытом его теоретизирования (в каламе и философии), а морально-политические стороны связаны с борьбой против исма'илитов.

Отношение ал-Газали к фикху имеет несколько аспектов. Аспект, интересующий нас, — это его оценка фикха и *факихов*, которая показывает формы содействия фикха его духовной трансформации. В первую очередь здесь примечателен тот факт, что в суфийских работах ал-Газали почти не упоминает о своем опыте изучения фикха, а в «Избавителе от заблуждений» полностью отсутствует даже упоминание о фикхе. *Факихи* перестают быть для него одной из основных групп искателей истины. Он исключает фикх из разряда наук, занимающихся истиной. Объект фикха — стихия материального бытия. Хотя фикх имеет интимные отношения с некоторыми сторонами религиозной метафизики, его горизонт ограничен рамками изменчивых интересов людей и государств. Следовательно, суждения *факихов* — это игра мнений, узаконивание случайного.

В суфийский период ал-Газали существенным образом переоценивает фикх, пытаясь найти в нем элементы абсолюта, гармонично сочетая его логическую строгость и справедливость с духом суфийской этики. Но прежде чем дойти до понимания этого, как неоднократно повторял сам ал-Газали, ему необходимо было пройти через лабиринты фикха. Высоко оценивая практическую значимость фикха, ал-Газали одновременно

показывал его ограниченность. В книге «Критерии знания в науке логики» он пишет, что «фикх — это меняющиеся точки зрения *муджахидов*, имеющие своей целью улучшение жизни людей»²¹⁵. Между всем тем, что постигается с помощью умозрения и с помощью фикха существуют огромные различия, как в способах, так и в целях постижения. Путь фикха подразумевает отказ от глубокого исследования проблем, свойственного пути умозрения. Умозрение ведет к постижению достоверных знаний, а это наитруднейшая задача в силу сложного и бесконечного характера познания. Фикх ведет к лишь к тому, что постигается мнением. *Факих* оперирует лишь мнением даже тогда, когда соблюдает все строгие правила логики. Иными словами, ал-Газали хотел показать, что суждения *факиха* не имеют отношения ни к истине как таковой, ни к моральным ценностям. Суждения фикха носят вероятностный характер, *факихи* же подобны купцам: их представления о наилучшем и наихудшем являются результатом фантазии и аналогий, но в любом случае суждение *факиха* приковано к мнению. Если это так, заключает ал-Газали, то *факих*, чересчур увлекающийся рассмотрением противоположных сторон явления (что как раз свойственно предмету и суждениям в юриспруденции), похож на торговца, который при рассмотрении новой сделки колеблется между прибылью и банкротством. Здесь стремление к достоверности лишено смысла, ибо нет самой достоверности. Достоверность определяется и подтверждается либо выигрышем, либо проигрышем. Единственное логическое суждение, которое мы вправе применять в данном случае, это то, что торговец трус и останется в проигрыше. Отсюда ал-Газали делает вывод, что чрезмерное углубление в проблемы, постигаемые фикхом, — «глупейшая страсть, точно так же, как отказ от углубленного рассмотрения проблем, постигаемых умозрением, — это чистейшее невежество, ибо бесположность натужного разумения там, где оно не нужно, столь же нелепа, как и его отсутствие там, где оно необходимо»²¹⁶.

Из вышеизложенного видно, что ал-Газали стремился показать относительный и вероятностный характер истин фикха, цель которого состоит в улучшении условий бытия человека, регулировании общественной жизни. Истины фикха не тождественны ценностям абсолютной этики. В книге «Мерило декий» ал-Газали подчеркнул, что знания *факихов* вкупе с их аморальностью не могут привести к истинному счастью. Углубление его критического отношения к фикху с суфийских позиций обосновано моральными соображениями и подкреплялось социально-политическими мотивами. Суфии отводили *факихам* самый низкий уровень «полезности», полагая, что «необходимость» фикха определяется потребностями человеческого тела. Поскольку «человек не может жить в одиночестве, как дикий зверь, а нуждается во взаимодействии различных ремесел для поддержания жизни, и поскольку для совместной жизни требуются справедливость и закон, к которому они взывают в процессе своих взаимоотношений и без которого может воцариться беспорядок, отсюда вытекает его необходимость в качестве науки, поясняющей закон»²¹⁷. Фикх имеет отношение к телу, а тело «идущих по пути Бога подобно верблюду, достав-

ляющему воду паломникам в хаджже»²¹⁸, а сами *факихи* «уподобляются прислуге стоянок на пути в Мекку»²¹⁹.

Во многих сходных высказываниях ал-Газали отражается критическое осознание им собственного личного опыта. В уже упоминавшейся нами книге «Жемчужины Корана» он пишет, что «немалую долю своей жизни потерял даром, сочиняя книги по спорным проблемам фикха»²²⁰. Он неоднократно подчеркивал пользу этой потери, ибо осознал ценность практики отрицания. Говоря о нравственном воспитании, ал-Газали пишет: «Тот, кто хочет стать факихом души, не имеет иного пути, кроме занятий делами *факихов*»²²¹. Этот вывод нельзя понять вне моральных установок ал-Газали, что в свою очередь может объяснить внешнюю двойственность его суждений о фикхе, колебаний между полным его отрицанием и полным признанием. Отношение ал-Газали к фикху отражает процесс переосмысления его личного опыта, постижения глубины политического и духовно-нравственного кризиса общества, видения того, что он называл безобразной правдой, основанной на силе, хитрости и угасании веры. Фикх, по мнению ал-Газали, имел свои исторические предпосылки, связанные с возникновением и развитием халифата. Поначалу фикх не был самостоятельным занятием: правотворчество было включено в деятельность праведных халифов и это способствовало росту авторитета и самостоятельности халифов. Их правотворчество было связано не с неразвитостью государственной структуры, пишет ал-Газали, а с осознанием халифами жизненной значимости фикха для осуществления ими функции защитника общины. Мотивом, которым руководствовались халифы в правотворчестве, было следование этическим ценностям. Они в меру возможного избегали выгоды и своекорыстия. В дальнейшем власть перешла к «людям, ее не заслуживающим и не обладающим самостоятельностью в науке о фетве и законах»²²², которые вынуждены были прибегнуть к помощи факихов, ревностно служащих превратно понятым «государственным интересам». «*Факихи* устремились к власти, которой избегали ранее, и превратились в ее покорных слуг, забыв о чести»²²³. Фикх превратился в «подручное средство в руках правителя и лицемерное средство выживания»²²⁴.

Анализируя опыт фикха в раннеисламском обществе, ал-Газали определяет его как «науку о путях достижения потусторонней жизни и знание о пороках и изъянах, вредящих душам». Это — то, что ал-Газали иногда называет «фикхом души», т.е. фикхом, освобожденным от всевозможных «употреблений», которые не только не способствуют гуманизации сердца, а напротив, порождают жестокосердие и бесстыдство, и убивают богобоязненность, что наблюдается у тех лиц, которые посвятили фикху свои жизни»²²⁵. Ал-Газали хотел подчеркнуть необходимость соединения в фикхе морали и права и выдвинуть проблему духовных ценностей в качестве основы и конечной цели для идеального права. Ал-Газали уделяет немало страниц в «Ихйа'» столпам фикха: аш-Шафи'и (ум. 819), Малику ибн Анасу (ум. 795), Ахмаду ибн Ханбалу (ум. 855), Абу Ханифе (ум. 767) и Суфйану ас-Саури (ум. 776).

Ал-Газали неслучайно акцентирует внимание на выдающихся *факих*. Он старается показать внутреннее единство их позиций, моральную стойкость и абсолютную преданность принципам «божественной этики». Аш-Шафи'и он представляет в качестве *факиха*-аскета и праведника. Для ал-Газали он тот образец абсолютной порядочности, о котором сказано ибн Ханбалем, что он «для жизни — как солнце, а для людей — как здоровье». Малик ибн Анас предстает в трудах ал-Газали как пример глубоких познаний, аскетизма, благочестия, неустанной защиты истины и свободы *иджтихада*. Этот *факих* отверг предложение халифа Харуна ар-Рашида (ум. 808) объявить его труд «ал-Муватта'» основой законодательства халифата. При этом Малик ибн Анас сослался на хадис «Разногласия в моей общине — благо». Абу Ханифа предстает не только в качестве примера благочестия, но и решительного отвержения службы властям. Он подвергся пыткам за отказ от должности хранителя государственной казны и главы судей. Столь же горькая участь постигла ибн Ханбала и Суфйана ас-Саури. На фоне этих корифеев фикха современные ал-Газали *факихи* выглядели жалкими эпигонами, отвратительными подделками благородных образцов. Такой контраст объясняется, по его словам, тем, что каждый из пяти столпов фикха был «чистосердечным, аскетичным, обладал подлинными и обширными знаниями в науках о потусторонней жизни», т.е. был *факихом*, искушенным в житейских делах, не ищущим выгод и всецело устремленным к Богу. Из этих пяти качеств современные *факихи* следовали лишь одному — детальному и чрезмерному увлечению тонкостями фикха, ибо «остальные качества угодны лишь для потусторонней жизни, а данное качество улучшает жизнь бренную и облегчает небесную. Поэтому они стремились разобрататься именно в этом качестве и пытались уподобиться великим имамам. Увы! Нельзя уподобить кузнеца ангелу...»²²⁶.

Ал-Газали пытался доказать, что фикх оперирует фактами, а не истинами. Подчеркнув эту мысль, он предпринял историческую попытку свести на нет претензии фикха на вынесение суждений о потусторонней жизни и, тем самым, нейтрализовать силу и влияние *факихов*. Он воочию видел печальную судьбу мыслителей павших жертвой фикха и это заставило его говорить о том, что деградация эпохи не имеет иной причины, кроме изобилия тех *факихов*, которые съедают все, что находят, не различая запретного от дозволенного»²²⁷. Становится ясным, почему ал-Газали упорно разрабатывал учение о «фикхе души», в котором доказывал, что сердце неподвластно *факихам*. Здесь под сердцем он подразумевает душу, разум, дух и знания человека. Внутренний мир человека есть автономный мир, о котором никому не дано судить на основе законоустановлении. Пытаться заниматься внутренним миром человека — значит выполнять роль Всевышнего, а это недопустимо ни с какой точки зрения, в том числе — и самого фикха, ибо последний «привязан» к фактам, телу, низменным интересам, материальному миру. Показателен такой пример: даже тогда, когда *факих* говорит о принятии веры (ислама) человеком, он уделяет внимание лишь факту словесного свидетельства признания веры. Он при-

знает законность этого свидетельства, даже если оно сделано под угрозой смерти, хотя знает, что признание веры на словах не отражает внутренних намерений. *Факих* признает молитву правильной, если соблюдены все ее внешние атрибуты, несмотря на то, что молящийся отвлекался на посторонние размышления. Да и сам *факих* может пользоваться своим знанием законов ради извлечения личной выгоды. К тому же *факих* не говорит о «порывах вражды в сердце» и о том, как ими управлять. Даже тогда, когда он говорит о сердечных склонностях, «он паразитирует точно так же, как если уснащал бы свою речь терминами из медицины, арифметики, астрономии и калама»²²⁸.

Раскрывая суть деятельности *факихов*, ал-Газали фактически лишает их права судить о духовном мире человека. *Факихи* заняты, пишет ал-Газали, измышлением казусов, проблем и их решений, которые, скорее всего, не сбудутся до Страшного суда²²⁹. Власть и деньги притягивают их, как пламя притягивает мотыльков. Вместо того чтобы заниматься естественными науками, особенно медициной, ради блага людей, они тянут руки к власти, чтобы воспользоваться служебным положением. Они вероломны и трусливы как в жизни, так и в науке. Они предпочитают спорить со слабым противником, чтобы выиграть наверняка, их споры основаны на противоборстве, а не на «чести истины». При этом они прибегают к самым изощренным, аморальным методам борьбы с оппонентами. Они не останавливаются ни перед чем и устраивают между собой побоища «как козлы в загоне». Более всего они ненавидят наличие истины у соперников²³⁰. У них отсутствует способность к самостоятельной мысли и новаторству: «отсутствие *иджитхада* — черта, присущая всем *факихам* нашей эпохи»²³¹. В целом они представляют собой пример заносчивости, злобности, алчности, карьеризма, соперничества, тщеславия, угодливости, презрения к другим и пустословия²³². Применяя эти характеристики к тем, кто связан с государственным фикхом, ал-Газали критикует всю основу властвующей идеологии и элиты. Однако ал-Газали не остановился на критике фикха и *факихов*, а поставил задачу создания нового фикха. Подобная постановка вопроса вынудила его обосновать возврат к опыту первоначального ислама, который ассоциируется в его сознании с наивысшим проявлением фикха души. Он не рассматривает указанный опыт как нечто абсолютное, как раз и навсегда данный идеал, а старается увидеть в нем живой пример возможного единства морали и права. Такое единство может быть осуществлено на основе сочетания норм «божественной этики» и постоянно *иджитхада*. Он позволит *факиху* судить и решать от имени Бога, а не от имени государственной власти.

Не следует понимать идею фикха души в духе теократического идеала, ибо ал-Газали утверждает, что каждый человек может стать *факихом* в случае соблюдения единства знания и действия, науки (о фикхе) и морали. Эта идея связана с суфийским учением, особенно с мыслями ал-Газали о соотношениях тайного и явного, *хакиката* и шарифата — т.е. суфийской мудрости и законоведческой мудрости, разума и установления (*шар'*), писаного закона, суфийского озарения (*илхам*) и Божественного откровения

(*вахй*). Он объявил своей целью превращение всех людей в *факихов* души, хотя и осознавал невозможность осуществления в полной мере этой цели. Признавая существование *факихов* как самостоятельной общественной группы, он требовал от них независимости по отношению к государственной власти, соблюдения высоких принципов нравственности. Ал-Газали открывал фикху дверь абсолютной этики и потому считал себя вправе предъявлять «мужам религии» более строгие требования, чем простолюдинам. Отсюда — его яростная критика «дурных ученых» ислама²³³.

Впервые свое негативное отношение к «дурным ученым» ал-Газали резко выразил в «Ихйа'», затем в различных тонах и формах оно обнаруживается в его последующих работах. Противопоставляя «дурным ученым» истинных ученых как «наследников Пророка», ал-Газали следовал суфийским традициям, переосмысленным им в ходе его идейно-духовного кризиса. Дело в том, что никто в мусульманской культуре так резко не критиковал «дурных ученых», как суфии. Они в силу своего «надсоциального» статуса и практики тариката акцентировали внимание на этико-познавательной стороне критики «дурных ученых»²³⁴. Суфии включили в свой фонд критики «дурных ученых» суждения предшествующих поколений моралистов, у которых понятие «дурной ученый» идентифицировалось со служением государственной власти вообще и аморальной общественной верхушке в частности. Вовсе не случайно суфии выдвинули ал-Хасана ал-Басри (ум. 728) в качестве звена своей цепи духовного преемства. Ал-Хасан ал-Басри якобы непрестанно повторял: «Глупые озабочены пересказом, а ученые — вниманием»²³⁵. Ту же самую мысль высказал один из представителей первого поколения суфиев Фудайл ибн 'Ийад (ум. 802)²³⁶, который разделял ученых на две группы: ученых земной дольней жизни и ученых горней жизни. Первые обладают общедоступными знаниями, вторые — сокровенными знаниями. Необходимо соблюдать осторожность в отношении первых и следовать за вторыми. Сходную характеристику дал ал-Джунайд (ум. 910)²³⁷. На вопрос «может ли речь обходиться без сердца?» он ответил: «Может, таких много», а на вопрос «а сердце может не выражать себя в речи?» ответил: «Да! Может. Однако если в речи не участвует сердце — напасть, а если сердце неболтливо — благо»²³⁸. В свое время Сахл ат-Тустари (ум. 886 или 896)²³⁹ разработал краткую классификацию, разделяющую ученых на ученых «в Боге», ученых «для Бога» и ученых «в законах Бога». Первая категория — это ученые, абсолютно уверовавшие в Бога и познающие с помощью Бога; вторая категория — это ученые, преуспевающие в суфийских науках искренности и состояния и в науках о законах; к третьей категории относятся ученые, разбирающиеся в деталях дозволенного и запретного²⁴⁰. Сравнивая суфийских ученых с другими, он говорит: «Все люди мертвы, кроме ученых. Все ученые спят, кроме богобоязненных. Все богобоязненные отрешены, кроме любящих. Лишь любящие живы и достойны озарения»²⁴¹. Абу Талиб ал-Макки²⁴², детально классифицируя и обобщая критические оценки «дурных ученых», выработанные более чем за три века развития ислама²⁴³, доводит отличия су-

фиев от других ученых до бытийно-космических масштабов. Отделяя суфиев как ученых сокровенного знания от ученых общедоступного знания, ал-Маки пишет: «Ученые общедоступного знания — украшение земли и осязаемого мира, а ученые потаенного знания — украшение небес и невидимого мира. Первые — мужи предания и языка, вторые — мужи сердца и глаз»²⁴⁴.

Отношение ал-Газали к «дурным ученым» не выходит в основном за рамки этой традиции, однако она обогащена его жизненным опытом. Суфийская практика ставила практику постоянного самонаблюдения (*муракаба*) в качестве звена «суфийского пути», т.е. вырабатывала систему познавательной-этической самокритики. Все эти элементы ал-Газали использовал в критике современных ему «дурных ученых». Эта критика была не только отрицанием пройденного им самим пути, но и серьезным пересмотром достижений предшествующей мысли с позиций морали. Неслучайно ал-Газали открывает свою «Ихйа'» сильнейшей критикой «самозванцев от науки», над которыми довлеют соблазны произвола, поиски сиюминутных выгод, в результате чего в благом они видят дурное, а в дурном — благое. Они вводят людей в заблуждение, уверяя, будто бы нет иной науки кроме той, что выдает государственные фетвы, разрешает конфликты и улаживает споры, удовлетворяя тщеславие соперничающих²⁴⁵.

В книге «Критерии разделения между исламом и ересью» он доводит эту критику до крайности, особенно резко критикуя тех, кто выполнял роль духовных охранителей власти и противодействовал всякому новаторству. Он доказывал, что продажные апологеты государственной верхушки не имеют никаких прав предавать кого-либо анафеме, ибо «...откуда дано раскрыть тайны *малакута* тем, чей Бог — их желания; чьи правители — их кумиры; чьи обряды и ритуалы — служение богатым; чьи поминания Бога — наваждение; чьи сокровища — искушение; чья мысль — изобретение хитростей и уловок для защиты собственных притчей и благопристойности? Откуда дана подобным ученым возможность отличать тьму богохульства от света веры — не Божественным ли озарением? Но они не очищали свои сердца от ила сиюсторонней жизни! Может быть, научным совершенством? Но их знания не выходят за рамки проблем очищения от грязи и шафрановой воды для полосканий»²⁴⁶.

Не вдаваясь в детальные причины такого состояния, ал-Газали акцентировал внимание на морально-психологическом состоянии «дурных ученых». Он подчеркивал, что наиболее существенная причина этого — незнание собственной души, ибо невозможно истинное совершенство без совершенного самопознания. Ал-Газали с иронией показывает в книге «Ихйа'» религиозное лицемерие ученых и беспощадно обрушивается против всех проявлений ханжества «дурных мужей ислама»²⁴⁷.

Из сказанного явствует неслучайный характер обоснования необходимости индивидуальных решений, личного самосовершенствования как единственного способа решения проблем мусульманской общины. Было бы неразумно и глупо решать ее проблемы и лечить ее болезни, не делая

этого поначалу в себе, в каждом индивиду. Этот вывод стал основой моральной критики факихов и «дурных ученых». Ученые, по мнению ал-Газали, являются наследниками пророков, а пророчество представляет в своем историческом и практическом аспектах реализацию задачи всеобщей реформации материального и духовного начал в человеке, то, что ал-Газали назвал «исправлением душ и лечением сердец».

В своей критике «дурных ученых» ал-Газали не ограничивался кругом фикха и калама. Он подверг критике даже суфиев, но эта критика «дурных суфиев» не носила концептуального характера. Она затрагивала лишь фальшь, привнесенную в суфизм псевдосуфиями. В этом смысле его критика является продолжением самокритики, которую мы можем найти у всех без исключения крупных суфиев. Но осознание этой преемственности было невозможным без «вкушения дурного опыта учености». Отражение этого можно найти в критике «тридцати групп соблазненных», изложенной ал-Газали в «Ихйа'»²⁴⁸. Эти группы создали собственные иллюзии и противоречия. Для ал-Газали они были источником опыта, приведшего к суфизму, к единству знания и действия.

Ал-Газали впервые рассмотрел проблему соотношения знания и действия в качестве самоцели в книге «Мерило деяния». Суждения, которые он приводит в данной работе, являются развитием этического рационализма, разработанным в труде «Критерии знания в науке логики». Рационализм в своем последовательном развитии способствовал углублению этической рефлексии, неизбежно сопряженной с преодолением рационалистического равнодушия. Ал-Газали приходит к суфизму лишь после написания «Мерила деяния», ставшего его последним предсуфийским трудом. Используя игру слов, ал-Газали указывал в этой работе на то, что «Критерий знания» — первая и необходимая часть «Мерила деяния», а поскольку счастья невозможно достичь иначе, чем посредством знания ('илм) и действия ('амал), то это обуславливает необходимость мерила (ми'йар) для каждого из них. В «Мериле деяния» он подчеркивает возможность «доведения детального углубленного анализа объекта исследования этой книги до уровня доказательств, которые отвечают требованиям и условиям логики анализа, данной в «Критерии знания»²⁴⁹.

Ал-Газали осознает, что проблема единства знания и действия не является исключительно суфийской. Он считает верными решения, предлагаемые теми или иными теологическими, философскими и суфийскими системами, которые рассматривают единство знания и действия как путь к счастью²⁵⁰. Осознание этого единства еще не является гарантией его достижения. Итак, ал-Газали допускает наличие различных возможностей достижения счастья и различные пути к нему, не отдавая предпочтения ни одному из них. Он признавал законность теологических и философских решений этого вопроса, рассматривая их одновременно как различные степени понимания и выбора пути к счастью, хотя объявил суфийский путь наиболее глубоким вариантом понимания соотношения знания и действия и продемонстрировал это на личном примере. Ал-Газали хотел показать принципиальную значимость действия в суфийском «пути», имея в виду,

в сущности, нравственный процесс, основанный на приоритете этико-познавательной активности путем ликвидации порицаемых качеств²⁵¹. В этой работе ал-Газали впервые указывает на свою попытку вступить на суфийский путь²⁵². Эта попытка еще не определила окончательно его отношение к суфийским знанию и действию, но она выразила его способность к принятию необходимости вкушения суфийского пути. В это время, по его признанию, он не переставал думать о своем положении, еще не делая окончательного выбора. Едва твердо решив покинуть окружающую его обстановку, уехать из Багдада, ал-Газали тут же меняет это решение²⁵³. Его не покидает мучительное сомнение и состояние нерешительности, продолжавшееся около шести месяцев и приведшее к тому, что дело его перешагнуло преграду, отделяющую свободу выбора от вынужденности. В этот период его уста замкнулись, и их скованность не позволяла ему вести занятия. Это породило в его душе скорбь. Одновременно с этим он утратил способность принимать пищу, вследствие чего наступил такой упадок сил, что лекари утратили надежду на его выздоровление. Они говорили: «У него поражено сердце. Исцелить его нельзя, не раскрыв тайну одолевшей его заботы»²⁵⁴. То, что помешало лекарям исцелить его и что казалось им тайной его сердца, на самом деле было не чем иным, как тайной интеллектуально-нравственной катастрофы, предвадившей его переход к суфизму.

§ 3. Характеристика личного опыта перехода к суфизму

Решение ал-Газали уйти от мира и уединиться стало для него не поиском утешения в старости или стремлением обрести безмятежность и духовный покой, а коренным переворотом. Оно изменило весь ход его жизни и оказало решающее воздействие на создание его универсальной системы.

Переход ал-Газали к суфизму, в общем, соответствует традиции «следования по пути Бога», ибо отражает состояние духовного перелома и осознание задачи покаяния, которые суфии определяют как «пробуждение сердца от безмятежного сна». Пример крупнейших представителей суфизма показывает, что для суфийской практики перелома характерен добровольный выбор. В этом смысле перелом не тождествен жизненному поражению, ибо суфизм не признает поражения ни в сфере мысли, ни в сфере повседневной реальности. Любые проявления силы и слабости в личном или коллективном бытии с точки зрения суфизма означают проявление и господство черт поведения, характерных для животного мира. Следовательно, вступление на «путь Бога», внешние признаки которого ассоциируются в обыденном сознании с состоянием перелома, есть плод иллюзии восприятия, а не истинность сознательной добровольности на пути суфийской аскезы и бедности. В этом смысле перелом означает всестороннюю переоценку образа жизни и мышления.

Это явление можно рассматривать как стандартное лишь в разнообразных проявлениях личного опыта, которые в суфийском сознании

и традиционных для суфизма символических выражениях характеризуются понятием бесконечной «тайны» (*sirr*). Таким образом, перемены в состоянии духа перестают восприниматься как мимолетная случайность или как результат предопределения. Они становятся движением, бесконечным в своем воздействии и влиянии, все аспекты которого невозможно понять, пока не испробовано все, что надлежит испробовать, и пока искомый абсолютом еще не стал желанным обретением. Поэтому суфийские источники, касаясь перехода «людей воли» к суфизму, ограничивались указанием на аллегоричность этого явления и его назидательный характер, но не касались его причин, ибо причины перемен в мире духа покрыты мраком тайны. По их убеждению, отношения между причинами и переменами — проявления сокрытого (*батин*) и явного (*захир*) в их постоянной динамике. Поэтому суфии не видели необходимости ни в разработке строгих логических основ анализа, ни в анализе процессов, характерных для познающего духа, ни выработке правил формальной логики, ни в требовании подчинить все это анализу с помощью имевшихся в их распоряжении инструментов познания, поскольку последние представляют собой лишь относительную истину, частицу целостного знания, расчленяющую явление, исходя из своей собственной методики. Суфии стремились внушить своим последователям посредством аллегорических символов, что законы жизни духа могут быть познаны лишь с помощью духа этих законов²⁵⁵. Это было вызвано не желанием играть в слова и опереться на них, а стремлением показать, что духом законов невозможно проникнуться без символических формулировок. Символ есть то единственное, что способно превратить вечное в мимолетное, а мимолетное в вечное. Поэтому в соответствии с суфийской традицией возможно рассмотрение прихода ал-Газали к суфизму как наигрыша таинственной мелодии, что нашло свое отражение в уже упомянутых поэтических строчках:

О, точильный камень!
Доколе ты будешь точить железо,
не стачиваясь сам?

Если суфийская символика нашла возможность выразить аллегорическое представление о причинах перехода ал-Газали к суфизму, то сама эта причинность в способе личного переживания опыта перехода показала, что таинственность мелодии состоит не в гармонии действия и движения, а в растворении сознания в воле.

Фантастические представления суфиев об этом процессе послужили основой для истории, которую рассказал один из улемов: «Я встретил ал-Газали в пустыне в залатанной одежде, с посохом и кофейником в руках и спросил его: “О, имам! Не лучше ли быть преподавателем в Багдаде, чем вести такую жизнь?” Ал-Газали взглянул на меня исподлобья и произнес:

Когда на орбите воли взошла луна благодати
и появилось солнце близости (к Богу),

оставил я свою любовь к Лайле и Су'аде
и вернулся к владельцу первого жилища.
Страсти позвали меня, говоря:
"Не спеши: это дома тех, кого ты любишь.
Остановись и спускайся"»²⁵⁶.

Независимо от степени достоверности этой истории, в ней отразилось реальное идейное развитие ал-Газали, описанное им в общих чертах в книге «Избавитель от заблуждений». В ней намечен путь, ведущий от круговорота земной жизни и привязанностей к Тому, кого суфии называли «Властителем всего».

Каким бы запутанным ни казалось это описание, в нем выражено постоянное боре между абстрактной идеей и низменной действительностью, которое томит дух и обрекает его на жажду тревожного покоя. Словом, это то, что суфии называли растерянностью (*хира*)²⁵⁷. Это восход луны, счастье которого осознают и чувствуют лишь те, кто движется по ее орбите. Это — самоотречение (*фана'*) и самоутверждение (*бака'*), исчезновение (*гийаб*) и проявление (*таджалли*), возникающие вследствие ее движения перед лицом «божественного солнца»²⁵⁸. Это — «мрак жизни», который окутывал ал-Газали на протяжении всей его предшествующей жизни вплоть до того дня, когда его воля столкнулась с волей волшебной метафизики, парализовавшей его движение с тем, чтобы заставить его плясать от радости в ожидании своей смерти в жизни для того, чтобы подняться проснувшимся. Живые люди, как любили повторять суфии это «люди спящие, которые просыпаются лишь тогда, когда умирают». Эта фраза, которую суфии приписывают 'Али ибн Аби Талибу²⁵⁹ приобрела в учении ал-Газали строгий гносеологический и этический смысл. В его теории познания она подчеркивает превосходство внутреннего разума над чувствами, а в этике — субстанциальность понятий морального совершенства и смысла жизни. Ал-Газали употребил ее для доказательства того, что «жизнь без абсолютного идеала подобна сну; она — или смерть в образе жизни или жизнь в образе смерти». Ал-Газали, подобно великим суфиям, пытался начать, нащупать, почувствовать, осуществить, осознать и осилить это в своей жизни. Такое аллегорическое выражение драмы жизненного опыта, который точно характеризует приход мыслящей личности в мир суфизма.

История суфизма дает разнообразные примеры личного покаяния и перехода на путь Бога. Покаяние, которое представляет собой «первые стоянки идущих и первые остановки жаждущих», начинается с раскаяния в дурных поступках, отказа от ошибок и решимости впредь не повторять греховных деяний. Покаяние — то, что суфии называли «пробуждением сердца от грез и постижением рабом своего действительного низменного состояния». Оно дает начало процессу пробуждения в человеке «поведника Бога²⁶⁰, постоянно вызывает в нем стремление к покаянию. В связи с интерпретацией покаяния суфии высказали многочисленные суждения, придающие составляющим суть покаяния реальным действи-

ям весьма своеобразный характер. Здесь важно отметить, что проявления закономерности суфийского покаяния неизменно носят сугубо интимный характер. В истории суфизма не было совершенно одинаковых случаев вступления в суфийский тарикат. Так, Ибрахим ибн Адхам (ум. 777)²⁶¹, бывший сыном эмира, однажды выехал на охоту. Погнав зверя, он вдруг услышал в себе голос, произнесший: «О, Ибрахим! Для этого ли ты был создан и это ли было тебе приказано?» Затем раздался голос из луки его седла: «Видит Аллах, не для того ты был сотворен, и не это было тебе приказано!» Ибрахим спустился с коня и заметил пастуха, служившего его отцу. Он взял у пастуха его рубаху из грубой шерсти и надел ее, отдал пастуху своего коня и все что у него было, а сам удалился в пустыню²⁶².

Биография Фудайля ибн 'Ийада (ум. 802) дает другой пример покаяния. Он был разбойником, грабившим путников на дороге между Абивардом и Серахсом. Поводом его покаяния стала любовь к невольнице. Когда он взбирался на стену дома, чтобы попасть к ней, он вдруг услышал голос чтеца Корана: «Не пришло ли время тем, кто уверовал, обратить сердца свои к поминанию Бога?» И ответил он: «О, мой Бог! Это время пришло!» После того он стал аскетом, подвизавшимся в Мекке²⁶³.

Ма'руф ал-Кархи (ум. 815)²⁶⁴, христианин по происхождению, пришел к суфизму после многолетних скитаний вдали от дома. В детстве он часто подвергался побоям из-за того, что когда его просили: «Скажи, что Он един в трех лицах», отвечал: «Один же!»²⁶⁵. Сари ас-Сакаати (ум. 867)²⁶⁶ пришел к суфизму благодаря словам Ма'руфа ал-Кархи, который, зайдя к нему однажды вдвоем с сиротой, попросил дать для сироты одежду. Когда же Сари ас-Сакаати дал ему все, что было нужно, ал-Кархи сказал: «Да вызовет Бог в тебе ненависть к миру земному и избавит тебя от того, в чем ты находишься». Ас-Сакаати тут же вышел из лавки, и оказалась она ему самым отвратительным местом на свете. С тех пор, по уверениям ал-Кушайри, никто ни разу не видел его отдыхающим вплоть до самой смерти, а прожил он более 98 лет²⁶⁷. Суфий Абу Сулайман (ум. 830)²⁶⁸ вступил на путь суфизма после того, как провел много времени, слушая сказителей. Однако он постоянно забывал услышанное и поэтому вступил на путь «постоянного зикра», что позволило Йахйе Ибн Му'аззу (ум. 871)²⁶⁹ прокомментировать это словами: «Воробей поймал цаплю»²⁷⁰.

Суфии не обуславливают чем-либо способы вступления в тарикат. Напротив, в многообразии путей вступления на «путь Божий» они видят бесконечность способов постижения суфийских истин. Специфика покаяния ал-Газали состояла в том, что оно стало осознанным моральным решением и было порождено духовно-нравственным кризисом, общую направленность которого мы раскрыли при изложении отношения ал-Газали к крупнейшим идейным течениям своего времени.

Однако духовно-интеллектуальное развитие ал-Газали, кратко изложенное в книге «Избавитель от заблуждений», где он попытался отразить процесс развития познания: от ощущения — к разуму, а затем — к тому, что лежит за пределами разума (стадия *вилайа*) вплоть до момента, который можно охарактеризовать строками Корана: «Мы сняли с тебя твой

покров, и взор твой сегодня остр» (Коран 50: 22, пер. И. Ю. Крачковского), не означало, что ал-Газали вышел за рамки рационализма или вступил в борьбу с ним. Приведенные выше положения, кажущиеся по своей форме враждебными разуму, были лишь радикальным выражением личного опыта познания ал-Газали, осознавшего ограниченность современного ему рационального мышления, представленного в первую очередь теологией. По существу, ал-Газали отвергал лишь теологический рационализм, методология которого завела его в тупик.

Ал-Газали не обвинял в этом разум как таковой. Разум может оказаться в тупике в том случае, если опирается лишь на собственные средства. Бесконечное движение, сокрытое в потенциальных возможностях разума, означает, по сути дела, и бесконечную непрерывность неведения. Накопление знания является одновременно и открытием бесконечности неведения. Разум может стать эффективным средством познания лишь в том случае, когда он осознается как часть вкушения истины, которое опирается на осознание единства сущего в теофании. В данном случае бесконечность становится конечной. Таков способ обретения достоверного личного знания, который придает истине конкретный смысл. Этим обусловлено обращение ал-Газали к суфийскому *муриду* (послушнику): «Если ты пожелаешь вступить на путь, ведущий к цели, забудь свой слух и вооружись зрением».

Ал-Газали своеобразно интерпретирует вышеприведенные строки Корана. Он старается показать единство познавательного и морального начал. Достижение абстрактной истины, по ал-Газали, невозможно без «снятия» с нее всех чувственных оков. Ее можно достичь только с помощью чистого разума, путем чистого видения (*мушахада*). Однако это видение невозможно для лиц, не прошедших «путь чувств (путь морали)» — что, в свою очередь, невозможно осуществить без одоления соблазнов чувственности, похоти и животных инстинктов. Лишь тогда можно отрешиться от слуха и быть в состоянии видеть все «глазами Бога».

Однако вступить на такой путь оказалось для самого ал-Газали не просто, и он сам постоянно стремился это доказать. При всей многочисленности и разнообразии названий, которые он давал своему вступлению на путь «суфийского покаяния»: «искрометный огонь», «Божественная щедрость», «свет милосердия» и другие — все они были лишь субъективным выражением его опыта, который не представлял собой раз и навсегда данное законченное действие. Вступление ал-Газали на путь суфизма было поиском достоверной истины, которую он не нашел ни в каламе, ни в философии, ни в *батинийе*. Как явствует из текста «Избавителя от заблуждений», он считал, что если нельзя обрести истину в суфизме, то ее постижение невозможно вообще²⁷¹.

Первые попытки ал-Газали вступить на путь суфизма были попытками рационально-теоретического исследования, суть которого он сформулировал в высказывании, гласившем: «Постижение знания для меня было легче, чем действие»²⁷². Ал-Газали, без сомнения, изучил труды большинства суфийских авторов. В их числе работы ал-Мухасибии, ал-Джунай-

да, ал-Макки (ум. 998), ас-Сулами (ум. 1021), ал-Кушайри, Абу На'има ал-Исфахани (ум. 1038), а также суфийских поэтов, таких, как аш-Шибли (ум. 945) и ал-Халладж.

Можно сказать, что вступление ал-Газали на путь суфизма стало для него новым этапом духовно-интеллектуального эксперимента. Это проявилось со всей очевидностью не только в его попытке открытия истин суфизма путем «изучения суфийских знаний», но и в мысли о необходимости овладения суфиями теоретическим знанием. Он пытался защитить эту идею в начале текста «Ихйа'», отмечая, что «тот, кто постиг хадисы и знания, а затем стал суфием, тот преуспел, а тот, кто стал суфием до того, как усвоил знания, подверг себя опасности»²⁷³.

Подобную мысль можно найти в словах Сари ас-Сакати, произнесенных им в беседе с ал-Джунайдом: первый спросил второго: «К кому ты пойдешь, выйдя от меня?» — на что он ответил: «К ал-Мухасиби». «Да, — сказал ас-Сакати, — научись у него знанию и манерам, но не обращай внимания на его рассуждения по вопросам калама и его ответы *мутакаллимам*». Затем, выходя, ал-Джунайд услышал, как ас-Сакати говорит, обращаясь к нему: «Дай Бог тебе стать знающим хадисы суфием и не дай тебе Бог быть суфием, знающим хадисы!» Ал-Газали проводит эту же мысль в «Избавителе от заблуждений», указывая, что за десять лет, проведенных им в уединении, он убедился в достоверности истины, гласящей, что суфии — это те, кто идет по пути Бога и что их образ жизни — наилучший, их путь — наиболее праведный, а их нравы — наичистейшие²⁷⁴.

Более полную и более общую формулировку его отношения к своему «суфийскому этапу» мы можем встретить в данном им определении понятия «опыт». Так, например, опыт — это «путь к созданию лекарств, однако разум неспособен осознать пользу, приносимую ими»²⁷⁵. Здесь ал-Газали показывает необходимость, рационально-опытных суждений, считая их средством осознания истин, но не средством познания бесконечной взаимосвязи с абсолютном. Ал-Газали пытался выразить необходимость признания бесконечного в познании, неизбежно содержащем в самом себе отрицание реальной ограниченности, т.е. индивидуального опыта постоянной озабоченности духа отсутствием абсолютной достоверности.

В совершенстве овладев гносеологическим инструментарием эпохи, ал-Газали обрел необходимые предпосылки для принятия суфизма и проникновения в его практическую духовность. Этот опыт получил отражение в сознании ал-Газали, в его новых чувствах, которые он впоследствии попытался показать как начало суфийского этапа жизни, как начало отрицания прошлого.

Ал-Газали говорит о своем личном опыте как о предмете размышлений, который он не навязывает другим. Он поступал подобно другим выдающимся суфиям, каждого из которых отличало уважение к своему шейху, сохранявшееся навсегда, но что не мешало им идти своим путем и сохранять независимость взглядов, отличных от взглядов данного шейха и тариката. Полемика среди *факихов*, длительное время занимавшая ал-Газали, нашла отражение в назидании, данном им *муридам*, не следовать

утверждениям *факихов* относительно того, что люди — враги того, что им неведомо. В этом утверждении ал-Газали видел грубое искажение истины. «Прислушайся, — пишет он в «Ихйа'», — к знающему человеку. Прими совет от того, кто потратил немалую часть своей жизни на изучение фикха и превзошел его основателей и в написании книг, и в комментариях, и в споре, и в более отчетливом понимании проблем. Бог озарил его рассудок и помог ему постичь их недостатки, в результате чего он оставил все это и занялся самим собой и своим собственным делом»²⁷⁶. В другом месте, рассказывая о своем опыте освобождения от бремени практики фикха и затем — обретения истин суфийского пути, очищения сердца и постижения «тайн» науки, он пишет: «Прими бескорыстный совет от того, кто был вынужден следовать суфийским путем, приложив немало усилий и проявив большое мужество, кто отошел и от избранных, и от толпы, перестав подражать им не просто по желанию своему»²⁷⁷.

Что касается калама, то ал-Газали приходит к пониманию его в качестве «учения, защищающего догмы, написанные для толпы». Калам ведет разум и сердце не к постижению истин, а в тупик²⁷⁸. Опыт тупикового развития ал-Газали однако же не был просто его личным опытом, несмотря на его многочисленные высказывания об этом в различных сочинениях и, в особенности, в «Избавителе от заблуждений», создающих подобное впечатление. По содержанию это был опыт тупикового пути развития всей культуры, опыт ее стагнации, признаки которой уже начинали проявляться. В этом смысле путь ал-Газали суммировал опыт критического самосознания, сформировавшийся за пять веков существования халифата.

Мы не стремимся отождествить сознание одного индивида, каким бы оно ни было наполненным, с историческим опытом культуры эпохи. Однако именно общие направления развития теоретической и духовной мысли, представленной в фикхе, каламе, философии и, наконец, суфизме, постоянно ставили его перед выбором — до тех пор, пока он не вышел к «мюрю суфизма». Он должен был перейти его, руководствуясь своим опытом, дабы ощутить радость «спасения» и насладиться видом горизонта. Ал-Газали пришлось столкнуться при этом с непреодолимым застоем мысли. Проникнуть вглубь застоя можно было лишь из другой среды — более текучей и гибкой, хотя и неподвижной по своему внешнему виду. Это и есть путь из особого моря, путь полного самосознания. Поэтому переход ал-Газали в мир суфизма можно назвать сократовским переворотом в теологии ислама.

У сократовской позиции есть свои собственные основы. Для ал-Газали не было ничего более достоверного, нежели фундамент, укрепленный элементами критического самосознания, который объединил в себе все лучшее из нравственно-критического наследия предшествовавших эпох. Это наследие показало необходимость возвращения к первоначальным принципам, к тому, что ал-Газали, как и другие крупнейшие суфии называл необходимостью восстановления учения о потустороннем мире. Что же это означало в идейной системе ал-Газали, как не путь достижения нравственного совершенства? Постоянное возвращение к первоначальным принци-

пам, которое ал-Газали считал величайшей задачей начала VI в. хиджры, — это задача реформаторства и обновления. В парадоксах реальной истории было явлено то, что углубляло мысль о необходимости постоянного возвращения к прошлому, сопрягаемого с «призывом вечности».

Ал-Газали перешел к суфизму в возрасте, близком к сорока годам. В том же возрасте пророк Мухаммад начал проповедовать ислам. И хотя ал-Газали неизменно отрицал магию чисел и различные их толкования (равно как и искусственные построения из букв, в том числе все связанное с числом сорок), оно, очевидно, продолжало шутить с его воображением, ибо он неоднократно называл свой возраст тем возрастом, в котором любовь к знаниям становится высшей целью. Отвечая оппонентам в конце жизни, он придавал своему ответу вид нового воплощения практической нравственности пророка Мухаммада. В книге «Разъяснение трудных мест “Ихйа”» он отвечал оппонентам точно так же, как в свое время пророк Мухаммад отвечал язычникам²⁷⁹.

В его позиции нет ничего, что могло быть понято как призыв к новому пророчеству, осторожную формулировку которого выразило утверждение: «Если бы после Пророка (Мухаммада) мог быть еще пророк, то им был бы ал-Газали». В действительности, то, что создал ал-Газали, представляло собой плод развития суфийского сознания и практики в форме «суфийской ереси», бывшей моральной практикой и наиболее искренним по глубине чувств проявлением единобожия. И что бы ни говорилось, ал-Газали смог занять выдающееся место в истории суфизма, став одним из его полюсов.

§ 4. Преемственность идей и специфика новой идейной системы

Ал-Газали положил начало новому этапу развития духовной культуры халифата, разрушив мыслительные основы калама и возведя здание единой системы мысли и действия, вобравшей лучшее в каламе, философии и суфизме. Естественно, было бы невозможно осуществить подобный синтез, а следовательно, и повлиять на дальнейшее развитие общественной мысли, не видя и не чувствуя общих тенденций развития культуры. Поэтому наша задача заключается в том, чтобы обнаружить, был ли процесс идейного синтеза, осуществленный ал-Газали в рамках суфизма и на основе его идейных традиций, следствием лишь его субъективного «желания» и плодом поиска «истин вещей» или же следствием необходимости, довлывшей над наиболее прозорливыми мыслителями эпохи. Первое предположение обуславливается вторым, хотя и не сводится к нему. Его невозможно отрицать, исходя, во всяком случае — в сфере суфийского сознания, из суфийской практики, которая сводит внешние представления к их истокам с тем, чтобы раскрыть их заново — но уже под углом зрения нравственности.

Материал, содержащийся в сочинениях ал-Газали, показывает, что первые намечки осознания им необходимости поиска истины и постиже-

ния сути вещей появились тогда, когда он коснулся этой проблемы в ходе догматико-теологической полемики, а не в сфере теоретических разработок проблем фикха. Именно тогда мы впервые встречаемся с попытками ал-Газали обобщить основные элементы мыслительных систем, которые впоследствии станут каркасом его тотальной системы. Работа над книгой «Непоследовательность философов» стала первым серьезным шагом на пути к раскрытию этого стихийно-неизбежного процесса, т.е. абстрактным выражением преемственности идей и осознанием необходимости выдвижения позитивной альтернативы отвергнутым идеям. Ал-Газали, критикуя современные философские течения, почувствовал, что его критике не хватает истинной позитивности. Он обнаружил, что полемические навыки аш'аритского калама, которые он хорошо усвоил и развил, страдают одномерностью. Так, ожесточенный спор в большинстве случаев не убеждает участвовавшего в нем мыслителя в необходимости выработки всесторонней идейной альтернативы оспариваемому и порождает то, что по своей форме и механизму действия напоминает «ремесло смерти», которое лишает полемическое слово подлинного конструктивного смысла. Мир абстрактной логики может стать крайне деструктивным, когда приобретет форму «противопоставления парадоксов парадоксам», а не разрешения их. Подобный метод был применен ал-Газали в его борьбе против философии.

Открыв для себя порочность и ограниченность такого метода, ал-Газали наметил план написания трактата «Основы догматики». Он занялся поиском идеи, способной стать основой утверждающей мысли, а не отрицающей логики. Какими бы ни были впоследствии те названия, которые ал-Газали давал этой работе, все они выразили осознание необходимости позитивной альтернативы²⁸⁰. Такая альтернатива не могла иметь поначалу вполне определенные признаки и стала таковой после знакомства ал-Газали с суфизмом. Усвоение им опыта суфизма стало конечным итогом развития и совершенствования его досуфийских воззрений на поиск позитивной альтернативы, что сам ал-Газали называл «достоверностью соединения знания и действия», истины и морали. Поиск единства, названного нами суфийским идеальным синтезом, стал плодом осознания «односторонности» мысли и «хромоты» морали в сфере практики и заставил его сформулировать мысль об обретении достоверного знания и абсолютной морали. В этом смысле суфийский синтез представляет собой путь обретения абсолютного единства истины и морали.

Ал-Газали осознал необходимость этого единства не сразу. На первом этапе его сближения с суфиями в «Мериле деяния» он «рассмотрел проблемы с позиции суфизма»²⁸¹. Поначалу ал-Газали предложил лишь схему соединения, включившую в себя суфийские идеи, доводы философов и теологов. Он утверждал, что представления «мужей религии, философов и суфиев» верны в их отношении к проблеме соединения знаний и действия как пути обретения счастья²⁸².

Осуществляя свой новый синтез, он постоянно делал отсылки к своим прежним сочинениям. С одной стороны, это дает возможность видеть преемственность его аргументации и ход трансформации способа мышле-

ния, с другой стороны, в ссылках отражается отношение к тому, что названо «защитой догм, предназначенных для черни». Ал-Газали ссылается на ранние свои произведения, определяя их как апологетические сочинения, написанные по необходимости выполнения долга перед низами.

Осознание ал-Газали связей со своим прежним наследием особенно проявляется в «Жемчужинах Корана» и в «Избавителе от заблуждений». В «Жемчужинах Корана» объединено большинство его произведений, написанных в традициях калама, философии и фикха: книги «Иерусалимский трактат», «Умеренность в догмах», «Непоследовательность философов», «Пороки батинитов», «Критерий рассмотрения в логике» («Михакк ан-назар фи-л-мантик»), «Критерий знания в науке логики», «Пространное изложение ответвлений фикха» («ал-Васит»), «Умеренное изложение фикха» («ал-Васит»), «Краткое изложение фикха» («ал-Ваджиз») и другие. Они относятся к категории произведений, названной им «низшим разрядом квинтэссенции знаний»²⁸³. Задачу произведений, включенных им в «низший разряд» и написанных в традициях калама он видел в «противодействии грехам и ереси и преодолении сомнений»²⁸⁴. К таким произведениям он относил «Иерусалимский трактат». В задачу сочинений более высокого уровня входила «защита догм, предназначенных для черни, от искажения их еретиками, а не занятие постижением истин»²⁸⁵. Среди работ такого рода ал-Газали называет «Умеренность в догмах». Оценивая свою прежнюю увлеченность фикхом, ал-Газали писал, что им потрачена значительная часть жизни на сочинения в фикхе²⁸⁶. Он считал свою работу «Ихйа' 'улум ад-дин» принадлежащей к «высшему уровню квинтэссенции знаний», совершеннее которой оказались лишь те сочинения, которые впоследствии получают наименование книг, «которые нельзя раскрыть».

Ал-Газали во многих работах давал подобную оценку своим сочинениям. Однако в «Избавителе от заблуждений» он говорит об эзотеризме ряда работ в связи с переоценкой своего опыта духовного развития, согласно «уровням религиозных знаний и их близости к истине»²⁸⁷. Даже тогда, когда он касался данного вопроса в ходе полемики, например в «Непоследовательности философов», подчеркивая, что «невежество ближе к спасению, чем недостаток ума», его критические замечания адресованы прежде всего себе самому и вырастают подчас до уровня «самообвинения». Ал-Газали касался этого вопроса и в «Жемчужинах Корана», утверждая: «Многие из тех, кто выдает себя за ученых и знающих людей, сами пребывают в заблуждении и вводят в заблуждение других, поскольку не поняли параллельных соотношений между миром *шахады* и миром *малакут*, и затуманилась у них суть проблемы. Они ничего не поняли в мире духа, действуя с помощью вкушения подобно избранным, и не поверили в скрытое, подобно черни. Их погубил самообман, а невежество ближе к спасению, чем недостаток ума. Мы тоже пережили это в свое время, путаясь в подоле заблуждений, подобно тем, кто держится за дурное, но Бог отвел нас от подобных ошибок и предостерег от совершения их в дальнейшем»²⁸⁸.

Данное высказывание ал-Газали касается лишь практического аспекта нравственности, а следовательно, и его возможного отражения в мето-

дах исследования, познания и характера убеждений. Указание ал-Газали на допущенные им промахи и заблуждения нужно рассматривать в рамках его критического самоопределения, отрицания своего прошлого, что само по себе являет собой наилучший пример преемственности становления идей. О подобной традиции критической преемственности состояний души, алчущей тревожного покоя, ал-Газали упомянул в одном из своих высказываний, которое гласит, что «при сжигании тел злодеев появляется райский запах, а при сжигании тел людей, наделенных знанием, появляется запах Абсолюта». Говоря так, ал-Газали не пытался противопоставить индивида и общество или поставить одного из них над другим, так же как он и не пытался утверждать равенство между ними. Он лишь хотел сказать, что без высокого личного идеала невозможен общественный идеал.

Суфизм в ходе своей эволюции выработал пластичную систематику идей, в которую оказалось возможным включить взгляды ал-Газали. Поэтому поверхностные оценки его творчества как «эклектичного» или «компромиссного» лишены научной ценности. Это замечание можно отнести и к тому, что называют стремлением ал-Газали соединить вместе суннизм и суфизм. Действительно, он стремился к всестороннему идейному синтезу. Многие его выводы были ортодоксально-суннитскими по форме. Но эта форма не стесняла его и представляла собой наиболее естественный для ученого способ выражения новых идей.

Придерживаясь суфийского метода, ал-Газали развил его дальше, и на основе рационального подхода охватил все крупнейшие проблемы социально-исторического бытия халифата. Тем самым он перешагнул барьеры замкнутости и самодостаточности, характерных для суфизма. В этой связи ал-Газали по-новому интерпретировал принцип и практику размежевания элиты и масс.

Так, например, он отверг призыв к полной аскезе и всеобщему отшельничеству. Более того, он опроверг идейные основы аскетизма и отшельничества, на которые опирались многие суфии, и заявил об их практической недопустимости, ввиду отсутствия духовно-нравственной пользы. Он возражал против попыток обоснования с помощью Корана и сунны преимуществ аскезы и уединения, одновременно выступая против противоположной крайности, т.е. оправдания гедонизма. Можно сказать, что ал-Газали стремился придать суфизму «осуществимый», практичный характер, сделав его инструментом совершенствования, способным воздействовать как на элиту общества, так и на толпу. Именно этим обусловлено переосмысление основ суфизма и введение в его теорию и практику новых принципов, имевших форму, противоположную тому, что можно назвать субъективным суфийским обобщением. Суфийская мысль не признает неизменной абсолютной истины, кроме Бога, А достоверность знания в самой высшей ее форме — это и есть «истинная достоверность». По сути, она — не что иное как постоянное движение субъективно-абсолютной и относительно-конкретной истины. Итогом познания, таким образом, оказывается громадная совокупность «истин», связанных между собой лишь искренностью и наглядностью индивидуального опыта в

его стремлении к нравственной высоте. Ал-Газали хорошо сознавал эту характерную особенность суфийских максим, действовавших в нравственной сфере. Суфий Абу Бакр ал-Васити (ум. после 932)²⁸⁹ определял нравственность как нечто, что заставляет суфия «не проявлять вражды по отношению к другим и не подвергаться враждебному отношению со стороны других вследствие глубины своего познания Бога». Ал-Кушайри определял нравственность следующими словами: «Ближе всего к ней стоит терпение, отказ от вознаграждения, милость к угнетателю и прощение его». Ал-Халладж утверждал: «Самые дурные нравы не повлияют на человека, если он познакомился с Истиной». Абу Са'ид ал-Харраз (ум. 899)²⁹⁰ определял нравственность так: «Твои помыслы должны быть устремлены лишь к Богу». В то же время его высказывание о том, что человек «должен быть близким для людей, но оставаться чужим среди них» дает другой вариант бытования той же самой идеи. Все эти положения перекликаются с тем, что ал-Газали называл «плодами добронравия». Они выражают абстрактную идею и одновременно превращают ее в идеал.

Ал-Газали стремился построить тотальную мораль суфизма, отвергая имевшиеся в нем крайности и формулируя суфийскую идею как всеохватывающую систему понятий. Пытаясь найти обобщение суфийской идеи как некоего алгоритма рассматриваемых в суфизме проблем, он не пошел на поводу ни у кого из именитых суфиев, как бы игнорируя существовавшие в суфизме традиции. Так, например, суфийская самоотдача Богу (*таваккул*), с точки зрения ал-Газали, не должна быть связана с традиционной практикой или, точнее, с «технологией» суфийского пути, который регламентирует решение таких вопросов, как например, следует или не следует копить деньги и в течение какого срока их нужно копить, и т.д. *Таваккул* должен быть связан с осознанием причин и с «Первичной причиной», ибо время есть не что иное, как бесконечное в конечном. Оно соткано из бесконечного числа конечных мгновений. *Таваккул* — это очищение сердца, а не просто деятельность, протекающая во времени.

Ал-Газали включил суфийское наследие в свою всеохватывающую систему, осуществив своеобразную рационализацию суфийской символики, что неизбежно вело к обновлению всех основоположений суфизма. Так, например, новая характеристика, которую он дал понятию благодарности, основана на идее соединения знания, состояния и действия. То есть ал-Газали рассматривал благодарность как единство трансцендентальности (*такдис*) и единобожия (*таухид*). Такой подход представляет собой новую трактовку идеи, выдвинутой в свое время ал-Кушайри и гласящей, что благодарность есть «пребывание в состоянии озарения, сохраняющего святость». Несмотря на то, что ал-Газали и ал-Кушайри пришли в итоге к различным выводам, ал-Газали дал пример истинно-творческой преемственности по отношению к суфийскому наследию. Поэтому лишено серьезных оснований расхожее утверждение о том, что он якобы стремился связать воедино суннизм и суфизм, дабы приспособить суфизм к суннитской доктрине, а суннизм сделать приемлемым для суфизма. Безосновательно также и мнение, согласно которому он якобы пытался положить

конец их тяжбе, длившейся более двухсот лет, начиная с гибели ал-Халладжа в 922 г. Подвиг этого соединения, приписываемый ал-Газали, был продуктом измышлений носителей «примиренческого сознания».

Вместе с тем вопрос об этом соединении и в дальнейшем порождал множество неправильных толкований и проблем, гармонично и оптимально разрешить которые не смогли даже наиболее погруженные в суннизм представители суфизма, ибо они столкнулись с трудностями, вытекавшими из суфийской практики. Отождествление предлагаемых ими решений с определенным типом «суннитского сознания» неизменно вызывало серьезные сомнения. Даже если мы попытаемся отнести вышесказанное к двум выдающимся представителям суфизма, а именно, к 'Абд ал-Кадиру ал-Джилани (ум. 1166)²⁹¹ и Шихаб ад-Дину ас-Сухраварди, то мы обнаружим очевидные различия между воззрениями самого ал-Джилани, фиксируемые в его трудах «ал-Гунйа ли-талиби тарик ал-Хакк» («Достаточное для идущих по пути к Истинному») и «ат-Таджалли» («Проявление»). Мы также увидим различия между этими двумя его произведениями, с одной стороны, и между воззрениями, отображенными в книге «'Авариф ал-ма'ариф» («Дары мистического познания») ас-Сухраварди — с другой.

Однако если мы рассмотрим в самой общей форме историю взаимоотношения суфизма и различных суннитских толков, то увидим, что эти отношения не были однозначными и заметно эволюционировали. Суннитские догматико-правовые школы весьма различались в своих позициях в отношении суфизма: от открытой враждебности к скрытой неприязни, от терпимого отношения до сотрудничества и искренней поддержки. Эти отношения подвергались изменениям и трансформациям, что было связано с борьбой различных политических сил. Ал-Хасан ал-Басри, который не имел прямого отношения к зарождению суфизма, превратился впоследствии в суфийского патриарха. Ахмад ибн Ханбал, который третировал суфия ал-Мухасиби и относился к нему враждебно, тем не менее стал со временем одним из представителей мусульманского благочестия и корифеем суннитского суфизма в глазах своих строгих последователей, таких как ал-Джилани и его адепты. Сам ал-Мухасиби, не слишком часто упоминавшийся в своих сочинениях суфиев, неизменно рассматривался в позднейшей суфийской традиции как один из «знатоков сердец и состояний». В действительности же в основу острого и в то же время деликатного спора между различными суннитскими течениями и школами суфизма легла концепция ал-Халладжа, которая, в свою очередь, породила новые элементы в развитии суфийской мысли и открыто нацелила ее на достижение единства с суннизмом. Эта борьба пробудила мир суфизма, не изменив его сущности. Суфии неизменно продолжали сознавать свой особый статус и свою инаковость, считая себя представителями истины и шарифата, в чем консервативные суннитские школы и направления чуяли запах ереси и уклонения от «истинной» веры.

Бесспорно, суннизм нуждался в крупных фигурах для преодоления «суннитского недопонимания». Эту задачу взял на себя ал-Джунайд. В последующий же период суфизм не стремился к тому, что затем было

названо соединением суннизма и суфизма. Суфии углубляли «теорию» единства *хакиката* и шарифата. Такова формула, попытку раскрытия которой мы можем встретить у Абу Талиба ал-Макки и ал-Кушайри, творчество которых можно рассматривать как источник идей ал-Газали. Ал-Макки раскрыл общую систему этой формулы, а ал-Кушайри дал пример практической деятельности реализовавших ее личностей. Оба они пытались путем возврата к «начальным источникам» доказать, что суфии являются вершиной пророческой традиции, что они освещены светом Божиим. Они «вращаются во всех своих состояниях в Истине с Истинным» и являются выразителями единства истины и шарифата. Как говорил ал-Кушайри, они «свободны от ереси и в своих идеях следуют тому, что их предшественники-сунниты открыли в *таухиде*»²⁹².

Хотя суфийские установки мышления и поведения не многим отличались от господствовавшего сознания, суфизм должен был подтвердить свою укорененность в истоках ислама. Этот поиск единства, однако, исходил в своем историческом развитии из идейного и практического опыта суфизма, из всего того, что впоследствии было определено как идея и практика истины и тариката, высшие ступени развития которых исследовал затем ал-Газали. То, чего он добился, было не соединением суннизма и суфизма, а новой и всесторонней переоценкой развития суфийской, философской, теологической и социополитической мысли. Благодаря ему суфизм перестал быть формально-механической совокупностью отдельных элементов. Гармония суннизма и суфизма представляет собой продолжение теологии ал-Газали, или, точнее, суфийское отрицание этого продолжения. Говоря о единстве истины и шарифата, и о возможностях разума познать эту связь, ал-Газали не выходил за рамки традиций суфизма, но вместе с тем отрицал эту связь, чтобы раскрыть единство шарифата и истины на суфийской основе. Так, например, рассуждая о *таваккуле*, он стремился связать воедино его упрощенную религиозную форму и идею опоры на Бога с видением всеобщей причинной связи, отрицаемой в ходе осознания абсолютного и бесконечного всемогущества Бога, явленного в условиях земного бытия. С одной стороны, подчинение этим причинам и опора на них представляет собой отступление от единобожия, с другой — полное отрицание этих причин является «оскорблением религиозного закона», в то время как «руководствоваться одними причинами, не видя других, означает изменение разума и погружение в пучину невежества»²⁹³. Здесь заключены корни сложной задачи, которую ал-Газали пытался разрешить, связывая то, что он называл «истинной целью *таухида*», т.е. соединение абстрактного понимания единобожия с «конечной целью разума и подражания»²⁹⁴. Ал-Газали постоянно стремился разрешить те проблемы, с которыми сталкивались различные течения мусульманской мысли, и нашел их окончательное решение в том, что он назвал «новым суфийским соединением знания и действия», т.е. тем, что он определял как единство науки действия (*му'амала*) и науки знания (*мукашафа*).

Иными словами, соединение суфизма и суннизма представляло собой одну из форм нового синтеза, который отразил специфику нового

суфизма. Переход ал-Газали на позиции улемов «потустороннего мира» и всесторонняя критика своего прошлого не означал полного отказа от прежнего творчества, а представлял собой его сущностную переоценку. В прошлом опыте ал-Газали отверг внешнюю форму, т.е. свою позицию и оценки, продиктованные потребностями дня и задачами политической борьбы. На суфийском же этапе единство науки действия и науки познания стало новым качественным продолжением его прежнего идейного творчества, поскольку целью науки действия выступает знание, а целью познания (*мукашафа*) является познание Бога, т.е. познание полноты всех проявлений жизни и бытия.

Ал-Газали смешал и расплавил в тиглях суфийского морализма все, что было создано в ходе предшествующего идейного творчества. Это привело к возникновению множества проблем, связанных с выяснением и интерпретацией истинного характера его суфийского опыта определения конца прошлого и начала настоящего суфизма. Вероятно, первым в суфийской традиции, кто выступил с серьезными критическими замечаниями в адрес ал-Газали, был Ибн 'Араби.

Глубокая оценка, которую дал Ибн 'Араби, показывает то новое качество, которое ал-Газали привнес в суфизм благодаря своему личному творчеству. Разница между спекулятивными учеными, такими как *факихи* и *мутакаллимы*, говорит Ибн 'Араби, «когда они вступают на путь Бога» (имея в виду ал-Газали), и между несведущими (*уммийа*), мистическому знанию которых не предшествует внешнее идейное знание, состоит в том, что первым труднее осознать божественные истины. *Факих* или *мутакаллим*, входя в Божественное присутствие, берет с собой «мерило фикха и калама», чтобы с их помощью судить о Боге, не зная, что Бог дал ему эти мерила, чтобы судить не о Боге, а «для Бога». Этот *факих* или *мутакаллим* будет наказан невежеством в мистическом знании, т.е. в суфийском способе постижения истины. Однако тот, кто обладает знанием, может понять, откуда истоки его пороков и ошибок. В этом случае он пойдет по одному из путей мистического знания и последует одному из суфийских способов постижения истины. Среди них окажутся те, кто вступил на путь Бога, оставив свои мерила у дверей, с тем, чтобы, выйдя из них, судить во имя Бога с помощью этих мерил. Их состояние лучше, чем состояние тех, кто вошел с этими мерилами, чтобы судить о Боге, однако не изгнал из сердца то, что они покинули. Но лучше всех те, кто разбил свои мерила, а если они деревянные, то сжег их, а если их можно было расплавить, то расплавил, а затем охладил, чтобы они потеряли свою форму, сохранив лишь субстанцию, из коей были сделаны. После этого они уже не обратят внимания на форму мерил. Это труднодостижимо, а мы не слышали, говорит Ибн 'Араби, чтобы кто-то поступил так. Но если предположить, а это не абсурдное предположение, что Бог дал силу некоторым из своих рабов совершить подобное, как это совершил, судя по его словам ал-Газали, то ситуация будет совершенно другой, нежели та, в какой окажется несведущий²⁹⁵. В последующем комментарии, который дает Ибн 'Араби, он указывает на ал-Газали, вступившего на «путь Бога», как на пример си-

туаации, когда «тот, кто не стоял на праведном пути, но хотел знать, что будет дальше, спросил, и указали ему путь, ведущий к Всевышнему, и он вступил на него, чтобы познать Истину с помощью Бога»²⁹⁶.

Используя выражение Ибн 'Араби, можно сказать, что ал-Газали разбил весы знаний, основанные на принципах фикха и калама, расплавил имеющиеся у него знания и вступил на новый путь мистического знания, сохранив при этом изначальную субстанцию знаний.

Ал-Газали встал на путь Бога и вступил в мир суфизма, имея богатый жизненный опыт, опыт теоретических штудий и опыт моральной рефлексии. И как бы он ни старался впоследствии разрушить рамки своего опыта, образы прошлого продолжали вмешиваться в его воображение, оставаясь существенным источником его миропонимания и мироощущения. Впрочем, ал-Газали никогда не отрицал этого. Напротив, он увидел в этом один из путей, ведущих к более развитому миру суфизма. И даже тогда, когда он пытался теоретически сформулировать свое понимание мистического знания, он испытывал необходимость во всей совокупности теоретических знаний, основанных на множествах источников, для развития мистического знания.

Интимно-личностный суфийский опыт привлекал его чувственной достоверностью и точностью суждений. Однако ал-Газали видел, что суфийскому опыту не хватает рационального обобщения. Поэтому он подчеркивал эффективную роль разума в своем суфийском опыте и взял на себя задачу постоянного соединения науки действия и науки знания». Это был процесс восхождения от суфийской практики к суфийскому теоретическому осмыслению, не противоречащий социальной, коллективистской направленности взглядов ал-Газали.

Логико-аналитические методы калама и философии дали ал-Газали возможность разрушения противоречия между суфизмом и суннитской ортодоксией. Его попытка исследования в сфере науки действия неизбежно должна была поставить перед ним задачу вскрыть внутренние отношения, связывающие действия и знания в рамках внутренне логичной и гармоничной идейной системы. По этой причине ал-Газали и настаивал на том, что он называл взаимообусловленностью науки действия и науки знания, подобной взаимообусловленности «формы и сущности». Эта идея не чужда и стилю мышления, характерному для калама. Ал-Газали, как мы показали выше, не отрицал полностью достижений калама, философии и даже метода интерпретации, характерного для батанийи. В своем новом синтезе ал-Газали опирался на достижения всех школ и идейных течений, и это был не эклектический набор по принципу «лучшее отовсюду», а основанный на отказе от авторитарности, проникнутый духом реформаторского обновления веры и делающий упор на принципы изначального ислама, синтез, динамичный по содержанию и консервативно-охранительский по форме. Фактически ал-Газали открыл путь радикального обновления не только для суфизма, но и для философии и калама, сформулировав решения их основных проблем в рамках нового целостного мироописания.

Задача, которую попытался решить ал-Газали, состояла не в подчинении реального мира миру суфийского идеала или наоборот, а в том, чтобы вдохновиться суфийскими моральными идеалами как абсолютными ценностями. Он осознавал те громадные возможности, которыми обладала суфийская мораль для постижения человеком своей человеческой достоверности и обретения духовного знания, без которого само человеческое существование оказывается лишенным смысла и подлинной ценности. Здесь ал-Газали не ориентировался на осознание человеком исторической необходимости. Суфизм игнорирует ход времени в истории, время для суфиев есть не что иное, как абсолютная духовная ценность. И в этом смысле не существуют ни вчера, ни завтра, а существует лишь сегодня, т.е. духовное сегодня, пребывая в котором суфий помнит о вечном бытии. Однако суфий, увлеченный постоянным процессом отрицания, превращался на глазах своих современников в еретика, вызывал недовольство и неприязнь окружающих лиц, подобно тому, как и он сам в глубине относился с насмешкой и презрением к толпе ученых и глупцов. Впрочем, сам суфий относился с насмешкой лишь к самому себе, продолжая вращаться в «мучительных алканиях нравственной высоты».

Ал-Газали, действительно, не отрицал духовного потенциала суфийской моралистики, хотя и сознавал невозможность претворения моральных принципов суфизма в современных ему условиях. Это определило его подход к суфийской морали: полное отрицание возможности достижения единства на основе принципа золотой середины. Он осознал всю сложность этого поучительного процесса, несмотря на то, что его осуществление с помощью рационального инструментария открыло бы путь для нравственного становления. При рассмотрении исследуемой причины необходимо исходить из принципа: «Если ты любишь деньги, то трать их, а если тебе понравилось тратить, то попридержи их». Это та разумная середина, достичь вершины которой можно тогда, когда щедрость и скупость станут единым, внешним, случайным и дополнительным целым, точно так же, как взаимоотношение человека и воды, хотя суфии выдвигали и практиковали непримиримо противоположные подходы. В действительности же истинная середина есть ее отрицание. Это — абсолютное тождество с идеей-образцом, которое не предполагает ее сознания, поскольку лишь сознание порождает и создает трудности и проблемы, тогда как истинная, абстрактная середина не предполагает никакой внутренней реакции. Она существует сама в себе. Это та прямота, которую ал-Газали стремился отождествить с абстрактной серединой или с субъективной серединой, отрицаемой в конкретном нравственном поступке. Это идеал, который должен побуждать человека к деятельности, если он неспособен на истинную прямоту²⁹⁷. Созданная впоследствии ал-Газали концепция вписывается в рамки, в которых суфий должен быть «полюсом истинного бытия», закатской постоянной этического обновления духа.

ГЛАВА III. ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

§ 1. Общая характеристика калама

Пытливая мысль ал-Газали столкнулась с ситуацией, которая не только породила кажущиеся неодолимыми сомнения, но и предоставила возможность их преодоления. В этом явлении нет необычного, скорее, наоборот, оно типично для творческой личности и представляет собой нечто естественное для живого, бодрствующего ума.

Однако у каждого из живущих собственные жизненные муки. Глубокие, трагически окрашенные переживания, описанные ал-Газали в «Избавителе от заблуждений», стали сдержанным проявлением сложного процесса возрождения доверия к разуму. Одним из источников этого процесса стал калам. Ал-Газали видел, что калам довел до предела надуманность дискуссий, в которых остались лишь фальшь доказательств. Он ясно осознал ограниченность калама, его неспособность выйти за рамки традиционной тематики, приведшую его к замкнутости и отчужденности от нравственно-духовного мира человека. Калам, который первоначально служил действенной идейной, политической и моральной силой, со временем превратился в инструмент, сдерживающий творческое сознание. Эта трансформация калама стала основной причиной, побудившей ал-Газали начать борьбу против авторитаризма.

Если в предыдущей главе мы затрагивали вопрос об отношении ал-Газали к каламу и оценили «вклад» калама в пробуждение тяги ученого к суфизму, то ниже мы попробуем определить позитивную роль калама в осуществлении ал-Газали идейно-теоретического синтеза.

Изучение калама — закономерная часть пути, которым шел ал-Газали. Это было профессией ал-Газали, средством добывания хлеба насущного и гарантом общественного успеха, также это, разумеется, представляло собой одну из ступеней его духовной эволюции. Поэтому в суфийский период творчества он смотрел на калам со смешанными чувствами симпатии и презрения. Первое чувство было связано с осознанием конъюнктурно-идеологической функции калама, а второе — с осознанием того, что калам неспособен и неприспособлен к раскрытию истины.

В дальнейшем его отрицание калама пошло в русле этих двух тенденций и когда ал-Газали продолжал защиту калама в качестве средства обоснования религиозных догм и верований черни, и когда он опровергал его как умственное ремесло, не имеющее отношения к поиску истины. Отсюда вытекает различие между двумя типами калама — традиционным и философским.

Традиционный калам подразумевает тот разряд трудов по каламу, авторы которых опираются лишь на Священное Писание и восходящие к нему источники, пользуясь их надуманным толкованием для доказательства своих идей. Можно сказать, что они представляют ту область теологических изысканий, в которой господствовала традиционная тематика богословствования. Правда, это не означает, что эта тематика малозначима для философского калама. Наоборот, обогащенная философией, она стала источником основ и составных элементов новых идейных систем. Систематика мысли ал-Газали неразрывно связана с методами, понятийным аппаратом и терминологией философии. В работах ал-Газали эти две стороны тесно взаимосвязаны, сосуществуя как два разных способа восприятия и анализа проблем калама. Чистый калам предназначен для простолюдинов, философский калам — для истинных *мутакаллимов*.

Философский калам, независимо от его успехов на поприще новых идей, выполнял главным образом идеологическую функцию. Это явствует из оценки ал-Газали своих трудов по каламу, включая книгу «Непоследовательность философов». Однако некоторые проблемы философской теологии ал-Газали, которые мы рассматриваем, не были принадлежностью лишь этого жанра. Они содержали в себе некоторые черты суфийской мысли. Последняя не вписывается в систему теологической аргументации, поскольку она опирается на способ «вкушения», т.е. предполагает необходимость индивидуального суфийского опыта. Поскольку проблемы философской теологии, рассматриваемые ал-Газали, вошли в основном в рамки науки *му'амала*, то они несли значительную социальную и нравственную нагрузку, либо по отношению к членам общины, либо к ее избранным предводителям. Рассматриваемые нами проблемы философской теологии ал-Газали должны продемонстрировать эволюцию его идей до принятия суфизма и после его принятия с точки зрения их теолого-философского решения.

Проблематика калама возникла и развивалась в тесной связи с политической борьбой, расширением диапазона знания и углублением духовно-нравственных поисков. Содержание и функции калама подвергались большим изменениям в процессе его развития, поэтому идеи ал-Газали, даже в наиболее развитой и систематизированной форме, не могли быть свободны от влияния калама. Ал-Газали, воспитанный в аш'аритской традиции, много сил отдал углублению наследия калама, особенно в период острых дебатов с философами. Тогда он впервые попытался объединить и систематизировать все силы «воинствующего» калама, плоды чего мы находим в «Непоследовательности философов». Он успешно показал непоследовательность и противоречивость доказательств представителей всех философских направлений в рассмотрении «божественной метафизики». Эта попытка выявила существенные недочеты его негативной критики философов, оказавшейся неспособной приблизить жаждущий ум к истине и предоставить ему достоверную положительную альтернативу в решении обсуждаемых проблем. Если до «Непоследовательности философов» и в процессе работы над ним увлечение использованием орудия

калама шло в русле негативной и диалектической традиций чистого калама, то после «Непоследовательности философов» появляется желание спокойной идейной полемики. Примером такой полемики может служить труд ал-Газали «Умеренность в догмах», в котором впервые отсутствуют тенденциозные обвинения, а на первый план выдвигается теологический рационализм в его примирительном аш'аритском облачении с явными оттенками скепсиса в оценке достоинств калама и возможности решений с помощью калама вечных проблем бытия. Калам и философия впервые отождествляются в его сознании в том плане, что они не в состоянии логически, лишь помощью разума, решать проблемы метафизики, хотя сохраняют за собой «творческие» различия в других областях. Если философия наряду с божественной метафизикой включает в себя логику и математику, которые накапливают точные знания, а также этику и политику, которые содержат много житейски ценных идей, то какие науки, задается вопросом ал-Газали, могли бы быть сохранены в каламе как точные и ценные? Ал-Газали отвечает на этот вопрос отрицательно. Это отрицание подытожило долгий и тернистый путь исследователя калама. Вначале он убедился в отсутствии непреходящих истин в каламе, но при этом калам сохранял для него идеологическую ценность. В дальнейшем он усомнился и в этом аспекте калама.

По мнению ал-Газали, калам не имеет отношения к поиску истины, но может играть в общине консолидирующую роль путем защиты религиозных догм и верований низов. Здесь уже содержатся элементы будущего сомнения в необходимости калама, а следовательно, и мысли о хотя бы частичном, если не полном, его упразднении.

Заслуга ал-Газали состоит в том, что он подвел черту под традицией «охаивания» калама, выработанной основными идейными направлениями эпохи. Так, традиция «мусульманского благочестия», в лице таких столпов фикха, как Суфйан ас-Саури, Абу Ханифа, Малик ибн Анас, аш-Шафи'и, Ахмад ибн Ханбал, выступала против «еретического» уклонения калама и его подверженности политическим страстям. Философы выступали против догматического, сектантского и бездоказательного характера утверждений калама. Суфии выступали против его самоуверенности, бездуховности и отчужденности от внутренних переживаний личности. Ал-Газали впервые представил целокупную традицию отрицания калама. Продолжая критическую линию мусульманского благочестия, он показал разрушительную для общины силу калама. Продолжение линии философской критики отразилось в его колебаниях между частичным признанием калама в качестве идеологии для масс и полным его отрицанием как «навыка», не имеющего отношения к поиску истины. Традицию суфийской критики ал-Газали продолжил тем, что выявил разрушительность калама для морального духа личности.

Ал-Газали стал первым среди крупнейших *мутакаллимов*, кто выказал настоящее мужество, подвергнув калам полному отрицанию. Поскольку он был не только превосходным *мутакаллимом*, но и крупнейшим *факихом*, и суфием-философом, его оценка калама не была продиктована

критической традицией одной лишь группы или всех групп *мутакаллимов*, вместе взятых, а являлась плодом его собственных интеллектуальных и нравственных усилий. В целом ал-Газали оказался близок к философской традиции отношения к каламу. Начиная с книги «Мерило деяния», в его произведениях отсутствует оценка калама как идейной системы. В «Ихйа'» мы находим суждение, аналогичное тому, что в свое время сформулировал ал-Фараби: калам не имеет отношения к поиску истины, но способен осуществлять для правителя функцию контроля над массами. Во всяком случае, подобную идею ал-Газали разделял в той части суждений, где речь шла о существовании калама в государстве, в котором он способен выполнять функцию консолидации масс. Однако, в отличие от ал-Фараби, ал-Газали связывал эту функцию не с интересами правителя и государства, а с необходимостью сокращения числа мутакаллимов и с качественным улучшением их деятельности в качестве духовных наставников. Моральную чистоту, безукоризненное поведение в жизни и глубокие, разносторонние знания он выдвинул в качестве необходимого условия для выбора *мутакаллимов* государством.

Таким образом, уже в «Ихйа'» мы наблюдаем формирование двух противоречивых тенденций отношения ал-Газали к каламу. С одной стороны, он выявляет ограниченность калама в познании, а с другой — настаивает на его идеологической значимости. Последнее содержало в себе и элементы разрушения калама. Этому способствовала и мысль о потенциальной опасности, кроющейся в апологетике и школярско-сектантском авторитаризме мутакаллимов. В этом истоки предостережения ал-Газали (высказанного им еще в «Ихйа'») от угрозы негативного влияния калама на единство общины и ее духовный облик. Он пишет, что калам «породил грязную узость мысли и всеобщее противоборство, что привело к кровопролитию и разорению страны»²⁹⁸. Итак, ал-Газали начинает сомневаться в том положительном, что он ранее находил в каламе — в его идеологической функции.

В связи с этим можно выделить два этапа идейного развития ал-Газали. Первый этап начинается на подходах ученого к суфизму, когда основной акцент делается им на выявлении познавательной и моральной «слабости» *мутакаллимов*; второй этап связан с выявлением слабости самого калама, замкнувшегося в кругу традиционных проблем. Понимание этого заставило ал-Газали дать одновременно два ответа в отношении калама и *мутакаллимов*. Первый ответ сводится к необходимости подвергнуть словие *мутакаллимов* реформации путем вмешательства реформированного государства, или же посредством «самореформации» *мутакаллимов*; второй — в необходимости осознания *мутакаллимами* ограниченности калама и переносе их внимания на обучение масс основам догматики и приобщение их к духовно-нравственному наследию раннеисламской общины. Первый ответ он вырабатывал в ходе исследования и оценки деятельности основоположников фикха, их отношения к фикху и каламу, а второй — в труде «Иерусалимский трактат» и других произведениях, где речь идет об опыте первоначального ислама. В первой части ответа он еще

признает роль и значение калама в обучении основам догматики юношей, которые со временем раскроют для себя их глубокий смысл. Как видно, он постарался найти связь между идеологией и познанием, между простолюдными и избранными.

Что касается опыта прошлого, то он пытался обрести в нем источник «духовного горения». Не случайно в понятие «следование старым наставникам» он вложил мысль о «способах и путях усердия»²⁹⁹, но не подражания авторитетам. Он требовал прислушиваться к урокам прошлого, а не следовать, пусть лучшим, примерам современности. Он хотел выявить ценность прошлого и тем самым освободить современников от задачи подражания, как прошлому, так и современности. В этом отражено то, что осталось от признания значимости калама в системе ал-Газали, в том числе и в суфийский период его творчества.

Проблемы калама, которые он рассматривал в самых последних своих суфийских работах, были подчинены тому, что можно назвать практической этикой суннизма, отличая ее от идейной ортодоксии. Ал-Газали внес в застывшие формулы и постулаты калама живую мысль, содержащую заботу о духе, требующую сопряжения с нравственным переживанием. Это привело к отрицанию идеологического характера и служебной функции калама в его системе. Здесь он отходит от традиции мусульманской философии в ее отношении к каламу и можно утверждать, что позднейшая философская традиция в своем отношении к каламу уже сама опиралась на идеи ал-Газали. Таков пример Ибн Рушда, который пришел к выводу о необходимости запретить калам как занятие, сеющее смуту и военные конфликты среди правоверных. Это, по существу, та идея, которую ал-Газали изложил в книге «Ихйа'», и модификация которой нашла свое отражение в одной из самых последних его работ, известной под названием «Удержание масс от науки калама» («Илжам ал-'авам 'ан 'илм ал-калам»).

Занятие каламом, который призван защищать религиозные догмы и веру масс, в конечном счете порождает в сознании ал-Газали стремление удержать массы от знакомства с ним. Так намечается окончательный разрыв между каламом и объектом его воздействия. Ввиду смерти ал-Газали о возможной эволюции его взглядов на калам можно лишь догадываться.

§ 2. Разум и установления веры

Вопрос о взаимоотношении между разумом и верой, «опредмеченной» сводом догматико-правовых установлений, выходит за границы ислама и является одной из основных проблем на стыке философии и теологии. В тех или иных формулировках это взаимоотношение всегда стояло в ряду проблем познания, выражая один из аспектов отношения свободного творчества к авторитету.

Данный вопрос является следствием разделения духовно-интеллектуальной и общественно-политической деятельности, которое породило коллизии и столкновение пытливого разума и неоспоримых кодексов. Так с необходимостью возникает единство противоположностей, ибо

революционирующая мощь разума не отделена совершенно от его же апологетических, охранительных способностей, а ограничения догматики содержат элементы вполне разумного регулирования мыслей и чувств. Разум не может быть изолирован от регуляторов конкретного типа культуры, он не сдерживает ее внутренней трансформации, переосмысления ее постулатов, а ограничения догматико-правовых установлении не столь узки, чтобы не вместить задачу ее внутренней революционизации, ибо установления веры есть не что иное, как разум, исторически трансформированный в виде непререкаемых «священных заповедей».

Поставленный ал-Газали и его предшественниками вопрос о соотношении разума и установления является лишь исторически мусульманской формулировкой общекультурной проблемы, порожденной ходом политического и духовно-интеллектуального противоборства в халифате. Эта проблема в разное время вставала перед мыслителями различных культур. И если сравнить мир ислама и его проблематику религиозно-философского сознания с миром христианской культуры, то можно сказать, что схожие проблемы возникали на конкретном историческом фоне. Как и все, что способно к саморазвитию, ранее выявленные идеи усложняются. «Детство» идей намного проще, чем их «старость», ибо забываются муки рождения самой идеи.

Вопрос о соотношении разума и установлений веры имел свою политическую и духовно-интеллектуальную предысторию. Этим вопросом задавалось не одно поколение. Вопрос этот выстрадан общественными коллизиями, способом политизации и идеологизации которых стала интерпретация Священного Писания. Это не что иное, как политизированный разум в его отношении к установлению и идеологизированное установление в горниле политико-религиозных распрей. Их целостность должна была рано или поздно разрушиться, чтобы выделились черты различия сфер практической религиозности и религиозного сознания. Разум в рамках этого процесса должен был вступить во взаимодействие с общественно-политическими и духовно-нравственными реалиями, одновременно черпая из Корана основания своих символических интерпретаций. Эта ситуация, в свою очередь, породила проблему сотворенного и извечного Слова. Раннеисламское сознание столкнулось с этой проблемой в ходе острой полемики о природе — сотворенной или извечной — Корана как слова Божьего. В духовной жизни халифата данная проблема надолго стала основой, зародышем более поздней проблемы соотношения разума и установления. Полемика о том, существовал ли Коран изначально или был сотворен, стала началом и результатом дискуссий о божественных атрибутах. Знаменитая хариджитская фраза «никому не дано судить, кроме Бога» породила религиозно-политическое единство большинства общины как реакцию на политику «про-» или «противо-» правительственного разделения общины по вопросу о законности власти халифов. Это было выступление против того, чтобы люди выносили свои суждения по вопросам, которые уже нашли свое решение, стали в определенном смысле Божественным решением.

Первоначальным практическим выражением и политическим оформлением проблемы соотношения разума и установления стало движение хариджитов, которое поставило ее в плоскость политической теологии и нравственного размежевания. Для хариджитов слово обладало огромным значением, не обладая само по себе какой-либо ценностью. Это в определенной мере связано с традициями *джахилийи* (язычества). Доисламская традиция не знала отделения слова от дела. Хариджитское движение углубило эту черту *джахилийи* в своих догматических установлениях и политических акциях.

Но слово и дело вопреки их возможному единству не всегда совпадают полностью. Тяга к их соединению, проявляясь в деятельности политических группировок, осознается и создается как необходимое состояние единства, чтобы вновь стать жертвой его постоянного отрицания. Хариджитское движение, впервые подвергнувшее это единство отрицанию, фактически стремилось восстановить утраченное общественно-политическое и идейное единство общины. Предоставление лишь Богу права судить является не столько отрицанием хариджитами разума и декларацией приоритета шари'ата и Священного Писания, сколько являет собой практическую попытку их соединения на моральной основе. Так был создан первоначальный фон размежевания общественных сил, пока разум не обособился как самостоятельная форма действия, располагающая собственной системой.

Поэтому можно понять, почему хариджитский призыв наказания «содеявшего великое злодеяние» превратился в основной лозунг этого движения. Это не внешний мир политики, противостоящий сокровенному миру веры и не мир хариджитской веры, противостоящий миру *мурджи'итских* конвенциональных верований (*и'тикад*), хотя оба они в той или иной мере отразили эту тенденцию. Это живое выражение способов и форм проявления практического осознания соотношения разума и установления. Например, надждиты-'азириты³⁰⁰ возвели проблему прощения (*и'тизар*) политических противников в ранг проблем *иджтихада*, тем самым препоручив разуму разрешить задачу контакта с установлением веры. Так, утверждением «о прощении тех, кто не знает установления», Наджда ибн 'Амир ал-Ханафи³⁰¹ открыл дорогу практическому, рациональному обращению с «писаным» установлением. В последующем у хариджитов-надждитов эта проблема приняла форму вопроса об отношении к религии. Они утверждали, что знание Бога и пророков и их признание обязательно, а их неведение не подлежит прощению. Во всем остальном же прощение допустимо до тех пор, пока не будет принято обоснование того, что является дозволенным, а что запрещенным. Более того, они считали, что до принятия соответствующего обоснования тот, кто допустил поношение ошибающегося *муджтахид*а, является безбожником.

Таким образом, перед нами одна из первоначальных, достаточно примитивных форм размежевания в мире политики между единством нравственного знания, законодательной практики и возможностью самостоятельного рационального *иджтихада*, который не подлежит запрету

до тех пор, пока по данному поводу не принято соответствующее практически реализованное обоснование. Дух реализованной нравственности возобладал в хариджизме настолько, что некоторые секты, например хариджиты-‘аджаридиты³⁰², считали, что сура «Йусуф» не относится к Корану лишь потому, что любовная история не может, по их мнению, находиться в Коране. Несмотря на различие мотивов столь крайнего отрицания и различие его обоснований, все эти секты оформились на основе соединения ценностей разума и морали со Священным Писанием. В одном из направлений — ‘аджаридитском — оно стало выглядеть как крайняя ересь, абсолютно противостоящая суннизму. Это было, если можно так выразиться, реализацией этики критического разума, который выступает в защиту истинного закона.

Данная секта не выдвигала принципа взаимодействия между разумом и догматико-правовым установлением, однако предложила принцип морального установления, рассматриваемый с практической, критикорационалистической точки зрения. Этим объясняются смелые попытки прямо поставить вопрос о соотношении разума и установлений веры представителями некоторых течений, в том числе хариджитами-атрафитами, которые, как говорит аш-Шахрастани, «прощали тех сторонников из отдаленных мест, мало приобщенных к исламу, которые оставили незнание ими из шари‘ата, если они совершали то, что допустимо с точки зрения разума»³⁰³. В то же время часть хариджитов-ибадитов³⁰⁴ допускала, что Бог может послать пророка без знамений, который не обязан демонстрировать чудеса (*карамат*).

Хариджиты оформили в виде системы понятий проблему соотношения разума и установления и выявили их практическую значимость, не возводя, однако, эту проблему в ранг «теоретической абстракции». Отмеченное в общих чертах совпадает с концепциями ранних ши‘итских сект. Они также пошли по пути «теологических болезней», т.е. по пути «политического богословия», выдвинув проблему власти (имамата) как основополагающую и сделал ее стержнем рассмотрения вопроса о разуме и установлении. Данная проблема в различных ши‘итских толках приобрела характер прямого или косвенного, рационального или иррационального политического умозрения. Эзотерическая интерпретация этой проблемы, главным образом в системах ши‘итских «экстремалов», также представляла собой способ постановки и рассмотрения проблемы разума и установления. Ши‘иты выдвинули массу плодотворных идей, однако не создали строгой универсальной теории в области соотношения разума и установления.

Возможности рационалистическо-эзотерического толкования Писания были бесконечными — это демонстрирует, например, исма‘илитская мысль. Разум же по-прежнему был обязан исполнять свою интерпретаторскую функцию в цепочке духовной эманации как выражение умственной и духовной мощи имама. Ожидаемый ими спаситель-имам продолжает сохранять бытийно-космологическую и духовно-политическую позицию; поэтому их принципу следования имаму было трудно затвердеть и застыть в форме строгой традиционной теории.

Поскольку задача шари'ата состоит в том, чтобы привести в движение душу и плоть с целью достижения совершенства, а совершенство состоит в достижении космического Разума и единении с ним как с посредником между творениями и их истоком и конечным прибежищем всего сущего, постольку соотношение между ними не может быть механическим или даже историческим (временным). Это соотношение постоянного взаимозамещения, содержание которого предопределяется не субординацией или соответствием, а стремлением к единству, высшим проявлением которого является имам. Таким образом, соотношение между разумом и установлением входит в границы того, что можно назвать абсолютным идеалом материальных и духовных отношений мира. Ибо законодательные установления, по мнению идейных представителей исма'илизма, есть не что иное, как «данные Богом извечные духовные миры», а эти миры — не более чем «сотворенные телесенные законодательные установления».

Эта формулировка соотношения разума и установления имеет своим основанием все ши'итское наследие, как и всю мусульманскую культуру. Иначе говоря, она имеет ту же реально-историческую основу, что и другие сферы жизни общества, ибо коренные проблемы «мира разума и установления» в культуре халифата являются продуктами *иджтихада*, который был продиктован реалиями политической и духовной эволюции. В это время шло становление таких понятий, как Писание (*китаб*), традиция (*сунна*), согласие (*иджма'*), аналогия (*кийас*) и закладывались основы *иджтихада*. Со временем возникли расхождения относительно того, являются ли основы общепризнанными. К примеру, многие крупные мыслители, представляющие различные направления и школы, не соглашались с тем, что *иджма'* является обязательной. К их числу относятся уже упоминавшиеся ан-Наззам, Ибн Рушд и сам ал-Газали. Во всяком случае, сформировалось различное отношение к формулировке согласия, на основе которой может строиться соотношение разума и установления. Хадисы, широко применяемые в мусульманском праве и гласящие: «расхождения моей общины — благо» и «моя община не объединяется в заблуждении», — это лишь наиболее общая формулировка защиты свободы мышления, расхождений точек зрения, законности самостоятельного суждения.

Однако у этой идеи имеются и слабые места. Основная проблема состоит в том, что теоретическое оформление тех или иных решений вопроса о соотношении разума и установления само является продуктом конкретного явления, которое связано с фактом господства ислама и реалиями развития мусульманского государства.

Идейные расхождения, а порой и полная противоположность позиций, стали первоначальным конкретным способом реализации последующей абстрактной формулировки соотношения разума и установления. Правовая основа и наследие ислама — поприще конфликта, выделившего вначале две школы — «людей хадиса» и «людей мнения». У приверженцев первого направления, к которым относятся Малик ибн Анас, Суфйан ас-Саури, Идрис аш-Шафи'и, Ахмад ибн Ханбал и Да'уд ал-Исфахани, разум

не утратил своей реальной силы, а лишь был принижен настолько, что стал второстепенным по сравнению с Писанием. Типичная формулировка такого соотношения встречается у аш-Шафи'и: «Если вы найдете мне доктрину или найдете известие, расходящееся с моей доктриной, то знайте, что моя доктрина — это известие».

Подход к этой идее на основании представлений современной политической культуры и устоявшихся научных принципов был бы неверен. Идея, выдвинутая аш-Шафи'и, может сделать старые доктрины объектом соотнесения с нашими «истинными известиями и текстами». Однако эти «известия и тексты» не могут быть бесконечными; следовательно, сама эта идея оказывается в тупике. Но этот тупик ликвидируется, если взглянуть на его принцип как на способ узкорационалистического и практического подхода к текстам, подлежащим постоянному толкованию. Вместе с тем подобный вывод не является плодом консервативной позиции хиджазских ретроградов; это итог его преломления в духовных силах живой, растущей культуры, основоположение и осмысление которых шире и универсальнее, чем любые Священные тексты, неизбежно страдающие ограниченностью.

Такая позиция достигла своей наиболее абстрактной теоретической кульминации лишь после того, как «люди мнения» начали активные дискуссии, как это можно заметить у Абу Ханифы, Абу Йусуфа ал-Кадии, Зуфара ибн ал-Хузайля³⁰⁵ и других. Свободу мнения в обращении с Писанием они сделали необходимостью, а различие мыслей — свободой. Поэтому Абу Ханифа не мог повторить высказывания аш-Шафи'и и утверждал: «Лучшее, чего он достиг, — то, что он способен судить по своему собственному мнению». Тот, кто способен на другое, имеет свое мнение, а у нас — свое мнение». Как видно, разум стал действенным и активным в обращении с Писанием.

Однако полностью такая позиция была сформулирована лишь в постулатах систематизированной теоретической мысли му'тазилитской школы калама. Основные принципы му'тазилитской мысли предопределили общую направленность их взглядов и позиций в вопросе соотношения разума и установления. Общий принцип, на котором сошлись му'тазилиты, — это идея способности человека творить как добро, так и зло. Бог творит лишь доброе и справедливое, ибо Его мудрость обязывает соблюдать интересы Его рабов. Основы знания и благодарность за благодать обязательны уже до появления Писания, добро и зло следует познать разумом³⁰⁶. Так, му'тазилит Хузайл ал-'Аллаф (ум. 840–1 или 849–50)³⁰⁷ выдвинул идею обязательности знания Бога для совершеннолетнего верующего по указанию, а не умом; он должен знать благо благого и отвратительность отвратительного, совершать добрые дела — быть искренним и справедливым и избегать отвратительного, т.е. несправедливости и лжи³⁰⁸. Эту идею разделял ан-Наззам, сказавший, что мыслящий человек, если он разумен и способен к умственному рассмотрению, должен еще до появления Писания познать Бога с помощью разума и логики. К этому он добавил, что разум должен давать оценку всем поступкам, усмат-

ривая в них благое или отвратительное³⁰⁹. Не отличаются от него в трактовке данной мысли другие видные му'тазилиты. Так, например, Сумама ибн Ашрас (ум. 828)³¹⁰ добавил к приведенной мысли то, что он назвал возможностью извинения неверующих за то, что они не знают Бога. Все знания необходимы, следовательно, знание Бога не входит в число повеленных вещей. Человек, «как и всякое животное, создан для назидания и работы»³¹¹. В то же время му'тазилит 'Иса ибн Сабих ал-Мурдар³¹² утверждал, что разум обязывает к познанию Бога со всеми его атрибутами и повелениями еще до появления установления веры³¹³. Еще один крупный му'тазилит, Мухаммад Ибн 'Абд ал-Ваххаб ал-Джубба'и, а также его сын Абу Хашим 'Абд ас-Салам ал-Джубба'и (ум. 933)³¹⁴ сформировали идею о соотношении разума и установления следующим образом: познание Бога, благодарность Благодетелю, знание благого и отвратительного есть обязанность разума. Это побудило их говорить о «рационализированном шарифате», а «шарифат Пророка» они свели к «определенным повелениям и достоверным ритуалам», к которым не обращается разум и которыми не руководствуется мысль. В силу разума и мудрости Бог должен вознаграждать послушного и наказывать ослушника, ибо ниспослание кодексов и пророков есть лишь милость Бога³¹⁵.

В своих идейных постулатах му'тазилиты дали наиболее четкую формулировку проблемы соотношения разума и установления. Их решение этой проблемы вне рамок догматическо-текстуальной теологии резко отличается от суждений более ранних мусульманских мыслителей. Они развили рационалистические концепции этой проблемы настолько, что ал-Газали впоследствии говорил о «крайности» му'тазилитов, которые противопоставили разум установлению³¹⁶.

Действительно, рациональное доказательство бытия Бога, которое фактически поставило суждения разума над всяким иным судом, получило яркое воплощение в утверждении ан-Наззама о совершенно независимой способности разума судить обо всем, что имеет отношение к человеку. В то же время у Сумама Ибн Ашраса правовое вменение утрачивает ценность в сравнении с рациональным познанием, поскольку знания «необходимы сами по себе». Эта же мысль побудила вышеупомянутого ал-Мурдара утверждать самостоятельность разума в познании Бога и в его суждениях, независимо от какого-либо юридического кодекса. Следовательно, как скажет впоследствии ал-Джуббаи, возможно существование рационалистического, «небожественного» шарифата.

Аш'ариты в целом шли по стопам му'тазилитов, особенно в том, что касается применения логического метода в подходе к проблеме разума и установления. Однако они решали эту проблему несколько отличным способом, который впоследствии получит название «аш'аритского».

Ал-Аш'ари утверждал, что «познание Бога разумом — допущение, но верой — долг»³¹⁷. Тем самым он создал ту двойственность, когда признается могущество и необходимость разума при сохранении роли установления как высшего судии. Это не попытка подчинить разум установлению, а попытка определить функции каждого из них, при признании за уста-

новлением права быть конечной инстанцией суждения. Так, прощение Богом своего раба не подлежит, по мнению ал-Аш'ари, рациональному суждению, ибо у Бога нет несправедливости. Все, что входит в обязанности, определенные установлением, не подлежит суждению разума, ибо разум ни к чему не обязывает и не распределяет поступки на благие и дурные. Все, что имеет отношение к загробному миру, например вознаграждение послушного и наказание ослушника, следует признавать «по вере», а не по разуму. Бог ни к чему не обязывается разумом: ни к доброте, ни к мягкости, ни к чему-либо другому. Ибо все, что продиктовано разумом с точки зрения обязательной мудрости, имеет свою обратную сторону³¹⁸.

Однако этот теологический трюизм исчезает в двойственности разума и установления, если посмотреть на нее с точки зрения их необходимого единства. Если некоторые му'тазилиты добивались почти полной их изоляции, то для ал-Аш'ари характерна попытка увязать их друг с другом. Фактически, это не более чем попытка соединения некоторых постулатов и приемов му'тазилитского калама с суннитскими направлениями, например с «людьми хадиса». Тем не менее это был большой шаг вперед, сделанный не столько по направлению к искусственной эклектичности, сколько в стремлении создать умеренное направление теологической мысли, обладающее действенной политической и духовной позицией в обстановке жестких идейных столкновений. Это был умеренный синтез, который должен был реализоваться в ходе или по окончании зашедшей в тупик борьбы. Едва ал-Аш'ари успел придать своей позиции самостоятельные очертания, как его последователи заняли, по сути дела, ту же школярско-догматическую позицию среди противоборствующих идейно-мировоззренческих сил.

Ал-Газали следует примеру ал-Аш'ари. Идя по его стопам в умеренном синтезе, он в действительности олицетворял не традиционность биографии правоверного аш'арита, а традиционность синтезирующего творчества, которое стремится к умеренным, «срединным» решениям. Ал-Аш'ари осуществил этот первоначальный синтез в теологической форме и на основе калама. В свою очередь, ал-Газали совершил его в теолого-философской системе на основе суфизма.

Ал-Аш'ари подчеркивал значимость разума в его соотношении с установлением, не придавая ему приоритетного значения, и подчеркивал значимость последнего в его соотношении с разумом, не придавая ему второстепенного значения. Он включил их в соотношение возможного и должного. Рациональное познание Бога, по утверждению ал-Аш'ари, возможно, а познание его через веру обязательно. Тем самым он косвенно указал на подчинение разума установлению и открыл путь всеобъемлющей полемике с му'тазилитами по данному вопросу, не превращая его в знамя вражды.

Более наглядно этот подход проявится у таких крупных представителей аш'аризма, как ал-Бакиллани и ал-Джувайни. Ал-Бакиллани, полемизируя со взглядами «брахманов» относительно пророчества, разума и установления, часто отходит от взглядов ал-Аш'ари, однако в целом

придерживается его суждений. Как и ал-Аш'ари, он отрицает способность разума судить о благих и дурных поступках, утверждая, что лишь установление может выносить о них окончательное суждение³¹⁹. Говоря об отношении разума к проблемам веры, он указывает такое направление деятельности разума, которое обязывает постоянно искать оправдание и подтверждение установления. Установление необходимо для разума. Разум не может постичь благо справедливости и зло угнетения и посягательства. Ведь если бы было иначе, то все сходились бы между собой в своих убеждениях. Между тем в реальной жизни одни считают ту или иную вещь или поступок дурным в силу различных мотивов, подкрепленных разумом, в то время как другие считают их благими. Конечный вывод ал-Бакиллани таков: «Разум достигает своего совершенства не сам по себе, а в своей подчиненности *шар'* и в дополнении его»³²⁰. Позже эту идею лаконично и красноречиво сформулировал ал-Джувайни в афоризме: «Установление опровергает разум и соглашается с ним, но оно отвергает разум в том, в чем он с ним не согласен»³²¹.

Итак, ал-Газали не оказался перед неизвестной или неразрешимой проблемой, поскольку и до него предлагалось уже немало вариантов решений. Правда, за исключением решения о полном и непосредственном отрицании самого соотношения между разумом и установлением. Однако все идейные компоненты этой гипотетической концепции уже существовали. Можно сказать, что ал-Газали стоял перед широким спектром подходов к решению соотношения разума и установления. С одной стороны, этот вопрос сформулировал способ своего собственного развития как проблемы; с другой стороны, он был конкретным выражением соотношения исламского установления и «внеисламского разума» как способа мышления, между конкретными требованиями исламского установления и конкретным исламским способом мышления. Догматико-правовой кодекс ислама породил специфические проблемы именно благодаря роли Корана, заключающейся в том, что это основной источник идей и самого языка. Тем самым он ввел в орбиту так называемого мусульманского менталитета многие понятия, символы, реальные суждения и иллюзорные представления, вокруг которых шла полемика абстрагирующего разума. Например, вполне реальные проблемы благого и дурного, а также такие понятия веры, как путь (*сират*) или весы (*мизан*) и другие.

Никакие формы мысли той эпохи не могли игнорировать метафизических и практических проблем господствующего сознания как основных проблем мысли и бытия. Это были проблемы самосознания культуры. Поэтому многочисленные школы и направления непременно должны были отталкиваться от них, как от своих собственных. Несмотря на различия в подходах между идейными течениями и системами к решению этих проблем, все они создали единую духовно-историческую предпосылку, не учитывать которой не мог ни один из последующих мыслителей.

Подход к Священному Писанию — это первое поприще деятельности мыслителя, поприще для толкования (*тафсир*) и интерпретации (*та'вил*). Но интерпретация есть поприще для разума, в разуме содер-

жится поприще для опыта, а в опыте заключен дух эпохи. «Братья чистоты»³²², например, называли разум величайшим кудесником, организатором и скульптором бытия. Подобно ему поэтический гений организует язык мысли и музыку слова, т.е. «устраивает» бесконечный мир в ограниченном материале. Благодаря этому конечность и бесконечность перестают быть раздельными. Проблема соотношения разума и установления столь сильно волновала сознание теологов, что превратилась в одну из крупнейших проблем теологии. Культура не могла просто снять ее с повестки дня. При каждом крупном изменении или преобразовании теологии возвращались к ней, как к одному из «проклятых вопросов», требующих неперменного ответа.

В попытке решения этой проблемы ал-Газали не мог игнорировать историю и конституцию данного явления. В этой связи можно сказать, что его заслуга состоит также в том, что он понял эту сторону вопроса шире и точнее многих мыслителей своей эпохи, увидел ее политическое и духовно-нравственное содержание. Однако это понимание появилось у него не сразу. Оно стало результатом идейной борьбы и духовного взросления. Ал-Газали опирался на наследие калама в решении данной проблемы, прежде всего на идеи ал-Аш'ари, ал-Бакиллани и ал-Джувайни. Это наглядно проявилось в его полемическом методе в «Непоследовательности философов», хотя во многих своих суждениях ал-Газали преодолевает теологическую заскорузлость ал-Аш'ари и его преемников.

В идейной полемике с мусульманской философией и ее истоками его внимание привлекает все, что так или иначе связано со «столпами веры», с установлениями. Достижения и открытия естественных наук, по мнению ал-Газали, не могут быть монополизированы тем или иным идейно-доктринальным направлением. Их точные выводы сами по себе не противоречат установлениям, равно как и не подтверждают их. Поэтому он резко выступил против тех, кто «нашел в войне против науки защиту религии». В этом он усмотрел лишь оптимальный и наиболее легкий путь опровержения установления. Независимость выводов точных наук ставит их вне какой-либо принадлежности. Поэтому они не имеют абсолютной доказательной силы применительно к основополагающим вопросам бытия, его «вечным вопросам». Ал-Газали пишет, что вопрос о том, является ли Земля круглой или плоской, состоят ли небеса из большего или меньшего количества сфер применительно к «божественному исследованию» подобен исследованию строения луковых оболочек и исчислению зерен граната³²³.

Как видно, ал-Газали попытался в первой из своих крупных теолого-философских работ показать общемировоззренческую значимость основных проблем философии. Это дало ему возможность сформулировать элементы негативной (низвергающей) полемики с философскими направлениями с целью выявления того, что он назвал их «непоследовательностью», в том числе применительно к вопросу об отношении к установлениям. Поэтому неверно было бы рассматривать здесь критику разума как отказ от рационализма или как свидетельство того, что сам ал-

Газали принимал установление в качестве высшего арбитра. Рассматривая суждение о том, что небо похоже на животное, поскольку у него есть душа, в согласии с внутренней волей которой небо движется, а целью его кругового движения является поклонение «Господу двух миров», ал-Газали считал, что, с одной стороны, нельзя отрицать такой вероятности, но, с другой стороны, здесь нет доказательств присутствия разума. Видимость присутствия разума в приведенной формуле и подобного рода суждениях, по ал-Газали, фактически содержит скептическую оценку места и роли разума в познании, а следовательно, способствует практическому повышению его статуса. Можно сказать, что ал-Газали выступал против насильственного введения разума в мир искусственных аналогий и истолкований, ибо такой подход к разуму носит чисто субъективный характер и не имеет разумной основы и ценности. Здесь он явно стоит на позиции разграничения разума и установления.

Однако это не означает, что ал-Газали предлагал или формулировал концепцию двойственности истины (догматико-правовой и философско-рациональной), хотя поначалу его суждения и содержали некоторые элементы подобной концепции. Он неоднократно подчеркивал, что установление не вынуждает расходиться с рационалистическими выводами философов и ученых по проблемам науки и ее точных суждений. Поэтому полемика, которая выглядит в «Непоследовательности философов» направленной против разума, на деле не более чем теолого-философская формулировка разумного скепсиса, направленная против так называемых четырех основных расхождений, которым посвящено много страниц указанного произведения: проблема причинности, души, вечности души, воскресения и Судного дня.

Итак, негативное отношение ал-Газали к рационализму философов выражается в отрицании способности разума выносить абсолютные суждения. Исходя из этого, он предлагал смотреть на установление как на другого представителя разума, дополнение к нему. В этой связи он, в частности, писал: «Мы не возражаем против их утверждения, ... мы только хотим пояснить на примере воскресения, что оно подтверждается установлениями. Но мы отрицаем их утверждение о том, что для доказательства здесь достаточно разума и можно обойтись без установлений»³²⁴.

Эту позицию ал-Газали пытался отстоять в «Непоследовательности философов» разными способами и на разных уровнях³²⁵. В данном же случае его постулаты отражают то, что можно назвать «нижним», или доктринальным, уровнем обоснования. О том, что в борьбе с философским рационализмом появились позитивные элементы, воплотившиеся в его стремлении выработать твердую формулу взаимоотношения разума и установления, впервые показывает «Умеренность в догмах». Данная им во введении к этой книге критика хашавитов, философов и крайних му'тазилитов была направлена, как он сам говорит, «и против чрезмерности, и против недостаточности», которые приводят разум в столкновение с шарифом. Главной своей задачей ал-Газали видел поиск золотой середины или, по его же словам, «опору на прямой путь»³²⁶.

Поэтому, даже утверждая преимущество установления и относительную слабость разума по сравнению с ним, он не рассуждает о «преимуществе» и «слабости» в их абсолютном виде, а связывает их с конкретным уровнем или конкретной сферой познания. Преимущество установления перед разумом нужно для черни, а не для элиты. А когда он рассматривает преимущество установления для элиты, то он подходит к этому вопросу в рамках идеи религиозно-познавательного «восхищения». Ал-Газали выступал против того, что названо им «изучением точных наук прежде наук нравственных, изучением скрытого прежде явного». Следовательно, черни нет смысла изучать и исследовать «Божественные загадки». Эти загадки являются проблемами, о которые споткнулись умы философов и богословов. Поэтому он призывал чернь прекратить поиски и придерживаться того, что предлагают установления³²⁷. При этом ал-Газали не имеет в виду подчинение в целом разума догме, а лишь подразумевает подчинение установлениям разума черни. Именно поэтому он требовал, чтобы представители черни прекратили судить об установлениях своим «куцым» разумом, поскольку в этом заключен источник их гибели³²⁸.

Ал-Газали не остановился на признании губительности разума для обывателя и вскрыл ограниченность разума по сравнению с установлениями веры. Эта мысль также связана с его попыткой проанализировать и высветить то, что он назвал «упреком порицаемой науке», с попыткой вскрыть ущерб, который может быть причинен некоторыми науками. При этом он подразумевает лишь тех лиц, которые вмешиваются не в свои дела, в то, что их не касается, и тех, кого можно назвать «паразитами от науки» или «идейными педантами». В последнем случае ал-Газали подразумевает то, что связано с идеей подлинного спасения. Он приводит для примера сравнение того, кто лечит себя, не имея медицинских знаний, с тем, кого лечит искусный врач. Словом, здесь он попытался придать изучаемому аспекту проблемы нравственную, а не познавательную ценность, хотя он всегда связывал воедино все аспекты проблемы.

Тем самым ал-Газали подчеркнул трудность и сложность «морального действия», что отразилось в его описании и объяснении «пути в другой мир» и «тонкостей правил и установлений». Это было сопряжено с попыткой выбить почву из-под ног *факихов*, претендующих на «научное» значение, а также *мутакаллимов*, которых он именует «слугами султана». Подлинное знание тонкостей установления имеется, по мнению философа, только у пророков и святых. Поставив знание в плоскость, отличную и противоположную той, в которую его ставили «дурные ученые», ал-Газали лишь попытался высветить то, что он называл их «невежеством, слабостью их воззрений, доказательств, знания истинных правил и нрава установлении. В «Ихйа'» он подчеркивает, что тонкости правил и культуры установлений, их мировоззренческие основы, принимаемые людьми на веру, содержат такие тайны и тонкости, которые разум, в силу своей недостаточной широты и силы, объять не в состоянии. В качестве примера он ссылается на минералогию, в которой немало удивительных вещей, непонятных тем, кто занимается соответствующими исследованиями; так,

никто еще не сумел понять причину, по которой магнит притягивает железо³²⁹.

Развивая эту мысль, ал-Газали вновь вскрывает ее социальную значимость. Чудесные и удивительные вещи, содержащиеся в догматико-правовых установлениях, влекут пользу, которая непостижима с помощью разума. Можно полагать, что их польза, как и их цель, состоит в очищении сердец, ибо как разум «недостаточен для того, чтобы постичь пользу лекарств, хотя к ним ведет путь опыта, он также недостаточен для постижения того, что полезно для загробной жизни, хотя для опыта это недоступно»³³⁰.

Данный вывод ал-Газали дополнил идеей о необходимости изолировать разум от подобного рода проблем посредством соблюдения обычаев и традиций. В этой сфере для человека достаточно того, чтобы разум слепо доверял установлению. Если жизненный опыт вообще лишь вскрывает ущербность познания и ограничивается постижением «тайн», содержащихся в результатах опыта, то его отсутствие делает предполагаемые суждения не более чем гипотетическим *иджтихадом*, не содержащим категорических выводов и бесспорных доказательств. Ни один человек не может рационально судить о проблемах загробного мира. Никто не вернулся с того света, чтобы сообщить нам, что приемлемо и что неприемлемо для Бога. Рассудочные упражнения *мутакаллимов* и философов по поводу черт потустороннего существования не имеют и не могут предъявить безоговорочные доказательства их справедливости.

Несмотря на метафизическо-религиозную основу этого суждения ал-Газали, оно освобождает разум от задачи исследования вопросов, в которых невозможно достичь безусловной истины. Следовательно, перед разумом стоит лишь задача верить в то, что предлагается установлениями. Однако подобный вывод ал-Газали делает лишь относительно того, что связано с потусторонним миром религиозными убеждениями. Поэтому, говоря о том, что наука в подобных вопросах является «невежеством» и «убежищем самомнения», он подразумевает, что воздействие науки может быть аналогичным воздействию невежества.

Отмечая, что разум не в состоянии объять такие вопросы веры, как Воскресение и Судный день, Мункар и Накир³³¹, загробные муки и т. д., ал-Газали призывает верить в них, поскольку они содержатся в установлениях и допустимы с точки зрения разума³³².

Такую позицию он сформулировал в ходе критики исма'илитской *та'лимийи*, доказывая, что вопросы веры не являются невозможными для взвешивания их на весах разума. В качестве примера он берет вопросы сотворенности рая и ада и воскресения из мертвых. «Воскресение находится на весах разума так же, как и то, что до него»³³³. Рассудочные суждения, отвергающие вопросы веры, строятся на основе неведения, «незрячести»; между тем, если чего-то никто не видел, то это еще не означает, что оно не существует. Подобное отрицание является лишь теологически обоснованным и эмоционально построено на иллюзии «незрячести», а не на почве рационально-логического суждения.

Если эти идеи ал-Газали излагал ранее в русле рационалистическо-теологической полемики, то в «Ихйа'» они принимают форму рационалистическо-этического доказательства. Например, рассматривая проблему «обязанностей, вытекающих из установлений», ал-Газали выделяет в них три элемента: чистое поклонение, поклонение, частично понятное разуму, и, наконец, общее поклонение. Чистое поклонение не зависит от каких-либо целей; так, бросание камешков во время хаджа само по себе не приводит ни к какому результату, оно подразумевает лишь поглощенность актом бросания. Иначе говоря, здесь речь идет о почитании Бога и поклонении ему посредством «акта, смысл которого не осознан». Тому, смысл чего постигается разумом, может способствовать конституция человека (*таб'*). В этом случае не проявляется чистота преданности и поклонения³³⁴. Чистое поклонение Богу проявляется через движение ради самого Бога, а не ради чего-то еще. Сказанное ал-Газали попытался приложить к большинству обязанностей и действий, вытекающих из установления веры.

Что касается второй части, то к ней относится все, что связано с повседневной жизнью и существованием людей и не содержит сугубо религиозных предписаний, например отдача долга или возвращение захваченного силой. Общая часть соединяет в себе поклонение и испытание верующих, как, например, обязательная милостыня, предписанная основами веры. Однако такая классификация поставила перед ал-Газали проблему разграничения рационального и иррационального и придала новое содержание вопросу о соотношении разума и установления. Так, чистое поклонение, которое является основным в системе религиозных догм, не только иррационально, но ценно именно своей иррациональностью. Ибо рациональное знание в данном случае неуместно, поскольку лишает его эмоционального характера и нравственного содержания.

При всем том ал-Газали стремился лишь вскрыть необходимость абсолютных этических ценностей, а не отдать приоритет иррациональному. Он хотел показать необходимость различения ступеней вменения установлений и отношения к ним разума. Осознание иррациональности акт, безусловно, рациональный. Рациональное поведение в иррациональном — одно из противоречий «нормальной» теологии, однако в системе ал-Газали оно составляет одну из ступеней в развитии нравственного подхода к видению уровней соотношения разума и установления. Для каждой ступени развития характерен конкретный уровень этого соотношения. Эта идея, излагаемая ал-Газали в контексте рассказа о методах познания человеком собственных недостатков, является всего лишь новой постановкой исходной проблемы, однако уже на другом уровне — на уровне суфийского тариката, при помощи которого человек постигает истины путем индивидуальной практики, а не путем традиционной, свойственной черни веры в установление. Поэтому автор «Ихйа'» говорит: «Тот, кто рассматривает и задумывается над тем, что он говорит, расширяет свой кругозор, и ему открываются пороки и болезни сердец и пути их излечения светом знания и достоверности». Того же, кто не в состоянии этого делать, он призывает

ет «доверять и верить путем восприятия и подражания тому, кто достоин подражания. У веры — своя ступень, и у знания — своя ступень»³³⁵.

Здесь имеются в виду градации соотношения разума и установления, присущие соответственно вере и знанию. Необходимость доверия установлению это рациональная необходимость. Часто повторяемая ал-Газали мысль о том, что «человек не в силах познать все тайны установления»³³⁶, есть лишь рационалистическая формулировка, противопоставленная традиционалистам. Он в данном случае имеет в виду, что перед разумом всегда открыто попрание для проникновения в глубины установления. Поэтому он отверг мысль, что разум следует сковать неоспоримыми аксиомами. Говоря об установлении, запрещающем пить вино, ал-Газали отмечает, что нет большого греха в глотке вина, смешанного со стаканом воды, ибо крупное прегрешение он связывает с пьянством и таким воздействием вина, которое способно отнять у человека разум.

Разум, бесспорно, способен постичь тайны установления и в состоянии решать метафизические проблемы. Вместе с тем его доказательствам недостает характера необходимости. Иначе говоря, рациональные решения в этой сфере не могут иметь аксиоматического характера и являются лишь предположениями, относящимися к области *иджтихада*.

Ал-Газали понимал «историзм» догматико-правовых установлений и относительность их внешнего оформления в познании и правовом регулировании. Критикуя батинитов и догматиков, он попытался доказать необходимость рационалистического *иджтихада*. Земные нормы, пишет ал-Газали, это «условности, которые меняются со сменой пророков, эпох и народов»³³⁷. Поэтому как могут стать рациональные аргументы безоговорочными и окончательными? Как видно, негативное отношение к аргументам разума по сути является здесь подтверждением их позитивной эффективности.

Ал-Газали оставался верным этой позиции и в том, что касается ее приложения к проблеме соотношения разума и установления, как оно преломляется применительно к проблеме соотношения Священного Писания и диалектического разума. Ал-Газали выдвигает свою позитивную альтернативу, которая контрастирует с позициями «крайних» в отношении проблемы соотношения разума и установления и формулирует задачу их гармонизации на примере зрения и солнца. Он пишет: «Отворачивающийся от разума, удовлетворяясь светом Корана, подобен стоящему лицом к солнечному свету, закрыв глаза; он ничем не отличается от слепого. Разум и установление это свет в свете»³³⁸. Эту же мысль он попытался впоследствии переформулировать в «Избавителе от заблуждений», стремясь доказать единство рационально-логической и коранической аргументации на примере своего идейного опыта. Он отмечает, что положения, сформулированные им в «Критерии знания в науке логики» и «Правильных весах» это лишь упрощенная формула возможного и необходимого единства между нормами религии и правилами логики. Он подчеркивает, что по поводу рассмотренных им в «Правильных весах» («ал-Кустас ал-мустахим») пяти столпов ислама нет расхождений между

людьми тащина, поскольку эти установления взяты из Корана, как нет расхождений относительно них у людей логики, т. к. они соответствуют тому, что обусловлено логикой. Относительно них нет расхождений и у мутакаллимов, потому что они соответствуют тому, что они упоминают при доказательстве теории³³⁹.

Ал-Газали утверждал, что всякая попытка противопоставить разум установлению или поставить одно из них над другим является неправомерной. Он пишет, что не называет Бога субстанцией или первопричиной не потому, что разум не приемлет этой идеи, а потому что она не содержится в установлении; тем не менее сама по себе она справедлива. Заметим, что эту идею в свое время изложил ал-Бакиллани. Ал-Газали не был захвачен полностью пылом теологической полемики и потому не стремился выявить преимущества разума над установлением, как и наоборот. Он лишь попытался вскрыть то, что он назвал «границами, свойственными для каждого из них». Ведь существуют вопросы, касающиеся одного лишь установления. Под невмешательством разума в установления веры, говорит ал-Газали, подразумевается не неспособность разума постичь их, а необходимость постигать их тем способом, который не заставит его вступить в бесконечный и бессмысленный спор и конфликт с установлениями.

Вместе с тем вышеизложенная формулировка показывает, что ал-Газали фактически стремился к рационализации установления до такой степени, когда на него нельзя будет смотреть вне пределов представлений разума или делать это без них. Подробно рассуждая об использовании философских терминов, касающихся Бога и его атрибутов, ал-Газали неоднократно подчеркивает, что разум не лишен такой возможности. Используя терминологию догматико-правовых установлений, ал-Газали по сути дела придает им характер философских понятий и представлений. Но такая практика и такое решение стало для него не столько средством или внешним оформлением, сколько созданием метода реального убеждения, нацеленного на превращение возможной гармонии между разумом и установлением в пример их изменчивого единства. Это очень отчетливо проявится в его попытке логизировать, рационализировать фикх в «Критерии знания в науке логики». Даже в том случае, когда его взгляды формально вступают в противоречие со взглядами представителей му'тазилитского калама по вопросам, касающимся деяний Бога, о том, что дозволено и что недозволено и так далее, ал-Газали фактически стремился освободить разум от задачи исследования этих вопросов, отнеся их целиком к компетенции установления и опираясь при этом на то, что понятие дозволенности и недозволенности входит в прерогативы установления, а не разума. Это побудило его сформулировать некоторые компоненты теории истины и шарифата как сущностей, не противостоящих друг другу, а отличающихся друг от друга в своем единстве.

Попытка ал-Газали разрушить рационализм должного по отношению к Богу — это попытка критики ограничений самого теологического разума. Это он подтверждает, говоря о *мутакаллимах* как о лицах, «кото-

рые прибавили к слепому подражанию доктрины подражание аргумента». Посылка умозрения, выдвигаемая мутакаллимом, в случае ее неадекватности (избежать этого калам не может) вступает в конфликт с основополагающими истинами самого калама.

Ал-Газали сознавал слабость не только му'тазилитских но и теологических представлений в целом вне зависимости от школ и направлений. Он попытался показать на основе анализа понятий должного, благого и дурного, абсурда и мудрости и т. д., т. е. всего того, что может быть применено к деяниям Бога, а значит, может породить противоречия, не поддающиеся разрешению средствами калама. Первая попытка разъяснить значение Божественных деяний, предпринятая им в «Умеренности в догмах», указывает на рационалистический подход к задаче гармонизации разума и установления. Долг, по мнению ал-Газали, бесспорно применим к действию, он может быть отнесен к Вечносущему или к солнцу, если оно зашло. Если говорить о человеческом действии, каким бы оно ни было, то долг — это понятие, с которым не связаны ни понятие ущерба, ни понятие пользы. Это рассуждение он поясняет примерами: если человек, испытывающий жажду, пьет воду, или если люди осуществляют торговую деятельность, если они приобретают деньги и имущество и делают тому подобное, то за всеми этими видами деятельности не стоит неизбежная необходимость. Долг, согласно рассуждениям ал-Газали, — это то, отказавшись от чего, человек терпит ущерб как явный, так и скрытый, как при жизни, так и после смерти.

Иначе говоря, не польза определяет содержание долга, а органичное, извечное существование самого долга, небрежение которым влечет за собой «наказание полной гибелью»³⁴⁰.

Что касается благого и дурного в человеческих поступках, то этот вопрос ал-Газали решает следующим образом: то, что соответствует цели — благо, а что не соответствует ей — дурное³⁴¹. Мудрость означает осознание либо абстрактного значения природы и порядка вещей, точных знаний о них и умение судить о том, какими им следует быть, чтобы помочь в достижении цели, либо способность изыскать в них систему и порядок, довести последнее до совершенства и твердо их установить. Иными словами, ал-Газали пытается доказать абсурдность субъективного отношения к должному, к благому и дурному, к мудрости и Мудрому, к могуществу и Всемогущему и так далее. Субъективные представления, какими бы ни были их содержание и цель, не могут привести к пониманию истинного положения дел, за исключением той ситуации, когда это совпадает с их собственным действием, интересом и мудростью. Они не помогут постичь подлинные «Божественные деяния» и истины, ибо не всякая польза есть долг, и не каждый долг хорош для отдельного человека и для всех. Истинная мудрость — не в том, чтобы смотреть на вещи в соответствии с индивидуальной способностью к их систематизации; подобная «мудрость» может остаться наиболее примитивным проявлением ума. Истинная же мудрость состоит в способности систематизировать, организовывать вещи в их подлинном единстве.

На основании вышеизложенного, ал-Газали выступит впоследствии со своим знаменитым суждением о «невозможности создать что-либо лучшее, чем то, что есть в этом мире». Противоречие, которое может проявиться здесь, — это противоречие между «порицаемым разумом» и установлением. Ал-Газали не стремится этим обелить последнее, он лишь смотрит на него как на аналог абсолютной морали. В рамках этого процесса он рационализирует социальное и метафизическое содержание установления, чтобы доказать его справедливость. Для него разум — это средство постижения будущего, практические символы которого содержатся в установлении. Поэтому ал-Газали стремился вскрыть непоследовательность софистических идей, нацеленных на поиск логических конструкций, позволяющих противопоставлять разум установлению, вместо того чтобы искать и обнаруживать существующее между ними единство. Человек, пытающийся противопоставить их друг другу, похож на того, кто говорит: «Убеди меня, что разум не нужен непременно при рассмотрении установления, для размышления о нем, между тем как установление дообсуждается лишь рассмотрением, а я не хочу рассматривать его».

Он отвечает так: «Это напоминает человека, который говорит другому человеку, стоящему в некоем месте: “Позади тебя свирепый лев. Если ты не покинешь этого места, он убьет тебя, если ты обернешься назад и посмотришь, убедишься, что я говорю правду”. Тогда стоящий говорит: “Твоя правота не может быть подтверждена, если я не обернусь назад, но я не обернусь назад и не стану смотреть до тех пор, пока твоя правота не будет доказана...”»

Из вышесказанного ал-Газали делает следующий вывод: по установлениям известно о существовании «свирепых львов» после смерти, а разуму «полезно понять слова установления, имея в виду, что они могут сбыться, и остерегаться ущерба»³⁴². Вещь является долженствующей в том случае, если небрежение ею принесет ущерб, а установление является обязательным в том смысле, что определяет предполагаемый ущерб. Так ал-Газали пытается, опираясь на му'тазилитскую идею, дать новую формулу потенциальной гармонии между разумом и установлением, чьи первоначальные черты он описал в «Умеренности в догмах». Он пытается решить проблему, которая состоит в том, что установления веры необходимо рассматривать и даже обосновывать аргументами, без чего они выглядят лишенными твердой основы. Единственным средством разрешения этой проблемы является отказ от обычных критериев суждений и рассмотрение их в соответствии с абсолютным принципом. Лишь Бог может быть абсолютным идеалом для человека в его практической установке поведения, раскрываемой установлением. Следовательно, установление здесь определено в качестве гармоничного аналога человеческой природы и подлинного разума, ибо целью установления является не унижение человека и его разума, а направление, данное человеку ради него самого. Установление указывает на черты вечной жизни. Разум в состоянии постичь суть установления, оно не является чем-то таким, что не подлежит рационалистическому истолкованию. Ведь в противном случае исчез бы смысл в

наличии как разума, так и установления, не говоря уже о том, что пропала бы сама возможность познания. Ал-Газали не придает установлению статус непознаваемого абсолюта, но сообщает его общим принципам форму абстрактной универсальности. Если разум хочет служить установлению, то он должен лишь понять его в соответствии с условиями общественного и идейного развития.

Сказанное придало позиции ал-Газали характер радикального реализма, открывающего простор идее постоянного обновления. Рассматривая в книге «Критерий разделения между исламом и ересью» проблему безбожия, неверия (*такфир*) и его места в соотношении разума и установления, он стремился доказать, что *такфир* — это не рациональное, а теолого-правовое определение. Так, дозволенность кровопролития в борьбе за веру и «вечное горение в огне» относятся к вопросам, которые не имеют смысла до того, как установление не стало основой суждения на этот счет. Если речь идет о познании Бога, а незнание о Боге есть безбожие, то суть *такфира* вообще невозможно определить³⁴³. Это произойдет потому, что такая логика рассуждений потянет цепочку бесконечных доктринальных и мировоззренческих обвинений, настолько серьезных, что можно будет обвинить в безбожии всех без исключения. Исходя из этого, ал-Газали отрицает идею *такфира* даже применительно к вопросам, связанным с описанием атрибутов Бога, рассматривая в данном случае суждения о *такфире* как безосновательные³⁴⁴. Это, в свою очередь, предполагает полную свободу толкования и *иджитхада*.

В «Мериле деяния» он рассматривает установление сквозь призму конкретной жизненной необходимости. Установление не может охватить все эпохи, всех людей, все ситуации. Один и тот же принцип установления неодинаков применительно к различным людям, как неодинаков и применительно к одному человеку в разных житейских ситуациях. Все это делает необходимой задачу догматико-правового обновления: установление не должно воздвигать преград перед рассудком в его взаимодействии с плодами идейного и духовно-нравственного опыта. Подобная формулировка установления превращает его в инструмент разума. Ал-Газали подтверждает это, постоянно подчеркивая, что «улемы — наследники пророков». В данном случае «наследниками пророков» для ал-Газали являются люди, имеющие право распоряжаться наследием в соответствии с волей наследующего.

Если предположить, что последняя формулировка будет взята в качестве практической предпосылки самопознания, то она действительно станет одним из элементов сознания наследующего мыслителя. Основные понятия установления останутся, но уже в качестве символов, между тем как в процессе познания они превращаются в предпосылки действия, побуждая к достижению более сложного и высокого состояния духа. Но в общественной жизни этот процесс не является чисто субъективным. Это придает установлению абстрактно-универсальную форму, хотя многие его положения не утрачивают своей реально-исторической конкретности. Ал-Газали пишет, что в кодексе установлений «было трудно вынести

суждения, распространяющиеся на всех людей во все эпохи; поэтому он ограничен общими для всех законами»³⁴⁵. Таким образом, ал-Газали приходит к описанию соотношения разума и установления с точки зрения его общественно-политической и этической ценности, не забывая о его познавательной значимости. Но его значимость в дальнейшем подверглась отрицанию с позиций символической интерпретации (*та'вил*) и суфийского «вкусения».

Что касается общественно-политической и этической сфер, то достижение их единства есть идеал добродетели. Истинные добродетели, такие как мудрость, смелость, целомудрие, справедливость, возможны в своем идеальном виде на основе подлинного единства разума и установления. В «Ихйа'» ал-Газали повторяет эту мысль, хотя в общем виде она уже была сформулирована в «Мериле деяния». Словом, он делает единство разума и установления критерием морального суждения. Так, суждение о дурном и благом в этике он ставит в зависимость от того, благословится или порицается данный поступок не только с точки зрения разумного, но и с точки зрения установления. Более того, он практически отождествляет разум и установление с понятием мудрости как абсолютной ценности, определяющей нравственное поведение³⁴⁶. Он подчеркивает необходимость превращения единства разума и установления в весы, на которых будут взвешены и подвержены моральной оценке те или иные действия³⁴⁷. Иначе говоря, ал-Газали придал выверенным разумом ценностям религиозную форму и рационализировал религиозные ценности. Это наглядно проявилось в его взглядах на нравственные добродетели в идее «золотой середины». В этих рамках ал-Газали стремился рационализировать установление и кодифицировать разум. Абстрактные рассудочные понятия он излагал в религиозной форме, поднимая их до уровня абсолютного идеала через суфийскую практику и «вкусное истолкование».

В конечном счете, это привело к тому, что ал-Газали выделил разум в качестве абстрактного критерия, а установление в качестве конкретного примера при подходе к определенной проблеме.

Итак, ал-Газали попытался раскрыть изменчивое единство разума и установления, чтобы показать их социально-этическую значимость. Он отверг представления тех лиц, которые пытались отыскать в Коране противоречия с точки зрения разума. Если человек посмотрит на Коран «проницательным взором, то увидит, что противоречие надуманное и все на своем месте»³⁴⁸.

Это та же мысль, которой в «Ихйа'» он пытался дать более общее теоретическое обоснование, подняв вопрос о соотношении рациональных и религиозных, а также «посюсторонних» и «потусторонних» наук. В эпоху ал-Газали было принято подразделять рациональные науки на необходимые и приобретенные. В свою очередь, приобретенные науки делятся на «посюсторонние» и «потусторонние» науки. Необходимые науки — это те, изучение которых продиктовано инстинктом познания и не вытекает из традиции и требований веры. Человек не знает близкой причины возникновения наук этого рода. Так, например, один и тот же человек не

может одновременно находиться в двух местах, а извечное не является сотворенным.

Инстинктивный разум и необходимое знание не ведут к Богу. Путь к нему идет лишь через приобретенные знания, т.е. рационально-посюсторонние науки, такие как наука о состоянии сердца, познание атрибутов и деяний Бога. Инстинкт рациональной науки содержится в сердце так же, как сила зрения сосредоточена в глазе; наука, создаваемая разумом, аналогична силе зрения в глазе, силе видения им предметов. Как глаз не видит до тех пор, пока не взойдет солнце, так науки недоступны разуму до тех пор, пока человек не вступит в зрелые годы. Тогда наступает время жизни, когда появляется возможность постижения предыдущего опыта, хотя Бог начертал это в бытии своим Божественным пером, подобно солнечному диску.

Как видно из сказанного, ал-Газали попытался вскрыть внутреннее единство материального и духовного, природного и Божественного, несмотря на различие уровней, соответствующих обретению знания одновременно как посредством внутреннего прозрения, так и при помощи обычной способности видеть. Эта идея, и особенно ее познавательное содержание, будет углублена ал-Газали в «Нише света». В этом произведении он сравнит орган зрения с разумом как чувственное с абстрактным. Он попытался раскрыть различие между чувством и разумом в постижении тех или иных явлений, применив это различие к соотношению разума и установления, когда разум превращается в средство постижения сокровенных истин веры.

Здесь ал-Газали углубляет свою ранее высказанную мысль в направлении, сформулированном в «Критерии знания в науке логики» и «Критерии рассмотрения в логике». Он хочет доказать, что выражение «заблуждающийся разум» не говорит о заблуждении разума; заблуждения, встречающиеся в практике разума, — это фантазии и иллюзии, которые диктуют воззрения и суждения, являющиеся, как ошибочно полагают некоторые люди, суждениями разума. Тем самым ал-Газали распахивает дорогу перед бесконечной способностью разума корректировать сущее как универсального критерия познания. Однако речь здесь идет о разуме, освобожденном от «пелены иллюзии и фантазии», видящем вещи такими, какие они есть на самом деле. По мнению ал-Газали, достичь этого нельзя при жизни. Только смерть снимает покрывало иллюзии и фантазии.

Под смертью ал-Газали подразумевает не столько физическую смерть, сколько возрождение так называемого «истинного духа» в ходе его суфийского совершенствования и развития.

Разум достигает различных несходных уровней познания. Существует уровень простого бесспорно-аксиоматического знания, как существуют и более сложные системы знаний в виде теорий, требующие, чтобы разуму в поисках истины сопутствовал эмоциональный подъем. Но есть еще один уровень познания, на который указывают слова людей «знающих». Когда человек достигнет этой стадии или, образно говоря, когда над ним воссияет свет мудрости, тогда человек, имевший ранее способность к видению,

становится действительно видящим. После этого он сможет созерцать истины безграничной мудрости, величайшей из которых является «слово Бога», и в первую очередь Коран³⁴⁹. Коран, как свод установлений, подобен свету солнца, а разум подобен глазу, воспринимающему свет. В другом месте ал-Газали употребит выражение «солнце Корана и разума»³⁵⁰, подчеркивая в нем их необходимое единство.

Рациональные науки на всех уровнях познания и во всех своих частях остаются, несмотря на их научную достоверность, ущербными с точки зрения нравственно-духовного совершенствования человека, если не сопрягаются с религиозной наукой, которая «взята у пророков через посредство таклида»³⁵¹. Ибо это наука, посредством которой сердце достигает истинного совершенства и способно избежать земных болезней. Рациональных наук самих по себе недостаточно для обеспечения «безопасности сердца», хотя оно и нуждается в них. Точно так же и человеческого разума недостаточно для сохранения здоровья тела, и человеку необходимо познать особенности лекарственных препаратов, учась этому у знающих людей. Разум сам по себе не ведет к тому, что предложено установлением, хотя постичь существование Бога можно лишь разумом. «Разум не может обойтись без веры, но и вера не может обойтись без разума»³⁵². Эту мысль ал-Газали кратко сформулировал в «Трактате о мистическом способе познания» («ар-Рисалат ал-ладунийа»), сказав, что «у знающих (теологов) большинство шарифатских наук это рациональные науки, а у сведущих (суфиев) большинство рациональных наук это шарифатские науки»³⁵³.

Исходя из этого, он выступил против тех, кто поддерживал слепой таклид и изоляцию разума, считая их невеждами, а также против тех, кто ограничился одним лишь разумом, игнорируя свет Корана и сунны, называя их тщеславными. Рациональные науки подобны пище, между тем как догматико-правовые науки подобны лекарствам. Больной может нанести себе вред и пищей, если не пользуется лекарствами. Болезни «сердца» нельзя вылечить без помощи «лекарств», почерпнутых из шарифата. Поэтому ал-Газали требовал совмещения двух основ — разума и установления, называя тех, кто призывал к их разделению или доказывал их противоречивость, независимо от того, утверждали они приоритет разума или установления, слепцами, лишенными дара внутреннего провидения. Ибо существующее якобы противоречие между разумом и установлением является лишь отражением субъективной неспособности соединить их, интеллектуального бессилия человека. Такой человек подобен слепцу, который, войдя в дом и наткнувшись на домашнюю утварь, говорит: «Что это за утварь брошена посреди дороги?» Между тем он не понимает, что причина его остановки в его слепоте³⁵⁴.

Однако ал-Газали не возводит это противоречие лишь к интеллектуальным способностям человека, а увязывает его с эволюцией знаний и их внутренней противоречивостью. Он указывает на историческое противоречие между разумом и установлением, которое определяет направленность ума человека и его интеллектуальные способности. «Посюсторонние» и «потусторонние» знания, будучи рациональными науками,

антагонистичны с точки зрения их воздействия на становление знаний и действий человека. Кто уделял все свое внимание лишь одному из этих двух видов знаний, «так что погрузился в него целиком, тот практически утратил способность разбираться в другом виде знаний»³⁵⁵.

Эти два вида знаний внешне подобны двум чашам весов, или восходу и закату, хотя по своей сути они образуют единое целое. По этой причине «знающие посюсторонние дела: медицину, арифметику, геометрию и философию невежественны в потусторонних делах, а знающие потусторонние науки невежественны в посюсторонних науках, ибо сила разума, как правило, не справляется одновременно с тем и с другим. Так, совершенство в одном из них препятствует совершенству в другом»³⁵⁶. Совершенен же тот, кто их объединяет, т. е. соединение совершенного провидения в интересах веры и земной жизни доступно лишь тому, «кого укрепил Бог, с тем чтобы они руководили Его рабами в их деяниях и обычаях, пророкам и тем, на кого снизошел Святой дух. Они черпают свою силу из Божественной силы, вмещающей все и не узкой ни для чего»³⁵⁷.

§ 3. Доказательства бытия Бога и способы обоснования Единобожия

Ал-Газали разработал многослойную систему доказательства бытия Бога и обоснования единобожия (*таухид*), отведя в ней теолого-философскому варианту очень важное место³⁵⁸. В произведении «Трактат о мистическом способе познания» он дал характеристику единобожия как наиболее возвышенного и совершенного знания³⁵⁹. Объектом этого знания является наиболее прекрасное и возвышенное — Единый, Истина, Творец и все сущее, ибо в сущем нет ничего, кроме Бога и его творений, точнее, даже нет ничего кроме Него³⁶⁰. Эта иерархическая дефиниция сущего являет абстрактную упорядоченность его познания.

В этом смысле знание единобожия перестало быть теологическим вариантом умозрительных рассуждений о субстанции, атрибутах и деяниях Бога, хотя и содержит их в себе в качестве «снятого» уровня. Оно перестало быть холодной спекуляцией теологов и стало квинтэссенцией всех знаний и наук.

Хотя знание единобожия является благородным и завершенным знанием, которое совершенно само по себе, оно не отвергает другие знания и науки, ибо основано на предпосылках, которые нельзя систематизировать, не зная достижений многих наук, к примеру астрономии. Из знания единобожия, в свою очередь, вырастают иные знания³⁶¹. Знание единобожия выступает в роли синтезирующего знания, объектом которого становятся не только проблемы субстанции и атрибутов Бога, но и проблемы онтологии, этики и метафизики³⁶².

Отсюда — закономерность выявления различия идей мутакаллимов, философов и суфиев о субстанции³⁶³. Он стремился показать их различия в самом объекте анализа, подчеркнув при этом, что все науки являются

ответвлениями теолого-философского знания единобожия³⁶⁴. Он дал понять, что эти различия являются своего рода ступенями подхода и формы рассмотрения проблемы проблем, которая и есть конкретная абстракция конца суфийского пути. Это рассуждение объясняет, почему ал-Газали акцентировал столько же внимания на знании единобожия, сколько и на знании «основ веры». По его мнению, изучение «науки основ веры» — это изучение главенствующей науки среди шари'атских наук. «Шари'атская наука — это рациональная наука для познающего ('ариф)»³⁶⁵. Таким образом, все «ручeyки *таухида*» растворяются в необходимых предпосылках, и он перестает быть областью холодных спекуляций, становясь единством познания и нравственных переживаний познающего. Ал-Газали назвал это внутренней силой единобожия, силой, очищающей индивида, для которого этический абсолюте становится идеалом и реальностью во всех действиях и поступках. Фактически, это то, что мы видели в ранее высказанных идеях ал-Газали о единобожии как возможности «видеть за всеми вещами причину причин, не обращать внимания на средства, смотреть на средства как на нечто подчиненное, не производящее действие само по себе»³⁶⁶.

Вершина подобного рассмотрения, названного ал-Газали «чистым *таухидом*», состоит в том, чтобы не видеть в сущем ничего, кроме Бога³⁶⁷. В данном случае ал-Газали говорит лишь о видении единобожия, а не о его чистой сущности. Это видение, соответствующее третьей ступени понимания единобожия, отражает систематизирующие элементы *таухида*, в котором исчезает как самостоятельная проблема узаконенная каламом троичная классификация «божественного» на субстанцию, атрибуты и деяния Бога.

Здесь отражены и некоторые очень существенные мысли ал-Газали в связи с доказательством бытия Бога и рассуждениями о природе *таухида*, в частности речь идет о доказательстве через единство теории (знание) и практики (действие), которое обозначено нами как онтологическое и этическое доказательства единобожия. Разделение их, по сути дела, условно и в конце концов они сливаются в их отрицании наукой действия (*му'амала*). Ал-Газали пишет: «Знание *таухида* есть основа всего. Оно — из наук откровения (*мукашафа*). Но иногда эти науки связаны с действиями посредством состояний, и тогда наука действия совершается только через них»³⁶⁸. Отсюда поставленная ал-Газали задача рассмотрения лишь той части наук Откровения, которая связана с объектом науки действия. Ведь «*таухид* — это огромное море, не имеющее берегов»³⁶⁹. Здесь отражена другая сторона понимания *таухида*, которая должна дать его доказательство посредством действия.

Разделяя *таухид* на четыре стадии, ал-Газали для его описания использует образ ореха, выделяя в нем ядро, ядро ядра, оболочку и оболочку оболочки. Можно сказать, что у него две скорлупы, ядро (собственно орех) и ядро ядра (очищенное масло самого ореха). Первая стадия *таухида* наступает в тот момент, когда человек, используя свои органы речи, произносит: «Нет божества, кроме Бога!» — но «сердце» (*каלב*) его молчит

или отрицает произнесенное. Человек на этой стадии следует единобожию, пользуясь только органами речи, и этот акт «подобен внешней скорлупе ореха». Она «бесполезна: если вкусить ее, она окажется горькой; если заглянуть вовнутрь ее, она покажется отвратительной; если использовать ее вместо дров, пламя угаснет и повалит густой дым; если сложить ее дома, в нем не останется свободного места. Иначе говоря, она годится только на то чтобы некоторое время прикрывать собой орех, потом ее выбрасывают. Подобно этому, первая стадия единобожия бесполезна, зловредна и порицаема как по своей внутренней сущности, так и по внешней форме. Она годится лишь на то, чтобы некоторое время прикрывать внутреннюю скорлупу до прихода смерти»³⁷⁰. Вторая стадия единобожия — это момент, когда сердце искренне поверит в смысл сказанного, как верят рядовые верующие. Они являются последователями единобожия в том смысле, что они верят в смысл ее формулы. У них нет недоверия в сердце, «ибо на нем завязан узел не для того, чтобы раскрыть его для Откровения, но для спасения его обладателя в загробной жизни». Есть ряд уловок, предназначенных для того, чтобы «развязать узел» или «ослабить его». Эти уловки именуется ересью. Но есть иные приемы, кроме еретических, которыми можно одолеть узлы. Эти приемы именуют каламом. *Мутакаллим* может именоваться последователем единобожия, поскольку он обосновывает посредством калама смысл формулы *таухида* для сердец рядовых верующих. Знания такого человека подобны внутренней скорлупе ореха. В отличие от наружной скорлупы, внутренняя скорлупа приносит очевидную пользу. Она защищает ядро и предохраняет его от порчи во время хранения. Снятая с ядра, она может быть выброшена в огонь, поскольку она полезна меньше, чем ядро. «Ядро» есть третья стадия единобожия. На этой стадии человек видит происходящее посредством Истинного Света. Это — стадия «приблизившихся», которым видны предметы во всем их множестве исходящими от Единого. Здесь верующий становится последователем единобожия в том смысле, что он видит Истину такой, какова она есть. Он повелевает своему сердцу завязать узел сокрытия смысла формулы Истины. Это стадия познания единобожия рядовыми верующих и *мутакаллимами*. Если простая вера, пишет ал-Газали, весьма полезна в сравнении с пустой верой (т.е. верой на словах), но недостаточна в сравнении с открытием и видением посредством Истинного Света, становится ясным, что «ядро» ценно само по себе и целиком идет в дело. Однако и оно не свободно от примеси сока, в отличие от выжатого из него масла. Это сравнение описывает четвертую стадию: растворения в единобожии. Верующий, находящийся на этой четвертой стадии познания единобожия ничего не видит не потому, что сущее множественно, а потому, что оно Едино. Он на этой стадии видит Единого, Истинного³⁷¹. Однако тайны этой стадии раскрыть нельзя не только потому, что провозглашение Божественных тайн есть неверие, но и в силу неописуемости этого состояния.

Ал-Газали следует традиции суфизма, которая со времен ат-Тустари и ал-Джунайда указывает на необходимость сокрытия «суфийских тайн» Эта традиция представляла собой не только защитный механизм против

нападок твердолобых *факихов*, но и феномен, органически вырастающий из суфийского тариката, который рассматривает всякую идею, взятую вне связи с эмоционально-индивидуальным опытом и суфийской системой мысли как пустоцвет. Для суфизма важным и существенным является не умозрительное суждение, а познавательное вкушение. «Вкушение» сверхразумно в том смысле, что разум и его суждения выступают в качестве относительного и абстрактного проявления вкушения идей. Отсюда ясно, почему ал-Газали изложил доказательства единобожия на примере третьей стадии, а не четвертой. Четвертая стадия выражает состояние растворения (*бака'*): в то время как третья стадия есть основа отношения к Богу и видения Его, это основа самоотдачи (*таваккул*), а следовательно, и этических поступков, соответствующих этому отношению и этому видению. Отсюда сопряжение онтологического и этического доказательства единобожия, которые должны привести к признанию идей растворения в единобожии. Растворение (*фана'*) становится вершиной суфийского состояния, и не подлежит описанию и, тем более, теоретизированию. Итак, чистый *таухид* выступает в качестве отрицания надуманного расчленения «Божественного» как предмета богословствования на субстанцию, атрибуты и деяния Бога. Ал-Газали излагает эту мысль в контексте доказательства истинности суфийского понятия *таваккул* или того, что он называл видением единобожия в действии — в том смысле, что все происходит от Бога и нет иного действующего, кроме Бога³⁷². Такое видение ведет к вере в Бога и к упованию на него. Таким образом, этот вариант понимания единобожия имеет прямое отношение к социальному бытию человека. Ал-Газали пришел к мысли, что только идея свободы воли, выбора и необходимой причинности отвращают человека от истинного единобожия.

Из этого не следует, будто ал-Газали отверг свободу воли или необходимость признания причинных связей явлений. Он отверг их искусственную расчлененность на виду самостоятельного бытия, ибо она сама творит иллюзию не-единства, отрицает единобожие и истинность Единого. Рассмотрение «мира необходимости», «неодушевленного мира» в качестве источника единства и взаимосвязи материального мира есть неведение сути вещей. Так, неверно рассматривать дождь в качестве причины прорастания злаков, а облако в качестве причины дождя. Это — самоопровержение (*ширк*) *таухида*, т.е. неведение Первого. Подобно этому, по образному сравнению ал-Газали, приговоренный к смерти человек, будучи помилован и отпущен на свободу приказом правителя, запоминает бумагу, чернила, и перо, которым написан указ, и говорит: «Если бы не это перо, я бы не спасся!» — видя свое спасение в ничтожном предмете, а не в том, кто им движет. Тот, кто понял, что перо само по себе не имеет силы, а лишь повинуетя руке пишущего, не обращает внимания на предмет и благодарит пишущего. Более того, его радость по поводу спасения порождает благодарность к тому, кто стоит за решением правителя или делом писца, если он поймет, что перо, чернила, все животные и неодушевленные предметы подчинены другой силе и сами действуют подобно перу в руке писца³⁷³. Иными словами, видимая необходимость связи и последо-

вательная связь явлений действительности являются лишь отношениями между обусловливающим и обусловленным, причиной и следствием без признания их автономности от универсального единства, сотворенного Богом во всем действительно и потенциально сущем. Необходимость и причинность не самостоятельны, они порождены всемогуществом Творца. Сложность понимания его проявлений особенно заметна не в природе, а в бытии человека, прежде всего применительно к проблеме свободы воли и предопределения (*джабр*).

Проблематичность и сложность описания свободы воли вытекает из неумения осознать сокровенную суть действий Единого. Все его описания условны, ибо каждое бытие имеет собственную логику, собственные освящение и восхваление Всевышнего как Единого, Истинного Деятеля и Творца. Люди не могут осмыслить бесконечное в конечном, абсолютное в относительном, но они в состоянии выразить суть бесконечности и единства в конечном и множественном посредством созерцания единства Творца, в видении целостности как Бога.

Ал-Газали рассматривал эту проблему неоднократно. В «Ихйа'» он затрагивал ее с точки зрения необходимости видения Единого во всем сущем, имея целью теоретическое обоснование единобожия в учении о *таваккуле*. Здесь отражается единство гносеологических и онтологических аспектов суфийского доказательства бытия Бога. Становится понятным ход рассуждений ал-Газали о том, что тайна Единого — это тайна науки Откровения. Он хотел продемонстрировать основополагающий принцип суфизма: вначале идет действие, а уже потом суть Единого раскрывается каждому в меру его возможностей. Ал-Газали не ставил проблему видения Единого исключительно в ходе и для целей суфийского доказательства. Последнее есть высшая ступень познания («видение», «вкушение», «растворение») и допустимо в рамках онтологических сравнений и с использованием теолого-философской терминологии. По этому поводу он писал в «Ихйа'»: «Предмет может быть множественным в одном видении и понимании, и един в другом понимании. Так, например, человек множествен, если посмотреть на его душу, тело, конечности, сосуды, кости и внутренности, в другом понимании он един, ибо мы говорим, что это один человек. Он один в системе человечества, по отношению к другим людям... Так и все сущее, самого Творца и его творения можно понимать по-разному. В одном случае все едино, в другом все множественно. Примером тому является человек, хотя он и не тождествен предмету, нас интересующему. Тем не менее он показывает судьбу множественного в процессе видения его как единого»³⁷⁴.

Ал-Газали пытался раскрыть эту идею, определив свое отношение к легкой и привычной лишь для *мутакаллимов* проблеме соотношения «свободы и необходимости», которые вводят мыслящего человека в состояние растерянности (*хайра*) и, на последнем этапе, к ошеломленности (*индихаш*). Здесь раскрывается единство противоположностей в их постоянном движении и сопряжении. При этом ал-Газали подразумевает не столько отрицание ценности рационализма и достоверность чувственного

познания, сколько размывание их автономности в видении Абсолюта. Это та же самая проблема единобожия, но в новом качестве и на новом уровне. Познание истин единобожия становится познанием Бога, либо возможностью или невозможностью его постижения.

Признание единобожия предполагает знание. Каким же образом Абсолют и бесконечность могут становиться предметом постижения со стороны относительного и конечного видов познания? Эта сложность трудно разрешима лишь для тех, кто не следует истинным путем познания, т.е. путем единства знания во всех его проявлениях, основанных на принципах абсолютной этики суфизма. Сказанное придает его идеям элитарный характер, особенно, когда он подчеркивает, что тот, кто не в состоянии идти суфийским путем к познанию сути единобожия, может понимать его суть в меру возможностей своего ума, ибо «к тому, кто не в состоянии слышать речи атомов *мулка* и *малакута* о признании единобожия, следует обратиться звуками и словами и снизойти с вершин единобожия до низкого уровня его понимания, ведь в *мулке* тоже существует единобожие»³⁷⁵.

В приведенной цитате речь идет о модели «трехмирного» универсума, трехчастного мира, без рассмотрения которой многие детали рассуждений ученого не будут понятны или же будут неверно истолкованы. Прежде всего следует заметить, что концепция трех миров впервые получила систематизированное изложение в суфийский период творчества ал-Газали. В «Ихйа'» мы находим последовательную разработку этой концепции на основе синтеза онтологии, гносеологии и этики. Это отчетливо видно на примере классификации этих «трех миров». Так, в области онтологии мир обладания и свидетельства ('*алам ал-мулк ва-ш-шахада*) — это мир явного, материального, изменчивого; мир владычества ('*алам ал-джабарут*) есть связующий мир *мулка* и *малакута*; мир таинств и духов ('*алам ал-гайб ва-л-малакут*) — мир неизменного, абсолютного. В области гносеологии *мулк* — это мир осязаемого, чувственного; *джабарут* есть мир умственного восприятия и разума; *малакут* — мир сверхразума и вкушения. В области этики *мулк* — это начало пути преодоления земных пороков; *джабарут* — первые стоянки; *малакут* — завершение стоянок и начало вхождения в Бесконечность.

Однако это не означает отъединенности этих миров друг от друга. Взаимосвязь этих миров определена абсолютным монизмом самой системы ал-Газали, а иерархия этих миров (*мулк*, *малакут*, *джабарут*) и сопряженность противоположного — трансцендентного и материального, описанные ал-Газали в его системе, — есть не что иное, как иллюстрация образа монизма. Неслучайно он всегда перечисляет миры в представленной выше последовательности, тогда как следовало поставить *джабарут* в середине. Характерна и его мысль о том, что в мире *мулка* есть свой *таухид*.

Ал-Газали был схоластом высочайшего полета мысли, посвященного во все изощренные тонкости фикха и калама. Он сам неоднократно предупреждал, что не следует буквально воспринимать приведенные им примеры и аналогии. Для ал-Газали главенствующей является суть идеи, а не

ее внешний образ. Непонимание этого служило причиной для множества неверных обобщений его взглядов. При этом следует учесть, что основой для обобщений, сделанных, к примеру, А. Вензинком, стали работы, лишь приписываемые ал-Газали, такие как «Прекрасный жемчуг в раскрытии наук потусторонней жизни» («ад-Дуррат ас-фахира фи кашф 'улум ахира»), «Вознесение к святыням в лабиринтах самопознания» («Ма'аридж ас-кудс фи мадаридж ма'рифат ан-нафс») и другие³⁷⁵.

Выдвинутая ал-Газали в «Ихйа'» концепция трех миров осталась неизменной и последних его работах, в том числе и в «Разъяснении трудных мест "Ихйа'"». В «Ихйа'» он рассматривал эти миры в рамках соотношения *таваккула* с *таухидом*, особенно с точки зрения раскрытия связи между познанием суфийского пути и моралью. Рассматривая их, он писал, что если человек хочет довести дело познания и морали до конца, то должен знать, что на этом пути есть три мира. Первый из них — *мулк* и *шахада*. Его легко преодолеть. Второй мир — *джабарут*, который находится между миром *мулка* и миром *малакута*. Этот мир напоминает судно, движущееся между землей и водой. Оно не все охвачено волнением водной среды, однако оно не находится в покое и на спокойной, безмятежной тверди земли³⁷⁷.

Эту же концепцию трех миров, правда в более определенной, жесткой форме и с более широким диапазоном применения, ал-Газали повторяет в «Разъяснении трудных мест "Ихйа'"». Определяя суть этих миров, он пишет: «Мир *мулка* — это то, что предстает чувствам и создано силой Бога как одно из другого. Мир *малакута* — это то, что Бог создал извечным повелением не постепенно; он остается в одном и том же состоянии, не увеличиваясь и не уменьшаясь. Мир *джабарута* — это то, что между мирами; он похож на то явное, что бывает в *мулке*, и близок вечной силе, исходящей из мира *малакута*»³⁷⁸.

Различия, которые мы можем обнаружить между некоторыми мыслями, высказанными в «Ихйа'» и «Разъяснении трудных мест "Ихйа'"», особенно там, где речь идет о мире *джабарута*, нельзя сводить к противоречиям и на их основе склоняться к предположению о том, что этот труд является неаутентичным³⁷⁹. Действительно, отмечено, что в труде «Ихйа'» ал-Газали говорит о том, что сила, воля и знание входят в мир *джабарута*³⁸⁰, в то время как в «Разъяснении трудных мест "Ихйа'"» эти объекты входят в мир *малакута*. Дело в том, что концепция трех миров, изложенная в «Ихйа'», рассматривается ал-Газали в русле доказательства единобожия, связей мира с Богом и в Боге и, наконец, необходимости этического универсализма для обоснования суфийского *таваккула*. Отсюда и расположение силы, воли и знания в мире *джабарута* в качестве стоянок, являющих собой преодоление мира *мулка* и одновременно составляющих определенные предпосылки к миру *малакута*. В «Разъяснении трудных мест "Ихйа'"» они также введены в мир *джабарута*, а не в мир *малакута*, как ошибочно предполагают многие исследователи. Именно здесь ал-Газали уточняет определение мира *джабарута* и его пределы от сотворенной силы к разуму и знанию³⁸¹. Там, где эти объекты соответствуют миру *малакута*, они приведены ал-Газали соответственно с конкретной аналогией.

Объясняя суждение о том, что Бог создал Адама по своему подобию, ал-Газали пишет: «Под его образом имеется в виду весь мир в целом, а человек создан по подобию универсума, но как его уменьшенный вариант. Если с помощью знания разделить универсум на части и разделить Адама, мир ему, на части таким же образом, то окажется, что части Адама, мир ему, будут подобны составным частям большого мира, а если части одной совокупности подобны частям другой совокупности, то они, без сомнения, подобны друг другу. Тот, кто расчленил образ универсума, поделит его на части и также поделит Адама, мир ему, на части, найдет, что оба образа тождественны. Так, универсум делится на две части, одна из которых представляет собой все явное, воспринимаемое чувствами, а именно мир *мулка*, а другая представляет собой все внутреннее, воспринимаемое разумом, а именно мир *малакута*. Человек также делится на явное, воспринимаемое чувствами — это кости, плоть, кровь и все виды чувственно постигаемых сущностей, а также на внутреннее — это дух, разум, знание, воля, сила и т. п. И другое, мир делится на миры *мулка*, *малакута*, *джабарута*. Человек также делится подобным образом; то, что соответствует миру *мулка* — это чувственно постигаемые части тела, о которых ты знаешь; то, что соответствует миру *малакута* — это дух, разум, сила, воля и т. п.; то, что соответствует миру *джабарута* — это, например, ощущения, находящиеся в чувствах, и силы, находящиеся в частях его»³⁸².

Отсюда явствует, что ал-Газали приводит два различающихся сравнения, хотя они и служат одной цели. Первая аналогия раскрыта в онтологическом плане, а вторая в гносеологическом. В них он хотел показать соотношение между человеком и миром, единство человека и мира и, наконец, необходимость самопознания как субстанциональной основы морального совершенствования, т.е. того, что составляет ядро его антропологии, призванной обрисовать в общих чертах идею «совершенного Человека». В разнообразии и троичности миров нельзя не видеть его устремлений к Единству. Именно последнее и составляет явную установку и скрытый мотив его идейного синтеза, а его концепция трех миров составляет, по существу, часть онтологического и этического доказательств бытия Бога.

Прочный схематизм троичности у ал-Газали никогда не был жестким, однозначным и надуманным. Троичность выполняла вполне определенные методологические, аналитические и практические функции. Ал-Газали систематизировал суфийскую мысль, придавая основным проблемам суфизма абсолютный характер. Он шел в русле суфийской традиции, углубляя систематику морального духа и оставляя без детальной разработки равнодушную к морали космологию и онтологию. Образовавшийся в суфийской мысли вакуум восполнит в свое время Ибн 'Араби.

Именно в суфизме глубже, чем где-либо, развивалась стройная система троичности. Эта система «шари'ат — тарикат — хакикат», «знание — состояние — действие», «чувство — разум — вкушение», «собранность — расчлененность — собранность собранности», «достоверность — сущностная достоверность — истинная достоверность», «чернь — избранные — избранность избранных» и т. д. Фактически, суфизм довел

троичность до предельно возможного совершенства. Это вытекало из духа негативизма, заключенного в суфизме, который видел в постоянном отрицании способ постоянного совершенствования. Мы не найдем ни одного суфийского *макама* (стадии, ступени, стоянки), в составных состояниях (*ахвал*) которого не содержались бы элементы самоотрицания, в том числе и состояние *фана'* (исчезновение).

Словом, концепция трех миров, хотя и имеет относительную самостоятельность, служит составной частью онтологического и этического доказательств бытия Бога и единобожия.

Ал-Газали в ходе формирования суфийского синтеза разрабатывал систему соединения философии и суфизма путем выявления онтологической, гносеологической и этической основы проявления единобожия. Каждый из них выявил собственные проблемы, а, следовательно, и свои способы решения и доказательства, однако они соединены в единое целое, выступая в качестве иллюстрации градаций *мулка* и *малакута*, мира осязаемого и мира разума, тела и духа, материального и духовного, души и духа и других. Под этим ал-Газали подразумевал не дуалистичность мышления, а необходимость единства целого в его различных абстрактных проявлениях.

Следует отметить, что сама проблема единобожия приобрела для ал-Газали существенное значение лишь в суфийский период его творчества. Во всех произведениях, предшествующих «Йхиа'», мы не найдем столь пристального внимания к этой проблеме. В лучшем случае она была растворена в его суждениях о субстанции и атрибутах Бога. К примеру, в «Непоследовательности философов» он не затрагивает эту проблему как самостоятельную. Но это не означает, что она тогда еще не попала в поле его зрения как идейно-мировоззренческая проблема. Первый намек на это мы можем найти в мысли ал-Газали о том, что наиболее запутаны у философов доказательства, которые относятся к области Божественной метафизики. Этот вывод стал результатом сложения двух противоположных тенденций в эволюции идей ал-Газали, итогом универсального скепсиса и поиска абсолютной достоверности.

В целом он являл собой постоянное отрицание достижений познания. Вначале сомнение было не чем иным, как отрицанием традиционной, основанной на авторитете «достоверности калама», которая затем трансформировалась в иную достоверность — достоверность истинного, антиавторитарного знания. Логико-философский образ этого явления мы можем найти в «Критерии знания в науке логики». В нем ал-Газали утверждает, что доказательством истины является лишь то доказательство, которое выступает в качестве постоянной необходимой и не поддающейся изменению достоверности³⁸³. Частичные знания не в состоянии представить нам необходимую и постоянную достоверность, ибо они изменчивы. Это не значит, что он отрицал достоверность чувств и точных наук. Наоборот, необходимые аксиоматические данные этих наук тождественны необходимости достоверности в области Божественной метафизики: доказательство бытия Бога, его атрибутов и деяний. Однако эту достовер-

ность не могут представить данные разума в его отрывочных доказательствах, поскольку эти данные подвижны и текучи в сравнении с Абсолютом.

Говоря об ограниченном характере сил разума и ограниченности возможностей логики по отношению к проблемам Божественной метафизики, ал-Газали исходил из того, что частичное знание есть способ и путь к познанию общего. При этом частичное знание не может стать способом истинного доказательства. В дальнейшем это привело его к мысли о необходимости опровержения логической и рациональной путаницы в доказательствах бытия Бога, в видении Абсолюта, ибо видение его сути и его единства невозможно без самопознания, без «видения сути души», которое есть не что иное, как постоянное признание своего незнания. Незнание здесь означает постоянное продвижение к Абсолюту. Это и есть совершение бесконечности, которое можно и нужно видеть во всем сущем в качестве наиболее совершенного творения.

Это известная мысль ал-Газали выражена в его афоризме: «Невозможно сотворить мир лучше того, что есть». Здесь он подразумевает видение целесообразности во всем сущем, включая человека и все, что может существовать. В этом нет жесткого предопределения, а есть лишь выбор некоего вида совершенства мудрости, которую мы постоянно познаем. Задержка актуализации возможного, переход из ничто в сущее есть нахождение вещи перед возможностью выбора конечного творца, которым является Бог. Дело в том, что когда Бог действует, Его действие не может быть чем-то другим, кроме как внешней мудростью, которую мы осознаем в качестве таковой. А познаем мы это настолько, насколько возможно видеть направленность Его действия, истоки и цель Его замыслов, дабы удостовериться в том, что преопределенное Его Знанием, Волей и Могуществом в его творениях является наиболее мудрым, совершенным и прекрасным и служит безусловным доказательством совершенства его атрибутов. Все сущее является прекрасно упорядоченным, совершенно сделанным. В противном случае это было бы скупостью и бессилием³⁸⁴.

Отсюда акцент ал-Газали на необходимость размышления обо всем сущем как объекте бесконечного Божественного творчества. Это также и область, где не «достигают цели ни стрела иллюзии, ни стрела понимания» и где «сердца страждущих остаются страдать в пустыне их высокомерия»; область, где ломаются все иллюзии, понимания, сердца перед величием Его и бесконечным Его творчеством. Но на вершинах разочарованности в возможности получения абсолютного знания Бог ниспосылает из тайников красоты сущего призыв к терпению. Это — растерянность пессимистическо-оптимистического познания преходящего и абсолютного, а между ними находится познание всего, что имеет отношение к бытию человеческому: добра и зла, пользы и вреда, облегчения и тягот, побед и поражений, веры и неверия и тому подобного. Кроме того, есть еще проблемы вечного и изначального. Разум теряется в рассмотрении этих проблем. Ал-Газали стремился показать единство противоположности мучительного скепсиса и радости обретенной достоверности в постижении всего сущего, являю-

щегося знаком Божественной благодати. Но путь к необходимой достоверности — это не путь холодного спекулятивного умопостижения природы, мира и человека как творений Бога, а путь «срединного познания», т.е. путь единства знания и действия, которое порождает соответствующие состояния познающего духа. Это постоянные изменения, которые претерпевает человек в переосмыслении всего, что дано чувствам и разуму.

Применяя эту идею к отношениям между человеком и Богом, ал-Газали выделяет следующие стороны этого акта: то, что имеет отношение к человеку, его качеству и состоянию, и то, что имеет отношение к Богу, его атрибутам и деяниям. Первое охватывает все благое и духовное для человека, второе рассматривает либо субстанцию, атрибуты и имена Бога, либо Его деяния в *мулке* и *малакуте* и во всем сущем³⁸⁵.

Сосредоточение внимания на Божественном деянии как части науки действия не оторвало ал-Газали от сознания сложности проникновения в суть единобожия суфиев для масс и теологов. Рассмотрение Божественной субстанции и сути единобожия порождает растерянность мыслей. Отвержение антропоморфных представлений о Боге, утверждение, что Бог не имеет пространственно-достоверных атрибутов, что он «не внутри и не за пределами мира», что он не связан с миром и не оторван от него, привело, вследствие неразвитого абстрактного мышления, к тому, что люди отвергли это. Даже отрицание телесности Бога и иного рода антропоморфизма, доказывающее, что у Бога нет ни головы, ни рук, ни глаз, привело слабоумных к тому, что они стали говорить: «Это описание арбуза, а не Бога!» Ал-Газали рассматривал подобное непризнание трансцендентности Бога как слабость абстрактного мышления. Человек не знает ничего, кроме себя, и не возвеличивает никого, кроме себя самого. А то, чем не обладает сам, считает недостатками.

Онтологическое доказательство бытия Бога выявляет истины единобожия и суть таких понятий, как «величие», «святость», «совершенство», «знание», «мудрость», «воля» и т. п. Оно выявляет в сущем знаки и следы присутствия (*хадра*). Человек «в состоянии сколь угодно долго смотреть на землю, освещенную солнцем, но при всем своем желании он не в состоянии долго смотреть на само солнце. Следовательно, рассмотрение следов позволяет обнаружить некоторым образом саму причину последовавшего действия, хотя и не может стать заменой рассмотрения побудительной причины данного действия»³⁸⁶. В сущем же нет ничего, что не представляло бы собой «следа из следов Божественного могущества и отблеска света его сияющей субстанции», ибо «нет темноты темнее не-сущего и нет света светлее сущего. А существование всех вещей — это свет от света Его субстанции, т. к. способность вещей к существованию зависит от самосущей субстанции Бога, точно так же, как цвет вещи зависит от света солнца, которое сияет само по себе»³⁸⁷.

В «Нише света» ал-Газали предпринимает попытку систематизации этой концепции, основанной на образе света. Она становится абстрактно-метафизическим образом доказательства бытия Бога и единобожия, изложенных в «Ихйа'». Например, когда ал-Газали разделяет типы сознания

людей, это разделение соответствует предложенной им классификации «стадий единобожия». Обыватель признает свет как нечто, указывающее на то внешнее, что имеется в наличии, хотя последнее есть нечто акцидентное. Наиболее часто эти акциденции воспринимаются обывателем посредством чувств, отсюда и востребованность осязаемого, материализованного, антропоморфного бога.

Эти чувства проявляются тройким образом. Первое — то, что не видно само по себе, к такому относятся «темные тела»; второе — то, что видно само по себе, но не способствует видению других, к этому относятся планеты; третье — то, что видно само по себе и с чьей помощью видны другие предметы, и это Солнце, Луна и прочие светила. Понятие «свет» более подобает третьему разряду ощущений. Свет есть то, с помощью чего можно увидеть иное. Это определение на самом деле гонится лишь для обывателя. Дело в том, что если суть света состоит в его появлении для восприятия, а восприятие зависит от существования света и зрения, ибо нет явного света для слепых, то это привело к отождествлению зрительно-го ощущения с явно осязаемым светом.

Это сравнение, в свою очередь, привело к углублению представления о том, что «зрительный дух» и есть воспринимающий дух, а в самом свете нет никакого восприятия. Следовательно, этот «зрительный дух» и называют светом. Однако на деле это лишь вторая стадия, еще не выражающая сущности света как такового³⁸⁸. «Свету зрения глаз» свойственны те же недостатки, что и чувству в целом. Он не может осознать и рассмотреть самого себя, не видит слишком далекого и очень близкого, видит лишь внешнее и явное, частичное, а не целое, конечное, а не бесконечное. «Свет чувственного восприятия» не может осознать суть сущего, а если допустить говорить о каком-то органе зрения свободном от перечисленных недостатков, то он мог бы и назывался светом. Это — разум, дух, человеческая душа, т.е. разные наименования этого «глаза».

Способ различения ощущения и разума у ал-Газали выступает как новая формулировка ступеней знания: чувство, восприятие, разум и сверхразум, или интуиция. Термин «глаз», по мнению ал-Газали, более предпочтителен для описания понятия света, чем слово «свет», а термин «разум» лучше отражает понятие света, нежели описательное выражение «свет глаз». Однако разум в качестве света, хотя и является «видящим», но видимое им воспринимается неодинаково. Есть нечто, выступающее необходимым знанием, и это аксиоматическое знание, но есть и то, что нуждается в определенном усилении разума, и это теоретическое знание. Их разница составляет тот познавательный фундамент, на котором зиждется необходимость перехода от мира чувств (мир *мулка* и *шахада*) к миру *малакута*, скрытому, разумному и интуитивно-познаваемому. Когда все предметы и явления сущего приобретают в сознании новое содержание, новое видение, тогда можно говорить о мире *малакута*, трансцендентном, духовно-световом мире и, соответственно, о мире *шахада*, акцидентном, материальном и темном мире. Это не подразумевает в указанных мирах существования «высокого» и «низкого». Подобное видение существует

лишь в чувственно-материальном мире *шахада*. В процессе познания человек осознает, что все находящееся в ведении чувств и фантазии есть его «земля» и «небо». А небеса есть все то, что возвышается над чувствами. Лишь с этого уровня познания начинается «путь постижения истины». Все сказанное подчинено доказательству необходимости видения целого как упорядоченного единства. Это та упорядоченность, которая ведет к первоисточнику, т.е. к свету-в-себе и для-себя существу, от которого исходят все сияния³⁸⁹. Это истинный свет, способный творить и повелевать.

Ал-Газали придает понятию «свет» онтологический характер, объединяя три понятия: свет, истинно-сущее и Творец. Свет подлежит явлению и выявлению. Следовательно, нет большей тьмы, чем то, что противоположно свету, чем тьма не-сущего ничто. Под тьмой здесь подразумевается то, что не находится в поле зрения чувств, хотя оно и существует в себе самом. Предпринимая попытку раскрыть сущность Бога как Абсолютного Света, ал-Газали предупреждает, что, хотя слово «свет» следует использовать применительно к объектам конкретно-чувственным, оно допустимо и применительно к Богу, в том смысле, что под светом будет подразумеваться то, что видно само по себе и с помощью чего можно видеть иное³⁹⁰. Тьма — ничто, а сущее есть не что иное, как свет. Сущее разделяется на то, что имеет источник существования в себе самом, и то, чье существование зависит от другого. Следовательно, последнее есть относительно сущее.

Под относительно сущим ал-Газали подразумевал относительность материального мира, поддерживаемого Богом. Постигание пропорции относительного и абсолютного, аллегорического и действительного, части и целого это лишь необходимая предпосылка сознания сведущих (суфиев), условие их восхождения из бездн аллегорий к вершинам истины. Это осознание истинности абсолютного целого, воплощенного в Боге, причем не в смысле сосуществования Бога с миром, а в смысле признания и видения единства Бога во всем сущем как содеянного Богом. И, наконец, это полное осмысление того, что «нет ничего в сущем, кроме Бога, все исчезает, кроме Его лика»³⁹¹.

Монизм сущего проявляется в «средствах», действиях или вещах в форме чудес, выражающих Божественную мудрость и могущество. Все сущее, кроме самого Бога, есть действие Бога и его творение³⁹². Ввиду того, что нет конца Божественному творению, мы не можем познать сути мудрости во всем сущем. Мы познаем лишь то, о генезисе и видах чего у нас есть общее и конкретное представление. Если мы откажемся от того, чего не в состоянии воспринять чувствами, и рассмотрим конкретные творения, то увидим бесконечное разнообразие видов, родов, подразделений и сортов, схожих и отличающихся количеством, образом, внутренними и внешними свойствами и функциями. Все это представляет собой поле размышления и умозрения. Это простор совершенного Божественного творчества, ибо «ничто, даже самое малое, не движется в небесах и на земле, будь то одушевленное или неодушевленное, растение или животное, планета или комета, без того, чтобы Бог дал им возможность двигаться.

Во всяком движении есть мудрость — либо две, либо десять, либо тысячи мудростей. Все это свидетельствует о единстве Бога»³⁹³.

Ал-Газали немало страниц «Ихйа'» посвящает раскрытию чудес Божественного созидания и мудрости, излагая фактически основные достижения естественных наук своей эпохи: минералогии, астрономии, медицины, ботаники, математики, физики и других³⁹⁴. При этом достижения становятся как объектом мировоззренческого размышления, так и этапом онтологического доказательства бытия Бога и его единственности. Эти два момента основаны на разработанной ал-Газали методологии размышлений о деяниях Бога, в которой он выделяет следующее: все сущее делится на две категории. Первая есть то, происхождение чего людям неизвестно. Об этом размышлять мы не можем. Вторая представляет собой то, о происхождении и видах чего нам дано определенное представление. Последняя и является объектом размышления. Анализ этой категории сущего ведет к признанию единства сущего, следовательно, и к необходимости признания единобожия.

Посвящая специальный раздел чудесам Божественной мудрости в ее творениях, ал-Газали прослеживает «трудноуловимые чудеса» человеческого рождения и строения его организма, чудеса мира животных и мира растений и даже более тривиальные, с точки зрения человека, чудеса морей и рек, минералов, земли и воздуха и планет. Их совершенство не может быть следствием случайных действий, наоборот, оно демонстрирует, что в сущем нет бессмыслицы и хаоса.

Удивительно лишь то, что человек, восхищаясь творчеством ваятеля, каллиграфа, рисовальщика, игнорирует множество «скульптур» и «картин», сотворенных Богом. Например, картина создается благодаря краскам, кисти, руке, силе, знанию, воле, но создателю картины ни один из этих компонентов в отдельности не принадлежит. Максимум, на что он способен, — это соединить руку и полотно особым образом. В то же время люди игнорируют чудо Божественных картин бытия, отвергая тем самым мудрость, которая поднимает их до уровня сознания целого как творения Бога. Человек — единственное существо, способное осознать целостность бытия, однако тот, кто пытается сделать это, проходя мимо небесных чудес, не в состоянии по настоящему понять эту целостность³⁹⁵. Размышление над *малакутом* способствует видению чудес величия и могущества. Под царством небесным ал-Газали подразумевает не одну лишь лазурь неба или свет звезд, а все то, что воспринимается чувствами или скрывается от них. Следовательно, размышление о *малакуте* — это для концепции ал-Газали небесные «врата вознесения сердца к трону Господнему». Это пролог к истинному размышлению, а не его венец. «Осознание удаленного возможно лишь после овладения близким. Самое близкое для человека — это его душа, затем земля, воздух, растения, животные, далее — чудеса неба и того, что между небом и землей... и т. д.»³⁹⁶.

Однако это знание не раскрывает сути Божественного. Божественная субстанция раскрывается человеку по мере роста его знания. Человек склонен возвеличивать того или иного ученого в соответствии с глубиной

познания его творчества. По мере углубления познания творчества ученого усиливаются любовь и уважение к нему, в результате чего каждое его слово и все его творчество становятся любимыми, значительными и принимаются близко к сердцу. Точно так же и отношение к Богу — углубление и расширение познания его творчества (ибо все сущее есть его творения) становятся ступенями в познании, а поскольку Бог бесконечен и абсолютен, то и познание его человеком бесконечно. Но каждый осознает его настолько, насколько ему дано. Сложность этой «данности» заключается во внешней парадоксальности, ведь Бог является наиболее явно сущим³⁹⁷. В этом и заключается, по ал-Газали, сложность истинного его видения. Здесь нет ничего странного, ведь когда мы видим, как человек шьет или пишет, наиболее явным для глаз является то, что он существует. Его жизнь, знание, сила и желание шить и писать для нас наиболее явны в сравнении с другими внутренними и внешними качествами человека, ввиду того, что нам не дано сразу видеть его внутренние качества, такие как желание, гнев, нрав, здоровье, болезнь и т. п.

Что касается внешних качеств человека, то мы не знаем некоторых из них и сомневаемся в других, в то время, как жизнь, знание, сила, воля и одушевленность человека явны и очевидны независимо от чувств. Дело в том, что эти качества не познаются чувствами. Кроме того, мы не можем познать его жизнь, знание, силу и волю иначе чем через движение. Ибо если бы мы смотрели на все что угодно, кроме него самого, нам это не дало бы ничего, что могло бы помочь в познании его качеств. Мы обладаем лишь одним ясным и отчетливым доказательством — созерцанием. О существовании Бога, его силы, знания и остальных атрибутов свидетельствует все то, что мы видим, воспринимаем от камней и песков, растений и животных, земли и неба, сущности и явления. Первые свидетели существования Бога — это мы сами с нашим физическим телом, качествами, изменчивостью наших состояний на всех этапах нашей жизни. Наиболее отчетливы в нашем сознании мы сами, затем все ощущаемое нашими пятью органами чувств, далее — то, что воспринимаемо внешним и внутренним разумом. Каждому из этих объектов восприятия дан лишь один орган восприятия, один свидетель и одно доказательство, но все эти свидетели и доказательства говорят о наличии Создателя, который управляет и движет всем. Они обнаруживают Его знание, силу, благость и мудрость.

Познаваемое сущее бесконечно. Если жизнь пишущего для нас очевидна, хотя она имеет лишь одного свидетеля в виде нашего ощущения движения его руки, то, как можно не видеть того, что все сущее, будь то в нас самих или вне нас, свидетельствует о наличии Его могущества? Всякое сущее возвещает языком своего состояния, что оно существует не само по себе, а нуждается в творце и двигателе. Поскольку нет ничего в сущем, воспринимаемом чувствами или разумом, имеющемся в наличии или скрытом, что не свидетельствовало бы о Нем, то наличие Его ошеломило разум и привело познание Его в растерянность.

Эта ошеломленность и растерянность разума в познании Бога выражает познавательную ограниченность, ограниченность разума, которая

более всего проявляется в проблемах метафизики. Спекулятивный разум не в состоянии осознать то, что скрыто в себе самом, и то, что предельно очевидно. Он подобен летучей мыши в лучах солнца. Он не в состоянии раскрыть свои глаза красоте Божественного присутствия, т.е. единству миров *мулка*, *малакута* и *джабарута* как проявлению Абсолюта. А раз Бог присутствует везде и повсюду, это привело к тому, что «его явность стала причиной его скрытости»³⁹⁸.

Ал-Газали систематизирует здесь и развивает далее суфийские представления о Первом и Последнем, явном и скрытом, т.е. идею абсолютно-го единства, которая отрицала ограниченность и фрагментарность рационалистических воззрений об Абсолюте. В свое время Абу Са'ид ал-Харраз говорил: «Я постиг Бога, увидев в нем единство противоположностей». Ал-Газали пишет, что вещи выявляются благодаря противоположностям. То, существование чего поглотило его противоположность, затруднено для восприятия. Сложность этого восприятия состоит в том, что все вещи не различаются между собой обладанием особых примет, указывающих на Него. Все вещи «в одинаковой степени указывают на Его присутствие»³⁹⁹. Он подобен свету солнца, ибо, предположив его постоянное сияние, мы могли бы подумать, что тела не имеют иных образов кроме своих цветов. Мы не видели бы в черном цвете ничего, кроме черноты, в белом — ничего, кроме белизны, а свет как таковой не воспринимали бы. Словом, мы воспринимаем отличие, лишь сравнивая два состояния, мы осознаем наличие света лишь благодаря его отсутствию. Без его отсутствия нам было бы чрезвычайно трудно его увидеть, хотя свет наиболее явствен среди чувственных предметов. Он явствен сам по себе и выявляет другие вещи. Бог явнее всего и благодаря ему выявляется все сущее⁴⁰⁰. Если бы Он обладал свойствами отсутствия, изменчивости, то разрушилось бы здание всего сущего и прекратилось бы существование *мулка* и *малакута*. Если бы некоторые вещи существовали благодаря Ему, а другие благодаря другому, то мы бы воспринимали разницу между этими вещами. Однако его определения являются общими для всех и в одинаковой степени. Это порождает парадокс скрытого в явном, но это парадокс слабости восприятия и понимания, а не парадокс истины, ибо путь познания ведет к признанию, что «нет ничего в сущем кроме Бога»⁴⁰¹. Поскольку все сущее являет следы Его могущества, то оно принадлежит Ему и само по себе не существует. Сущее принадлежит лишь Единому Истинному. Это и есть видение, к которому приходит познавший, т.е. суфий, ошеломленный и растворяющийся в своем познании, т.к. в его познании и любви растворяются все феномены сущего в качестве деяний Бога. Он не видит ничего, кроме действия и творчества Единого.

Следовательно, истинность единобожия состоит в видении, осознании и любви к Богу. Это вершина состояния, в которой познающий не ставит себя над миром или вне мира, а пребывает в нем. Как любящий, он не имеет обоснования и доказательств действия возлюбленного, ибо они присущи разуму, а любящие безрассудны. Отсюда невозможность соединения разума и любви. Задача разума — говорить, а любви — молчать.

Любовь стирает разум, ибо он ограничивает того, кто им обладает и отвергает его в пучину ошеломленности и растерянности познания. Это и есть переживания познания целого, состояние, названное суфиями «растворением в единобожии» (*ал-фана' фи-т-таухид*), которое один из суфиев выразил словами: «Мы были собою, потеряв себя и оставшись без себя!»

Растворение в единобожии — одна из наиболее существенных и кульминационных вершин эмоционального состояния, морали и познания. В отличие от установления веры (*шари'а*) растворение является неотъемлемой частью истины (*хакика*). Оно выводится из тариката и завершает постепенный процесс вхождения в «прямой путь». Оно не подлежит расшифровке в терминах логики и поддается лишь «вкушению». Отсюда сложность определения растворения, которое имеет тончайшие связи со всеми компонентами суфийского пути. Хотя ал-Газали опирался на опыт прошедших веков описания растворения, он все же смог придать этому иррациональному феномену рациональный вид, сделав его вариантом доказательства бытия Бога.

Особенность этого доказательства состоит в том, что оно строится как индивидуально-этическое. Если постижение остальных стадий единобожия допустимо «снаружи», «со стороны», то последняя — растворение в единобожии — предполагает «исчезновение в *таухиде*», т.е. она невозможна без следования божественной этике и вне ее. Человек на этой стадии является последователем единобожия в том смысле, что в его видении множественного нет никого, кроме Единого. Он ничего не видит не потому, что сущее множественно, а потому, что оно Едино⁴⁰². В своем стремлении к Богу человек уподобляется безумцу, который, сидя на своем осле, ищет осла. «Очевидное, становясь предметом изыскания, утрачивает свою очевидность»⁴⁰³. Однако данный способ доказательства является внешним, односторонним и в какой-то мере спорным. Отсюда — попытка ал-Газали дополнить его этическим способом доказательства единобожия, который в конце концов приводит к тому же результату, т.е. к необходимости признания растворения в единобожии вершиной знания и предпосылкой Его бесконечного «пути».

Дело в том, что рассмотрение сущего как свидетельства существования Бога выражает лишь объективную сторону этого сущего, а не его значимость для нас. Познание Сущего вне монизма Истинного и может стать источником морального зла. Отсюда его утверждение о том, что нет ничего столь малого в мире, что не являло бы собой причины и средства либо признания, либо отвержения Его, веры — или богохульства. Эти две стороны есть результат познания единства целости сущего либо как творения Бога, тем самым приобретаая сами по себе ценность для нас, либо усматривая в этом единстве следствие воздействия вещей самих по себе, а не «в связи с Причиной всех Причин»⁴⁰⁴. Эта идея представляет собой новую формулировку идей единобожия, но с нравственно-познавательной точки зрения.

Рассмотрение Сущего может привести к моральному злу, к потере самого себя в случае отказа видеть в Его единстве благо всего сущего. Но

осознание истинности этого блага не что иное, как осознание единства сущего в качестве истинного единобожия, т.е. единства элементов и явлений сущего в бесконечности Его благ. Независимо от различия форм и функций этих благ, в своей совокупности и отдельно они выражают единство сущего как следствия Божественной мудрости, ибо благо — не что иное, как мудрость Бога в сущем, проявление бесконечного в конечном. Отсюда мысль ал-Газали о том, что человек бессилен до конца осознать суть хотя бы одного блага. При этом он ставит перед собой не столько задачу доказательства бессилия знания или его ограниченности, сколько пытается показать, что истинность этого единства в признании и в стремлении к познанию бесконечного как сути Божественной мудрости. Нет в мире ничего бессмысленного, бесцельного и изолированного от единства Бога как Целого.

Рассматривая виды «благ сущего», которые он сводит к шестнадцати общим видам, ал-Газали тем не менее подчеркивает невозможность ограничения их количества. На примере рассмотрения одного из «благ низшего порядка», каковым является телесное здоровье, он хотел показать, что как бы мы ни старались исследовать взаимосвязь всех благ, мы никогда не сможем охватить их⁴⁰⁵. Питание как одно из условий здоровья есть действие, а каждое действие такого рода есть движение. Каждое движение связано с его орудием: движущимся телом. Последнее предполагает наличие силы для движения, а это, в свою очередь, требует воли к движению. Воля же требует знания объекта воли и ощущения его. Кроме того, для питания необходимо иметь пищу, что требует наличия продуктов, из которых она готовится⁴⁰⁶.

Рассматривая внешнюю взаимосвязь этой картины, ал-Газали хотел показать бесконечные ответвления этого единства. Так знание в качестве средства или звена в цепи блага для здоровья (к нему относится, например, знание о питании) показывает единство способствующего жизни от наиболее простых форм (чувственное восприятие) до более сложных, абстрактных, тех, что отделяют человека от животного и растительного мира. Растение взаимодействует с окружающим миром, однако оно ограничено отсутствием у него сознания. В одинаковой мере это относится и к животным. Последние ближе человеку, ибо обладают чувствами, но у них отсутствует разум. Тем самым чувства у человека выступают в новом качестве. Это относится и к воле, без которой человек становится бездеятельным существом. Иными словами, чувства сами по себе не имеют природной тяги, способной побудить человека к деятельному движению. Так, большой, видя пищу, необходимую для поддержания его здоровья, к ней не притрагивается. Для него зрение и вкусовые ощущения бесполезны. Следовательно, необходимыми условиями являются тяга человека к тому, что ему необходимо, и неприязнь к тому, что ему вредно и вызывает отвращение. Это и есть то, что мы называем желанием.

Бог дал человеку качества и способности, способствующие определять предел желаний, спасающий его от гибели. Таковым, например, является отвращение, появляющееся при насыщении. Это относится и к силе.

Итак, чувство необходимо для ощущения и воли, которые имеют смысл лишь при наличии тяги к поиску или избеганию. Словом, все в человеке настолько мудро устроено и взаимосвязано, что он представляет сам по себе прекрасный образец совершенства. Так ал-Газали пытается показать взаимосвязь способностей со всеми органами человека, объединенные движением волю, и сознание, и связь всего этого со всеми компонентами существования самого человека⁴⁰⁷.

В данном отношении человек не отличается от животных и растений. В этом заключается одна из основ их единства и взаимосвязи. Так, зернышко пшеницы, необходимое как вид питательного вещества для пропитания человека, содержит в себе все потенциальные возможности к своему собственному существованию и размножению. Человек не может ликвидировать зерно, ибо оно представляет собой основу его существования. Однако существование и размножение зерен зависит и от человека. Это необходимая связь, сотворенная Богом. Зерно само по себе не вырастет, тем более если оставить его дома, ибо дома его окружает только воздух. Не вырастет оно, и если оставить его в воде или бросить его в землю, лишённую влаги. В конечном счете, оно нуждается в земле, воде, воздухе, солнце, луне и так далее. Зернышко пшеницы не изолировано от всего мира, ибо все, что есть в мире, трудится ради одного пшеничного зернышка. Всякое небесное тело подчинено определенной цели, например: солнце предназначено для нагревания почвы, а луна для ее увлажнения и в каждом из них заключена своя мудрость, понять которую человек не в силах... А ведь весь мир создан как один человек⁴⁰⁸.

Отсюда следует, что ал-Газали хотел доказать, что имеющаяся взаимосвязь между наипростейшими существами и самыми отдаленными планетами, бесконечная в своей мудрейшей целесообразности, не может быть следствием каких-либо случайностей. Такая взаимосвязь в силу своей подвижности вызывает необходимость исследования бесконечных творений сущего ради тотальной устремленности к Истинному Творцу. Ал-Газали приводит в пример жонглера, подчеркнув, что не его игра должна быть достойна похвалы, а он сам. Исходя из этого, он приходит к анализу абсолютного единства всех частиц сущего, проявившегося во всем, в том числе и в социально-экономическом, политическом и познавательном бытии человека. Оно и есть благо бесконечных следствий и цель сущего. Так, пища находится не в любом месте, для этого необходим целый ряд условий. Следовательно, божественные блага существуют во всех средствах, причинах и условиях доставки пищи человеку. Но люди распространены по всей земле и пища может быть удалена от них так, что их могут разделять моря и пустыни. Бог создал купцов, подчинив их заботе о крохе имущества и жажде наживы, несмотря на то, что в большинстве случаев они сами не нуждаются в имуществе, а лишь накапливают его. Тонут их корабли, или попадают к разбойникам, гибнут они сами в каких-нибудь отдаленных странах или имущество их забирают правители, достается ли оно их наследникам, которые являются их злейшими врагами, — это тот финал, в котором глупость и невежество купцов выступает в качестве

пользы. Словом, объективная взаимосвязь всех явлений, причин и следствий выступает как целокупное благо⁴⁰⁹.

Это наблюдение можно перенести на все виды деятельности человека. Так, для приготовления лепешки нужно не менее тысячи мастеров. Все, что они делают, связано в конце концов с Богом, ибо он наставляет и направляет человека в силу необходимости и нужды к созданию орудия с помощью знания. Существование мастеров невозможно без наличия связей, названных ал-Газали чувством общности в человеке, без чего немислимо его существование. Это чувство привело к созданию городов, что, в свою очередь, породило вражду и открытое противоборство вследствие присутствия человеку чувств гнева и зависти. А все это в совокупности привело к появлению правителей и образованию государств. Противоборство людей и деградация общественной морали приводят к необходимости появления «пророков обновления жизни»⁴¹⁰. Эти пророки черпают свои знания от ангелов, а те друг от друга вплоть до самого близкого к Богу ангела⁴¹¹. Эта цепь связей «доходит до Божественного присутствия, которое является источником всякого строя, истоком всякого блага и красоты, началом всякого порядка и распределения»⁴¹². Само Божественное присутствие становится не чем иным, как абсолютным идеалом, которому человек должен следовать.

Осознание явного и скрытого во всех благах сущего олицетворением порядка и распределения Первого (Единого) требует в конечном счете истинно этической благодарности, смысл которой состоит в том, чтобы использовать все имеющееся как благо во имя свершения мудрости Бога. Иными словами, осознание истинности блага это и есть способ осознания истинности единобожия, т.е. видение единства во всем и стремление отождествиться с абсолютным примером (Богом) как источником всякого единства. Это стремление к постижению единства внешнего и внутреннего, растворенное в действиях и поступках, отвергающих всякое моральное зло.

Человек, покончивший с грехами, совершаемыми внешними органами, воплощает в себе благодарность за внешние блага, а покончив с грехами, совершаемыми сердцем, такими как зависть, недоверие, злые замыслы и другие пороки, воплощает в себе благодарность за внутренние блага. Так ал-Газали приходит к утверждению, что «всякий, кто восстал против Бога даже в малом, например, приоткрыл веки тогда, когда следовало бы зажмуриться, тот проявил неблагодарность в отношении благ, дарованных ему Богом на небесах, на земле и между ними»⁴¹³.

Этот строгий этический вывод, построенный на идее целостности всего сущего в Боге, и есть путь морального познания и действия, доказательством словом и делом истинности единобожия. «Тот, кто узрел запретное и открыванием глаз проявил неверие в отношении блага Бога, дарованного в виде век, веки же действуют только с помощью глаза, глаз — только с помощью головы, голова с помощью всего тела, тело — только с помощью питания, питание с помощью воды, земли, воздуха, дождя, туч, солнца и луны. Все это существует только с помощью небес, а небеса — с помощью

ангелов. Таким образом, все представляет собой как бы одно целое, все части которого связаны между собой так, как связаны между собой части тела. Отсюда следует, что посмотревший на запретное проявил неблагодарность в отношении каждого блага в бытии, от неба до земли, и не осталось ни одного небесного свода, ни одного ангела, ни одного животного, растения, которые не проклинали бы его»⁴¹⁴.

Это проклятие есть не что иное, как проклятие отвлеченной этики, которая видит в аморальной практике способ разрушения действительной гармонии всего сущего как Целого, Бога. Отсюда и необходимость благодарности всему сущему как части Целого. Эта благодарность есть способ познания и видения Единого Бога, который ведет к осознанию и вкушению сути растворения в единобожии как высшей стадии видения Единого.

ГЛАВА IV.

ЭТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

§ 1. Место этики в суфийском синтезе

Ал-Газали рассматривал свободу в качестве абсолютного идеала, и его стремление к идеалу мы можем назвать ценностной основой его творчества. Он видел свое предназначение в формулировании основ «культы свободных». Правда, осознал он его относительно поздно. Подобное опоздание крайне удручало ал-Газали и заставило, как явствует из «Ихйа'» и «Избавителя от заблуждений»⁴¹⁵, сожалеть о своей предшествующей деятельности как о потере времени и нисхождении в мир пороков, греховных состояний души. Хотя ал-Газали пытался представить свою биографию как определенные стадии развития души, ее состояния. Однако его жизненный путь объемлет все стадии духовного развития и не исчерпывается ни на одной из них.

Этическая система ал-Газали исторична, саморазвитие является ее сущностной чертой. Нравственное состояние души есть истинный критерий суждения об истинности любого действия. В свою очередь, нравственное действие это критерий оценки отношения личности к истине, к Богу, ал-Газали обвиняет калам, философию и *батинийу* в отсутствии понимания нравственности как критерия и метода обретения истины. Отсюда его утверждение о превосходстве суфизма, в котором он видел наивысшее воплощение единства знаний, состояния души и действия. Приход ал-Газали к суфизму и выработка им своей теории морали и безусловно нравственной системы путем соединения всех достижений предшествующего времени — это то, что мы называем актом тотального синтеза, осуществленным ал-Газали.

Этот синтез обладает общими и особенными чертами и имеет свои предпосылки. Был ли ал-Газали твердо убежден в Божьем покровительстве, в том, что он был «избран Богом» в начале V в. хиджры «в целях обновления религии», как он писал в «Избавителе от заблуждений», или не был, можно не сомневаться в том, что он осознавал своеобразие своей философской системы, ее «особую направленность» на дело обновления общины. Идея регулярного, из века в век повторяющегося обновления, представляет собой обобщение его идеи о необходимости реформы как первоочередной задачи. Подлинное «историческое» бытие и сознание неотделимы от видения аспекта качественного изменения, присущего наступлению каждого века.

Этический синтез ал-Газали — одна из выдающихся попыток осуществить задачу обновления и реформы. Ее нельзя в полной мере считать

неудачной, ибо не каждый успех есть синоним обретения истины, так же как не каждая неудача есть синоним ошибки. Ал-Газали пытался, исходя из достижений своей эпохи, следовать тому, что он называл восприятием истин вещей такими, какие они есть «в себе». Это объясняет его стремление выдвинуть на первый план обобщение как метод постижения истины. Без обобщения мысль не может открыть истину и выяснить ее практическую значимость. Существует неисчислимое множество явлений, например «Божественные блага», которые человеческое сознание не способно постичь. Отсюда встает задача выявления «обстоятельств, носящих всеобщий характер, с тем чтобы они заключались в русле законов познания этих благ»⁴¹⁶. Ал-Газали в своих морально-философских обобщениях выходит за рамки личного опыта и опыта отдельных мыслителей и дает их наиболее абстрактную и обобщенную формулировку, которая означает новое качественное состояние духовно-нравственного опыта эпохи.

Хотя ал-Газали исходил из реалий веры и ее воздействия на сферу нравственности, он фактически подчинил вероисповедные задачи опыту нравственного самостояния. Начиная все главы своих работ, посвященных рассмотрению проблем морали строками из Корана и хадисами, ал-Газали не стремился подчеркнуть суннитский или ортодоксальный характер выдвигаемых им концепций и положений. Его демонстративная приверженность благой старине (*салафия*) означает для него лишь приверженность однажды обретенной истине, принципу благочестия и неизбывным ценностям. Ал-Газали не утверждает, что его положения целиком основаны на традиции и освящены шариа́том. Он не отвергает опыт предшественников на том лишь основании, что он стал достоянием прошлого и не приписывает ему «священного» характера, лишь потому, что он принадлежит миру ислама. В единстве преходящего и вечного он стремился найти обобщающую идею и ее действительное воплощение. Так, например, изучая проблему различения добрых и дурных нравов, он начинает с собирания крупинки опыта, рассыпанных в хадисах, изречениях древних мудрецов и преданиях былых времен. Он рассматривал их как обобщения, не выросшие до уровня единой теории. Он осознавал, что собранные им высказывания зачастую ограничиваются указанием на благие итоги добронравия, но не раскрывают его сути, описывая то, что он называл «усвоением всех плодов истинной морали». Ал-Газали стремился наполнить абстрактные «плоды» конкретным содержанием. Эти «плоды добронравия» выражают и личный опыт, фрагментарный и непосредственный, то, что присутствовало в сознании, не заботясь о смысле и сущности морали⁴¹⁷.

Суждение ал-Газали о фрагментарности и индивидуальной природе моральных установок в обобщаемом им опыте содержит критику суфийской мысли или, точнее, вводит в мир суфизма принцип системности, т.е. осуществление синтеза абстрактных идей и достижений индивидуальной суфийской практики. Ал-Газали многого добился, продвигаясь по этому пути, хотя многие трудности, стоявшие перед ним, так и остались непреодоленными. Главная трудность заключалась для него в сложности

соединить абстрактные системы, хотя ал-Газали и был далек от какого-либо формализма и схематизации во всех своих высказываниях и суждениях, с опытом суфизма, т.е. соединения опыта философского творчества с его строгостями и ограничениями с опытом суфийского мира, бесконечного в своем стремлении к гармонии и абсолюту. Однако для суфийского тариката, несмотря на его внешнюю «анархичность», характерны свои собственные внутренние законы. Можно сказать, что его анархичность в самих его законах. Суфийский путь в процессе становления вобрал в себя формулы, определяемые «организованным творчеством». Суфийские тарикаты сближались между собой, отразив происходившее в недрах суфизма формирование всеобщей нравственной нормы и обобщающей эту норму теории.

История суфийской мысли, предшествующей ал-Газали, хотя и создала необходимый фундамент для будущего здания, нуждалась в умелом строителе, способном такое здание возвести. Ал-Газали, осуществив свой этико-суфийско-философский синтез, построил каркас этого здания. Он подчинил творчество суфиев философской систематике, однако его взгляды не соответствовали в полной мере концепциям ни одной из философских школ. Это было следствием трепетного отношения ал-Газали к истине, его нежелания подражать кому бы то ни было. Именно в этом заключена сила идейного синтеза ал-Газали. Он не отверг всецело наследия прошлого под предлогом, что оно носило нерелигиозный характер, и не заимствовал идей того или иного мыслителя лишь в силу того, что он обладает высоким авторитетом. Ал-Газали не находил ничего зазорного в предположении, что и пророки могли ошибаться. Утверждая необходимость сомнения в процессе познания и рассматривая сомнение как предпосылку любого исследования, он считал нужным включать все то, что представлялось ему истинным, в свою систему, и напротив, отвергал то, что, по его мнению, противоречило истине. Здесь становится понятным, почему ал-Газали вводил в свои суждения идеи философов и суфиев, представителей калама и фикха, поэтов и историков, мусульман и иудеев, христиан и буддистов, в большинстве случаев не упоминая их поименно. Он стремился к истине и ради полноты истины жертвовал именами, т.е. частностями обнаружения и проявления истины. Поэтому обвинения ал-Газали в плагиате следует отбросить, поскольку они не принимают в расчет объективной ценности подобной практики. Поступая таким образом, ал-Газали уничтожал искусственные границы в мире истины. Для суфийской традиции всегда была характерна полемика без указания имен оппонентов, но это не довод в оправдание ал-Газали, который хотел показать, что истина останется истиной, кто бы ее ни формулировал. Он видел в духовном единстве общины высшую практическую ценность мысли и соответственно подходил к открытым ранее истинам так, как если бы они были его собственными. Он «переживал» их, переплавлял в тигле своего теоретического и практического опыта.

Впервые теоретическая формулировка подобного подхода ал-Газали встречается в «Пороках батинитов» в связи с его размышлениями по по-

воду идеи непогрешимости имама. Он, в частности, считал, что усвоение учениками истин, преподносимых учителем математики, лишает смысла необходимость преклонения перед учителем, открывшим истину такой, какая она есть «в себе». Другими словами, он подчеркивал ценность «самости» истины вне связи с тем, кто ее открыл и провозгласил. Понимание и переживание истины заново, через призму личного опыта, позволяет высветить с ее помощью новую грань в недрах личности, которая превращает истину в свою «собственность», осмыслив ее по-новому. Сказанное показывает бесполезность проведения широких и, в большинстве случаев, надуманных аналогий между смыслом высказываний ал-Газали и содержанием идей, изложенных в сочинениях различных философов, *мутакаллимов*, суфиев и т. д. Пример ал-Газали лучше, чем чей-либо другой, раскрывает природу воздействия предшествующих идей и школ на мыслителя. В нем отчетливо прослеживаются те духовные искания, которые он переживал в своем идейном развитии. Разумеется, мнение мыслителя о своем идейном развитии не обязательно должно совпадать с тем, как видится влияние на него предшествующей традиции.

Ал-Газали ссылаясь на ограниченное число имен, приводя лишь общие примеры, ибо подробно описывать их он не видел необходимости. Особенности его мысли, проявлявшиеся в его отношении к идейным течениям и школам, основывались на традициях полемики с идеями, которые выдвигались в рамках этих течений и школ. Это наиболее очевидно проявилось в таких его трудах, как «Непоследовательность философов» и «Пороки батинитов». В первой работе еще упоминаются ал-Фараби, Ибн Сина и некоторые другие философы, а в «Пороках батинитов» мы не встретим ни одного конкретного имени. То же самое характерно для его суфийских сочинений. Но если спор ал-Газали с представителями калама привел к осознанию им ограниченности последнего и к осмыслению им собственной практико-реформаторской задачи, то его борьба с философией объективно стала выражением собственной философии ал-Газали и в особенности ее критических элементов, повлиявших, в частности, на характер полемики с идеологией *батинийи* и оформление суфийских взглядов. Хотя в «Избавителе от заблуждения» ал-Газали не стал обсуждать вопрос о влиянии социально-политической действительности на свое духовное развитие, косвенно это влияние он признал. Обращаясь в «Ихйа'» к общественным проблемам и рассматривая их в качестве составных частей науки действия, он показал себя мыслителем, который способен подняться над противоборствующими силами и перенести борьбу из сферы социально-политической действительности в сферу поиска истины, т.е. в сферу духа. То, что в «Избавителе от заблуждений» он попытался представить свое идейное развитие как личную проблему, было обусловлено стремлением защитить свои новые идеи, оправдать и обосновать возвращение к преподавательской деятельности. Между тем, в побудительном мотиве преподавания и в его цели было скрыто иное — политические реалии. Ал-Газали был вынужден заниматься преподаванием под давлением явного и скрытого, т.е. политики и морали. В его подходе к социально-поли-

тическим реалиям правоведческо-теологическая образованность сыграла весьма заметную роль.

Попытки определить, какая конкретная личность послужила источником сформулированных ал-Газали идей, напрасны. Очевидно, что крупные идейные системы не создаются под влиянием одной школы или личности. Можно говорить о решающем влиянии на творчество данного философа той или иной личности, однако это влияние происходит в рамках определенной преемственности в развитии идей. Эта преемственность может приобретать самые разнообразные формы и проявляется либо в форме подражания, либо в развитии отдельных аспектов, либо в позитивном отрицании.

Этика ал-Газали базируется на достижениях философии, а также калама, причем на традиции не только аш'аритов, но и му'тазилитов. Кроме того, во многих практических аспектах она стала продолжением того, что в суфизме получило названия *шари'ат* (установление) и *хакикат* (истина). Ал-Газали исходил из необходимости придания этического характера положениям шари'ата, не отвергая всецело интересов фикха. Это определялось как рационалистическими традициями фикха, так и их новым качеством, которое они приобрели в этическом учении ал-Газали, осознавшего, что невозможно подняться в мир морального абсолюта без опоры и вне рамок конкретной регуляции поведения. В сфере социальных отношений, составляющих ту среду, в которой разворачивается нравственная деятельность, средством истинного познания должна была стать лишь подлинно духовная мысль. Истинное познание нравственно в своих стремлениях и целях и невозможно вне нравственной деятельности. Это обусловило необходимость пересмотра всех основных источников той культуры, под влиянием которой сформировалось его творческое сознание.

В логико-рациональный мир философии и калама ал-Газали внес дух суфийской морали, ее стремление к абсолютной нравственности. Но это не стало отвержением системного характера этической мысли, ее теоретической строгости. Эта строгость проявилась в последовательном рассмотрении и анализе всех существенных проблем этической мысли, в существенном вкладе в теоретическое решение многих проблем, а также в том, что он использовал новый метод анализа этих проблем. Так, сама структура «Ихйа'» обнаруживает системную направленность изложения. Это придало этической теории ал-Газали универсальный вид. Универсальный характер этики ал-Газали определен центральным местом этики в его суфийском синтезе и стал результатом единства истории и познания в его духовно-нравственном развитии.

Высоко оценивая «истины» суфийского опыта, ал-Газали видел в них определенный уровень нравственного сознания и определенный способ его осмысления. Суфийский опыт не выходит за пределы узкого мира личности, но это действенный способ достижения нравственных высот. Он видел, что в этой этике сформулированы положения, не претендующие на всеобъемлющую истину и заключающие в себе ее частные проявления в мгновениях переживания и осуществления абсолютных нравственных

ценностей и, следовательно, возвышение этого опыта до уровня истин абсолютного бытия. Ал-Газали уверенно использовал результаты обобщений суфийской этики. Узкие рамки собственного опыта обобщителей этой этики он принимал не как порок самой этики, а лишь как проявление незавершенности обобщения и идейной систематики.

Ал-Газали сознавал непреходящее значение этики для сохранения цельности суфизма и диалектическую связь этой цельности с нравственностью. Суфийско-философское целое в конечном итоге служило поиску абсолютной морали, а абсолютная мораль служила целому в осознании собственных истин. Исходя из этого, ал-Газали поставил перед собой задачу формулирования абсолютных законов морали посредством изучения ее частных обретений различными школами этики. Это отразилось в его оценке черт и реалий повседневной жизни. Он исследовал состояния человеческой души в ее различных нравственных проявлениях, начиная с самых простых, воплотившихся в манерах поведения (в еде, питье, дружбе, разговоре и т. д.), в «язвах» души (в обмане, коварстве, гневе, ненависти и т. д.), не обходя вниманием проблемы шари'ата, познания, жизни и смерти, а также связи всех этих проблем с нравственностью.

Ал-Газали считал, что все явления бытия должны быть подвержены нравственной оценке. Его отношение к познанию и его метода, к истине и достоверному знанию, явному и скрытому, к имамату и халифату, к человеку и обществу, к другим явлениям определило его нравственные суждения.

Его взгляды на пути достижения достоверного знания отразились в его отношении к единству знания и действия, а это единство, в свою очередь, нашло отражение в практической направленности этики ал-Газали на осуществление реформы религии и морали. Между тем понимание им связи относительной и абсолютной истины нашло свое отражение в признании относительности нравственных ценностей, возможности их изменения и необходимости абсолютной морали.

Целостность нравственной теории ал-Газали и ее универсальный характер заставили его по-новому посмотреть на все формы общественного бытия и сознания. Он называл это наукой действия и наукой знания, или «наукой о состояниях сердца» и «наукой сокрытого», т.е. наукой обо всем том, что имеет отношение к социально-историческому, экономико-политическому и нравственному бытию, к проблемам метафизики и абстрактной мысли. Ал-Газали исходил из общего положения о необходимости знания, которое он рассматривал как абсолютную добродетель. Быстрота бега есть добродетель лошади, но она не является абсолютной добродетелью, тогда как знание — это добродетель сама по себе, имеющая абсолютный характер и не нуждающаяся в каких-либо дополнениях⁴¹⁸. Знание — это фундамент счастья, ибо к деятельности можно прийти лишь со знанием того, как надо осуществлять ее. Исходя из этого, ал-Газали обосновал необходимость рассмотрения общественного бытия в его единстве и движении с точки зрения абсолютизма, неизменного идеала. Это заставило ал-Газали по-новому взглянуть на «суть знания», вокруг определе-

ний и истолкований которой шла острая полемика. Отрасли знания своей эпохи ал-Газали попытался распределить на группы по принципу отражения в них общих направлений познания, имея в виду, что это приемлемо и происходит лишь потому, что представители каждой из описанных им групп пытались обособить свое «знание» и представить его как наиболее совершенное и обязательное для всех.

Господствующая традиция оценки профессиональных знаний, которая обычно отождествляла их с личной практикой и «профессией», не принимается ал-Газали всерьез как источник доказательств. Он приводит множество примеров и фактов, показывающих, насколько сильно влияет привязанность к профессии на индивидуальную деятельность, ее черты, стереотипы и психологию. Даже мусорщики, евнухи, игроки и так далее испытывают гордость, находя в своей профессии достоинства и сильные стороны, возвышающиеся в их глазах до уровня абсолютных добродетелей. Можно уловить критический смысл, скрытый за изложением ал-Газали взглядов различных групп, каждая из которых находила в своем «знании» (в своей специализации) «обязательное знание». Представители калама, пишет ал-Газали, считали таким знанием калам, *факихи* — фикх, представители тафсира и хадисоведения утверждали, что таковым является знание, изложенное в Коране и сунне, а суфии провозглашали таковым свое учение, выраженное в общих формулах. Некоторые из них утверждали, что таковым является «знание Божьим рабом своего состояния и места, полученное им от Бога», другие — «знание об искренности душ и их пороках», третьи — «знание скрытого», четвертые, что это «знание пяти столпов ислама»⁴¹⁹. Высказав свое мнение в рамках этой «обязывающей традиции», которая сама по себе была продуктом систематизирующего творчества, он избрал другой путь систематики, не столько приближавший его к остальным мыслителям, сколько отдалявший его от них.

«Обязательное знание», с точки зрения ал-Газали, — это наука действия, называемая им также «знанием пути к потустороннему миру»⁴²⁰. Следует, однако, осторожно относиться к идентификации двух этих понятий, которую допускают многие из исследователей творчества ал-Газали. Знание о потустороннем мире, с точки зрения ал-Газали, представляет собой единство науки *мукашафа* и науки *му'амала*. Здесь, действительно, возникает существенный по своей сути вопрос о том, можно ли говорить о разработке науки *му'амала* как о самостоятельной нравственной теории в рамках идейной системы ал-Газали. Постановка этого вопроса может выглядеть риторической, поскольку не может быть идейной системы, опирающейся лишь на саму себя. Ее основы должны быть заложены в более общей теории, которая теснейшим образом связана с проблемами познания, бытия, описанием социально-исторических реалий и другими идейными и практическими вопросами. Говоря о духовно-нравственном развитии ал-Газали и причинах его перехода к суфизму, мы попытались выявить истоки его этической рефлексии. В свете этого представляется неточным, если не невозможным, определение смысла науки *му'амала* вне связи с *мукашафа*, поскольку они составляют два этапа «пути к потустороннему миру».

Ал-Газали не наметил жестких путей, ведущих человека к нравственному абсолюту. Он осознал, что ноги человека не могут двигаться подобно колесам по рельсам, если уместно использовать здесь подобное сравнение. Можно сказать, что наука *му'амала* и наука *мукашафа* служат как бы рельсами, составляющими единый путь, ведущий к искомой цели. Этой целью является учение о потустороннем мире, учение, «состоящее из двух частей — науки *мукашафа* и науки *му'амала*»⁴²¹. Наука *мукашафа* есть для ал-Газали не что иное как «учение о сокрытом, что составляет цель всех наук»⁴²². Это тот свет, который «загорается в сердце при его очищении от порочных свойств и благодаря которому явственно высвечивается то, что до этого было скрыто во мраке»⁴²³. Так поставив вопрос, ал-Газали имел в виду то, что он называл открытием «истинного знания» таким, каково оно есть на самом деле. Объект и цель этого знания — постижение Бога, его атрибутов и деяний, которые он открыл людям, его решения о сотворении мира и потусторонней жизни, познание того, что есть пророчество и пророки, Божественное откровение, дьявол и ангелы, царства небесное и земное, словом, познание сердца и загробной жизни. Включая эти и другие проблемы в предмет науки *мукашафа*, ал-Газали видел конечную цель последней в достижении состояния, позволяющего приподнять занавес, за которым во всей своей очевидности предстает суть всех этих проблем. Сущность человека позволяет осуществить эту задачу, но лишь тогда, когда зеркало его сердца очистится от ржавчины и грязи недостойных поступков, совершаемых в земном мире⁴²⁴. Что касается учения о потустороннем мире, то оно содержит в себе знание о том, как отполировать это зеркало, сняв с него скопившуюся грязь, т.е. освободить его от того, что суфии называли «покрывалом души».

Превознося науку *мукашафа*, ал-Газали неизменно подчеркивал, что это не означает принижения роли других наук, которые также могут привести к росту нравственного духа, обретению его «величия». Добродетель имеет относительный характер, следовательно, относительность высшего и наиболее величественного в познании и деятельности рассматриваемых как добродетели, определяется их содержанием и целью. И если учение о потустороннем мире есть знание о том, как очистить познающий нравственный дух, то это не предполагает недооценки остальных наук, а, наоборот, требует их признания подобно признанию необходимости фетв, грамматики и филологии⁴²⁵. Все эти науки служат ступенями познания Бога и ведут адепта либо по пути знания, либо по пути действия. Ал-Газали не намеревался включить все отрасли знания в свою идейную систему, поскольку не считал все их верными. Существует абстрактное знание, такое, например, как наука *мукашафа*, существует и абстрактное действие, например, справедливость властителя. Существует также синтез знания и действия. Таковым является учение о пути к потустороннему миру⁴²⁶. В этом смысле учение о пути к потустороннему миру превращается в единство науки *мукашафа* и науки *му'амала*, оказывающих друг на друга постоянное воздействие. Ал-Газали проиллюстрировал сказанное на примере своего отношения к тому, что он называл отраслями знания, рас-

сма­три­вае­мы­ми с точки зрения их общей направленности. Среди них те, в чью задачу входит «приготовление провианта и подготовка верблюдов, как в случае паломничества в Мекку». К таковым относятся, в частности, медицина и фикх. Задача других отраслей знания — «вести по пустыне, преодолевая препятствия», к ним относится учение о внутреннем очищении, которое в то же время есть учение о нравственном воспитании, ибо по этому пути нельзя двигаться, не занимаясь воспитанием, а «воспитание без знания невозможно»⁴²⁷. Что же касается третьей группы наук, то их задача «совершать само паломничество», т.е. добиваться цели. К ним относятся науки о Боге, его свойствах и деяниях, т.е. наука *мукашафа*. Ал-Газали рассматривает учение о потустороннем мире как единство науки *му'амала* и науки *мукашафа*. Такое единство необходимо, поскольку вне его рамок развитие познания и нравственности не может протекать правильно. Вот почему ал-Газали настаивал на необходимости соблюдения такого единства, рассматривая его как единственный способ достижения высшей цели — истинного счастья.

Счастье, писал ал-Газали, сокрыто за «наукой *мукашафа*, а наука *мукашафа* — за наукой *му'амала*, которая есть следование по пути, ведущему к потустороннему миру, и преодоление препятствий, порождаемых дурными свойствами. Это есть следование по пути преодоления порочных свойств, которое следует за учением о свойствах. Что же касается учения об их совершенствовании и о поведении, то оно следует за учением о благополучии тела...»⁴²⁸. Наука *му'амала* как средство обретения истинного счастья, получает эффективную действенную форму и в этой форме превращается в единство познания и действия, т.е. становится действующим познанием и познанным действием. Ал-Газали попытался показать это, определяя *му'амала* как учение о состояниях сердца, достойных похвалы, таких как терпение, благодарность, боязнь, надежда, и достойных порицания, таких как страх перед бедностью, ненависть, зависть, обман, высокомерие, самолюбование и, соответственно, о противоположных им моральных качествах. Познание этого, т.е. моральных качеств, достойных похвалы и противоположных им из числа достойных порицания, их причин и следствий, путей их совершенствования — вот то, что составляет содержание и предмет учения о потустороннем мире, или науки *му'амала*, науки об очищении сердца, или о нравственном воспитании.

Это, в свою очередь, поставило перед ал-Газали задачу рассмотрения всех проявлений социального бытия (в сознании и деятельности) с точки зрения нравственного очищения, через призму такого очищения и в ходе его как бесконечного процесса. Иными словами, ал-Газали хотел подчеркнуть роль морали и ее способность углубить истинное познание как средство достижения истинного счастья. Не случайно впоследствии, уже определив, в чем состоит обязательное знание (наука *му'амала*), ал-Газали подверг тщательному разбору фикх, калам, философию и естественные науки, размышляя о том, что в них может быть порицаемо, а что достойно похвалы и что представляет собой знание и обучение (воспитание). Он вступил в дискуссию с «мужами науки» по проблемам, касающимся

загробной жизни, религиозных обрядов, различных аспектов социально-экономической жизни, отношения к власти и имамату, как идеологии власти, стремясь вскрыть истинную подоплеку решения этих проблем в свете задачи, содержания, функций и цели науки *му'амала*. Так, в частности, в своем подходе к фикху он пришел к противопоставлению факихов, занимавшихся земным миром, *факихам*, занимавшимся проблемам мира потустороннего. Под первым он подразумевал тех, чьи суждения и действия были связаны с интересами государства, с прямым или косвенным подчинением существующей власти, которая не вправе претендовать на истину, справедливость и установление гармонии.

Точно так же он посвятил не одну страницу в «Ихйа'» сравнению ученых земного мира (улемов «дурного нрава») с улемами потустороннего мира. Противопоставляя их друг другу, ал-Газали исходил из единства нравственного духа и истинного познания как сущностного критерия. Он постоянно соотносил деятельность с познанием, вскрывая в деятельности вероятность совершения добрых и дурных поступков. В своей острой критике улемов земного мира ал-Газали опирался на «культуру благочестия», сформулированную в различных концепциях. Принципиальные элементы этой культуры он сводил к наличию у человека, обладающего знанием, таких существенных черт, как бескорыстие при предоставлении знаний, справедливость, удаленность от властей предержащих, и от самой власти, неспешность в суждении и в вынесении умозаключений (*фатва*), настойчивое соединение знания с действием путем сложения нравственных и идейных усилий, забота об укреплении истинного знания, т.е. об «овладении сердцем» через практику, печаль, немногословие. Наличия этих и других моральных качеств у человека ал-Газали называл «постоянным отторжением духа»⁴²⁹. Вкус справедливости, говорил ал-Газали, горек, блюсти ее трудно, осознавать сложно, а путь к ней нелегок и лежит через познание свойств сердца и его очищение. И, наконец, в науках следует опираться на разум и осознание чистоты сердца, а не на книги и свитки, т.е. не заниматься подражателем.

Ал-Газали применил такой подход по отношению ко всем наукам, известным в то время, в первую очередь, к тем, которые были непосредственно связаны с религией и моралью. Он показал необходимый характер возникновения калама и философии, выступив против тех, кто объявлял занятия ими достойными порицания. Однако он включил эти науки в разряд «дополнительных обязанностей», т.е. того, что не является необходимым и обязательным. Поступая так, он не стремился принизить значение этих наук, но рассматривал их функции с точки зрения их влияния на людей. Такой подход объясняет причины, с одной стороны, осуждения ал-Газали калама и философии, с другой — признания их большого значения. В своей положительной оценке калама ал-Газали стремился связать его с моралью, введя последнюю в калам, и превращая калам в часть учения о пути к потустороннему миру. Если представитель калама «всецело посвятит себя полемике и оправданию своих взглядов, не будет придерживаться пути, ведущего к потустороннему миру, и праведно трудиться по

велению сердца, он никогда не станет улемом»⁴³⁰. Иными словами, ал-Газали направлял свою критику на разрушение гегемонии профессионалов от идеологии. Это проявилось и в нравственном радикализме, который характерен для его отношения к обрядам, культовым предписаниям и применению в них идейных и литературных достижений того времени — *тама'*, заимствованная из *батинийи*, суфийский *шатх* (экстатические восклицания-откровения), притчи и проповеди, рифмованная проза, стихи и т. д.);

Ал-Газали впервые ввел термин *тама'* в «Ихйа'» для описания батинитского экстаза. Однако, в отличие от его суфийского аналога, именуемого *шатхом*, *тама'* представляет собой «искусственный» вариант экстаза с целью привлечения масс на свою сторону. *Шатх* буквально означает «движение», «скольжение». В этом смысле *шатх* «негативно» выражает одну из естественных акциденцией психологического — экстатического суфийского мира. *Шатх*, подобно всем остальным элементам суфийской мысли, был как результатом развития «одухотворенного суфизма», так и моментом видения, которое выражает уровень «состояния» *мурида* и его «стоянки». *Шатх* в этом значении имеет собственную понятийную историю. Суфийская традиция основана в целом на определениях *шатха*, которые приводил Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси в своем труде «Китаб ал-лума' фи-т-тасаввуф»⁴³¹. Он определял *шатх* как бессознательное произнесение слов, выражающих психологическое состояние суфия, идентичное экстазу, которое сопровождается «непроизвольным признанием души». *Шатх* также есть «странное выражение», описывающее глубочайшее экстатическое состояние, которое не поддается самоконтролю. И, наконец, *шатх* — это внешне абсурдная фраза, которая верна по содержанию⁴³².

Суфии в отношении *шатха* разделялись на два противостоящих лагеря, но они сходились в главном: в признании «искреннего *шатха*». Что касается самого ал-Газали, то его позиция во многом опирается на идеи, разработанные ал-Джунайдом. Но отношение ал-Газали к конкретным видам *шатха*, практикуемым ал-Бистами⁴³³, ал-Халладжем, подверглось некоторому изменению, что наглядно видно по «Ихйа'», «Восхитительным целям в познании прекрасных божественных имен», и «Нише света». Однако и в «Ихйа'» его позиция неоднозначна, что определяется не только эволюцией его взглядов, но тематикой и целью рассматриваемых задач. Если в первом томе «Ихйа'», где речь идет об обрядах, он осуждает и критикует фальшивый *шатх* и так именуется некоторые *шатхи* ал-Халладжа и ал-Бистами, то в четвертом томе, где речь идет о заступниках (*аулийа'*), о собственно суфийском пути, его позиция настолько смягчается, что фактически превращается в защиту суфийских «искренних *шатхов*»⁴³⁴.

В рамках науки *му'амала* ал-Газали не рассматривал обряд и культ (в том числе и *таухид*) как идейные учения, принимая их лишь как «опредмечивание» и проявление скрытой истины. Это объясняет, почему он считал содержание учения о единобожии в интерпретации его многими теологами «погружением в хвастовство и кичливость тех, чье имя достойно хвалы, и забвением смысла того, что заслуживает подлинной славы».

Он полагал, что так же несостоятелен тот, кто ранним утром, поворачиваясь в сторону Мекки, произносит утреннее приветствие, заявляя: «Будучи истинно верующим в единого Бога, я направил лицо свое к Тому, Кто создал землю и небеса». Такова первая ложь, с которой он взывает к Богу каждый день, пока лицо и сердце его не обращено к Богу⁴³⁵.

Ал-Газали не оставил без критического анализа и нравственной оценки и внешние «ручейки религиозной практики», многочисленные виды которых возникли в ходе развития халифата, воплотившись в назидательных историях, стихах, рифмованной прозе, экстатической практике (*шатх* и *тама'*). Он не отвергал их полностью. Его возражения против них основывались на строгой нравственной позиции, которая требовала соединения всего необходимого, что содержалось в этих «ручейках», и их слияния в единстве нравственного бытия.

Ал-Газали настаивал на том, что они должны носить одухотворенно-нравственный характер. Рассказ необходим в том случае, когда он правдив и возвышает ценности абсолютной морали. Иными словами, нужно принимать во внимание объект, на который направлено воздействие этого рассказа, т.е. слушателей. Поэтому в нем нельзя делать акцент на упущениях и промахах, с тем чтобы они не послужили кому-то образцом для подражания или поводом для оправдания подобных действий. В то же время ал-Газали выступал против того, чтобы в проповедях звучало много стихов. Он относил это требование прежде всего к любовной лирике, к воспеванию красоты возлюбленной и так далее, считая, что подобные стихи волнуют чернь и возбуждают низменные чувства, инстинктивные влечения. Такого рода поэзия не способствует познавательно-нравственному совершенствованию и лишь углубляет чувственное вождление, а следовательно, культивирует пошлость. Разрешать и поощрять использование мудрости и назиданий, которые содержатся в стихах можно, но лишь в незначительной степени и только тогда, когда эти стихи помогают понять мысль и вызвать к ней интерес. Ал-Газали применил эту «оценочную методикку» и к суфийскому опыту *шатха*, отвергая его ввиду «вреда, наносимого им черни». При этом он исходил из фактов, которые свидетельствовали о том, что даже «некоторые земледельцы оставили пахоту, обнаружив подобные желания. Экстатические состояния созвучны природе человека, поскольку в них праздность сочетается с самовозвеличиванием, приводя к иллюзии достижения вершин»⁴³⁶. Что же касается опыта *тама'*, выдвигаемого в рамках *батинийи*, то его нравственный вред, по ал-Газали, состоит в том, что он уничтожает доверие к слову, в случае батинитов — к Корану.

Из вышесказанного становится очевидным, что ал-Газали стремился выявить нравственную ценность в любой деятельности. Глубокий конфликт ал-Газали с представителями фикха и калама выразил весь накал его борьбы против официальных и неофициальных идеологических учреждений и функций государства. Ал-Газали сознавал, к каким опасным последствиям могло привести то обстоятельство, что идеология лишена элементов науки *му'амала*. Он не отвергал позитивного значения обще-

принятой идеологии для проведения политики на благо большинства общины, но видел ее разрушительную силу в том, что он назвал «несчастьем спора и борьбы», которые проповедники этой идеологии ведут в целях закрепощения разума догматическими шорами, доводя дело до того, что разум прекращает «наслаждаться истинами».

Исчезновение связи морали с господствующей идеологией можно увидеть в разных подходах к толкованию Корана, в постоянных спорах вокруг вопроса о фальсификации и подделке хадисов. Что касается использования хадисов, то оно, как видел ал-Газали, носило противоречивый характер, колеблясь между потребностями идеологии и нравственности. Одна из трудностей, с которыми сопряжена эта дихотомия идеологии и морали, возникает в связи с отрицанием поддельных или фальшивых хадисов с одной стороны, а с другой — в связи с тем, что в сочинениях самого ал-Газали подобные хадисы содержатся в немалом количестве.

Так, например, в «Ихйа'» можно найти десятки и даже сотни «поддельных», «фальшивых», «слабых» хадисов, а также таких, «происхождение которых не установлено». Однако ал-Газали не принадлежал к тем, кто пренебрегал происхождением хадисов и не знал их различий. Он исподволь осуществил то, что открыто провозгласил Ибн 'Араби, который связывал истинность хадисов с истинностью суфийских знаний, не придавая оценке хадисов с точки зрения их подлинности существенного значения. Ал-Газали выполнил эту работу с усердием и тщанием, но «с не меньшей ересью, чем большинство еретиков». Имея дело с многообразием хадисов, распространенных среди суфиев, он фактически осуждает не «истины» неаутентичных хадисов, а сам процесс преднамеренной лжи в них, даже если эта ложь вызвана необходимостью и защищается во имя блага.

Ал-Газали осудил «идеологическую ложь» ввиду ее превращения в средство борьбы противоборствующих сил. Как мы увидим в дальнейшем, разбирая вопрос о взаимосвязи цели и средств, он отвергает сфабрикованную ложь, а не ложь «по долгу» (социально-политическому и нравственному). Примером подобной лжи может быть, например, ложь при защите принципиального и справедливого человека от преследований тиранической власти. Именно по этой причине ал-Газали выступал против фальсификации хадисов. Как он писал, «можно сочинять хадисы о достойных поступках и хадисы для наказания мятежников, утверждая, что по своим целям такие хадисы могут быть оправданы. Но ведь это намеренно допущенная ошибка. И она совершается лишь по необходимости, тогда как необходимости в этом нет, поскольку нет надобности во лжи, когда есть правда»⁴³⁷. То обстоятельство, что ал-Газали был против любых форм лжи, не означает, что он не допускал лжи (*ma'arid*) в определенных случаях и пределах.

Если достижение цели возможно в равной степени правдой и обманом, то обман, как считает ал-Газали, является запретным. А если иной возможности, кроме обмана, не дано, то последний является либо дозволенным, либо должным. Что касается *ma'arid* — одной из форм дозволенного с точки зрения морали обмана — то это не что иное, как использова-

ние способа, который выглядит правдой, но имеет иное содержание. Это своего рода «разумная хитрость», которую ал-Газали охарактеризовал как меньшее зло, нежели чистый обман. Примером этому может служить анекдот об аш-Ша'би⁴³⁸. Когда он хотел избежать нежеланного гостя, то рисовал круг на бумаге и велел кому-нибудь из домашних, стоя за закрытой дверью, тыкать в круг пальцем и говорить: «Его здесь нет!» Однако отношение ал-Газали к преднамеренной лжи, особенно ко лжи, имевшей идеологический оттенок, оставалось последовательно негативным ввиду понимания опасных нравственных последствий, к которым эта ложь могла привести.

Таким же был и его подход к красоте, в которой он стремился выделить нравственный аспект, считая подлинной красотой лишь нравственную красоту. Он настаивал на сущностном характере нравственного духа в красоте и считал все ее внешние проявления лишь отражением общественной «ржавчины». Поклонение внешней красоте ал-Газали считал плодом и синонимом общественного высокомерия, а поэтому отрицал ее эстетическую ценность. Превознесение внешней красоты — свойство животных, а не разумных существ. Таким образом, в преходящем человеческом мире не существует подлинной эстетики, так же как не существует подлинной красоты и в человеческом теле. Телесную красоту человека отрицает смерть. Красота красивого не принадлежит ему, так же как уродливому не принадлежит его уродливость⁴³⁹.

Высказывая свои взгляды и формулируя свое отношение к различным идеям и концепциям, выдвигавшимся в рамках господствовавших направлений мысли, ал-Газали стремился вскрыть сущностный характер нравственности. Определяя направления творческого познания и нравственной деятельности, он одновременно расчищал перед ними путь для соединения в действенно-познающем акте.

§ 2. Рационализм и суфийская мораль

Ал-Газали был страстным поборником разума, апологетом познания. Это во многом объясняет, почему на первое место, а точнее — самое начало «Ихйа'», он поставил «Китаб ал-'илм» («Книгу знания»). С точки зрения ал-Газали, истинное знание, являющееся явной обязанностью, это знание о «должном действии». Следовательно, тот, кто постиг его суть и постиг время, когда возникает потребность в этом знании, тот постиг знание, являющееся явной обязанностью⁴⁴⁰. Это неизбежно требует познания сущности, причин, признаков и способов разрешения проблем. Не познавший зла попадает в него. Разрешить эту проблему можно только путем противодействия вызвавшей ее причине с помощью ее противоположности. Но возможно ли это без знания о том, в чем состоит эта причина, и кто это зло причинил?⁴⁴¹ И хотя ал-Газали неоднократно подчеркивал, что метод, применявшийся им при анализе, может быть использован и в других сферах, основное, что привлекает его внимание, — это религиозные науки (*'улум ад-дин*), т.е. наука *му'амала*. Именно это определяет его отношение

к разуму, Данная проблема, как и все прочие нравственные проблемы, которые исследовал ал-Газали, претерпела определенную эволюцию в ходе его духовного развития. Как уже было сказано, ал-Газали во многих своих произведениях детально разъяснял сущность разума и границы познания. В «Ихйа'» он посвятил целую главу (седьмая глава «Книги знания») описанию того, что он именует достоинством, сущностью и частями разума. Во всех сорока книгах «Ихйа'» можно встретить «доводы разума», т.е. то, что может быть названо рациональными подтверждениями высказываний. Ни в одном из произведений ал-Газали мы не найдем идеи, которая противоречит тому, что он назвал истинной сущностью разума. Правда, его рационализм не лишен иррационалистических «примесей», что было обусловлено самой эпохой. Каждой эпохе свойственны свои иррациональные представления, внедряющие в сознание и язык и распознающиеся лишь в последующие века. Даже говоря о чем-либо, находящемся «над» или «за» разумом, например, о стадии заступничества (*вилайа*) ал-Газали предостерегает от противопоставления описываемого разуму. Так, в «Восхитительных целях в познании...» он подчеркивает, что в «стадии *вилайа* не может оказаться ничего такого, что с точки зрения разума выглядит невозможным. В ней может оказаться то, для описания чего одного разума недостаточно, в том смысле, что его нельзя постигнуть одним только разумом. Тот же, кто не видит разницы между тем, что допущено разумом, и тем, чего разум не постигает, не заслуживает быть собеседником»⁴⁴². Разум постигает мысленное недопущение невозможного и бессилие возможно, т.е. все возможные парадоксы мысли. У разума есть свои противоречия и ограничения в бесконечности познания. Выделение этой неспособности разума не означает оправдания иррациональности. Умственная эволюция привела ал-Газали к такой точке, с которой он бросил вызов практичности теории, отдав предпочтение теоретичности практики. Об этом свидетельствуют предложенные им классификации разума.

Он подчеркивал, что душу невозможно постигнуть при помощи чувств; она познается лишь разумом⁴⁴³. Отношение разума к способностям души подобно отношению хозяина к слуге⁴⁴⁴. Отличительная черта человека — сила разума⁴⁴⁵. Когда между разумом и страстью разгорается борьба, то «свет Бога поспешно приходит на помощь разуму, а гнилость шайтана споспешествует страсти»⁴⁴⁶. Разум распоряжается мотивами поступков. «Страсть движет чернью, ограниченный разум — султанами и знатью, совершенный разум — святыми, мудрецами и разумеющими исследователями»⁴⁴⁷. Возводя знание в ранг высших добродетелей⁴⁴⁸, ал-Газали всегда подчеркивает, что нет знания без разума. Более того, он связывает такие понятия калама, как «Божественный путь», «Божий промысел», «Божественное наставление» и «Божественное вспомоществование» с разумом в том смысле, что без разума нельзя понять суть этих понятий. Они находятся внутри разума⁴⁴⁹ и исходят от «внутреннего разума»⁴⁵⁰. В «Мериле деяния» ал-Газали доказывает, что достоинство познания неизбежно проясняется установлениями веры и чувствами⁴⁵¹. В «Ихйа'» он пишет, что разум — это «источник знания, его начало и ос-

нова. Знание происходит от него, как плод происходит от дерева, свет — от солнца, зрение — от глаза»⁴⁵². Разум — это «средство обретения радости на этом и на том свете»⁴⁵³.

Ал-Газали подразделяет разум на способность к восприятию знания, интуитивное знание, опытное знание и то, что он назвал «знанием последствий», т.е. то, что можно назвать практически-нравственным разумом. Эти четыре понятия связаны между собой. Так, первое является основой, второе — его ответвлением, третье — ответвлением от первого и от второго, а четвертое, т.е. знание последствий есть их общий результат⁴⁵⁴.

Ал-Газали отвечал на возражения тех, кто удивлялся столь активной защите разума, и утверждал, что такая защита противоречит принципам суфизма. Он говорил, что причина отвержения разума заключается в отождествлении понятий «разум» и «рациональное» со спорами и диспутами калама и фикха. Как можно порицать «свет внутреннего разума», который является атрибутом Бога, и всего сущего? Ведь человек отличается от животного своей способностью к познанию, а оно невозможно без «света внутреннего разума». Такие понятия и выражения, как «сущностная достоверность» (*'айн ал-йакин*) и «свет веры» (*нур ал-иман*), не имеют смысла без понятия истинного разума. То, что некоторые подразумевают, когда говорят об *'айн ал-йакин* и *нур ал-иман*, мы подразумеваем, говоря о разуме⁴⁵⁵.

Позиция ал-Газали в отношении суфийских представлений и суждений о разуме делится на два этапа, что можно проследить в «Мериле деяния», «Ихйа'» и в последующих произведениях. На первом этапе его умом еще владел теолого-философский скепсис, однако мир суфизма с привлекательной идеей «вкусшения» тянул его к себе. Это заметно в его утверждении необходимости обретения достоверного знания, что ярко отражено на страницах книги «Мерило деяния», в конце которой он утверждает необходимость сомнения как важного элемента пути к истинному знанию. Из противоборства идей ал-Газали вынес отказ от жесткого традиционализма как на практике, так и в теории. Это предопределило его последующую идейную эволюцию.

Иными словами, ал-Газали попытался соединить между собой практику морального поведения и суфийский «свет внутреннего разума». Они тождественны, а это означает пересмотр идеи о сугубой теоретичности разума и постулирование его единства с практикой в сфере морали, в рамках суфийского сознания и суфийской практики. Поэтому ал-Газали утверждает, что знание ступеней и видов Откровения не требует достижения ранга пророка. Большой врач может знать степени здоровья, а нечестивый ученый градации справедливости, которая ему абсолютно чужда. «Знание — одно, а существование познаваемого — другое. Не всякий, кто знает о пророчестве и святости — пророк или святой. Не всякий, кто подробно знает о благочестии и богобоязненности, благочестив»⁴⁵⁶.

Эта идея, в свою очередь, предопределила пересмотр отношения к традиционному пониманию теории. Критика разума — это не что иное,

как критика безнравственного употребления разума, его земной ограниченности. Рационализм ущербен, если он не связывает знание с действием. Отсюда ясно, почему ал-Газали столь яростно критикует theologов, философов, тех, кто «опошляет» суфизм и батинитов, т.е. всех, кто не связывал воедино, подобно истинным суфиям, знание и действие. Крайнее проявление подобной критики можно наблюдать в одном из его последних трактатов, который называется «О, дитя!». В нем он подверг разгрому философское направление, ограничивающееся получением абстрактных знаний без их практического применения⁴⁵⁷. Соответственно, в различных науках своей эпохи он увидел лишь бесполезную трату времени⁴⁵⁸, поскольку не мог согласиться с тем, что они не находят практического применения. Подтверждение необходимости практики он видел в максиме: «Живи, сколько можешь, все равно ты смертен; люби, кого хочешь, ты будешь разлучен с ним; поступай, как знаешь, ибо воздаяние грядет». Однако предложенное в этой максиме не следует понимать вне рамок суфийской традиции. В трактате «О, дитя!» он особо подчеркивает необходимость индивидуальной практики, нацеленной на познание непознанного. Своего апогея эта мысль достигла в суфийском понятии «приложения духа», о котором Зу-н-Нун ал-Мисри высказался так: «Если ты способен к приложению духа, изволь так сделать. Если же нет, то не занимай себя суфийской чепухой».

Иными словами, критика, которой ал-Газали подвергает theologo-философские идеи, носит дидактический характер. Нет оснований рассматривать все его высказывания как окончательные мнения. Здесь он опирался на наследие суфизма с его опытом воспитания мурида, которое не признает конечных обобщений и строится на индивидуальном подходе к каждому ученику. Суфизм не воспринимает человека как некую абстракцию. Он требует «проникновения» в душу, «прислушивания к внутреннему голосу». Суфии понимали, что с одаренным человеком нельзя обращаться так же, как с тупоумным, с *факихом* вести себя как с поэтом, а с молчуном держаться как с болтуном. Следовательно, крайние суждения ал-Газали в трактате «О, дитя!» — всего лишь облеченная в форму совета попытка максимально раскрыть идею единства знания и действия.

Эта идея есть обоснование связи между логикой и моралью, встречающейся у него в досуфийский период. Их соотношение занимало мысль ал-Газали еще на раннем этапе творчества, особенно в книге «Критерии знания в науке логики», где он говорит, что этические суждения не могут быть убедительными, не будучи логичными. Он видел, что логика перестала быть лишь необходимым инструментом познания и стала в какой-то мере предметом игры ума и политических перипетий. Ал-Газали бросает горький упрек тем, кто употребляет логику всуе, вскрывая дурные последствия «порочных споров» для нравственности.

В конце «Критерия знания в науке логики» ал-Газали упомянул, что напишет книгу о критерии действия или нравственного поступка. В «Мериле деяния» он раскрывает новое содержание этой идеи. Здесь он подразумевает не установление границ моральной практики как высшего уни-

версального критерия, а хочет вскрыть то, что может быть обобщено в абстрактной формулировке в качестве критерия истины. Если задача произведения «Критерий знания в науке логики» — раскрыть истину, то задача книги «Мерила деяния» — описать способ достижения счастья. Сейчас трудно сказать, насколько задача единства истины и обретения счастья занимала мысли ал-Газали, однако нам известен ее практический результат, который нашел свое отражение вначале в книге «Ихйа'», а затем и в «Избавителе от заблуждений». В «Мериле деяния» ал-Газали подчеркивает, что счастье всегда было и будет целью всех людей. А поскольку достичь его можно лишь благодаря знанию и действию, при том что ни знание, ни действие не в состоянии показать истину и меру счастья, то необходимо отличать знание от других вещей посредством определенного критерия. То же самое относится и к действию. Иначе говоря, ал-Газали хотел вскрыть общность условий логики и норм нравственного поведения. При этом он имел в виду внутреннее единство логики и этики, понимая, что их объединяет: истина в логике и истинное в морали. Это наглядно проявляется в названии, предназначении и содержании самой книги.

Четкая логика, строгость мысли и принципиальность присущи «мерилу деяния» и всем последующим суфийским произведениям ал-Газали. Он неоднократно подчеркивал, особенно после «Мериле деяния», что идейные направления и сами люди отличаются друг от друга представлениями и понятиями. Однако вне зависимости от своих концепций, все они привержены единству знания и действия. Эта идея признается всеми, «даже невеждами». Подчеркивая единство знания и действия он настойчиво указывал на различие знания и познанного. Знание, которое может бросить душу в тюрьму познавательного скепсиса или в море необузданной фантазии или дать радость открытий, — это знание может поставить ее перед судом нравственности.

Ал-Газали ищет абсолютные границы истины и находит их в единстве знания и действия. Он не сводил их к какой-то одной области. Соблюдая диалектику абсолютного и относительного, в своем промежуточном звене он искал постоянную форму этического (практического) познания и нашел ее абсолютный критерий в отсутствии заинтересованности. Не отрицая реальной необходимости «интереса и поиска выгоды» в стремлении к абсолютному, ал-Газали подчеркивает, что нет разума при корысти и нет корысти при истинной нравственности. Соккрытие света абсолютного знания — порождение сердца, подавленного любовью к мирскому; разум отступает под натиском страстей и теряет какую-то часть в случае совершения греховного деяния⁴⁵⁹.

В сфере этики соотношение абсолютного и преходящего, жизни и смерти, мирского и загробного нашло свое идеально-метафизическое воплощение. Ал-Газали рассматривал данную проблему в рамках реалистического и метафизически-реалистического определения и решения. Он указывает на то, что «приобретенные посредством разума знания делятся на знания об этом свете и знания о том свете. Их пути отрицают друг друга»⁴⁶⁰. Если кто-либо будет уделять все внимание одному виду знания,

то уменьшится его внимание ко второму виду знаний. Вывод ал-Газали реалистичен: тот, кто хорошо разбирается в земных делах, обычно слаб в делах загробной жизни, и наоборот. Ибо «тот, кто направляется на восток, никогда не завоеует того, что на западе»⁴⁶¹. Здесь мы видим результат односторонности познания и практики. Это побудило его искать то, что он назвал «силой, вмещающей в себя все»: святой дух как силу, при помощи которой можно собрать тех, кому Бог поручил наладить жизнь и обычаи народа⁴⁶². Суфии называют ее «нишей», или «абсолютным разумом», который являет собой единство чисто рационального и чисто этического.

Ал-Газали не связывал счастье (которое для него есть цель разума и действия) с потусторонним миром, называя его абсолютным миром. Счастье — это жизнь без гибели, наслаждение без мучения, радость без печали, богатство без бедности, совершенство без ущербности, достоинство без унижения. То есть счастье — это «все, что требуется требующему и желается желающему, и так всегда и повсюду до скончания века»⁴⁶³. Разрешить содержащееся в этой мысли противоречие относительного и абсолютного, преходящего и устойчивого в мире верований можно лишь путем подчеркивания этого противоречия и притупления его остроты, иначе говоря, через устранение реального противоречия посредством полагания его фантастической возможности. В земной реальности религиозная мысль не может преодолеть этого дуализма, пока в представлениях верующих, их духовном мире, обрядовой практике веры «задан» и постоянно требуется отказ от земного ради небесного, от преходящего ради вечного, хотя они неразделимы и не имеют смысла одно без другого. Можно сказать, что ал-Газали вводит рациональное в рамках метафизического; он жертвует первым ради второго, и вторым ради первого, оставляя ценность абсолютного бытия стимулом для построения абсолютной этики. Поэтому он подчеркивает: если предположить, что земля заполнена жемчугом и некая птица уносит по одной жемчужине один раз в тысячу лет, то жемчуг иссякает, вечность же ничего не теряет⁴⁶⁴.

Иными словами, ал-Газали хотел увидеть реальную жизнь сквозь призму этики и добиваться действенных добродетелей. Понять истину противоречия временного и вечного, мимолетного и непреходящего как ценность в рамках экзистенциального движения материального времени нельзя, т. к. между вечным и бесконечным «нет времени». Это противоречие, навязываемое разуму его особой логикой, невозможно разрешить на поприще поиска счастья, кроме как в единстве нравственной, и познавательной практики, устремленной к абсолюту. А последний, даже в своих наиболее абстрактных проявлениях, не обладает свойствами, сходными с качествами человека. Древнегреческий демиург — это не христианский Бог с его тремя ипостасями, христианский или иудейский Бог — это не Аллах мусульман. А последний, с его семью аш'аритскими атрибутами, — не му'тазилитская субстанция с ее единосущностью, и не абсолют суфиев. Можно провести немало сравнений, позволяющих вскрыть различие в понимании абсолютного в конкретных формах общественного сознания, обусловленное различными проявлениями абсолютного в исторических

цивилизациях и типах сознания. Это обнаруживается в подходе ал-Газали к разным проблемам, в особенности к этическим. Ибо метафизическое, абстрактное обычно это не что иное, как пессимистическое или оптимистическое, бодрое или растерянное, «просветленное» или «омраченное» состояние возбужденного морального чувства. Его теоретическая формулировка — это лишь наиболее точный и объемлющий вид преломления этого чувства в сознании эпохи. В нем всегда будут сосуществовать истинное и ошибочное, относительное и абсолютное, неизменное и меняющееся в ходе познания и практики. Ал-Газали решил «логизировать» этику, поднять ее до уровня аргументации и доказательств логики (это он попытался сделать прежде всего по отношению к самому себе, а затем по отношению к объекту этического сознания и культуре в целом) и сознательно выразил то, что не всегда способен осознать мыслитель, ограниченность и противоречивость сознания своей эпохи. Рационализм пробивал себе дорогу вместе с этикой и метафизикой и через их посредство.

Ал-Газали стоял перед проблемой соотношения религиозного и светского, земного и потустороннего, рационального и неподвластного проявления разума, духовного и материального.

Рационализм ал-Газали особенно заметен в его отношении к счастью и истинному совершенству. Счастье всего сущего состоит в достижении совершенства. Человеческое счастье находит выражение совершенства «в постижении сущности всего, постигаемого разумом»⁴⁶⁵. В счастье нет иного смысла, кроме как достижения душой своего максимального совершенства, хотя «градации совершенства бесконечны»⁴⁶⁶. Высказываемая ал-Газали мысль о бесконечности градаций совершенства свидетельствует не только о рационализме мыслителя (поскольку связана с идеей бесконечности самого познания), но и о реалистическом восприятии бесконечных форм этого совершенства. Нельзя не заметить в этой формулировке диалектики познания, призыва к гуманизму и терпимости, которая затем проявляется во многих его позициях. Это терпимость этического познания, которое возвысилось само над собой, увидело себя с их высоты. Бесконечный процесс познания ставит его перед парадоксом собственного сознания, чтобы оно взгляделось в него со своей высоты в мире этики. Тогда-то и происходит реальное столкновение, отличающее рациональное знание и этику.

Разум, судящий о вопросах морали, часто сталкивается с независимым этическим суждением, т.е. с моралью, судящей по канонам разума. Ал-Газали видел эту проблему. Однако он лишь впоследствии осознал ее глубинные аспекты, ее непрерывную динамику, многочисленные стороны которой он подвергнет анализу в «Ихйа'». В «Мериле деяния» еще окончательно не решены вопросы взаимоотношения разума и этики, не определена позиция соотнесения суфийских истин применительно к пониманию этой проблемы. Это, кстати, объясняет, почему ал-Газали перенес сильно отредактированный текст «Мерила деяния» в третью часть «Ихйа'», — но не потому, что он колебался между рационализмом и суфизмом или переживал «переходный» этап, а из-за того, что еще не разрешил этих

проблем для себя ни мысленно, ни на деле, что он сделает впоследствии. В «Мериле деяния» он попытался решить проблемы нравственности в соответствии с условиями логического доказательства. Однако эти условия поставили его перед наиболее важной стороной этической мысли, а именно перед ее практической стороной. По трактату «Мерило деяния» очевидно углубление проявленного впервые в «Непоследовательности философов» гносеологического скепсиса ал-Газали, а также усугубление духовно-нравственного кризиса, первые признаки которого можно увидеть в «Пороках батинитов». Это тоже помогает понять, почему в «Ихйа'» ал-Газали сосредоточен на том, что он называет необходимостью подхода к дефиниции нравственности и ее плодам. Решение этой задачи названо им возможностью исследования условий логического доказательства при решении проблем нравственного действия. В своем отношении к счастью, изложенном в «Мериле деяния», ал-Газали близок к тому, что он изложит в «Ихйа'» и в своих последующих произведениях. Однако постижение сущности постигаемого в «Мериле деяния» означает лишь познание пути к достоверности, которую в подлинном смысле слова может дать только интеллект.

Дойдя до этой мысли, ал-Газали не обнаружил коренного различия между взглядами философов и суфиев, подтверждающих необходимость подлинного постижения сущности постигаемого. Различие в тех взглядах есть не более чем различие в средствах. В дальнейшем он покажет, сколь чувствительные, а иногда принципиальные результаты дает смена средств при восприятии одной идеи или одного и того же факта. Так, счастье, состоящее в достижении вещи своего совершенства, означает применительно к сфере нравственности только духовное счастье. Следовательно, оно не есть нечто сущее само по себе. Точнее говоря, эта ступень счастья достигается лишь после того, как будет пройден реальный процесс развития, причем единственным и истинным его путем является достижение «тайны бытия», состоящей в познании Божественного, иначе говоря, достижение гармонии в отношениях между «миром явного и осязаемого» и «миром сверхчувственного и скрытого». Последний — абсолютный идеал, а первый — не что иное, как путь к нему. По мнению ал-Газали, этот мир есть не более чем предсмертное состояние, а потусторонний мир — не более чем посмертное состояние. Смерть — промежуточное звено, нечто, что существует в аспекте реальном и идеальном: в бытии как результате социального «окаменения», мешающем увидеть абсолютные истины в их подлинном свете в силу слепого традиционализма и грубого материализма представлений, из-за которых нельзя увидеть абстрактную истину, свободную от связей чувственного мира. Отсюда разделяемая ал-Газали идея суфизма о жизни как сне: человек может пробудиться лишь в стремлении к абсолюту, постижении духовных страданий и духовного блаженства. Отсюда — важность для суфия познания как очищения сердца перед Богом.

Основная задача, которую намечает ал-Газали, говоря о познании Бога как о главном элементе достижения счастья, состоит в превращении

этого познания в содержание общественной и психологической практики во всех ее проявлениях. Конечная задача и предельная цель познания Бога — это «просветление сердца», т.е. устранение всего дурного. Это состояние, при котором человек ощущает силу греха, сколь бы малым он ни был, подобно горе, нависшей над ним; состояние, когда ничто не является для человека малым, когда в его душе раз и навсегда разбивается чувство удовлетворения от победы над другими. Иначе говоря, это состояние, когда всякое посредничество утрачивает свою самостоятельную, и даже относительную ценность. Всякое посредничество должно стать преходящей, второстепенной силой, невидимой во всей его деятельности — от нравственно-поведенческой до хозяйственных операций и идеологии. Ибо вся эта практика, которая в извращенном понимании общественного человека принимает форму «победы» или «преодоления», на самом деле не что иное, как поражение, т. к. означает радостное подчинение дурным нравственным ценностям. Задача состоит в том, чтобы изменить эти представления.

Этический идеализм ал-Газали демонстрирует глубину понимания фальшивости общественных идеалов, которые выступают в качестве действенного антипода при постижении позитивных ценностей. Однако ал-Газали смотрит на эту ситуацию не с точки зрения отвлеченного объективизма, а с позиций действенной нравственности. При этом он исходит из принципа, отраженного в афоризме: «Кто, разбив пузырек с горьким лекарством, радуется, что не придется его пить, тот вряд ли вылечится».

Ал-Газали предоставляет человеку возможность принять решение, но в то же время ограничивает его свободу необходимостью подчинения абсолютным Божественным принципам. Именно так следует понимать приводимые им примеры о юноше, предпочитающем мяч сану правителя, или о любителе поеть, предпочитающем овсяную кашу благу поступку. Истину нельзя постичь «без сердца», т.е. без постижения внутренней связи», содержание которой человек должен углублять, постоянно обращаясь взором к Богу. Познать «Божественную тайну» в человеке означает познать самого себя, ибо человек есть подобие Бога на земле. Это знание в своем развитии приводит к тому, что абсолютная истина бодрствования установится в теле человека, которое есть ничто. Ал-Газали называл это единством небытия, проявляющегося в бытии, и бытия, проявляющегося в небытии. Эта идея положена ал-Газали в основу принципа деления людей на разряды в меру их близости или удаленности от Бога.

В зависимости от земных добродетелей и пороков людей ал-Газали определил четыре стадии близости и удаленности людей от Бога. Первая из них — «стадия безнадежных», которая является уделом отрекающихся, отворачивающихся от Бога и целиком «предающихся миру». Если истинное счастье состоит в постоянном созерцании Бога, то страдание этих людей состоит в том, что они никогда не будут лицезреть Его, ибо «всякий, кто сокрыт от своего любимого, неизбежно лишается наслаждения видеть Его. И он неизбежно войдет в огонь геенны через огонь разлуки»⁴⁶⁷. Его мука — это мука моральная. Ал-Газали сохраняет формулу телесной боли,

запечатленную в адских мучениях, однако сопоставляет ее с «духовной болью сердца как болью презируемого». Различие между духовной и физической болью очевидно, в том числе в «мире явного и осязаемого». Ибо гибель от огня — это лишь гибель «от разделения двух частей», одна из которых связана с другой неразрывной связью, возможной в теле. То, что отделяет сердце от его любимого предмета, связанного с ним более прочной связью, чем телесная связь, причиняет больше страданий, если ты обладаешь внутренним разумом и сердцем»⁴⁶⁸.

Второй разряд — «разряд страдающих», или ступень тех, кто знает основы веры, но не соблюдает их. Это те, «кто произносит слова “Нет божества, кроме Бога”, однако воспринимает своего Бога как свое “желание”»⁴⁶⁹. Здесь возникает видимое совпадение, содержащее в своей глубине противоречие между внешней формулой убеждения в единобожии и его подлинным содержанием. Поверхностное единобожие не обладает подлинной ценностью, поскольку представляет собой не познающую силу. Бог, о котором говорится в формуле единобожия для масс, есть не более чем желание иметь Бога. Между тем выражение «Нет божества, кроме Бога» для знающего (суфия) совпадает с идеей признания абсолюта при полном отказе от всего, что есть кроме него. Иначе говоря, знающий открывает Бога в «глубинах души, в горизонтах бытия», стремясь к нему повсюду и на всех доступных уровнях. Подлинное единобожие не может существовать вне рамок «прямого пути», т.е. прямизны во всем, которую ал-Газали ассоциирует со своими представлениями о справедливости как абстрактной середине между всеми противоречивыми качествами. Представить и постичь эту прямизну и идти по прямому пути нельзя без веры, полученной через Откровение путем «распахивания груди» Божественному свету. Здесь речь идет о практическом явлении, когда бытие полностью раскрывает себя как субстанция, исходящая от Бога и к Богу возвращающаяся.

В бытии нет ничего, кроме Бога с его атрибутами и действиями. И в этом смысле знание знающего (суфия) есть не что иное, как бесконечный путь познания Бога с его атрибутами и действиями, т.е. с его беспредельностью в бытии. «Стадии знающих, которые пребывают в познании Бога, бессчетны», ибо полностью познать суть величия Бога невозможно, а море знания не имеет берегов и дна. Пловцы плавают в нем в зависимости от того, сколько у них сил и от того, что предшествовало им от Бога в вечности. Нет счета стоянкам на пути к Богу, и нет счета стадиям тех, кто идет по пути Бога⁴⁷⁰. Познать сущность «Божественного» невозможно без знания внутренней тайны взаимосвязи между Богом и человеком, залог которой» по словам ал-Газали, следующего Корану в его суфийской традиции, несет в себе человек. Это знание, которое находится вне пределов чувств, вне пределов «животного» мира, которое не может опираться на непосредственные ощущения, так как в противном случае оно приведет к забвению Бога. Ведь сущность Бога, говорит ал-Газали, «непостижима в этом мире при помощи пяти чувств. Кто забыл Бога, того самого неизбежно забудет Бог, и он опустится в разряд животных и прекратит подъем к высшему горизонту и предаст тот залог, который вложил в него Бог»⁴⁷¹.

Отрекаясь от Бога, человек отрекается от пребывающего в нем самом залога. Этот залог непременно будет преследовать человека; человек открывает его, хочет он того или нет, вернув себе свою сущность и раскрыв ее перед этим залогом как перед судьбой, к которой приводит смерть; он вынет его из себя, чтобы по-настоящему вернуть его, на этот раз перед своим Творцом. Этот залог подобен яркому солнцу, опускающемуся в глубины человека и скрытому в его брэнной оболочке; после того, как оболочка будет разрушена, солнце выйдет из нее — либо яркое, светлое, либо затемненное, стыдливое. Оба они предстанут перед ликом Бога в «стане божества» (*ал-хадрат ар-рубубийя*): первое — спокойно, второе — закрыв опущенную голову покрывалом.

Третий разряд — это «разряд спасшихся», тех, кто жил в глупости и незнании. У них не было ни знания, ни отречения, ни покорности, ни бунта. Нет ни средства, чтобы их приблизить, ни преступления, удаляющего их⁴⁷².

Четвертый разряд — «разряд победителей». Это знающие без подражателей. Эта стадия — стадия достижения истинного абсолютного счастья, нетрадиционного в своих материальных, духовных и познавательных элементах. Это счастье, «о котором даже не мечталось человеку в этом мире», наслаждение от созерцания абсолюта и полного растворения в нем. Это та кульминация блаженства, когда знающий целиком посвящает себя своему возлюбленному, а все его заботы сводятся к одной лишь заботе о возлюбленном⁴⁷³.

Итак, ал-Газали попытался вскрыть постоянное единство земного и небесного, преходящего и неизменного в ценностях знания и истинах морали. На этих двух поприщах (знания и действия) раскрывается подлинное счастье, абсолютным идеалом которого является Бог. Ставя подлинных суфиев на стадию кульминации истинного счастья, ал-Газали перечислил среди его (счастья) компонентов лишь отказ от слепого подражания, истинное знание и направленность к абсолюту. Эти выводы были плодом его идейного развития, приведшего к мысли, что единственный путь к достижению абсолюта — это путь суфизма с его идеалом обретения подлинной любви и саморастворением в единстве с Богом. Это дает возможность говорить о единстве рационалистического и суфийского начал в этической системе ал-Газали.

Суфийский рационализм ал-Газали имеет свое продолжение в развитии его взглядов относительно самой проблемы познания, т.е. единства чувства, разума и сверхразумного, скепсиса и достоверности, невежества и знания, традиционного и истинного. Однако это соединение несоединимого делает их «пустыми субстанциями». Таковыми они и являются в действительности с точки зрения их конкретизации как особых направлений изучения проблем метафизики и познания бытия. В этом смысле они, подобно всем течениям мысли, то идут параллельно друг другу, то сталкиваются между собой. Отмеченное не означает, что в суфийской традиции, предшествующей ал-Газали, нет элементов рационализма или что в рационалистических направлениях отсутствуют некоторые элементы суфизма.

Культура халифата сохраняла тесную связь метафизики и религии и не могла быть отшлифована до такой степени, чтобы в ее части можно было глядеться как в зеркало. В противном случае само понятие исторической эволюции мысли лишилось бы смысла. Демонстрируемая этическими воззрениями ал-Газали связь между рационализмом и суфизмом не является неким искусственным продуктом или случайным соединением. Это продукт нового идейного синтеза.

Рационализм этики ал-Газали состоит не только в апологии разума и превращении его в верховного судью поступков, определителя условий их нравственности и их материально-природных предпосылок. Разум обязывает, он является принуждающим началом. Можно сказать, что разум не только судья, но и судебный исполнитель. Что касается суфизма, то он научает сердце освобождаться от преходящих интересов земного мира. Скупость и расточительность — акциденции земного бытия и сердце должно быть свободным от них. Оно не должно тянуться к деньгам: не заботиться как об их расходовании, так и об их удержании⁴⁷⁴. Поскольку в «земном мире» это освобождение фактически невозможно, то следует стараться отличаться тем, что «похоже на отсутствие обоих качеств и удалено от них обоих, т.е. является их серединой. Так, теплый не горяч и не холоден: это середина, следовательно, он как бы лишен обоих качеств»⁴⁷⁵. Эту идею ал-Газали распространил на все добродетели и пороки, усмотрев в середине «и требуемое, и возможное»⁴⁷⁶. Ее он перенес в сферу суфийского воспитания *муридов*, положив в ее основу «вырывание дурного корня, дабы легко было добиться желаемой меры»⁴⁷⁷. Словом, ал-Газали попытался связать воедино рационализм по-философски интерпретированной «золотой середины» и суфийскую чистоту сердца, переплавив их в идее суфийского тариката.

§ 3. Обоснование многообразия нравственных устремлений

Рационализм ал-Газали воплотился в суфийской форме, которая может быть передана выражением «совершенный — тот, у кого свет знания не гасит света набожности». Здесь речь идет о пути, которым шествует человек в ходе «суфийского восхождения» к Абсолюту, в процессе перехода от одной «стоянки» к другой, число которых бесконечно. Высшая из «стоянок» — любовь — своими бескорыстными возможностями прокладывает дорогу истинно разумным вариантам человеколюбия. Она содержит возможность разрушения традиционных основ знания, отвержения аналогии своекорыстных интересов. Она открывает дорогу животворной мыслительной свободе и ставит стремление к Абсолюту в практическую плоскость, помогая углублению нравственной (индивидуальной и групповой) практики. Даже говоря о невозможности соединения всех элементов, которые образуют абсолютное совершенство, ни в ком, кроме Бога, ал-Газали имеет в виду лишь необходимость постоянного пребывания

Абсолюта в скрытом виде. Иными словами, приведенная выше формула является нравственной формулой отвержения или, точнее, нравственного отрицания факта утраты атрибутов и сущностных причин соединения любящего человека с любимым, с идеалом Абсолюта в ныне существующем обществе. Вместе с тем, это — не что иное, как утверждение постоянной возможности соединения.

Ал-Газали связывал постоянное нравственное отрицание только с Абсолютом. Это проявится и позднее, когда он в «Избранном в изучении основ фикха» вновь подвергнет критике му'тазилитов. Он сознавал меняющийся характер этики, следующей за изменениями нравов, относительность и социально-историческую обусловленность нравственных ценностей. Поэтому он не связывал воплощение нравственного идеала с каким-либо общественным деятелем, слоем или группой, какой-либо религией. Он отверг его связь даже с пророками, включая самого Мухаммада. Единственный и подлинный идеал, достойный любви, — это лишь Бог. В зависимости от степени любви к Нему и знания Его можно и должно любить тех, кто любит и знает Его. Это побудило ал-Газали заявить, что один лишь Бог соединяет в себе все необходимые для любви качества — как ее конденсатор и излучатель⁴⁷⁸. Полюбив источник любви, можно затем полюбить тех, кто истинно любит его (пророков, благочестивых ученых и т. д.), поскольку это в конечном итоге обращается в любовь к первоисточнику. Ал-Газали стремился превратить Бога в цель и средство через посредство человека (на примере идеи «следования божественной морали»). Тем самым раскрывается абсолютный и метафизико-универсальный характер этической системы ал-Газали. Заметим, что под универсальностью здесь мы подразумеваем единый подход к проблемам метафизики, общественно-политической и духовной жизни в рамках этических суждений.

Ал-Газали признает за всеми явлениями бытия относительную самостоятельность, связывая их между собой, чтобы показать подлинное бытие в постоянном, бесконечном единстве, получившем свое адекватное выражение в идее растворения в единобожии (*ал-фана' фи-т-таухид*). Этим определяется универсальность как видение частей, причин, мотивов, обстоятельств того или иного явления и практическое отношение к нему в рамках суфийского *ми'раджа*, т.е. постоянного нравственного совершенствования человеческой природы.

Суфий взирает на все сущее как на учебное пособие, полагая, что учат не только живущие, но и умершие; не только благородные, но и подлецы; не только умные и гениальные, но и глупые, и сумасшедшие; не только люди и животные, но деревья и камни; не только верующие и вера, но и безбожники, и неверие. Суфий смотрит на все как на непрерывное движение, абсолютным идеалом которого является Бог. Он определяет мозаику универсума. Поэтому ал-Газали признает возможность прямого или косвенного этического суждения о всех без исключения явлениях бытия. Так, говоря о фикхе, он признает его необходимость как некоей самостоятельной силы, которая, в свою очередь, содержит собственную слабость. За каждой жизненно-исторической «необходимостью» всегда скрывает-

ся мир сердца, мир нравственности. Познание в своем стремлении к достоверному знанию может породить практику «морального зла» — в том случае, если не увидит истину целого, «практическую логику» нравственности. Так, обязательное подаяние (*закат*) необходимо с точки зрения регулирования общественного хозяйства, однако он представляет собой отход от истинной справедливости и следования «золотой середине» в этике. Государство необходимо как инструмент социальной политики, однако с точки зрения абсолютной истины оно — неизбежное зло. Число подобных примеров можно умножить.

Вместе с тем такой этический «итог» имеет в суфийской системе ал-Газали характер не умоглядной констатации и оправдания пассивности, а напротив — постепенного избавления от морального выжидания и утверждения активной моральной рефлексии. Он решает проблему относительного и абсолютного в понимании добродетели как исторического явления в рамках понятия «истинно справедливой середины», признавая возможность постоянного изменения и развития личности, возможным образцом (но не абсолютной формулой) чего является следование «божественной морали».

Ал-Газали попытался решить проблему противоречия между универсализмом предписаний и абсолютным характером морали через взаимопроникновение реального и метафизического, что вовсе не следует оценивать как нечто негативное. Говоря, к примеру, о гневе, он подчеркивает, что нет гнева без любви, и связывает оба эти явления с понятием жизненной необходимости. Это привело его к мысли о том, что гнев будет существовать вечно, хотя его можно подчинить рассудку в стремлении к максимально возможному совершенству. Достижение такого совершенства является не более чем абстрактно-необходимой ступенью в цепи бесконечного нравственного совершенствования. Поэтому он выступал против абсолютизации суфийской формулы единобожия и попыток ее «насильственного» применения в реальной практике совершенствования. Ал-Газали будет и в дальнейшем испытывать серьезные затруднения в подходе к данному вопросу. Так, он признает, что Бог делает только добро, даже когда имеют место проявления зла — к примеру, болезни, голод, убийства. Все это является лишь продуктом возможного и реального противоречия между универсальным и абсолютным. Ал-Газали не идет до конца в этих рассуждениях, понимая, что исторический и практический опыт не может придать существованию метафизической абстракции буквального характера. Если бы можно было изобразить эту абстракцию как постоянное «горение духа», природы человека в мире абсолютного, то одним из высоких примеров этого могла бы стать жизнь и личность Мухаммада. Пророки, согласно ал-Газали, гневаются, однако гнев не выводит их за рамки истины и справедливости. Иными словами, признание абстрактной метафизической морали не отрицает ее практической ценности. Поэтому ал-Газали поднимает борьбу человека за пропитание, за удовлетворение насущных потребностей до уровня гнева «Бога ради», гнева во имя истины, справедливости и сохранения «блаженства бытия»⁴⁷⁹. Гнев «Бога ради», говорит

ал-Газали, представляет собой «обращение к средствам вообще» и является неотделимой принадлежностью человека⁴⁸⁰. Однако это не означает невозможности утраты источника гнева, необходимого в случае, если сердце будет занято более существенной необходимостью. Та самая причина, которая порождает гнев, открывает дорогу собственному отрицанию.

Иллюстрируя сказанное, ал-Газали приводит также примеры из культуры «мусульманского благочестия». Так, некто поносил халифа Абу Бакра, и тот сказал своему хулителю: «Да не скроет от тебя Аллах больше этого!» Некая женщина назвала Малика ибн Динара⁴⁸¹ лицемером, и тот ответил: «Никто не узнал меня, кроме тебя!» Некий человек поносил аш-Ша'би, и тот сказал: «Если ты говоришь правду, то да простит меня Бог! Если же лжешь, то да простит тебя Бог!» Эти примеры указывают на то, что нравственная природа нравственного человека поглощена поиском того, что в наибольшей степени необходимо человеку. Так, Абу Бакр был озабочен тем, чтобы преуменьшить собственную значимость, Малик Ибн Динар — тем, чтобы устранить порок лицемерия; то же следует отнести и к аш-Ша'би⁴⁸². Даже если предположить, что сказанное повлияло на их сердца, то они не были этим озабочены, доверившись тому, что преобладало в их сердцах. Возможно, это было следствием реализации идеи единобожия или представления, что Бог любит это. «Подобное позволяет в редких случаях», — делает вывод ал-Газали. Он не превращает эту «редкость» в идеал и не возводит ее в ранг универсальной прописи поведения. Она появляется как естественный результат преломления метафизики в историческом бытии, что обычно порождает убеждение осуществимости этической утопии, которая на деле может быть определена как утопия истории в культуре халифата. Это не только плод воображения, но и его упреждение в мысли и на практике. Правда, такое упреждение может создать и углубить элементы социальной иллюзии, влияние же последней на жизнь общества не может быть однозначным, а последствия и вовсе различны. Социальная иллюзия на поприще политики — это политическая сила. А история есть не что иное, как постоянная сфера эксперимента; в этом последнем — фермент противоречивых решений.

Утопическая этика — это естественный плод радикального этического сознания на острых стадиях противоборства или внезапного преломления как универсальности поражения. Если все эти «несчастья» вряд ли могут совместиться в практике и в личности индивидуума, то они не вызывают удивления в историческом сознании при созерцании его действительного предмета. Тот, кто проследит тенденции развития эпохи, без труда увидит «тупиковость» культуры, истоки которой показал ал-Газали. Он делал это не по заказу власти, старался избегать каких бы то ни было посредников и искал истину «вовне», т.е. за пределами личного бытия. В результате в предложенном им выходе из тупика культуры появился ряд утопических черт, избежать которых, впрочем, не может ни одна универсальная мировоззренческая система.

Хотя адепты современной абстрактно-аналитической мысли могут обвинять метафизику во всевозможных грехах, они не могут окончательно

но отринуть ее относительных «достоинств» в ограничении и сужении рамок утопизма как такового. Утопическая религиозно-реформаторская программа ал-Газали не утверждала приоритета политики, но его поиски в мире абсолютной морали стали наиболее зримым проявлением революционной политики «духовного реформаторства». Разбирая и сравнивая состояния морали и нравственного духа, он не придает морали и состоянию души врожденно-инстинктивной формы, а говорит об идеально-этическом содержании поведения, в рамках которого действие, сила и знание соединяются в одно целое, т.е. все сущностные компоненты этики становятся единым целым. Не действие служит критерием нравственности, утверждает ал-Газали, а нравственность — критерием действия. Иначе говоря, действие — это необходимое выражение абсолютных нравственных ценностей, их конкретное и подлинное проявление.

Этика духовной эманации у ал-Газали выросла из эволюции суфийских представлений. Это результат поиска единства и самоидентификации человеческой сущности, стремления к подлинному совершенству в мире духа, к идеалу, который находит воплощение в практике справедливости как наиболее действенной формы реализации этической максимы, — в мире, в котором поведение человека является не практически-утилитарным, преходящим и относительным, а становится духовно-алчущим, неизменным и абсолютным.

Ал-Газали трактует основные нравственные добродетели (мудрость, мужество, воздержанность и справедливость) как проявления единого целого, которое определяет не частные цели и функции индивида или социального слоя, а саму целесообразность или нецелесообразность их общественно-политического бытия. Лишь тот, кто обладает этими основными добродетелями в совокупности, достоин быть правителем народа. Ал-Газали не стремился превратить этические максимы и прописи в политические постулаты, но его утопические требования не изолированы от попыток активно «морализовать» жизнь современников. Поэтому легко понять стимулы, задачу и значимость той острой критики, которой он подверг законодательство халифата, соединявшее в себе всеобщий «Божественный закон» и случайности бытовой регуляции, частные требования к поведению верующего. Сказанное не означает, что ал-Газали выступал против переосмысления «основ веры» — *иджтихада*. Наоборот, он поддерживал его, но только в рамках отрицания монополии на абсолютную истину. Последняя, по мнению ал-Газали, в применении к общественно-историческому бытию — не более чем истина абсолютного добра. Однако абсолютного добра, за исключением самого бытия, нет.

Это заставило ал-Газали перейти за грань традиционного религиозного установления, неоднократно выступая против него. Он утверждал, что наиболее совершенной и развитой формой установления веры применительно к сфере познания является определение, «учет» того, что «любит и ненавидит» Бог, т.е. попытка выяснения абсолютной ценности человеческого поведения. Ал-Газали анализировал эту идею не в жестких рамках канонических текстов, Священного Писания и традиции, а в

рамках того, что он назвал «мудростью бытия». «Во всем, что создано Богом, присутствует мудрость, а под мудростью — намерение, а это намерение — то, что приятно Богу»⁴⁸³. Нельзя не видеть, что в этой идее заложена глубоко гуманная концепция. Она не только признает целесообразность всего сущего, но и делает «приятное Богу» тождественным «реальному предназначению». Отмеченное предопределило суждение ал-Газали о том, что «мудрость» сущего безгранична, и человек постигает лишь ее часть. Так, «мудрость» глаза он усматривает в том, что он — для зрения, а не для удара, «мудрость» руки — в том, что она предназначена для труда, а не для ходьбы, «мудрость» ноги — в том, что она существует для ходьбы, а не для обоняния, и т. п. Таким образом, «всякий, кто использует вещь не в соответствии с тем, ради чего она была создана, и не так, как было желательно ее использовать, посягает на Божественное благодеяние. Тот, кто ударяет своей рукой другого, посягает на Божественное предназначение руки...»⁴⁸⁴.

Все сущее следует использовать как средство приближения к Богу. А приблизиться к нему можно, лишь любя его и чувствуя влечение к нему в этом мире. Влечение подкрепляется лишь постоянным поминанием (*зикр*), а любовь — знанием, образуемым благодаря постоянному размышлению. Все это невозможно без сохранения тела, а тело не сохраняется без пищи, а пищу не найти без земли, воды, воздуха и т. п., т. е. без всеобщей взаимосвязанности бытия. Посягательство на благодеяние жизни, использование предметов «без послушания Богу» являются наихудшим видом безбожия.

Рассматривая цель и практику обязательной милостыни (*закат*), как один из столпов веры, ал-Газали считает его прегрешением с точки зрения абсолютной морали. Так взрослые позволяют детям играть лишь потому, что дети неспособны быть серьезными. Точно так же «представлять беднякам возможность сохранять деньги и экономить на расходах благодаря *закату* лишь в силу их природной скупости — не значит быть предельно правым»⁴⁸⁵. Правда — в том, чтобы не брать больше необходимого. В противном случае, заключает ал-Газали, это посягательство на мудрость Сущего, выступление против разума⁴⁸⁶.

Высказанные ал-Газали суждения приводят к признанию черт телеологии, присущих его этической системе. Он не придавал телеологии универсального характера. Даже говоря о «мудрости всего Сущего» и о «конечных Причинах», он ставит их в рамки своей теории единобожия. Природа, по мнению ал-Газали, не имеет собственных целей; по своей структуре и устройству она несхожа с природой человека. Природа не создает цели своего бытия, между тем человек обладает разумом, мыслью, волей и выбором.

Ал-Газали не отделяет человека от условий его бытия, от цепочки мотивов и причин, в конце которой он ставит необходимость признания существования Бога. В одном из своих аспектов цель выступает здесь как продолжение и дополнение к универсальному детерминизму и «объективному фатализму», как «сунна Бога в сущем и в предметах». В итоге ал-

Газали сводит проблему телеологии и антропоцентризм к проблеме соотношения необходимого и морального. Это уменьшило остроту утопизма, однако, в свою очередь, создало проблему соотношения «элитарного» и «массового». Ал-Газали осознавал роль необходимого в общественно-историческом бытии и видел, что одной из коренных проблем жизни халифата стало отношение к вопросам о свободе воли, о цели и средствах, о добре и зле, о разуме и законе и т. д. Однако он не рассуждал о том, является ли необходимость моральной, а говорил о ее преломлении и отражении в нравственной позиции. Присутствующее в цепочке причин и следствий единство, условия деятельности человека не отрицают свободы выбора. Напротив, они утверждают ее как действие в рамках необходимости. Иными словами, ал-Газали не утверждал, что необходимость моральна, а говорил о необходимости морали.

Он сознавал сложность практического применения данной теории в реальной жизнедеятельности человека. Именно это отразилось в его отношении к *закату*. Радикализм этики подтолкнул его к утопическому требованию невозможного, но она дала ему возможность созерцать утопию вне реальной борьбы. Этот феномен не нов для истории мысли. Самые что ни есть реалистичные идеи могут стать заложницами своих утопических элементов, поскольку общественными отношениями управляет единство необходимости и случайности, известного и неизвестного, настоящего и будущего. В этом смысле ал-Газали не выделялся из культуры своей эпохи, из ее общественно-политических реалий. Однако в отличие от таких мусульманских философов, как ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сина, а затем и Ибн Рушд, он создавал свое учение не в утопическом мире «совершенных городов»⁴⁸⁷, а в сфере этического духа. Присутствие элементов утопии не отрицает практической задачи морали, ее реформаторского характера, а, наоборот, укрепляет ее, уже в рамках ее собственных критериев и суждений.

Для ал-Газали этика не является поприщем созерцания абстрактного нравственного духа. Он продолжил традицию мысли, которая видела задачу этики в реальном очищении нравов, в достижении подлинного совершенства. Если предшествующая традиция имела недостаток ограничения этики «миром очищения», то ал-Газали расширил толкование «очищения», распространив его на все стороны человеческой жизни — от вершин метафизики до простейших проявлений человеческого бытия и даже существования неорганической материи. Он сделал этику частью и практическим средством единобожия, частью и практическим средством познания, частью и практическим средством человеческого совершенства. Характер и направленность практической этики ал-Газали основывает на единстве наук *мукашафа* и *му'амала*, абстрактного и конкретного, теоретического и практического, абсолютного и относительного единства, следы которого прослеживаются во всех проявлениях мысли и практики. Делая акцент на единстве знания и действия, ал-Газали приходит к тому, что сфера этического суждения не может выходить за пределы этих двух аспектов в их внутреннем единстве и их

общих рамках. Поэтому он смотрел на них соответственно как на корень и на ветвь. Нет смысла существовать корню, если из него не произрастают ветви, а ветвь не может существовать, если нет питающего ее корня⁴⁸⁸. Если можно говорить о различиях между ними, то разница здесь одна: существование ветви в целом обусловлено существованием корня, между тем как существование корня не обусловлено существованием ветви. Следовательно, сохранение корня определяется ветвью, а существование ветви определяется корнем⁴⁸⁹.

Ал-Газали углубленно рассмотрел и отверг идею приоритета применительно к понятию необходимого единства. Единство не имеет смысла вне практического бытия: оно — его единственная сфера. Если наука *му'амала* включает в себя практическое поведение во всех его проявлениях, а также суждение о нем с точки зрения абсолютной морали, то наука *мукашафа* — необходимые предпосылки действия, истинный смысл которых нельзя обнаружить вне действия. Это — науки, «возделанные только ради действия. Если бы не потребность в действии, то эти науки не обладали бы ценностью. Всякая наука, появившаяся на свет ради действия, не имеет ценности сама по себе, без действия»⁴⁹⁰. В дальнейшем он скажет еще более определенно: «Если бы науки *му'амала* не влекли за собой действия, то их отсутствие было бы лучше их существования»⁴⁹¹. Все это подвело его к выводу: «Нечестивый ученый хуже нечестивого невежды». Так он подчеркнул свою строго нравственную позицию, что вовсе не означает односторонности его суждений. Здесь выразилась диалектичность подхода ал-Газали к проблемам морали. Его этические суждения не приносят знание в жертву действию и не приносят действие в жертву знанию. Каждому из этих понятий, в рамках их самостоятельного понятийного существования, он придавал особую ценность, но искал идеал в их подлинном единстве.

Следует напомнить, что под практическим ал-Газали не подразумевал утилитарного, корыстного, ибо последнее во всех проявлениях — не более чем практическая аморальность. Знание, похваляющееся собой, даже в случае его необыкновенной высоты — это заносчивость и иллюзия. Ал-Газали не отвергал практического из-за его постоянного относительного несовпадения с абсолютным и не принимал абсолютного вне его относительной конкретности.

Если этико-философская традиция мира ислама восприняла многие элементы аристотелевской мысли, не всегда совпадая с ней, то суфийская традиция «пошла другим путем», проведя различие между знанием как наукой (*'илм*) и истинным знанием (*ма'риф*). Так, если представители калама и философии рассматривали каждую науку как *ма'риф* и каждое *ма'риф* как науку, то суфии связывали знание с нравственным абсолютным. В мире человеческого бытия они искали лишь элементы его возвышения и морально-духовного совершенствования. Так, в дереве они видели не плоды, а зелень, в воде — не средство утоления жажды, а течение, в солнце — не жар, а сияние, в жизни — только ее истинный смысл. Они искали жизни как проявления знания (*'илм*).

Фактически это не было отходом от традиций калама и мусульманской культуры в целом в интерпретации понятий субстанция и акциденция, но суфии реализовали эту традицию на почве и в практике суфийского тариката. Это побудило, например, ал-Кушайри к утверждению о том, что знание (*ма'рифат*) есть «атрибут лишь того, кто познал истину с ее именами и качествами, затем положился на Бога, затем очистился от дурных нравов». Суфии отразили подобное понимание в различных высказываниях. Так, аш-Шибли утверждал, что «нет у знающего связи, нет у любящего жалобы, нет у раба претензии и нет у боящегося решения». Абу Хафс 'Амр ал-Хаддад (ум. 886)⁴⁹² сказал: «С тех пор, как я познал Бога, в мое сердце не вошли ни истина, ни ложь»⁴⁹³.

Ал-Газали объединил истинное знание суфиев и «теоретический разум» философов в формуле, которая дала возможность увидеть «заносчивость» всех существовавших направлений мысли. Вне зависимости от точности предъявленного этим направлениям обвинения, оно справедливо с точки зрения характеристики самой идеи. В ней содержатся посылки глубокой реформы общества посредством переосмысления взаимозависимости между необходимым и моральным. Ал-Газали подверг глубокой критике тех, кто «укрепил правовые и рациональные науки и пренебрег обследованием органов тела и их защитой от грехов»⁴⁹⁴; тех, кто «укрепил знание и действие, подчеркивая внешнее послушание, однако не обследовал собственного сердца, чтобы стереть из него порицаемые качества: высокомерие, зависть, лицемерие, заносчивость»⁴⁹⁵; тех, кто «понял, что низкие нравы осуждаются законом, однако полагает, что сам он выше того, чтобы подвергаться порицанию»⁴⁹⁶.

Ал-Газали распространяет такое отношение на всех современных ему проповедников, «приверженцев *шатха* и *тама'*, недалеких остроумцев, блюстителей словесной аскезы, набожных, занятых передачей хадисов, хранением преданий и поисков *иснадов*, занимающихся языкознанием, проповедующих фальшивые культы и подражающих суфиям и выдающих себя за них»⁴⁹⁷. Подробно раскрыв общие черты «заносчивости» всех группировок и направлений, ал-Газали остановился на вопросе избавления от нее. Это для него — вопрос об очищении духа, о «жизни в истине». Основу этого процесса он усматривал в единстве разума, знания и познания. Здесь под разумом он подразумевает врожденное свойство, которое можно укрепить путем практики. Основа всякого счастья — разум и проницательность⁴⁹⁸; затем следует познание, под которым подразумеваются: познание души, познание Бога, познание мирской жизни и познания потустороннего мира⁴⁹⁹. Полностью «познав Бога и свою душу, исходящую из совершенства его разума»⁵⁰⁰, человек затем нуждается «в знании того, как идти по пути к Богу»⁵⁰¹, в знании действия, которое, как пишет ал-Газали, он изложил в своей книге «Ихйа'». Так, из первой четверти книги, озаглавленной «Обряды», можно узнать условия повиновения Богу, его возможные препятствия и дурные последствия; из второй «четверти» («Обычай») можно узнать тайны средств жизни и следования нормам закона; из «третьей» четверти («Погубители») — все преграды на пути к

Богу (здесь идет речь о порицаемых качествах и путях их преодоления); из последней «четверти» («Спасители») — можно извлечь сведения о необходимых похвальных качествах⁵⁰².

Словом, ал-Газали ясно осознавал практически-реформаторскую задачу «Ихйа'». Он не ограничился провозглашением необходимости «возрождения веры», а сформулировал всеобъемлющую этическую программу переустройства основных сфер жизни современников. Он опирался не на традицию, а на самостоятельный поиск, не на слепое следование, а на философский скепсис, не на явное, а на скрытое, не на закон, а на рассудок, не на политику, а на мораль, не на умничанье, а на практику. Приоритет последней для него самоочевиден.

Ал-Газали объединял все аспекты морали в непрерывном переходе приоритетов, всегда сохраняя единство ее внутренних аспектов как частных методов решения задачи духовного обновления. Он не был пленником какой бы то ни было идеи. Абсолютное для него не есть нечто абстрактно-недоступное. Иначе говоря, уделяя внимание реальным парадоксам явления, он осознавал глубокое воздействие общественно-политической борьбы на личную и общественную жизнь. Идея судьбы, предопределенности поступков и бессилия человека перед лицом необходимости в его этической системе не является пассивно-оправдательной конструкцией, она имеет характер нравственной апологии человека. Ибо те, пишет ал-Газали, в чьем сердце преобладает «взгляд на принужденность и бессилие людей, поступающих лишь так, как им предписано свыше, наследуют снисходительность к вражде и ненависти»⁵⁰³.

Ал-Газали не был защитником жесткого детерминизма. Он не говорил о «бессилии человека в силу необходимости». Решая проблему соотношения выбора (свободной воли) и принуждения (необходимости), он выработал стройную теорию, преодолевшую многочисленные пороки сторонников как абсолютной свободы, так и абсолютной предопределенности. Наша задача состоит не столько в изложении и анализе взглядов ал-Газали на этот вопрос, сколько в указании на то, что выдвинутая им концепция означала для него анализ реалистичности неоднородного воздействия самой этой абстрактной идеи⁵⁰⁴. Ал-Газали стремился здесь лишь показать пример различного воздействия идеи, а не ее формальную «сущность». Поэтому он активно выступал против того, что можно назвать фальшивой пропагандой морали, в основе которой лежит незнание сути понятий и их неверное искаженное употребление. Иначе говоря, он критиковал косность обыденного сознания, формулирующего «теоретические» позиции, которые делают истину частью традиции, в результате чего практика утрачивает свою подлинную силу, превращаясь в плохого имитатора. В «Ихйа'» ал-Газали приводит сотни точных примеров различных проявлений этой косности, фальши и ее разрушительных социально-нравственных последствий. Его критика всегда имеет позитивное содержание — ал-Газали никогда не подвергает что-либо критике, не предлагая альтернативы критикуемому. Это, конечно, не означает, что все его решения верны, но подтверждает, что его этическая инициатива при

ее общей «тенденциозности» была истинно просветительской и реформаторской.

Ал-Газали постоянно проводил различие между утилитарно-предходящим и вечным. Он не противопоставлял одно другому, а смотрел на то и на другое как на различные уровни понимания необходимости. Правда, он обращается к данной проблеме в рамках личностной, а не общественной этики. Однако это не ослабило ее политического звучания. Рассуждая о проблеме соотношения цели и средств, он излагает свою позицию в отношении лжи. На ложь он смотрит как на целиком отрицательную «этическую ценность». Ложь искажает глубинную внутреннюю суть человека, т.е. он смотрит на нее как на практику, ведущую к «ослепению духа», хотя и видит «проницательность» употребления лжи в мире земных интересов. Ложь — порождение разума, необходимости и безнравственности. Сама по себе она не является запретной, но приносит вред произносящему ее и другим людям. В конечном итоге ложь есть не более чем продукт невежества как нравственного, так и собственно «гносеологического». Иногда невежество приносит пользу и выгоду. Поэтому такая ложь, по мнению ал-Газали, «является позволительной»⁵⁰⁵, хотя невежество такого рода не может быть компонентом системы необходимого этического сознания.

Ал-Газали понимал относительность противоречия между целью и средством. Он не утверждал, что цель оправдывает средства и не доказывал необходимости их совпадения. Он подчеркивал, что если возвышенной цели можно добиться как путем правды, так и путем лжи, то ложь не допускается. Там, где можно действовать правдой, она обязательна. Но если возвышенной цели можно добиться только с помощью лжи, то она позволительна. Иными словами, благородная цель при конкретных неизбежных условиях допускает использование неблагородного средства. Это побудило ал-Газали к рассуждениям о том, что он называет «дозволенной ложью», «долгом лжи». Так, например, ложь является долгом, если она может предотвратить пролитие крови мусульманина. Ложь также является долгом, если с ее помощью можно прекратить войну и покончить с раздором⁵⁰⁶. Следует особо подчеркнуть, что ал-Газали допускает ложь лишь в этих двух случаях как формах крайне необходимости.

Нельзя не видеть высокую нравственность допущения такой «лжи». Но он предлагает ее, вполне сознавая ситуативную «моральность аморального». Вместе с тем он высказывает в этой связи опасение, что подобная практика может превратиться в аргумент, в критерий нравственного поступка. Поэтому он требует определения так называемой «границы необходимости» лжи⁵⁰⁷. Но кто может определить «грань необходимости», когда сама необходимость остается за пределами субъективной воли и управляется посредством практики, которая, в свою очередь, не представляет собой конечного критерия истины? Подлинный критерий — это истина, Абсолют. Ибо необходимость есть не более чем частное проявление бытия, а последнее подвержено изменениям.

Ал-Газали неоднократно сталкивался с различными формами относительного противоречия между абсолютной моралью и ее проявлениями

ми, но не стремился к «окончательному» устранению этого противоречия. Он сохранил его, исходя из необходимости подчинения противоречия силе истинной морали. Практические устремления, содержащиеся в этой идейном процессе, очевидны. Поэтому все поступки человека превращаются в объект этического суждения, включая тончайшие нюансы мысли и переживания, которые вряд ли могут подлежать логизированию.

Ал-Газали, безусловно, сознавал относительный характер противоречия между политикой и моралью. По крайней мере, мы можем проследить то, как ему виделось это противоречие в его суждениях по поводу различных проблем. Например, обращаясь к «пороку проклятия» как одному из пороков языка, он вскрывает другую сторону данного противоречия — между этическим и идейно-политическим суждением. Он категорически отвергает идею допустимости проклятия всего сущего: не только людей, но и неживых тел, животных и растений. Он обуславливает подобный порок языка определенным уровнем восприятия осуждаемого явления, его возможными и кажущимися таковыми общественными последствиями. Так, он допускает проклятие нововведений, но утверждает, что познать благую или дурную суть нововведения трудно, а, чернь и вовсе не может его воспринять как должно. Следовательно, проклятие в данном случае может повлечь за собой негативную реакцию, не являющуюся необходимой

Ал-Газали выдвигает и формулирует идею недопустимости проклятия современников и предков. Здесь, как и в прочих своих рассуждениях, он использует различие сознания элиты и низов. Говоря о воздействии на массовое сознание, он указывает на необходимость следования такому методу, который не порождает осязательного противодействия низов идеям верхов и делает возможным доведение до масс правильной идеи.

Ал-Газали давал широкий простор свободе мысли, однако утверждал, что она не должна быть стихийной, а должна стремиться к тому, чтобы сделать невидимый Абсолют видимым. Поэтому он выступал даже против того, чтобы проклинать безбожника. Милосердие является одной из обязательных черт мусульманина, кроме того, проклятие безбожника предполагает неизменность того, что является мотивом проклятия, т.е. безбожия. Словом, проклятие должно быть в общем, а не в частном, ибо оно может вызвать «гнев сыновей и пробудить ненависть», т.е. будет иметь гораздо худшие последствия, чем можно было бы предполагать до произведения хулы.

На первый взгляд кажется, что позиция ал-Газали приближается к идеям мурджи'итов. Он выступает против осуждения чего-либо, например — разврата и безбожия, без предварительного расследования дела. Он подчеркивает, что человек, признающий религиозные нововведения — не безбожник, а заблуждающийся. Ал-Газали не приемлет такого поношения мусульманина, неповиновения справедливому имаму, порочение мертвых. Ибо мертвые дадут ответ на свои поступки истинному Судье, кроме того, поношение мертвых вредит живым. Поэтому он требовал говорить о мертвых только хорошее.

Остановившись на одной из крупнейших проблем политической истории ислама, связанной с оценкой проклятия, в частности в ши'итской традиции, а именно проклятия Йазиды Ибн Му'авийи, ал-Газали отвергает его, ибо факт, что Йазид Ибн Му'авийа является убийцей Хусайна Ибн 'Али, не доказан⁵⁰⁸. Ал-Газали ссылается на случай, когда пророк Мухаммад простил Вахши, убийцу своего дяди Хамзы, после того как тот покался. Мухаммад лишь ответил ему: «Прочь с глаз моих!»⁵⁰⁹. Здесь ал-Газали стремится показать аморальность проклятия и тем самым устранить основу для взаимных обвинений и ненависти между представителями различных толков и направлений ислама, а значит, поднять престиж человека и общины на высочайший нравственный уровень.

Ал-Газали стремился исключить «порок проклятия» путем достижения нравственного единства мусульманского общества. Эту миротворческую общественно-политическую тенденцию его этики можно проследить в рассмотрении им вопросов о «погубителях» и «спасителях», где он тшил ся обречь реалистическую формулу соотношения сущностного и акцидентного. Это побудило ал-Газали придти к одному из его «экстремистских» выводов о недопустимости призывания зла даже на голову угнетателя⁵¹⁰. Эта мысль не означала оправдания зла или подчинения угнетению; здесь речь идет скорее об идеале, способе нравственного возвышения, когда человеческая душа должна превратиться в носителя абсолютного добра, способного смотреть на все формы бытия сущего «глазами милосердия».

В его этической системе милосердие — это «чистота души», стремящейся к слиянию с абсолютным. Фактически до него в истории халифата не было мыслителя, столь же глубоко проникшего в душу человека с ее социально-нравственным и психологическим миром, как это сделал ал-Газали в «Ихйа'». Он не пропустил ни одной стороны жизни души без подробного рассмотрения достойных и порицаемых качеств с опорой на примеры из жизни современников. Он подходил к различным вопросам действительности с точки зрения решения проблемы самонаблюдения как постоянного фермента «закваски» нравственности. Ал-Газали попытался наглядно сформулировать ее на материале правовых и политических проблем. Так, одно из важных мест в правовой культуре халифата занимала проблема намерения (*нийя*). Ей ал-Газали посвятил углубленные исследования, в частности в «Ихйа'», где намерение превращается в синоним свободы воли. Он углубляет понимание правового и этического единства, подчинив дозволенное установлениями истинному намерению. Тем самым он делает акцент на внутреннем мире души, превращая дозволенное в средство достижения счастья. Относительное противоречие между правом и нравственным является для него продуктом действительного истинного намерения. В противном же случае противоречия нет!

Это дало ал-Газали возможность превратить дозволенное в ступеньку, средство достижения подлинного счастья. В свою очередь, это предопределило характер дозволенного как средства, не более того. Дозволенное, будучи средством, является одним из проявлений необходимого, которое препятствует свободе подлинного духовного счастья. Следовательно,

лишь действие, обусловленное подлинным намерением, может разрешить проблему соотношения свободы и необходимости путем поднятия их на более высокий уровень — уровень единства явного и скрытого, средства и цели. Так, умащать себя благовониями, говорит ал-Газали, дозволено. Но с точки зрения намерения умащение может принимать форму умащения для явного (для людей), либо умащения для скрытого (Бога). Ал-Газали не пытается воздвигнуть неразрешимое противоречие между явным и скрытым. Скорее он стремится вскрыть, на примере этих двух уровней, возможность их объединения в намерении. Умащение благовониями может иметь целью демонстрацию богатства, бахвальство, соблазнение женщин и т. п. С точки зрения истинного намерения такой человек, считает ал-Газали, будет зловоннее трупа. В случае же благого намерения такое умащение может быть формой следования установлению пророка о чистоте, символом уважения к посещаемому месту (мечети или дому и т. п.), проявлением стремления к избавлению от дурных запахов, которые неприятны окружающим. Дурные запахи могут стать причиной того, что люди будут злословить о данном человеке, что, в свою очередь, введет их в грех. Иначе говоря, ал-Газали хотел вскрыть разные грани намерения, образующие в совокупности нравственное единство. Это предопределило необходимость постоянного контроля мира души этической мыслью.

Так он вернулся к исходным посылкам в своих окончательных выводах, где решалась задача введения этики в сознание, а нравственного сознания — в действие. Единство, к которому он стремился, является абсолютным этическим бытием как реализованным опытом нравственного сознания. Ал-Газали открыл дорогу тому, что можно назвать оптимистической концепцией в этике. Ибо нравственное возвышение личности не является невыполнимой задачей, но эта задача и не настолько проста, чтобы можно было решить ее без тяжких усилий. Возвышение духа является, так сказать, невозможностью, преодолимой благодаря усилиям. Задача человека состоит лишь в твердости, т.е. в том, что суфии называли единством усердия, озабоченности (*химма*). Если усердие человека будет в чем-то неполным, то он проявит отчаяние; проблемы покажутся ему неразрешимыми, а путь — труднее, чем на самом деле; «если же его любовь (намерение и усердие) будет истинной и верной, то он найдет способы, увидит острым глазом скрытые пути к достижению цели»⁵¹¹.

Одно лишь наблюдение за делами и поведением человека показывает, сколько удивительных, кажущихся невероятными «способов» и «скрытых путей» он находит. Он может мобилизовать все, что находится вокруг него, решая свои жизненные задачи. Это побудило ал-Газали сделать вывод, что человек в случае наличия твердой воли и настойчивого стремления к нравственному возвышению нуждается не более чем в «одной десятой тех трудов, которые он кладет на обустройство своей земной жизни»⁵¹². Нравственное возвышение не есть «налог» на земное существование, а последнее не есть бессмысленное прозябание. Нравственное возвышение не является синонимом невозможного и абстрактным измышлением, но проистекает из необходимости подлинного бытия как

подлинного совершенства и подлинного счастья. Осознание этого ведет к отрицанию раздельного чувствования «безопасности» и «отчаяния». Это — стремление увидеть отчаяние в безопасности и безопасность в отчаянии, переплавив и то, и другое в усердии, в устремлении к Абсолюту, когда идея и практика любви довлеет над бытием человека. На этой стадии он видит муки бытия в его радости и радость бытия — в его муках, надежду (*раджа*) — в боязни (*хауф*), и боязнь — в надежде, общительность (*унс*) — в уединении (*'узла*), а уединение — в общительности, причем все это растворяется в постоянном творческом единстве усердия. Рассуждая о надежде (*раджа*), ал-Газали указывает на то, что она по характеру противоположна отчаянию, но они в равной мере побуждают к действию⁵¹³. Надежда не противоположна страху, а сопутствует ему⁵¹⁴.

Ал-Газали искал подлинное единство противоположностей и потому не усматривал абсолютного превосходства боязни над надеждой, или наоборот. Предпочтение одной из сторон противоположности он отдавал в зависимости от конкретного случая, от индивидуальных или социальных особенностей человеческой личности, делая тем самым противоположности способом нравственного развития личности. Отдавая относительное предпочтение надежде (по сравнению с боязнью), он обосновывал это не сравнением лекарства с болезнью, т. к. в этом предпочтении они уравниваются, а с точки зрения бытия человека во Вселенной и познания им Бога. Поэтому он подчеркивал, что тот, кто познал Бога, не представляет себя в безопасности или в отчаянии. Он не считал отсутствие безопасности основой устремленности к отчаянию, как не считал и отчаяние условием отсутствия безопасности. И то, и другое присутствует в каждом действии, а в каждом действии раскрывается простор для бесконечности. Иными словами, он отрицал ее тесную увязку с подлинным знанием бытия через связь человека с Богом. Ибо бытие есть не что иное, как продукт Божественного творения; следовательно, во всех его аспектах проявляется божественная благодать, которую не дано исчислить человеку. Это знание создает одновременно и ощущение человеческого беспокойства, и предположки безопасности.

Несмотря на некоторую строгость формулировок, делающих его нравственные установки недостижимо высокими, так что перед «средним человеком» закрывается путь к достижению подлинного счастья, ал-Газали оставляет эти формулировки в качестве идеала необходимости познания ценностей бытия, или так называемого «суждения об упорядочивании сущего». Если человек не постигает этой общей благодати, то лишь потому, что он занят преходящими аспектами бытия, истощающими его душевные силы, познавательный и нравственный потенциал. Человек постоянно гоняется за миражом потребностей, за иллюзией неистинного наслаждения. Именно такая познавательно-этическая ограниченность мешает ему увидеть подлинную ценность жизни. Человек не может увидеть ценность жизни, смысл бытия и цель счастья вне отношений господства и подчинения, царствования и рабства и т. д. Иначе говоря, он не может увидеть ценность жизни саму по себе, вне «разделенности проти-

воположностей и противоречивости противоречий», вне собственности и мира господства, вне фактического бытия и его преходящих отношений.

Поясняя этот феномен, ал-Газали описывает случай, когда Ибн ас-Саммак (ум. 799)⁵¹⁵ пришел к халифу и увидел у него в руках кувшин с водой, из которого тот пил. «Наставь меня!» — попросил халиф. «Если бы тебе дали это питье в обмен на все твои деньги, а иначе ты не мог бы напиться, отдал бы ты их?» — спросил Ибн ас-Саммак. «Да», — ответил халиф. «А если бы тебе дали его в обмен на все твои владения, поступил бы ты ими?» — спросил Ибн ас-Саммак. И снова халиф ответил утвердительно. «Так не радуйся владениям, которые не стоят глотка воды!» — сказал Ибн ас-Саммак.

Ал-Газали хотел показать простоту нравственных истин, возможность абстрагирования и постижения ценности жизни «вне» собственности, власти, богатства и высокого положения. Он попытался обосновать приоритет оптимистического постижения смысла жизни, которая в элементарных своих проявлениях затмевает все «величие и мощь» власти и богатства. Ал-Газали утверждает, что благодать жизни в самых простых ее проявлениях более значительна, чем искусственные, преходящие ценности, независимо от их содержания и значения согласно существующим представлениям. Не всегда осознавая значимость общей благодати (бытия, жизни), люди вместе с тем не могут отрицать, даже косвенно, ценность жизни, воплощенную в деятельности и поступках человека, в его ценностях, в его отношении к разуму, морали и знанию. Каждый человек доволен своим умом и считает себя самым умным. Достоинством ума является то, что ему радуется не только тот, кто им обладает, но и тот, кто его начисто лишен. Это — благодать для обоих. Следовательно, тот, кто знает, что такое разум, и обладает им, благодарен Богу. Тот, кто считает, что разум у него есть, хотя на деле его нет, подобен тому, кто скопил богатство, которое у него украли, но он об этом еще не знает. Все видят пороки и недостатки в других, считая себя абсолютно непорочными. Если снять покровы с собственных душ и собственных тайных помыслов «и ознакомить с ними хоть одного человека, то позор будет громадный; что же говорить о том, если бы все люди узнали об этом. Как же не благодарить чудесную завесу, которую Бог послал на глаза подобных тебе, обнажив прекрасное и скрыв безобразное?»⁵¹⁶ Благодати жизни признаются всеми — либо всецело, либо в некоторых аспектах. Однако ценность жизни проявляется не только в этих частных благодатях, но абсолютно во всем. Человек во всех проявлениях своего бытия, своих отношений, своего времени, своей индивидуальной природы располагает тем, что дает ему возможность рождения и возрождения для подлинного бытия. Человек не желает оказаться лишенным собственного образа — своей личности, нравов, своего ребенка, своего жилища, своей страны и т. д. Он не хочет превращаться в животное, а мужчина не хочет быть женщиной, верующий — безбожником, здоровый — больным и т. д. Эти сравнения, приведенные ал-Газали, отражают, с одной стороны, представления и ценности эпохи, а с другой — его собственные вполне объективные суждения, основанные на обобще-

нии явлений действительности. Это обнаруживается в его суждениях об относительности содержания нравственных оценок, их подверженности изменениям. Отсюда можно понять, почему он столь упорно подчеркивал значимость абсолютного и истинного — ведь он всегда возвышал абстрактное в мышлении и конкретное в реальной жизни. Это дает нам возможность понять истинную суть его суждений вне ограничительных рамок примеров, которые он приводит.

То, что он отмечает данные обстоятельства и факты, не означает их тождество с истиной. На их конкретном материале он дает примеры, которые содержат некоторые элементы интуитивного постижения человеком ценностей жизни и показывают необходимость поиска наиболее абстрактного идеала и его наиболее конкретного воплощения в действительной благодарности и любви к Абсолюту, того, что можно назвать конкретизацией абстрактного и очеловечением абсолютного. Поэтому он считает необходимым возвышать нравственный принцип, который дает человеку свободу и обязывает уважать личность и ее ценность как таковую. Отсюда следует необходимость воздержания от презрения к человеку перед лицом высших ценностей, ибо это — не что иное, как презрение осенившей мир Божественной благодати. Хотя порой кажется, что ал-Газали отстаивает идею, согласно которой человек в мирской жизни должен высоко смотреть на того, кто ниже него, а в религии — подобострастно на того, кто выше него, он не подразумевал под этим противостояния «высокого» и «низкого». Он лишь делает акцент на важности нравственного познания человеческого бытия. Ибо в бытии нет «верха» и «низа»; более того, их нет ни в этике, ни в познании. Отсюда следует отрицание онтологизированных «верха» и «низа»: все сущее есть форма проявления Божественной благодати. Поэтому ал-Газали утверждал, что непонимание ценности жизни само по себе есть невежество. Дальновидный, пишет он, «должен радоваться только знанию, достоверности и вере»⁵¹⁷.

Невежество, говорит ал-Газали, порождает ощущение горечи жизни, между тем как одно только знание дает возможность постичь ее ценность. Незнание явных и скрытых, частных и общих видов благодати «закрывает путь благодарности»⁵¹⁸. Сказанным предопределяется один из методов решения проблемы теодицеи, который раскрывает оптимизм этики ал-Газали. Он полагает, что Бог абсолютно непричастен ко злу. Все сущее во Вселенной — от Божественной благодати, все сущее — благодать, ибо нет благодати лучше, нежели бытие. Однако благодать как понятие — нечто большее, чем материальное благополучие или иные преходящие вещи. Это не есть социально-экономическое или политическое состояние (власть, положение, деньги и т. д.), или представления о них, а постижение мудрости бытия, понимание истинного места в нем человека, необходимости стремления к Абсолюту. Тогда проблема смысла жизни и рассмотрение ее «вечных» проблем перестает быть неразрешимой этической проблемой.

Несчастье и благодать сосуществуют. Уже само признание благодати подразумевает признание несчастья, т. к. они являются противоположностями. При этом ал-Газали подчеркивает различие между абсолютной

благодатью (это вера, добронравие в земной жизни, счастье видеть Бога в загробном мире) и относительной, ограниченной благодатью (примером могут выступать деньги, служащие как во благо, так и во зло, в зависимости от их употребления). Подразделяя «несчастье» на виды, он указывает на так называемое абсолютное несчастье (непослушание Богу, безбожие, злонравие в земной жизни и удаленность от Бога в загробной жизни) и относительное несчастье (бедность, болезни, страх). В свою очередь, это предопределяет отношение человека к благодати и несчастью в ходе земной жизни. Абсолютной благодарности заслуживает лишь абсолютная благодать. Что касается абсолютного несчастья в земной жизни, то не обязательно терпеть его; человек может удалять от себя несчастье, т. к. не обязан терпеливо сносить его. Терпеливо следует сносить боль, которую человек не в силах устранить.

В итоге ал-Газали приходит к выводу, что терпение в земной жизни относится не к абсолютному, а к относительному несчастью, т. е. к такому несчастью, которое «с определенной стороны может обернуться благодатью». Отсюда — возможность соединения терпения и благодарности в действии как практической нравственно-духовной позиции. Ал-Газали исходит из того, что все относительные благодати земной жизни могут стать причиной несчастья — такие, например, как деньги и т. п., в том числе даже здоровье. Поэтому можно сказать, что всякое относительное несчастье (бедность, незнание, болезнь) в определенном случае может стать благодатью, а всякая благодать (кроме абсолютной) может обернуться несчастьем. Даже знание может стать несчастьем, а незнание может обернуться благодатью. Так, например, неведение человеком часа своей смерти или того, что замышляют против него люди, и т. п. — благо. «Во всяком Божьем творении присутствует благодать — либо для всех Божьих рабов, либо для некоторых из них. Следовательно, в том, что Бог создал несчастье, также являющееся благодатью, — либо для испытывающего несчастье, либо для не испытывающего его. Таким образом, никакую ситуацию нельзя назвать абсолютным несчастьем или абсолютным благом; в ней для раба Божия — две функции: терпение и благодарность»⁵¹⁹.

Нельзя не видеть в этой идее раскрытия глубоких возможностей человека. Она исходит из постоянного единства чувств безопасности и отчаяния в повседневной жизни, а также из единства уверенности и сомнения в познании, соединения милосердия и гнева в описании атрибутов Бога, словом — из сущностного дуализма суфийского тариката.

Подчеркивание единства безопасности и отчаяния есть суфийская формула описания Абсолюта в единстве противоположностей как способа нравственного возвышения в мышлении и в действии. Ибо в сущем нет ничего «чужого», кроме духа. Для того чтобы стать частью истинного целого, дух должен принять все единство противоположностей как истинный способ своего существования.

Говоря о несчастье как возможной благодати в жизни человека, ал-Газали не распространяет это понимание на общественное бытие в целом. Это свидетельствует не столько об индивидуализме его этики, сколько

отражает его отношение к нравственности отдельного человека как к необходимому условию и наиболее действенному способу нравственного возвышения всего общества. Ал-Газали понимал, что не существует и не будет существовать единой морали для всех. Человеческая личность остается уникальной, несмотря на общую «божественную» основу жизни. Если можно говорить о едином «плане» нравственного возвышения, то лишь как о многовариантном «пути» восхождения к Абсолюту, на котором каждый достигает того, к чему он готов. Поэтому ал-Газали отвергал идею «желания несчастья». Желать несчастья нет необходимости, ибо оно — «благодать в двух смыслах; либо в добавлении к тому, что больше него, либо к тому, за что ожидается воздаяние»⁵²⁰.

Ал-Газали хотел углубить этическое терпение, открыв дверь чувствованию «безопасности» и закрыв дверь «отчаянию» — но не в смысле их оправдания и приятия как неизбежной необходимости. Поэтому сравнительная надежду и боязнь на тех или иных «стоянках» суфийского тариката, он отдавал предпочтение надежде, поскольку она проистекает из «моря милосердия», а боязнь проистекает из «моря гнева». «Кто видел в атрибутах Всевышнего то, что требует мягкости и милосердия, у того будет преобладать любовь, а над любовью нет стадии»⁵²¹. Высшую суфийскую стадию, личность, которая следует абсолютной этике, ал-Газали не навязывает, а утверждает как абсолютный идеал, возможный для следования всех. Так, он следует традициям суфиев и воззрениям «сведущих» мужей своей эпохи, в частности их убежденности, что «общее» относится к черни, а «особое» — к элите. При этом он подчеркивает то, что не существует элиты без черни.

Ал-Газали рассматривал мораль как высший критерий государственного устройства. Элитарность проявлений нравственного духа он не противопоставлял друг другу, показывая, то общее, что их объединяет и то, что должно быть общим для них в качестве предпосылки нравственного возвышения общества. Поэтому он постоянно искал единства общества через нравственный знаменатель, восприятие которого проходит несколько стадий. Во всех своих построениях ал-Газали выражает ощущение необходимости постоянной заботы о нравственном духе общины как условия ее подлинного совершенствования — потому он подчеркивал идею совместного «совершенствования людей в их религии и в их земной жизни». Приводя многочисленные и подробные примеры, доказывает необходимость различения того, что необходимо для черни, и того, что необходимо для элиты, — словом того, что необходимо для сохранения нравственного духа общины, представляя при этом суфизм как постоянную «закваску» духа — для его нравственного развития и постоянного воплощения абсолютного в необходимом.

Комментарии и примечания

- ¹ Ибн 'Араби (или Ибн ал-'Араби), Мухйи-д-Дин Абу 'Абдаллах Мухаммад б. 'Али ал-Хатими ат-Та'и (1165–1240) — крупнейший суфийский мыслитель и поэт. Известен прежде всего как систематизатор предшествующей суфийской традиции и создатель доктрины, получившей позже название «единство бытия» (*вахдат ал-вуджуд*). Согласно этой доктрине, все сущее есть проявления единого Абсолюта. После смерти Ибн 'Араби концепция *вахдат ал-вуджуд* получила развитие в сочинениях его последователей и комментаторов, став важной составляющей не только суфийской, но и в целом интеллектуально мусульманской традиции. Его взгляды нашли широкую поддержку в восточной части исламского мира, в особенности в регионах с сильным персидским культурным субстратом, и оказали существенное влияние на формирование ши'итской философии. На Западе мусульманского мира доктрина Ибн 'Араби чаще встречала негативное восприятие. Особенно сильно его учение критиковал Ибн Таймийа. В XX в. Братья-мусульмане добились запрета на печатание и распространение его книг. — *Примеч. ред.*
- ² Ибн Туфайл, Абу Бакр Мухаммад б. 'Абд ал-Малик ал-Кайси (ум. 1185–6) — известный философ, представитель андалусского направления фалсафы. Более всего известен как автор философского романа «Хайй, сын Йакзана». — *Примеч. ред.*
- ³ Ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин Йахйа ал-Мактул (1155–1191) — известный персидский философ, создатель «философии озарения» (*хикмат ал-ишрак*). Погиб в тюрьме, куда был заточен по приказу знаменитого Салах ад-Дина (Саладина), получив прозвище «Убиенный» (ал-Мактул). Философия ас-Сухраварди представляет собой попытку построения монистической системы, метафизики света как виталистического начала на базе зороастрийской дуалистической концепции света и тьмы, платонической философии и переработки идей исламского перипатетизма. В связи с тем, что свет является также краеугольным камнем системы ас-Сухраварди, в т.ч. в гносеологическом и психологическом аспектах, «мудрость озарения» часто называют мусульманским иллюминационизмом. Философия *хикмат ал-ишрак* приобрела большое число последователей и развилась в самостоятельную интеллектуальную традицию, ставшую важным элементом иранского философского дискурса. — *Примеч. ред.*
- ⁴ Ан-Ниффари, Мухаммад б. 'Абд ал-Джаббар (ум. 965 или 976–7) — суфий, автор двух сохранившихся сочинений «Книга остановок» («Китаб ал-мавакиф») и «Книга речей» («Китаб ал-мухатабат»), посвященных мистической практике достижения Бога через обретение остановок (букв. «стояний»), позволяющих человеку преодолеть свою тварную природу. Его сочинения и то немногое, что известно о нем, позволяют отнести его к суфиям экстатического направления. — *Примеч. ред.*

- ⁵ К наиболее крупным представителям данного жанра можно отнести следующих авторов:
ал-Фариси 'Абд ал-Гафир (ум. 1134) Продолжение истории Нишапура; *Ибн ал-'Араби Абу Бакр* (ум. 1148) Сокрушающие и сдерживающие начала; *Ибн 'Асакир* (ум. 1175 или 1185 гг.) История Дамаска; *Ибн ал-Джаузи* (ум. 1200) Последовательность в истории; *Йакут ал-Хамави* (ум. 1228) Словарь стран мира; *Сибт ибн ал-Джаузи* (ум. 1256) Зеркало времени; *ан-Навави Мухйи-д-Дин* (ум. 127) Разряды; *Ибн Халликан* (ум. 1282) Хронология знаменитых людей прошлого; *аз-Захаби* (ум. 1347) Жизнеописание выдающихся классиков; *ал-Йафи'и* (ум. 1366) Зеркало райских куш; *ас-Субки* (ум. 1369) Крупнейшие разряды шафи'итов; *Ибн Касир* (ум. 1372) Начало и конец; *ал-Васити Мухаммад ибн ал-Хасан* (ум. 1374) Высшие разряды подвигов шафи'итов; *Ибн ал-Мулаккин* (ум. 1388) Золотое ожерелье разрядов исследователей мазхабов; *Ибн Кади Шухба* (ум. 1447) Разряды шафи'итов; *ал-'Айни* (ум. 1451 г.) Массивное ожерелье; *Ташкёпрю-заде* (ум. 1554) Ключ к счастью и лампада превосходства; *ас-Сафадн Салах ад-Дин* (ум. 1556) Исчерпывающие сведения о знаменитых людях прошлого; *'Абд ар-Ра'уф* (ум. 1621) Жемчужные миры биографий суфиев.
- ⁶ К данному жанру также можно отнести:
ал-'Айдарус 'Абд ал-Кадир (ум. 1628) Ознакомление живущих с достоинствами книги «Ихйа'»; *аз-Забиди Мухаммад* (Муртада) (ум. 1788) Обогащение благочестивых мужей объяснениями тайн «Ихйа'».
- ⁷ Примером таких исследований могут служить:
ан-Нисабури Мухаммад ибн Йахйа (ум. 1153) Океан; *'Усман ибн 'Абд ар-Рахман ибн ас-Салах* (ум. 1245) Объяснение сложностей книги ал-Газали «ал-Васит»; *ал-Хамави ат-Танухи Хамза ибн Йусуф* (ум. 1272) Выбор целей в проблемах «ал-Васит»; *ал-Кумули Ахмад ибн Мухаммад* (ум. 1326) Океан и море; *ал-'Иджли Ас'ад ибн Махмуд* (ум. 1203) Объяснение непонятого в книгах «ал-Ваджиз» и «ал-Васит»; *ар-Рази Фахр ад-Дин* (ум. 1209) Толкование книги «ал-Ваджиз»; *ал-Казвини 'Абд ал-Карим* (ум. 1226) Откровение ал-'Азиз; *Ибн Рушд Абу-л-Валид Мухаммад* (ум. 1198 г.) Комментарии к «ал-Мустафа» (одной из последних крупных работ ал-Газали по фикху и каламу); *Ибн Аби-д-Дам, Ибрахим* (ум. 1226 г.) Выявление ошибок в книге «ал-Васит»; *ал-Кардари Мухаммад* (ум. 1244) Опровержение Абу Хамида ал-Газали; *ад-Дарини 'Абд ал-'Азиз ибн Ахмад* (ум. 1297) Ниспровержение; *ал-Исфакхани Наджд ад-Дин 'Абд ар-Рахман* (ум. 1350) Сокращение «Са'ада»; *аз-Заркаши Мухаммад* (ум. 1391) Слуга «ар-Рафа'и» и «Са'ада»; *ал-Хайтани ал-Макки Шихаб ад-Дин* (ум. 1565) Прекрасное в подвигах имама Абу Ханифы ан-Ну'мана; *ал-Махалли Хамид ибн Ахмад* (ум. 1255) Острый меч, рассекающий школу богохульных карматов; *ад-Дайлами Мухаммад ибн ал-Хасан*. Основы вероучения истинных последователей Мухаммада; *ал-Бармуни, Мустафа* (ум. 1497) Непоследовательность философов; *'Ала' ад-Дин ат-Гуси* (ум. 1482) Сокровища судебного разбирательства между ал-Газали и Ибн Рушдом; *ал-Газали Ахмад* (ум. 1126) Квинтэссенция «Ихйа'»; *Ибн ал-Джаузи* (ум. 1200) Путь устремленных; *ал-'Аджлуни Мухаммад ибн 'Али* (ум. 1417) Дух «Ихйа'»; *ас-Су'утти Джалал ад-Дин* (ум. 1505) Возведение опор в защиту идеи невозможности сотворить лучше сотворенного; *ал-Мазири Мухаммад ибн 'Али* (ум. 1141) Выявления и предупреждения, относящиеся к «Ихйа'»; *ал-Искандари ибн Мухаммад* (ум. 1284) Светоч, просвечивающий «Ихйа'» ал-Газали; *Ибн ал-Джаузи* (ум. 1200) Информирование живущих относительно ошибок «Ихйа'»; *Ибн ал-Мулаккин* (ум. 1388) Сияющая луна и Экстракт Сияющей луны; *ал-Ираки Зайн ад-Дин* (ум. 1403) Помощник в чтении хадисов, находимых в «Ихйа'»; *Ибн Хаджар ал-'Аскалани* (ум. 1448) Выявление.
- ⁸ Ал-Халладж, Абу-л-Мугис ал-Хусайн б. Мансур (ок. 858—922) — знаменитый суфий, казненный в Багдаде за свои идеи. Развивал учение, ядром которого была концепция о возможности единения мистика с Богом через соотношение

Божественной и человеческой природ. Свои идеи часто выражал в виде экстаических речений (*шатхов*), самым знаменитым из которых считается фраза «Я есть Истинный (т.е. Бог)» (ана-л-Хакк). Ряд богословов и «умеренных» суфиев обвинял ал-Халладжа в ереси (*зандака*), пропаганде воплощения Бога в человеке (*хулул*). Расправа над ним положила начало резкой демаркации между «умеренным» и экстаическим суфизмом. — *Примеч. ред.*

⁹ Ал-Халладж. Диван, Багдад, 1984. С. 27.

¹⁰ Ал-Фариси, 'Абд ал-Гафир б. Исма'ил (ум. 1134) — персидский мухаддис. — *Примеч. ред.*

¹¹ Ибн ал-Джаузи, Джамал ад-Дин Абу-л-Фарадж 'Абд ар-Рахман б. 'Али (ок. 1116—1200) — знаменитый ханбалитский богослов. Ревностный традиционалист и борец с новшествами (*бида'*) Автор более двухсот сочинений по различным религиозным дисциплинам. Более всего известен его трактат «Талбис Иблис» («Козни Сатаны»), ставший ключевым сочинением ханбалитской доксографии. — *Примеч. ред.*

¹² Ас-Субки, Тадж ад-Дин Абу-н-Наср б. Таки-д-Дин (14) — знаменитый шафи'итский богослов и факих, более всего прославившийся как автор известного библиографического сочинения посвященного ученым, принадлежавшим к шафи'итскому мазхабу «Табакаат аш-шафи'ийа». — *Примеч. ред.*

¹³ Ас-Субки Тадж ад-Дин. Табакаат аш-шафи'ийа ал-кубра. Т. 4. Каир, 1906. С. 106.

¹⁴ Аш-Шазили, Абу-л-Хасан (1196 или 1197—1258) — основатель суфийского братства шазилийа. — *Примеч. ред.*

¹⁵ Ас-Субки Тадж ад-Дин. Табакаат аш-шафи'ийа ал-кубра. Т. 4. С. 131.

¹⁶ Там же. С. 102.

¹⁷ Там же. С. 105.

¹⁸ Ан-Навави, Мухйи-д-Дин Абу Закарийа' Йахйа б. Шараф (1233—1277) — знаменитый шафи'итский факих, известный своей приверженностью к традиции. Его ключевой работой считается комментарий к «Сахиху» Муслима. — *Примеч. ред.*

¹⁹ Ташкёпрю-заде, 'Исам ад-Дин Ахмед б. Мустафа (ум. 1561) — известный турецкий богослов, автор более 19 богословских и энциклопедических работ на арабском. — *Примеч. ред.*

²⁰ Ал-Вахиди, Абу-л-Хасан 'Али б. Ахмад ан-Нисабури (ум. 1075) — известный знаток коранических наук. — *Примеч. ред.*

²¹ Ташкёпрю-заде. Мифтах ас-са'ада ва мисбах ас-сийада. Т. 2. Хайдарабад, 1929 г.х. С. 202.

²² Ас-Сафад, Салах ад-Дин Халил б. Айбак (1297—1363) — филолог, литератор и биограф. Одной из самых известных его работ является многотомное библиографическое сочинение «ал-Вафи би-л-вафайат», построенное по алфавитному принципу. — *Примеч. ред.*

²³ Ас-Сафад. Ал-Вафи би-л-вафайат. Т. 1. Стамбул. 1931. С. 276.

²⁴ Цитируется по пересказу книги историка аз-Захаби. Биография прекрасных классиков. См. приложение в книге Бадави А.А. Му'аллафат ал-Газали («Произведения ал-Газали»). Кувейт, 1977. С. 536.

²⁵ Ат-Тартуши, Абу Бакр Мухаммад б. ал-Валид (1059—1127) — знаменитый андалусский факих. В поисках знаний предпринял путешествие на Запад мусульманского мира. Учился в Египте. Известен как оппонент исма'илитов Фатимидов. Самая известная работа — дидактическое сочинение «Сирадж ал-мулук» («Свечечка царей»). — *Примеч. ред.*

²⁶ Бадави А.А. Му'аллафат ал-Газали. С. 539.

²⁷ Ал-Мазари, Абу 'Абдаллах Мухаммад б. 'Али (ум. 1141) — магрибский маликитский факих. — *Примеч. ред.*

²⁸ Ат-Таухиди, Абу Хайян (между 310/922—320/932—414/1023) — знаменитый литератор и философ-моралист. Был близок к некоторым багдадским суфиям и

- хорошо знал суфийскую литературу, активно использовал суфийскую терминологию. Вместе с тем неодобрительно отзывался о мутакаллимах. Его сочинение «Китаб ал-хаджж ал-'акли» («Книга о паломничестве[е], осуществляемом[ом] разумом»), идейно близкое к учению ал-Халладжа, навлекло на себя порицание знаменитого богослова-традиционалиста Ибн ал-Джаузи. — *Примеч. ред.*
- ²⁹ Бадави А.А. Му'аллафат ал-Газали. С. 540–541.
- ³⁰ Ташфин, 'Али б. Йусуф (1106–1143) — алморавидский правитель. — *Примеч. ред.*
- ³¹ Ал-Аш'ари, Абу-л-Хасан 'Али б. Исма'ил (873–935) — знаменитый богослов, эпоним аш'аритского направления в каламе. Осуществил синтез калама с ханбалитскими идеями. Разошелся со школой му'тазилитов, к которой принадлежал долгое время, в признании существования Божественных атрибутов, возможности непосредственного «лицезрения» Бога в потустороннем мире и несотворенности Корана как Слова Божьего (атрибута Божественной речи). Подходя к проблеме о наличии свободы воли, развивал учение о «приобретении» (касб) человеком сотворенных Богом поступков. — *Примеч. ред.*
- ³² Образование самостоятельной школы в данном случае означает лишь применение поздних формул аш'аритов по отношению к своему класснику, демонстрирующее факт формирования аш'аризма как самостоятельного течения в каламе. В действительности же аш'аризм явился результатом длительного культурно-духовного процесса, в котором участвовало множество интеллектуалов. Ведь самого ал-Аш'ари поначалу можно рассматривать как му'тазилитского ренегата! Он имеет много общего со всеми крупными представителями му'тазилитизма, которые имели расхождения по всем обсуждаемым ими проблемам. Однако «отход» ал-Аш'ари от му'тазилитов затронул некоторые общие существенные принципы му'тазилитизма. Сам ал-Аш'ари вначале воспринял этот отход как «возвращение к Сунне и единству авторитетов общины», поэтому он и стал в глазах его последователей — суннитов истинным и идеальным ее представителем.
- ³³ Аш-Шахрастани, Абу-л-Фатх Мухаммад б. 'Абд ал-Карим (1075–1153) — известный богослов и доксограф. По косвенным сведениям, принадлежал к исма'илитам-низаритам, что более всего демонстрирует его полемика против Ибн Сины. Вместе с тем выступал как аш'арит. Самое известное его сочинение «Китаб ал-милал ва-н-нихал» («Книга о религиях и сектах») в двух частях является одним из важнейших памятников мусульманской доксографии. — *Примеч. ред.*
- ³⁴ Единственным исключением в работах крупных ересиографов является его характеристика как джабарита му'тазилитом-зайдитом Ибн ал-Муртадой (ум. 1436) в работе «Китаб ал-кала'id фи тасхих ал-'ака'id». Бейрут, 1985.
- ³⁵ Ал-Бакиллани Абу Бакр Мухаммад б. ат-Таййиб (ум. 1013) — один из самых известных представителей аш'аритского калама. Прославился как богослов, разрабатывая учение о Божественных атрибутах, которые разделил на «сущностные» (вечные) и «атрибуты действия» (временные). По-новому осмыслил доктрину о касбе («приобретении»). Считается первым атомистом аш'аритской школы. Обвинялся в приверженности к рафидитам (ши'итам), с которыми, однако, открыто полемизировал. — *Примеч. ред.*
- ³⁶ Однако этому предположению, не лишенному реального основания в свете фактов психологии и культуры рассматриваемой эпохи, противостоит факт объективного анализа всех известных школ и направлений в труде аш-Шахрастани. Отсюда напрашивается объективный и, самое главное, существенный в историко-культурном и научном смысле вывод о трудности включения ал-Газали в существовавшую доселе схему классификации школ и направлений.
- ³⁷ В этом отношении аш-Шахрастани отличается от таких крупных ересиографов, как ал-Аш'ари (ум. 935), ал-Багдади (ум. 1037), Ибн Хазм (ум. 1063). Можно привести в пример и Абу-л-Касима ал-Балхи ал-Ка'би (ум. 929), и ан-Наубахти (ум. в 40-х годах X века), однако они писали главным образом об

отдельных школах мысли и религиозно-политических направлениях: первый — о му'тазилитах, второй — о ши'итах. Ал-Аш'ари, например, упоминает суфиев в своей работе «Трактаты мусульман и разногласия правоверных» бегло (без анализа и оценок) в разделе «об экстремистах» (*Ал-Аш'ари*. Макалат ал-исламийин ва-хтилаф ал-мусаллин. 3-е изд. Бейрут (б.г.). С. 13).

Говоря о суфиях, ал-Аш'ари, вероятнее всего, имеет в виду ал-Халладжа, убитого в скандально шумевшей истории, очевидцем которой он стал.

Ал-Багдади, который весьма неприязненно относился к ал-Халладжу (см. *Ал-Багдади*. Ал-Фарк байна-л-фирак. Бейрут. 1985. С. 197–199), в отличие от ал-Аш'ари, говорит о так называемом «суннитском суфизме», имея в виду тех, «которые видели и утаивали, подвергали себя испытанию в назидание и знали, что слух, зрение и сердце несут ответственность за добро и зло, которые словами и манерой высказывания намеков были подобны людям преданий» (там же. С. 242). Несмотря на то, что ал-Багдади не приводит ни одного имени подобного рода «суфиев» — из-за реального отсутствия таковых, его отношение к ним оставалось негативным. Недаром он их поставил в самый низший разряд суннитов, после мутакаллимов, факихов, «людей преданий», литераторов и знатоков грамматики, чтецов Корана и комментаторов. У него за аскетами-суфиями идут только солдаты и черны!

Что касается Ибн Хазма, то он был еще более жестким в своем отношении к суфиям. Он ставил их в один ряд с еретиками и с теми, кто не является приверженцами ислама (см. *Ибн Хазм*. Ал-Фисал фи-л-ахва' ва-л-милал ва-н-нихал. Т. 2. Бейрут, 1986. С. 112). Посвятив целый раздел «безобразиям ши'итов, хариджитов, мурджи'итов и му'тазилитов», он добавляет к ним еще и «безобразия неких других из их секты» (там же. Т. 4. С. 226–227), подразумевая под «некими» именно суфиев.

Сказанное помогает уяснить подоплеку отсутствия раздела о суфизме в труде аш-Шахрастани. Думается, что оно свидетельствует о попытке избежать ставшего традиционным негативного описания суфиев.

³⁸ *Ибн Туфайл*. Хайй ибн Йакзан. Каир, 1299 г.х. С. 6.

³⁹ *Ибн Рушд*. Китаб фасл ал-макал ва такрир ма байна-ш-шари'а ва-л-хикма мин ал-иттисал. Ал-Джаза'ир, 1977. С. 11.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 12.

⁴² Там же. С. 17.

⁴³ Там же. С. 27–28.

⁴⁴ Там же. С. 27.

⁴⁵ Там же. С. 29–30.

⁴⁶ *'Али ибн ал-Валид*. Дамиг ал-батил ва хатф ал-муназил. Т. 1. Бейрут, 1982. С. 33.

⁴⁷ Да'и — исма'илитский проповедник, высокий ранг в иерархии исма'илитской организации. — *Примеч. ред.*

⁴⁸ *'Али ибн ал-Валид*. Дамиг ал-батил ва хатф ал-муназил. Т. 1. С. 33–34.

⁴⁹ Там же. С. 33.

⁵⁰ Антропоморфисты — общее название мусульманских богословов, склонявшихся к антропоморфизму в воззрениях на Божественную природу. Для их обозначения существовало несколько названий, применяемых к разным мыслителям и школам: мушабихиты («уподобляющие»), муджассимиты («приписывающие [Богу] тело»), хашвиты (хашавиты) (в доксографической литературе, изначально значение «наполняющие свою речь подлинными и апокрифическими хади-сами», носящее оскорбительный оттенок). — *Примеч. ред.*

⁵¹ *'Али ибн ал-Валид*. Дамиг ал-батил ва хатф ал-муназил. Т. 1. С. 33–34.

⁵² Ибн Саб'ин, 'Абд ал-Хакк б. Ибрахим б. Мухаммад б. Наср (1217–18 — 1269–70) — андалусский философ, близкий, с одной стороны, к арабскому перипатетизму, с другой — к суфизму. — *Примеч. ред.*

- ⁵³ *Ибн Саб'ин*. Ар-Раса'ил. Каир, 1965. С. 14 (предисловие).
- ⁵⁴ *Ибн Саб'ин*. Ар-Раса'ил: ар-рисалат ал-факирийа. С. 14. «Неустойчивость ал-Газали», подчеркнутая им, проводится в контексте обобщающего критического анализа. Один из существенных мотивов этой критики связан с отрицательным отношением Ибн Саб'ина к элементам «негативной теологии», которые он находил в трудах ал-Газали.
- ⁵⁵ Ибн Халдун, Вали-д-Дин Абу Зайд 'Абд ар-Рахман б. Мухаммад ал-Хадрами (1332–1406) — известный арабский историк и мыслитель Магриба. Впервые в мировой практике разработал стройную теорию закономерного прогрессивного развития общества от нижней фазы к высшей на основе сложного комплекса факторов, последовательно формирующих политические циклы. Тем самым он обосновал историю как строгую рациональную науку в отличие от предыдущей мусульманской традиции исторического повествования. Ибн Халдун считается завершителем классической арабо-мусульманской философской традиции. — *Примеч. ред.*
- ⁵⁶ *Ибн Халдун*. Ал-Мукаддима. Бейрут (б.г.). С. 361, 370.
- ⁵⁷ Там же. С. 372.
- ⁵⁸ Ал-Кушайри, Абу-л-Касим 'Абд ал-Карим б. Хавазин (986–1072) — знаменитый богослов. Более всего известен своими сочинениями по суфизму, в особенности как автор «Кушайриева послания о науке о суфизме» («ар-Рисалат ал-кушайрийа фи 'илм ат-тасаввуф»), одного из самых известных сочинений по «науке о суфизме», чьей задачей было представить его как органичную часть интеллектуальной и религиозной мусульманской традиции. — *Примеч. ред.*
- ⁵⁹ Ас-Сухраварди Шихаб ад-Дин Абу Хафс 'Умар (1145–1234–35) — основатель суфийского братства сухравардийа. Самым важным сочинением Абу Хафса является «'Авариф ал-ма'ариф» («Дары мистического познания») — трактат по теории суфизма, приобретший особую популярность среди суфиев Ирана и Индии. — *Примеч. ред.*
- ⁶⁰ *Ибн Халдун*. Ал-Мукаддима. С. 370.
- ⁶¹ Там же. С. 372.
- В данном случае Ибн Халдун употребляет следующее выражение: «ал-Газали объединял в „Ихйа“ методы ал-Кушайри, изложенные в „ар-Рисалат“, и способы ас-Сухраварди, изложенные в „Авариф ал-ма'ариф“». Если учесть, что ас-Сухраварди умер столетие спустя после ал-Газали, становится очевидным смысл этого выражения, который сводится к констатации заслуги ал-Газали, соединившего чистый суфизм с суннизмом. Это же явствует из суждения Ибн Халдуна относительно превращения суфизма из обряда в науку. Из всего этого становится ясным источник идеи, вводимой И. Гольдциером в исламоведение, о соединении ал-Газали суфизма и суннизма (как и идеи двухэтапного развития суфизма), которая и поныне господствует во всей исламоведческой литературе и газалиане. Эта идея, ставшая почти аксиомой для современных исследователей, на деле далека от истины.
- ⁶² 'Ийад б. Муса ас-Сабти ал-Кади (1088–1149) — один из самых известных в истории маликитских факихов, живший при Алморавидах, автор более 20 сочинений. — *Примеч. ред.*
- ⁶³ Сибт Ибн ал-Джаузи, Шамс ад-Дин Абу-л-Музаффар Йусуф б. Кизоглу (1185 или 1186–1256) — известный проповедник и историк. Больше всего прославился как автор исторического сочинения «Мир'ат аз-заман» («Зерцало времени»). — *Примеч. ред.*
- ⁶⁴ Ал-Куртуби, Абу 'Абдаллах Мухаммад б. Ахмад (ум. 1272) — маликитский факих, мухаддис, автор известного комментария на Коран «ал-Джами' ли-ахкам ал-Кур'ан». — *Примеч. ред.*
- ⁶⁵ Ибн Таймийа, Таки-д-Дин Ахмад (1263–1328) — знаменитый ханбалитский богослов и суфий, автор большого числа работ по различным аспектам рели-

- гиозного знания. Построил свою доктрину на принципе «середины», совмещая традицию (*накл*), разум (*акл*) и суфийское учение о воле (*ирада*). Будучи поборником салафизма, в своих взглядах ориентировался на идеалы ранней мусульманской общины, борясь с поздними нововведениями и «новшествами» (*бида*). Выступил с жесткой критикой экстатического мистицизма, противопоставляя ему суфизм «умеренный». — *Примеч. ред.*
- ⁶⁶ Садр ад-Дин аш-Ширази (Мулла Садра) (1570–71–1640) — крупнейший иранский философ, богослов и мистик. Автор ок. 50 сочинений по богословию и философии. Предложил новую методологию, синтезировав концепцию озарения (*ширакийя*), арабский перипатетизм Ибн Сины, доктрину *вахдат ал-вуджуд* Ибн 'Араби и ши'итское богословие. Во главу угла его системы поставлена трансцендентная, или Божественная, мудрость. — *Примеч. ред.*
- ⁶⁷ Некоторые аспекты этого вопроса, не всегда будучи точным в своих выводах, рассматривал П. Брент. Он указывает на влияние ал-Газали и его переводов на Фому Аквинского (конкретно речь идет о применении им метода ал-Газали к неоплатонизму), на Уильяма Оккама, использующего рационализм и логику ал-Газали, а также на превращение ал-Газали в центральную фигуру учебного курса философии в университетах Болоньи и Падуи, а в дальнейшем — во всех итальянских университетах (см. *Brent P. The classical Master// The World of the Sufi*, 1979).
- ⁶⁸ Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. Киев, 1903. С. 63. Следует отметить, что большая часть выводов Ренана не представляет научного интереса и познавательна лишь в историко-культурном плане. Даже его похвалы в адрес ал-Газали далеки от истины. К тому же они оспариваются другими его высказываниями, особенно по поводу перехода ал-Газали к суфизму. Он пишет: «Ал-Газали, сделавшись суфием, стал доказывать решительное бессилие разума и посредством маневра, который обыкновенно соблазнял умы, более пылкие, чем сильные, он стал обосновывать религию на скептицизме» (там же. С. 64). Суждения Ренана ярко демонстрируют поверхностность исследований «феномена ал-Газали».
- ⁶⁹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. XI. М.; Л., 1935. С. 105.
- ⁷⁰ Там же. С. 99.
- ⁷¹ Watt W.M. Muslim Intellectual. A Study of Al-Ghazali, Edinburgh, 1963. P. 111.
- ⁷² Foster F.H. Al-Ghazali's Inner Secret // Moslem World.
- ⁷³ Дэ Бэр Т. Тарих ал-фалсафа фи-л-ислам. Каир, 1957. С. 129–130.
- ⁷⁴ Гольдциэр И. Ал-'акида ва-ш-шари'а фи-л-ислам. Каир, 1959. С. 181.
- ⁷⁵ Салиба Дж. Фалсафат ал-Газали — предисловие к книге ал-Газали Джавахир ал-Куран. Бейрут, 1983. С. 35.
- ⁷⁶ Точка зрения Ф.Х. Фостера близка к истине хотя бы в одном аспекте, а именно в том, что заслуги ал-Газали не в его писаниях и даже не в его познаниях, ибо были среди мутакаллимов лица более компетентные в каламе, среди философов — лица с более мощным интеллектом, а среди суфиев — с более глубоким мистическим опытом. Величие ал-Газали, как верно подчеркивает Фостер, в его личном опыте. К этому, правда, следует добавить оговорку, что если мы признаем его личный опыт или образ жизни как критерий определения его «величия», то лишь в силу ценности его идейного синтеза, в котором его жизненный опыт определил форму и способ выражения мыслей.
- ⁷⁷ Быховский Б.Э. Сигер Брабантский. М., 1979. С. 32, 38.
- ⁷⁸ Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. М., 1982. С. 87, 160.
- ⁷⁹ Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). М., 1980. С. 45, 186, 208; Сагадеев А.В. Ибн Рушд. М., 1973. С. 26.
- ⁸⁰ Лей Г. Очерк средневекового материализма. М., 1962. С. 129–143.
- ⁸¹ Hourani G.F. Reason and Tradition in Islamic Ethics. Cambridge, 1985. P. 10.
- ⁸² Мубарак З. Ал-Ахлак 'инда-л-Газали. Каир, 1971. С. 25, 53, 74, 102, 344.
- ⁸³ Ал-Алуси Х.Д. Хивар байна-л-фаласифа ва мутакаллимин. Багдад, 1967. С. 132.

- ⁸⁴ В их числе работы:
Macdonald D.B. The Life of al-Ghazzali, with Especial Reference to his Religious Experience and Opinions // JAOS. 1899. Vol. 20. P. 71–132; Watt W.M. Islamic Philosophy and Theology. Edinburg, 1963. P. 13; *Kappa de Vo*. Ал-Газали. Каир, 1958; *Салиба Дж., Авад К.* Мукаддимат ал-мункиз мин ад-далал. Бейрут (б.г.). С. 5–51; *ал-Усман А.К.* Сират ал-Газали ва аквал ал-мутакадимин фиhi. Дамаск, 1961; *И'тирафат ал-Газали*. Каир, 1943.
- ⁸⁵ *De Boer T.J.* Die Widerspruche der Philosophie nach al-Ghazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roshd. Strassburg, 1894; *Horten M.* Die Hauptlehre des Averroes nach sein Schrift: Die Wiederlegung des Gazali. Boon, 1913; *Zwemer S.M.* A Seeker after God. N.Y., 1920; *Obermann I.* Der Philosophische und Religiöse Subjektivismus Ghazali's. Ein Beitrag zum Problem der Religion. Leipzig, 1921; *Frick H.* Ghazali's Selbstbiographie, Ein Verleich mit Augustin's Konfession. Leipzig, 1910.
- ⁸⁶ Среди этих работ следует отметить:
Gosche R. Über Ghazali's Leben und Werke. Berlin, 1858; *Massignon L.* Recueil de textes inedites concernant L'histoire de la mystique en pays d'Islam. Paris, 1929; *Asin Palacios M.* La espiritualidad de Algazel y susentido cristiono. Madrid-Grenada, 1934–1941. V. 4; Watt W.M. The Authenticity of the Works attributed to al-Ghazali // JRAS, 1952. P. 24–45; *Hourani G.P.* The Chronology of Ghazali's Writings // JAOS. 1959. V. 79. P. 225–235;
- ⁸⁷ Современные переводы на европейские языки показывают широкое внимание к творчеству ал-Газали, его «интернационализации», ставшей необходимым компонентом современной культуры. Эти переводы показывают также «материальный» уровень (в виде переводов, входящих в оборот) современных европейских исследований. Они свидетельствуют об обширном фундаменте, необходимом для точного и детального анализа и одновременно показывают огромные размеры необработанного материала, без которого невозможно иметь точное представление о вкладе ал-Газали в общественно-философскую мысль (подробно см.: *Бадави А.* Му'аллафат ал-Газали, а также *Наушкин В.В.* Трактат ал-Газали «Воскрешение наук о вере». М., 1983).
- ⁸⁸ Среди этих работ следует отметить:
Wensink A.J. Pensee de Ghazzali. Paris, 1940; *ал-Алуси Х.* Хивар байна-л-фаласифа ва-л-мутакаллимин. Багдад, 1967; *ал-Джанани М.* Ал-Газали ва-с-сира' ал-аш'ари — ал-му'тазили // Ан-Нахдж. 1989, № 27. С. 148–161.
- ⁸⁹ К числу таких работ можно отнести:
Ламбтон А.К.С. Ал-Фикр ас-сийаси 'инда-л-муслимин // Турас ал-ислам. Кувейт, 1978. Ч. 3. С. 33–76; *Мухаммад 'Абд ал-Му'изз Н.* Фалсафат ас-сийаса 'инда-л-Газали // Абу Хамид ал-Газали... Каир, 1962. С. 451–467; *Shehadi P.* Ghazali's Unique Unknowable God. Leiden, 1964; *Rahman P.* Prophecy in Islam. London, 1958. P. 94–100; *Zwemer S.M.* Jesus Christ in the 'Ihya' of Ghazali // Moslem World. 1917» V. 7; *Altmann A.* The Delphic Maxima in Medieval Islam and Judaism // Studies in Religion and Mysticism. London, 1963.
- ⁹⁰ В их числе работы: *Jabre F.* La notion de la Ma'rifa chez Ghazali. Beyrouth, 1958; *Jabre F.* La notion de certitude selow Ghazali. Paris, 1958; *Goodman L.E.* Did al-Ghazali deny Causality? // Studia Islamica. 1979. V. 47. P. 83–120; *Arberry A.J.* Revelation and Reason in Islam. London, 1957; *Rescher K.* The Development of Arabic Logic. London, 1964. P. 165–167; *Abul Qasem M.* The Ethics of al-Ghazali. Jaya, 1975; *Дунйа С.* Ал-Хакика фи назар ал-Газали. Каир, 1965; *ат-Та'вил Т.* Фи турасина ал-'араби — ал-ислами. Кувейт, 1980. С. 165–177; *ал-Усман А.К.* Ад-Дирасаг ан-нафсийа 'инда-л-муслимин ва-л-Газали би-ваджхин хасс. Каир, 1962; *Кирабаев Н.С.* Идея совершенства человека в этике аль-Газали // Философия зарубежного Востока и социальной сущности человека. М., 1988. С. 88–98; *Мубарак З.* Ал-Ахлак 'инда-л-Газали. Каир, 1971; *ас-Салджуки С.* Асар ал-имам ал-Газали

- фи-л-ахлак// Абу Хамид ал-Газали... С. 71–82; Амин А. Ал-Джаванийя ал-ахлакийя 'инда-л-Газали// Абу Хамид ал-Газали... С. 133–149.
- ⁹¹ *Bergh S., van den.* Ghazali on Gratitude towards God and it's Greek Sources// *Studia Islamica.* 1957. V. 7. P. 77–98; *Bergh S. van den.* The Love of God in Ghazali's «Vivification of Theology» // *Journal of Semitic Studies.* 1956. V. 1. P. 305–321; *Smith M.* The Forerunner of al-Ghazali // *JRAS,* 1936. P. 65–78; *Smith M.* Al-Ghazali the Mystic. London, 1944; *ал-Асам А.А.* Хутут ал-фалсафа ал-исламийя кабла-л-Газали // Рисалат ал-ислам. Багдад. 1966. № 5–6; *Керимов Г.М.* Аль-Газали и суфизм. Баку, 1969.
- ⁹² См.: *Macdonald D.B.* The Life of al-Ghazali with Special Reference to his Religious Experience and Opinion // *JAOS,* 1899. V. 20; *Watt W.M.* Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh, 1962. P. 118; *Abul Qasem M.* The Ethics of al-Ghazali. Petaling Jaya, 1975. P. 36–37; *ан-Нашар А.С.* Наш'ат ал-фикр ал-фалсафи фи-л-ислам. Каир, 1978. Т. I. С. 367; *Абу Райан М.А.* Усул ал-фалсафа ал-ишракийя 'инда Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди. Каир, 1959. С. 25.
- ⁹³ *O'Leary de Sacy.* Arabic Thought and it's Place in History. London, 1922. P. 203, 204, 208, 218–222.
- ⁹⁴ *Fakhry M.* A History of Islamic Philosophy. N.Y., London, 1970. P. 244; *Foster F.N.* Al-Ghazali's Inner Secret // *Moslem World.* V. 23, № 41. P. 378. *Наушкин В.В.* Трактат ал-Газали «Воскрешение наук о вере». М., 1983. С. 9; *ал-'Усман А.К.* Ад-Дирасат ан-нафсийя 'инда-л-муслимин... С. 4; *Ал-Асам А.* Ал-Файласуф ал-Газали. Бейрут, 1981. С. 30.
- ⁹⁵ *Быховский Б.Э.* Сигер Брабантский. М., 1979. С. 32; *Касымжанов А.Х.* Абу Наср аль-Фараби. М., 1982. С. 21–22, 160–161.
- ⁹⁶ *Corbin H.* Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. Princeton, 1969. P. 8–9.
- ⁹⁷ *Грюнебаум Г.Э., фон.* Классический ислам. М., 1988. С. 146; *Over R. van.* General Introduction. *Eastern Mysticism // The Hear East and India.* N.Y., 1977. V. 1. P. 345.
- ⁹⁸ *Быховский Б.Э.* Сигер Брабантский. М., 1979. С. 334; *Касымжанов А.Х.* Абу Наср аль-Фараби. М., 1982. С. 160.
- ⁹⁹ *Ал-Газали.* Ал-Мункиз мин ад-далал. С. 80–81.
- ¹⁰⁰ Там же. С. 126.
- ¹⁰¹ Зу-н-Нун ал-Мисри (ок. 180/776–246/861) — одна из ключевых фигур раннего суфизма, выходец из Верхнего Египта. Прославился яркими проповедями, наставлениями и молитвами, гимнами к Богу и мистическими рассказами, явившись разработчиком классической суфийской терминологии и традиционных жанров суфийской литературы. — *Примеч. ред.*
- ¹⁰² *Ибн Таймийа.* Ал-Фатави. Т. 5. С. 116–117; его же. Мувафакат ал-манкул ли-сарих ал-ма'кул. Т. 1. С. 169. Т. 2. С. 2; его же. Накд ал-мантик. С. 55; его же. Ар-Расаил. Т. 3. С. 113.
- ¹⁰³ *Ал-Газали.* Ихйа'. Т. 1. С. 3.
- ¹⁰⁴ Там же. Т. 3. С. 111.
- ¹⁰⁵ Там же. Т. 4. С. 308.
- ¹⁰⁶ Абу Бакр ас-Сиддик (ок. 572–634) — первый из четырех праведных халифов, сподвижник Мухаммада. За свою преданность ему, искренность и правдивость получил прозвище ас-Сиддик (Праведник). — *Примеч. ред.*
- ¹⁰⁷ Там же. С. 313.
- ¹⁰⁸ Вкушение (*заук*) — метод суфийской теории познания заключающийся в непосредственном схватывании сути объекта как неопределяемой реальности в ходе иррационального акта. Данный метод противопоставлен рациональному анализу, при котором суть объекта ускользает, а внимание переключается на вторичные признаки, связанные не с Божественной истиной, а с материальным творением. — *Примеч. ред.*
- ¹⁰⁹ *Ал-Газали.* Ал-Имла'. С. 20.
- ¹¹⁰ *Ал-Газали.* Ихйа'. Т. 4. С. 97.

- ¹¹¹ Там же. Т. 2. С. 166.
- ¹¹² Там же. С. 232.
- ¹¹³ Там же. С. 226.
- ¹¹⁴ Там же. С. 236.
- ¹¹⁵ Абу Зарр ал-Гиффари (ум. 652) — сподвижник Мухаммада, выделялся своей религиозностью, аскетическим образом жизни и умеренностью. Огромная популярность способствовала его включению более поздней суфийской традицией в число первых суфиев. — *Примеч. ред.*
- ¹¹⁶ Ал-Газали. Ихйа'. Т. 2. С. 184.
- ¹¹⁷ Там же.
- ¹¹⁸ Ал-Мухасиби, Абу 'Абдаллах ал-Харис б. Асад ал-'Анази (781—857) — знаменитый богослов и теоретик раннего суфизма. Заложил основы суфийской психологии. Наиболее известно его сочинение «Книга соблюдения прав Бога» («Китаб ар-ри'айа ли-хукук Аллаха»). — *Примеч. ред.*
- ¹¹⁹ Абу Саур ал-Калби (ум. 854) — мухаддис, ученик Суфйана Ибн 'Уйайны. — *Примеч. ред.*
- ¹²⁰ Ал-Газали. Ал-Иктисад фи-л-и'тикад. С. 7.
- ¹²¹ Ал-Газали. Ихйа'. Т. 2. С. 168.
- ¹²² Там же. Т. 3. С. 55.
- ¹²³ Ал-Газали. Мизан ал-амал. С. 150.
- ¹²⁴ Там же. С. 152.
- ¹²⁵ Там же. С. 153.
- ¹²⁶ Ал-Газали. Ихйа'. Т. 3. С. 75.
- ¹²⁷ Ал-Газали. Мизан ал-амал. С. 152.
- ¹²⁸ Ал-Газали. Ихйа'. Т. 1. С. 15.
- ¹²⁹ Ан-Наззам, Абу Исхак Ибрахим б. Саййар (835—36 или 845) — крупный представитель басрийской мутазилитской школы. Одним из первых в мусульманской интеллектуальной среде стал заниматься натурфилософией. В связи с выдвиганием примата опытного знания над богословием осуждался доксографами за еретические взгляды. Его приверженцы составили философскую школу — наззамийу. — *Примеч. ред.*
- ¹³⁰ Ал-Газали. Файсал ат-тафрика. С. 88т93;
- ¹³¹ Ал-Газали. Ми'йар ал-'илм фи фанн ал-мантик. С. 129.
- ¹³² Ал-Газали. Ал-Имла'. С. 18.
- ¹³³ Там же. С. 18.
- ¹³⁴ Там же.
- ¹³⁵ Ал-Газали. Фадаил ал-анам. С. 75.
- ¹³⁶ Фитра — многослойное в мусульманском богословии понятие, означающее врожденную природу. Согласно фикху, она делает каждого младенца мусульманином от рождения. — *Примеч. ред.*
- ¹³⁷ Ал-Газали. Ал-Мункиз мин ад-далал. С. 82.
- ¹³⁸ Там же. С. 89—90.
- ¹³⁹ Там же. С. 81.
- ¹⁴⁰ Ал-Газали. Джавахир ал-Кур'ан. С. 27.
- ¹⁴¹ Здесь следует подчеркнуть смысл, вложенный ал-Газали в термины «массовость» ('авамм) и «элитарность» (хавасс). Ал-Газали использует разные слова для передачи смысла «массовости», например: массы (джумхур), чернь ('авамм), мусульманские толпы ('авамм ал-муслимин), толпы, следующие авторитету ('авамм ал-мукаллидин). Нечто подобное имеет и «элита» (хасса); люди элиты (ахл ал-хасса), элита избранных (хассат ал-хасса), приблизившиеся (мукаррибун), правдивейшие (сиддикун), суфийские святые (аули'а). Нельзя понять сути этих терминов, не выделив в духовном развитии ал-Газали двух основных этапов: теолого-философского и суфийского. В начальный период эти термины встречаются в его трудах довольно редко и «элита» понимается как описание

«мужей науки», а «массы» — как верующие в целом. Иной смысл приобретают эти термины в его суфийских работах. В них «чернь», «массы» — это не только мусульмане-простолюдины, но и «мужи науки» (факихи, теологи и даже философы), а «элита» — это суфии. Но и среди последних существуют различные степени, ранги, наивысшим из которых является заступник (*вали*). Наряду с образом *вали* у ал-Газали появляется образ полюса (*кутб*). В данном случае важно для нас то, что понятие массовости и элитарности в системе ал-Газали носит не социально-классовый, не политический и тем более не кастовый, а познаватель-но-этический характер.

¹⁴² Ал-Газали. Ал-Иктисад фи-л-и'тикад. С. 77.

¹⁴³ Ал-Газали. Ал-Мункиз мин ад-далал. С. 92.

¹⁴⁴ Ал-Газали. Тахафут ал-фаласифа. С. 73.

¹⁴⁵ Там же. С. 74.

¹⁴⁶ Там же.

¹⁴⁷ Ал-Газали. Мизан ал-амал. С. 42.

¹⁴⁸ Ал-Газали. Ихйа'. Т. 1. С. 40.

¹⁴⁹ Там же.

¹⁵⁰ Там же. С. 384.

¹⁵¹ Там же. Т. 3. С. 14.

¹⁵² Там же. С. 75.

¹⁵³ Ал-Газали. Файсал ат-тафрика. С. 32.

¹⁵⁴ Там же. С. 44.

¹⁵⁵ Ал-Газали. Мизан ал-амал. С. 16.

¹⁵⁶ Ал-Хасан ал-Басри (642–728) — проповедник и богослов. Авторитет мыслителя во многих сферах богословия был настолько высок, что его причисляли и к традиционалистам, и к рационалистам — му'тазилитам, и к суфиям. В связи с этим авторитет ал-Хасана ал-Басри использовали многие религиозные направления и школы. — *Примеч. ред.*

¹⁵⁷ Ал-Газали. Ихйа'. Т. 2. С. 306.

¹⁵⁸ Foster F.N. Al-Ghazali's Secret. P. 378; Abul Qasem M. The Ethics of al-Ghazali. P. 17; Watt M.F. Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali; Macdonald D.B. The Life of al-Ghazali.

¹⁵⁹ Trimmingham J.S. The Sufi Orders in Islam. P. 33.

¹⁶⁰ Ардаун М.С. Мифтах шахсийат ал-Газали. С. 838.

¹⁶¹ Мубарак З. Ал-Ахлак 'инда-л-Газали. С. 63; Фарух О. Раджу'а ал-Газали ила-л-йакин. С. 311–330.

¹⁶² Ал-Хадк Ф. Назарийат сибк ал-вахм ила-л-'акс 'инда-л-Газали. С. 99.

¹⁶³ Ал-Асам А. Ал-Файласуф ал-Газали. С. 38–40, 63, 150–151.

¹⁶⁴ Анавати Дж. Ал-Фальсафа, 'илм ал-калам ва-т-тасаввуф. С. 244.

¹⁶⁵ Бадави А. Ал-Газали ва масадируху ал-йунанийа. С. 222.

¹⁶⁶ Ал-Ша'руни Й. Мувазана байн ара' ал-имам ал-Газали ва-л-киддис Агустин. С. 689.

¹⁶⁷ 'Афифи Ф. Асар ал-Газали фи тауджих ал-хайат ал-'аклийа фи-л-ислам. С. 739.

¹⁶⁸ Гронебаум Г.Э., фон. Классический ислам. С. 147.

¹⁶⁹ Ал-Джахиз, Абу 'Усман 'Амр б. Бахр ал-Фукайми ал-Басри (ок. 776–868–9) — знаменитый му'тазилитский богослов и писатель. Автор большого количества сочинений по огромному количеству вопросов богословия, истории, доксграфии, естественным наукам, *адабу*. Как полемист опирался на фактические данные, чем породил ряд обвинений со стороны традиционалистов. Особенно прославился талантом компилятора и риторика. — *Примеч. ред.*

¹⁷⁰ Ан-Наджжар ал-Хусайн б. Мухаммад (ум. ок. 845) — известный богослов, прославился диспутами. По ряду пунктов примыкал к му'тазилитам. Его последователи известны как наджжариты. — *Примеч. ред.*

¹⁷¹ Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист. С. 268.

- ¹⁷² Ал-Газали. Тахафут ал-фаласифа. С. 123.
- ¹⁷³ «Иерусалимское послание об основах вероучения» («ар-Рисалат ал-кудсийа фи кава'ид ал-'ака'ид»), сочинение, вошедшее в третий раздел «Книги об основах вероучения» «Ихйа'». — *Примеч. ред.*
- ¹⁷⁴ Ал-Газали. Джавахир ал-Кур'ан. С. 21.
- ¹⁷⁵ Ал-Газали. Ми'йар ал-'илм фи фанн ал-мантик. С. 161.
- ¹⁷⁶ Ал-Газали. Ал-Иктисад фи-л-и'тикад. С. 77. В «Файсал ат-тафрика» он уподобил брань школ мутакаллимов между собой племенным войнам (С. 150).
- ¹⁷⁷ Ал-Газали. Ихйа'. Т. 1. С. 22.
- ¹⁷⁸ Там же.
- ¹⁷⁹ Там же. С. 97.
- ¹⁸⁰ Ал-Газали. Ал-Имла'. С. 29.
- ¹⁸¹ Ал-Газали. Ихйа'. Т. 1. С. 22.
- ¹⁸² Там же. Т. 1. С. 52; Т. 4. С. 246.
- ¹⁸³ Ал-Газали. Файсал ат-тафрика. С. 43.
- ¹⁸⁴ Ал-Газали. Ихйа'. Т. 1. С. 22; Джавахир ал-Кур'ан. С. 23.
- ¹⁸⁵ Ал-Газали. Ал-Имла'. С. 29.
- ¹⁸⁶ Ал-Газали. Ихйа'. Т. 4. С. 253.
- ¹⁸⁷ Там же. Т. 1. С. 98–99.
- ¹⁸⁸ Ал-Газали. Аййуха-л-валад. С. 94.
- ¹⁸⁹ Ал-Газали. Ихйа'. Т. 1. С. 97.
- ¹⁹⁰ Мубарак З. Ал-Ахлак 'инда-л-Газали. С. 75.
- ¹⁹¹ Бадави А. Ал-Газали ва масадируху ал-йунанийа. С. 221–222.
- ¹⁹² Фарух О. Раджу'а ал-Газали ила-л-йакин. С. 298.
- ¹⁹³ Ал-Асам А. Ал-Файласуф ал-Газали. С. 38.
- ¹⁹⁴ Ал-Газали. Ал-Мункиз мин ад-далал. С. 79–81.
- ¹⁹⁵ Там же. С. 89.
- ¹⁹⁶ Ибн ал-Хаммар (Ибн Сувар), Абу-л-Хайр ал-Хасан (942 — после 1017) — известный знаток и комментатор древнегреческой философии и физики, несторианин. Прославился переводами, «публикацией» ранних переводов с древнегреческого и сирийского на арабский и комментариями. — *Примеч. ред.*
- ¹⁹⁷ Ал-Газали. Ал-Мункиз мин ад-далал. С. 90.
- ¹⁹⁸ Там же. С. 88.
- ¹⁹⁹ Там же. С. 89.
- ²⁰⁰ Единственная работа, о которой ал-Газали объявлял в своей критике батинитов — это книга ал-Бакиллани «Кашф ал-асрар ва хатк ал-астар». Однако он упоминает об этом не в «Пороках батинитов», а в «Ихйа'», где он подчеркивает, что изложенные в «Пороках...» доводы против батинитов он черпал в упомянутой книге ал-Бакиллани («Ихйа'»). Т. 2. С. 141).
- ²⁰¹ Здесь имеется ряд исключений. ал-Бусти, например, приводит имена некоторых исма'илитских авторов и названия их трудов. Но в целом картина такова, что трудно определить, против кого из исма'илитов направлена критика в большинстве антиисма'илитских работ. Это в полной мере следует отнести и к ал-Газали. Даже объективный ересиограф аш-Шахрастани, живший в период наибольшего могущества исма'илитов, в своем разделе об исма'илизме дает лишь сокращенное изложение работ своего современника ал-Хасана ас-Сабаха. При этом он не перечисляет имена исмаилитских авторов, как он традиционно делал это в конце каждого раздела своей книги.
- ²⁰² Не случайно акцент его критики был направлен против социально-политического и идеологического аспектов их учения, даже там, где речь шла о метафизических проблемах.
- ²⁰³ Ал-Газали. Ми'йар ал-'илм. С. 177.
- ²⁰⁴ Ал-Газали. Ал-Мустазири ау фада'их ал-батинийа. С. 58.

- ²⁰⁵ Там же. С. 60. Следует отметить, что эту проблему он уже разбирал в основном труде по логике — «Ми'йар ал-'илм», но тогда он рассматривал ее с точки зрения критики факихов. См.: Ми'йар ал-'илм. С. 86–88.
- ²⁰⁶ *Ал-Газали*. Ал-Мустазхири. С. 84.
- ²⁰⁷ Название «та'лимийа» происходит от арабского слова «та'лим» (обучение). Батинийт — общее название сект в суннитской среде.
- ²⁰⁸ *Ал-Газали*. Ал-Мустазхири. С. 23.
- ²⁰⁹ Там же. С. 73.
- ²¹⁰ Там же. С. 120.
- ²¹¹ Ибн ар-Раванди, Ахмад б. Йахйа Абу-л-Хусайн (нач. IX — 2-я половина IX, нач. 10) — известный мусульманский богослов-«безбожник» (*мулхид*). Был последователем известного багдадского му'тазилита Бишра б. Му'тамира, но затем отошел от школы, подпал под влияние «еретика» (*зиндик*) Абу 'Исы ал-Варрака и сам был причислен к «безбожникам» и «еретикам». Ему приписывают ок. 45 сочинений. Был яростным критиком единобожия. Исходил из предпосылки, что с помощью разума можно опровергнуть любую доктрину. Подверг сомнению основные мусульманские догматы, носящие иррациональный характер. По свидетельствам, зарабатывал составлением трактатов для иудеев, христиан, дуалистов, рафидитов и даже писал опровержения на собственные сочинения. — *Примеч. ред.*
- Ибн ал-Мукаффа (ок. 720 — ок. 756) — знаменитый писатель-моралист. Среди его произведений самым знаменитым считается «Калила и Димна». Огромной популярностью пользовались сочинения Ибн ал-Мукаффы по *адабу*. Был признан еретиком, предательски схвачен и умерщвлен правителем Басры Суфйаном б. Му'авийей. — *Примеч. ред.*
- ²¹² Ал-Халил б. Ахмад ал-Фарахиди (ум. 791 или 786) — знаменитый арабский филолог, основатель науки о метрике, автор «Книги об 'аруде» («Китаб ал-'аруд»), заложил основы арабского стихосложения и дал названия стихотворным размерам. — *Примеч. ред.*
- ²¹³ *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист. С. 4, 261.
- ²¹⁴ *Ал-Газали*. Ат-Тибр ал-масбук фи насихат ал-мулук. С. 119.
- ²¹⁵ *Ал-Газали*. Ми'йар ал-'илм. С. 129.
- ²¹⁶ Там же. С. 130.
- ²¹⁷ *Ал-Газали*. Мизан ал-'амал. С. 119.
- ²¹⁸ Там же. С. 119–120.
- ²¹⁹ *Ал-Газали*. Джавахир ал-Кур'ан. С. 23.
- ²²⁰ Там же. С. 22.
- ²²¹ Ал-Газали. Ихйа'. Т. 3. С. 60.
- ²²² Там же. Т. 1. С. 41.
- ²²³ Там же. С. 42.
- ²²⁴ Там же. С. 5.
- ²²⁵ Там же. С. 24–28, 32.
- ²²⁶ Там же. С. 24.
- ²²⁷ Там же. Т. 2. С. 238.
- ²²⁸ Там же. Т. 1. С. 19.
- ²²⁹ Там же. С. 77.
- ²³⁰ Там же. С. 21, 44–45, 47.
- ²³¹ Там же. С. 43.
- ²³² Там же. С. 47.
- ²³³ Хотя критика ал-Газали дурных нравов основана на мусульманских реалиях, она была по своему материалу «интернациональна». В своей критике он сравнивает мусульманских ученых с учеными других регионов и культур, включая и светочей язычества;

- ²³⁴ Подробно см.: *ал-Джаноби М.М. Шахсийат ас-суфи фи ма'рифатиhi: Ал-'Ариф.*» Ас-сакафа ал-джадида. Дамаск, 1991. № 234. С. 80–102.
- ²³⁵ *Ал-Макки Абу Талиб.* Кут ал-кулуб. Т. 1. С. 133.
- ²³⁶ Фудайл б. 'Ийад — полулегендарная фигура в истории раннего суфизма. О нем см. ниже по тексту. — *Примеч. ред.*
- ²³⁷ Ал-Джунайд, Абу-л-Касим б. Мухаммад (ум. 910) — крупнейший представитель раннего суфизма, ключевая фигура в традиции школы багдадского суфизма. Как мыслитель находился под сильным влиянием ал-Харраза. В суфийскую традицию вошел как основоположник «трезвого» направления в суфизме, противопоставленного «опьяненному». Самое известное положение в его доктрине — постулирование состояния «пребывания в Боге» (*бака'*), которое следует за растворением (*фана'*) личности мистика в Творце. — *Примеч. ред.*
- ²³⁸ *Ал-Макки Абу Талиб.* Кут ал-кулуб. Т. 1. С. 142.
- ²³⁹ Сахл ат-Тустари (ум. 818–896) — крупнейший представитель раннего суфизма, ученик Зу-н-Нуна ал-Мисри. Основоположник ряда идей в суфийской психологии и космологии. Первым в суфийской традиции выдвинул концепцию первоначального договора между людскими душами и Творцом. Группа его учеников сформировалась в школу салимийа, навлекшую на себя критику доксографов за свои экстатические идеи, сходные в глазах критиков с идеями ал-Халладжа. — *Примеч. ред.*
- ²⁴⁰ *Ал-Макки Абу Талиб.* Кут ал-кулуб. Т. 1. С. 140.
- ²⁴¹ Там же.
- ²⁴² Абу Талиб ал-Макки (ум. 996) — суфий, один из ярких разработчиков автор «науки о суфизме», прославился как автор знаменитого руководства по суфизму «Кут ал-кулуб» («Пища сердец»). — *Примеч. ред.*
- ²⁴³ *Ал-Макки Абу Талиб.* Кут ал-кулуб. Т. 1. С. 129–162.
- ²⁴⁴ Там же. С. 157–158.
- ²⁴⁵ *Ал-Газали. Ихйа'.* Т. 1. С. 2.
- ²⁴⁶ *Ал-Газали. Файсал ат-тафрика.* С. 35–37. Под *малакутом* ал-Газали здесь не подразумевает онтологического аспекта этого термина. В его космологии он, как правило, идентифицируется с миром сверхматериальным, потусторонним, но в данном контексте он выражает морально-познавательный аспект его учения, а именно — понятие сердца, ибо сердце тоже из мира малакута.
- ²⁴⁷ *Ал-Газали. Ихйа'.* Т. 3. С. 297–299.
- ²⁴⁸ Там же. С. 388–407.
- ²⁴⁹ *Ал-Газали. Мизан ал-'амал.* С. 11.
- ²⁵⁰ Там же. С. 21.
- ²⁵¹ Там же. С. 38.
- ²⁵² Там же. С. 39.
- ²⁵³ *Ал-Газали. Ал-Мункиз мин ад-далал.* С. 135.
- ²⁵⁴ Там же. С. 136.
- ²⁵⁵ На этом основано то внимание, которое суфии придавали слову и его музыкальности в своей прозе и для своего тариката. Здесь отражается скрытая энергия суфийской мысли. Проблема ограниченности возможностей языка заставила их искать в языке любую возможность для «бесконечных» выражений. Поэтому мы можем наблюдать как их влечение к красноречию, так и презрение к искусственности выражений, равнодушие к внешним формам и отрицание показного равнодушия к плоти слова. Суфии стремились показать, что каждый шаг в «пути» представляет собой ступень того, что Зу-н-Нун ал-Мисри назвал «приложением духа». Отсюда — рассмотрение ими всего того, что принимает видимость «закона души» в качестве оков, которые надлежит разбить, дабы «увидеть» их суть.
- ²⁵⁶ *Ал-'Айдарус. Та'ариф ал-ахйа' би фада'ил «ал-Ихйа'».* С. 12.

- ²⁵⁷ Ал-Газали здесь следовал традиции тех суфиев, которые превратили «растерянность» в познавательный критерий и сущностный элемент этического совершенства в «пути».
- «Растерянность» содержит как элементы постоянного стремления к знанию, так и признаки ограниченности индивидуального знания и в конечном счете является разум, растерявшийся перед бесконечностью проблем и абсолютных качеств бытия. В этом смысле «растерянность» внешне выступает как признание неопостижимости, однако суфийская «растерянность» — это необходимая ступень в познании Бога. Эта растерянность умозрения должна творить озабоченность познания, в первую очередь — самопознания. Суфии превращают «слабость знания» в необходимость апелляции к этике. Заслуга ал-Газали в этом вопросе состоит в попытке соединить познавательную и моральную стороны понятия «хира» и превратить его в неотъемлемую часть идейной системы.
- ²⁵⁸ *Фана'* и *бака'* — взаимодополняющие состояния суфия. Подобно всем экстагическим «дуалистическим» состояниям суфизма они отражают смену состояний суфия в духовном «пути», олицетворяют процесс постоянного отрицания, с которого начинается воспитание послушника путем отречения от дурных качеств души и утверждения добродетелей. Этот процесс должен охватывать все стороны и качества человеческого бытия, внутренних состояний человеческой души и внешних поступков, дабы достичь вершины внутреннего единства, названного суфиями «растворением в бытии Истинного». То, что было сказано о *фана'* и *бака'*, можно отнести и ко всем остальным «дуалистическим» понятиям, таким как *сатр* (утаивание) и *таджалли* (проявление), *гайба* (отсутствие) и *хузур* (присутствие), *сукр* (состояние опьянения) и *сахв* (состояние трезвости), *махв* (низвержение) и *исбат* (водворение) и т. д.
- ²⁵⁹ 'Али б. Аби Талиб — (ум. 661) — четвертый праведный халиф, двоюродный брат и зять Мухаммада. Почитается всеми мусульманами за исключением хариджитов, особенно ши'итами. — *Примеч. ред.*
- ²⁶⁰ См.: *ал-Кушайри*. Ар-Рисалат ал-кушайрийа. С. 45–48; *ал-Калабади*. Ат-Та'аруф лимазхаб ахл ат-тасавуф. С. 90–92; *ал-Саррадж*. Ал-Лума' фи-т-тасавуф. С. 43–44.
- ²⁶¹ Ибрахим ибн Адхам (ум. ок. 777–778) — полупоэтический персонаж в ранней суфийской традиции, известен своим суровым аскетизмом. — *Примеч. ред.*
- ²⁶² *Ал-Кушайри*. Ар-Рисалат ал-кушайрийа. С. 9.
- ²⁶³ Там же.
- ²⁶⁴ Ма'руф ал-Кархи (ум. 815) — знаменитый багдадский суфий, суфийской традицией считается основоположником багдадской школы суфизма, наделенным даром святости. — *Примеч. ред.*
- ²⁶⁵ *Ал-Кушайри*. Ар-Рисалат ал-кушайрийа. С. 9.
- ²⁶⁶ Сари ас-Сакаати (ум. 772–867) — ученик Ма'руфа ал-Кархи, знаменитый наставник в традиции багдадского суфизма. — *Примеч. ред.*
- ²⁶⁷ *Ал-Кушайри*. Ар-Рисалат ал-кушайрийа. С. 10.
- ²⁶⁸ Абу Сулайман ад-Дарани — известный мусульманский подвижник (*захид*). Основой жизни верующего считал страх перед Богом и безграничное упование на Него (*таваккул*). — *Примеч. ред.*
- ²⁶⁹ Йахья б. Му'аз ар-Рази (ум. 871) — иранский суфий, прославившийся как поповедник учения о Божественной любви. — *Примеч. ред.*
- ²⁷⁰ *Зикр* — поминание имени Бога вслух с целью Его прославления. Он индивидуален, ибо каждый обладающий авторитетом шейх (и его тарикат) вырабатывает свою форму поминания. В раннем суфизме *зикр* представлял собой форму углубленного индивидуального «приобщения» к Богу вне общины, но ради нее. В дальнейшем он превратился в традиционный законный способ «вступления на суфийский путь». Вклад ал-Газали в разработку понятия *зикр* состоит в том, что он придал ему нравственно-познавательный характер. *Зикр* для него — способ приобщения к Богу путем раскрытия «айн» Корана и способ морального совершенствования путем следования «примеру» Божественных имен.

- ²⁷¹ Ал-Газали. Ал-Мункиз мин ад-далал. С. 89.
- ²⁷² Там же. С. 130.
- ²⁷³ Ал-Газали. Ихйа'. Т. 1. С. 22.
- ²⁷⁴ Ал-Газали. Ал-Мункиз мин ад-далал. С. 139.
- ²⁷⁵ Ал-Газали. Ихйа'. Т. 1. С. 31.
- ²⁷⁶ Там же. С. 41.
- ²⁷⁷ Там же. С. 55.
- ²⁷⁸ Там же. С. 97.
- ²⁷⁹ Ал-Газали. Имла'. С. 13.
- ²⁸⁰ Трактат «Основы догматики», запланированный ал-Газали в качестве «позитивного» ответа, альтернатив критикуемым им в «Тахафут ал-фаласифа» философским решениям проблем метафизики, онтологии и теологии, в своем воплощении соответствует не «ар-Рисалат ал-кудсийа фи-кава'ид ал-'ака'ид», а «Ихйа' 'улум ад-дин». Именно поэтому он включил «ар-Рисала ал-кудсийа» в «Ихйа'» в качестве одного из его параграфов.
- ²⁸¹ Ал-Газали. Мизан 'ал-амал. С. 118–119.
- ²⁸² Там же. С. 21.
- ²⁸³ Ал-Газали. Джавахир ал-Кур'ан. С. 21–22.
- ²⁸⁴ Там же. С. 21.
- ²⁸⁵ Там же. С. 22.
- ²⁸⁶ Там же.
- ²⁸⁷ Там же. С. 18–25.
- ²⁸⁸ Там же. С. 36–37.
- ²⁸⁹ Ал-Васити, Абу Бакр (ум. 932) — суфий экстатического направления, принадлежал к суфийской багдадской школе, проповедовал в Хорасане. — *Примеч. ред.*
- ²⁹⁰ Ал-Харраз, Абу Са'ид (ум. 899) — знаменитый суфий, ученик Сари ас-Сакаати. Заложил основную проблематику багдадской школы суфизма. Ввел в суфийскую психологию ряд ключевых понятий (*фана'*, *бака'*, *таухид*), чьей разработкой прославились позже такие известные суфии, как ал-Бистами, ал-Джунайд, ал-Халладж. — *Примеч. ред.*
- ²⁹¹ Ал-Джилани, 'Абд ал-Кадир (1077–1166) — знаменитый суфий и ханбалитский богослов, прославившийся своими проповедями, основатель братства кадирийа. Стремился сплотить мусульманскую общину путем внушения ей моральных ценностей, разработанных суфийской психологией. Свои основные идеи изложил в сочинении «Гунья ли-талиби тарик ал-Хакк» («Достаточное для идущих по пути к Истинному»), руководстве для последователей ханбалитского мазхаба, описывающем обязанности мусульман. — *Примеч. ред.*
- ²⁹² Ал-Кушайри. Ар-Рисала ал-кушайрийа. С. 3.
- ²⁹³ Ал-Газали. Ихйа'. Т. 4. С. 243.
- ²⁹⁴ Там же. С. 243.
- ²⁹⁵ Ибн 'Араби. Шарх калимат ас-суфийа. С. 260–261.
- ²⁹⁶ Там же. С. 261.
- ²⁹⁷ Ал-Газали. Ихйа'. Т. 3. С. 64.
- ²⁹⁸ Там же. Т. 1. С. 42.
- ²⁹⁹ Там же. Т. 4. С. 408.
- ³⁰⁰ См. след. примеч.
- ³⁰¹ Наджда б. 'Амир ал-Ханафи — один из предводителей хариджитов, восставших в Йамаме при 'омейядском халифе 'Абд ал-Малике (685–705). Эпоним движения надждитов, обособившихся от хариджитов азракитов и занявших более мягкую позицию по вопросу *такийи* (сокрытия своей веры) применительно к мусульманам, не примкнувшим к хариджитам. Азракиты считали *такийу* недопустимой, т.е. неучастие в своей борьбе приравнивали к неверию. Надждитов называли 'азиритами, поскольку те прощали ('азара) невежество во второстепенных вопросах (*ахкам ал-фуру'*). — *Примеч. ред.*

- ³⁰² 'Аджрадиты — последователи 'Абд ал-Карима б. 'Аджрада из Балха. После того как он был схвачен, движение распалось на множество группировок. — *Примеч. ред.*
- ³⁰³ *Аш-Шахрастани*. Ал-Милал ва-н-нихал. Т. 1.
- ³⁰⁴ Ибадиты — последователи 'Абдаллаха б. Ибада (Абада) — наиболее умеренная часть хариджитов. В 684 г. в Басре откололись от азракитов, выступивших против 'Омейядов, и остались в городе. Главным идеологом движения стал Джабир б. Зайд (ум. ок. 717). — *Примеч. ред.*
- ³⁰⁵ Абу Йусуф и Зуфар б. ал-Хузайл (ум. 774) — известные ученики Абу Ханифы. — *Примеч. ред.*
- ³⁰⁶ *Аш-Шахрастани*. Ал-Милал ва-н-нихал. Т. 1. С. 45.
- ³⁰⁷ Абу-л-Хузайл ал-'Аллаф, Мухаммад б. ал-Хузайл (ум. 840—1 или 849—50) — крупнейший представитель басрийской школы му'тазилитов, учитель 'аббасидского халифа ал-Ма'муна. Вел многочисленные диспуты с представителями других религий. Ни одно из его 60 сочинений не сохранилось. Известен, своими разработками в области богословия и атомистики. Сформулировал ряд проблем, которыми занимались последующие му'тазилитские мыслители. В традиции мусульманской доксографии его идеи считались «порочными». — *Примеч. ред.*
- ³⁰⁸ *Аш-Шахрастани*. Ал-Милал ва-н-нихал. Т. 1. С. 52.
- ³⁰⁹ Там же. С. 58.
- ³¹⁰ Сумама б. Ашрас, Абу Ма'н ан-Нумайри (ум. 828) — известный представитель школы багдадских му'тазитов. Пользовался успехом у халифа ал-Ма'муна, был известен своим провокационным поведением по отношению к верующим-мусульманам. Особенно известен разработкой ряда проблем, связанных с причинностью. — *Примеч. ред.*
- ³¹¹ *Аш-Шахрастани*. Ал-Милал ва-н-нихал. Т. 1. С. 74.
- ³¹² Ал-Мурдар, Абу Муса 'Иса б. Сабих (или Субайх) (ум. 841) — представитель школы багдадских му'тазилитов, ученик Бишра б. Му'тамира. Известен аскетическим образом жизни, неприятием контактов с халифским двором и симпатией к простолюдинам. — *Примеч. ред.*
- ³¹³ *Аш-Шахрастани*. Ал-Милал ва-н-нихал. Т. 1. С. 70.
- ³¹⁴ Ал-Джубба'и, Мухаммад Ибн 'Абд ал-Ваххаб (ум. 915—6) — глава басрийской школы му'тазилитов, известный полемист. Его учение в корне повлияло на му'тазилитский калам. Также известен полемикой со своим прославившимся учеником ал-Аш'ари, повлияв на формирование аш'аритского калама. Вторым его знаменитым учеником был его сын Абу Хашим 'Абд ас-Салам ал-Джубба'и (ум. 933), возглавивший после него басрийскую школу му'тазилитов. — *Примеч. ред.*
- ³¹⁵ *Аш-Шахрастани*. Ал-Милал ва-н-нихал. Т. 1. С. 81.
- ³¹⁶ *Ал-Газали*. Ал-Иктисад фи-л-и'тикад. С. 2.
- ³¹⁷ *Аш-Шахрастани*. Ал-милал ва-н-нихал. Т. 1. С. 101.
- ³¹⁸ Там же. С. 102.
- ³¹⁹ *Ал-Бакиллани*. Ат-Тамхид. С. 97.
- ³²⁰ Там же. С. 108.
- ³²¹ *Ал-Джувайни*. Ал-лума' фи қава'id ахл ас-сунна. С. 173.
- ³²² «Братья чистоты» (сокр. от «Братья чистоты и верные друзья» (Ихван ас-сафа' ва хулан ал-вафа')) — тайное философское общество, действовавшее в X в. в Ираке. Из 52 научных трактатов «Братьев» сформирован корпус «Посланий» («Раса'ил») — сумма знаний (математические, естественные, философия, богословие). В XII в. «Послания» были включены в корпус исма'илитской литературы йеменскими таййибитами муста'литами. — *Примеч. ред.*
- ³²³ *Ал-Газали*. Тахафут ал-фаласифа. С. 81.
- ³²⁴ Там же. С. 206.

- 325 Там же. С. 379.
- 326 *Ал-Газали*. Ал-Иктисад фи-л-и'тикад. С. 2.
- 327 *Ал-Газали*. Ихйа'. Т. 1. С. 30.
- 328 Там же. С. 31.
- 329 Там же.
- 330 Там же.
- 331 Мункар и Накир — персонажи мусульманской эсхатологии, ангелы, которые подвергают умерших расспросам об их земной жизни, проводят своего рода репетицию Страшного суда.
- 332 *Ал-Газали*. Ихйа'. Т. 1. С. 114–115.
- 333 *Ал-Газали*. Ал-Мустазхири. С. 32.
- 334 *Ал-Газали*. Ихйа'. Т. 2. С. 212.
- 335 Там же. С. 65.
- 336 Там же. Т. 1. С. 20.
- 337 *Ал-Газали*. Ал-Мустазхири. С. 66.
- 338 *Ал-Газали*. Ал-Иктисад фи-л-и'тикад. С. 3.
- 339 *Ал-Газали*. Ал-Мункиз мин ад далал. С. 123–124.
- 340 *Ал-Газали*. Ал-Иктисад фи-л-и'тикад. С. 73–74.
- 341 Там же. С. 74–75.
- 342 *Ал-Газали* «Ихйа'». Т. 1. С. 117.
- 343 *Ал-Газали*. Файсал ат-тафрика. С. 111.
- 344 Там же. С. 111–112.
- 345 *Ал-Газали*. Мизан ал-'амал. С. 63.
- 346 *Ал-Газали*. Ихйа'. Т. 3. С. 53.
- 347 Там же. С. 59.
- 348 *Ал-Газали*. Мизан ал-'амал. С. 107.
- 349 *Ал-Газали*. Мишкат ал-анвар. С. 39–60.
- 350 Там же. С. 118.
- 351 *Ал-Газали*. Ихйа'. Т. 3. С. 17.
- 352 Там же.
- 353 *Ал-Газали*. Ар-Рисалат ал-ладунийа. С. 53.
- 354 *Ал-Газали*. Ихйа'. Т. 3. С. 17–18.
- 355 Там же. С. 18.
- 356 Там же.
- 357 Там же.
- 358 В целом у ал-Газали можно различить три варианта доказательства единобожия. Первый — теологический, второй — теолого-философский, третий — философско-суфийский.
- 359 *Ал-Газали*. Ар-Рисалат ал-ладунийа. С. 22.
- 360 Там же.
- 361 Там же. С. 24.
- 362 Там же. С. 54–56.
- 363 Там же. С. 59–60.
- 364 Там же. С. 64.
- 365 Там же. С. 54.
- 366 *Ал-Газали*. Ихйа'. Т. 1. С. 74.
- 367 Там же. С. 288.
- 368 Там же. Т. 4. С. 245.
- 369 Там же.
- 370 Там же. С. 245–246.
- 371 Там же. С. 246.
- 372 Там же. С. 247.
- 373 Там же.
- 374 Там же.

- ³⁷⁵ Там же. С. 250.
- ³⁷⁶ Наумкин В.В. Комментарии к трактату ал-Газали «Оживление наук о вере». С. 300.
- ³⁷⁷ *Ал-Газали. Ихйа'*. Т. 4. С. 253.
- ³⁷⁸ *Ал-Газали. Имла'*. С. 38.
- ³⁷⁹ Это четко проявляется в следующем его высказывании: «...при сравнении соответствующих отрывков из „Ихйа'“ обнаруживается одно различие, которое, возможно, имеет свою внутреннюю непротиворечивость, но, может быть, и говорит в пользу предположения неаутентичности „Имла'“» (Комментарии к трактату ал-Газали «Оживление...». С. 300). Однако В.В. Наумкин не определяет своего отношения к аутентичности «Имла'» и не аргументирует свое предположение относительно упомянутой «внутренней непротиворечивости».
- ³⁸⁰ *Ал-Газали. Ихйа'*. Т. 4. С. 250.
- ³⁸¹ *Ал-Газали. Имла'*. С. 37.
- ³⁸² Там же. С. 38–39.
- ³⁸³ *Ал-Газали. Ми'йар ал-'илм.* С. 178.
- ³⁸⁴ *Ал-Газали. Имла'*. С. 35–36.
- ³⁸⁵ *Ал-Газали. Ихйа'*. Т. 4. С. 427.
- ³⁸⁶ Там же. С. 234.
- ³⁸⁷ Там же. С. 234–235.
- ³⁸⁸ *Ал-Газали. Мишкат ал-анвар.* С. 45–47.
- ³⁸⁹ Там же. С. 66.
- ³⁹⁰ *Ал-Газали. Фада'ил ал-анам.* С. 55.
- ³⁹¹ *Ал-Газали. Мишкат ал-анвар.* С. 69.
- ³⁹² *Ал-Газали. Ихйа'*. Т. 4. С. 435.
- ³⁹³ Там же.
- ³⁹⁴ Там же. С. 435–448.
- ³⁹⁵ Там же. С. 444.
- ³⁹⁶ Там же. С. 445.
- ³⁹⁷ Там же. С. 320.
- ³⁹⁸ Там же. С. 321.
- ³⁹⁹ Там же.
- ⁴⁰⁰ Поскольку внешней образ (легкий путь, внешний путь) познания — это познание через противоположности, а Бог своей противоположности не имеет, то Он «скрылся ввиду своей явности». Отсюда восклицание ал-Газали: «Слава Тому, Кто скрылся от Своего творения благодаря Своему явному существованию» (*Мишкат ал-анвар.* С. 85).
- ⁴⁰¹ *Ал-Газали. Ихйа'*. Т. 4. С. 322.
- ⁴⁰² Там же. С. 246.
- ⁴⁰³ Там же. С. 322.
- ⁴⁰⁴ Там же. С. 448.
- ⁴⁰⁵ Ал-Газали использует буквальный смысл термина «последний вид благ». Этим он хотел подчеркнуть и относительную иерархию, и абсолютную ценность блага, ибо блага не могут быть одинаковы по своей ценности и для индивида, и для общества. Сказанное не означает, что ал-Газали стремился выявить элитарный характер благ. Он хотел показать, что наиболее простое, близкое и имеющее непосредственное отношение к человеку, а именно — здоровье, может выступить в качестве очевидного для всех доказательства бесконечной значимости благ. Для него блага представляются соединенными между собой так, что любое благо, даже самое простое, связано со всеми благами сущего.
- ⁴⁰⁶ *Ал-Газали. Ихйа'*. Т. 4. С. 109.
- ⁴⁰⁷ Подробнее см.: *Ихйа'*. Т. 4. С. 112–116.
- ⁴⁰⁸ В данном случае ал-Газали под зернышком пшеницы подразумевает все виды растений, представляющих основу пропитания человека. Только в этом смысле

- он имеет в виду, что человек не может ликвидировать зерно, т.е. основу своего питания, не приговорив себя к гибели. Это та внутренне необходимая связь, которая заставляет человека быть в единстве с миром, являющимся основой возможной и необходимой для него гармонии с миром, высшим проявлением чего может стать принятие идеи единобожия. (*Ал-Газали. Ихйа'*. Т. 4. С. 117).
- ⁴⁰⁹ *Ал-Газали. Ихйа'*. Т. 4. С. 118.
- ⁴¹⁰ Там же. С. 119–120.
- ⁴¹¹ Иерархия ангелов является своеобразной системой разумов во Вселенной, они выступают движущими силами материального и интеллектуального творчества. В совокупности они — гармонизирующая сила Вселенной, чье отражение в индивидуальной жизни являет себя в саморазвивающемся знании.
- ⁴¹² *Ал-Газали. Ихйа'*. Т. 4. С. 120.
- ⁴¹³ Там же.
- ⁴¹⁴ Там же.
- ⁴¹⁵ Там же. Т. 1. С. 41; его же. ал-Мункиз мин ад-далал. С. 134–135.
- ⁴¹⁶ *Ал-Газали. Ихйа'*. Т. 1. С. 99.
- ⁴¹⁷ Там же. Т. 3. С. 52.
- ⁴¹⁸ Там же. Т. 1. С. 12.
- ⁴¹⁹ Там же. С. 14.
- ⁴²⁰ Там же.
- ⁴²¹ Там же. С. 19.
- ⁴²² Там же.
- ⁴²³ Там же. С. 19–20;
- ⁴²⁴ Там же. С. 20.
- ⁴²⁵ Там же. С. 53.
- ⁴²⁶ Там же. С. 24.
- ⁴²⁷ Там же. С. 54.
- ⁴²⁸ Там же.
- ⁴²⁹ Там же. С. 78.
- ⁴³⁰ Там же. С. 22–23.
- ⁴³¹ Ас-Саррадж, Абу Наср ат-Туси (ум. 988) — известный систематизатор суфийской традиции составитель самого первого и наиболее популярного сочинения по «суфийской науке» «Китаб ал-лума' фи-т-тасаввуф» («Книга самого блистательного в суфизме»). — *Примеч. ред.*
- ⁴³² Ас-Саррадж. Ал-лума'. С. 346, 375.
- ⁴³³ Ал-Бистами, Абу Йазид (Байазид) Тайфур б. Иса (ум. 875) — крупнейший персидский суфий экстатического толка. Отрицая самодостаточность аскетической практики, выдвинул на первое место мистическое познание (*ма'рифат*). Главной целью мистика считал приближение к Богу, в ходе которого он испытывает восторг (*галаба*) и впадает в состояние опьянения (*сукр*) любовью к Нему (*'ишк*). Итогом пути является единение с Богом (*вахдания*) путем растворения в Божественном Я (*фана*). Ал-Бистами приписывают ряд известных шатхов, наиболее известный из которых: «Слава мне! О, как я велик!» («Субхани, субхани ма а'зама ша'ни»). После смерти стал культовой фигурой для суфийской традиции, считавшей его основоположником традиции «опьяненного» суфизма. Богословы часто обвиняли его в пропаганде воплощения Бога в человеке (*хулул*). — *Примеч. ред.*
- ⁴³⁴ *Ал-Газали. Ихйа'*. Т. 1. С. 36, 51, Т. 4. С. 135, 311.
- ⁴³⁵ Там же. Т. 1. С. 34.
- ⁴³⁶ Там же. С. 36.
- ⁴³⁷ Там же. Т. 3. С. 139.
- ⁴³⁸ Аш-Ша'би Абу 'Амр 'Амир б. Шарахил (ум. между 721 и 728) — известный факих и передатчик хадисов эпохи раннего ислама. Был приближен к 'омейядскому двору. — *Примеч. ред.*

- 439 *Ал-Газали. Ихйа'*. Т. 1. С. 362.
- 440 Там же. С. 15.
- 441 Там же.
- 442 *Ал-Газали. Ал-Максад ал-асна*. С. 156.
- 443 *Ал-Газали. Мизан ал-'амал*.
- 444 Там же. С. 31.
- 445 Там же.
- 446 Там же. С. 53.
- 447 Там же. С. 77.
- 448 Там же. С. 82.
- 449 Там же. С. 86.
- 450 Там же. С. 87.
- 451 Там же. С. 102.
- 452 *Ал-Газали. Ихйа'*. Т. 1. С. 83.
- 453 Там же.
- 454 Там же. С. 86.
- 455 Там же. С. 89.
- 456 Там же. С. 88.
- 457 *Ал-Газали. Аййуха-л-валад*. С. 93.
- 458 Там же. С. 94.
- 459 *Ал-Газали. Ихйа'*. Т. 4. С. 401.
- 460 *Ал-Газали. Мизан ал-'амал*. С. 107.
- 461 Там же. С. 109.
- 462 Там же. С. 12.
- 463 Там же.
- 464 Там же.
- 465 Там же. С. 22.
- 466 Там же.
- 467 *Ал-Газали. Ихйа'*. Т. 4. С. 25.
- 468 Там же. С. 26.
- 469 Там же.
- 470 Там же. С. 27.
- 471 Там же. С. 29.
- 472 Там же. С. 30.
- 473 Там же. С. 31.
- 474 Там же. С. 57.
- 475 Там же.
- 476 Там же.
- 477 Там же. С. 58.
- 478 Подробно см.: *ал-Газали. Ихйа'*. Т. 4. С. 301–306.
- 479 Там же. Т. 3. С. 171.
- 480 Там же.
- 481 Малик б. Динар (ум. 745) — известный проповедник из Басры, последователь ал-Хасана ал-Басри. Позднейшая суфийская традиция причисляла его к ранним суфиям. — *Примеч. ред.*
- 482 *Ал-Газали. Ихйа'*. Т. 3. С. 171.
- 483 Там же. Т. 4. С. 90.
- 484 Там же.
- 485 Там же. С. 95.
- 486 Там же.
- 487 В традиции фалсафы все перечисленные философы разрабатывали учение о «совершенном городе» как идеальной общественной модели вослед греческой полититической философской традиции Платона и Аристотеля. — *Примеч. ред.*
- 488 *Ал-Газали. Ихйа'*. Т. 3. С. 8–9.

⁴⁸⁹ Там же. С. 9.

⁴⁹⁰ Там же. Т. 3. С. 388.

⁴⁹¹ Там же. С. 9.

⁴⁹² Ал-Хаддад, Абу Хафс 'Амр б. Салим ан-Нисабури (ум. между 874 и 879) — известный суфий, считается одним из родоначальников движения маламатийи.

⁴⁹³ *Ал-Кушайри*. Ар-Рисалат ал-кушайрийи. С. 141.

⁴⁹⁴ *Ал-Газали*. Ихйа'. Т. 3. С. 388–390.

⁴⁹⁵ Там же. С. 389.

⁴⁹⁶ Там же. С. 390.

⁴⁹⁷ Там же. С. 400–407.

⁴⁹⁸ Там же. С. 410.

⁴⁹⁹ Там же. С. 411.

⁵⁰⁰ Там же.

⁵⁰¹ Там же.

⁵⁰² Там же.

⁵⁰³ Там же. Т. 2. С. 168.

⁵⁰⁴ Когда ал-Газали говорит, что эта идея содержит возможность содействия «духу терпимости», это не означает, что он не видит в ней возможность противоположного воздействия. Дialeктичность и реализм его подхода способствовали углублению духа морального просветительства. Поэтому неслучаен факт влияния ал-Газали на мусульманского реформатора XIX–XX вв. ал-Афгани. Отрицая фатализм, ал-Афгани в то же время подчеркнул необходимость решения проблемы предопределения и свободы воли в «мусульманском духе». Он полагал, что в ней следует видеть источник культурного динамизма и социальной активности, и заявил о необходимости возвращения к предложенному ал-Газали решению проблемы. Он потребовал распространения суждений ал-Газали по данному вопросу, а пример личной жизни ал-Газали считал примером, достойным подражания (*ал-Афгани*. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 187).

⁵⁰⁵ *Ал-Газали*. Ихйа'. Т. 3. С. 137.

⁵⁰⁶ Там же.

⁵⁰⁷ Там же.

⁵⁰⁸ Йазид б. ал-Му'авийа (661–680) — второй халиф омеййадской династии. В позднейшей 'аббасидской традиции Омеййады считались узурпаторами. Убийство племянников Мухаммада, детей 'Али б. Аби Талиба ал-Хасана и ал-Хусайна в 680 г., согласившихся возглавить анти'омеййадскую оппозицию, с отрядом их соратников считалось делом его рук с целью устранения политических конкурентов. — *Примеч. ред.*

⁵⁰⁹ Эта идея до сих пор вызывает дискуссии и множество упреков по адресу ал-Газали. Их вызвала главным образом его известная фетва о том, допустимо ли проклятие Йазиди ибн Му'авии. Эта фетва вызвала бурную реакцию (См.: *Ибн Касир*. Ал-Бидайа ва-н-нихайа. Т. 12. С. 321; *Ибн Халликан*. Вафайат ал-а'йан. Т. 1. С. 413; *ад-Дамири*. Хайат ал-хайван. Т. 1. С. 246). Приведя полный текст фетвы, А. Бадави приходит к выводу, что она являет собой пример антиши'итской позиции ал-Газали и может служить критерием отбора приписываемых ал-Газали работ ши'итского характера (Му'аллафат ал-Газали. С. 49). А. ал-А'сам увидел в этой фетве подтверждение «психической болезни» ал-Газали, способствовавшей его переходу к суфизму. Иначе, по его мнению, трудно объяснить эту позицию. Так ли уж необходимо было подобное оправдание Йазиди, убийцы Хусайна, для тогдашнего мусульманского общества? Эта фетва, заключает ал-А'сам, «была наиболее экстремистским из всех известных нам выступлений ал-Газали против оппонентов» (*ал-А'сам* А. Ал-Файласуф ал-Газали. С. 82). В действительности же большинство авторов не поняли сути позиции ал-Газали. Следует отметить различие между позицией ал-Газали в его упомянутой выше фетве и ее переосмыслением в ходе последующей духовной эволюции. Ал-Газали отразил содер-

жание этой фетвы в «Ихйа'» (Т. 3. С. 125), но там она не имеет отношения ни к полемике с ши'измом» ни к демонстрации его суннизма, а представляет собой образец высокой этической мысли. Ал-Газали отверг теорию и практику идеологического осуждения независимо от формы его проявления (См.: Ихйа'. Т. 3. С. 124–126). Данная фетва была чрезвычайно необходима тогдашнему мусульманскому обществу ввиду ее направленности против догматизма и сектантства. В этом ал-Газали увидел одну из основных причин раздробленности общины и решил ликвидировать саму возможность догматико-сектантского осуждения. Он продемонстрировал отнюдь не «болезнь» и «экстремизм», а скорее нетерпимость к идеологическим обвинениям и сектантскому экстремизму.

⁵¹⁰ Ал-Газали. Ихйа'. Т. 3. С. 126.

⁵¹¹ Там же. С. 410.

⁵¹² Там же.

⁵¹³ Там же. Т. 4. С. 144.

⁵¹⁴ Там же.

⁵¹⁵ Ибн ас-Саммак, Абу-л-'Аббас Мухаммад б. Сабих ал-'Иджли ал-Куфи (ум. 799) — проповедник, прославившийся своим аскетическим образом жизни, советник Харуна ар-Рашида. Популярный персонаж арабского городского фольклора. — *Примеч. ред.*

⁵¹⁶ Ал-Газали. Ихйа'. С. 124.

⁵¹⁷ Там же. С. 126.

⁵¹⁸ Там же.

⁵¹⁹ Там же. С. 128.

⁵²⁰ Там же. С. 134.

⁵²¹ Там же. С. 164.

Библиография

1. *Бартольд В.В.* Халиф и султан. Соч. Т. 6. М., 1966. С. 17–78.
2. *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. Т. 3. М.: Наука, 1965.
3. *Быховский Б.Э.* Сигер Брабантский. М.: Мысль, 1979.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Т. 9. М.–Л.: Огиз, 1935.
5. *Григорян С.Н.* Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М.: Наука, 1966.
6. *Жуковский В.А.* Человек и познание у персидских мистиков. СПб.: Б. Вольф, 1895.
7. *Касымжанов А.Х.* Абу Наср аль-Фараби. М.: Мысль, 1982.
8. *Кирабаев Н.С.* Идея совершенства человека в этике аль-Газали // Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека. М.: Изд. РУДН, 1988.
9. *Крымский А.Е.* Очерки развития суфизма до конца III века хиджры. М., 1895.
10. *Наумкин В.В.* Введение // Трактат ал-Газали «Воскрешение наук о вере». М: Наука, 1983.
11. *Пиотровский М.Б.* Проблемы социальной этики средневекового Арабского Востока // Народы Азии и Африки. 1982. № 2.
12. *Прозоров С.М.* Шиитская (имамитская) доктрина верховной власти // Ислам. Религия, общество, государство. М.: Наука, 1984.
13. *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм. Киев, 1903.
14. *Ромаскевич А.* Предисловие к книге Жуковского В.Л. «Раскрытие скрытого за занавесой». Л., 1926.
15. *Сагадеев А.В.* Ибн Рушд. М.: Мысль, 1973.
16. *Abdel-Kader A.H.* The Life, Personality and Writings of al-Junayd. L., 1962.
17. *Arberry A.J.* An Introduction to the History of Sufism. L., N.Y., 1942.

18. *Asin Palacios M.* La espiritualidad de Algazel y susentido cristiono. Madrid–Grenada, 1934–1941. V. 4
19. *Bishai W.* 3. Humanists in the “Arabic-Islamic World». Harvard, 1973.
20. *Ivanov W.* A guide to Ismaili Literature. L., 1933.
21. Islam. The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari (d. 283/896). Berlin, L.N.Y., 1980.
22. *Corbin H.* Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. L.
23. *Fakhry M.* History of Islamic Philosophy. L., 1970.
24. *Kortei. I.* Die Hauptlehre des Averroes nach seiner Schrift «Die Widerlegung des Gazali». Bonn, 1913.
25. *Landau R.* The Philosophy of Ibn Arabi. K.Y, 1959.
26. *Levy R.M.A.* The Social Structure of Islam. Cambridge, 1957.
27. *Nasr S.N.* Sufi Essays. L., 1972.
28. *Nicholson R.A.* Studies in Islamic Mysticism. L., 1921.
29. *Nicholson R.A.* The Idea of Personality in Sufism. Cambridge, 1923.
30. O’Leary De Locy, Arabic Thought it’s Place in History, L.;
31. *Rahman F.* Prophecy in Islam. L., 1958.
32. *Smith M.* Al-Ghazali the Mystic. L., 1944.
33. *Watt W.M.* Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh, 1962.
34. *Watt W.M.* The Faith and Practice of al-Ghazzali. L., 1953.
35. *Watt W.M.* Islamic Political Thought. Edinburgh, 1968.
36. *Wolfson H.A.* The Philosophy of the Kalam. Cambridge. L., 1976.
37. *Zaehner R.C.* Hindu and Muslim.Mysticism. N.Y., 1969.
38. *Zwemer S.M.* A Moslem Seeker after God. N.Y., 1920.
39. *Affifi A.E.* The Story of the Prophet’s Ascent in Sufi Thought and Literature // Islamic Quarterly. 1955. Vol. 11.
40. *Bergh S. van den.* Ghazali on Gratitude towards God and it’s Greek Sources // Studia Islamica. 1957, N 7o.
41. *Brent P.* The Classical Master // The World of the Sufi. Octagon, 1979.
42. *Fakhry M.* Some Paradoxical Implications of the Mutalilizilite View of Free Will // Moslem World. 1953. Vol. 43, N 1.
43. *Frank R.M.* Al-Ashari’s Conception of the Nature and Role of Speculative Reasoning of Theology // Proceeding of the 6th congresses of Arabic and Islamic’ Studies. Stockholm, 1972.
44. *Frank R.M.* The Structure of Created Causality according to Al-Asari // Studia Islamica, 1966. Vol. 25.

45. *Gairdner W.H.T.* The Niche for Light // *Pour Sufi Classics*, Doctagon. L., 1960.
46. *Goodman L.S.* Did al-Ghazali deny Causality? // *Studia Islamica*, 1978, 47.
47. *Grunenbaum G.E. von.* The Sources of Islamic Civilization // *Der Islam*. 1970. Bd. 46. N. 1/2.
48. *Hourani G.* Ethics in Medieval Islam, A Conspectus // *Essays on Islamic Philosophy and Science*. N.Y., 1975.
49. *Hourani G.P.* Islamic and non-Islamic Origin of Mu'tazilite Ethical Rationalism // *International Journal of Middle East Studies*. 1976. N. 7.
50. *Hourani G.P.* Ibn Rushid's Defence of Philosophy // *The World of Islam*. L., 1960.
51. *Hourani G.P.* The Basis of Authority of Concensus in Sunnite Islam // *Studia Islamica*. 1965. Vol. 21.
52. *Lazaruth Y.I.* Place of the Religious Commandments in the Philosophy of al-Ghazali // *Moslem World*. 1961. Vol. 51. N. 3.
53. *Lewis B.* Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam // *Studia Islamica*. 1953. N. 1.
54. *Macdonald D.B.* The Life of al-Ghazzali, with Especial Reference to his Religious, Experiences and Opinions // *JAOS*. 1899. Vol. 20.
55. *Macdonald D.B.* Meanings of the Philosophers by al-Ghazzali // *Isis*. 1936, N. 25. P. 9–15; 1937, N. 27.
56. *Makdisi G.* Ash'ari and the ash'arites in Islamic religious history // *Studia Islamica*. 1962. Vol. 17.
57. *Nasr S.K.* The Meaning and Role of «Philosophy» in Islam // *Studia Islamica*. 1973. N. 37.
58. *Nasr S.N.* Al-Hikmat al-Ilahiyyah and Kalam // *Studia Islamica*. 1972. Vol. 34.
59. *Padwick G.J.* Al-Ghazali and the Arabic version of the Gospels // *Moslem World*. 1939. N. 29.
60. *Robson J.* Al-Ghazali and the Sunna // *Moslem World*. 1955. N. 45.
61. *Schacht J.* *Mev Sources for the History of Muhammadan Theology* // *Studia Islamica*. 1953. Vol. 1.
62. *Smith M.* The Forerunner of al-Ghazali // *JRAS*. 1936.
63. *Smith M.* Al-Ghazali on the Practice of the Presence of God // *Moslem World*. 1933. N. 23.
64. *Upper C.K.* Al-Ghazali's thought concerning the nature of man and union with God // *Moslem World*. 1952. No. 42.
65. *Watt W.M.* Al-Ghazali // *Encyclopaedia of Islam*. Leiden, L., 1965. Vol. 11. Fascia 39.

66. Watt W.M. A Forgery in al-Ghazali's Mishkat? // JRAS. 1949. Part 1-2.
 67. Watt W.M. The Authenticity of the Works attributed to al-Ghazali // JRAS. 1952.
 68. Zwemer S.M. Jesus Christ in the Ihya of al-Ghazali// Moslem World. 1917. N. 7.

69. الغزالي: الوجيز، القاهرة، ٥١٣١٧.
 70. الغزالي: مقاصد الفلاسفة، القاهرة، ٥١٣٣١.
 71. الغزالي: تهافت الفلاسفة، القاهرة، ١٩٧٢م.
 72. الغزالي: المستظهرين أو فضايح الباطنية، القاهرة، ١٩٦٤م.
 73. الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، (ب، ت).
 74. الغزالي: ميزان العمل، دمشق - بيروت، ١٩٨٦م.
 75. الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، دمشق، ١٩٩٣م.
 76. الغزالي: محك النظر في المنطق، بيروت، ١٩٤٩م.
 77. الغزالي: إحياء علوم الدين، بيروت، (ب، ت).
 78. الغزالي: المقصد الاسنى في شرح أسماء الله الحسنى، قبرص، ١٩٨٧م.
 79. الغزالي: بداية الهداية، القاهرة، ١٩٨٣م.
 80. الغزالي: المضمون به على غير أهله، دمشق - بيروت، ١٩٨٦م.
 81. الغزالي: جواهر القرآن ودرره، بيروت، ١٩٨٣م.
 82. الغزالي: القسطاس المستقيم، القاهرة، (ب، ت).
 83. الغزالي: فيصل التفرق بين الإسلام والزندقة، دمشق - بيروت، ١٩٨٦م.
 84. الغزالي: الإملاء على مشكل الإحياء، (مع محلق إحياء علوم الدين).
 85. الغزالي: أيها الولد! بيروت، ١٩٥١م.
 86. الغزالي: بداية الهداية، بيروت، (ب-ت).
 87. الغزالي: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، القاهرة، ١٢٧٧ هـ.
 88. الغزالي: المنقذ من الضلال، بيروت، (ب، ت).
 89. الغزالي: الرسالة الدننية، دمشق-بيروت، ١٩٨٦م.
 90. الغزالي: المستصفي في علم الأصول، بولاق، ٥١٣٢٢.
 91. الغزالي: مشكاة الأنوار، دمشق - بيروت، ١٩٨٦م.
 92. الغزالي: فضائل الأنام في رسائل الإمام، تونس، ١٩٧٢م.
 93. الغزالي: القانون الكلي في التأويل، ابسالا، ١٩٣٧م.
 94. الغزالي: الدررة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، القاهرة، ٥١٣٤٦.
 95. الغزالي: المسائل الأربع التي سألها الباطنية بهمدان، المنار، ١٣٢٦، لسنة ١١، العدد ٢٩.
 96. الغزالي: كيمياء السعادة، القاهرة، (ب - ت).

97. الغزالي: الأدب في الدين، القاهرة، (ب - ت).
98. الغزالي: الأربعين في أصول الدين، القاهرة، ١٩٠١م.
99. الغزالي: إجماع العوام عن علم الكلام، بيروت، ١٩٩٣م.
100. ابن باجه: كتاب النفس، دمشق، ١٩٦٠م.
101. ابن الجوزي: تلبيس إبليس، القاهرة، ١٣٤٠هـ.
102. ابن الجوزي: المنتظم في التاريخ، حيدرآباد، ١٣٥٧-١٣٥٩هـ.
103. ابن قدامة: تحريم النظر ف كتب أهل الكلام، لندن، ١٩٦٢م.
104. ابن رشد: فصل المقال، الجزائر، ١٩٧٧م.
105. ابن رشد: تهاافت الفلاسفة، بيروت، ١٩٣٠م.
106. ابن خلدون: المقدمة، بيروت، (ب - ت).
107. ابن جبير: رحلة ابن جبير، بيروت ١٩٨٢م.
108. ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، الجزائر، ١٩٨٩م.
109. ابن عساکر: تاريخ دمشق، دمشق، ١٣٢٩-١٣٥١هـ.
110. ابن سينا: كتاب الشفاء، القاهرة، ١٩٦٩م.
111. ابن كثير: البداية والنهاية، بيروت، ١٩٧١م.
112. ابن خلكان: وفيات الأعيان، بيروت، (ب - ت).
113. ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، القاهرة، ١٣٥٠هـ.
114. ابن عربي: الفتوحات المكية، بيروت، (ب - ت).
115. ابن عربي: محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، القاهرة، ١٣٤٣هـ.
116. ابن عربي: روح القدس في محاسبة النفس، دمشق، ١٩٦٥م.
117. ابن أبي اصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت، ١٩٥٧م.
118. ابن الأثير: الكامل في التاريخ، بيروت، ١٩٦٦م.
119. ابن طفيل: حي بن يقظان، القاهرة، ١٢٩٩هـ.
120. ابن عبد ربه: العقد الفريد، القاهرة، ١٨٨٧م.
121. ابن النديم: الفهرست، القاهرة، ١٩٢٩م.
122. ابن أبي الفضائل: كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، القاهرة، ١٩٥٥م.
123. ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، القاهرة، ١٩٥١م.
124. ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، القاهرة، ١٣٤١-١٣٤٥هـ.
125. ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت، ١٩٨٦م.
126. ابن سبعين: الرسائل، القاهرة، ١٩٦٥م.
127. إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، قم، ١٤٠٥هـ.
128. أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، القاهرة، ١٩٣٢م.

129. الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بيروت، (ط3) (ب - ت).
130. الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، القاهرة، ٥١٣٠٨.
131. الإيجي: المواقف في علم الكلام، القاهرة، ٥١٣٥٧.
132. الباقلاني: إعجاز القرآن، القاهرة، ٥١٣٤٩.
133. الباقلاني: التمهيد، القاهرة، ١٩٤٧م.
134. البغدادي (الخطيب): تاريخ بغداد، بغداد، ١٩٣١م.
135. البغدادي(عبد القاهر): الفرق بين الفرق، بيروت، ١٩٨٥م.
136. البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة للعقل ومردولة، حيدر آباد، ١٩٥٨م.
137. البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام، دمشق، ١٩٤٦م.
138. الترمذي: كتاب الرياضة، القاهرة، ١٩٤٧م.
139. التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، بيروت، (ب - ت).
140. التستري: تفسير القرآن العظيم، القاهرة، ٥١٣٢٦.
141. الجاحظ: الرسائل، القاهرة، ١٩٦٤م.
142. الجاحظ: البيان والتبيين، القاهرة، ١٩٤٨م.
143. الجويني: الإرشاد، القاهرة، ١٩٥٠م.
144. الجويني: شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل، بيروت، ١٩٦٨م.
145. الجويني: لمع في قواعد أهل السنة، بيروت، ١٩٦٨م.
146. الجزائري(عبد القادر): المواقف، دمشق، ١٩٦٦م.
147. الجيلاني (عبد القادر): الغنية لطالبي طريق الحق، دمشق، (ب - ت).
148. الجبيلي (عبد الكريم): الإنسان الكامل، القاهرة، ٥١٣٠٠.
149. الحموي(ياقوت): معجم البلدان، القاهرة، ١٩٢٢م.
150. حاجي خليفة: كشف الظنون، طهران، ٥١٣٧٨.
151. الحامدي: كنز الولد، بيروت، ١٩٧٩م.
152. الحلاج: الديوان، بغداد، ١٩٨٤م.
153. الديلمى: بيان مذهب الباطنية، اسطنبول، ١٩٣٨م.
154. الدميري: حياة الحيوان، القاهرة، ٥١٢٩٣.
155. الرازي (فخر الدين): رسائل فلسفية، القاهرة، ١٩٣٩م.
156. الرازي(محمد بن زكريا): الطب الروحاني، بيروت، ١٩٨٦م.
157. الزبيدي: إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين، القاهر، ٥١٣١١.
158. زروق (احمد البرنسي): قواعد التصوف، دمشق، ١٩٦٨م.
159. سبط ابن الجوزي: تذكر خواص الأمة، النجف، ٥١٣٢٣.
160. السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، ١٩٠٦م.

161. السكندري: الحكم العطائية، بولاق، ٥١٢٨٧.
162. السهروردي (أبو النجيب): عوارف المعارف، (ملحق إحياء علوم الدين للغزالي).
163. السهروردي المقتول: حكمة الإشراق، طهران، ٥١٣١٦.
164. السلمي: طبقات الصوفية، ليدن، ١٩٦٠م.
165. السيوطي: طبقات المفسرين، طهران، ١٩٦٠م.
166. الشعراني: الطبقات الكبرى، بيروت، ١٩٨٨م.
167. الشيرازي: كسر أصنام الجاهلية، طهران، ١٩٦٢م.
168. الشهرستاني: الملل والنحل، بيروت، ١٩٨٦م.
169. الصفدي: الوافي بالوفيات، اسطنبول، ١٩٣١م.
170. طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، حيدرآباد، ٥١٣٢٩.
171. الطبري: تاريخ الملوك والأمم، بيروت، ١٩٧٩م.
172. الطوسي (السراج): اللع في التصوف، ليدن، ١٩١٤م.
173. عبد الجبار (القاضي): شرح الأصول الخمسة، القاهرة، ١٩٦٥م.
174. العراقي (عبد الرحيم): المغني عن حمل الأسفار، (ملحق إحياء علوم الدين).
175. العسقلاني: لسان الميزان، حيدرآباد، ٥١٣٢٩.
176. علي بن الوليد: دماغ الباطل وحف المناضل، بيروت، ١٩٨٢م.
177. الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت، ١٩٥٩م.
178. القاسمي: المرشد الأمين إلى موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين، القاهرة، ١٩٣٥م.
179. القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، ٥١٣٢٦.
180. القشيري: الرسالة القشيرية، القاهرة، ٥١٣٦٧.
181. القشيري: اللطائف، القاهرة، ١٩٦١-١٩٧١م.
182. القلقشندي: مآثر الانفاة في معالم الخلافة، دمشق، ١٩٨٥م.
183. الكاشاني: اصطلاحات الصوفية، القاهرة، ١٩٨١م.
184. الكرمانلي: راحة العقل، بيروت، ١٩٦٧م.
185. الكرمانلي: الأقوال الذهبية، بيروت، ١٩٧٧م.
186. الكلاباذي: كتاب التعرف، بيروت، ١٩٨٠م.
187. الكندي: الرسائل الفلسفية، القاهرة، ١٩٥٠م.
188. الماتريدي: التوحيد، بيروت، ١٩٧٠م.
189. الماوردي: الأحكام السلطانية، بيروت، ١٩٨٢م.
190. المحاسبي: الرعاية لحقوق الله، لندن، ١٩٤٠م.
191. المحاسبي: ماهية العقل، بيروت، ١٩٧٨م.
192. مسكويه: تهذيب الأخلاق، بيروت، ١٩٦٦م.

193. المسعودي: مروج الذهب، بيروت، ١٩٧٣م.
194. المعري: رسالة الغفران، القاهرة، ١٩٦٣م.
195. المكّي: قوت القلوب، القاهرة، ٥١٣١٠.
196. النعمان (القاضي): دعائم الإسلام، القاهرة، ١٩٥١م.
197. النفري: المواقف، بيروت، (ب - ت).
198. الهروي: منازل السائرين، القاهرة، ٥١٣٢٧.
199. الياضي: روض الرياحين، القاهرة، ٥١٢٨٦.
200. كتاب (أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة الميلاده)، القاهرة، ١٩٦٢م.
201. عبد الأمير الاعسم: الفيلسوف الغزالي، بيروت، ١٩٨١م.
202. عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، الكويت، ١٩٧٧م.
203. عبد الكريم العثمان: سيرة الغزالي وأقوال المتقدين فيه، دمشق، ١٩٦٣م.
204. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، القاهرة، ١٩٦٥م.

Приложение

Текстологическая работа, в частности — идентификация подлинных работ ал-Газали, остается одной из наиболее важных и сложных проблем газалианы. Определение аутентичных работ, их временной последовательности и причин написания во многом определяет точность суждений и выводов о его замыслах. За многовековую историю газалианы сделано множество попыток решения этой проблемы, ни одна из которых не может претендовать на абсолютную достоверность ответов. При всей их противоречивости они в совокупности представляют собой ценное достижение традиции критического анализа творчества ал-Газали. Мы предлагаем свою классификацию работ ал-Газали в качестве схематического итога исследований в данной области.

Аутентичные работы:

1. Квинтэссенция основ фикха (Манхул фи-л-усул).
2. Пространное изложение ответвлений фикха (ал-Басит фи-л-фуру’).
3. Умеренное изложение фикха (ал-Васит фи-л-фуру’).
4. Краткое изложение фикха (ал-Ваджиз фи-л-фуру’).
5. Квинтэссенция сокращенного и сливки отборного (Хуласат ал-мух-тасар ва накават ал-му’тасар).
6. Поведение правовой основы к достижению глубины объяснения месячного цикла женщин (ал-Гайат ал-гаур фи дирайа ад-даур).
7. Предмет расхождения между ханафитами и шафи’итами в фикхе (Ма’ахиз ал-хилаф байна-л-ханафийа ва-ш-шафи’ийа фи-л-фикх).
8. Квинтэссенция анализа и рассмотрения (Лубаб ан-назар).
9. Возведение основ в науке препирательства (ат-Тахсин ал-ма’ахиз).
10. Начало и конец в науке препирательства (ал-Мабади’ ва-л-гайат).
11. Исцеление страждущего в проблемах аналогии и обоснования (Шифа’ ал-галил фи-л-кийас ва-т-та’лил).

12. Фетва в поддержку Йусуфа ибн Ташфина (Фатва ли-Йусуф б. Ташфин).
13. Цели философов (Макасид ал-фаласифа).
14. Непоследовательность философов (Тахафут ал-фаласифа).
15. Критерий знания в науке логики (Ми'йар ал-'илм фи фанн ал-мантик).
16. Критерий рассмотрения в логике (Михакк ан-назар фи-л-мантик).
17. Мустазхирова книга о пороках батинитов (ал-Мустазхири ау фада'их ал-батинийа).
18. Доказательство истины (Худжжат ал-хакк).
19. Сокрушение батинитов (Кавасим ал-батинийа).
20. Умеренность в догмах (Иктисад фи-л-и'тикад).
21. Мерило деяния (Мизан ал-'амал).
22. Оживление наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин).
23. Устранение разногласия (Мафсал ал-хилаф).
24. Восхитительная цель в познании прекрасных Божественных имен (ал-Максад ал-асна фи шарх ал-асма' Аллах ал-хусна).
25. Наставление на путь истины (Бидайат ал-хидайа).
26. Сокрытое от тех, кому это недоступно (ал-Маднун би-хи 'ала гайр ахли-хи).
27. Жемчужины Корана (Джавахир ал-Кур'ан).
28. Трактат в опровержение в таблицах [батинитских суждений] (ад-Дардж ал-маркум би-л-джадавил).
29. Правильные веса (ал-Кустас ал-мустаким).
30. Критерий разделения между исламом и ересью (Файсал ат-тафрика байна-л-ислам ва-з-зандака).
31. Алхимия счастья (на фарси) (Кимийа-йи са'адат).
32. Разъяснение трудных мест «Ихйа'» (ал-Имла' 'ала мушкил ал-Ихйа').
33. О, дитя! (Аййуха-л-валад)
34. Наставление владыкам (Насихат ал-мулук).
35. Избавитель от заблуждений (ал-Мункиз мин ад-далал).
36. Трактат о мистическом способе познания (ар-Рисалат ал-ладунийа).
37. Еще раз о поведении правовой основы в объяснении месячного цикла женщин (Гаур ад-даур фи-л-мас'алат ас-сариджийа).
38. Очищение основ фикха (Тахзиб ал-усул).

39. Избранное в изучении основ фикха (ал-Мустафа фи 'илм ал-усул).
40. Ниша света (Мишкат ал-анвар).
41. Удержание черни от науки калама (Илджам ал-'авам 'ан 'илм ал-калам).
42. Письма и фетвы (Маджму'ат ар-раса'ил).
43. Конспекты о науках мазхаба (ат-Та'ликийя фи фуру' ал-мазхаб).
44. Трактат о диалектике (ал-Мунтахал 'илм ал-джадал).
45. Фетва относительно проклятия Йазида ибн Му'авии (Фатва хасса билла'н Йазид б. Му'авийа).
46. Иерусалимский трактат (Иерусалимское послание об основах вероучения) (Рисалат ал-кудсийя фи кава'ид ал-'ака'ид).
47. Трактат, объясняющий, что каждый муджтахид прав (Фи мас'алат кулл муджтахид мусиб).
48. Трактат о принадлежности божественных имен одной субстанции подобно мнению му'тазалитов и философов (Рисала фи руджу' асма' Аллах ила зат вахида 'ала мазхаб ал-му'тазила ва-л-фаласифа).
49. Сорок наставлений в изучении основ веры (ал-Арба'ин фи усул ад-дин).
50. Припасы для вечной жизни (на фарси) (Зад-и ахират).

В число переложений работ ал-Газали входят:

51. Комментарии драгоценных интерпретаций (Тафсир Йакут ат-та'вил).
52. Таинство деяния веры (Асрар му'амалат ад-дин).
53. Сливки «Ихйа'» (Лубаб ал-Ихйа').

В число работ, упоминаемых ал-Газали, входят:

54. Козни Дьявола (Талбис Иблис).
55. Чудеса Божественных творений ('Аджа'иб сун' Аллах).

Не аутентичными, на наш взгляд, являются следующие работы:

56. Ответы на четыре вопроса, заданных батинитами в Хамадане (Джаваб ал-маса'ил ал-арба' аллати са'ала-ха ал-батинийа би-Хамадан).
57. Сокрытие от тех, кому это доступно (ал-Маднун би-хи 'ала ахли-хи).
58. Универсальные правила интерпретации (ал-Канун ал-кулли фи-тта'вил).

59. Раскрытие и разъяснение порока самомнения во всех его проявлениях (ал-Кашф ва-т-табийн фи гурур ал-халк аджда'ин).
60. Трактаты о колдовстве и алхимии (Кулл кутуб ас-сихр ва-л-кимийа').
61. Мистический трактат о ступенях восхождения в рай (ал-Истидрадж).
62. Прекрасный жемчуг в раскрытии наук потусторонней жизни (ад-Дуррат ал-фахира фи кашф 'улум ахира).
63. Тайны обоих миров и их раскрытие (Сирр ал-'аламин ва кашф ма фи-д-дарин).
64. Шествование рабов божьих в рай (Минхадж ал-'абидин ила-л-джанна).
65. Вознесение к святым в лабиринтах самопознания (Ма'аридж ал-кудс фи мадаридж ма'рифат ан-нафс).
66. Вознесение идущих прямым путем (Ми'радж ас-саликин).
67. Мудрость в творениях Бога (Хикма фи махлукат Аллах).
68. Местопребывания ученых пред халифами и эмирами (Макамат ал-'улама' байна йади ал-хулафа' ва-л-умара').
69. Достойное опровержение того, что сказано в Евангелии (Радд ал-джамил 'ала сарих ал-Инджил).
70. Сокровища суфиев и неразглашаемая тайна (Канз ал-каум ва сирр ал-мактум).
71. Сливки «Ихйа'» (Лубаб ал-Ихйа').
72. Алхимия счастья (араб.) (Кимийа' ас-са'ада).
73. Путь сведущих (Минхадж ал-'арифин).
74. Сад жаждущих и опора идущих (Раудат ат-талибин ва 'умдат ас-саликин).
75. Суфийские касыды (ал-Каса'ид аш-ши'рийа).
76. Опровержение сторонников вседозволенности (Радд 'ала ибахийа).
77. Собрание истин на путях освобождения от оков обыденности (Джами' ал-хака'ик би-таджрид ал-'ала'ик).
78. «Послание о птицах» (Рисалат ат-тайр).
79. Врата науки (Фатихат ал-'улум).
80. Десять правил веры (ал-Кава'ид ал-'ашр).
81. Назидания в вере (Адаб фи-д-дин).

Указатель имен собственных

А

- ‘Аббасиды 61, 64
- ‘Абдаллах б. Ибад (Абад) 196
- ‘Абд ал-Джаббар б. Ахмад 61, 180
- ‘Абд ал-Карим б. ‘Аджрад 196
- ‘Абд ал-Малик 180, 303
- ‘Абд ар-Ра‘уф ал-Мунави 181
- Абу Бакр ас-Сиддик 188
- Абу Зарр ал-Гифари 35, 189
- Абу Йусуф ал-Кади 99
- Абу Мансур ар-Раззаз 13
- Абу Ну‘айм ал-Исфахани 78
- Абу Са‘ид ал-Харраз 84, 131, 193, 195
- Абу Саур ал-Калби 36, 189
- Абу Талиб ал-Макки 70, 71, 78, 86, 193
- Абу Ширван 13
- Абу Ханифа 68, 92, 99
- ал-‘Аджлуни, Мухаммад б. ‘Али 181
- ‘Айдарус, ‘Абд ал-Кадир 181
- ‘Ала‘ ад-Дин ат-Туси 181
- ‘Али б. Аби Талиб 75, 194
- ‘Али б. ал-Валид 21, 184
- Алморавиды 185
- ал-Алуси Х. 26, 59, 186, 187
- ал-‘Айни, Абу Мухаммад Бадр ад-Дин 181
- Аристотель 24, 28, 46, 200
- ал-А‘сам ‘А. 188, 190, 191, 201
- ал-Аш‘ари, Абу-л-Хасан 183
- ибн Ханбал, Ахмад 36, 67, 68, 85, 92, 98

Б

- ал-Багдади, Абу Мансур 61, 183, 184
- Бадави ‘А.А. 59, 182, 183, 187, 190, 191, 201
- ал-Бакиллани, Абу Бакр Мухаммад 17, 55, 61, 101, 102, 103, 109, 183, 191, 196
- ал-Бармуни, Мустафа 181

ал-Бистами, Абу Йазид 147, 195, 199
 Бишр б. Му'тамир 192, 196
 «Братья чистоты» 196
 ал-Бусти, Абу-л-Фатх 'Али б. Мухаммад 61, 191
 Быховский Б.Э. 186, 188, 203
 де Бэр Э. 25, 186

В

ал-Васити, Абу Бакр 195
 ал-Васити, Мухаммад ибн ал-Хасан 84, 181
 ал-Вахиди, Абу-л-Хасан 'Али б. Ахмад 15, 182

Г

ал-Газали, Абу Хамид Мухаммад 7–11, 12–16
 ал-Газали, Ахмад 181
 Гегель, Г.В.Ф. 24, 25, 186, 203
 Гольдциэр И. 25, 185, 186
 Грюнебаум Г.Э. 188, 190

Д

ад-Дайлами, Мухаммад б. ал-Хасан 181
 ад-Дарани, Абу Сулайман 194
 ад-Дарини, 'Абд ал-'Азиз б. Ахмад 181
 Да'уд ал-Исфахани 98
 Декарт Р. 28
 Джабир б. Зайд 196
 ал-Джахиз, Абу 'Усман 55, 190
 ал-Джилани, 'Абд ал-Кадир 85, 195
 ал-Джубба'и, Абу Хашим 'Абд ас-Салам 100, 196
 ал-Джубба'и, Мухаммад б. 'Абд ал-Ваххаб 100, 196
 ал-Джувайни, Абу-л-Ма'али 14, 15, 17, 41, 61, 101–103, 196
 ал-Джунайд, Абу-л-Касим 70, 78, 85, 118, 147, 193, 195

З

аз-Заркаши, Бадр ад-Дин Мухаммад 181
 аз-Захаби, Шамс ад-Дин Абу 'Абдаллах 14, 30, 182
 Зу-н-Нун ал-Мисри 29, 153, 188, 193
 Зуфар б. ал-Хузайл 196

И

Ибн Аби-д-Дам, Ибрахим 181
 Ибн ал-'Араби, Абу Бакр Мухаммад 15, 180, 181
 Ибн 'Араби, Мухйи-д-Дин 7, 8, 22, 23, 87, 88, 123, 149, 180, 186, 195
 Ибн 'Асакир, Абу-л-Касим Али 181
 Ибн ал-Джаузи, Абу-л-Фарадж 182
 Ибн ал-Джаузи, Сибт 22, 181, 185
 Ибн ан-Надим 190, 192
 Ибн Кади Шухба, Абу Бакр б. Ахмад 181
 Ибн Касир, 'Имад ад-Дин 181

Ибн ал-Музаввар 15
Ибн ал-Мукаффа 192
Ибн ал-Мулаккин, Сирадж ад-Дин 'Умар 181
Ибн ар-Раванди, Ахмад б. Йахйа 65, 192
Ибн Рушд, Абу-л-Валид 8, 17, 18–24, 98, 167, 181, 184, 186, 203
Ибн Саб'ин, 'Абд ал-Хакк 184
Ибн ас-Салах, 'Усман б. 'Абд ар-Рахман 181
Ибн ас-Саммак, Абу-л-'Аббас Мухаммад 176
Ибн Сина, Абу 'Али ал-Хусайн 15, 19, 24, 26, 140, 167, 183, 186
Ибн Таймийа, Таки-д-Дин Ахмад 22, 30, 180, 185, 188
Ибн Туфайл, Абу Бакр Мухаммад 8, 17, 180, 184
Ибн Хаджар ал-'Аскалани 181
Ибн Хазм, Абу Мухаммад 'Али 61, 183, 184
Ибн Халдун, 'Абд ар-Рахман 22, 185
Ибн Халикан, Ахмад б. Мухаммад 181, 201
Ибн ал-Хаммар, Абу-л-Хайр ал-Хасан 59, 191
Ибн Хазм, Абу Мухаммад 'Али 61, 183, 184
Ибрахим б. Адхам 76, 194
ал-'Иджли, Ас'ад б. Махмуд 181
'Ийад б. Муса ас-Сабти ал-Кади 22, 185
Иоанн Филопон 59
ал-'Ираки Зайн ад-Дин 181
ал-Искандари б. Мухаммад 181
ал-Исфахани Наджд ад-Дин 'Абд ар-Рахман 181
Ихван ас-сафа' см. «Братья чистоты» 196

Й

Йазид б. ал-Му'авийа 173, 201
Йакут ал-Хамави 181
ал-Йафи'и, 'Абдаллах б. Ас'ад 181
Йахйа б. Му'аз ар-Рази 14, 194
Йахйа ан-Нахави см. Иоанн Филопон 59

К

ал-Ка'би, Абу-л-Касим ал-Балхи 183
ал-Казвини, 'Абд ал-Карим 181
ал-Кардари, Мухаммад б. Мухаммад 181
Касымжанов А.Х. 186, 188, 203
ал-Кумули, Ахмад б. Мухаммад 181
Ал-Кургуби, Абу 'Абдаллах Мухаммад 22, 185
ал-Кушайри, Абу-л-Касим 22, 78, 84, 86, 169, 185, 194, 195, 201

Л

Лей Г. 26, 186

М

ал-Мазари, Абу 'Абдаллах Мухаммад б. 'Али 16, 182
ал-Мазири, Мухаммад б. 'Али 181
ал-Макки, Шихаб ад-Дин 181

ал-Малати, Абу-л-Хусайн Мухаммад 61
 Малик б. Анас 67, 68, 92, 98
 Малик б. Динар 164, 200
 ал-Ма'мун 196
 Ма'руф ал-Кархи 76, 194
 ал-Мас'уди, Абу-л-Хасан 'Али ал-Хусайн 173, 201
 ал-Махалли, Хамид б. Ахмад 181
 Мубарак З. 26, 187, 190, 191
 ал-Мурдар, Абу Муса 'Иса 100
 Мункар 106, 197
 ал-Мустазхир 61, 183
 ал-Мустансир 61
 Мухаммад 12, 14, 25, 31, 32, 50, 80, 162, 163, 173, 188, 189, 194, 201
 Мухаммад б. Йахйа 14, 181
 ал-Мухасиб, Абу 'Абдаллах ал-Харис 36, 50, 54, 77, 78, 85, 189

Н

ан-Навави, Мухйи-д-Дин Абу Закарийа' 14, 181, 182
 Наджда б. 'Амир ал-Ханафи 96, 195
 ан-Наджжар ал-Хусайн б. Мухаммад 55, 190
 ан-Наззам, Абу Исхак Ибрахим 39, 55, 98, 99, 100, 189
 Накир 106, 197
 ан-Наубахти, ал-Хасан б. Муса 61, 183
 Наумкин В.В. 187, 188, 198, 203
 Низам ал-Мулк 62
 ан-Нисабури, Мухаммад б. Йахйа 181
 ан-Ниффари, Мухаммад б. 'Абд ал-Джаббар 10, 180

О

Омеййады 196, 201

П

Платон 46, 59, 200
 Плотин 24
 Прокл 59

Р

ар-Рази, Фахр ад-Дин 181
 Ренан Э. 24, 186, 203

С

Садр ад-Дин аш-Ширази 23, 186
 Салиба Дж. 25, 186, 187
 Сари ас-Сакати 76, 78, 194, 195
 ас-Саррадж, Абу Наср 147, 194, 199
 Сахл ат-Тустари 70, 193
 ас-Сафади, Салах ад-Дин Халил б. Айбак 15, 181, 182
 ас-Субки, Тадж ад-Дин Абу-н-Наср б. Таки-д-Дин 14, 181, 182
 ас-Суйути, Джалал ад-Дин 181

ас-Сулами, Абу 'Абд ар-Рахман 78
Сумама б. Ашрас 100, 196
Суфйан ас-Саури 67, 68, 92, 98
Суфйан б. Му'авийа 192
ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин Йахйа 8, 23, 65, 180
ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин Абу Хафс 'Умар 22, 185

Т

ат-Табари, Абу Джа'фар Мухаммад 61
ат-Тартуши, Абу Бакр Мухаммад б. ал-Валид 15, 182
ат-Таухиди, Абу Хаййан 16, 182
Таш Кёпрю-заде, 'Исам ад-Дин Ахмед б. Мустафа 14, 182
Ташфин, 'Али б. Йусуф 12, 183, 212

У

Уильям Оккам 186
Уотт У.М. 25

Ф

ал-Фараби, Абу Наср Мухаммад 19, 24, 93, 140, 167, 186, 188, 203
ал-Фариси, 'Абд ал-Гафир 13, 181, 182
Фудайл б. 'Ийад 70, 76, 193
Фома Аквинский 186
Фостер Ф.Х. 25

Х

ал-Хаддад, Абу Хафс 'Амр б. Салим 169, 201
ал-Халил б. Ахмад 65, 192
ал-Халладж, ал-Хусайн Мансур 13, 15, 16, 78, 85, 147, 181–184, 193, 195
ал-Хамави, Хамза б. Йусуф 181
ал-Хасан ал-Басри 50, 70, 95, 190, 200
ал-Хасан ас-Сабах 191
ал-Харраз, Абу Са'ид 84, 131, 193, 195
Харун ар-Рашид 68, 202
Хаурани Дж. ал-Хусайн 26

Ш

аш-Ша'би Абу 'Амр 'Амир 195, 199
аш-Шазили, Абу-л-Хасан 14, 182
аш-Шафи'и, Абу 'Абдаллах б. Мухаммад 35, 67, 68, 92, 99
аш-Шахрастани, Мухаммад б. 'Абд ал-Карим 16, 17, 97, 183, 184, 191, 196
аш-Шибли, Абу Бакр 78, 169

Указатель терминов

А

‘авамм, см. ‘амма
адаб 190, 192
‘аджаридиты 97
адибы 65
‘айн ал-йакин 152
‘акл, см. разум
‘амал 72
‘амма 189
аналогия, см. кийас
антропоморфисты, см. муджассимиты, мушаббихиты, хашвиты
‘арифы 117
аулийа’ 51, 147
ахкам ал-фуру’ 195
аш‘ариты 17, 19, 20–22, 27, 29, 45, 54, 100, 101, 141

Б

бака’ 75, 119, 193–195
басира 47
батин 74, 77, 137, 140, 147, 148
батиниты (батинийа), см. исма‘илиты
бид‘а (мн. ч. бида’) 17, 56, 182, 186
благодать 74, 126, 175–179
Бог 13, 18, 19, 25, 31, 32, 36, 40–42, 48, 52, 63, 66, 68–71, 73–79, 82–84,
86–88, 95–101, 106, 107, 109–112, 114–117, 119–126, 128–137,
143–145, 148, 151, 152, 155, 157–166, 169, 170, 174–178, 180–184,
188, 189, 193, 194, 198, 199
боязнь, см. хауф

В

вали, см. аулийа’
вахданийа 199
вахдат ал-вуджуд 180, 186
вахй 70
вера 7, 32, 115, 118, 162, 178

верования, см. и`тикад
вилаяа 76, 151
вкушение, см. заук
водворение, см. исбат 194
воля, см. ирада
воплощение, см. хулул
восторг, см. галаба

Г

гайба 194
галаба 199
гийаб 75

Д

да`и 21
действие, см. `амал
джабарут 121–123, 131
джабарит 183
джабр 120
джахилийа 96
джумхур 189

Е

единения с Богом, см. вахданийа
Единобожие, см. таухид
единство бытия, см. вахдат ал-вуджуд

З

зайдиты 183
закат 166, 167
зандака 182
заступничество, см. вилаяа
заук 52, 188
захир 74
зикр 76, 166, 194
зиндик 192
знание, см. `илм

И

ибадиты 97, 196
иджма` 19, 39, 98
иджтихад 18, 29, 39, 68, 69, 96, 98, 106, 108, 112, 165
`илм 39, 72, 94, 150, 168, 185, 189–192, 198
илхам 69
индихаш 120
имамат 63, 37, 142, 146
ирада 186
исбат 194

исма'илиты 21, 182, 191
истина 11, 31, 44, 48–50, 62, 110, 116, 139, 141, 149, 154, 158, 165, 169
исчезновение, см. гийаб, фана'
и'тизар 96
и'тикад 96
'ишк 199
ишрак 39, 180
ишракийа 186, 188

К

кадирийа 23, 195
калам 9, 10, 30, 54, 56, 57, 59, 79, 90–94, 110, 137, 143, 145, 146, 190,
196
калб 117
касб 183
кийас 98, 211
кутб 190

Л

любовь (к Богу), см. 'ишк

М

ма'арид 149
малакут 82, 121, 127
ма'рифа 168, 169
массы, см. 'амма, джумхур
махв 194
мерило, см. ми'йар
ми'йар 189
мизан 102
ми'радж 162
му'амала 86, 91, 117, 143–148, 150, 167, 168
муджассимиты 184
муджтахиды 213
мукашафа 86, 87, 117, 143–145, 167, 168
малакут 82, 121
мукарибун 189
мулк 121, 122
мурид 77, 78, 147, 153, 161
му'тазилиты 101
муста'литы 196
мутакаллимы 58, 87
мушаббихиты 184
мушахада 47, 77

Н

надежда, см. раджа' 175
надждиты-('азириты) 96

наджжариты 190
накл, см. традиция
намерение, см. нийа
невежество 18, 66, 82, 134, 171, 177, 195
неверие, см. такфир
необходимость 10, 12, 28, 30, 34, 39, 40, 44, 48, 60, 63, 66, 67, 72, 78, 79,
81, 88, 100, 107–110, 113, 118–120
несчастье 177, 178
низвержение, см. махв
нийа 173
новшество, см. бид'а
нур ал-иман 152

О

общительность, см. унс
опьянение, см. сукр
опыт 5, 27, 32, 33, 37, 47, 50, 52, 54, 57, 60, 63, 67, 69, 78, 88, 106, 132,
138, 141, 163, 186
озарение, см. илхам, ишрак, ишракийа
откровение, см. вахй
отсутствие, см. гайба
ошеломленность, см. индихаш

П

познающие, см. 'арифы
полюс, см. кутб
поминание, см. зикр
правдивейшие, см. сиддикун
пребывания в Боге, см. бака'
предопределение, см. джабр
приблизившиеся, см. мукарибун
присутствие, см. хадра
прощение, см. и'тизар
проявление, см. таджалли
путь, см. тарикат

Р

раджа' 162, 175
разум 9, 10, 14, 15, 21, 28, 32, 37, 39, 40, 42–44, 47, 50, 55, 59, 63–65,
68, 69, 75–79, 86, 88, 90, 92, 94–116, 119, 121–127, 130–133, 146,
149–156, 159–161, 166, 167, 169, 171, 176, 186, 192, 194, 199
разум внутренний, см. басира
растворение в Боге, см. фана'
растерянность, см. хайра
рафидиты, см. ши'иты
рационализм 9, 11, 24, 26, 28, 32, 64, 72, 77, 92, 96, 100, 101, 103, 104,
109, 112–115, 117, 120, 150–153, 155, 156, 160, 161, 169

С

- салафийа 27, 138
самоотречение, см. фана'
самоутверждение, см. бака'
самоотдача, см. таваккул
сатр 194
сахв 194
свет веры, см. нур ал-иман
святые, см. аулийа'
сердце 7, 40, 48, 51, 68–70, 73, 79, 114, 115, 117, 118, 135, 144, 146, 148,
159, 161, 169, 170, 184, 193
сиддикун 189
сирр 74, 120, 214
скептицизм 24, 28, 60, 186
созерцание внутреннее, см. мушахада
сокрытое, см. батин
сунниты 58, 86, 183
суфизм 9–11, 15, 22, 23, 25, 30–32, 36, 44, 52–54, 61, 72–81, 83–91, 93,
101, 118–121, 123, 124, 137–139, 141–143, 147, 152, 153, 156, 157,
160, 161, 179, 182, 184–186, 188, 189, 193–195, 199, 203
суфии 8, 10, 13, 15–17, 19–21, 24, 27, 29, 41, 47, 51, 52, 54, 58, 59, 70,
72–75, 78, 81, 83–86, 89, 92, 115, 126, 131, 132, 139, 140, 143, 144,
147, 149, 153, 155, 157, 159, 160, 168, 169, 174, 179–182, 184–186,
189, 190, 193–195, 199–201, 203
сукр 194, 199
сухравардийа 185
сущностная достоверность, см. 'айн ал-йакин
сущность 16, 42, 44, 48, 128, 144, 151, 159, 160, 170
счастье 75, 145, 154–158, 160, 178

Т

- таваккул 84, 86, 119, 122, 194
та'вил 39, 102, 113
таджалли 75, 194
таййибиты 196
тайна, см. сирр
такдис 84
такийа 195
таклид 30, 45, 47, 48, 115
такфир 47, 49, 112
та'лим 62, 192
та'лимийа, см. исма'илиты
тама' 147, 148, 169
тарикат 23, 34, 70, 76, 78, 86, 107, 119, 123, 132, 139, 161, 169, 178, 179,
193, 194
таухид 84, 86, 116–119, 122, 132, 147, 195
тафсик 43
тафсир 102, 143

трезвость, см. сахв
трансцендентальность, см. такдис

У

уединение, см. 'узла
'узла 175
уклонение, см. тафсик
улемы 74, 87, 112, 146, 147
умма 43
унс 175
упование на Бога, см. таваккул
установление, см. шар'
утаивание, см. сатр

Ф

факихи 7, 10, 15, 18, 19, 22, 27, 39, 41, 43, 47, 49, 53, 59, 64–70, 72, 78, 79,
87, 92, 105, 119, 143, 146, 153, 182, 184, 185, 190, 192, 199
фана' 75, 119, 124, 132, 162, 193–195, 199
фетва (фатва) 146, 201, 202
фикх 8–10, 18, 20, 22, 23, 26, 28, 35, 37, 39, 41, 44, 53, 54, 57, 60, 64–70,
72, 79, 81, 82, 87, 88, 92, 93, 109, 121, 139, 141, 143, 145, 146, 148,
152, 162, 181, 189, 210–213
фитра 42–44, 49
философия 10, 11, 15, 16, 18–20, 23–26, 28, 43, 44, 46, 53–55, 57–59, 65,
76, 79–82, 88, 91, 93, 124, 137, 140, 141, 145, 146, 168, 180, 186, 191,
196

Х

хавасс, см. хасса
хадисы 15, 31–33, 42, 50, 57, 68, 78, 149, 169, 181, 184, 199
хадра 126
хайра 120
хакикат 69, 86, 123, 132, 141
хариджиты, см. также 'аджаридиты, ибадиты
хасса 189
хауф 175
хашвиты (хашавиты) 184
хиджаб 47
хикмат ал-ишрак 180
химма 174
хулул 182, 199

Ч

человек 10, 11, 18, 21, 22, 30, 33–35, 37, 38, 42, 44, 47, 48, 51, 58, 62, 64–
66, 68, 69, 72, 75, 79, 84, 89, 90, 99, 100, 106–108, 110–120, 122, 123,
125, 126, 129, 130, 132–135, 142, 144, 146, 148–153, 155, 157–180,
182, 183, 187, 194, 199, 203

Ш

шарʼ 141

шариʼат 37, 69, 85, 86, 96–98, 100, 104, 109, 115, 117, 123, 132, 138, 141,
142

шатх 147, 148, 169, 182, 199

шахада 82, 121, 122, 127, 128

шиʼиты 180, 183, 184, 194

Э

элита, см. хасса

Я

явное, см. захир

язычество, см. джахилийя

Указатель названий сочинений

А

- «Авариф ал-ма'ариф» («Дары мистического познания») 85, 185
«Адаб фи-д-дин» («Назидания в вере») 214
«Аджа'иб сун' Аллах» («Чудеса Божественных творений») 213
«Аййуха-л-валад» («О, дитя!») 57, 191, 200
«ал-Арба'ин фи усул ад-дин» («Сорок наставлений в изучении основ веры») 213
«Асар му'амалат ад-дин» («Таинство деяния веры») 213

Б

- «ал-Басит фи-л-фуру'» («Пространное изложение ответвлений фикха») 211
«Бидайат ал-хидайа» («Наставление на путь истины») 212
«Бидд ал-'ариф» 22

В

- «ал-Ваджиз фи-л-фуру'» («Краткое изложение фикха») 14, 181, 211
«ал-Васит фи-л-фуру'» («Умеренное изложение фикха») 181, 211
«ал-Вафи би-л-вафайат» («Исчерпывающие данные...») 15, 182

Г

- «ал-Гайат ал-гаур фи дирайа ад-даур» («Поведение правовой основы к достижению глубины объяснения месячного цикла женщин») 211
«Гаур ад-даур фи-л-мас'алат ас-сариджийа» («Еще раз о поведении правовой основы в объяснении месячного цикла женщин») 212
«ал-Гунья ли-талиби тарик ал-Хакк» («Достаточное для идущих по пути к Истинному») 195

Д

- «ад-Дардж ал-маркум би-л-джадавил» («Трактат в опровержение в таблицах [батинитских суждений]») 212
«Джаваб ал-маса'ил ал-арба' ал-лати са'ала-ха ал-батинийа би-Хамадан» («Ответы на четыре вопроса, заданных батинитами в Хамадане») 213
«Джавахир ал-Кур'ан» («Жемчужины Корана») 56, 186, 189, 191, 192, 195, 212

- «ал-Джами' ли-ахкам ал-Кур'ан» 185
 «Джами' ал-хака'ик би-таджрид ал-'ала'ик» («Собрание истин на путях освобождения от оков обыденности») 214
 «ад-Дуррат ал-фахира фи кашф 'улум ахира» («Прекрасный жемчуг в раскрытии наук потусторонней жизни») 214

З

- «Зад-и ахират» («Припасы для вечной жизни») 213

И

- «Иктисад фи-л-и'тикад» («Умеренность в догмах») 36, 189, 190, 191, 196, 196, 212
 «Илджам ал-'авам 'ан 'илм ал-калам» («Удержание черни от науки калама») 213
 «ал-Имла' 'ала мушкил ал-Ихйа'» («Разъяснение трудных мест "Ихйа'"») 57, 188, 191, 195, 198, 212
 «ал-Истидрадж» («Мистический трактат о ступенях восхождения в рай») 214
 «Ихйа' 'улум ад-дин» («Оживление наук о вере») 27, 82

К

- «ал-Кава'ид ал-'ашр» («Десять правил веры») 214
 «Кавасим ал-батинийа» («Сокрушение батинитов») 212
 «Канз ал-каум ва сирр ал-мактум» («Сокровища суфиев и не разглашаемая тайна») 214
 «ал-Канун ал-кулли фи-т-та'вил» («Универсальные правила интерпретации») 213
 «ал-Каса'ид аш-ши'рийа» («Суфийские касыды») 214
 «ал-Кашф ва-т-табийн фи гурур ал-халк аджма'ин» («Раскрытие и разъяснение порока самомнения во всех его проявлениях») 213
 «Кимийа-йи са'адат» («Алхимия счастья») 212
 «Кимийа' ас-са'ада» («Алхимия счастья») 214
 «Китаб ал-'аруд» («Книга об 'аруде») 192
 «Китаб ал-лума' фи-т-тасаввуф» («Книга самого блистательно в суфизме») 147, 199
 «Китаб ал-милал ва-нихал» («Книга о религиях и сектах») 183
 «Китаб ал-мавакиф» («Книга остановок») 180
 «Китаб ал-мухатабат» («Книга речей») 180
 «Китаб ар-ри'айа ли-хукук Аллах» («Книга соблюдения прав Бога») 189
 «Китаб ал-хаджж ал-'акли» («Книга о паломничестве, [осуществляемом] разумом») 183
 «Китаб аш-шифа'» («Книга исцеления») 115, 138, 143, 148, 149, 159, 183, 184, 185, 194
 Коран 7, 14, 20, 32, 46, 47, 76, 77, 83, 95, 97, 102, 108, 109, 113
 «Кулл кутуб ас-сихр ва-л-кимийа'» («Трактаты о колдовстве и алхимии») 214

- «ал-Кустас ал-мустахим» («Правильные весы») 108, 212
 «Кут ал-кулуб» («Пища сердец») 193

Л

- «Лекции по истории философии» 24
 «Лубаб ал-Ихйа'» («Сливки "Ихйа'"») 213, 214
 «Лубаб ан-назар» («Квинтэссенция анализа и рассмотрения») 211

М

- «Ма'аридж ал-кудс фи мадаридж ма'рифат ан-нафс» («Вознесение к святым в лабиринтах самопознания») 214
 «Ма'ахиз ал-хилаф байна-л-ханафийа ва-ш-шафи'ийа фи-л-фикх» («Предмет расхождения между ханафитами и шафи'итами в фикхе») 211
 «ал-Мабади' ва-л-гайат» («Начало и конец в науке препирательства») 211
 «Маджму'ат ар-раса'ил» («Письма и фетвы») 213
 «ал-Маднун би-хи 'ала гайр ахли-хи» («Скрытое от тех, кому это недоступно») 212
 «Макамат ал-'улама' байна йади ал-хулафа' ва-л-умара'» («Местопребывания ученых пред халифами и эмирами») 214
 «Макалат ал-исламийин ва-хтилаф ал-мусаллин» («Трактаты мусульман и разногласия правоверных») 16, 184
 «Макасид ал-фаласифа» («Цели философов») 212
 «ал-Максад ал-асна фи шарх ал-асма' Аллах ал-хусна» («Восхитительная цель в познании прекрасных Божественных имен») 200, 212
 «Манхул фи-л-усул» («Квинтэссенция основ фикха») 211
 «Мафсал ал-хилаф» («Устранение разногласия») 212
 «Мизан ал-'амал» («Мерило деяния») 17, 189, 190, 192, 193, 195, 197, 200, 212
 «Ми'йар ал-'илм фи фанн ал-мантик» («Критерий знания в науке логики») 39, 191
 «Минхадж ал-'абидин ила-л-джанна» («Шествование рабов божьих в рай») 214
 «Минхадж ал-'арифин» («Путь сведущих») 214
 «Ми'радж ас-саликин» («Вознесение идущих прямым путем») 214
 «Мир'ат аз-заман» («Зерцало времени») 185
 «Мифтах ас-са'ада ва мисбах ас-сийада» («Ключ счастья и светильник саййидов») 14, 182
 «Михакк ан-назар фи-л-мантик» («Критерий рассмотрения в логике») 82, 212
 «Мишкат ал-анвар» («Ниша света») 54, 197, 198, 213
 «ал-Муватта» 68
 «ал-Мункиз мин ад-далал» («Избавитель от заблуждений») 7, 188–191, 193, 195, 197, 199, 212
 «ал-Мунтахал 'илм ал-джадал» («Трактат о диалектике») 213
 «ал-Мустазхири ау фада'их ал-батинийа» («Мустазхирова книга о пороках батинитов») 21, 191, 192, 197, 212

«ал-Мустафа фи 'илм ал-усул» («Избранное в изучении основ фикха») 181, 213

Н

«Насихат ал-мулук» («Наставление владыкам») 65, 212

«Непоследовательность „Непоследовательности“» («Тахафут „ат-Тахафут“») 24

«ан-Нукат ва-л-'уйун» («Точки и самости») 21

О

«Опровержение неистинного и разрушение противоборствующего» 21

П

«Послания Братьев чистоты» 16

Р

«Радд 'ала ибахийа» («Опровержение сторонников вседозволенности») 214

«Радд ал-джамил 'ала сарих ал-Инджил» («Достойное опровержение того, что сказано в Евангелии») 214

«Раудат ат-талибин ва 'умдат ас-саликин» («Сад жаждущих и опора идущих») 214

«ар-Рисалат ал-кудсийа фи кава'ид ал-'ака'ид» («Иерусалимский трактат» или «Иерусалимское послание об основах вероучения») 191, 195, 213

«ар-Рисалат ал-кушайрийа фи 'илм ат-тасаввуф» («Кушайриево послание о науке суфизма») 185, 194, 195, 201

«ар-Рисалат ал-ладунийа» («Трактат о мистическом способе познания») «Рисалат ат-тайр» («Послание о птицах») 115, 197, 212

«Рисала фи руджу' асма' Аллах ила зат вахида 'ала мазхаб ал-му'тазила ва-л-фаласифа» («Трактат о принадлежности божественных имен одной субстанции подобно мнению му'тазалитов и философов») 213

«Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» 17

С

«Сирадж ал-мулук» («Светоч царей») 182

«Сирр ал-'аламин ва кашф ма фи-д-дарин» («Тайны обоих миров и их раскрытие») 214

«Сахих» 182

Сунна 183

Т

«Табакат аш-шафи'ийа» 182

«ат-Таджалли» («Проявление») 85

«Талбис Иблис» («Козни Сатаны») 182

«ат-Та'ликийа фи фуру' ал-мазхаб» («Конспекты о науках мазхаба») 213

- «ат-Тамхид» 55, 196
«Тафсир Йакут ат-та'вил» («Комментарии драгоценных интерпретаций») 213
«Тахафут ал-фаласифа» («Непоследовательность философов») 17, 190, 191, 195, 196, 212
«Тахзиб ал-усул» («Очищение основ фикха») 212
«ат-Тахсин ал-ма'ахиз» («Возведение основ в науке препирательства») 211
«Теологии Аристотеля» 24

Ф

- «Файсал ат-тафрика байна-л-ислам ва-з-зандака» («Критерий разделения между исламом и ересью») 19, 47, 189, 190, 191, 193, 197, 212
«Фатва ли-Йусуф б. Ташфин» («Фетва в поддержку Йусуфа ибн Ташфина») 212
«Фатва хасса би-ла'н Йазид б. Му'авийа» («Фетва относительно проклятия Йазид а ибн Муа'вии») 213
«Фатихат ал-'улум» («Врата науки») 214
«Фи мас'алат кулл муджтахид мусиб» («Трактат, объясняющий, что каждый муджтахид прав») 213

Х

- «Хайй, сын Йакзана» 180, 184
«Хикма фи махлукаат Аллах» («Мудрость в творениях Бога») 214
«Худжжат ал-хакк» («Доказательство истины») 212
«Хуласат ал-мухтасар ва накават ал-му'тасар» («Квинтэссенция сокращенного и сливки отборного») 211

Ш

- «Шифа' ал-галил фи-л-кийас ва-т-та'лил» («Исцеление страждущего в проблемах аналогии и обоснования») 15, 211

Э

- «Эннеады» 24

Summary

This book is an abridged Russian version (about one tenth) of the Arabic text which was published in Syria in 1998 in four volumes. At the same time general objectives and structure of the original text has been preserved.

The aim of this work is to provide a coherent and objective understanding personal, intellectual and spiritual development of al-Ghazali. Consequently, the inner logic of this book is moving towards research the immanent growth of al-Ghazali's thought. The author analyzes the quantity and quality of transformations of his thinking, orientation, speculation about the major issues of the time.

The author of this study provided in this book considers al-Ghazali's system as a mystical synthesis of theology and philosophy. At the same time this work makes an attempt to show, that this accumulation and integration of al-Ghazali's synthesis is corresponding to the same stages of his intellectual and spiritual development.

It has been shown that al-Ghazali's synthesis was determined by both of his deep individual experience and historical background of the Muslim intellectual tradition. Mystical philosophy of al-Ghazali, as one of the most original and sustainable intellectual system in Islamic and world history was a culmination of this tradition.

There is a wide diversity of views and approaches to the personality and intellectual work of al-Ghazali. Author of this book makes an attempt to summarize all of them arguing that these different positions were just a number of attempts to understand the theoretical and practical creativity of al-Ghazali from different perspectives. This argument is based on the idea that the great thinker provoke and stimulate great differences around his personality and intellectual heritage.

In this sense we can understand the formation of a specific discipline, that concentrates all his efforts on the personality and creativity of al-Ghazali in theology, jurisprudence, philosophy and mysticism, as the major theoretical and practical science of that time and history of his life and thought.

The first section of the book provides a study of these aspects, and aims to analyze and critique the outcome of scientific thought from the time of al-Ghazali up today. It also shows that this diversity of approaches reflects to much more extent historical understanding of his personality and thought

than the "authentic" al-Ghazali himself. The main task of the book is to reveal the process of theoretical development and transformation of the al-Ghazali's doctrine from theological, philosophical and mystical perspectives.

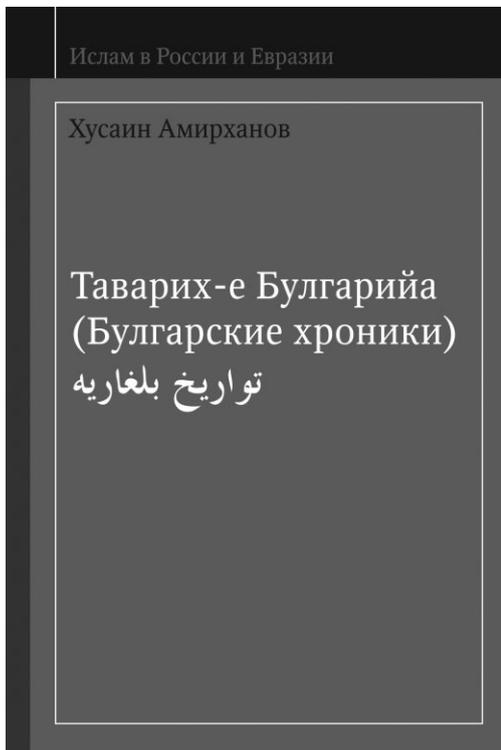
It's goal is also to reveal the fundamental qualities of his mind, the theoretical, practical and intellectual nature of his transmission to mysticism, which reach its first culmination in his encyclopedic *Ihya' 'ulum ad-din*.

From this culmination the logic analysis of al-Ghazali's heritage is coming back to study the major issues and problems of theology, philosophy, jurisprudence from the Sufi viewpoint. That means that all these issues and problems were rethinking in categories and moral criteria's of Sufism.

The book also contains a new formula of authentic and non-authentic books of al-Ghazali.

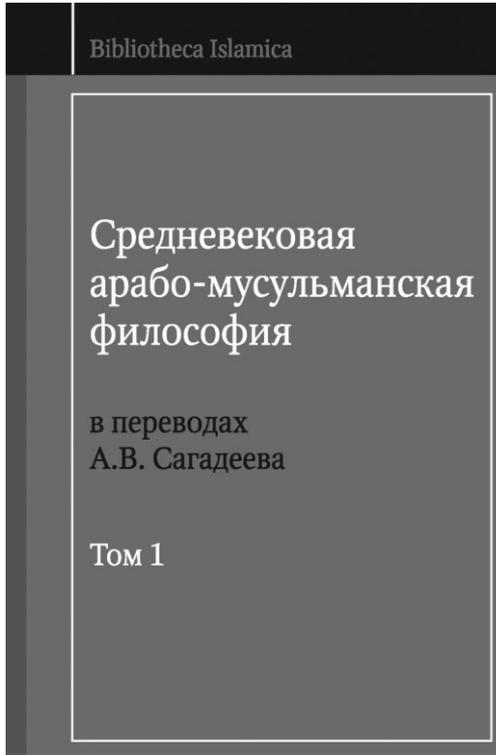
ВЫПУЩЕНЫ СЛЕДУЮЩИЕ ИЗДАНИЯ:

**Х. АМИРХАНОВ.
ТАВАРИХ-Е БУЛГАРИЙА (БУЛГАРСКИЕ ХРОНИКИ) /
ПЕР., ВСТУП. СТАТ. И КОММ. А.М. АХУНОВА.
М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2010.**



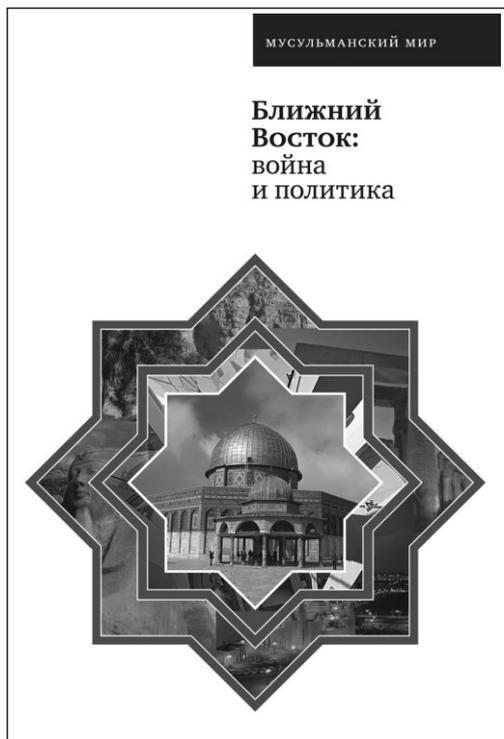
Издание представляет собой русский перевод и исследование оригинального памятника традиционной мусульманской историографии Волго-Уральского региона «Таварих-е Булгарийа (Булгарские хроники)», принадлежащего перу известного татарского религиозного деятеля и историка Хусаина Амирханова (1814–1893). Сопровождается факсимильным воспроизведением оригинального текста по изданию 1883 г. и комментариями. Для востоковедов, специалистов по истории мусульманских народов России и всех интересующихся культурным наследием татарского народа.

**СРЕДНЕВЕКОВАЯ АРАБОМУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
В ПЕРЕВОДАХ А.В. САГАДЕЕВА: В 3 Т.
Т. 1. АЛКИНДИ. Т. 2. БАХМАНИЙАР. Т. 3. ИБН-БАДЖЖА.
2-Е ИЗД., ДОП. М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2009.**



В представленной работе даны переводы сочинений известных арабо-мусульманских философов эпохи Средневековья, осуществленные профессором А.В. Сагадеевым, который известен не только как крупный историк-философ, но и как авторитетнейший переводчик. Изучению проблем арабо-мусульманской философии он посвятил около 50 лет своей творческой жизни, и все это наиболее широко и полно представлено в данной работе. Данная книга будет полезна не только специалистам в области арабо-мусульманской философии, но и всем интересующимся историей восточной мысли. Составитель и автор вступительной статьи — доктор философских наук, профессор Н.С. Кирабаев.

**БЛИЖНИЙ ВОСТОК: ВОЙНА И ПОЛИТИКА /
ПОД РЕД. Г.Г. ИСАЕВА И А.А. СОТНИЧЕНКО.
М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2010.**



Книга научно-популярных очерков посвящена наиболее важным и интересным проблемам и процессам современного Ближнего Востока — арабо-израильскому конфликту, процессам модернизации в Турции, революции в Иране. Особое внимание уделяется истории национализма и политического ислама. Специальные разделы посвящены вопросу водных ресурсов и роли нефтяного фактора на Ближнем Востоке. Книга адресована востоковедам, историкам, политологам, специалистам-международникам, а также всем интересующимся современными политическими проблемами Ближнего и Среднего Востока и международных отношений. Может использоваться в качестве учебного пособия для студентов, изучающих данные вопросы в рамках курсов истории Ближнего и Среднего Востока, международных отношений.

ШУМОВСКИЙ ТЕОДОР АДАМОВИЧ
АРАБЫ И МОРЕ: ПО СТРАНИЦАМ РУКОПИСЕЙ И КНИГ.
2-Е ИЗД., ИСПР. М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2010.



Второе издание научно-популярных очерков по истории арабской навигации Теодора Адамовича Шумовского (род. 1913) — старейшего из ныне здравствующих российских арабистов, ученика академика И.Ю. Крачковского. Первое издание появилось в 1964 г. и давно стало библиографической редкостью. В книге живо и увлекательно рассказано о значении мореплавания для арабо-мусульманского Востока с древности до начала Нового времени. Созданный ориенталистами колониальной эпохи образ арабов как «диких сынов пустыни» должен быть отвергнут. Эпоха Великих географических открытий во многом опиралась на достижения средневековых арабских географов и мореплавателей. Задолго до европейского продвижения на Восток они освоили Средиземноморье и Индийский океан. Арабские лоцманы участвовали в морских экспедициях европейских первооткрывателей. В основу книги положено исследование уникальных арабских рукописей лоцмана Васко да Гамы Ахмада ибн Маджида и Сулаймана аль-Махри (XV в.), сочинения которых переведены Т.А. Шумовским на русский язык.

**ДАГЕСТАН И МУСУЛЬМАНСКИЙ ВОСТОК. СБОРНИК СТАТЕЙ
В ЧЕСТЬ ПРОФЕССОРА АМРИ РЗАЕВИЧА ШИХСАИДОВА /
СОСТ. И ОТВ. РЕД. А.К. АЛИКБЕРОВ, В.О. БОБРОВНИКОВ.
М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2010.**



Книга посвящается известному российскому востоковеду Амри Рзаевичу Шихсаидову — основоположнику научных школ по истории ислама, источниковедению, арабской археографии и эпиграфике Дагестана. Здесь собраны статьи коллег и учеников А.Р. Шихсаидова из России, Западной Европы и Ближнего Востока, а также не издававшиеся или существенно переработанные работы самого А.Р. Шихсаидова. Тематика сборника включает в себя историю, религию и культуру Дагестана, связывающие эту «Горную страну» с мусульманским Востоком. В числе затрагиваемых проблем — начальный этап завоевания Дагестана арабами, история исламизации Восточного Кавказа, трансформация религиозных культов, зарождение оригинальной духовной традиции в Баб ал-аббабе, Ширване и Арране на арабском языке, формирование системы мусульманского образования и местной духовной элиты, движение за религиозную реформу и укрепление шариата, региональные формы власти и права, метаморфозы сельской общины под российскими преобразованиями. Кроме того, в сборнике представлены исследования региональных форм суфизма, культурных и политических связей между Кавказом, Средним и Ближним Востоком, отразившихся в рукописной арабской книге и эпиграфике Дагестана. Основная часть статей и публикуемых источников относят читателя к X–XVII вв. Книга иллюстрирована уникальными фотографиями из государственных и частных архивов. В приложении публикуется полный список научных трудов А.Р. Шихсаидова за 1957–2009 гг.

**ИСЛАМ И СОВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО. ВЫП. 2: (1917–1936) /
СОСТ., ПРЕДИСЛ. И ПРИМЕЧ. Д.Ю. АРАПОВА.
М. : ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2010.**



В сборник включены документы, характеризующие исламскую политику советского государства в первые два десятилетия его истории. Это доклады, решения и письма советских и партийных структур, органов государственной безопасности и их работников, обращения «наверх» представителей мусульманских духовных правлений и др. Все публикуемые материалы обладают высокой познавательной ценностью. Издаваемые тексты представляют интерес для специалистов, студентов вузов, всех желающих расширить свои представления об истории отечественного ислама.

Издательский дом Марджани
приглашает к сотрудничеству авторов,
переводчиков и редакторов.

ids@mardjani.ru
+7-495-9358192

Серия «Bibliotheca Islamica»

Научное издание

Майсем Мухаммед Аль-Джаноби

ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ АЛ-ГАЗАЛИ

Ответственный редактор серии: П.В. Башарин

Ответственный редактор тома: П.В. Башарин

Редактор: Т.А. Анিকেева

Корректор: А.А. Конькова

Составление указателей: П.В. Башарин

Разработка серийного оформления: Э.М. Кагаров

Компьютерная верстка: К.А. Крылов

Подписано в печать 10.06.2010

Формат 60×90/16, Бумага офсетная. Печать офсетная.

Гарнитура «Октава». Усл. печ. л. 15,0.

Тираж 1000 экз.

«Издательский дом Марджани»

117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69

Тел.: (495)935-81-92, (495)938-26-06

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного электронного оригинал-макета в типографии филиала ОАО «ТАТМЕДИА» «ПИК «Идел-Пресс»

420066, г. Казань, ул. Декабристов, д. 2.

E-mail: idelpress@mail.ru

Серия «Bibliotheca Islamica»

Научное издание

Майсем Мухаммед Аль-Джаноби

ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ АЛ-ГАЗАЛИ

Ответственный редактор серии: П.В. Башарин

Ответственный редактор тома: П.В. Башарин

Редактор: Т.А. Анিকেева

Корректор: А.А. Конькова

Составление указателей: П.В. Башарин

Разработка серийного оформления: Э.М. Кагаров

Компьютерная верстка: К.А. Крылов

Подписано в печать 10.06.2010

Формат 60×90/16, Бумага офсетная. Печать офсетная.

Гарнитура «Октава». Усл. печ. л. 15,0.

Тираж 1000 экз.

«Издательский дом Марджани»

117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69

Тел.: (495)935-81-92, (495)938-26-06

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного электронного оригинал-макета в типографии филиала ОАО «ТАТМЕДИА» «ПИК «Идел-Пресс»

420066, г. Казань, ул. Декабристов, д. 2.

E-mail: idelpress@mail.ru

ISBN 978-5-903715-26-8



Труды Абу Хамида ал-Газали (1058–1111), которого благодарные современники называли «оживителем веры» и «доводом ислама», представляют собой не только неотъемлемую часть духовного наследия мира ислама, но и одну из основ, одну из источников самосознания человечества. В процессе эволюции личности ал-Газали и его идей отразились не только достижения культуры халифата, но и судьба античной интеллектуальной традиции, итоги ее осмысления за те пять веков, которые предшествовали созданной им всеохватной идейной системе. Автор предлагаемого читателю исследования удачно совмещает в своей работе академическую фундированность и погруженность в изучаемую им культурную традицию.