

И.Р. Насыров

К ВОПРОСУ О КРИТИКЕ ФИЛОСОФИИ 'АБУ ХАМИДОМ АЛ-ГАЗАЛИ

Насыров Ильшат Рашитович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. 119991, Российская Федерация, г. Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: ilshatn60@mail.ru

В общественном сознании бытует представление, согласно которому причина отставания исламского мира от Запада заключается в подчинении на мусульманском Востоке светского начала религиозному, науки – религии. В академических кругах имеет хождение точка зрения, согласно которой в угасании потенциала рационализма у мусульман и погружении в исламский мистицизм (суфизм) немалую роль сыграл крупнейший исламский теолог, философ и факих-правовед ал-Газали 'Абу Хамид. Обычно те, кто считает ал-Газали антирационалистом, стоявшим на антифилософских позициях, ссылаются на его труд «Избавляющий от заблуждений» (*ал-Мункиз мин ад-далал*), где он пишет, что на всех философах лежит клеймо неверия. Статья посвящена иному подходу к оценке отношения ал-Газали к философии и рационализму в целом. Рассмотрены доводы, ставящие под сомнение утверждения о связи его деятельности с ослаблением и упадком рационализма в исламском мире. Согласно этому подходу, ал-Газали критиковал не разум и рациональное, а критиковал претензии на абсолютизацию разума. Ал-Газали продолжил рационалистическую линию исламской теологии (калам) в лице ашаризма и арабо-мусульманского перипатетизма, нашедшего наиболее полное выражение в учении Авиценны. Ал-Газали разрабатывал свое учение с опорой на ряд основных положений философии Авиценны.

Ключевые слова: ал-Газали, мистицизм, суфизм, философия, Авиценна

В культурном сознании Европы сложилось устойчивое представление об ал-Газали как о последовательном критике философии и рационализма в пользу мистицизма. Более того, это представление используется для объяснения причин интеллектуального и духовного кризиса, охватившего мусульманские страны в эпоху позднего средневековья, начиная с XIV–XV вв. Вот перечень оценок места ал-Газали в интеллектуальной жизни исламского мира. Ал-Газали – «иррационалист» (Эрнст Ренан), «ниспровергатель философии» (Гегель), «противник рационализма арабо-мусульманской философии» (Б.Э. Быховский), «главный оппонент Ибн Сины (Авиценны) в теологии» (А.В. Сагадеев), «представитель философско-реакционного обскурантизма» (Г. Лей), «философствующий теолог» (Дж. Хаурани), «тяготеющий к бездеятельности субъект с заметной долей наивности... причина спада философии на Востоке» (З. Мубарак) и т. д.¹

¹ Ал-Джанаби М.М. Теология и философия ал-Газали. М., 2010. С. 26.

В последнее время в научных кругах сформировался иной подход в оценке отношения ал-Газали к философии и рационализму в целом. В его рамках приводятся доводы, ставящие под сомнение утверждения о связи его деятельности с ослаблением и упадком рационализма в исламском мире. Странники этого подхода считают, что ал-Газали критиковал не разум и рациональное, а критиковал претензии на абсолютизацию разума.

Вопрос о причинах ослабления и угасания потенциала рационализма в исламском мире после XIV–XIV вв. вызывает интерес не только с точки зрения чисто исторической. Он приобретает актуальность в свете напряженных взаимоотношений между современным западным миром и мусульманским Востоком, понимаемых на Западе как противостояние между христианством и исламом. Глобализация, утверждая технологическое превосходство Запада, провоцирует его и к культурной гегемонии, что воспринимается представителями иных, не-западных цивилизаций, как угроза своей культурной и этнической идентичности. Но если представители не-мусульманского Востока или пассивно воспринимают западные ценности или стараются дать гибкий ответ (Япония, Китай, страны юго-восточной Азии), то мусульманский Восток не просто их отрицает, но и пытается дать Западу свой, исламский «вызов». Этот исламский «вызов» Западу предстает в религиозном облике, в виде политического ислама (или исламизма), сложного и одновременно пугающего явления, – сложного из-за трудности его интерпретации, многоликости, масштабности влияния по принципу «домино» в ходе смены политического ландшафта в арабских странах («Арабская весна» 2010–2011), устрашающего связанной с ним эскалацией насилия и террора, апофеозом которого стала атака исламских террористов на башни-небоскребы 11.9.2001 в Нью-Йорке.

Поэтому современный «исламский вызов» Западу в конце XX – начале XXI в. в лице грозного политического ислама стал рассматриваться многими (и не только аналитиками) как наглядное доказательство доминирования в исламском мире религиозного начала над светским и слабыми позициями науки и рационализма. Этот стереотип коррелирует с вышеуказанной точкой зрения, что ал-Газали несет ответственность за ослабление позиций рационализма в мире ислама, что делает чрезвычайно актуальной задачу выявления роли ал-Газали в судьбе рационалистической традиции на арабо-мусульманском Востоке.

Несколько слов об ал-Газали. 'Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) и поныне является одним из самых известных и читаемых авторов мусульманского мира. В историю ислама он вошел как защитник исламской религии. Он удостоился от современников почетного прозвища «Довод ислама» (Худжжат ал-ислам). Громадное воздействие идейного наследия ал-Газали на различные направления научной, философской и религиозной мысли исламского мира обязано тому, что ал-Газали оставил после себя большое количество сочинений с оригинальными решениями проблем богословия, философии и этики. Многогранное творчество ал-Газали в наибольшей мере нашло свое отражение в его энциклопедическом сочинении «Воскрешение наук о вере» (Ихйа' 'улум ад-дин), которое оказало и продолжает оказывать глубочайшее воздействие непосредственно на арабо-мусульманскую культуру и косвенным образом на мировую культуру в целом. В своей книге венгерский исламовед Игнаций Гольдциер (1850–1921) также приводит слова исламского религиозного ученого ан-Навави (1233–1277): «Книга "Ихйа' 'улум ад-дин" чуть не стала ровнем с Кораном»². Ал-Газали олицетворяет собой целую

² Гольдциер И. Ал-'акида ва аш-шари'а фи ал-ислам. Багдад, 1958. С. 180.

эпоху мусульманской культуры со всеми ее философскими, теологическими и религиозно-политическими направлениями и течениями. Идеи ал-Газали оказали воздействие на многих выдающихся представителей арабо-мусульманской интеллектуальной мысли – «восточных перипатетиков» в лице Ибн Рушда и Ибн Туфайля, крупнейшего суфийского мыслителя Ибн ‘Араби, основоположника ишракизма (философия «озарения») Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди и других. Для исламского мира его фигура сопоставима с такими личностями в христианском мире, как Августин и Фома Аквинский.

Кроме того, ал-Газали – крупнейший представитель мировой теологической и философской мысли. Он внес ощутимый вклад в мировую теологическую и философскую мысль. Его идеи оказали воздействие на духовную атмосферу христианской Европы. Исследователи отмечают, что ал-Газали повлиял на средневековую христианскую теологию Фомы Аквинского и на его схоластическую систему. Гегель также был знаком с творчеством ал-Газали. Таким образом, интеллектуальное наследие ал-Газали представляет собой не только органическую часть мира ислама, но и одно из ярких проявлений человеческого духа.

Почему же упадок рационализма в мире ислама связывают с деятельностью такого мыслителя, как ал-Газали? Надо признать, что его идейное наследие крайне противоречиво. Ибн Туфайль (1105–1185), андалузский арабо-мусульманский философ, представитель «восточного перипатетизма» (*фалсафа*), утверждал, что ал-Газали писал свои работы по-разному, в зависимости от того, для кого он предназначал свои сочинения – для простых малообразованных людей или же для высокообразованной элиты³. Многоликость ал-Газали была расценена многими его критиками не просто как непоследовательность и политическое приспособленчество, но и как подтверждение его отступничества от рационалистических и философских позиций. Позиция сторонников отнесения ал-Газали к числу антирационалистов сводится к тому, что ал-Газали жаждал обрести сверхразумную способность мистического вкушения (*завк*), и что в мистическом устремлении ал-Газали отразился дух эпохи, его век, полный политических и экономических катаклизмов и духовных распрей, все больше жаждавший близости к Богу, экстаза и покаяния, а также порядка и безопасности. Отсюда был сделан вывод о том, что ал-Газали, испытав духовно-нравственную катастрофу, разочаровался в ведущих интеллектуальных дисциплинах своего времени, бросил почетную должность преподавателя мусульманского права (*фикх*) в багдадском медресе «Низамийа» в 1091 г., порвал с привычным окружением, уехал из Багдада и полностью обратился в мистицизм.

Те, кто считает ал-Газали антирационалистом, стоявшим на антифилософских позициях, как правило, ссылаются на его небольшое сочинение «Избавляющий от заблуждений» (*ал-Мункиз мин ад-далал*), где он пишет, что на всех философах лежит клеймо и печать неверия и безбожия⁴. В нем он действительно описывает процесс своего разочарования в ведущих дисциплинах своего времени, как, например, исламская рациональная/философская теология (*калам*), *фалсафа* (арабо-мусульманский перипатетизм), и свое критическое отношение к учению исмаилитов-батынитов, представителей одного из направлений шиизма.

В пользу утверждения тезиса об антирационалистических установках ал-Газали как будто говорят даже названия других сочинений ал-Газали с красноречивыми названиями, как, например, «Воскрешение наук о ве-

³ Watt W.M. Al-Ghazālī, Abū Hāmid // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. II. Leiden; L., 1991. P. 1039.

⁴ *Ал-Газали*. Мункиз мин ад-далал. Каир, [Б. г.]. С. 13.

ре» (Ихйа' 'улум ад-дин) и «Непоследовательность философов» (Тахафут ал-фаласифа). Неудивительно, что постепенно в культурных кругах Европы сложилась точка зрения, что ал-Газали сыграл едва ли не ведущую роль в нивелировании рационализма у мусульман и погружении в мистицизм, в иррационализм.

Такое представление основывается на двух положениях. Первое из них гласит, что ал-Газали соединил суннитский ислам с суфизмом (исламский мистицизм). Эта точка зрения сложилась еще в период формирования исламоведения как научной дисциплины. Согласно Игнацию Гольдциеру, благодаря ал-Газали произошло соединение суфизма с исламской религией⁵. Отечественный исламовед и исследователь В.В. Наумкин пишет: «Его главный труд – *Ихйа'* – соединяет ценности ортодоксального суннизма с суфийскими идеалами»⁶. Второе положение основано на утверждении, что ал-Газали завершил окончательное оформление мусульманской теологической «ортодоксии». Видный английский востоковед Р. Никольсон полагает, что мусульманская «ортодоксия» обрела нынешнюю форму в результате деятельности ал-Газали⁷. Под мусульманской «ортодоксией» Р. Никольсон понимает исламскую теологию (калам) ашаритского толка, а потому ашарит ал-Газали назван им «ортодоксом»⁸.

В мусульманской литературе название «калам» (араб. калям, букв. речь, рассуждение, спор) прилагалось в широком смысле к любому рассуждению на религиозно-философскую тему. В специальном значении под термином «калам» подразумевалась интеллектуальная дисциплина, обосновывающая основоположения вероучения ислама с позиции разума, т. е. собственно рациональная/философская теология ислама, первое крупное направление в арабо-мусульманской философии. Калам возник как доктринальное учение, или дисциплина, использующая рационалистический подход в обсуждении основоположений исламского вероучения и решении спорных богословских проблем. Уже на первом своем этапе развития (мутазилитском) калам превратился в философское направление: в сферу интересов мутазилитов входили вопросы метафизики, теории познания и этики. Первая (ранняя) школа исламской теологии, калама в лице мутазилизма процветала в первой половине IX в. После XI в. в качестве ведущей школы калама мутазилизм был сменен ашаризмом. Ашаризм, основанный выходцем из мутазилитской среды ал-Аш'ари (ум. 935), (развитый ал-Бакиллани (ум. 1013), а также ал-Джувайни (ум. 1085)), складывался как «срединный путь» между системой мутазилитов и доктриной исламских традиционалистов. Многими западными исламоведами исламская теология ашаритского толка стала трактоваться как мусульманская «ортодоксия» и подобная интерпретация ашаризма вошла и в книги по истории исламской философии⁹. Можно также отметить позицию современного американского исламоведа иранского происхождения Саййида Хусайна Насра относительно ашаризма как исламской теологической «ортодоксии»¹⁰.

В итоге утвердился взгляд, согласно которому ал-Газали для защиты суннитской теологии, уже неспособной удержать свои позиции против аргументов философии, изучил последнюю, а потом нанес ей сокружитель-

⁵ Гольдциер И. Ал-'акида ва аш-шари'а фи ал-ислам. С. 179.

⁶ Наумкин В.В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» // *Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин)*. Избр/ гл. М., 1980. С. 36.

⁷ Nicholson R. A. *The Mystics of Islam*. L., 1989. P. 24.

⁸ Nicholson R. A. *Studies in Islamic Mysticism*. Richmond, 1994. P. 80.

⁹ Fakhry M. *Islamic Philosophy. A Beginner' Guide*. Oxf., 2009. P. 90.

¹⁰ Nasr S.H. *The Heart of Islam*. N.Y., 2004. P. 81.

ное опровержение (У. Мантгомери Уотт)¹¹. Д.Б. Макдональд утверждает, что ал-Газали довел до конца дело ал-Аш‘ари по оснащению мусульманской мысли греческой диалектикой¹². Так сложилась точка зрения, что ал-Газали первоначально, как ашаритский теолог (мутакаллим), защищал основы религии с помощью доводов разума, почерпнутых из античного наследия (аристотелевская логика), но впоследствии разочаровался в возможностях рационализма и целиком обратился к мистике. В силу того, что ал-Газали считается крупнейшим авторитетом в исламе, многие исследователи исламской культуры стали рассматривать его в качестве олицетворения мусульманской «ортодоксии» и причины ослабления и упадка рационализма в исламском мире.

Этот подход к оценке влияния ал-Газали на исламскую мысль уже не раз подвергался критике как отечественными, так и зарубежными учеными. Российские исследователи Т. Ибрагим, А.А. Игнатенко, Н.С. Кирабаев и М. ал-Джаноби полагают несостоятельными обвинения ал-Газали в нивелировании потенциала рационализма в мусульманской культуре¹³. Причины неверной трактовки отношения ал-Газали к философии и к рационализму, заключаются, во-первых, в ошибочной оценке ашаризма как ортодоксии ислама (Т. Ибрагим), во-вторых, в ошибочном отождествлении газалиевой критики философии за доктринерство с критикой рационализма вообще (А.А. Игнатенко, Н.С. Кирабаев, М.М. ал-Джаноби, Александр Трейгер (Alexander Treiger), Эрик Омсби (Eric Ormsby)). Канадский исламовед А. Трейгер утверждает, что ал-Газали фактически отстаивал многие положения философии Авиценны, одного из главных (наряду с ал-Фараби) представителей арабомусульманского перипатетизма (*фалсафа*), в рамках которого продолжали развиваться традиции античной философии, особенно аристотелевской, в эпоху классического ислама¹⁴. Эрик Омсби считает, что многие компоненты философии Авиценны легли в основу учения ал-Газали¹⁵.

По мнению Тауфика Ибрагима, основным философским вопросом в исламском средневековье в условиях доминирования религиозной идеологии был вопрос об отношении Бога и мира, а причиной творческого развития исламской религиозно-философской мысли было противостояние рационализма (*‘акланиййа/Rationalism*) и фидеизма (*‘иманиййа/Fideism*), учения, утверждающего главенство веры над разумом. Считая ошибочным бытующее стереотипное представление об исламской теологии (особенно в лице ашаритской школы) как отрицательной реакции исламской ортодоксии на свободомыслие, он отстаивает тезис о продолжении развития рационалистических установок мутазилизма в ашаритской школе калама, пусть и в ослабленном варианте. Поэтому нельзя однозначно говорить об ашаризме как исламской «ортодоксии» в целом, и ал-Газали как «ортодоксе», в частности¹⁶.

¹¹ *Watt W.M.* The Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh, 1972. P. 42.

¹² *Macdonald D.B.* Al-Ghazzālī // Shorter Encyclopaedia of Islam. Leiden, 2008. P. 160.

¹³ *Ибрагим Т.К.* О каламе как «ортодоксальной философии» ислама // Народы Азии и Африки. 1986. № 3. С. 205–212; *Игнатенко А.* Зеркало ислама. М., 2004. С. 95; *Кирабаев Н.С., ал-Джаноби М.* Знание и вера в философии ал-Газали // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур М., 2008. С. 163–171; *Kirabaev N.S., al-Janabi M.* Faith and Reason in the Thought of al-Ghazali // Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures. Washington, 2011. P. 143–150.

¹⁴ *Treiger A.* The Science of Divine Disclosure: Gazali’s Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings. Diss. Yale University, 2008. P. 88.

¹⁵ *Ormsby E.* Ghazali. Oxf., 2007. P. 56.

¹⁶ *Ибрагим Т.* О каламе как «ортодоксальной философии» ислама. С. 205–212.

Т. Ибрагим, утверждая несостоятельность стереотипа об ашаритском учении как «ортодоксии», указывает на знаменитый «Кадиритский символ веры»¹⁷ с его направленностью не только «против шиизма, но и против калама (рациональной/философской теологии ислама) – как мутазилитского, так и ашаритского»¹⁸. Хотя основоположник-эпоним ашаризма ал-Аш'ари после размежевания с мутазилизмом демонстративно относил себя к числу последователей Ахмада ибн Ханбала (ум. 855), главного систематизатора исламского традиционализма, в эпоху правления следующего халифа ал-Ка'има (1031–1075) ашариты были отнесены к кругу «людей новшеств» (*мубтади 'а*)¹⁹. В свете данных исторических фактов невозможно однозначно называть ашаризм «ортодоксальной теологией» ислама.

Представление об «антифилософской» позиции ал-Газали подкреплялось утверждением, что он разделял индетерминизм и окказионализм мутакаллимов, особенно ашаритов²⁰. Ал-Аш'ари пишет: «36. [Мы говорим], что на земле из благого (*хайр*) и злого (*шарр*) случается только то, чего пожелает Бог, и что вещи сбываются по Его воле»... 37. [Мы говорим], что нет творца, кроме Бога, и что поступки людей сотворены и предопределены Им»²¹. Хотя многие ашариты отрицали существование естественных причинно-следственных связей, это не означало, что они заняли позицию окказионалистского индетерминизма. Закономерный характер процессов в мире ашариты не отрицали и объясняли его «обычаем», который установлен Богом и не нарушается им, т. к. царящий порядок в универсуме «предопределен» извечным знанием Бога²². Ал-Аш'ари утверждает, что «Всевышний Бог знает то, что будет, до того, как оно сбывается»²³.

Что касается самого ал-Газали, то он пытался найти компромисс между каламом и философией. В ходе изложения своего взгляда на причинность он использует два понятия – «божественный приговор» (*када'*) и «судьба» (*кадар*). Используя понятие «судьба» (*кадар*), ал-Газали старается отойти от прямолинейного индетерминизма и окказионализма, объяснения всех природных событий и человеческих актов прямым (волюнтаристским) вмешательством Бога. Согласно ал-Газали, приговор (*када'*), который Бог выносит так, как того пожелает, несколько не противоречит «судьбе» (*кадар*), которую, в свою очередь, следует понимать как развертывание во времени божественного приговора (*када'*) в виде строго упорядоченной причинно-следственной цепи событий. Он пишет: «Напротив, связь причин со следствиями и есть первый приговор (*када'*), который [состоялся] словно в мгновение ока или даже быстрее. Постепенное же, детальное упорядочение следствий согласно точному порядку причин есть “судьба” (*кадар*)»²⁴.

Вышеприведенная трактовка ал-Газали причинности представляет попытку примирить понимание причинности ашаритским каламом с его уступкой в этом вопросе исламскому традиционализму, с трактовкой причинности арабо-мусульманским («восточным») перипатетизмом. Понимание причин-

¹⁷ Свод ('*акида*), включающий изложение и обоснование основоположений веры, правовых, ритуальных, этических норм и правил, объявленный в качестве «правoverия» от имени верховной власти в годы правления аббасидского халифа ал-Кадира би-Ллах (991–1031) (См.: Ислам. Энцикл. слов. М., 1991. С. 17–18).

¹⁸ Ибрагим Т. О каламе как «ортодоксальной философии» ислама. С. 207.

¹⁹ Ибн Таймиййа. Ал-Фатава ал-кубра'. Каир, 1988. Т. 6. С. 660.

²⁰ См.: Fakhry M. Islamic Philosophy. P. 90.

²¹ Ал-Аш'ари, 'Абу ал-Хасан. Китаб ал-ибана 'ан 'усул ад-дийана. Каир, 1977. Т. 2. С. 23.

²² Ибрагим Т., Сагадеев А.В. Ал-Аш'арийа // Ислам: Энцикл. слов. М., 1991. С. 32–33.

²³ Ал-Аш'ари, 'Абу ал-Хасан. Китаб ал-ибана 'ан 'усул ад-дийана. Т. 2. С. 229.

²⁴ Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Бейрут, Т. 1. С. 329.

ности калама, по сути, сводится к окказионализму, форме индетерминизма, к признанию волюнтаристского отношения Бога к людям и событиям в мире. Арабо-мусульманские («восточные») перипатетики, напротив, полагали, что вещи в мире связаны с Богом посредством последовательных серий строго детерминированных эманаций. Бог является Первопричиной в мире. Остальные вещи связаны с ним и друг с другом необходимой причинно-следственной связью. Вещи, которые случаются одинаково, случаются с необходимостью²⁵. Ал-Газали также разделяет бытие (*вуджуд*) на Причину (*сабаб*) (Абсолют, Бог) и следствие (*мусаббаб*) (мир)²⁶.

По мнению российского философа и исламоведа Мейсама М. ал-Джаноби, ал-Газали – не консерватор ашаритского толка, а мыслитель, преодолевающий замкнутость исламской теологии (калама), замкнувшейся в кругу традиционных проблем. Ал-Газали не отвергал целиком философию, он отвергал претензии философов на обладание абсолютной истиной. «Негативное отношение ал-Газали к рационализму философов выражается в отрицании способности выносить абсолютные суждения»²⁷. Для него была важна борьба с любыми претензиями такого рода, всяким авторитаризмом, даже рядящимся в тогу философа²⁸.

В свете вышеприведенного следует признать, что позиция тех исследователей, которые относят ал-Газали к «антирационалистам», хотя и не лишена оснований, все же в целом вызывает возражения. Обратимся хотя бы к его пресловутому сочинению «Избавляющий от заблуждения» (ал-Мункиз мин ад-далал). Во-первых, этот небольшой трактат был написан ал-Газали не сразу после того, как с ним произошел духовный кризис, а через 11 лет. Во-вторых, следует учитывать его отношение к различным интеллектуальным направлениям в контексте других его сочинений. Тогда выяснится, что ал-Газали критиковал все школы исламской теологии (калама), включая и ашаритскую, апологетом которого его хотят видеть некоторые исследователи. Ал-Газали пришел к выводу о недостоверности умозаключений и фиктивности доказательств исламских теологов в целом, невозможности постижения истины в рамках исламской теологии (калама) и ее сектантско-идеологическом фанатизме²⁹. В других своих сочинениях он утверждал неправомочность претензий исламской теологии на истину и доказывал, что главная функция калама – защита верований простолюдинов, малообразованных верующих. Все это позволяет не согласиться с теми, кто считает ал-Газали антирационалистом, стоявшим на антифилософских позициях, и ссылается на его вышеупомянутый труд «Избавляющий от заблуждений» (ал-Мункиз мин ад-далал), где он пишет, что на всех философах лежит клеймо неверия³⁰. Поэтому нельзя рассматривать этот его трактат как убедительное доказательство его перехода на антирационалистические и антифилософские позиции. В нем он подвергает критике и исламскую теологию, калам (в том числе и ашаритский). Надо полагать, это сочинение написано с той же целью, что и другое его произведение «Удержание черни от науки калама» (Илджам ал-‘авамм ‘ан ‘илм ал-калама), – оградить малообразованных простолюдинов от богословских споров, слишком абстрактных для понимания и способных только пошатнуть их веру.

²⁵ Abramov B. Al-Ghazali's Theory of Causality // Studia Islamica. 1988. №. 67. P. 75–98.

²⁶ Ал-Газали. Макасид ал-фаласифа. Дамаск, 2000. С. 64.

²⁷ Ал-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали. С. 104.

²⁸ Там же. С. 27–93.

²⁹ Там же. С. 54.

³⁰ Ал-Газали. Мункиз мин ад-далал. С. 13.

Можно объяснить цель написания ал-Газали произведения «Избавляющий от заблуждений» (ал-Мункиз мин ад-далал) следующим образом: он не был разочарован в целом каламом, фалсафой (восточным перипатетизмом), фикхом (право) и суфизмом, а был разочарован претензиями сторонников каждого из них (калама, фалсафы, фикха и суфизма) на обладание конечной истиной, что вело их представителей к доктринерству, узости мышления, профессиональной замкнутости и фанатизму.

Вышесказанное позволяет утверждать, что основным принципом его критики философии является выяснение вопроса о внутренней парадоксальности и логической несостоятельности идей философов. Было бы неверным полагать, что он, вскрыв несостоятельность тех или иных аргументов конкретного философа, попытался в этом увидеть несостоятельность философии в целом. Надо отметить, что в другом своем сочинении «Цели философов» (Макасид ал-фаласифа) он представил объективное и систематизированное изложение логики, физики и метафизики арабо-мусульманского перипатетизма и данная его работа в латинском переводе имела широкое хождение среди еврейских и христианских мыслителей средневековой Европы. В своей критике философии ал-Газали использовал разногласия самих философов, в особенности критику Платона Аристотелем, для обоснования своего утверждения о несостоятельности претензий философов на абсолютную истину, и, тем самым, для критики возможных проявлений слепого следования любому авторитету³¹, в том числе и философскому авторитету.

Трудно не согласиться с вышеприведенными доводами в защиту ал-Газали от обвинений в опровержении философов-рационалистов с позиций нерассуждающей веры. Следует признать, что в ряде случаев ал-Газали расходился с ашаритской школой калама, более последовательно проводил рационалистическую линию, что видно на примере его критики калама (в том числе и ашаризма) и суфизма. Он критиковал исламских теологов-мутакаллимов за фанатизм, слепую приверженность своим учителям и склонность возбуждать сомнения и расшатывать веру простоллюдинов³². Критикуя суфизм, он оспаривал противопоставление разуму мистического познания. По его мнению, разум нуждается в дополнении мистическим познанием, но никак не в замене его последним. В сочинении «Воскрешение наук о вере» (Ихйа' 'улум ад-дин), в главе о разуме, он отстаивает то, что называет достоинством разума³³. Критикуя философов, он не подвергал сомнению ценность разума, но указывал на пределы в его использовании.

Для уяснения отношения ал-Газали к рационализму нужно учитывать его позицию в вопросе человеческого познания. В его понимании процесс познания бесконечен. Он пишет: «Море познания безбрежно»³⁴. Для него познание является непрерывным процессом, что делает достижение некоего абсолютного итога, предела невозможным³⁵. Предметом поиска философа (*хаким*) также является истина, пусть он и располагается ниже по степени в приобщении к истине, чем пророк. Он пишет: «Высшая степень [в познании] – степень пророка»³⁶.

³¹ Ал-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали. С. 59.

³² Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 1. С. 97; ал-Газали. Мункиз мин ад-далал. С. 10–12.

³³ Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 1. С. 83–85.

³⁴ Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 4. С. 315.

³⁵ Ал-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали. С. 148.

³⁶ Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 3. С. 8.

Это видно на примере его позитивной критики философии в сочинении «Непоследовательность философов» (Тахафут ал-фаласифа). К сожалению, этот его трактат, получивший широкую известность в Европе, из-за своего двусмысленного названия, был расценен как опровержение арабо-мусульманского перипатетизма (*фалсафа*), соответственно, как атака на рационализм в целом. Напротив, ал-Газали в этой своей работе ведет критику философии с позиций философской/рациональной теологии, опираясь в своей рационалистической полемике на «методический скепсис»³⁷. В данном случае он сохраняет верность мутазилитскому рационализму, или рационализму первого (философского) этапа исламской теологии (калам), основными гносеологическими принципами которого были – примат разума над верой и отказ от слепого некритического следования авторитетам. Именно мутазилиты, представители первой школы калама, отталкиваясь от положения о приоритете разума над верой, выдвинули требование при обсуждении теологических вопросов использовать сомнение (*шахк*) в качестве исследовательской установки для подтверждения положений, претендующих на статус «уверенности» (*йакин*). Мутазилитская максима выражается формулой: «Первое условие всякого знания – сомнение»³⁸. В трактате «Мерило деяния» (Мизан ал-'амал) ал-Газали этот принцип методологического сомнения формулирует следующим образом: «Сомнения есть то, что приводит к истине; кто не сомневается, тот не рассмотрит; кто не рассмотрит, тот не увидит, а кто не увидит, тот останется в слепоте и заблуждении»³⁹.

В сочинении «Непоследовательность философов» он рассмотрел двадцать «вопросов», обсуждающихся философами, и только три «вопроса», или утверждения, счел явным выражением неверия (*куфр*): признание вечности мира, утверждение, что Бог знает только универсалии, отрицание телесного воскрешения⁴⁰. Цель данного его произведения, как он пишет сам, заключается не в том, чтобы изложить свое учение истины (*мазхаб ал-хакк*) как альтернативу философии. Главная цель сочинения «Непоследовательность философов», по его собственному признанию, состоит в доказательстве несостоятельности притязаний философов на обладание абсолютно верными доводами в решении метафизических проблем⁴¹.

По мнению ал-Газали, все попытки решения метафизических и мировоззренческих вопросов с опорой на аристотелевскую логику неизбежно приводят к неразрешимым антиномиям⁴². Рациональное мышление, способное двигаться только посредством определений, бессильно в области трансцендентного в силу принципиальной неопределимости Бога. «Он (ал-Газали. – И.Н.) доказывает неоследовательность и ущербность метафизических положений философов с позиций защищаемой философами же аристотелевской логики и демонстрирует субъективистскую, по сути, ни на чем не основанную фантастичность философских постулатов»⁴³. Ал-Газали критикует не разум и рациональное, а критикует претензии на абсолютизацию разума⁴⁴. «У разума есть свои противоречия и ограничения в бесконечности познания.

³⁷ Ал-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали. С. 59.

³⁸ Гольдциер И. Ал-'акида ва аш-шари'а фи ал-ислам. С. 102.

³⁹ Ал-Газали. Мизан ал-'амал. Каир, 1964. С. 409.

⁴⁰ Ал-Газали. Тахафут ал-фаласифа. Каир, 1972. С. 307–309.

⁴¹ Ал-Газали. Тахафут ал-фаласифа. С. 123.

⁴² McLean G.F. Editor's Introduction // *Al-Gazālī*. Deliverance from the Error and Mystical Union with the Almighty (Al-Munqidh min al-Dalāl / al-Gazālī). Washington, 2001. P 39.

⁴³ Игнатенко А. Зеркало ислама. С. 95.

⁴⁴ Дунйа С. Мукаддима // Ал-Газали. Тахафут ал-фаласифа. Каир, 1972. С. 37.

Выделение этой неспособности разума не означает оправдания иррациональности»⁴⁵. В работе «Непоследовательность философов» ал-Газали заявляет, что невозможно при помощи рациональных доказательств, например геометрических, решать метафизические и богословские проблемы⁴⁶.

Тем не менее он не утверждает, что следует вовсе отказаться от попыток ставить и решать метафизические и мировоззренческие вопросы. По мнению ал-Газали, решение неразрешимых с позиций разума проблем метафизики и богословия возможно лишь путем их рассмотрения в плоскости этики. Единственным критерием любого действия верующего и суждения о нем является нравственное состояние души. Бесспорное преимущество исламского мистицизма (суфизм) в его умеренных формах над остальными интеллектуальными дисциплинами (калам, философия) ал-Газали видел в соединении в нем религиозного знания ('*илм*), нравственного состояния (*хал*) души и действия ('*амал*) в соответствии с этим знанием. Последнее проливает свет на сущность его сотериологии. Единство знания и действия является источником счастья в двух мирах. Знание служит средством достижения подлинной цели – достижения высшего абсолютного счастья, каковым является созерцание Бога и растворение в единобожии (*тавхид*) путем видения бытия в единстве («видеть все вещи исходящими от Бога»⁴⁷). По его мнению, нужно искать обоснование поиску абсолютных истин не в формальной логике, а в высшей/философской теологии, которую он называет наукой, приносящей пользу на том свете ('*илм ал-ахира*)⁴⁸.

Сотериология ал-Газали, основанная на его «философской» теологии, приносящей пользу на том свете, восходит к Платону. В своем известном диалоге «Федон» философ учит, что философия является подготовкой к смерти, умением умирать – оставлять неистинную жизнь. Человек, надеясь на лучшую участь в потусторонней жизни, может позволить себе спокойно думать о надвигающейся смерти. Истинный философ должен готовиться к смерти путем серьезного размышления о ней, отрешаться от преходящих чувственных утех, думать о вечном и пылливо взыскать истины и знания. Данные чувств обманчивы, и только чистое и незамутненное воздействием тела интеллектуальное созерцание приводит человека к истине. Платон пишет в «Федоне»: «Допустим, что душа разлучается с телом чистою и не влачит за собою ничего телесного, ибо в течение всей жизни избегала любой связи с телом, остерегалась его и сосредотачивалась в самой себе, постоянно в этом упражняясь, иными словами, посвящала себя истинной философии, и, по сути дела, готовилась умереть легко и спокойно. Или же это нельзя назвать подготовкой к смерти?»⁴⁹ Ал-Газали в своем сочинении «Избавляющий от заблуждения» также пишет, что данные чувств носят субъективный характер, а принципы рассудка также носят относительный характер. Только интуитивное знание, названное им светом, дарованным Богом, гарантирует в его глазах наличие несомненных истин («Достиг же я этого не систематическим доказыванием и упорядоченным рассуждением, а благодаря тому свету, который был заронен Аллахом в сердце мое»)⁵⁰.

⁴⁵ Ал-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали. С. 151.

⁴⁶ Ал-Газали. Тахафут ал-фаласифа. С. 181.

⁴⁷ Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 1. С. 33.

⁴⁸ Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 1. С. 4.

⁴⁹ Платон. Федон // Платон. Соб. соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 37.

⁵⁰ Газали А.Х. Избавляющий от заблуждений // Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев; СПб., 1999. С. 534.

Убеждение ал-Газали в необходимости разработки науки с целью подготовки к будущей жизни после смерти путем соединения рациональной/философской теологии (калам) с умеренным исламским мистицизмом, предназначение которого – нравственное совершенствование, созвучно позиции немецкого философа Иммануила Канта (1724–1804). Последний считал, что сущность человека не сводится целиком к разуму, точнее, к рассудочной деятельности. Он настаивал на ограничении претензий разума на познание сверхопытной (метафизической) реальности, которая принципиально недоступна познанию. При попытке выйти за пределы опыта разум с неизбежностью впадает в противоречия (антиномии разума). Только практический разум (нравственное сознание) способен решить задачу, которую не способен решить теоретический разум, а именно – предоставить «моральное доказательство» бытия Бога и личного бессмертия. Ал-Газали также пишет в «Избавляющем от заблуждений»: «Я проникся глубокой верой во всевышнего Аллаха, в пророчество и в судный день. Эти три основы вероисповедания глубоко укоренились в душе моей не благодаря определенным, точным доказательствам, но вследствие таких причин, обстоятельств и опытов, подробности которых передать невозможно»⁵¹.

Александр Трейгер приводит много свидетельств в пользу утверждения, что интуитивное познание в понимании ал-Газали во многом совпадает с позицией Авиценны (Ибн Сина), крупнейшего представителя арабо-мусульманского (восточного) перипатетизма (*фалсафа*), сложившегося на основе античной философии, в первую очередь учений Платона и Аристотеля. А. Трейгер предлагает пересмотреть принятую хронологию работ ал-Газали, особенно тех сочинений, в которых он полемизирует с философами – «Избавляющий от заблуждений» (ал-Мункиз мин ад-далал), «Непоследовательность философов» (Тахафут ал-фаласифа) и «Цели философов» (Макасид ал-фаласифа). Он считает, что трактат «Непоследовательность философов», скорее всего, был написан ал-Газали для сокрытия своих истинных установок в отношении философии и философов. Также невероятно, отмечает он, что сочинение «Цели философов» (Макасид ал-фаласифа) было написано, как пишет ал-Газали, путем изучения взглядов представителей арабо-мусульманского («восточного») перипатетизма, за два-три года, лишь с помощью прочтения их сочинений, без получения сведений об их учениях путем обучения у знатоков философии⁵². Указанные обстоятельства вкупе с доводами других исследователей, защищающих ал-Газали от обвинений в антирационализме, позволяют с большей долей уверенности, чем раньше, ставить под сомнение бытующее мнение, что ал-Газали изучал арабо-мусульманский аристотелизм исключительно с единственной целью – опровергнуть ее. Появляется больше свидетельств в пользу утверждения, что он находился под большим влиянием Авиценны (980–1037), разрабатывавшего, вслед за ал-Фараби (872–950), проблематику аристотелевского учения на почве исламской культуры⁵³.

Действительно, в сочинении «Цели философов» ал-Газали, следуя философской традиции, предлагает авиценновскую (т. е. аристотелевскую) классификацию наук, разделяя науки на практические и теоретические. Практические дисциплины связаны с достижением благ этой жизни (наука устройства общежития, домоводство и мораль), т. е. это аристотелевские политика, домоводство (экономика) и этика. Теоретические науки в целом изучают яв-

⁵¹ Газали А.Х. Избавляющий от заблуждений. С. 563.

⁵² Treiger A. The Science of Divine Disclosure. P. 9–10.

⁵³ Фролова Е.А. Ибн Сина // Новая филос. энцикл. Т. 2. С. 62–64.

ления, не зависящие от человека, и целью их является постижение высшей истины. Теоретическая часть знания делится на три дисциплины – «божественную науку», называемую также «первой философией» (*ал-‘илм ал-илахи ва ал-фалсафа ал-ула*), математику и естествознание, в соответствии с делением теоретической философии Аристотеля на физику, математику и метафизику («теологическую» философию). Согласно ал-Газали, высшая наука, рациональная/философская теология (калам), как и философия у Авиценны, исследует абсолютное Бытие (*ал-вуджуд ал-мутлак*). Душа, познающая иерархию бытия, в итоге обретает совершенство, а потому она в земном мире есть добродетель, а в будущей жизни на том свете – условие спасения⁵⁴.

В учении о мышлении, его предмете (единое, Бог) и эпистемологии ал-Газали следует Авиценне, хотя есть и расхождения между ними. По мнению ал-Газали, интеллектуальным органом познания является сердце (*кальб*)⁵⁵, а не «говорящая душа» (*нафс натика*), как полагает Авиценна⁵⁶. Сердце, согласно ал-Газали, рассматривается по аналогии с зеркалом (*мир’а*) с двойным назначением (во-первых, для познания форм универсума по аналогии с отражением вещей в зеркале и, во-вторых, для выполнения цели этического характера – полировки сердца (по аналогии с полировкой зеркала), т. е. для достижения нравственного совершенства). Ал-Газали, как и многие суфийские мыслители, уподобляет сердце зеркалу по той причине, что зеркало не содержит сами вещи, а отражает внешние формы вещей, так же как и Бог не вселяется в сердце, рассматриваемое как орган интуитивного созерцания, он только является (*йатаджалла*), а значит в сердце (или зеркало) попадает знак сокрытого, сверхчувственного мира⁵⁷.

Использование ал-Газали образа зеркала в качестве аналога органа познания (как интеллектуальное средство познания (отражение умопостигаемых вещей на зеркале/сердце) и метафоры нравственного совершенствования (полировка зеркала/сердца)) не является чем-то оригинальным⁵⁸. Легко проследить линию преемственности, восходящую к античной философии (неоплатонизм Плотина). Идея о двойном назначении души, рассматриваемой по аналогии с зеркалом, есть у ал-Кинди (801–873), первого представителя арабо-мусульманского перипатетизма, и к ней он пришел также под греческим влиянием. Ал-Кинди, следуя аристотелевской традиции, рассматривал как познающий орган человека душу, а не сердце. «Когда душа, свет от Творца, расстанется с телом, то познает все в мире, ничто не скроется от нее. Доказательством этому служат слова Платона, который говорит, что многие из ранних чистых [душой] философов, когда отрешались от мира, пренебрегали чувственными вещами, считая их ничтожными явлениями, и сосредотачивались на исследовании сущностей вещей, то им раскрывалось знание сокрытого мира и они познавали то, что скрыто в душах людей, и постигали тайны созданий»⁵⁹.

⁵⁴ *Ал-Газали*. Макасид ал-фаласифа. 2000. С. 64.

⁵⁵ «Знай, что стремящийся к познанию Всевышнего Аллаха для обретения близости с Ним, – это сердце, а не тело» (См. *Ал-Газали*. Ихйа’ ‘улум ад-дин. Т. 1. С. 54).

⁵⁶ «Человек – самое благородное из сущих в этом мире благодаря возникновению “говорящей души” (*нафс натика*) в нем» (См. *Ибн Сина*. Ас’илат ‘Аби Са’ид ибн ‘Аби ал-Хайр мин аш-шайх // *Ибн Сина*. Раса’ил ал-‘ухра ли-ибн Сина (Хамиш шарх ал-хидайа ал-‘асирийа). Тегеран, [Б.г.]. С. 3).

⁵⁷ *Ал-Газали*. Ихйа’ ‘улум ад-дин. Т. 3. С. 12, 19, 26.

⁵⁸ *Игнатенко А.* Зеркало ислама. С. 24.

⁵⁹ *Ал-Кинди*. Рисалат ‘Аби Йусуф Йа’куб ибн Исхак ал-Кинди фи ал-кавл фи ан-нафс ал-мухтасар мин китаб Аристу ва Ифлатун ва са’ир ал-фаласифа. Каир, 1950. С. 274.

Также имеется несомненная близость учения ал-Газали о разуме ('акл) с учением Авиценны об интеллекте. Ал-Газали говорит о наличии градаций в человеческом познании. Существуют мнение (*и тикад*) и знание ('илм). Исламские теологи имеют дело с мнением. Но существуют также *мушахада* (свидетельствование, интеллектуальное видение и высший уровень веры) и *завк* (вкушение, непосредственный личный опыт). *Мушахада* – это ясное, не-дискурсивное, интуитивное интеллектуальное видение божественного. В выделении ал-Газали уровней познания можно проследить опосредованное влияние античной философии, Платона, которые выделял следующие уровни познания: 1) верования или мнения (*докса*), 2) наука (*эпистема*) как система знания и 3) чистая мудрость (*ноэсис*). С точки зрения ашаритов-мутакаллимов и традиционалистов, видение Бога воочию (*ру'йат Аллах*) возможно, но только на том свете. Ал-Газали же полагает, что интуитивное познание – это запечатление сверхчувственных истин в сердце и совершенствование в интеллектуальном созерцании уже в этой жизни. Антиашаритская позиция ал-Газали в этом вопросе несомненно является результатом философского влияния.

По мнению ал-Газали, *завк* («вкушение», непосредственный личный опыт переживания сопричастности к миру трансцендентного) – предел в познании и вере. Низшая ступень – вера (*иман*), вторая ступень – знание ('илм) и высшая, третья ступень познания и веры – «вкушение» (*завк*). Ал-Газали разъясняет сущность *завка* и уровни познания на конкретных примерах. Он пишет, что если даже предоставить импотенту или неполовозрелому ребенку знание ('илм) о чувстве наслаждения от полового акта путем приведения примеров (сладость съестного и т. д.), для них все равно останется недоступным чувство непосредственного наслаждения от полового акта⁶⁰.

В данном случае просматривается влияние философских идей Авиценны на учение ал-Газали об интеллектуальном созерцании (*мушахада*) и вкушении (прямой личный опыт)⁶¹. Эта классификация способов познания также является авиценновской⁶². Авиценна проводил различие между непосредственным интуитивным познанием (*ал-хикма аз-завкийя*) и опосредованном познанием (*ал-хикма ал-бахсийя*)⁶³ в философии, выделял в философском познании интуитивное познание (*хадс*) и дискурсивное, опосредованное познание. Авиценна утверждает, что есть два пути познания – рациональное и чувственное. Но что касается интеллигибельных (умопостигаемых) форм, то они постигаются двояко – разумом и интуицией. Рациональное познание реализуется поэтапно – у человека есть предрасположенность к постижению форм, затем он сравнивает знание, полученное в ходе познания, с тем запасом знаний, которые в нем уже есть, анализирует их, сравнивает, переходит от одной грани объекта к другой, формирует понятия и т. д.

Интуиция же осуществляется без опосредующих этапов, сразу. Человеческая душа подобна зеркалу. Всеобщие интеллигибельные (умопостигаемые) формы отражаются через озарение на зеркалах душ людей. В этом отношении люди различаются – у многих из них души схожи с мутными зеркалами. Но некоторые люди обладают абсолютной интуицией, а потому они постигают умопостигаемые формы в один миг, беспредпосылочно, их интуиция выступает как наитие или откровение, они получают знания как бы из глубин своих душ. «Значит, допустимо, чтобы среди людей был человек,

⁶⁰ *Ал-Газали. Ихйа` улум ад-дин. Т. 1. С. 101.*

⁶¹ *Treiger A. The Science of Divine Disclosure. P. 175–217.*

⁶² *Ibid., P. 234.*

⁶³ *Ибн Сина. Рисалат ахвал ан-нафс. Париж, 2007. С. 122, 199.*

усиливающий душу крепостью чистоты и силой связи с умопостигаемыми началами до тех пор, пока не озарится интуицией, я имею в виду восприятием внушения деятельного разума (ал-'акл ал-фа'ал) обо всем. В нем (в этом человеке. – И.Н.) запечатлеваются все формы, что имеются в деятельном разуме, разом или почти сразу»⁶⁴. Объектами интуитивного познания являются «Я» человека и Бог (как высший предел в познании; но для этого душа должна быть чистой)⁶⁵.

Учение ал-Газали о пророческом познании также близко учению Авиценны. Согласно ал-Газали, есть два вида познания: высший – божественное внушение путем непосредственного обнаружения и интуитивного раскрытия, созерцания, и опосредованное познание. Высший способ познания – это пророчество. Пророку раскрываются истины спонтанно, без усилий, путем интуитивного раскрытия и созерцания, или откровения (*вахи*). К пророкам примыкают избранные Божьи, которым истины даются через внушение (*илхам*), хотя их знание – всего лишь одна сорок шестая часть пророческого знания⁶⁶.

Основные положения теории пророчества Авиценны совпадают с учением о пророчестве ал-Газали. Согласно Авиценне, основной функцией пророка является обеспечение претворения предписаний религиозного закона, шариата с целью обеспечения благоденствия людей на этом и том свете. Но в отличие от ал-Газали, Авиценна считает, что роль пророка в теоретическом знании имеет гораздо меньшее значение. В своей деятельности пророк использует только религиозные символы⁶⁷. Но толковать их способны только философы, обладающие статусом избранных людей, «особых», в отличие от простолюдинов, «широкой публики». Пророки являются периодически, чтобы люди не забывали о Боге. Культ и обряды важны только для «широкой публики», малообразованных верующих, а избранные, поскольку они приобщены к истине разумом, не нуждаются в ортопраксии.

Таким образом, можно утверждать, что ал-Газали развивал рационалистическую линию исламской теологии в лице ашаризма и арабо-мусульманского перипатетизма, нашедшего наиболее полное выражение в учении Авиценны. Сочинения ал-Газали сыграли существенную роль в последующем сближении калама с арабо-мусульманским перипатетизмом, что завершилось фактически их слиянием в виде «перипатетизирующего» калама. Эстафету от него приняли мутакаллимы аш-Шахрастани и Фахр ад-Дин ар-Рази, результатом деятельности которых стало закладывание основ для последующего сближения калама и *фалсафы*, которое получит наиболее полное выражение в творчестве 'Адуд ад-Дина ал-Иджи, Са'д ад-Дина ат-Тафтазани и других представителей позднего калама.

Что касается суфизма ал-Газали, его ангажированности в исламском мистицизме, то он, как и многие интеллектуалы его эпохи, принадлежавшие к различным идейным течениям, настаивал на правомерности дополнения обычного (экзотерического) религиозного знания интуитивным (эзотерическим) знанием. Ал-Газали доказывал необходимость придания этического характера положениям религиозного закона, шариата. По его мнению, критерием любого действия верующего и суждения о нем является нравствен-

⁶⁴ Ибн Сина. Рисалат ахвал ан-нафс. С. 123.

⁶⁵ Смирнов А.В. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998. С. 52–53.

⁶⁶ Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 2. С. 293.

⁶⁷ Ибн Сина. Ал-Ишарат ва ат-танбихат. Кум, 1996. С. 144.

ное состояние души. В качестве самой необходимой ценности для человека им выделяются состояние непосредственного присутствия (*хукур*) при Боге, созерцания (*мушахада*) Его и «исчезновения в Нем» (*фана*) в духовном смысле. Поклонение человека Богу вне связи с эмоционально-индивидуальным опытом есть вид проявления лицемерия. Он не противопоставлял опыт конкретного человека религиозному закону. Но опосредствованный путь передачи знания о божественных установлениях, как он считал, должен быть дополнен непосредственным знанием человека о Боге, которое может быть дано только в индивидуальном опыте переживания «высшего состояния» присутствия рядом с Богом.

Подводя итоги, можно сделать следующие выводы.

При оценке отношения ал-Газали к философии и рационализму в целом следует признать отсутствие прямой связи его деятельности с ослаблением и упадком рационализма в исламском мире. Ал-Газали в борьбе рационализма с фидеизмом традиционалистов стоял на стороне рационализма. Он опирался на потенциал рационализма в каламе, главные характеристики которого – утверждение приоритета разума над верой, отрицание слепого следования традиции (*таклид*) и отрицание любых убеждений, принятие которых не предваряется сомнением в их истинности⁶⁸. Свою бескомпромиссную критику калама и арабо-мусульманского аристотелизма он осуществлял путем вскрытия внутренней противоречивости их исходных постулатов и несостоятельности их претензий на право выносить окончательные, абсолютные суждения. Подобная деятельность ал-Газали была в целом позитивной, способствовала обретению арабо-мусульманским аристотелизмом своей ниши в интеллектуальном пространстве исламского мира. Он не несет персональную ответственность за ослабление рационалистической традиции на исламском Востоке. К отставанию (в том числе интеллектуальному) мусульманского мира от Запада привел целый комплекс социально-экономических и политических причин.

Список литературы

Ал-Аш'ари, 'Абу ал-Хасан. Китаб ал-ибана 'ан 'усул ад-дийана. Каир: Дар ал-ансар, 1977. 538 с.

Ал-Газали. Ихйа 'улум ад-дин. Бейрут: Дар ал-ма'риф, [Б.г.]. 1711 с.

Ал-Газали. Макасид ал-фаласифа. Дамаск: Матба'ат ас-сабах, 2000. 226 с.

Ал-Газали. Мизан ал-'амал. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1964. 475 с.

Ал-Газали. Мункиз мин ад-далал. Каир: Ал-Фаджр ал-джадид, [Б.г.]. 63 с.

Ал-Газали. Тахафут ал-фаласифа. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1972. 371 с.

Газали А.Х. Избавляющий от заблуждений / Пер. с араб. А.В. Сагадеева // *Аверроэс (Ибн Рушид)*. Опровержение опровержения. Киев; СПб., 1999. С. 528–589.

Гольдциер И. Ал-'акида ва аш-шари'а фи ал-ислам. Багдад: Дар ал-кутуб ал-хадиса, 1958. 180 с.

Ал-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали. М.: Марджани, 2010. 240 с.

Дунйа С. Мукаддима // *Ал-Газали*. Тахафут ал-фаласифа. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1972. С. 6–71.

Ибн Сина. Ал-Ишарат ва ат-танбихат. Кум: Нашр ал-балага. 1996. 161 с.

Ибн Сина. Ас'илат 'Аби Са'ид ибн 'Аби ал-Хайр мин аш-шайх // *Ибн Сина*. Раса'ил ал-'ухра ли-ибн Сина (Хамиш шарх ал-хидайа ал-'асирийа). Тегеран, [Б.г.]. С. 1–6.

⁶⁸ *Сагадеев А.В.* Калам (обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988. С. 82.

- Ибн Сина*. Рисалат ахвал ан-нафс. Париж: Dar Babylon, 2007. 203 с.
- Ибн Таймиййа*. Ал-Фагава ал-кубра'. Каир: Дар ар-райан ли-т-турас, 1988. 3326 с.
- Ибрагим Т.К.* О каламе как «ортодоксальной философии» ислама // Народы Азии и Африки. 1986. № 3. С. 205–212.
- Ибрагим Т., Сагадеев А.В.* Ал-Аш'арийа // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 32–33.
- Игнатенко А.* Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004. 216 с.
- Ал-Кинди*. Рисалат 'Аби Йусуф Йа'куб ибн Исхак ал-Кинди фи ал-кавл фи ан-нафс ал-мухтасар мин китаб Аристу ва Ифлатун ва са'ир ал-фаласифа. Каир: Дар ал-фикр ал-'араби, 1950. 153 с.
- Кирабаев Н.С., ал-Джаноби М.* Знание и вера в философии ал-Газали // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур / Отв. ред. М.Т. Степанянц, М., 2008. С. 163–171.
- Наумкин В.В.* Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» // *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин). Избранные главы. М., 1980. С. 9–86.
- Платон*. Собрание сочинений: в 4 т / Отв. ред. А.В. Лосев. М.: Мысль, 1993.
- Сагадеев А.В.* Калам (обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия / Отв. ред. и сост. А.В. Сагадеев. М., 1988. С. 43–83.
- Смирнов А.В.* Что стоит за термином «средневековая арабская философия» // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения / Ред. Е.А. Фролова. М., 1998. С. 42–81.
- Фролова Е.А.* Ибн Сина // НФЭ. Т. 2. С. 62–64.
- Abramov B.* Al-Ghazālī's Theory of Causality // *Studia Islamica*. 1988. №. 67. P. 75–98.
- Fakhry M.* Islamic Philosophy. A Beginner's Guide. Oxf.: Oneworld, 2009. 201 p.
- Kirabaev N.S., al-Janabi M.* Faith and Reason in the Thought of al-Ghazali // Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures / Ed. by M. Stepanyants. Washington, 2011. P. 143–150.
- Macdonald D.B.* Al-Ghazzālī // Shorter Encyclopaedia of Islam / Ed. by H.A.R. Gibb and J.H. Kremers. Leiden, 2008. P. 150–163.
- McLean G.F.* Editor's Introduction // *Al-Gazālī*. Deliverance from the Error and Mystical Union with the Almighty (Al-Munqidh min al-Dalāl / al-Gazālī). Washington, 2001. P. 29–61.
- Nasr S.H.* The Heart of Islam. N.Y.: HarperOne, 2004. 475 p.
- Nicholson R.A.* Studies in Islamic Mysticism. Richmond: Curzon Press, 1994. 282 p.
- Nicholson R.A.* The Mystics of Islam. L.: Arkana Penguin Group, 1989. 178 p.
- Ormsby E.* Ghazali. Oxf.: Oneworld, 2007. 158 p.
- Treiger A.* The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings. Diss. Yale University, 2008. 384 p.
- Watt W.M.* The Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972. 135 p.
- Watt W.M.* Al-Ghazālī, Abū Hāmid // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. II. Leiden; L., 1991. P.1038–1041.

Al-Ghazzālī's critique of philosophy

Ilshat Nasyrov

Ph.D. in Philosophy, Leading Research Fellow, Department of Islamic Philosophy. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: ilshatn60@mail.ru

There is a stereotype that the reason why the Muslim world lags behind the West is that the secular in Islamic countries is subordinated to the religious power and science to religion. A very common point of view in academic circles is that a major role in the decline of rationalism in the Muslim world and the rise of mysticism belongs to the famous Islamic

thinker and theologian Abū Hāmid al-Ghazālī. Those who consider him an anti-philosophic irrationalist most often refer to his well-known book *al-Munquḍh min al-Dalal* (Rescuer from Misguidance) according to which all philosophers bear the stigma of unbelief and godlessness. The present article attempts a new approach to the study of al-Ghazzālī's critique of philosophy and rationalism in general. In the recent years, a number of scholars provided new evidence showing that al-Ghazzālī never criticized reason and rationality as such, but rather the position which claimed for human reason the status of absolute validity. In fact, al-Ghazzālī followed precisely the rationalist line in the Islamic theology (Kalam) and himself became a major representative of Islamic peripatetism most perfectly embodied in the doctrines of Avicenna. Thus, Al-Ghazzālī's theory of mystical cognition is based on Avicenna's teaching.

Keywords: al-Ghazzālī, mysticism, Sufism, philosophy, Avicenna

References

- Abramov, B. "Al-Ghazālī's Theory of Causality", *Studia Islamica*, 1988, no 67, pp. 75–98.
- Al-Ash'arī, 'Abū al-Ḥasan. *Kitab al-İbāna 'an 'uṣūl al-dīyāna* [The Clarification of the Principles of Religion]. Cairo: Dār al-anṣār, 1977. 538 pp. (In Arabic)
- Dunya, S. "Muqaddima" [The Introduction], in: Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifa* [The Incoherence of the Philosophers]. Cairo: Dār al-ma'ārif. 1972, pp. 6–71.
- Al-Dzhanabī, M.M. *Teologiya i filosofiya al-Ghazālī* [The Theology and Philosophy of al-Ghazālī]. Moscow: Mardzhani Publ., 2010. 240 pp. (In Russian)
- Al-Ghazālī. *Al-Munquḍh min al-Dalal* [Rescuer from Misguidance]. Cairo: Al-Fadḵr al-djadīd, Without date. 63 pp. (In Arabic)
- Al-Ghazālī. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* [The Revival of Religious Sciences]. Beirut: Dār al-ma'ārif, Without date. 1711 pp. (In Arabic)
- Al-Ghazālī. *Maqāsīd al-Falāsifa* [Aims of Philosophers]. Damascus: Maṭba'a aṣ-ṣabāḥ, 2000. 226 pp. (In Arabic)
- Al-Ghazālī. *Mizān al-'amal* [Criterion of Action]. Cairo. Dār al-ma'ārif, 1964. 475 pp. (In Arabic)
- Al-Ghazālī. *Tahāfut al-Falāsifa* [The Incoherence of the Philosophers]. Cairo: Dār al-ma'ārif, 1972. 371 pp. (In Arabic)
- Fakhry, M. *Islamic Philosophy. A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld, 2009. 201 pp.
- Frolova, E. "Ibn Sina", *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Encyclopedia of Philosophy], vol. 2, ed. by V. Stepin. Moscow: Mysl' Publ., 2010, pp. 62–64. (In Russian)
- Ghazālī, A. "Izbavl'ajushhij ot zabluzhdenij" [Rescuer from Misguidance], trans. by A. Sagadeev, in: Averroes (Ibn Rushd), *Oproverzhenie oproverzheniya* [Tahāfut al-Tahāfut]. Kiev: UCIMM Publ.; St.Petersburg: Aleteiya Publ., 1999, pp. 528–589. (In Russian)
- Goldziher, I. *Al-'Aqīda wa as-Sharī' fī al-Islām* [The Creed and Religious Law in Islam]. Baghdad: Dār al-kutūb al-ḥadītha. 1958. 180 pp. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* [Remarks and Admonitions]. Qum: Nashr al-balāga. 1996. 161 pp. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. "As'ilat 'Abī Sa'īd ibn 'Abī al-Khayr min al-Shaykh", in: Ibn Sīnā, *Rasā'il al-'ukhrā li-Ibn Sīnā (Hāmish sharḥ al-hidāya al-athīriya)* [Other Treaties of Ibn Sīnā (In Margin of the Commentary on 'The Ethereal Gift')]. Tehran: Without date., pp. 1–6. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Risālat aḥwāl al-naḥs* [A Treatise on the states of the Soul]. Paris: Dar Babylon. 2007. 203 pp. (In Arabic)
- Ibn Taymiyya. *Al-Fatāwa al-kubrā'* [A Great Compilation of Fatwa]. Cairo: Dār al-rayān li-t-turāth, 1988. 3326 pp. (In Arabic)
- Ibragim, T. "O kalame kak 'ortodoksal' noi filosofii' islama" [On Kalam as 'Orthodox Philosophy' of Islam], *Narody Azii i Afriki*, 1986, no 3, pp. 205–212. (In Russian)
- Ibragim, T. & Sagadeev, A. "Al-Ash'ariya", *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopaedic Lexicon]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1991, pp. 32–33. (In Russian)

- Ignatenko, A. *Zerkaloislama* [The Mirror of Islam]. Moscow: Russkii institute Publ., 2004. 216 pp. (In Russian)
- Al-Kindī. *Risālat 'Abī Yūsūf Ya 'qūb ibn Ishāq al-Kindī fī al-qavl fī al-naḥs al-mukhtaṣar min kitāb Aristū wa Iflātūn wa sār al-falāsifa* [Extracts from Aristotle and Plato and other Philosophers on the Soul]. Cairo: Dār al-fikr al-'arabī, 1950. 153 pp. (In Arabic)
- Kirabaev, N. & al-Janabi, M. "Faith and Reason in the Thought of al-Ghazālī", *Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures*, ed. by M. Stepanyants. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2011, pp. 143–150.
- Kirabaev, N. & al-Dzhanabi, M. "Znanie i vera v filosofii al Ghazālī" [Knowledge and Belief in al-Ghazālī's Philosophy], *Sravnitel'naya filosofiya: znanie i vera v kontekste dialoga kul'tur* [Comparative Philosophy: Knowledge and Belief in the Context of the Dialogue of Cultures], ed. by M. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 2008, pp. 163–171. (In Russian)
- Macdonald, D.B. "Al-Ghazzālī", *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ed. by H.A.R. Gibb & J.H. Kramers. Leiden: Brill, 2008, pp. 150–163.
- McLean, G.F. "Editor's Introduction", in: Al-Gazālī, *Deliverance from the Error and Mystical Union with the Almighty (Al-Munqidh min al-Dalāl / al-Gazālī)*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001, pp. 29–61.
- Nasr, S.H. *The Heart of Islam*. New York: HarperOne, 2004. 475 pp.
- Naumkin, V. "Traktat Gazali 'Voskreshenie nauk o vere'" [The Revival of Religious Sciences], in: Abu Khamid al-Gazali, *Voskreshenie nauk o vere (Ikhia' 'ulum ad-din). Izbrannye glavy*. [The Revival of Religious Sciences (Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn). Selected Chapters]. Moscow: Nauka Publ., 1980, pp. 9–86. (In Russian)
- Nicholson, R.A. *Studies in Islamic Mysticism*. Richmond: Curzon Press, 1994. 282 pp.
- Nicholson, R.A. *The Mystics of Islam*. London: Arkana Penguin Group, 1989. 178 pp.
- Ormsby, E. *Ghazali*. Oxford: Oneworld, 2007. 158 pp.
- Plato. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], 4 vols, ed. by A. Losev. Moscow: Mysl' Publ., 1993. (In Russian)
- Sagadeev, A. "Kalam", *Klassicheskii islam: traditsionnye nauki i filosofiya* [Classical Islam: Traditional Sciences and Philosophy], ed. by A. Sagadeev. Moscow: INION Publ., 1988, pp. 43–83. (In Russian)
- Smirnov, A. Chto stoit za terminom «srednevekovaya arabskaya filosofiya» [What do we mean by Medieval Arabic Philosophy?], *Srednevekovaya arabskaya filosofiya. Problemy i resheniya* [Medieval Arabic Philosophy: Problems and Solutions] / Ed. by E. Frolova. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1998, pp. 42–81. (In Russian)
- Treiger, A. *The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings*, Diss. Yale University, 2008. 384 pp.
- Watt, W.M. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972. 135 pp.
- Watt, W.M. "Al-Ghazālī, Abū Hāmid", *The Encyclopaedia of Islam*, 2 vol. Leiden; London: Brill, 1991, pp. 1038–1041.