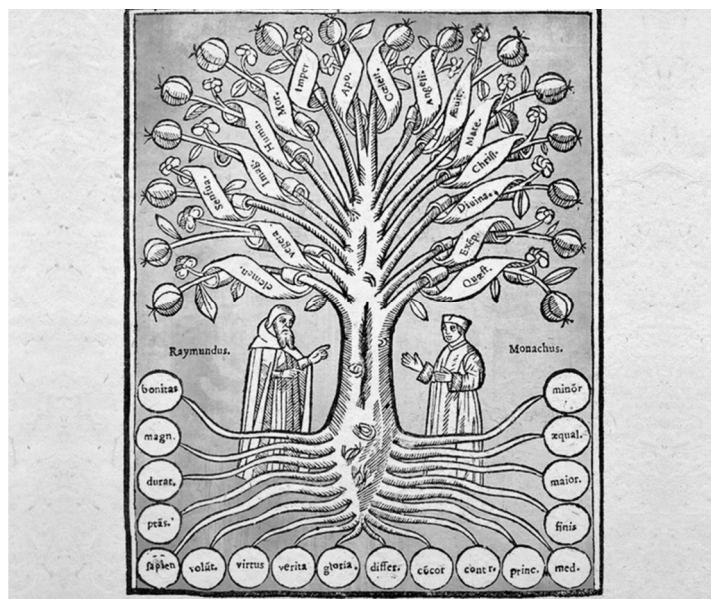
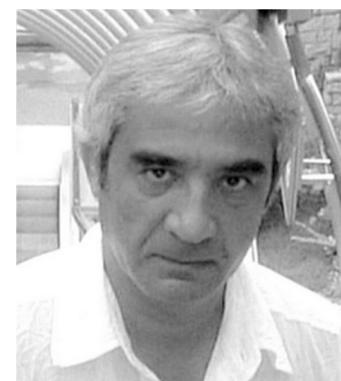




Древо познания. Гравюра из трактата Раймунда Луллия *Arbor Scientie*. 1505

УДК 1(091)Аль-Газали

DOI: 10.24411/2226-7271-2018-11061



Аль-Джанаби М.М.

Жизнь и творчество Аль-Газали: опыт философского осмысления Часть 2. Вопрос о постижении истины: об интеллектуальной самостоятельности и новаторстве аль-Газали¹

Аль-Джанаби Майсем Мухаммед, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов, Москва

ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-7787-1099>

E-mail: maythem-m-al-janabi@j-spacetime.com; m-aljanabi@mail.ru

Во второй статье цикла, посвященного жизни и творчеству аль-Газали, рассматривается подход мыслителя к вопросам постижения истины, самостоятельного и доктринального (догматического) сознания. Обсуждается методологический характер скепсиса в теории познания, разработанной философом; показана принципиальная невозможность отнесения творчества аль-Газали к рамкам какой-либо конкретной философско-правовой школе традиционного ислама.

Ключевые слова: аль-Газали; исламская философская, теологическая и правовая традиция; Ихйа; суфизм; хадисы; скепсис; истина; доктринальное мышление; свобода выбора.

¹ Продолжение. Начало см.: Аль-Джанаби, М. М. Жизнь и творчество Аль-Газали: опыт философского осмысления. Часть 1. Аль-Газали в оценках современников и «газалиана» XIX–XX вв. // *Пространство и Время*. 2017. № 2-3-4(28-29-30). С. 192–207.

Говоря об извлечении истины из учений разных сект и школ и смелом подъеме из ямы слепого следования авторитетам к вершинам самостоятельного умозрения, аль-Газали обобщает личный опыт, «итожит» пройденные этапы духовной эволюции. Это вовсе не означает нигилистического отношения ко всему наследию прошлого, хотя и содержит в себе элементы их отрицания. Он интерпретировал прошлое в контексте и на основе современных знаний, насущных задач науки своего времени. В этом смысле мы можем понимать «Ихйа улюм ад-дин» как реформаторско-возрожденческую работу, что вполне оправдывает русский перевод названия – «Возрождение наук о вере». «Науки о вере» в данном случае – это собирательное понятие, означающее «собрание» этико-познавательных дисциплин. Ясно, что в глазах аль-Газали оно не имеет никакого отношения к буквализму (захирийа) и консервативному охранительству (салафийа). Даже тогда, когда аль-Газали, по его собственному выражению, «исцелился от скептической болезни с помощью божественного озарения», последнее нельзя было понимать иначе, как в контексте реалий эпохи, вне кризиса рационалистического сознания.

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

В суждениях некоторых авторов об «иррациональном скептицизме» аль-Газали, о том, что его скептицизм направляется не против слепого следования традиционным убеждениям и верованиям, а был лишь дезориентирующим антифилософским скептицизмом, что стержнем мировоззрения аль-Газали стало идеологическое контрнаступление против различных еретических идей и против философов¹, отсутствует точное понимание и конкретно-исторический анализ действительных идей и подходов аль-Газали.



Аристотель (справа). Арабская миниатюра. Ок. 1220

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

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

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

Аль-Газали культивировал в себе состояние смелого до отчаяния духа, искал «не только тайну суфия, но и смелость еретика»². Однако он нигде не заявляет о достижении абсолютной истины. Су-

¹ Быховский Б.Э. Сигер Брабантский. М.: Мысль, 1979. С. 334; Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. М.: Мысль, 1982. С. 160.

² Аль-Газали. Аль-мункиз мин ад-далал. Бейрут, б/г. С. 80–81.

щее, бесконечное в своих проявлениях не может быть познано раз и навсегда. Претензия на абсолютное познание всего сущего есть ограничение «милости Всевышнего» по отношению к созданным им творениям. Отсюда делается вывод о необходимости постоянного поиска его безграничности во всем ради достижения истинного счастья, ибо «нет универсального лекарства для всех болезней, есть лишь лекарство для конкретной болезни»¹. Тем самым он подрывает основу любой авторитарности и в первую очередь – в сфере мысли. В дальнейшем он разрабатывал идею, высказанную суфием Зу-н-Нуном аль-Мисри², о необходимости «траты души» ради истины в качестве единственного способа познания бытия. Но к этому он приходит в конце долгого и мучительного пути, на котором стремление к независимости в поисках истины стало основой его духовной эволюции.

Аль-Газали в своем размежевании с догматическим авторитаризмом не был одинок и уникален. Этого требовало идейное развитие эпохи. Невозможно адекватно оценить осуществленный аль-Газали тотальный синтез изолированно от достижений культуры, которая его породила. Если иногда довольно трудно увидеть самостоятельность газалианского синтеза в оценках авторов прошлых лет, то лишь потому, что они находились под сильным давлением оценочных критериев, выработанных уже сложившимися и устоявшимися интеллектуальными жанрами, а также противоборством идейных течений, представители которых старались причислить аль-Газали к «своим», ограничивая его мысль жесткими рамками привычных для них определений. Разумеется, мы не хотим сказать, что аль-Газали выше критических оценок оппонентов или ниже хвалебных оценок приверженцев – он лишь соединил в своей синтетической системе то, что ранее казалось трудно соединимым.

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

Творчество аль-Газали несомненно шире и глубже всех дефиниций теологов и правоведов, которые выставляли его «своим», сторонником их лагеря. Парадокс в том, что большая часть верных оценок его творчества и объективная констатация его стремления к созданию «собственной» системы обнаруживается именно у его оппонентов. Так, к примеру, отметив «неустойчивость» аль-Газали, Ибн Таймийа³ связывает ее с тем, что аль-Газали обладал необыкновенной остротой ума и жаждал идти путем избранных⁴. Как уже отмечалось нами в предыдущей публикации, аз-Захаби узрел в независимости аль-Газали «божественную тайну». Можно сказать, что Ибн Таймийа с аналитической точностью выразил то, что аз-Захаби⁵ преподносит нам в форме эмоциональной констатации.

Аль-Газали неоднократно подчеркивал, что крайне глупо пытаться сочетать косность с новаторством, т.е. соединять несоединимое – это так же бессмысленно, как ставить телегу впереди лошади и, совершая молитву за имамом, поднимать голову прежде него». Это наставление верно для ре-



Автограф Ибн Таймийи.
Начало XIV в.

¹ Там же. С. 126.

² Зу-н-Нун ал-Мисри (ок. 776–861) – одна из ключевых фигур раннего суфизма, выходец из Верхнего Египта. Считается основателем суфийского учения о стоянках (макам) и состояниях (ахвал) на мистическом пути к Богу. Прославился яркими проповедями, наставлениями и молитвами, гимнами к Богу и мистическими рассказами, явившись разработчиком классической суфийской терминологии и традиционных жанров суфийской литературы. (Прим. ред.).

³ Такиюддин Абу Аббас Ахмад ибн Абдулхалим аль-Харрани (Шейх аль-ислам Ибн Таймийа, 1263–1328) – теолог, правовед ханбалитского мазхаба, критик «нововведений» и «новшеств» (бида') в религии, а также экзистенциального мистицизма, которому противопоставлял «умеренный» суфизм; поборник салафизма, ориентировавшийся на идеалы ранней мусульманской общины. Разработанная Ибн Таймийа доктрина, основанная на принципе «середины», совмещала традицию (накл), разум (акл) и суфийское учение о воле (ирада) с критикой ряда положений суфизма. (Прим. ред.).

⁴ Ибн Таймийа. Аль-фатава. Каир, 1988. Т. 5. С. 116–117; Он же. Мувафакат аль-манкул ли сарих аль-ма'кул. Т. 1. Каир, 1988. С. 169; Там же. Т. 2. С. 2; Он же. Накд аль-мантик. Каир, 1951. С. 55; Он же. Ар-расаил. Каир, 1930. Т. 3. С. 113.

⁵ Шамсуддин Абу Абдуллах Мухаммад ибн Ахмад ат-Туркмани, известен как аз-Захаби (1274–1348) – историк, хадисовед, биограф, хафиз. (Прим. ред.).

лигиозной практики и еще более оно верно применительно к самому аль-Газали – если он был против сочетания подражания и самостоятельности в формах нормативного поведения, то абсурдно ожидать от него подобных поступков в интеллектуальном творчестве. Столь резкая критика ретроградства (таклид) является действительным осознанием идейной независимости, ценимой им превыше всего.

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



Страницы из рукописей «Книги о возрождении наук о религии» («Ихйа») аль-Газали разных периодов, слева направо: Тунис, XII в. (?); неизвестного происхождения, XIII–XIV вв.; Марокко, 1350 г.; Афганистан – Индия, 1726

В начале «Ихйа» он указывает на то, что его труд отличается от других пятью особенностями. Их смысл сводится к упрощению, уточнению, систематизации, обобщению и объяснению всех затрагиваемых проблем, связанных с внешним и внутренним миром человека, экономикой и политикой, онтологией и метафизикой, гносеологией и этикой¹. Он созидает систему, в которой суфизм становится практическим элементом абсолютной этики, ее духовным костяком, а калам принимается в качестве политизированной теологии, причем на уровне массового сознания, религиозной обрядности и потребностей социально-политического и экономического бытия. Философия же берется как метод анализа.

Говоря о ступенях и способах выражения суфийского опыта, аль-Газали видит в них лишь проявления частичного познания истины и формулирует задачу включения индивидуалистического суфийского мироописания в многоэтажное здание теоретической рефлексии и превращения его в неотъемлемую, существенную часть морально окрашенного и этически обоснованного самосознания – как личности, так и всей эпохи. Он пытался ликвидировать «профессиональную» познавательную отчужденность основных направлений общественного сознания своего времени, не забывая при этом включить в оборот простейшие и казалось бы, тривиальные с современной точки зрения доказательства.

В своей попытке он исходит из необходимости переоценки опыта всех направлений мысли. Несмотря на кажущееся внешнее сходство его системы с творениями столпов калама и суфизма, она представляет собой совершенно иной синтез достижений прошлого. Когда аль-Газали предваряет каждую главу и каждый параграф сорока книг «Ихйа» аятами, хадисами и преданиями, это нельзя рассматривать как выражение догматической приверженности традиции (Сунне). Скорее это попытка самовыражения в традиции изысканной прозы интеллектуальной и художественной элиты, сопряженной с традицией строгой и, отчасти, сухой догматико-теологической «словесности». Аль-Газали использовал в основном неаутентичные хадисы, сочиненные в защиту или опровержение чего-то и чего-то, т.е. несущие определенную идеологическую нагрузку. Но они в его системе идеологической функции не выполняли. Этим объясняются ожесточенные нападки на него за «кривое ис-

¹ Аль-Газали. Ихйа улум ад-дин. Т. 1. Бейрут, б.г. С. 3.

толкование» хадисов, его «дурная слава» как хадисоведа. «Всеядность» аль-Газали и его нескритичность в отношении «слабых» хадисов объясняются тем, что он включал в свою систему любую идею, независимо от ее происхождения, если она была доказательной и вписывалась в логику анализа. Введение огромного количества источников способствовало расширению предметно-понятийного поля» нахождению аналогий и общих связей, — одним словом, тонкой игре смыслами, что отличает его творчество. Впрочем, здесь он вполне традиционен — хотя бы по форме. Так, говоря об историческом опыте мусульманских и немусульманских книжников, аль-Газали начинает с пророка Мухаммада, затем переходит к его сподвижникам и последователям, далее — к мудрецам и ученым.

Говоря о добродетели «молчания», он приводит огромное количество примеров и превращает их в убедительную демонстрацию значимости и ценности идеи как таковой¹. Истина остается истиной, пишет он, — независимо от ее носителя, точно так же, как не меняется вкус меда от того, что он находится в тазу цирюльника. Все достижения человеческого познания могут быть приемлемы, поскольку они истинны. Истина свободна от плена исторической и культурной принадлежности.

Аль-Газали неоднократно подчеркивал, что «не имеет смысла заниматься словами и спорить о них. Различие знаков несведущий превращает в различие смыслов, ибо он усматривает смысл в обозначении, а не наоборот, как следовало бы»². «Апокрифические» высказывания и не аутентичные хадисы обретают в его изложении рациональную подоплеку.

Комментируя хадис «Бог является людям вообще, Абу Бакр»³ в частности», аль-Газали пишет:

«Не следует думать, что некто, стоящий ниже Абу Бакра, способен наслаждаться созерцанием Бога точно так же, как Абу Бакр»⁴.

Рассматривая этот хадис сквозь призму идеи различения степеней созерцания Бога, связанных с различием уровней и глубины познания, он делает Абу Бакра живой иллюстрацией идеи, а не идеальным ее носителем. Сказанное можно отнести ко всем «внешним» формулировкам преданий и хадисов, ибо они сами по себе — отрешенные от их «сути» — не представляют ничего существенного. Исключением являются лишь коранические аяты, однако и они произвольно делаются аль-Газали носителями идей, а не их единственным источником, и уж, тем более, не являются последним аргументом обоснования достоверности чего-либо.

Аль-Газали, подобно своему ашаритскому предшественнику аль-Бакиллани⁵, сознает, что значимость Корана — чисто догматическая. Вне общины Писание бессильно, не убеждает иноверцев. Продолжая традицию рационалистической экзегезы, разработанную каламом, он ассимилирует ее с суфизмом, сделавшим лишь то слово критерием истины, которое «проговорено» душой, наполнено опытом созерцания «вкусением»⁶ суфийского опыта. Бесспорно, что это позволяет обвинить его в ереси, но в действительности у аль-Газали нет ничего кроме желания утвердить опыт «вкусения» суфийской созерцательности, которая превращает слово в символ самовозрастающего зна-



Суфий с учеником.
Персидская миниатюра XV в.



Суфий, предающийся
размышлениям. Индий-
ская миниатюра XVIII в.

¹ Там же. Т. 3. С. 111.

² Там же. Т. 4. С. 308.

³ Абу Бакр ас-Сиддик (ок. 572–634) — первый праведный халиф, сподвижник и один из тестей пророка Мухаммада, защищавший последнего во время хаджа и воевавший вместе с ним. За преданность пророку, искренность и правдивость прозван ас-Сиддик (Праведник). (Прим. ред.).

⁴ Аль-Газали. Ихйа. Т. 1. С. 313.

⁵ Абу Бакр аль-Бакиллани (ок. 940–1013) — представитель второго поколения ашаритских философов, первая значительная фигура в истории ашаритской (одной из основных в мусульманской теологии) школы калама (калам — всякое рассуждение на религиозно-философскую тему, в специальном значении — спекулятивная дисциплина, толкование догматов ислама, основанное на разуме, а не на следовании религиозным авторитетам). С использованием методов калама создал первую систематическую формулировку ашаритской доктрины и оформил её метафизическую структуру.

⁶ Вкусение (заук) — категория суфийской теории познания, озарение как начало постижения мистического; метод непосредственного схватывания сути объекта как неопределяемой реальности в ходе иррационального акта. Противопоставляется рациональному анализу, в ходе которого суть объекта ускользает, а внимание оказывается сосредоточенным на вторичных признаках материального творения, а не на Божественной истине. (Прим. ред.).

ния. Поэтому когда он определяет качества мыслителей высшего ранга, названных им «людьми внутреннего разума», он усматривает их отличие от прочих «знающих» в том, что они начинают с самозерцания, затем переходят к созерцанию всего сущего и видят во всем «почерк не арабский, не сирийский, не еврейский, а божественный»¹. Аль-Газали неслучайно концентрирует внимание на этих трех языках: косвенно он подчеркивает незначимость Писаний на арабском (Коран), сирийском (Евангелия), еврейском (Тора), как и этих трех языков самих по себе.

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

Аль-Газали исходит из понимания достоверности как сущностного знания, предпосылки благородного поведения как единственно истинного и обязательного. Нет истинного поведения без истинной достоверности, а истинная достоверность есть не что иное, как достоверность абсолютной этики, которая удостоверяется наглядным примером абсолюта этических качеств человека. Это то, что аль-Газали называет нисхождением этического абсолюта «с небес на землю» для того, чтобы сделать моральные начала доступными для всех людей, даря им свет абсолютной достоверности в меру их способности воспринять его. Он стремится возвысить ценность этического идеала как необходимой предпосылки человеческого совершенства, отнюдь не навязывая всем задачу совершенствования. Поэтому, приводя поэтические строки:

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

он имеет в виду, что достижение высшего уровня совершенства невозможно без самостоятельных усилий и попыток. К совершенству человек должен следовать самостоятельно:

«Если ты способен к этому и открыл глаза и увидел, то не нуждаешься в пловодыре. Слепого можно вести до поры до времени, но когда путь сужается до острия меча и становится тоньше волоса, тогда способные летать – полетят, но не вознесут с собой слепого. А если путь становится еще тоньше и прозрачнее воды и, например, нельзя пройти этот путь иначе, чем вплавь, то умеющий плавать в состоянии одолеть его, однако он может быть не в состоянии преодолеть его вместе со слепцом. Все эти примеры деяний по сравнению с тем, что свойственно состоянию простонародья, соответствуют соотношению хождения по воде с хождением посуху. Плаванью можно научиться, но умение ходить по воде не обретается с накоплением знаний, а достигается лишь силой достоверности»².

Аль-Газали требует от читателей восприятия приводимых им хадисов и высказываний в качестве символов и аллегорий. Для него существенен не сам хадис, а заложенная в нем идея, смысл. Это, по сути своей, разрушение обыденных, традиционных рамок сознания, дающее мыслительному процессу абсолютную свободу выбора из океана фактов – лишь бы эти факты выявляли автономность и независимость мысли.

Опыт теологических прений и духовная эволюция обусловили гибкость его отношения ко всем религиозно-теологическим системам. Аль-Газали не приемлет в них не жесткость определения идеи нравственного совершенства, а абстрактный подход к ее реализации. Исходя из абсолютной (абстрактной) истины, он старается материализовать ее в конкретном проявлении. Так, говоря о любви и ненависти, аль-Газали соединяет эти противоположные атрибуты в практическом плане:

«Тот, кто любит по какой-либо причине, неизбежно ненавидит по причине противоположной. Эти две стороны неразделимо связаны между собой»³.

Трудность осознания сосуществования противоположностей велика не настолько, чтобы не увидеть сосуществования греха и послушания. Он не отрицает целостность личности, но и не принимает ее абсолютной, ввиду имеющих в ней противоположностей. Любовь и ненависть к одному и тому

¹ Аль-Газали. Аль-имла. Бейрут, 1990. С. 20.

² Аль-Газали. Ихйа. Т. 4. С. 97.

³ Там же. Т. 2. С. 166.

же человеку могут сосуществовать одновременно. Подобные чувства могут вызвать красивая, но легкомысленная жена, умный, но безнравственный сын и т.д.

Таким образом, конкретность подхода аль-Газали к проблемам человеческого бытия, различным уровням и формам их проявления во многом определяла его реалистическое отношение к содержанию и возможной функции этих явлений. Реализм мысли аль-Газали очевиден. Он определяет ту сторону его воззрений, в которой он противостоит догматизму и авторитаризму. Отсюда и его последовательная критика в адрес одностороннего – абстрактного и абсолютизирующего подхода. Всякое абсолютизирующее отношение, выраженное в полном отрицании или в полном принятии, – пишет аль-Газали, есть чистая противоречивость¹.

Сказанное не означает, что он был против обобщения. Он лишь указывал на необходимость постоянной коррекции обобщений конкретикой анализа. Поэтому, когда он рассматривает вопрос об уединении, он исследует его не только с точки зрения его значения в суфийском тарикате, но и с точки зрения его конкретной значимости в этике, политике и познании. Описывая уединение в форме абстракции и конкретности, в положительном и отрицательном смыслах, он прослеживает процесс становления идеи, в котором она принимает различные содержания в зависимости от формы, способа и области ее реализации. Отсюда его требование соблюдать осторожность в вынесении общих оценок, данных без должного понимания действительных причин и связей явлений.

«Если мы осознаем пользу и вред уединения, то мы убедимся в том, что абсолютное суждение, будь оно положительное или отрицательное, является ошибочным. Необходимо прежде всего подвергнуть рассмотрению состояние человека, состояние того, с чем он хочет иметь общение, мотив этого общения, того, что он не получает, что проходит мимо него из-за этого общения, и лишь тогда сопоставить наличную пользу и вред с их отсутствием в результате этого общения. Тогда выявляется истинность того, что лучше»².

Это, однако, не означает открытие лазейки для софистики, ибо эволюция аль-Газали – в высшей степени показательный пример антисофистики. То, что некоторые исследователи аль-Газали называют софистикой, в действительности есть гибкость образа мышления; способствовавшая формированию идеи суфийского синтеза. Так, например, рассматривая «новшество» почитания путем вставания перед входящим, он ссылается на арабов-язычников и первых мусульман, которым была чужда данная форма вежливости. Подобным образом он подходит ко всем проблемам, вызывавшим в ту пору острые дискуссии, например – к песнопениям и танцам.

Аль-Газали не был пленником какого-либо узкого подхода и, тем более, догматической доктрины. Стремление к истине – мотив и цель всех его изысканий, поэтому он возводил языческих мудрецов в ранг высших наставников, отвергая этноконфессиональные барьеры³. Для него важен не «вес» личности, а значимость его идей, их истинность. Он опровергает беспринципную гибкость и прагматическую тривиальность умственных компромиссов. Можно сказать, что идеям аль-Газали свойственна принципиальность не эклектическая, а синтетическая.

Рассматривая проблему любви и ненависти, он приводит мысль, когда-то высказанную Абу Зарром аль-Гиффари⁴: если ближний твой изменился, начинаешь испытывать к нему неприязнь за то, что раньше любил его. Аль-Газали сравнивает эту мысль с тем, что было сказано в форме назидательной притчи следующего содержания. Некогда в горах жили два отшельника. Однажды один из них спустился в город, находившийся неподалеку от их уединенного убежища, дабы пополнить оскудевшие припасы. Полюбив женщину, он остался в том городе, ибо чувство стыда (за содеянное) мешало ему вернуться в горы. Другой долго ждал его и, не дождавшись, пустился на поиски. И вот ищущий нашел пропавшего, но тот сделал вид, что не узнает его, ибо ему мешал стыд. Поняв причину неузнавания, отшельник полюбил своего собрата еще больше.



Суфии, отдыхающие в горах.
Арабская миниатюра XVII в.

¹ Там же. С. 232.

² Там же. С. 226.

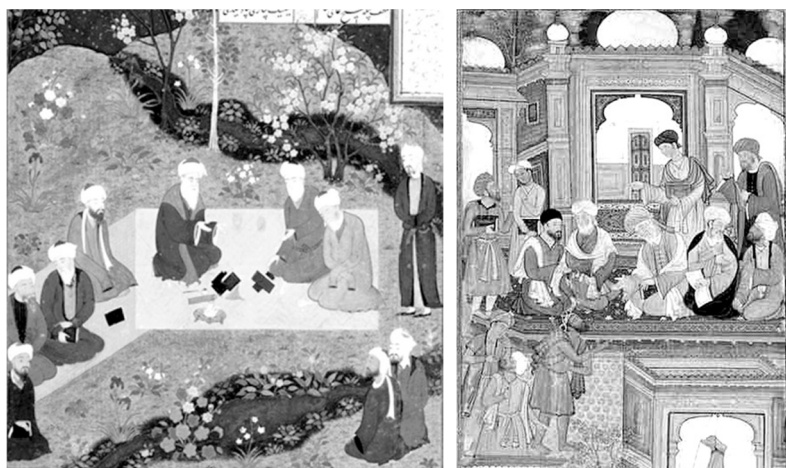
³ Там же. С. 236.

⁴ Абу Зарр аль-Гиффари (ум. 652) – сподвижник Мухаммада, отрекшийся от язычества еще до начала проповедей пророка, известен религиозностью и аскетическим образом жизни. Суфийская традиция включает его в число первых суфиев. (Прим. ред.).

Комментируя слова Абу Зарра аль-Гиффари и эту притчу, аль-Газали заключает, что последний метод убеждения более поучительный по сравнению с метким, но не всех убеждающим изречением Абу Зарра, хотя оно прекрасно своим лаконизмом¹. Преимущество первого метода состоит в том, что он будит милосердие и через симпатию и сочувствие дарует возможность раскаяния, а поучительность его в том, что братство описано как договор, по своей значимости тождественный родству крови, из чего вытекает должная верность². Таким образом, аль-Газали переходит рамки формальной логики фикха.

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

Красота, совершенство и практичность второго метода – в том, что он не обходит вниманием личную позицию человека. Аль-Газали соединяет на этико-психологической основе то, что в свое время аш-Шафии³ выразил следующим образом: человек не должен стать ни ослом, ни дьяволом; он не должен гневаться, когда сердят его, и довольствоваться, когда ищут его благосклонности⁴. Не вдаваясь в детальное рассмотрение всех примеров, отражающих подход аль-Газали к различным проблемам, можно утверждать, что он исходит из социально-этической значимости примеров поведения, их относительной и абсолютной ценности. Его сквозная идея – доведение дидактики. поучения до степени логической необходимости.



Собрание суфиев. Персидские миниатюры конца XVI в. (слева) и начала XVII в. (справа)

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

истине. Для него это не пустая абстракция а практическая проблема мировоззрения и этики. Отсюда и его суждение о необходимости переоценки опыта прошлого – не с целью выделения его в качестве абсолюта, модели для подражания, а для осознания самой общей и неисчерпаемой идеи – идеи служения добру. Ахмад ибн Ханбал⁵, например, был яростным противником грешников и безжалостно порывал с ними. Так он поступил по отношению к якобы «мутазилитствующему» аль-Мухасиб⁶, который детально изложил в своих полемических трудах их учения, и к Абу Сауру аль-Кальби⁷.

¹ Там же. С. 184.

² Там же.

³ Абу 'Абдуллах Мухаммад ибн Идрис аш-Шафии (767–820) – богослов, правовед, хадисовед, эпоним шафиитского мазхаба (одной из четырех каноничных правовых школ в ортодоксальном суннитском исламе). Играл важную роль в формировании мусульманской правовой мысли, внес основной вклад в религиозно-правовую методологию в отношении использования преданий. (Прим. ред.).

⁴ См. Аш-Шафии. Ар-Рисалия. Бейрут, 1992.

⁵ Ахмад ибн Ханбал (780–855) – правовед и богослов, основатель и эпоним ханбалитского мазхаба. Отрицал возможность рационалистического объяснения догматов веры; полагал необходимым возврат к порядку, царившему при пророке Мухаммеде и первых поколениях его последователей (салафов). (Прим. ред.).

⁶ Абу Али аль-Харис ибн Асад аль-Мухасиб (781–857) – основатель Багдадской школы исламской философии, богослов и теоретик раннего суфизма, учитель ряда суфийских богословов. Активный разработчик суфийской терминологии, основоположник суфийской психологии – «науки о сердцах и помыслах». впервые выдвинул метод самонаблюдения и самоконтроля (муракаба ва мухасаба; отсюда и его прозвище аль-Мухасиб «контролирующий себя»). Полагал, что человек должен держать под контролем помыслы (хатарат) и намерения (ният), руководствоваться благочестием (таква) и покаянием (тауба) во избежание показухи (рийа) и кичливости (кубр). Считается первым, кто ввел понятие «состояние» (хал) – чувства радости, тоски и грусти, даруемых исключительно Аллахом. (Прим. ред.).

⁷ Абу Саур аль-Кальби (ум. 854) – имам, факих, упорядочивший Сунну и защищавший ее от нападок. (Прим. ред.).

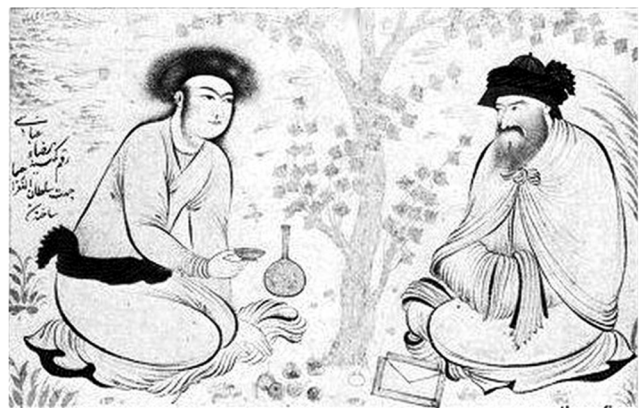
Аль-Газали не случайно концентрирует внимание на борьбе Ибн Ханбала с аль-Мухасиб, теоретиком раннего суфизма, который находился под сильным влиянием мутазилитов. В данном случае интересен факт, что сам аль-Газали следует методу «описательной полемики» аль-Мухасиб, нашедшему отражение в книгах «Помыслы философов», «Непоследовательность философов», «Пороки батинитов» и других. Он постарался придать методу более систематизированный характер. Ценность его заключалась, как подчеркивал аль-Газали, в том, что научная и объективная критика должна детально, систематически и всесторонне излагать идеи оппонента прежде чем подвергать их разбору и опровержению. Опровергая ханбалитов, считавших, что подобный способ ведет к распространению «ереси противника», аль-Газали отмечал, что проблема – вовсе не в том, способствует ли этот метод распространению идей оппонента, раз эти идеи имеют место, а в том, каким образом защитить истину. Разумеется, аль-Газали не всегда был прав в своей критике, но он был прав принципиальностью подхода.

Однако были и другие мыслители, которые глядели на «грешников» с сочувствием. Аль-Газали объединил оба подхода к «грешникам» на новой основе, сформировавшейся в процессе его духовной эволюции. Он воспринимал разрыв с грешниками как необходимость защиты собственных идей и убеждений, при этом он следил за оппонентами-грешниками сочувственным взглядом. Подобное отношение раскрывается в одном из последних его теологических трудов «Умеренность в догмах», где он пишет: «Препирательство и упрямство в спорах – неизлечимая болезнь, поэтому необходимо избежать ее и оставить ненависть и другие неизменные чувства, глядя на все творения Бога сочувственным взором»¹. Ту же самую идею он будет развивать в «Ихйа» с точки зрения релятивистских проявлений истины. Придерживаясь этой позиции, аль-Газали сознает опасность, которая таится в возможности превращения ее в беспринципность. По его словам, большинство мотивов снисходительного отношения к грехам сводятся к лести, угодливости и страху². Идеиная гибкость для аль-Газали – не заискивание и склонность к дурным компромиссам, а наоборот – отрицание их.

Опыт начального ислама показывает, по мнению аль-Газали, что неприязнь к идейным оппонентам, разрыв с ними, отторжение их как грешников и тому подобное не входят в «эзотерическую науку в качестве вменения и обязывания», т.е. индивидуальные поступки не могут и не должны безусловно совпадать со всеобщим установлением, законами шариата. Если эта точка зрения порой содержала «отходы» от некоторых принципов теологической апологетики (например, в сфере соотношения религиозного и светского), то в ходе развития его представлений о соотношении разума и установлении веры она станет наиболее общей и глубокой интерпретацией соотношения религиозного и светского начала жизни.

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

Свобода выбора позиции выходит за ограничение закона к широким просторам права. Раз трудно ограничить свободу внутренней убежденности человека, аль-Газали пытается выявить ее путем разрушения преград, налагаемых правом. Они построены на основе логизирования веры, формализации политической истории, экономических интересов и идеологических догм. Он подвергает правоведов мощной этической критике. Однако, его крупнейшее достижение не ограничилось «большим фикхом», т.е. миром этико-правовой регуляции. Оставив за фикхом право выполнять социально-политические функции, он старался преодолеть его мертвящую силу, довлеющую над духом, десакрализовать фикх. Его отношение к власти с тех пор, как он покинул Багдад (в 1095 г.) состояло в отражении государственной иерархии. Эта «антигосударственная» позиция не идентична нигилистическому равнодушию к жизни общества, а представляет собой род повышенных требований к «средствам»,



Принц и суфий под деревом.
Персидская миниатюра XVII в.

¹ Аль-Газали. Аль-иктисад фи-ль-итикад. Каир, б.г. С. 7.

² Аль-Газали. Ихйа. Т. 2. С. 168.



Медитирующий суфий.
Турецкая миниатюра
XVII в.



Суфий в экстатическом
состоянии. Персидская
миниатюра XVII в.

используемым государством, дабы они не ограничивали свободу мысли. В поздний период творчества аль-Газали рассматривал все социально-политические институты государства, секты, партии, светское право и прочее как не имеющие никакой ценности сами по себе.

Аль-Газали доказывал, что нет объективности истины и самого познания вне самостоятельного приближения к ней, в противном случае – это всего лишь наивное и слепое подражание, следование догме. Это не означает, что аль-Газали стремился обосновать эгоцентризм отношения к прочим тварям в духе софистической вседозволенности. Он стремился к бытийственно-познавательной и этической гармонизации отношения человека к сущему. Аль-Газали не превращает личный опыт в абсолютный критерий истины, а рассматривает его в качестве подручного средства достижения предельной достоверности познания.

Рассматривая идею «насильного избавления от похоти и гнева» и мысль о невозможности контролировать, а тем более – преодолевать эти дурные качества, он заключает:

«Мы испытали это на себе долгим старанием и познали, что похоть и гнев корнями своими уходят в строй и естество человека. Они никогда не исчезают в человеке, поэтому заниматься их полной ликвидацией – значит тратить время попусту и без пользы»¹.

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

Анализируя понятия «догма», «доктрина», аль-Газали отмечает, что нигде и никогда не было и не будет абсолютного единства в их понимании. Существует два общих определения доктрины. Первое охватывает три случая: когда в доктрине реализуется нетерпимость идейных фанатиков; когда в ней выражается конкретная задача руководства и наставления; когда доктрина соответствует интимному внутреннему убеждению, обоснованному собственными умозаключениями. Второе определение доктрины охватывает мнения всех тех, кто считает доктрину проявлением сектантской узости ума. Критикуя первое определение, аль-Газали показывает идеологическую зашоренность «блюстителей доктринальной чистоты». Суть ее в мелочном копании в различении учителей и авторитетов, поэтому видно, что человек, которому выпала доля рождения в мутазилитской, ашаритской или шафиитской среде, привыкает к слепому следованию основателя этих школ, а в дальнейшем, как правило, лелеет фанатическую непримиримость к чуждой доктрине.

Аль-Газали усматривает подобное явление во всех трех религиях Писания. Примечательно здесь то, что он связывает доктринальный фанатизм с функцией социально-политической «обслуги», видит в нем средство подчинения черни, а поскольку трудно вызвать ее активность без «самоочевидного объединителя», то фанатизм становится наиболее подходящим средством»².

Второе общее определение доктрины как сектантского мировоззрения акцентирует авторитарность и гипертрофию идеологического начала³. Аль-Газали умалчивает в своей критике о третьем случае первого определения лишь потому, что увидел в нем позитивное выражение самостоятельной убежденности, хотя она тоже являет общую для всех доктрин неуязвимость «себялюбия», состоящую в фанатической приверженности своей доктрине.

«Раз это очевидно – пишет аль-Газали – то было бы бесполезной тратой сил выбор той или другой доктрины, поскольку ни одна из них не обладает чудом достоверности». Отсюда он приходит к форму-

¹ Аль-Газали. Ихйа. Т. 3. С. 55.

² Аль-Газали. Мизан аль-амаль. Каир, б.г. С. 150.

³ Там же. С. 152.

лировке задачи «избегать поворотов в сторону доктрин и идти в поисках истины путем собственного видения, дабы стать властителем доктрины»¹.

Он провозглашает доктринальный плюрализм, делая скепсис необходимым средством постижения истины. Этим объясняется его идея» изложенная в «Ихйа», что «нет необходимости ставить для последователя условия приверженности той или иной доктрине»². В познании истины никто не в силах быть указателем пути кому-либо, кроме себя. Следовательно, нет спасения в следовании авторитетам. «Спасение – в самостоятельности!»³. Те же идеи он будет разрабатывать в «Ихйа», говоря о «явных обязанностях науки».

Рассматривая проблему обязанностей мусульманина, аль-Газали, в противовес многим факихам, не ставил жестких границ и не утверждал непреложных форм знания этих обязанностей. Мусульманину следует «учиться по мере того, как обновляется обстановка», а она изменяется в зависимости от обстоятельств; так не обязательно немому знать, что воспрещается из речи, слепому – запретное для рассмотрения»⁴. Применяв подобный подход к догматике аль-Газали старался ослабить интенсивность размежевания сектантских толков, снизить их влияние на поведение низов и образ мышления «сведущих».

Вершина этого подхода – его отрицательное отношение к достоверности «общего согласия» (иджма) как неадекватной истине. Здесь он идет по тропе, проторенной мутазилистами, в частности – по следам ан-Наззума⁵. Аль-Газали не видел в иджма непререкаемый авторитет и сомневался в характере обоснования ее достоверности⁶. В дальнейшем мы увидим, что противопоставляя достоверность авторитетному доказательству, аль-Газали опирается на разум, раскрепощенный посредством суфийского озарения (ишрак) и символической интерпретации (таавил), что он называет постепенным выяснением смыслов, в котором самостоятельность мышления реализуется в свободе отношения к объекту исследования.

На протяжении всей своей жизни аль-Газали оставался верным критическому разуму, провозглашая необходимость постоянного ид-житхада, Рационалистическая установка, ощутимо присутствовавшая в его первых работах, в дальнейшем приобретает более совершенную форму -логика становится главным орудием борьбы с «авторитетами» фикха и калама. Примером того является «Критерий знания», где он предпринял попытку придать фикху предельно логический вид. Он обосновывает идею вероятности суждений фикха с целью защиты свободы факиха в разрешении любой правовой проблемы. Это вытекает из его представления о фикхе как дисциплине, которая не может претендовать на окончательность точки зрения муджтахидов⁷.

Суфийский синтез аль-Газали поставил его в ранг величайших представителей свободомыслия. Он лучше кого-либо из мыслителей своей эпохи осознал тупиковый характер интеллектуального сектанства и увязал задачу преодоления доктринерского догматизма с необходимостью постоянного самосовершенствования. Когда рассматриваешь написанное кем-то, кто прославлен знаниями, пишет он в «Разъяснениях трудных мест «Ихйа», то «не смотри свысока на написанное, как на ненужное, ибо душа твоя нуждается в этом. Не останавливайся вслед за автором, ибо смысл шире, глубже ее и в сердце вмещается больше, чем может быть написано. Есть множество знаний, не изложенных в книгах и не выраженных словами»⁸. Эта формулировка отражает его позицию, призывающую преодолеть «законность» обвинения и «ценность» предубеждений «привычного отрицания». Он стремился выявить, то, что называл «сердечным рассмотрением», что в данном контексте означает «трактовку написанного» вплоть до максимального уяснения его сути. Данное заключение



Религиозный диспут.
Фрагмент персидской миниатюры XVI в.

¹ Там же. С. 153.

² Аль-Газали. Ихйа. Т. 3. С. 75.

³ Аль-Газали. Мизан аль-амаль. С. 152.

⁴ Аль-Газали. Ихйа. Т. 1. С. 15.

⁵ Абу Исхак Ибрахим ибн Сийяр ан-Наззам (ок. 760/765–835/846) – представитель мутазилитской школы калама, один из первых арабо-мусульманских натурфилософов. Выдвигал примат опытного знания над богословием, что было осуждено как ересь и стало фундаментом основанной им философской школы наззамийя. (Прим. ред.).

⁶ Аль-Газали. Файсал ат-тафрика. Каир, 1961. С. 88–93.

⁷ Аль-Газали. Мийар аль-илм. Каир, б.г. С. 129.

⁸ Аль-Газали. Аль-имла. С.18.

есть не что иное, как предпосылка поиска формы терпимости, понимаемой как способ этического самосознания. Аль-Газали предостерегает искателей истины: «Не уподобляйся мухе, вьющейся над отбросами!»; он говорит: «Нельзя категорично судить об истинности или ложности любого мыслителя»¹, – ибо у каждого из них «недостаток имеет определенную аргументацию»². Иными словами, аль-Газали хотел сказать, что нет «святых» для того, кто мыслит, и нет «неприкосновенности» у того, кто претендует на истину.

Такой вывод, разумеется, имел предысторией процесс формирования теории познания аль-Газали. Он выражен в его суждениях об ограниченности, относительности и противоречивости человеческого познания и антиномичности решений основных мировоззренческих проблем, таких, как доказательство бытия Бога, вопросы теодицеи и др. Осознавая препоны, чинимые разуму в решении проблем метафизики и теологии, аль-Газали в дальнейшем переводит их в плоскость этики. Он подчеркивает, что сколько бы мы не возражали против мысли кадаритов о том, что зло не от Бога, она не должна влечь мысль, что зло от Бога. Подобный антиномизм можно обнаружить во всех проблемах метафизики и теологии. Это объясняет его тяготение к этическому доказательству бытия Бога. Аль-Газали считает его наиболее достоверным по сравнению с другими доказательствами,

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

Продолжение следует

ЛИТЕРАТУРА

1. Аль-Бакиллани. Китаб ат-тамхид. Бейрут, 1957.
2. Аль-Газали. Аль-иктисад фи-ль-итикад. Каир, б.г.
3. Аль-Газали. Аль-имла. Бейрут, 1990.
4. Аль-Газали. Аль-мункиз мин ад-далал. Бейрут, б.г.
5. Аль-Газали. Ихйа улум ад-дин. В 5 т. Бейрут, б.г.
6. Аль-Газали. Мизан аль-амаль. Каир, б.г.
7. Аль-Газали. Мийар аль-илм. Каир, б.г.
8. Аль-Газали. Файсал ат-тафрика. Каир, 1961.
9. Аль-Джанаби М.М. Теология и философия ал-Газали. М.: Марджани, 2010.
10. Аш-Шафии. Ар-Рисаля. Бейрут, 1992.
11. Быховский Б.Э. Сигер Брабантский. М.: Мысль, 1979.
12. Ибн Тайимия. Аль-фатава. Каир, 1988. Т. 5.
13. Ибн Тайимия. Ар-расаил. Каир, 1930. Т. 3. С. 113.
14. Ибн Тайимия. Мувафакат аль-манкул ли сарих аль-ма`кул: В 2 т. Каир, 1988.
15. Ибн Тайимия. Накд аль-мантик. Каир, 1951.
16. Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. М.: Мысль, 1982.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Аль-Джанаби, М. М. Жизнь и творчество Аль-Газали: опыт философского осмысления Часть 2. Вопрос о постижении истины: об интеллектуальной самостоятельности и новаторстве аль-Газали / М.М. Аль-Джанаби // Пространство и Время. — 2018. — № 1–2(31–32). — С. 139—150. DOI: 10.24411/2226-7271-2018-11061. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271prov_st1_2-31_32.2018.61.

¹ Там же. С. 18.

² Там же.