

Жақынбек

Алтаев

доктор философских наук,
профессор КазНУ им. аль-Фараби
Директор центра аль-Фараби



АЛЬ-ГАЗЗАЛИ – ОСНОВОПОЛОЖНИК СУФИЙСКОЙ МЫСЛИ

Известный в средневековой Европе под именем Аль-газель, он родился в 1059 г. недалеко от места, называемого Тус¹. В детстве аль-Газзали рано теряет отца, который занимался обработкой пряжи (ар. «газль»; отсюда его прозвище «Газзали» – «тот, кто обрабатывает пряжу»). Пред смертью отец завещает заниматься воспитанием мальчика и его брата Ахмада своему другу, придерживавшемуся суфийского мировоззрения². Очень скоро оставленное отцом наследство кончается, и мальчиков отдают на воспитание в мечеть. В Тусе аль-Газзали получает первые уроки по «Фикху», затем отправляется в Джурджан. После пять лет получения религиозных знаний он возвращается обратно домой. По дороге на его караван нападают грабители; аль-Газзали готов отдать им все, кроме его конспектов, сделанных им во время долгих лет учебы. «Единственной моей целью пребывания в Джурджане были вот эти знания, заключенные в конспектах!» – говорит аль-Газзали. Тогда главарь разбойников возвращает их, при этом, усмехаясь, говоря юноше: «Вместо того, чтобы познать все эти вещи, ты оставил их на бумаге!». Для аль-Газзали это событие стало определенным «напоминанием свыше»; в течение трех последующих лет он полностью заучивает конспекты наизусть. В 1080 г., переехав в Нисабур, один из важных культурных центров того времени, аль-Газзали познакомился с рядом известных исламских ученых, в частности, со знаменитым ученым «каляма» аль-Джуайни, прозванным Имамом аль-Харамейн. Долгое время он получает у него образование, став одним из лучших его учеников. Одновременно в Нисапуре он знакомится с шейхом Абу Али аль-Фармади, продолжателем традиции известнейшего суфия Абу аль-Касыма Кушайри. После смерти аль-Джуайни в 1085 г. аль-Газзали переезжает в Багдад, где знакомится с визирем сельджукидов Низамом аль-Мульком, который был известен щедростью по отношению к ученым, и который назначает его начальником отдела «Каляма» в учрежденном им университете «Низамие». Для правителя важно было поддержать молодого ученого прежде всего по той причине, что тот представлял суннитскую школу права и мог защитить государство от нападков со стороны шиитской пропаганды, искусно использовавшей философию для оправдания своих политических устремлений. Преподавая в университете исламские науки около 300 ученикам, аль-Газзали знакомится с перипатетической исламской философией и пишет свои знаменитые книги «Макасид аль-Фалясифат» («Цели философов») и «Тахафут аль-Фалясифат» («Сокрушение философов») и уже тогда добавляет к своему титулу «Имама Хорасана» звание «Имама Ирака». Когда аль-Газзали, внешне благополучному и известнейшему преподавателю авторитетной школы исполнилось 36 лет, он испытал глубокий душевный кризис, связанный с напряженным поиском знания о себе, мире и проблемах, существующих в нем. Склонный к дотошному исследованию мира и критическому мышлению, он подвергает сомнению правоту своей точки зрения на цель и смысл своей жизни, сомневаясь в истинности. Ученый, обеспокоенный поиском цели жизни, обращается к Аллаху с просьбой даровать ему исцеление от душевного беспокойства. Наконец, он его находит в уединенном, аскетическом образе жизни. В 1095 г., снабдив свою семью всем необходимым, он оставляет и ее, и пост пре-



подавателя (который он оставил своему брату Ахмаду), начиная вести аскетический образ жизни. Он путешествует в странах Сирии, посещает Иерусалим, Александрию, Каир, Мекку и Медину. Ведя аскетический образ жизни, аль-Газзали получает возможность как бы «со стороны» взглянуть на современное ему общество и начать вырабатывать методы и пути решения того социально-культурного кризиса, в которое угодило исламское общество начала XII в. Именно в этот период был написан его фундаментальный труд «И'хйа 'улум ад-дин» («Воскрешение религиозных наук»). В странах Леванты и в городе Иерусалиме он провел еще некоторое время, периодически давая уроки местному населению и составляя небольшие трактаты по просьбам окружающих. Затем, после одиннадцати лет отсутствия, путешествие привело его в родной город Тус. Но через некоторое время, посоветовавшись с «группой духовных наставников» в лице крупных суфиев, в 499 г. он возобновляет преподавание в нисапурском университете. Худжат аль-Ислам стал говорить, что раньше преподавал науку о том, как заработать высокий социальный статус, и что теперь призывает к знанию, что заставляет отказываться от любых рангов. Это не продолжалось долго и через три года он опять возвращается к довольно уединенной жизни в родном городе Тус, где он сооружает келью для суфиев и медресе для учеников «Фикха». Продолжая давать уроки близким ученикам, составляя книги и сам получая уроки у духовных наставников, в 1111 г., в еще довольно молодом возрасте, он уходит из жизни. Несмотря на то, казалось бы, преждевременную смерть он, как и ибн Сина, становится авторитетом во многих науках своего времени – начиная от «Фикха» и заканчивая астрономией. Благодаря своей ученой личности и тем усилиям, что он приложил во имя защиты оригинальной исламской мысли перед натиском античной философии, его заслуженно называют «Худжат аль-Ислам» («довод Ислама»)³. Идеи его трактата «И'хйа 'улум ад-дин» («Воскрешение наук о религии») оказали влияние на различные суфийские тарикаты – такие, например, как «Шазилият» (Сев. Африка) и «Айдеруссият» (Йемен); оказали они влияние также и на крупного суфия Абд аль-Кадира аль-Гейляни. С той поры среди суфиев стало считаться, что знание надо получать аль-Газзали, духовность – у аль-Гейляни, а эмоциональную возбужденность – Баязида аль-Бистами⁴. Он также оказал значительное влияние на Фахруддина ар-Рази, Асируддина аль-Ахбари, Мухаммада бен Намавер аль-Хунджи, затем, в более поздний период, на Али ибн Омар аль-Катиби аль-Казвини, Кади Байзауи, Саадетддин аль-Тафтазани и Сайида Шерифа аль-Джурджани. В Европе влияние его трудов можно проследить в творчестве Фомы Аквинского и Раймонда Мартины, которые использовали идеи аль-Газзали для критики некоторых представлений перипатетизма. Можно также отметить, что практически все мыслители Западной Европы Нового Времени так или иначе знали труды аль-Газзали; около 50 западных мыслителей в разной степени глубины исследовали и использовали его идеи. Так, Августин Нифо 11 раз указывает на имя аль-Газзали в своих книгах.⁵

Аль-Газзали оставил после себя более двух сотен книг по религиозным наукам, суфизму, этике, философии, астрономии и другим сферам знаний⁶. Наиболее известными среди них являются «И'хйа 'улум ад-дин», «Мишкат аль-анвар» («Ниша света»), «Аль-мункиз мин ад-дальяль» («Книга, избавляющая от заблуждений»), «Тахафут аль-фалясифат» («Крушение позиций философов»), «Макасид аль-фалясифат» («Цели философов»).

Измерение «Каляма». На протяжении всей жизни аль-Газзали пытался разработать оригинальную исламскую систему мысли и провести с ее помощью критику чуждых Исламу интеллектуальных течений. Как и во всех других вопросах, *проблему эпистемологии* аль-Газзали разрабатывает, прежде всего, с позиции мировоззрения и терминологии Корана и сунны Пророка (с.а.с.). Тем не менее, намеренно или нет, труды аль-Газзали несут в себе отпечаток тех философских и теологических дебатов, что существовали в его эпоху и были так или иначе связаны с вхождением в исламский мир греческой философии и аристотелевской концепции логики. Потому можно сказать, что третьим, наряду с Кораном и Сунной, источником эпистемологии аль-Газзали будет та философская традиция, что имела место в его время.

С точки зрения Абу аль-Хамида, проверенная субъективным или объективным путем, признанная религией и далекая от каких-либо сомнений информация есть *знание*. В этом случае, будь это знание произведением человека и его интеллектуальных сил («касби» – приобретенное человеческой деятельностью), будь оно религиозным («вахби» – дарованное свыше), это будут данные, которые принимает сила воображения, присущая

человеческому разуму. Он дает следующее определение знанию: «Знай, о, читатель, что знание есть абстрактное и не связанное с материей представление человеческого духа в сложно-композиционном или упрощенно-расчлененном виде истины вещей и видов вещей, качеств вещей, количеств вещей и их сущностей». То, что является знанием об объекте, есть образ, запечатлеваемый в человеческом разуме или памяти⁷. Таким образом, восприятие разумом истины вещей есть некое абстрагирование, но абстрагирование особое, корреспондирующее с истинами вещей. Но как можно убедиться в таком соответствии? Когда аль-Газзали стал задаваться этим вопросом, он испытал, по собственному признанию, душевный кризис⁸. Но так как его целью было найти достоверное знание и правильную методику постижения вещей, он сумел быстро избавиться от всех сомнений. И все же, по философу, первым условием правильного знания является *сомнение*. Только благодаря сомнениям человек заново изучает уже познанную вещь и достигает в итоге категоричного знания о ней. Аль-Газзали сделал вывод о том, что пока тот или иной факт не внушает человеку уверенности подобно уверенности в том, что два плюс два равняется четырем, его надлежит подвергать сомнению – вплоть до возникновения чувства уверенности. И вполне возможно, что Декарт заимствовал свой знаменитый принцип скептицизма именно у аль-Газзали⁹.

Аль-Газзали подвергает сомнению даже данные пяти чувств человека:

«И опять скажем: глаза смотрят на звезды, и воспринимают их маленькими, как мелкие монеты. Тем не менее, геометрические доказательства показывают, что звезды по размерам превосходят землю. Подобные способы получения знаний связаны с данными органов чувств и опираются на них. Но те знания, которые мы получаем с помощью разума, категорически опровергают данные, полученные чувственным путем»¹⁰.

В этом случае нужно было бы довериться разуму, отмечает философ, но и его опровергает тот факт, что все мыслительные суждения базируются на основе данных, полученных чувствительным путем: «Как ты докажешь то, что ты можешь доверять данным разума после того, как ты потерял доверие к данным, полученным чувственным путем? Ты же доверял мне, – сказал разум. – Потом ты сделал суждение, что мне можно не доверять и опроверг меня. Если бы ты не сделал это суждение, ты бы продолжал верить мне. Но кто знает, может быть, за способностью разума выносить суждения существует нечто еще, что может вынести положительное или отрицательное суждение об этой способности выносить суждение? То, что до сего момента это нечто никак не дало о себе знать, еще не означает, что его не существует»¹¹. Для аль-Газзали, в конечном итоге, истинным знанием выступает суждение совершенно беспристрастного и независимого от материи разума, тождественного со светом Аллаха, «что Он создает в сердцах Своих рабов». В своем поиске категоричного знания аль-Газзали также рассуждает о состояниях человеческого духа в процессе познания абсолютных истин: «Но с тобой может приключиться состояние, отличающееся от обычного бодрствования настолько, насколько отличается ослепное бодрствование от состояния сна. Состояние твоего обычного бодрствования по сравнению с ним лишь напоминает сон. Если случиться это состояние, то ты с категоричностью удостоверись в том, что все, что ты воспринимал разумом, есть неправда. Это состояние, по всей вероятности, есть именно то самое состояние, на пребывание в котором претендуют суфии. Ибо они утверждают, что когда они удаляются от чувственно воспринимаемого мира и отрекаются от собственного материального «Я», то видят множество вещей, которые не соответствуют обычным данным разума. Вполне возможно, что это состояние похоже на смерть»¹². Суфии, по мнению аль-Газзали, получают знания не путем философского рассуждения («а'куаль»), но благодаря «чувственным ощущениям и особым душевным состояниям» («а'хуаль»)»¹³. Касаясь категоричного знания аль-Газзали, мы уже отметили, что для материальных объектов достаточно провести эксперимент или воспользоваться разумом как инструментом теоретического познания истин вещей, дабы можно было убедиться в категоричной правильности знания. В плане метафизики дело обстоит сложнее – аль-Газзали занимает позицию, схожую с таковой И. Канта и У.Гамильтона, продемонстрированную ими столетия позднее, и считает, что для получения категорически правильного знания о сфере метафизики ни опыта, ни разума не достаточно. Нужен другой орган – *сердце*. С помощью сердца человек «видит» вещи, которые он не постиг разумом, и такое знание уже нельзя знать, его можно только «видеть». Знание же, как и истину вещей, человек видит с помощью того, что Бог

дарует сердцу «И'льхам» – «Вдохновение». Вот как он описывает состояние получения «И'льхама» после длительного периода сомнений в достоверности чувственно и мысленно познаваемых вещей, занявшего два месяца: «Это состояние продолжалось примерно два месяца и грызло меня изнутри. По языку моего состояния было ясно, что я стал софистом, но я никому ничего не говорил. Наконец, Аллах дал исцеление от этой моей болезни, и я вернулся в нормальное состояние. Знания, получаемые рациональным путем, стали казаться надежными и восприниматься с категоричностью, к ним появилось полное доверие. Мое спасение от софистики произошло не с помощью какого-либо доказательства, а с помощью того света, что поместил в моем сердце Аллах. Этот свет есть ключ к множеству знаний...

Моей целью, когда рассказываю эти события, является показать, что при исследовании необходимо быть серьезным и настойчивым настолько, чтобы подвергнуть сомнению и исследовать даже такие вещи, которые ясны и понятны настолько, что не предполагают никакого сомнения или изучения»¹⁴.

Какие же *шаги* предпринял аль-Газзали для достижения категорического знания? Во-первых, человек как субъект познания должен знать свои возможности, по-другому – знать себя. Затем – уметь пользоваться критериями истинности, очевидными для всех людей, или, по крайней мере, для большинства из них. Если человек действительно знает себя, знает то, чему можно доверять и чему нельзя, если он использует правильные критерии, которые ни у кого не вызывают сомнений, то знание, получаемое человеком благодаря этим принципам, является правильным и категорическим; исходя из этих принципов, он может знать правильно.

С точки зрения философа, та вещь, относительно которой человек не может испытывать сомнений – его собственное существование. Но для аль-Газзали этого недостаточно. После этого человеку еще нужно познать суть работы чувств, разума и сердца, служащих инструментами для получения информации; но они из-за своей ограниченной природы не способны все время давать правильную информацию и первоначально должны быть подвергнуты сомнению. Если в результате эксперимента (который может быть как внутренним, в сердце человека, так и внешним, в мире вещей) подтвердятся их права, информация, полученная с их помощью, может быть принята как правильная.

После того, учит философ, как человек познал себя, для того, чтобы полученное им знание приобрело категоричность в глазах других и не осталось лишь субъективным, необходимо выяснить соответствие устанавливаемой истины тем знаниям, которые всеми принимаются за правильные без какого-либо изучения – «Дарурат» («признанные по необходимости (посылки)») или «Махсусат» («чувственно воспринимаемые (субстанции)»). Другим типом несомненных знаний выступают для аль-Газзали знания религиозные. Именно так аль-Газзали закладывает фундамент своей теории познания, которая состоит из очевидных для человека знаний и религиозных сведений божественного происхождения (Коран и Сунна).

Много место аль-Газзали уделяет проблеме *эксперимента и чувства*. Если предметом познания выступает некий физический объект, то данные, полученные о нем разумом, должны быть применены непосредственно к самой вещи, дабы можно было выяснить соответствие рационально добытых истин сущности вещи. Те, сведения, что будут получены в результате этого, есть правильные сведения. Как и Б. Паскаль, сказавший много позднее, что «Бог познается не разумом, а сердцем», аль-Газзали отмечал, что если предмет исследования метафизический, то дело должно быть представлено сердцу человека, а знание должно осуществиться путем душевного эксперимента, т.е. глубоким внутренним чувством. Но необходимо отметить, что прежде чем человек сможет использовать свое сердце как средство получения знаний, он сначала должен очистить его и избавиться свой дух, играющий главную роль в процессе познания, от давления материального тела. Именно здесь «Суфизм» может сыграть главную роль. С точки зрения философа, те, дух которых сумел стать независимым от тела и которые сумели подняться до уровня видеть «глазом сердца», могут получать не только сведения о метафизическом мире, но и о физических предметах тоже¹⁵. Объясняя этот феномен, аль-Газзали приводит интересную аллегорию «пруда» (ар. «хауд»), вода которого не застаивается благодаря подведенным к нему пяти каналам. Пруд – сознание человека; вода – его знания; каналы – данные органов чувств. Однако, говорит «Аргумент Ислама», если убрать «землю»

(плотские желания) со дна «пруда», то там может открыться чистый подземный источник (возможность «считывать» информацию о метафизическом мире путем очищения души); тогда «вода в пруде» сможет обновляться и без помощи каналов, более того, «подземная вода» может быть даже более чистой, обильной и постоянной, чем «вода каналов»¹⁶. В конечном итоге, и физические, и метафизические явления с точки зрения коранической философии есть ни что иное, как Прекрасные Имена Аллаха, и потому могут и должны взаимно дополнять друг друга.

Немаловажным способом получения знаний для аль-Газзали выступает такое загадочное для науки явление, как вещей сон. Обычные сны для него лишь повторение прожитых ранее событий, осуществление не осуществленных в реальности желаний и стремлений, и не несут в себе каких-либо смыслов, сообщений. Вещие же сны по своей сути есть ни что иное, как отражение в сердце божественной «аль-Ляух аль-Махфуз» – «Хранимой Скрижали», в которых отмечены все существующие события вплоть до конца дней. Она дает человеку истинные сведения, но из-за того, что чаще всего они передаются в виде неких символов, люди не могут их понять во всей ясности; здесь необходимо применить их толкование. Как мы уже отметили, существует также такое состояние, как «Яказат», когда человек видит сны в бодрствующем состоянии. В таких снах, или видениях, сведения передаются Богом человеку явно и понятно, без каких-либо символов; этот тот способ, с помощью которого пророки получали большинство божественных откровений; тем не менее, некоторые люди тоже могут – пусть лишь частично по сравнению с пророками – воспользоваться этим путем. То есть для мыслителя сон есть необычное состояние, позволяющее, как и астрология, получать знания не путем разума, но иным, мистическим путем.

Интересно, что вещие сны есть тема многочисленных исследований современных психологов и психоаналитиков. Так, З.Фрейд, всю жизнь считавший вещие сны пустой выдумкой, перед смертью признался, что «...заявления старых философий о том, что с помощью снов можно увидеть будущее, справедливы и представляют собой весьма интересный феномен»¹⁷.

Также аль-Газзали разрабатывает проблему *ценности знания*. Эта ценность анализируется им с трех сторон: ценность знания как истины, как выгоды и как этического фактора. С точки зрения аль-Газзали, категорическое знание должно отражать для нас Истину бытия. Существуют два критерия истинности знания: во-первых, отсутствие противоречия знания той части религиозных текстов, что абсолютно ясны для каждого, во-вторых, оно должно быть объективным. Только то знание, что удовлетворяет обоим критериям, может обладать ценностью быть Истиной; в противном случае это знание будет не более, чем субъективным убеждением.

Что касается выгоды, то знание должно быть полезным либо для материальной жизни человека, либо для духовной. Если же нет ни того, ни этого, то, как считает аль-Газзали, такие знания не являются достойными внимания. Для мыслителя любое знание должно воспитывать человека; любое знание, не помогающее нравственному совершенствованию человека, несет вред и для общества, и для индивида.

Также аль-Газзали говорит о различных сферах наук. В целом, у наук, именующихся рациональными – таких, как математика, астрономия, физика и др., нет сторон, которые были бы негативны или противоречили бы религии. Однако те, кто не владеют достаточной степенью познания этих наук или неправильно понимают некоторые идеи, содержащиеся в них, могут впасть в сомнения и получить вред. Точно так же те персоны, что прославились благодаря вкладу в эти науки – если занимаются ими с дурными намерениями – могут использовать свое знание во вред людям. Всем изучающим эти науки необходимо обратить внимание именно на это – считает ученый¹⁸.

Следующие предложения как нельзя лучше передают научный склад ума аль-Газзали, служащий примером уравновешенности и объективности идеального мусульманина: «Я осознал до глубины души то, что тот, кто не знает досконально ту или иную науку, не сможет до конца убедиться в ее ошибочности. (Для этого) он должен настолько хорошо ее знать, что должен сравняться по знаниям с самым великим представителем этой науки в его эпоху, а затем, благодаря исследованию и проверке, должен превзойти и его. Он должен будет знать тонкости, которые не знает даже он. Только в этом случае он может с полным правом заявить о том, что эта наука действительно ошибочна. Поэтому я понял,

что пока мы не знаем, на основе каких взглядов было основано то или иное религиозное или философское течение, пока мы не изучим его самую суть и глубину, отвергать это учение будет тем же, что кидать камни в темноту»¹⁹. Благодаря такому подходу аль-Газзали сумел прийти к важной идее – с точки зрения религии нет никакой необходимости религиозно запрещать изучение таких предметов, как логика, математика, экспериментальная физика, химия; более того, изучение логики он возвел в ранг религиозной обязанности для всей мусульманской «уммы» (то есть в любой значительной группе мусульман всегда должен быть хотя бы один знаток логики).

Тем не менее, аль-Газзали сумел провести *глубокую критику подавлявшихся в той или иной мере влиянию аристотелевской философии аль-Фараби и ибн Сины*. Аль-Фараби и ибн Сина расценивали Аристотеля и Платона в качестве своих учителей, и уже потом пытались показать, что между истинами Шариата и идеями этих философов нет коренных противоречий; некоторых мусульман коробил подобный подход, ибо их религиозный дух требовал доказать, что божественные истины выше, чем идеи каких бы то ни было философов, однако для убедительности им не доставало владения языком философии и знания философского метода познания. С этой стороны можно сказать, что аль-Газзали, показав красоту исламского философского дискурса, сумел восполнить этот пробел.

Так, в «Крушении позиций философов» аль-Газзали приводит более 20 высказываний философов-перипатетиков, три из которых, с его точки зрения, предполагают «куфр» – неблагодарность Богу, безверие. Остальные же из них предполагают тот или иной отход от истины. Время, однако, показало, что его критика была несколько преувеличена. Такие суждения перипатетиков, как вечность мира, то, что Бог знает только «универсальные вещи» и не знает их «деталей», то, что загробная жизнь (Рай/Ад) будет протекать на уровне духа умершего человека, и их тела не будут воскрешены, не есть высказывания людей, впавших в «куфр»; скорее, эти люди попытались понять аяты Корана мыслительным аппаратом античной философии, часто впадая в противоречия с собственными же принципами. Однако же Аль-Газзали считал, что это толкование иногда противоречило аятам Корана, смысл которых ясен и вообще не подлежит никакому толкованию²⁰. Другими словами, мусульманину весьма сложно поверить в то, что тело умершего праведника не будет воскрешено и райское воздаяние, которое ему уготовлено в Раю, будет ощущаться лишь его душой в виде абстрактного, похожего на сон, переживания – и это в то время, как Коран говорит о ярчайших проявлениях телесного блаженства: «А праведным же пребывать в тени среди родниковых вод, среди фруктов всех, что пожелают. Вкушайте вы и пейте вволю во здравие за вашу благодетель!» (Св. Коран, 77:41-43) или «Поистине, для почитателей Аллаха в Раю – пристанище благое: сады и виноградники, и девы-сверстницы с округлыми грудями, и чаши, полные до края» (79:31-34). Здесь можно отметить, что, с точки зрения Корана, тело есть самое собирательное зеркало, в котором отражается большинство божественных имен («Щедрый», «Милосердный», «Нежный» и т.д.). Только сочетание духа с телом способно полностью оценить, почувствовать, сравнить бесконечные и разнообразные блага и милости Бога, ощутить разные уровни и степени их проявлений, ибо человек есть некий «собеседник» Бога, и Бог показывает ему всевозможные проявления Своей милости. Кроме того, как справедливо указывал аль-Газзали, телесное воскрешение из мертвых есть проявление Мудрости, Милосердия и Справедливости Бога, ибо не только дух, но и тело праведника заслуживает награды за ту услугу, что оно выполняло для своего хозяина в земной жизни.

Другой пункт его критики – перипатетики зачастую словно «подмывали» абсолютно свободную волю Всевышнего Создателя *детерминизмом жестко зафиксированной, абсолютно неизменяемой причинно-следственной связи*. Аль-Газзали признавал существование связи между причиной и следствием, но считал, что происхождение этой связи из самой сути, «чтойности» вещей никак не может быть доказано. Опыт и философская рефлексия показывают, что между причиной и следствием существует временная разница и некая доля соучастия в событии; однако они не связаны жестко и неизменно. Здесь, как и Д. Юм столетия спустя, мыслитель указывает, что называть одно явление «причиной» другого есть скорее языковая традиция и некая привычка, которую ни рационально, ни экспериментально доказать невозможно. Например, ни лекарство, ни огонь у аль-Газзали не оказывают воздействия на предметы вокруг (в виде исцеления или воспламенения); скорее, речь можно вести о проявлении воли и замысла Всевыш-

него Создателя. Причины лишены разума и сознания, и даже если человек может контролировать лишь малую долю окружающих его предметов, то приписывать абсолютную волю бездушным и неразумным причинам есть крайне неразумный шаг²¹. К тому же, если же Всевышний пожелает осуществить некое чудо, то даже тогда, когда будут готовы все причины, например, огонь и легковоспламеняющаяся материя наподобие хлопка, огонь не сможет стать причиной горения хлопка или, наоборот, хлопок сможет возгореться без огня, т.е. без видимой причины. Причиной в вещах выступает только воля Аллаха, а не естественная причинно-следственная детерминация²². С этой стороны, исламские перипатетики не принимали на веру чуда пророков, естественно, нарушавшие причинно-следственные отношения между вещами. «Окказионализм» Н.Малебранча говорил позднее о том же самом – Аллах знает все вещи мира, частные и общие категории вещей и их виды, распоряжается вещами Вселенной в свободном виде. Эта точка зрения отвергает детерминизм. Причина всех причин, Всевышний Создатель установил в вещах определенный порядок и может изменить его, когда это Ему будет угодно; Его собственное знание о мире не «заставляет» или «вынуждает» Его делать что-либо, как об этом учили некоторые исламские перипатетики.²³

Как бы не отмечал аль-Газзали в своих трактатах «Тахафут аль-Фаласифат» и «аль-Мункиз мин ад-Далал» ошибочность мнения перипатетических философов относительно метафизических вопросов и закреплял за ними нелестные титулы «Кафир» (неверующий) и «Мубд'и» (выдающий за составную часть религии идеи, полностью противоречащие ее духу и букве), наряду с чисто религиозным содержанием своей критики, он попытался показать и социально-психологическую отчужденность идей перипатетиков по отношению ко всей исламской культуре и всему исламскому обществу. С этой стороны можно сказать, что его атака на философов была протестом против философов как некой новой прослойки интеллигенции, которые считали себя несравненно более высокими по уровню своих знаний и способностей, чем свои современники, и которые защищали идеи, противоположные духу и букве исламской веры, пренебрегая, и даже призирая нормы этики и набожности, до степени фанатизма слепо следуя за идеями мыслителей, представляющих совершенно иное, античное мировоззрение.

Да, аль-Газзали выступал против перипатетизма, но перипатетизма в том его виде, в котором он был представлен в книгах аль-Фараби и ибн Сины. То есть он вовсе не был врагом философии (и, соответственно естественных рациональных наук – в Средневековье философия и естественные науки мыслились как единое целое), ибо он считал, что за исключением «крайне неразумной и упрямой горстки писателей», все ведущие философы сходились в необходимости веры в единство Аллаха и существование загробного воздаяния. Те же расхождения, что имели место между ними, были связаны с вопросами второстепенного – по сравнению с проблемами существования Бога и загробной жизни – плана. Именно поэтому философию нельзя критиковать полностью. Так, критике никогда не может быть подвергнута та часть философии, что связана с математикой, ибо у этой дисциплины есть свои правила и метод доказательства, что внушает абсолютное доверие. Критиковать математику с намерением «защитить» религию от нападков атеистов будет считаться неким «преступлением» против самой религии и приведет последнюю в состояние слабости²⁴. Так как эта наука располагает категорическими доказательствами собственной правоты, возбуждать у людей сомнения относительно ее постулатов – якобы с точки зрения религиозного мировоззрения – будет не чем иным, как возбуждением сомнения в правоте такого «религиозного мировоззрения». То есть у мыслителя те, кто поддерживают религию, используя ошибочные подходы, приносят ей больше вреда, чем те, кто критикует религию, используя правильную методологию²⁵. При этом если бы перипатетики смогли применить те же методы, что они с таким успехом применили в сфере изучения физического мира, они бы не впали в ошибки при изучении мира метафизики. Но это реальная жизнь – тот, кто является специалистом в определенной сфере знания, не всегда является таковым в другой²⁶.

Что касается «та'вилля», т.е. выхода при попытке понять священный текст за пределы прямого его смысла, то аль-Газзали занимает позицию, противоположенную тем, кто считает, что производить толкование тех или иных аятов Корана запрещено. Понятия, указанные в Коране, такие, как «расположиться на троне», «снизойти», «рука», «пальцы» и др. могут и должны пониматься метафорично, и не приниматься в качестве аятов, смысл ко-

торых никогда не сможет быть до конца понятым человеком. В частности, в арабском языке каждому из этих понятий соответствует и прямое, и то или иное метафорическое значение. Есть люди, считает ученый, которые, придавая значение только прямому смыслу, впадают в противоречия, есть люди, что руководствуются доводами собственного разума больше, чем прямым смыслом текстов, впадая тем самым в некую фанатичную предубежденность, есть те, кто, следуя в основном за текстом и одновременно признавая частичную важность свободного рационального толкования, совершают ошибку, и есть те, кто и тексту, и свободной работе разума придают одинаково большое значение – именно последние есть обладатели наиболее совершенного и, в то же время, крайне сложного метода. По аль-Газзали, нужно понимать, что разум никогда не сможет понять абсолютно все, и что – в то же время – нельзя считать за ложь категоричные данные рационального познания мира. Человек, занимающийся толкованием, никогда не должен делать это, основываясь только на собственной догадке, а не на категоричном рациональном знании или категоричном в языковом плане понимании смысла священного текста.

Измерение «Фикха». Аль-Газзали был типичным представителем суннитского ислама и придерживался взглядов правовой школы «Шафи'ийат». При этом Аль-Газзали внес важные изменения в науку методологии «Фикха» («У'суль аль-фикх»), ясно показав в своих книгах по этой дисциплине (трактаты ученых по которой к тому моменту наполнились ненужными подробностями и отделились от строгой систематичности изложения) *необходимость методичного следования нормам формальной логики* и в правовых суждениях, и в стиле изложения этих суждений; более того, логика для него становится мерилем правильности любого, даже сугубо религиозного знания!²⁷ Ярким доказательством этого было то, что большое вступление к своему труду по методологии «Фикха» «аль-Мустасфа'» он посвятил разъяснению правил логики в духе «Органона» Аристотеля. По аль-Газзали, если человек не знает правил логики, его знанию никогда нельзя доверять; правила логики годятся не только для методологии права, но и для всех существующих наук. Таким образом, первым среди мусульманских ученых он открыто и использовал, и призывал к использованию формальной аристотелевской логики в религиозных науках²⁸. В этом плане еще одним доводом аль-Газзали также являлись те аяты из Корана, в которых говорилось о применении пророком Авраамом (Ибрагимом) правил логики в доказательстве существования Бога. Например, это такой аят, как «Не знаешь ли ты о том, кто спорил с Авраамом относительно его Господа, поскольку Аллах даровал ему царство? Авраам сказал ему: «Мой Господь – Тот, Кто дарует жизнь и умерщвляет». Он сказал: «Я дарую жизнь и умерщвляю». Авраам сказал: «Аллах заставляет солнце восходить на востоке. Заставь же его взойти на западе». И тогда тот, кто не уверовал, пришел в замешательство. Аллах не ведет прямым путем несправедливых людей» (2:258). Или это такой аят, как: «И когда опустилась над ним ночь, он увидел звезду и сказал: "Это – мой Господь". А когда она закатилась, он сказал: "Я не люблю то, что закатывается". Когда он увидел восходящую луну, то воскликнул: "Это – мой Господь!" Когда же она закатилась он сказал: "Если Господь мой не наставит меня на прямой путь, то окажусь я среди заблудших". Когда же он увидел восходящее солнце, то воскликнул: "Вот мой Господь! Он больше, чем звезды и луна". Когда же солнце зашло, он сказал: "О народ мой! Воистину, я непричастен к тому, чему вы поклоняетесь наряду с Аллахом» (6:76-78).

Последователь своего правового «мазхаба» он, тем не менее, часто отходит от общепринятых в нем мнений и высказывает свои соображения²⁹. Те люди, считал он, что являются специалистами в той или иной сфере, имеют возможность выносить новые, ранее не встречавшиеся в «мазхабе» богословско-правовые суждения касательно их собственной сфер деятельности. «Таклид» же (следование уже наработанным решениям) никогда не сможет привести к получению нового знания ни в вопросах религиозно-философского познания сути мира, ни во второстепенных им вопросах права.

По аль-Газзали, существует *три источника исламского права*: Священный Коран, слова Пророка (с.а.с.) и «И'джм'а». Разум также считается источником права в некоем метафорическом смысле – как инструмент понимания сути первых трех источников. Однако это разум, свободный от предвзятости и стремлений угодить эгоистическим запросам человека, разум, что бескорыстно ищет объективную картину вещей. Такой разум, как писал он, «проникает в суть и тайны вещей... и судит точно и правильно, не ошибаясь... Но если умные люди и расходятся в неких вещах, то происходит это только потому, что

они передали бразды правления своим фантазиям и иллюзиям». Также он отмечает, что «с помощью *разума* я сужу обо всех моих познаниях, связанных с Богом; более того, с его помощью я сужу о Судном Дне, о мучении в могиле, о мучении грешников в загробной жизни и награде, обещанной праведникам»³⁰.

Свое *отношение к социальным вопросам* он строит, исходя из точки зрения, прежде всего, «Шариата»; именно последний для него является уникальной философией социума, способной привести людей к счастью в обоих мирах. То есть идеальное общество аль-Газзали должно быть построено на основе «Фадилят» – «Нравственного достоинства», единственным мерилom которого выступает исламское право и этика. Функцией разума в социальном измерении станет глубинное понимание приказов «Шариата» и их эффективное объяснение другим людям.

В книге «И'льджа' аль-а'ууам» (ар. «Укрощение простолюдинов») философ теоретизирует о *понимании устройства общества*, и, как и аль-Фараби, делит его на две категории – «'аммат» («простолюдины») и «хаууас» («особые»). С его точки зрения, «'аммат» непозволительно заниматься проблемами «Калама», ибо это может подрвать силу их веры в религиозные постулаты. Разумеется, эти постулаты могут быть обоснованы и доказаны, но, чтобы понять доказательство, они должны обладать определенной предварительной подготовкой – иначе они утонут «в море» философских противоречий и тонкостей, подобно тому, как утонет в море человек, не умеющий плавать. Их задача – внимательно слушать религиозные наставления («уа'аз») наставников и наполняться благородными чувствами. С этой стороны аль-Газзали сравнивает науку «Каляма» с лекарством, а науку «Фикха» – с едой. Человек не может принимать лекарство постоянно, иначе это может стать причиной его смерти. Кроме того, еда полезна всем, но лекарство – только ограниченному количеству людей³¹. Для «хаууас» же подражать какому-либо из религиозных лидеров будет равносильно совершению греха, ибо их обязанностью является изучение сути вещей и проведение поиска Истины логическим путем («и'стидляль»). Свое личное избрание шафиитского «мазхаба» в качестве наиболее правильного он объяснял тем, что изучил различные доказательства, представленные другими правовыми школами, и обнаружил, что именно этот «мазхаб» обладает наиболее логическими и разумными доказательствами собственной правоты³².

Люди разнятся по своим интеллектуальным и душевным способностям – кто-то из них не способен извлечь пользу из ясного логического доказательства и нуждается в красноречивой речи, убедительность которой не будет основана на многостороннем изучении мира и детальном сравнении всех вещей друг с другом, но будет оперировать общеизвестными фактами и распространенными мнениями. Эта же речь не принесет никакой пользы «хакиму» – знатоку мирского бытия и божьих законов, способному на поиск истин, независимый от общепринятых мнений³³. При этом важно отметить, что аль-Газзали не претендует на то, чтобы ограничивать прослойку тех людей, кто достигают веры в бога и оказываются спасенными от божьего гнева только теми, кто способен провести глубинное научное исследование и достичь абсолютной уверенности в постулатах исламской веры. Простой человек, уверовавший благодаря влиянию традиций и обычаев своего социума – при условии совершения благих поступков, одобренных религией – также считается спасенным и подлинно верующим, однако его уровень, конечно же, не равняется уровню обладателя мистического опыта, который «увидел» истину «глазами» сердца и разума³⁴.

Аль-Газзали является одним из редких философов, подаривших один из своих трудов детям и давших книге название, связанное с ребенком – «Айуха валяд» – «Послушай, сын!». В этой книге он простым языком и ясными правилами говорит о важном социальном феномене – личном, общественном и *религиозном воспитании ребенка*. Он использует как сведения из Корана и хадисов, так и полюбившиеся истории из бытовой жизни, одобряемые разумом и подкрепленные жизненным опытом. Он делает ссылки на историю, жизнь пророков, ученых, наставников и известных святых и дает примеры из их биографий. Мыслитель говорит о двух стадиях воспитания – в семье и школе. Аль-Газзали считает ребенка божественным даром, врученным Всевышним Творцом родителям и за хранение которого они несут ответственность перед Богом. Воспитание ребенка начинается, прежде всего, в семье. Подчеркивая важность семейного воспитания, он приводит следующий аят: «О, те, которые уверовали! Защитите самих себя и ваших родственников от огня Ада» (Св. Коран, 66:6) и хадис, гласящий: «Хорошо воспитать ребенка

и дать ему красивое имя есть долг и ответственность отца»³⁵. По аль-Газзали, ребенок от рождения в плане этики и образования нейтрален, т.е. не является плохим или хорошим. Он чистая и пустая субстанция, приспособленная для того, чтобы быть заполненной чем-то. То образование, которое будет дано ребенку, непременно понесет на себе печать той культурной среды, из которой происходят его родители. В доказательство этого он приводит следующий хадис Пророка (с.а.с.): «Каждый появляющийся на свет рождается, соответствуя своему природному естеству («фитрат»). Затем, если его отец и мать евреи, они делают его евреем, если христианине – христианином, если огнепоклонники – идолопоклонником» (сборник хадисов ат-Тирмизи). Кроме этого, аль-Газзали обращает внимание на необходимость развития как духа, так и тела ребенка. Духовное развитие включает в себя объяснение и прививание ребенку чувств добродетели, справедливости, любви, сострадания, доброты, неприязни к злу и любви к храбрости вне зависимости от материальных условий. Мать и отец должны показать ему пример этих чувств; для того, чтобы привить ему стремление любить и быть любимым, а также чувство милосердия, они должны целовать его, ласкать и любить. С другой стороны, ему нельзя прививать чрезмерную любовь к комфорту и удовольствиям – иначе, повзрослев и не найдя у себя этих вещей, он на всю жизнь может остаться несчастным.

С точки зрения *физического воспитания*, аль-Газзали дает родителям следующие советы: 1) родитель должен в одни и те же часы дня заставлять ребенка совершать физзарядку; иначе в ребенке может появиться лень и заторможенность; 2) ребенок должен спать на жесткой кровати, дабы его мышцы и ткани могли развиваться надлежащим образом, а тело не покрылось жировыми отложениями. Он также подчеркивает важность того, что нужно обращать внимание ребенка на эстетическую красоту тела и воспитывать в нем чувство восхищения красотой бытия; 3) нужно препятствовать дневному сну ребенка, ибо это приводит к лени. Ночной же сон должен всячески поощряться; 4) после занятий надо позволять ребенку время от времени играть в полезные игры, ибо, таким образом, ребенок будет избавлен от усталости, а тело и скорость мышления разовьются с помощью игры. К тому же, его стремление играть будет удовлетворено «законным» путем и у ребенка не возникнет желания поиграть тайком от взрослых³⁶.

Что же касается общественного воспитания, то, как отмечает мыслитель, родители обязаны воспитать ребенка таким образом, чтобы он мог находиться с обществом в идеальной гармонии. Это образование начинается с обеденного стола, продолжается в общении с друзьями и заканчивается той манерой, с помощью которой ребенок разговаривает с людьми. К этикету поведения за столом относится то, чтобы дети ели вместе с родителями за одним столом и с одного блюда – ибо так поступал Пророк (а.с.с.). С другой стороны, это приучает ребенка к общественной жизни, социализирует его.

Ребенка должны научить тому, как нужно правильно вставать и садиться, как нужно говорить, какого этикета в общении с людьми нужно придерживаться, как проявлять уважение к старшим. Ему должны помочь найти хорошего друга. Ему должны не позволять демонстрировать свое превосходство из-за обладания какой-то материальной вещью и должны предотвращать стремление к самовосхвалению. Его необходимо научить скромности и самокритике. Это важный момент, ибо родители ребенка не всегда могут позволить себе приобрести все, что хочет их ребенок; в результате этого ребенок для приобретения вожделенной вещи либо прибегнет к незаконным путям, либо замкнется в себе и почувствует комплекс неполноценности и стыда.

Религиозное образование ребенка по аль-Газзали начинается, как и любое другое образование, в семье. Еще не достигнув шести-семи лет, он уже должен владеть некоторыми сведениями о религии, должен знать, как совершать намаз и держать пост. Впоследствии, когда ребенок достигнет совершеннолетия, ему будет вновь необходимо объяснить – на сей раз и с точки зрения достоверности первоисточников Ислама, и с точки зрения логических доводов – все те причины, по которым религиозные сведения и такие виды поклонения, как намаз или пост, являются необходимыми для человека, и в чем заключается их польза³⁷. Для того, чтобы стать хорошим мусульманином, ребенок должен привыкнуть к четырем вещам:

1) пониманию важности веры во Всевышнего Создателя; при этом в ней не должно быть элементов, привнесенных античной философией или другими немусульманскими интеллектуальными течениями. Надо также внушить ему, что теоретическое знание само

по себе, без практического применения, не значит ничего (в доказательство этому аль-Газзали приводит следующий пророческий хадис: «Самое страшное наказание в Судный День получают ученые, которым Аллах не даровал от обладания знанием никакой пользы»);

2) частому приношению покаяния Богу, покаяния настолько искреннего, что после него у покаявшегося не остается никакого желания вернуться к совершению греховного;

3) умению склоняться к себе своих соперников и оппонентов, дабы не наживать себе врагов;

4) постоянному получению знаний о «Шариате» (для наиболее совершенного выполнения приказов «Шариата» в мирском бытии) и знаний о потусторонней жизни (для спасения души после смерти). В подтверждение важности последнего совета аль-Газзали приводит пророческий хадис, гласящий «трудись во имя своей мирской жизни настолько, насколько устойчивым и прочным является твое пребывание в ней, и трудись во имя своей потусторонней жизни настолько, насколько долгим будет твое пребывание в ней»³⁸.

Также в этой книге аль-Газзали дает *восемь важнейших для молодого человека советов*:

Во-первых, надо избегать спора и дискуссии. Единственное исключение здесь может быть только тогда, когда до людей нужно донести важную Истину и иного, чем дискуссия, способа сделать это, нет. При этом лучше избегать публичности, ибо это может вызвать зависть, и избегать диалога с глупым человеком. В этом вопросе нужно быть подобным врачу – давать лекарство только тому, кому оно поможет.

Во-вторых, нельзя проповедовать те вещи, которых не придерживаешься сам – это сделает речь неестественной и заставит заискивать перед людьми.

В-третьих, надо держаться подальше от общения с властными людьми, ибо это влечет к угодничеству.

В-четвертых, нельзя принимать подарки властных людей, ибо это влечет к зависимости от них.

В-пятых, надо относиться к Богу так, как ты бы хотел, чтобы твой раб относился к тебе.

В-шестых, надо любить для людей то, что ты любишь для самого себя – тогда твоя вера будет полноценной.

В-седьмых, надо стремиться к тому, чтобы твои дела были праведными настолько, чтобы помочь тебе очистить сердце от дурных желаний, душу – от похотей – так, словно ты готовишься встретиться со своим Создателем уже через неделю.

В-восьмых, нельзя накапливать богатств для своей мирской жизни больше, чем тебе хватит на год³⁹.

Говорил аль-Газзали, пусть и несколько косвенно, и о проблеме *толерантности*. От статуса «неверующего» у него спасаются не только верующие и поступающие согласно вере мусульмане, но также и те, кто никаким образом не имел возможности узнать об истине Ислама. Те же, кто, вступив в контакт с мусульманами, слышал о пророке Ислама (с.а.с.), о его нравственных качествах и осведомлены о чудесах, показанных им, спастись в следующей жизни не смогут и являются «кафарат» («неверующими»). Те же, кто слышали о Мухаммаде (с.а.с.), но не знают о его высоких качествах или же, что еще важнее, стали жертвой информационной кампании, направленной против мусульман и искажающей сведения о Пророке (с.а.с.), будут прощены Всевышним, милость которого не знает границ – ибо они не получили никакой информации, которая могла бы подтолкнуть их к полноценному исследованию этой религии⁴⁰. Именно поэтому те христиане, что живут в странах, далеких от мусульман, в большинстве своем не могут считаться обитателями Ада. Любой человек, верующий в Бога и Судный день, обязательно будет искать истину. Если же, ища истину, он сделал все от него зависящее, чтобы найти истину, но так и не найдет ее и умрет, то в этом случае такой человек будет прощен Всевышним, милость Которого не имеет границ.

Измерение «Суфизма». Огромный вклад аль-Газзали внес в развитие философии «Суфизма». До него «суфизм» не принимался многими мусульманами и едва ли поднимался до ранга «официальной» исламской науки. То, что аль-Газзали, этот «довод Ислама» (ар. «Худжат аль-Ислям») не только принял, но и активно практиковал «Суфизм» в своей жизни, стало едва ли не живым доказательством соответствия суфийских ис-

тин правовым и социальным принципам Ислама. После аль-Газзали исламские ученые в большинстве своем стали, как и сам философ, подходить ко всем вопросам с точки зрения как «Шариата» (явная, очевидная сторона священных текстов, ар. «Захир»), так и «Суфизма» (скрытая и тайная сторона священных текстов, ар. «Батын»). С раннего детства близко знакомый с суфийской традицией, полу-чавший уроки «Суфизма» у целого ряда мастеров этой науки аль-Газзали, тем не менее, рассчитывал найти окончательную Истину в науке «Каляма», затем – в изучении различных философских школ. Не находя искомого ни в одной из глубоко изученных им дисциплин, аль-Газзали решает исследовать науку «Суфизма», однако вскоре понимает, что сделать это путем теоретического анализа будет невозможно – для этого необходимо на какое-то время стать самим суфием. Как не поймет больной человек того, кто будет рассказывать ему о своих болезнях, точно так же не поймет суть «Суфизма» тот человек, кто живет этой дисциплиной. В 1095 г. он отказывается от звания величайшего преподавателя Багдада и начинает вести отшельнический образ жизни. Причиной тому послужили его первые глубокие опыты в сфере науки «Су-физма», приведшие его к субъективному осознанию того, что он занимается наукой не ради довольства Всевышнего, но ради эгоистических устремлений к славе и почету.

Аль-Газзали говорит о *«срединном» понимании Ислама*, при котором Шариат и «Суфизм» оказываются взаимодополняющими дисциплинами. Эту же позицию отстаивали в свое время Харис аль-Мухасиб, Джунейд аль-Багдади, Абу Наср ас-Саррадж и другие известные ученые «Суфизма», жившие до аль-Газзали. «Суфизм» в рамках этого понимания есть одно из «измерений» Ислама, призванное изучить нематериальные стороны бытия и с помощью этого помочь усовершенствованию духовной жизни мусульман, углублению их отношения к Богу и миру сквозь призму чувственно-интуитивного понимания принципа единобожия, ключевого для Ислама. Другими словами, если «Калям» разрабатывал диалектическую философию Ислама, или чисто философские способы изучения и доказательства «таухида» (единобожия), а «Фикх» стремился решить проблемы мусульманского общества, то «Суфизм» пытался не только практиковаться, но теоретически объяснить сложные проблемы чувственного богопознания – гнозиса. В то же время по аль-Газзали подлинный «Суфизм» никогда не должен выходить за те границы, что были очерчены «Фикхом» как системой права или «Калямом» как системой философии, так как, не противореча им, он, т.е. «Суфизм», занимается несколько иной сферой жизни мусульман – «жизнью сердца», т.е. духовностью.

Исходя из реалий «Каляма» и «Фикха», аль-Газзали подчеркивал, что *разница между Богом и сотворенными вещами, в том числе и человеком, не может быть аннулирована*. Посему те, кто притязают на «единение» с Богом в прямом смысле этого слова, либо являются сошедшими с прямого пути («фауасик»), либо же впадают в такое духовное состояние, при котором не могут контролировать свои чувства и говорят бессмыслицу. Кроме того, действительное «единение» с Богом – если все же предположить невозможное – делает бессмысленным все законы Шариата, ибо закон предусматривает наличие законодателя и того, кто следует закону⁴¹.

Подлинным счастьем для мыслителя является достижение метафорического единства с Богом. Как и для греческих философов, получение знаний о мире, неподчинение животным инстинктам души – все это также представляет для него большую ценность; однако аль-Газзали обогащает этическую мысль античности идеями о познании Бога. «М'арифат» как некий священный гнозис – вот что делает человека подлинно счастливым. Все этические нормы, материальное бытие человека, его психологический настрой, социальная позиция – все эти вещи должны быть не самоцелью, но «целью-в-другом», а именно, должны быть поставлены на службу единственной цели – познанию Бога⁴².

В частности, аль-Газзали выделяет *семь положений, которые последовательно должен преодолеть «путешествующий на пути к Богу»* (ар. «салик»):

Положение «таубы» (ар. **«приношение раскаяния»**). Для приношения раскаяния надлежит работать над совестью, понять совершенный грех, затем совершить акт искупления греха раздачей милостыни и совершением других добродетелей.

Положение «сабр» (ар. **«терпение»**). В этом положении он призывает мусульманина противостоять капризам и плотским желаниям, обуревающим человека и терпеливо сносить все испытания, которым подвергает человека Всевышний, желая испытать его

сердце на преданность вере. Знания и практика религиозных знаний есть единственное средство, которое поможет человеку преодолеть это положение и подняться вверх.

Положение «шукр» (ар. «благодарность»). Человек должен благодарить Создателя за те силы, которые Он дает ему для борьбы с желаниями собственного «эго» (ар. «нафса») и понимать, что сам он не способен противостоять темным силам ни единого мгновения.

Положение «хауф уа раджа'» (ар. «страх и надежда»). Эти два чувства – словно крылья, на которых приближенные к Аллаху рабы могут достичь любого похвального положения. Суфий должен бояться Всевышнего, ибо Он осведомлен обо всем, что происходит в его сердце и всех его дурных помыслах; но в процессе борьбы с этим он ни на мгновение не должен забывать о том, что Милосердие Создателя не знает границ, и что божественная Помощь всегда может укрепить его стопы, а Прощение – просто не обратиться внимания на то зло, что содержится в его сердце, и духовно возвысить суфия.

Положение «факр уа зухд» – (ар. «бедности и аскезы»). «Факр» («бедность») есть «отказ мирских наслаждений от человека» (т.е. такое состояние человека, при котором он становится не способен наслаждаться теми или иными благами, например, роскошью, здоровьем, почетом и т.д.); «зухд» же есть «отказ человека от мирских наслаждений» (т.е. такое его состояние, при котором он самостоятельно, силой своей воли отказывается от них; например, раздает свои богатства нуждающимся и уединяется в суфийской келье). Тот, кто действительно стремится к самому высокому положению перед Богом, должен быть доволен и «бедностью», и «аскезой».

Положение «тавакуль» (ар. «обретение опоры во Творце»). Это положение характерно для людей, достигших духовного совершенства, которые смогли понять, что в действительности существующим является только Аллах и что материя существует только благодаря тому, что ее существование поддерживает Всевышний, т.е. она существует благодаря существованию Бога. Сам аль-Газзали следующим образом озвучил эту истину в одной из своих книг: «Изучая аят, гласящий о том, что все во Вселенной кроме лика Всевышнего Творца, исчезает и гибнет (Св. Коран, 28:88), можно понять, что в мире вообще не существует ничего, кроме Аллаха. Мир не существует извечно, он не отсутствует в течение какого-либо времени, он отсутствовал всегда и будет отсутствовать всегда – иное невозможно даже и представить. Действительно, если поразмышлять о вещах с точки зрения их сути, то можно понять, что они есть чистое небытие. А если же взглянуть на них с точки зрения Первоистины, от которой они черпают свое бытие, то вещи обретают некое существование, но все же не самостоятельное, а имеющее место только по отношению к Создателю, дарующему им это существование. (И) в этом случае действительно существующим может считаться лишь лик Всевышнего. Поэтому не существует никакой вещи, кроме Всевышнего Аллаха и Его лика. (Соответственно) любая вещь, кроме лика Всевышнего, преходяща и не вечна»⁴³.

При этом для мыслителя умение «полагаться» на Аллаха никак не противоречит труду, должию, ибо «тавакуль» возможен только тогда, когда человек сделал все, что зависит от его свободного выбора. Пассивность, лень, которые ошибочно понимаются некоторыми людьми как «неотъемлемые атрибуты» суфийского образа жизни, являются «харамом» с точки зрения религиозного права, считает аль-Газзали, показывая наглядный пример того, как «Фикх» может контролировать сферу «Суфизма». В то же время нельзя алчно желать мирских успехов, во всем требуется искать «золотую середину». Те суфии, что не понимают этой простой истины, являются сошедшими с правильного пути «фанатиками» (ар. «мутатарифун») ⁴⁴.

Положение «махаббат» («любовь»). Это – самое высокое положение, к которому может прийти суфий, считает Абу Хамид, когда желание Аллаха и желание раба становятся единым целым, и душа раба достигает максимального совершенства. «После «махаббат» нет других положений – пишет «довод Ислама», – все другие положения вроде «страсти» (ар. «шаук»), «симпатии» (ар. «у'нс») или «довольства» (ар. «рида») могут быть только последствиями «любви». Одновременно с этим, все предыдущие положения являются только предпосылками к ней...» Для Абу аль-Хамида все вращается вокруг любви – либо как результат, либо как предпосылка. Сам Шариат предписывает любовь: «Те, кто уверовали, больше любят Аллаха» (2:165), «Приведет Аллах людей, что любят Его, и которых любит Он» (5:54). Наибольшей же любви достоин Аллах:

«Разум дает понять, что все те причины, по которым мы любим кого-то, происходят от Аллаха, и потому среди всех вещей именно Он достоин наибольшей любви». Аллах есть суть всей красоты, что существует во Вселенной, но человек может полюбить эту красоту только тогда, когда достигнет гнозиса; последнего же можно достичь только путем поэтапного очищения сердца от излишней привязанности к материи – до той поры, пока оно не станет чистым, подобно поверхности зеркала; тогда в нем отразится ослепительная красота Бога. Тогда Бог возлюбит Свое отражение в сердце раба, ибо Он желает и любит познавать только Себя. То есть любовь в сердце такого человека станет по сути любовью к Богу, любовью, которую Он испытывает Сам к Себе. Так как Бог есть Создатель всех вещей и любит их как их Создатель, человек с чистым сердцем будет любить все вокруг. «Следовательно, гнозис и любовь к Аллаху есть одно и то же» – заключает мыслитель⁴⁶.

Такая любовь также влечет человека к постоянному контакту с Возлюбленным (ар. «уисаль»), выражающему себя в постоянных молитвах, мыслях, навязчивых иллюзиях, страсти и созерцании потаенных аспектов бытия (ар. «кашф»). Одновременно аль-Газзали подвергает осмеянию тех «суфиев», которые заявляют о телесном единении с Богом («хулюль»). «Душа есть лишь *зеркало*, в котором отражаются лучи божественного знания; зеркало не может стать чем-то другим только из-за того, что то, что в нем отразилось, стало другим»⁴⁷.

Аль-Газзали стал наиболее успешным «примирителем» разработанной им самой настоящей философии этики с религиозными текстами⁴⁸. Приводя аяты и хадисы при разборе той или иной этической проблемы, аль-Газзали затем излагает свои идеи в духе этики неоплатонической философии. Кроме того, аль-Газзали получил значительную пользу от книг современных ему суфиев (это, например, Рагиб аль-Исфакхани), которые, конечно же, не поднялись до газзалиевского уровня систематичности и логичности изложения.

Рассматривая проблему человека, аль-Газзали исходит из хадиса, приписываемого Пророку (с.а.с.), где говорится, что Аллах создал человека «по образу ар-Рахмана», т.е. Милосердного Бога⁴⁹. Этот хадис указывает на высочайшее место обладающего разумом и верой человека в иерархии созданий Бога⁵⁰. Душа человека бесценна, ибо, в отличие от тела, относящегося к природе, относится к Божественному Бытию: «Вот твой Господь сказал ангелам: «Я создам человека из глины. Когда же Я придам ему соразмерный облик и вдохну в него от Моего духа, то падите перед ним ниц» (38:71-72). Как и Сократ, аль-Газзали призывает человека очистить и затем познать, прежде всего, собственную душу. Одновременно он дуалист и не отрицает важности тела. Если объектом испытания мирской жизнью, которому подвергся человек, придя на Землю, является, прежде всего, его мыслящий дух, то это еще ничего не говорит о неважности телесного бытия; напротив, именно тело и становится ареной наибольших испытаний человеческого духа и местом эпифании этики. Кроме того, тело есть носитель духа, у него есть свои потребности – именно это и делает медицину и право совершенно необходимыми.

Как и И.Кант, аль-Газзали указывал на онтологическое единство воли и т. н. «*практического разума*» – той части интеллекта, что способна приводить человека не просто к правильному пониманию вещей, но и к правильному действию. Человек может стать подлинным человеком только в том случае, если посредством духовного развития и отказа от капризов тела выработает у себя силу воли и затем освободит себя от потакания животным страстям, став безоговорочно выполнять приказания своего надежного «визиря» – «теоретического разума»⁵¹. Этическая жизнь индивида есть его динамичная борьба со своим «Эго», которая может увенчаться его приближением к ангельскому уровню бытия.

Но если необходимо подчиниться универсальной, абсолютной воле Бога, то не будет ли результирующая этическая система исключительно нормативной? Аль-Газзали понимал эту опасность, о которой века спустя будет говорить и И.Кант. Так, если к нам за убежищем от некоего тирана обратится некий человек и мы окажем ему помощь, то не совершим ли мы грех, сказав тирану, ищущему несчастного и спрашивающему нас о его местоположении, что не знаем его местоположения? Это будет ложью; однако, сказав истину, мы станем причиной того, что злодей, найдя попросившего у нас убежище человека, вновь начнет чинить над ним несправедливость. Решением этой проблемы у мыслителя

является понятие «а'зимет-рухсат» (решимость (стоять за Истину до последнего) – ослабление (т.е. разрешение выбрать то, что легче)). Так, чтобы не допустить большее зло, этически будет совершить малое зло – это соответствует принципу «ослабления»⁵². Однако очень многие люди могут злоупотребить этим понятием не в целях недопущения некоего великого зла путем совершения некоего малого зла, но в целях элементарного потакания своим животным желаниям и капризам.

Стало быть, поступки человека не считаются плохими или хорошими сами по себе, без учета той ситуации, в рамках которой они совершаются. Так, чтобы защитить жизнь Пророка (с.а.с.) от тирана, разыскивающего его с намерением убить, разрешено будет обмануть тирана, сказав, что мы не знаем о местоположении Пророка (с.а.с.). Уже этот пример говорит нам о том, что «кубх» (неэтичность) или «хусн» (этичность) действий зависит от ситуации; один и тот же поступок в зависимости от ситуации может менять свою ценность. Опережая мысли Дж. Стюарда Милля, Дж. Локка и Д.Юма на века, он отмечает, человек действует, чаще всего исходя из прагматических и эгоистических устремлений⁵³. Даже альтруистические устремления человека будут подвержены влиянию его эгоистических намерений, считал аль-Газзали. Впрочем, его целью при этом было показать, что без привязки к религиозным идеалам, в частности, к идеи загробного воздаяния, никакой человек не сможет действовать по-настоящему самоотверженно. Но даже это поведение может быть несколько прагматично, т.е. нацелено на получение определенной выгоды – например, спасения от Ада. В этом плане интересна параллель между идеями аль-Газзали и Б.Паскаля. Как известно, у Паскаля есть следующая идея: если следующая жизнь и Бог не будут существовать, то и верующий, и не верующий человек ничего не потеряют в следующей жизни; если же следующая жизнь все же существует, то для неверующего это будет огромным упущением. Практически то же самое отмечает и аль-Газзали, передавая следующие слова сподвижника Али (р.а.а.), спорившего о существовании следующей жизни с неким атеистом: «Если дело обстоит так, как считаешь ты, то все мы спасемся от наказания Адам – и ты, и я. Но если все обстоит так, как сказал я, то ты попадешь в страшную беду, а мы, верующие, спасемся»⁵⁴.

Еще одна деталь – по мыслителю, Аллах не обязан наказывать или награждать людей, поэтому нельзя говорить, что то или иное действие человека «обязывает» Всевышнего к какому-либо ответному действию. Скорее, этичность или неэтичность действий определяется приказом Бога, т.е. религиозными законами, ниспосланными свыше⁵⁵. Аль-Газзали, таким образом, объединяет философию этики с религиозно-суфийской философией, делая это систематично и используя ясный и одновременно глубокий стиль, и с этой стороны как философ этики становясь непревзойденным на всем мусульманском Востоке всего Средневековья.

Место в истории. Совершенно особое место в исламской мысли принадлежит Абу Хамиду Мухаммаду аль-Газзали – философу, на развитие мировой философии оказавшему влияние, по значительности не уступающее развитию ибн Сины. Аль-Газзали стал сильнейшим теоретиком, сумевшим объединить духовный потенциал раннего исламского суфизма, изложенный в идеях Джунейда аль-Багдади, Рабиа и Шибли с традиционным и более консервативным социально-правовым аспектом Ислама, оформившимся к тому времени в виде науки «Фихх». Занятие философией также позволили ему заложить основу для глубокого философского осмысления метафизики «Суфизма». По сути, аль-Газзали стал основателем коранической философии, опиравшейся исключительно на исламские культурно-философские первоисточники – Коран, Сунну и единодушные крупнейших исламских правоведов. Ключевой во всех его трудах стала центральная идея Ислама – строгое единобожие, не признающее онтологически доподлинного бытия ни за кем, кроме Всевышнего Аллаха. Кроме того, аль-Газзали еще раз показал мусульманам своей эпохи важность трезвого и взвешенного подхода к проблеме гнозиса и недопустимости чрезмерных послаблений в ежедневной религиозной практике, допущенных теми из его современников-суфиев, кто обманулись претензиями на обладание «махаббат» («божественной любовью») и мыслями о заблаговременном прощении их грехов (т.н. течение «Ибахият»). Одновременно он дал понять и современникам, и последующим поколениям, что такие понятия, как «гнозис» (ар. «м'арифет»), «раскрытие потаенных аспектов» бытия (ар. «мукашафат»), «махаббат» (ар. «любовь» к Аллаху) есть неотделимые части исламской культуры, ибо поддерживаются текстами ее первоисточников.

К сожалению, множество людей, неправильно истолковывая взгляд мыслителя на философию, считают аль-Газзали «врагом» философии, показывая ту критику, которую направил аль-Газзали против некоторых философов, как атаку на философию как таковую. Они считают, что, вкупе с некоторыми другими причинами, все это привело к охлаждению интереса мусульман к философским и рациональным наукам. Однако огромный научный прогресс исламских ученых в сфере астрономии, достигший своего «золотого века» в период, последовавший после аль-Газзали и продолжавшийся затем вплоть до 16-го века, заставляет усомниться в правоте подобного вывода. Скорее наоборот – аль-Газзали активно использовал философские методы доказательства и потому стал, возможно, первым представителем коранической религиозно-этической философии, признающей своими эпистемологическими первоисточниками не только результаты логического познания мира, но и информацию, полученную посредством «Вахий» и «Ильхама».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Абдо Аш-Шималий. Дирасат фи тарих аль-фальсафа аль-а'рабийя аль-ислямийа. – Бейрут: Дар ас-садир, 1979, с. 481. По другой версии, прозвище «аль-Газзали» может относиться к профессии его отца, занимавшегося пряжей (ар. «газль»).
2. Со временем его брат стал еще большим суфием, проповедником и искусным поэтом; аль-Газзали, с похвалой отзываясь о своем брате, говорил, что он (аль-Газзали) искал, а его брат «нашел».
3. Абдо Аш-Шималий, с. 485.
4. Абу Язид Бистами – знаменитый персидский суфий, живший в IX веке (804–874).
5. M. A. Alonso. Algazel en el Mundo Latino. – Мадрид, 1958, Т. XXII, с. 373-374.
6. Мехмет Байракдар, Ислям фелсефесине гириш, Анкара: Туркие дийанет вакфы йайынлары, 1997, с. 211.
7. Аль-Газзали, Ар-рисаля аль-лядунийа, место изд. Египет, 1328 г., с. 1.
8. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 214.
9. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 214.
10. Абдо Аш-Шималий, с. 505.
11. Аль-Газзали. Делялеттен хидаетете/Аль-Мункиз мин ад-даляль (пер. Супхи Фират). – Стамбул, год не указан, с. 41-42.
12. Аль-Газзали, Делялеттен хидаетете / Аль-Мункиз мин ад-даляль, с. 40-42.
13. Абдо Аш-Шималий, с. 510.
14. Hasan Şahin, s. 130.
15. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 216.
16. Абдо Аш-Шималий, с. 523.
17. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 217. Абдо Аш-Шималий, с. 523.
18. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 218.
19. Bayrakdar. İslam felsefesine giriş, s. 218.
20. Аль-Газзали. Крушение позиций философов. – Москва: Ансар, 2007, с. 263.
21. Аль-Газзали, Тахафут аль-фалаясифат. – Каир, 1961, с. 91, 196.
22. Süleyman Hayri Bolay, Aristo Meta-fiziği İle Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması. – Ankara, 1976, s. 154.
23. Аль-Газзали, И'хья' улюм ад-дин. – Бейрут, 1983, Т. I, с. 74.
24. Аль-Газзали, Тахафут аль-фалаясифат. – Каир, 1961, с. 41-42.
25. Там же, с. 42.
26. Аль-Газзали, Мункиз мин ад-Даляль. – Лахор: 1971, с. 21-22.
27. Йусуф аль-Кардауи. Аль-Имам аль-Газзали бейн мадихих уа накидих. – Каир: Мактабат уахбат, 2004, с. 60.
28. Ибн Таймия. ар-Радд 'аля аль-Мантыкийун. – Лахор, 1976, с. 14-15.
29. Абдульуаххаб Ибрагим Абу Сулейман. Аль-Фикр аль-У'слий, Джидда, 1984, с. 335, 345-364.
30. Абдо аш-Шималий, Дирасат фи тарих аль-фальсафат аль-'арабийя аль-ислямийат уа асар рид-жалиха. – Бейрут: Дар садир, 1979, с. 517.
31. М. Аль-Газзали, И'хья' улюм ад-дин, Каир, 1316 (по мус. кал.), Т. I, с. 135.
32. М. Аль-Газзали, аль-Уасит фи аль-мазхаб, Багдад, 1984, Т. I, с. 264-265.
33. Абдо Аш-Шималий. Дирасат фи тарих аль-фальсафат аль-а'рабийя аль-ислямийат. – Бейрут: Дар ас-садир, 1979, с. 540.
34. М. Аль-Газзали, И'льджа' аль-'Аууам, Стамбул, 1287, с. 111-115.
35. М. Аль-Газзали. И'хья' улюм ад-дин. – Т. III, Каир, 1302 (по мус. кал.), с. 66.
36. М. Аль-Газзали. И'хья' улюм ад-дин, 1302 (по мус. кал.). – Т. III, с. 68.

37. М. Аль-Газзали. Ихйа у'люм ад-дин, с. 69.
38. Абдо Ащ-Шималий, с. 496.
39. Абдо Ащ-Шималий, с. 496-497.
40. Аль-Газзали, И'льджа' аль-'аууам 'ан 'ильм аль-Калям, Стамбул, 1287 (по мусул. кал.), с. 105-106.
41. Абу 'Аля аль-'Афифий. Ат-Тасаууф: саруат рухият фи аль-и'слаям. – Каир, 1969, с. 14, 24.
42. М. Аль-Газзали. И'хья' у'люм ад-дин. – Каир, 1316 (по мус. кал.), Т. III., с. 283; Т. IV, с. 160, 294.
43. Аль-Газзали. Мишкат аль-'А'нуар. – Каир, 1964, с. 55.
44. Абдо Ащ-Шималий, с. 550.
45. Абдо Ащ-Шималий, с. 551.
46. Абдо Ащ-Шималий, с. 551.
47. Абдо Ащ-Шималий, с. 551.
48. Ибн Халдун. аль-Мукаддимат. – Стамбул, 1983, с. 1099-1100.
49. Аль-Газзали. Мишкат аль-'а'нуар. – Каир, 1973, с. 62, 71.
50. М. Аль-Газзали. И'хья' у'люм ад-дин. – Каир, 1316 (по мус. кал.), Т. IV, с. 63.
51. Аль-Газзали. Мизан аль-'амаль. – Каир, 1328 (по мус. кал.), с. 32.
52. Аль-Газзали. Аль-Мустасфа. – Бейрут, 1335 (по мус. кал.), Т. I, с. 88-89.
53. Аль-Газзали. Мизан аль-'амаль. – Каир, 1328 (по мус. кал.), с. 113-114.
54. Там же, с. 11.
55. Аль-Газзали. аль-Мустасфа, Т. I, с. 56-57.

..........

В декабре 2015 года отмечают:

60-летие

Несибели РАХМЕТОВА, прозаик

70-летие

Алхан ЖУНИСБЕКОВ, сатирик
Алтыншаш ЖАГАНОВА, прозаик

80-летие

Кулияс БЕККАЗЫУЛЫ, прозаик
Оразанбай ЕГЕУБАЕВ, прозаик

*Редакция журнала «Простор»
сердечно поздравляет юбиляров!*

