



Гравюра Фламариона. 1888

УДК 1(091)Аль-Газали



Аль-Джанابي М.М.

Жизнь и творчество Аль-Газали: опыт философского осмысления Часть 1. Аль-Газали в оценках современников и «газалиана» XIX – XX вв.

Аль-Джанابي 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

Первая из цикла статей о жизни и творчестве аль-Газали посвящена изучению его трудов и наследия как современниками мыслителя, так и нынешними философами. Показана масштабность и сложность творческого наследия аль-Газали, противоречивость и неточность оценки его жизненного и творческого пути как у его современников так у исследователей XIX–XX вв.

Ключевые слова: аль-Газали; исламская философская и теологическая традиция; оценочные суждения; Калам; Ихья; исследования наследия аль-Газали; Аль-Ашари; Ибн Рушд; Ибн Араби; суфизм.

Аль-Газали (Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад аль-Газали ат-Туси, 1058–1111), подобно многим великим мыслителям прошлого, лишился личной жизни, став жертвой схематических биографий и жизнеописаний. Подлинные сведения о нем поглощены оценками его рьяных защитников и столь же рьяных оппонентов, а житейские реалии, биографические «данные», его подлинные суждения, которые

преподносятся в трудах историографов, в энциклопедиях жизнеописаниях¹. в специально посвященных ему книгах², в переложениях его работ и комментариев к ним, в их критике и опровержениях³, не выходит в основном, за рамки субъективных суждений и представлений пишущих о нем. Этому способствовал драматизм его духовной эволюции: абсолютной идеи, сознательным пленником которой он стал. То, что в начале жизненного пути было для него свободой, превратилось в оковы: то, что ранее было оковами, превратилось в насущную необходимость. Поэтому когда аль-Газали написал свою биографию, названную «Избавителем от заблуждений», она отразила не столько реалии жизненного пути, его целостный вид, сколько выразила образную модель спасения от ошибок жизни.

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

Драматический жизненный путь аль-Газали обусловил дальнейшие противоречивые суждения и оценки его творчества. Объединяет их один общий недостаток – отсутствие видения внутренней связи, преемственности этапов его духовного развития и наличия у него альтернативного (реформаторского) проекта отражавшего понимание кризисного характера культуры и общественной жизни халифата и обусловившего попытку универсальной реформы общества путем этического самосовершенствования, столь разнообразные, зачастую противоположные, оценки творчества аль-Газали его современниками вытекают из непонимания целостности внешне «не сложившейся» жизни.

Представители различных идейных направлений рассматривали его сквозь призму своих пристрастий, расчленяли внутреннее единство духовного развития аль-Газали, исходя из привычных норм поведения и клише оценок лиц, не способных подняться выше уровня узкого доктринерства и традиции сектантского размежевания. Поскольку аль-Газали в суфийский период жизни, по сути, вышел за пре-



Последняя страница автобиографии аль-Газали (509 г. хиджры = 1115–1116)

¹ К наиболее крупным представителям данного жанра можно отнести следующих авторов: аль-Фариси Абд аль-Гафир (1059–1135) «Продолжение Истории Нишапура»; Ибн аль-Араби Абу Бакр (1076–1148) «Сокрушающие и сдерживающие начала»; Ибн Асакир (1105–1176) «История Дамаска»; Ибн аль-Джаузи (ок. 1116–1201) «Последовательность в истории»; Якут аль-Хамави (между 1178 и 1180–1229) «Словарь стран мира»; Сибт ибн аль-Джаузи (1186–1256) «Зеркало времени»; ан-Навави Мухйи-д-Дин (1233–1278) «Газибуль Асмаи ва Люгат»; Ибн Халликан (1211–1282) «Хронология знаменитых людей прошлого»; аз-Захаби (1274–1348) «Жизнеописания выдающихся классиков»; аль-Яфай (ум. 1367) «Зеркало райских куц»; ас-Субки (1327–1370) «Крупнейшие разряды шафитов»; Ибн Касир (1301–1373) «Начало и конец»; аль-Васити Мухаммад ибн аль-Хасан (ум. 1374) «Высшие разряды подвигов шафитов»; Ибн аль-Мулаккан (1323–1401) «Золотое ожерелье разрядов исследователей мазхабов»; Ибн Кади Шухба (1377–1448) «Разряды шафитов»; аль-Айни (1360–1451) «Массивное ожерелье»; Таш Кюпрю-заде (ум. 1554) «Ключ к счастью и лампада превосходства»; ас-Сафиди Садах ад-Дин (ум. 1556 г.) «Исчерпывающие сведения о знаменитых людях прошлого»; Абд ар-Рауф (ум. 1621) «Жемчужные миры биографий суфиев».

² К данному жанру также можно отнести: аль-Айдарус Ба-Алави (1447–1509) «Ознакомление живущих с достоинствами книги «Ихйа»»; аз-Забиди Мухаммад (Муртаза) (ум. 1788) «Обогащение благочестивых мужей объяснениями тайн «Ихйа»».

³ Примером таких исследований могут служить: ан-Нисабури Мухаммад ибн Яхья (ум. 1153 г.) «Океан»; Усман ибн 'Абд ар-Рахман ибн ас-Салах (ум. 1245) «Объяснение сложностей книги аль-Газали «Аль-васит»»; аль-Хамави ат-Танухи Хамза ибн Юсуф (ум. 1272) «Выбор целей в проблемах «Аль-васит»»; аль-Кумули Ахмад ибн Мухаммад (ум. 1326) «Океан и море»; аль-Иджли Асад ибн Махмуд (ум. 1203) «Объяснение непонятого в книгах «Аль-ваджиз» и «Аль-васит»»; ар-Рази Фахрад ад-Дин (ум. 1209) «Толкование книги «Аль-ваджиз»»; аль-Казвини Абд аль-Карим (ум. 1226) «Откровение аль-Азиз»; Ибн Рушд Абу-ль-Валид Мухаммад (ум. 1198) «Комментарии к «Аль-Мустафа»» (одной из последних крупных работ аль-Газали по фикху и каламу); Ибрахим ибн Аби-д-Дам (ум. 1226) «Выявление ошибок в книге «Аль-васит»»; аль-Кардари Мухаммад (ум. 1244) «Опровержение Абу Хамида аль-Газали»; ад-Дарини Абд аль-Азиз ибн Ахмад (ум. 1297) «Ниспровержение»; аль-Исфাহани Наджд ад-Дин Абд ар-Рахман (ум. 1350) «Сокращение «Сада»»; аз-Заркаши Мухаммад (ум. 1391 г.) «Слуга «Ар-Рафай» и «Сада»»; аль-Хайтани аль-Маки Шихаб ад-Дин (ум. 1565) «Прекрасное в подвигах имама Абу Ханифы ан-Нумана»; аль-Махалли Хамид ибн Ахмад (ум. 1255) «Острый меч, рассекающий школу богохульных карматов»; ад-Дайлами Мухаммад ибн аль-Хасан «Основы вероучения истинных последователей Мухаммада»; аль-Бармуни Мустафа (ум. 1497) «Непоследовательность философов»; Ала-ад-Дин ат-Туси (ум. 1482) Сокровища судебного разбирательства между аль-Газали и Ибн Рушдом; аль-Газали Ахмад (ум. 1126) «Квинтэссенция «Ихйа»»; Ибн аль-Джаузи (ум. 1200) «Путь устремленных»; Аль-Аджлуни Мухаммед ибн Али (ум. 1417) «Дух «Ихйа»»; ас-Суюти Джалал ад-Дин (ум. 1505) «Возведение опор в защиту идеи невозможности сотворить лучше сотворенного»; аль-Мазри Мухаммад ибн Али (ум. 1141) «Выявления и предупреждения, относящиеся к «Ихйа»»; аль-Искандари ибн Мухаммад Сум. (1284) «Светоч, просвечивающий «Ихйа» аль-Газали»; Ибн аль-Джаузи (ум. 1200) «Информирование живущих относительно ошибок «Ихйа»»; Ибн аль-Мулаккан (ум. 1388) «Сияющая луна и Экстракт Сияющей луны»; аль-Ираки Зайн ад-Дин (ум. 1403) «Помощник в чтении хадисов, находимых в «Ихйа»»; Ибн Хадаар аль-Аскалани (ум. 1448) «Выявление».

дела мыслительных схем и ограничений всех существовавших теологических школ, религиозно-политических сект и догматико-правовых толков (мазхабов), он превратился в мишень для их нападков. К тому же побуждал их и рефлекс полемической самозащиты, ибо на своем жизненном пути, в ходе резких перемен ориентиров, аль-Газали не оставил в покое ни одного крупного направления мысли.

Если направленную против него современниками критику можно счесть платой за вызывающую форму демонстрации «очищения сердца», усмотрев в их критике полемическую заостренность, отвержение «нелепой» истории его жизни, то с признанием уникальности аль-Газали, его заслуг и «величия» дело обстоит сложнее. Многие современники сознавали и признавали его самобытность и неповторимость, словно в нем осуществился изумляющий умы и сердца парадокс бытия, воспетый суфием аль-Халладжем (858–922): «В кандалах был брошен в море, но вышел из него сухим»¹. Это, в свою очередь, вызвало у одних желание понять и принять, у других – отвергнуть его путь. Абд аль-Гафир аль-Фариси (1059–1135) увидел в переходе аль-Газали от свойственных ему в начале жизни позерства, насмешек над противниками и оппонентами, высокомерия, самомнения, властолюбия к полному отвержению всего этого «пробуждение от тяжкого кошмара безумия».

В то же время Ибн аль-Джаузи² (1116–1201) в своей книге «Последовательность в истории» с сочувствием передает от имени Абу Мансура ар-Разаза рассказ о том, что стоимость имущества аль-Газали, когда он в 1091 г. пришел в Багдад, составила сумму около пятисот динаров. Когда же он, став отшельником, покинул его, а затем вновь вернулся, – стоимость всего, что у него было, не превышала пятнадцати киратов (пяти восьмых динара). Когда аль-Газали в его уединении посетил визирь Абу Ширван, отшельник отказал ему во встрече, ответив так: «Человек нанят жизнью на время и оно отсчитано ему до последней минуты. Береги свое время и не расточай его на визиты ко мне». Визирь на это воскликнул удивленно: «Нет Бога, кроме Аллаха! Это мне говорит тот, кто в начале жизни имел столько титулов, которые были бы лестны и для меня!».

Историк аз-Захаби³ (1274–1348) увидел в парадоксах духовной эволюции аль-Газали, в блужданиях его интеллекта в лабиринтах калама «божественную тайну в творении божьем».

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

Самые ранние оценки его жизни и творчества не выходили за рамки «шоковой» констатации. Этим объясняется появление множества образных описаний его «перерождения», «пробуждения от кошмарного сна безумия», «необъяснимой тайны». Среди них были вполне здравые оценки, как например, уже цитировавшаяся фраза аз-Захаби, которая точно констатирует феномен «блуждания интеллекта в лабиринтах теологии». Первые общие суждения о его месте и роли в мусульманской культуре можно продемонстрировать высказываниями знаменитых людей прошлого, приводимых ас-Субки в труде «Крупнейшие разряды шафиитов». Так, ученик аль-Газали Мухаммад ибн Яхья (ум. 1153) писал:

«...осознает достоинства аль-Газали лишь тот, кто достиг (или почти достиг) совершенства в разуме»⁴.

Абу-ль-Хасан аш-Шазили (ум. 1258) считал аль-Газали «ученым, равного которому нет в других религиях»⁵, сам ас-Субки охарактеризовал его как «авторитет ислама, соединивший разрозненные науки, выдающийся знанием преданий и другими познаниями»⁶. Он же – «полюс бытия и всеохватывающая благодать для всего сущего, и путь богоугодный»⁷.

Со временем были сделаны попытки возвысить его достоинства до вершины религиозно-культурной символики – до уровня пророчеств. Отсюда – высказывание о том, что «если бы после Мухаммада мог быть пророк, им был бы аль-Газали». Эта оценка основывалась не столько на его

¹ Аль-Халладж. Диван. Багдад, 1984. С. 27.

² Джамалуддин Абуль-Фарадж Абдуррахман ибн Али аль-Кураши (Ибн аль-Джаузи, ок. 1116–1201) – арабский историк, специалист в области фикха, хадисов; основатель собственной школы в Багдаде, благодаря которой там получили широкое распространение идеи ханбалитского масхаба. (Прим. ред.).

³ Шамсуддин Абу Абдуллах Мухаммад ибн Ахмад ат-Туркмани (аз-Захаби, 1274–1348) – известный мусульманский учёный, хадисовед, историк, биограф, хафиз (хранитель Корана, запоминающий его наизусть). (Прим. ред.).

⁴ Цит. по: Ас-Субки Тадж ад-Дин. Табакат аш-шафиийа аль-кубра. Т. 4. Каир, 1906. С. 106.

⁵ Цит. по: Там же. С. 131.

⁶ Там же. С. 102.

⁷ Там же. С. 105.

личных качествах, сколько на его творчестве, ибо часть его произведений была отнесена к разряду чудес. Ан-Навави¹ (1233–1278) говорил, что если бы аль-Газали был пророком, то чудом его пророчества стала бы книга «Аль-ваджиз», а его «Ихйа» – «чуть ли не Кораном».



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

Однако аль-Газали не стал бы самим собой, если бы в его характеристиках восторженным оценкам не противопоставлялись оценки, начисто лишаящие его мысль оригинальности, отвергающие своеобразие и неповторимость его жизни и творчества. Таш Кубри-заде (1495–1561) приводит в своей книге «Ключ счастья» суждения о том, что аль-Газали ничего нового не создал, а лишь позаимствовал и перекроил суждения своего учителя аль-Джувайни (ум. 1085), прилепив к своим компиляциям названия книг аль-Вахиди². Подобную же мысль приводит ас-Сафади (ум. 1556) в своем трактате «Исчерпывающие данные...». Он использует утверждение противников аль-Газали о том, что «если произведения аль-Джувайни были железной наковальней, то аль-Газали превратил эту наковальню в деревянную»³. Иными словами, заслуги аль-Газали – эклектическая взвесь идей предшественников, которую отличает педантичная последовательность смешения» а единственное достоинство полученной смеси состоит лишь во внешней оригинальности!»

Если выбирать исходный пункт анализа, то для характеристики аль-Газали наиболее важны оценки его современников – учеников и последователей, оппонентов и яростных противников – и логично начинать с них. Весьма показательную характеристику творчества аль-Газали мы можем найти у одного из его учеников, Абу Бакра ибн аль-Араби⁴ (1076–1148), который даже в наиболее критичных замечаниях по отношению к аль-Газали не осмелился высказаться иначе, как:

«Мы представляем собой лишь каплю в его море. Мы обращаемся к нему со словами: “Ты так сказал...”, а ответ наш должен быть вежлив и спокоен»⁵.

Эта «вежливая» позиция отражает двойственность критики которую Абу Бакр ибн аль-Араби сформулировал в известном афоризме:

«Наш учитель Абу Хамид поглотил философов и не смог при всем желании извергнуть их обратно».

Есть и другой вариант этого афоризма:

«Абу Хамид вошел в желудок философов и не смог оттуда выйти».

Здесь мы видим двойственность оценок аль-Газали, представляющих его то в образе факиха – шафиита и крупного философа, т.е. «служителя двух муз», то в образе «философствующего» факиха, т.е. правоведа, грешащего «пришлой наукой». Это, в свою очередь, давало повод для оценок, идущих в русле антифилософской традиции и выраженных в парадоксальной констатации: «аль-Газали был болен «Исцелением» (здесь речь идет о книге «Аш-шифа» Ибн Сины). Но и в том, и в другом случае философия вошла в определение творчества аль-Газали как неотъемлемая характеристика.

¹ Мухйиддин Абу Закарий Яхья ибн Шараф ан-Навави (1233–1278) – исламский богослов, факих, мухаддис. (Прим. ред.).

² Таш Кубри-заде. Мифтах ас-сада ва мисбах ас-сийада. Т. 2. Хайдарабад, 1299 г.х. С. 202.

³ Ас-Сафади. Аль-вафи би-ль-вафайат. Т. 1. Стамбул, 1931. С. 276.

⁴ Абу Бакр Мухаммад ибн Абдуллах аль-Ма‘афири (Абу Бакр ибн аль-Араби, 1076–1148) – арабский историк, кади, знаток Корана и факих, представитель маликитского масхаба. (Прим. ред.).

⁵ Цит. по пересказу книги историка аз-Захаби. Биография прекрасных классиков. См. приложение в: Бадави А.А. Муаллафат аль-Газали («Произведения аль-Газали»). Кувейт, 1977. С. 536.

Первоначальная «деликатность» оценки аль-Газали как «философствующего мужа», которой сопутствовали гневные нападки со стороны факихов, постепенно привела к новому подходу в рассмотрении его творчества, излагает письмо Мухаммада ат-Тартуши (ум. 1126) к Ибн аль-Музаввару, в котором автор характеризует аль-Газали после знакомства с ним следующим образом:

«Он величайший среди мужей науки, обладающий разумом, остротой мысли и практическими познаниями во всех науках нашего времени. Но он расстался с наукой и ее мужами и ушел в суфизм, перемешав свои идеи с идеями философов и символикой аль-Халладжа. Он едва не отступил от веры. Написав “Ихйа”, он подошел к “наукам состояний” и к символизму суфиев, но поскольку не соприкасался с ними вплотную и не проникая их духом, на него снизошло затмение разума... и переполнил он свои произведения не подлинными хадисами»¹.

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

Близка к вышеизложенной оценке творчества аль-Газали оценка Мухаммада аль-Мазири² (1061–1141), который говорит:

«...идеи аль-Газали в “Ихйа” колеблются между учениями монотеистов, суфиев и философов. Он овладел философией до овладения каламом и корпел над “Посланиями Братьев Чистоты”. Его проводником в философии был Ибн Сина, а в суфизме – книги Абу Хайана ат-Таухиди»³.

Что касается оценки аль-Газали как мыслителя, колебавшегося между учениями философов и суфиев, то она имеет принципиальное значение в силу того, что в дальнейшем она легла в основу оценок большинства исследователей его наследия. Таким образом, можно констатировать определенный негативизм оценок его творческого пути, подготовивший идейно-психологическую почву для демонстративного акта веры (сожжения его трудов в Магрибе в правление Али ибн Юсуфа ибн Ташфина в 1142).

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

Следует признать, что тернистый путь познания аль-Газали все же давал основание для убедительных аналогий, примером которых может служить творчество аль-Ашари⁴ (873–935). Эволюция последнего протекала в водоворотах калама и привела к трансформированию идей мутазилизма в самостоятельную школу аль-Ашари⁵. Это ассоциировалось в сознании его современников с «прогрессом» (в смысле возвращения к оплотам веры, к истокам «истинного ислама») и созданием «альтернативы» мутазилизму, фундамент которой покоился в коллизиях десятков школ и направлений ислама, исследованных и систематизированных аль-Ашари в крупнейшем его ересиографическом труде «Трактаты мусульман и разногласия правоверных».

Аль-Газали оказался чрезвычайно крепким орешком для доксографов и ересиографов, историков и биографов, составлявших те или иные схемы «преемственности», идейной принадлежности. Его

¹ Цит. по: Там же. С. 539.

² Влиятельный тунисский правовед, один из наиболее авторитетных представителей маликитского мазхаба. (Прим. ред.).

³ Там же. С. 540–541.

⁴ Абуль-Хасан Али ибн Исмаил аль-Ашари (873–936) – крупнейший арабский богослов, основатель одной из школ каляма (в средневековой мусульманской литературе – всякое рассуждение на религиозно-философскую тему, а также дисциплина, дающая догматам ислама толкование, основанное на разуме, а не на следовании религиозным авторитетам) и одного из трех мазхабов, получивших названия по его имени – ашариты. (Прим. ред.).

⁵ Образование самостоятельной школы в данном случае означает лишь применение поздних формул ашаритов по отношению к своему классическому, демонстрирующему факт формирования ашаризма как самостоятельного течения в каламе. В действительности же ашаризм явился результатом длительного культурно-духовного процесса, в котором участвовало множество интеллектуалов. Ведь самого аль-Ашари поначалу можно рассматривать как мутазилитского ренегата! Он имеет много общего со всеми крупными представителями мутазилизма, расхваливавшимися по всем обсуждаемым ими проблемам. Однако, «отход» аль-Ашари от мутазилитов затронул некоторые общие существенные принципы мутазилизма. Сам аль-Ашари вначале воспринял этот отход как «возвращение к Сунне и единству авторитетов общины», поэтому он и стал в глазах его последователей-суннитов истинным и идеальным ее представителем.

отсутствие в работе аш-Шахрастани¹ (1075–1153) «Теологические и философские школы» и в некоторых других произведениях ересиографического жанра² представляется особенно странным, если учесть, что аш-Шахрастани был младшим современником аль-Газали, знал его учеников и, по всей вероятности, слушал его лекции. Показательно, что он не обошел вниманием ни одного крупного представителя всех основных направлений ислама, в том числе и ашаритов, начиная с эпонима школы, знаменитых теологов аль-Бакиллани³ (ок. 940–1012) и аль-Джувайни⁴ (1028–1085), бывшего учителем аль-Газали. Об аль-Газали аш-Шахрастани не говорит ничего ни в явной, ни в косвенной форме. Подобное молчание можно объяснить либо чисто психологическими соображениями, касающимися лично аш-Шахрастани⁵, – либо испытанными им трудностями при включении аль-Газали в рамку одной из рассматриваемых им школ. Возможно, что аш-Шахрастани не включает его в число ашаритов, считая его суфием. Это подкрепляется таким соображением: дело в том, что аш-Шахрастани был из числа мусульманских историков философии и теологии, которые полностью умалчивали о суфиях⁶. Единственное, что мы можем сказать вполне определенно, это констатировать факт отсутствия его в классификации аш-Шахрастани и согласиться с тем, что это указывает либо на исключительное своеобразие аль-Газали, либо на то, что он был суфием.

Наиболее точным и глубоким обобщением выше рассматриваемых позиций является констатация его противоречивости. Такая констатация и ее дальнейшее углубление характерны для представителей философской мысли, в числе которых следует упомянуть Ибн Туфейля⁷ (ок. 1110–1185), высказавшего суждение о противоречивости аль-Газали словами:

«Что касается книг нашего учителя Абу Хамида аль-Газали, то в зависимости от случаев обращения к простонародью он в одном месте созидает, а в другом – разрушает, обвиняет тех или иных в богохульстве, но не ставит подобного в вину себе»⁸.

Как он отмечает, подтверждением тому может служить сравнительный анализ книг «Непоследовательность философов» и «Мерило деяния». Однако, противоречия, которые Ибн Туфейль находит в произведениях аль-Газали – это не столько противоречия идей, сколько противоречия их теологического обрамления. Поэтому Ибн Туфейль связывал эти противоречия с антиномией «созидания – раз-

¹ Таджуддин Абуль-Фатх Мухаммад ибн Абдул-Карим аш-Шахрастани (1075–1153) – шафиитский богослов и факих, историк религии и историко-философских систем. (Прим. ред.).

² Единственным исключением в работах крупных ересиографов является его характеристика как джабарита мутазилистом-зайдитом. Ибн аль-Муртадой (ум. 1436) в работе *Китаб аль-калаид фи тасхих аль-'акаид*. Бейрут, 1985. С. 59.

³ Абу Бакр Мухаммад ибн ат-Таййиб аль-Бакиллани (ок. 940–1013) – видный представитель второго поколения ашаритских философов первая значительная фигура в истории ашаритской школы калама, создатель первой систематической формулировки ашаритской доктрины и ее метафизической структуры. (Прим. ред.).

⁴ Абуль-Ма'али Абдуль-Малик ибн Абдуллах аль-Джувайни (1028–1085) – представитель шафиитской школы в мусульманском праве и ашаритского направления в каламе. Развивал идеи аль-Ашари, аль-Бакиллани и Абу Исхака аль-Исфараини (ум. 1027), объявлял аяты Корана возникшими во времени, утверждая, что Аллах ниспослал Мухаммаду только «смысл» Писания, тогда как словесную форму ему придал сам Пророк (Прим. ред.).

⁵ Единственным исключением в работах крупных ересиографов является его характеристика как джабарита мутазилистом-зайдитом. Ибн аль-Муртадой (ум. 1436) в работе *Китаб аль-калаид фи тасхих аль-'акаид*. Бейрут, 1985. С. 59.

⁶ В этом отношении аш-Шахрастани отличается от таких крупных ересиографов, как аль-Ашари (ум. 935), аль-Багдади (ум. 1037) Ибн Хазм (ум. 1063). Можно привести в пример и Абуль-Касима аль-Балхи аль-Каби (ум. 929), и ан-Наубахти (ум. в 40-х годах X в.), однако, они писали главным образом об отдельных школах мысли и религиозно-политических направлениях: перши – о мутазилитах, второй – о шиитах. Аль-Ашари, например, упоминает суфиев в своей работе *Трактаты мусульман и разногласия правоверных бегло* (без анализа и оценок) в разделе об экстремистах (Аль-Ашари. Макалат аль-исламийин ва йхтилафат аль-мусаллин. 3-е изд. Бейрут, б.г. С. 13). Говоря о суфиях, аль-Ашари, вероятнее всего, имеет в виду аль-Халладжа, убитого в скандально шумевшей истории, очевидцем которой он стал.

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

Что касается Ибн Хазма, то он был еще более жестким в своем отношении к суфиям. Он ставил их в один ряд с еретиками и с теми, кто не является приверженцами ислама (см.: Ибн Хазм. Аль-фасл фи-ль-ахва ва-ль-милал ва-н-нихад. Т. 2. Бейрут, 1986. С. 112). Посвятив целый раздел «безобразиям шиитов, хариджитов, мурджиитов и мутазилизов», он добавляет к ним еще и «безобразия неких других из их секты» (Там же. Т. 4. С. 226–227), подразумевая под «некими» именно суфиев.

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

⁷ Абу Бакр Мухаммад ибн Абдул-Малик аль-Кайси (Ибн Туфейль, ок. 1110–1185) – западноарабский философ, астроном и врач, секретарь эмира Танжера Абу Саида, впоследствии визирь при дворе Альмохадов и одновременно лекарь при халифе Абу Якубе Юсуфе ал-Мансуре (1163–1184). Известен в Европе под латинизированным именем Abubacer. Высказанная Ибн Туфейлем идея о восхождении человека и его мышления от чувственного восприятия к дискурсивному и интуитивному познанию единого сущего пользовалась большой популярностью как в Средние века, так и в Новое время. (Прим. ред.).

⁸ Ибн Туфейль. Хайи ибн Якзан. Каир, 1299 г.х. С. 6.

рушения» и обращением к простонародью. Иными словами, здесь мы обнаруживаем элементы критики, обусловленной неумелым соединением элитарности и доступности в изложении мыслей.



Ибн Рушд (Абуль-Валид Мухаммад ибн Ахмад аль-Куртуби, 1126–1198), западноарабский философ, видный представитель восточного аристотелизма, логик, богослов, правовед маликитского мазхаба, географ, математик, физик, астроном, автор трудов по медицине, психологии и политике. В Западной Европе известен под латинизированным именем Аверроэс. С фрески «Апофеоз Фомы Аквинского» А. Бонайути, середина XIV в.

Подобную оценку развил Ибн Рушд, главным образом в труде «Вынесение суждений». Ибн Рушд принадлежит к числу мыслителей, которые поняли «масштабы» мысли аль-Газали в ходе полемики с ним. Он идет рядом с аль-Газали порой соглашаясь, порой враждуя, но по сути дела они дополняют друг друга. Весьма значимо то, что Ибн Рушд начинает свою книгу «Вынесение суждений» с анализа понятия «нововведение» (бид'а) и оправдывает их введение. В свое время аль-Газали, формально выступая против «новшеств», фактически защищал их. аль-Газали опирался на идею постоянного обновления, был последовательным проводником и ярким представителем иджтихада – перетолкования «кистин веры». Он исходил из того, что уже несуществующее не может служить поводом для запрета грядущему.

Та же идея служит предпосылкой рассуждений Ибн Рушда, когда он пишет, что если само возникновение и развитие «мусульманских наук», то есть то, чего не было в первоначальном исламе) есть неопровержимый факт, то было бы излишним объявление о применении разумной аналогии в анализе и исследовании «новшества» на основании того, что новшества доселе не было. По сути дела здесь нет никаких существенных отличий между идеями аль-Газали и Ибн Рушда. Их отличие усматривается лишь в способе изложения мыслей, который определен различием поставленных ими целей и осознанием реального влияния характера изложения мыслей на умы. Когда Ибн Рушд критикует тех, кто воюет с философией, или тех, кто налагает запреты на изучение философии (чему формально содействовал аль-Газали), он исходит из того, что эта борьба не имеет смысла, если данный человек обладает природной пронизательностью, справедливостью, основанной на следовании установленному веры, и этическими добродетелями¹. Таким образом, не данные достойные качества удаляют человека от истинного познания Бога, а невежество. Отсюда видно, что Ибн Рушд не воюет непосредственно с аль-Газали как мыслителем и человеком, а лишь борется с негативным его влиянием, которое отразилось в суждениях ограниченных и закоснелых факихов. Оба они таили отвращение к «опыту» фикха и к претензиям факихов на монополию знания истины в «последней инстанции». Это, в свою очередь, отражает глубокое понимание обоими мыслителями проходящей «истинности» установлении фикха, их фрагментарной природы и роли ограничителя мыслительной свободы и процесса бесконечного самораскрытия духа.

Идя по следам аль-Газали, Ибн Рушд, однако, превосходит его откровенностью слога и безусловно отличается от него типом культурного сознания. Ибн Рушд рассматривает возможный вред, вытекающий из изучения философии, не как свойственный ей «по природе», а как «побочный эффект обучения» – так избыток выпитой воды может довести страдающего от жажды до смерти. Когда Ибн Рушд проводит эту идею применительно к фикху и факихам, он, по существу повторяет критические положения аль-Газали.

«Сколько есть факихов, – пишет Ибн Рушд, – для которых фикх стал причиной уменьшения их веры и совести, средством достижения жизненных благ»².

Это присуще большинству факихов. хотя фикх вроде бы и предполагает обладание «практическими добродетелями»³,

Данное заключение, совпадая во многом с суждениями аль-Газали, все же уступает его резкой критике фикха и гневному пафосу осмеяния факихов. Однако, остается факт сходства их позиций и это нельзя отнести лишь на счет совпадения деталей их творческих биографий. Это нельзя счесть и отражением жизненных реалий, хотя в них несомненно кроются некоторые важные детали, повлиявшие на их взгляды, если учесть то обстоятельство, что оба они были крупнейшими факихами своего времени.

Внешнее отличие суждений Ибн Рушда, которыми он защищал «мудрость, способствующую постижению Бога», т.е. истинное знание, не может затушевывать их глубокую общность с аль-Газали в

¹ Ибн Рушд. Книга фасл аль-макал ва такир ма бейн аш-шари'а ва ль-хикма мин аль-иттисал. Аль-Джазаир, 1977. С. 11.

² Там же. С.11.

³ Там же. С.12.

обоюдном признании принципа свободы мысли и нравственной природы познания. Ибн Рушд пишет, что аль-Газали не обвинял философов (аль-Фараби и Ибн Сину) в неверии в вопросах о вечности мира, о знании Богом единичного и частного, о воскрешении тел; из его высказываний вовсе не следует обвинение их в неверии, ибо в книге «Критерий различения между исламом и ересью» аль-Газали говорит, что обвинение в неверии на основании нарушения принципа общего согласия весьма проблематично. Ибн Рушд, разумеется, вовсе не корыстен в объяснении идей аль-Газали. Он не стремился заручиться поддержкой аль-Газали в борьбе с факихами, используя его как таран для расчистки завалов на пути собственного свободомыслия, а делал свои выводы на основе факта, существенного для мысли аль-Газали, а именно – на свободе нарушения согласованного мнения авторитетов (иджма), поскольку иджма основана на предположении и не имеет характера достоверного знания. Они приходят к одному и тому же заключению, хотя и разными путями¹.

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

Здесь нужно добавить, что суть оценки, данной Ибн Рушдом аль-Газали, нельзя понять без учета социально-политических мотивов, которые крылись за этой оценкой. В этом ошибка большинства, если не всех, исследователей аль-Газали. Ибн Рушд отнюдь не имел в виду эклектичность или приспособленческий характер аль-Газали, когда писал о том, что «аль-Газали – ашарит с ашаритами, суфий с суфиями, философ с философами»². Заметим, что к этому он добавляет стих:

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

На первый взгляд сказанное вроде бы доказывает приспособленчество аль-Газали, его склонность к двоемыслию, но на деле Ибн Рушд выразил в негативной форме позитивное содержание учения аль-Газали. Он понял содержание реформаторского замысла аль-Газали, хотя их взгляды в отношении большинства научно-философских проблем были порой диаметрально-противоположными. Он показал, что имеющееся у аль-Газали множество определений истины, которые делают его «ашаритом с ашаритами, суфием с суфиями и философом с философами», представляет лишь попытку «умножить число людей знания»³. Беда, однако, в том, что это приводит к противоположным замыслу аль-Газали результатам. Аль-Газали путем «умножения людей знания» заставил всех, даже самых закоренелых противников свободной интерпретации Корана, заговорить в ее поддержку, открыв тем самым доступ к нарушению «согласия» в догмах и, следовательно, к свободе мысли.

Ибн Рушд сумел показать своеобразное соотношение средств и цели, формы и содержания в учении аль-Газали, которое он считал незавершенным, гребущим «новых законов». Его критика аль-Газали представляет собой попытку создания нового варианта «реформации» как замысла, основывающегося на пересмотре достижений философии и интеллектуального опыта аль-Газали. Это новая ступень того, что было изложено в «Ихйа» поиск нового понимания и решения соотношения философии и религии. По мнению Ибн Рушда, аль-Газали написал «Ихйа» потому, что видел отход многих мыслителей от «практического», т.е. чувственно-достоверного знания, каковым, в частности, является фикх, к «психологическому» знанию-показанию конечных целей бытия путем подвижничества и личной аскезы⁴. Он писал «Ихйа» для возведения идейного фундамента интеллектуального, этического и социально-политического единства.

Эта точная и глубокая оценка творчества аль-Газали в дальнейшем была расчленена. Противники аль-Газали взяли на вооружение из критики Ибн Рушда лишь внешнюю сторону оценки, показывающую эклектичность и приспособленчество аль-Газали, точно так же, как противники философии взяли

¹ Там же. С. 17.

² Там же. С. 27–28.

³ Там же. С. 27.

⁴ Там же. С. 29–30.

у аль-Газали на вооружение аргументацию «Непоследовательности философов», а не «Ихья». Мы видим обычный процесс противоборства идей, в котором расчленяется единство истины и подбирается в ней то, что выгодно для целей полемики и дискредитации. Это заведомо «верный» способ идеологизированной борьбы, очень рано сформировавшийся в самостоятельную традицию, механизм самовоспроизводства которой стал источником некритичных суждений и оценок.

Следует также отметить, что эти предвзятые оценки творческого наследия аль-Газали со стороны последующих авторов не могут быть изолированы от характера интеллектуальной деятельности самого аль-Газали, особенно до суфийского периода его жизни, ибо за то, что он оппонировал всем идейным течениям своего времени, ему пришлось дорого заплатить, хотя и посмертно. Оценка, данная Ибн Рушдом, была воспринята крайне односторонне фактически всема последующими авторами, преломляясь в свете их личного опыта. Али ибн аль-Валид (ум. 1215), даи (глава) исмаилитов, в своей резкой критике книги аль-Газали «Мустазхирова книга о пороках батинитов» (исмаилитов), данной им в трактате «Опровержение неистинного и разрушение противоборствующего», посвящает целый раздел объяснению «отступничества аль-Газали от веры и блуждания в учениях»¹. Примечательно, что свои сугубо сектантские, тенденциозные обвинения в богохульстве и атеизме исмаилитский даи строит на основании одной из не аутентичных работ аль-Газали – «Ан-нукат ва-ль-уйун»². Перед нами продукт переплетения антисектантских дискуссий, хотя мы можем найти некоторые идеи этой подвергнутой критике книги в исмаилитских произведениях. Акцент Али ибн аль-Валида на связь заблуждений и философствования в воззрениях аль-Газали есть результат идеологической предвзятости, традиции обвинений, увязывающих выявление философских черт мысли автора со склонностью к греху, хотя этот аспект не был существенным для самого Али ибн аль-Валида. По настоящему важным для него было выявление изменчивого, неустойчивого характера аль-Газали и в этом отношении его оценка существенным образом отличается от оценки Ибн Рушда, хотя оба они базировались на общем материале социально-политического и идейно-мировоззренческого развития и фактах биографии аль-Газали.

Аль-Газали в изображении Али ибн аль-Валида выглядит малодушным и беспринципным человеком, начавшим жизнь в качестве правоверного мусульманина и отошедшим затем от истинного ислама ради глупостей философствования, утвердившим идею отрицания посредников (пророков и имамов), излишне полагавшимся на мощь разума³, что и привело его к «блужданию в пустыне плагиата и разочарованию в прежних убеждениях. Какое бы учение ни создал, тут же берется за его разрушение, какое бы мировоззрение не упрочил, тут же начинает опровергать упроченное. Одно время он – философ, через мгновение – мутазилит, время от времени – ашарит, а иногда – антропоморфист»⁴. Эта тенденциозная характеристика выглядит «возмездием» за ущерб, нанесенный исмаилитам многими произведениями аль-Газали. Ибн аль-Валид подчеркивает его беспрестанные идейные изменения, продажность, беспринципную службу халифу и переносит это на все его творчество. В определенном смысле Али ибн аль-Валид прав, ибо аль-Газали должен нести ответственность за грех следования традиции сектантских взаимобвинений.

Аль-Газали, часто менявший ориентиры творчества, вкусил ударов критики стократно более, став объектом нападок и оппонентов, на которых он обрушивал свою критику в начале творческого пути, и тех, кого он счел «своими» в конце жизни, включая суфиев. Примером того является оценка его личности и творческой эволюции, данная крупнейшим суфийским философом Ибн Сабин⁵ (1217/1218–1270) в книге «Бидд аль-ариф»:

«...аль-Газали – язык без красноречия, звук бессловесный и смешение несоединимого, изумлением сердца надрывающее. В одном случае он – суфий, в другом – философ, в третьем – ашарит, в четвертом – факих, в пятом – некто, приводящий в замешательство. Его знание древних наук (то есть философии) тоньше паутины, впрочем, как и суфизма, ибо он пришел к суфизму вынуждаемый силой безысходности, осознанной им»⁶.

В другом труде Ибн Сабин вновь констатирует его колебания⁷. Здесь мы видим результат нового осмысления оценок Ибн Рушда и Ибн Араби.

¹ Али ибн аль-Валид. Даминг аль-батил ва хатф аль-муназил. Т. 1. Бейрут, 1982. С. 33.

² Там же. С. 33–34.

³ Там же. С. 33.

⁴ Там же. С. 33–34.

⁵ Мухаммед ибн Абдул-Хакк Ибн Сабин (1217/1218–1270) – философ из мусульманской Испании, известен книгой ответов на философские вопросы императора Священной Римской Империи и короля Сицилии Фридриха II Гогенштауфена, а также попыткой психолого-биографической интерпретации идей виднейших представителей исламской философии. (Прим. ред.).

⁶ Ибн Сабин. Ар-расаил: ар-рисала аль-факирийа. Каир, 1965. С. 14.

⁷ Там же. Идея о «неустойчивости аль-Газали», подчеркнутая им, проводится в контексте обобщающего критического анализа. Один из существенных мотивов этой критики связан с отрицательным отношением Ибн Сабина к элементам «негативной теологии», которые он находил в трудах аль-Газали.

Пожалуй, единственным человеком, увидевшим в творческих «колебаниях» аль-Газали нечто положительное, был Ибн Халдун (1332–1406), который усмотрел в его творчестве развитие рационально-дедуктивного метода фикха¹ и понятийного аппарата калама, особенно в его книгах, направленных против философов². В «Ихйа» аль-Газали он находит соединение методов аль-Кушайри³ (986–1072) и ас-Сухраварди⁴ (1155–1191)⁵, т.е. превращение суфизма из обрядовой системы в строгую науку⁶.

В дальнейшем с оценками аль-Газали произошла метаморфоза – его «пороки» были объявлены «добродетелями». То, что современники считали колебаниями, превратилось в свидетельство разносторонности энциклопедиста. Он перестал быть «переменчивым», «эклектичным» и надрывающим сердца автором, став патентованным шафиитом, «звездой фикха», «защитником Сунны», суннитским суфием и просто правоверным мудрецом. Разумеется, подобный образ аль-Газали стал медленно, но уверенно, утверждаться в сознании последующих поколений мыслителей не по причине прекращения явной и тайной вражды к нему со стороны твердолобых факихов, особенно ханбалитов. К числу его неукротимых критиков относятся кади Ийяд⁷ (1083–1149), характеризовавший аль-Газали как «автора опасных трудов и человека с дурной славой». Ибн аль-Джаузи и Сибт ибн аль-Джаузи⁸ (1186–1256), видевшие в «Ихйа» и других суфийских трудах аль-Газали «отход от установлении фикха», а так же аль-Куртуби⁹ (1214–1273), называвший аль-Газали автором гнусных заблуждений, оскорбляющих религию, и обрушивавшийся на него с самыми немислимыми ругательствами и оскорблениями. В то же время, ханбалит Ибн Таймийа¹⁰ (1263–1327) убеждает оставить книги аль-Газали в покое, не судить его, «оставив его суду Всевышнего».

Без мощного и продолжительного воздействия аль-Газали на духовную культуру было бы невозможно пристальное внимание к нему, выраженное в столь противоречивых определениях. Контрастный – либо светлый, либо темный образ мыслителя выражает «дух времени» и уровень понимания творческого наследия прошлого. Влияние аль-Газали не было ограничено тогдашним центром культуры – халифатом. С течением времени оно охватило и латино-христианскую Европу: либо непосредственно, путем некоторых переводов, либо косвенно – через переводы трудов Ибн Рушда. Но если



Мухйиддин Абу Абдулах Мухаммад ибн Али аль-Андалуси (Ибн Араби, 1165–1240), богослов из мусульманской Испании, крупнейший теоретик суфизма; известен как «величайший учитель» (аш-шайх ал-ақбар); путешественник. Западноевропейская гравюра XIX в.



Ибн Халдун (Абу Зейд Абдурахман ибн Мухаммад аль-Хадрами, 1332–1406), философ, писмоводитель у тунисского и фесского правителей, верховный кади маликитов; историк, социальный мыслитель, автор оригинальной экономической теории. Изображение на марокканской марке

¹ Ибн Халдун. Аль-мукаддима. Бейрут, б. г. С. 361, 370.

² Там же. С. 372.

³ Абдул-Карим ибн Хавазан аль-Кушайри (986–1072) – известный исламский богослов, шафиит, ашарит, один из классиков суфизма. Автор классического суфийского трактата «ар-Рисала фи ильм ат-тасаввуф», в котором помимо изложения биографий знаменитых суфиев и разъяснения суфийской терминологии предпринял попытку устранить противоречия между ортодоксальным исламом и суфизмом и сблизить их позиции. (Прим. ред.).

⁴ Шихабуддин Абуль-Фугух Яхья ибн Хабаш Сухраварди (1155–1191) – персидский философ и мистик, создатель философии ишракизма (озарения); казнен по обвинению в ереси, отчего именуется аш-Шейх аль-Мактуль (Убитый Шейх). (Прим. ред.).

⁵ Ибн Халдун. Указ. соч. С. 370.

⁶ Там же. С. 372. В данном случае Ибн Халдун употребляет следующее выражение: «Аль-Газали объединял в «Ихйа» методы аль-Кушайри, изложенные в «Ар-рисала», и способы ас-Сухраварди, изложенные в «Авариф аль-ма`ариф». Если учесть, что ас-Сухраварди умер столетие спустя после аль-Газали, становится очевидным смысл этого выражения, который сводится к констатации заслуги аль-Газали, соединившего чистый суфизм с суннизмом. Это же явствует из суждения Ибн Халдуна относительно превращения суфизма из обряда в науку. Из всего этого становится ясным источник идеи, вводимой И. Гольдциэром в исламоведение, о соединении аль-Газали суфизма и суннизма (как и идеи двухэтапного развития суфизма), которая и поныне господствует во всей исламоведческой литературе и газалиане. Эта идея, ставшая почти аксиомой для современных исследователей, на деле далека от истины.

⁷ Абу-ль-Фадль Ийяд ибн Муса аль-Андалуси (аль-Кади Ийяд, 1083–1149) – исламский богослов из Магриба, имам суннитов, языковед-грамматист, историк, верховный шариятский судья (кади) Сеуты, а затем и Гранады; один из Семерых святых Марракеша (семерых исламских богословов и суфиев, похороненных в Марракеше и считающихся его покровителями). (Прим. ред.).

⁸ Шамсуддин Абу-ль-Музаффар Юсуф ибн Абдуллах (Сибт ибн аль-Джаузи, 1186–1256) – богослов, историк; внук Абуль-Фараджа ибн аль-Джаузи. (Прим. ред.).

⁹ Абу Абдуллах Мухаммад ибн Ахмад аль-Куртуби (1214–1273) – богослов маликитского мазхаба (мировоззренчески принадлежал ашаритскому каламу) из мусульманской Испании, толкователь Корана, мухаддис (исследователь хадисов – изречений пророка Мухаммеда). (Прим. ред.).

¹⁰ Такиюддин Абу Аббас Ахмад ибн Абдулхалим аль-Харрани (Шейх аль-ислам Ибн Таймийа, 1263–1328) – теолог, правовед ханбалитского мазхаба, критик «нововведений» в религии. (Прим. ред.).

влияние аль-Газали в мире ислама было разнообразным, многосторонним, то его влияние в Европе первоначально было ограничено рамками теолого-философских дискуссий, сопутствующих идейному противоборству латинских аверроистов и томистов. Разнообразие творчества аль-Газали, переходившего от глубоких исследований в области фикха к каламу, а от них – к философии и суфизму, охватило своим влиянием основные направления мысли того времени, что нашло свое отражение в творчестве представителей указанных направлений.

Это влияние, естественно, не могло быть одинаково глубоким и непротиворечивым. Но, несмотря на противоречивость этого влияния, общий его результат выразился в углублении творческой мысли его преемников. Фактически, мы не найдем ни одного крупного мыслителя, жившего после аль-Газали, который не испытывал в той или иной степени его влияния, что подтверждается характеристиками, данными ему в трудах некоторых из них. Воздействие аль-Газали связано с характером осознания его творческой эволюции. В этом воздействии мы можем выделить два аспекта. Первый относится к субъективной позиции исследователей и мыслителей, отраженной в их трудах, второй – к объективному процессу его последующего влияния. Первый аспект влияния аль-Газали реализуется в русле признания и опровержения. Его отражение мы видим в трудах различных авторов по фикху, каламу, философии и суфизму. Второй аспект влияния реализуется через растворение элементов его творчества или всей модели мистико-теолого-философского синтеза в последующих системах философии и суфизма. Таким образом мы наблюдаем феномен постепенного исчезновения влияния его трудов по фикху, частично – по каламу, и усиления воздействия трудов философского и суфийского характера, то есть процесс роста системного, общемировоззренческого воздействия.

В сфере философии примеры тому можно найти в творчестве Ибн Туфейля и Ибн Рушда; в суфизме – в творчестве ас-Сухраварди аль-Мактуля, Садр ад-Дина аш-Ширази¹ (1571–1640) и других, а в суфийской практике – в систематике большинства суфийских тарикатов (орденов). Можно категорично утверждать, что без аль-Газали было бы трудно представить формирование «философии озарения» ас-Сухраварди и «философии всеединства» Ибн Араби, религиозно-этических воззрений Садр ад-Дина аш-Ширази, представителей таких суфийских тарикатов, как Кадирийя, Сухравардийя и других.

Как уже было сказано, влияние аль-Газали вышло за пределы мира ислама и заметно сказалось на мире христианства, завоеванном аль-Газали мирным путем. Фактически, оно стало причиной новой «интеллектуальной свары» в Западной Европе. Его влияние на интеллектуалов-схоластов «высокого средневековья» было своеобразным и в некотором смысле парадоксальным, что во многом связано с характером проникновения и трансформации в Западной Европе способов идейного противоборства, присущих интеллектуальной среде халифата. Одним из примеров парадоксального влияния аль-Газали на духовную жизнь Европы может служить перевод его произведения «Помыслы философов», в которой он объективно и детально изложил суть «перипатетизма» аль-Фараби и Ибн Сины, что создало ложное представление о нем как о мыслителе проаристотелевской ориентации. Влияние этой книги в Европе, быть может, сходно с влиянием псевдоаристотелевской «Теологии Аристотеля», которая была в действительности переложением части «Эннеад» Плотина, среди мутакаллимов, философов и суфиев. Двойственность влияния аль-Газали в Европе выразилась и в опосредованном воздействии его идей на противоборство латинских аверроистов с томистами благодаря переводу книг Ибн Рушда, критиковавшего его (особенно благодаря «Непоследовательности не последовательности»), в дальнейшем, в виду ознакомления с его «Непоследовательностью философов».

Противоречивость этого влияния рассматривается здесь в смысле воздействия его произведений на все оттенки философствования с одной стороны, и на размежевание рационалистов и иррационалистов, – с другой². Если его «положительное» влияние сказалось больше на интеллектуалах, тяготеющих к иррационализму и мистике, то только потому, что европейские рационалисты увидели в нем оппонента Ибн Рушда (ярчайшего представителя рационализма), что сделало его «жертвой» европейского идейного противоборства и содействовало утверждению в культурном сознании Европы облика аль-Газали в качестве иррационалиста, превратив его имя и идеи (как подлинные, так и приписанные ему) в оплот иррационалистических философских направлений. Отсюда стремление многих исследователей отождествить его идеи с идеями «явных иррационалистов».

¹ Садр ад-Дин Мухаммад ибн Ибрахим аш-Ширази (Мулла Садр, 1571–1636) – арабо-мусульманский философ и мистик, в трудах которого синтезированы идеи неоплатоников, перипатетиков, суфиев и мусульманских теологов. (Прим. ред.).

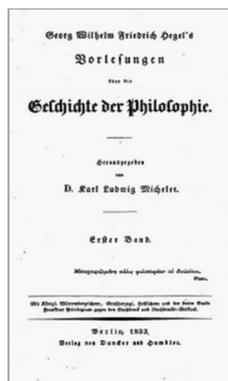
² Некоторые аспекты этого вопроса, не всегда будучи точным в своих выводах, рассматривал П. Брент. Он указывает на влияние аль-Газали и его переводов на Фому Аквинского (конкретно речь идет о применении им метода аль-Газали к неоплатонизму), на Уильяма Оккама, использующего рационализм и логику аль-Газали, а также на превращение аль-Газали в центральную фигуру учебного курса философии в университетах Болоньи и Падуи, а в дальнейшем – во всех итальянских университетах (см.: Brent P. "The Classical Masters." *The World of the Sufi: An Anthology of Writings about Sufis and Their Work*. Eds. Idries Shah and P. Brent. Cambridge, MA, and San Jose, CA: Ishk Book Service, 1979. 20-22).

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

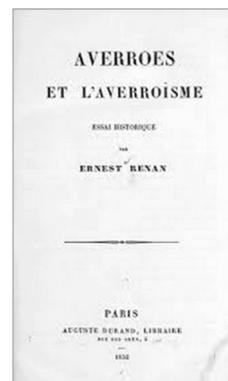
«Бери то, что видишь,
и оставь то, что слышал,
ибо восход Солнца избавляет тебя
от необходимости созерцать Сатурн»¹.

Эрнст Ренан, который привел этот стих, не поняв его сути, в книге «Аверроэс и аверроизм», акцентирует иррационализм аль-Газали, превознося его как «самый оригинальный ум в арабской школе»². Данный вывод совпадает с тем, что высказал Гегель в «Лекциях по истории философии», дав аль-Газали характеристику «остроумного скептика, обладавшего великим восточным умом, который считал слова пророка чистой истиной»³. Эта оценка скорее вытекает из интуитивного ощущения Гегелем величия аль-Газали, нежели из конкретного и точного анализа его воззрений. Она отражает утвердившуюся репутацию аль-Газали как скептика, «разрушителя каузальности», «ниспровергателя философии» и тому подобное. В целом, познания Гегеля в арабской философии были весьма скудными и ограниченными. Хотя он высоко ценил роль «арабской философии, обнаруживающей свободное, блестящее, глубокое воображение...»⁴, но, в силу многих причин (в числе которых – отсутствие достаточного объема сведений об описываемом в виде исследований, переводов, а так же – скептический подход к «средневековой философии»), не всегда мог правильно ориентироваться в анализе конкретных проблем, что и нашло отражение в излишне общих, поверхностных суждениях и оценках. Его восторженную оценку аль-Газали необходимо увязать с эйфорией познания «абсолютного духа», нежели с итогами обстоятельного анализа. Это видно на таком, казалось бы, тривиальном примере, как описание места смерти аль-Газали: Гегель упоминает в этой связи Багдад – в то время как на самом деле аль-Газали умер в Туесе. Это не простая ошибка, недопустимая с точки зрения требуемой точности знаний, – это ошибка, недопустимая с точки зрения понимания различия этической позиции аль-Газали по отношению к этим двум городам.

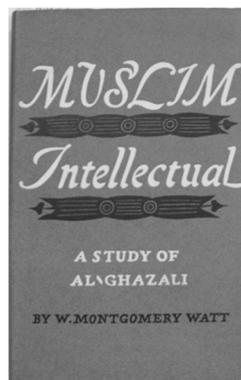
Что же касается современных работ по арабо-мусульманской философии, суфизму и других трудов, в которых он не обойден вниманием, то они не очень расходятся с приведенными ранее оценками аль-Газали. Исследователи крайне противоречивы в определении его места в арабо-мусульманской и мировой культуре. У.М. Уотт видит в нем «самую выдающуюся фигуру ислама после пророка Мухаммада»⁵,



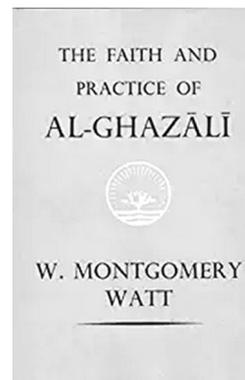
Титульный лист первого тома берлинского издания «Лекций по истории философии» Г.Ф.В. Гегеля (1833)



Обложка первого издания диссертации Э. Ренана «Аверроэс и аверроизм» (Париж, 1852)



Обложки первых изданий монографий Уильяма Монтегомери Уотта «Мусульманский интеллектуал. Исследование аль-Газали» и «Вера и практика аль-Газали» (1963)



¹ Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. Киев, 1903. С. 63.

² Там же. Следует отметить, что большая часть выводов Ренана не представляет научного интереса и познавательна лишь в историко-культурном плане. Даже его похвалы в адрес аль-Газали далеки от истины. К тому же, они оспариваются другими его высказываниями, особенно по поводу перехода аль-Газали к суфизму. Он пишет: «Аль-Газали, сделавшись суфием, стал доказывать решительное бессилие разума и посредством маневра, который обыкновенно соблазнял умы, более пылкие, чем сильные, он стал обосновывать религию на скептицизме» (Там же. С. 64). Суждения Ренана ярко демонстрируют поверхностность исследований «феномена аль-Газали».

³ Гегель Г.Ф.В. Сочинения. Т. XI. М., Л.: Соцэкгиз, 1935. С. 105.

⁴ Там же. С. 99.

⁵ Watt W.M. *Muslim Intellectual. A Study of Al-Ghazali*. Edinburgh, 1963. III. См. также: Idem. *The Faith and Practice of Al-Ghazali*. Edinburgh, 1963.

а Ф. Фостер возвеличивает аль-Газали за «личный вклад», усматривая его во внедрении «духовности» в мир ислама¹. Т.Я. де Бур рассматривает его как крупнейшего новатора². И. Гольдциэр усмотрел его подвиг в том, что он стал первым, кто «смог распространить общую религиозную идею, возвеличивающую суфизм, превратив его тем самым в один из действенных факторов религиозной жизни ислама»³. Дж. Салиба подчеркивал его реформаторский дух и гениальность мысли, «распознавшей и решившей религиозную проблему... В исторической перспективе его попытка постижения и обретения Бога была более значимой, чем рационалистические учения философов»⁴.

Ограниченность этих определений состоит в преувеличенном подчеркивании теологической составляющей его мысли, в то время как она представляет собой в системе аль-Газали лишь одну из многих сторон. К тому же она не имеет ничего общего с «нормальной» теологией, то есть схоластизированной, мертвяще-казуистичной наукой. Она, по существу, является религиозно-этической и вобрала в себя все достижения этической мысли предшественников⁵.

Полную противоположность преувеличенным похвалам представляют собой уничижительные оценки Б.Э. Быховского, который увидел в нем противника «рационалистических веяний арабских философов», фанатика, тореадора калама, который берет «философского быка за рога», того, кто хотел установить непреодолимую демаркационную линию между верой, покоящейся на мистической интуиции и вводящими в заблуждение, дезориентирующими философскими умозаключениями⁶. А.Х. Касымжанов рассматривает его как мыслителя, который «подрывал науку и философию изнутри... центр мировоззрения которого сводится к идеологическому контрастному отношению против идей еретиков и философов»⁷. А.В. Сагадеев видит в нем «главного оппонента Ибн Сины в теологии, выступающего с критикой как философского свободомыслия, так и религиозно-политического движения исмаилитов... представителя правого лагеря этой критики»⁸, Г. Лей считает его представителем «феодално-реакционного обскурантизма»⁹, Дж. Хаурани – «философствующим теологом»¹⁰, З. Мубарак – тяготеющим к «бездеятельности субъектом с заметной долей наивности», «причиной спада философии на Востоке»¹¹, Х. аль-Алуси и вовсе не нашел в его творчестве чего-либо оригинального¹².

Из вышеизложенного видно, что критические оценки имеют разную мотивировку. Их объединяют либо соображения идеологической конфронтации, либо явное незнание (или «выборочное» знание) произведений аль-Газали.

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

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

I – исследования, посвященные личной жизни, творческому пути и интеллектуальной эволюции аль-Газали¹³;

¹ Foster F.H. "Ghazali on the Inner Secret and Outward Expression of Religion in His Child." *Muslim World* 23 (1933): 378–396.

² См.: Де Бур Т. Тарих аль-фальсафа фи-ль-ислам. Каир, 1957.

³ Гольдциэр И. Аль-акида ва-ль-шариа фи-ль-ислам. Каир, 1959. С. 181.

⁴ Салиба Дж. Фальсафат аль-Газали // Аль-Газали. Джавахир аль-Куран. Бейрут, 1983. С. 35.

⁵ Точка зрения Ф.Х. Фостера близка к истине хотя бы в одном аспекте, а именно, в том, что заслуги аль-Газали не в его писаниях и даже не в его познаниях, ибо были среди мутакаллимов лица более компетентные в каламе, среди философов – лица с более мощным интеллектом, а среди суфиев – с более глубоким мистическим опытом. Величие аль-Газали, как верно подчеркивает Фостер, в его личном опыте. К этому, правда, следует добавить оговорку, что если мы признаем его личный опыт или образ жизни как критерий определения его «величия», то лишь в силу ценности его идейного синтеза, в котором его жизненный опыт определил форму и способ выражения мыслей.

⁶ Быховский Б.Э. Сигер Брабантский. М.: Мысль, 1979. С. 32, 38.

⁷ Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. М.: Мысль, 1982. С. 87, 160.

⁸ Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). М.: Мысль, 1980. С. 45, 186, 208; Он же. Ибн Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973. С. 26.

⁹ Лей Г. Очерк средневекового материализма. М.: Иностранная литература, 1962. С. 129–143.

¹⁰ Hourani G.F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1985. 10.

¹¹ Мубарак З. Аль-ахлак инд аль-Газали. Каир, 1971. С. 25, 53, 74, 102, 344.

¹² Аль-Алуси Х.Д. Хивар бейн аль-фаласифа ва мутакаллимин. Багдад, 1967. С. 132.

¹³ В их числе работы: Macdonald D.B. "The Life of al Ghazzali, with Special Reference to His Religious Experience and Opinions." *Journal of the American Oriental Society* 20 (1899): 117–132; Watt W.M. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh, 1963. 13; Карра де Во Б. Аль-Газали. Каир, 1958; Салиба Дж., Айяад К. Мукаддимат аль-мункиз мин ад-далал. Бейрут, б. г. С. 5–51; аль-Усман А.К. Сират аль-Газали ва аквал аль-мутакаддимиин фихи. Дамаск, 1961; аль-Бакари. Итирафат аль-Газали. Каир, 1943.

II – исследования, посвященные исследованию отдельных произведений мыслителя¹, проблеме их аутентичности²;

III – переводы работ аль-Газали и комментарии к ним³;

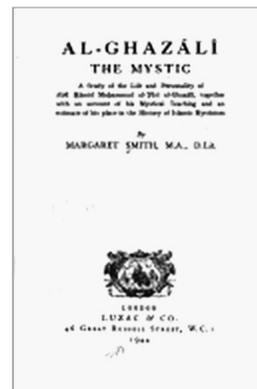
IV – исследования отдельных областей творчества аль-Газали, в частности, по фикху и каламу. Речь идет о месте фикха и калама в эволюции идей аль-Газали⁴, решении социально-политических проблем, рассмотрении религиозно-метафизической тематики, сравнительном анализе проблем калама и европейской схоластики⁵;

V – исследования, описывающие отношение аль-Газали к философии, решение онтологических проблем и проблем причинности, рационализм и иррационализм в гносеологии аль-Газали, его логику, психологию, педагогику и этику, античные и иные философские источники аль-Газали⁶;

VI – труды о суфийском учении аль-Газали⁷.



Титульный лист первого издания монографии Титце Якоба де Бура «Противоречия философии аль-Газали и их компенсация Ибн Рушдом» (Страсбург, 1894)



Титульный лист первого издания монографии Маргарет Смит «Газали мистик» (Лондон, 1944)

Наличие огромного числа работ подтверждает факт интереса к творчеству аль-Газали, но, в то же время, косвенно свидетельствует об отсутствии действительно обобщающих трудов. Прямым доказательством этому является разноречивость определений места аль-Газали в мировой культуре и сути его творчества, неестественная столь ярко выраженной полярностью мнений, широчайших диапазоном применения ярлыков, число которых приближается к трем десяткам. Наиболее распространен-

¹ De Boer T.J. *Die Widersprüche der Philosophie nach al-Ghazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roshd*. Strassburg, 1894; Horten M. *Die Hauptlehre des Averroes nach sein Schrift „Die Widerlegung“ des Gazali*. Bonn, 1913; Zwemer S.M. *A Moslem Seeker After God: Showing Islam at its Best in the Life and Teaching of al-Ghazali, Mystic and Theologian of the Eleventh Century*. New York: Fleming H. Revell, 1920; Obermann I. *Der Philosophische und Religiöse Subjektivismus Ghazali's. Ein Beitrag zum Problem der Religion*. Leipzig, 1921; Frick H. *Ghazalis Selbstbiographie: ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*. Leipzig: J.C. Hinrichsche Buchhandlung, 1919.

² Среди этих работ следует отметить: Gosche R. *Über Ghazalis Leben und Werke*. Berlin, 1858; Massignon L. *Recueil de textes inédits concernant. L'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris, 1929; Asin y Palacios M. *Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*. Madrid-Grenada, 1934–1941, volúmenes I–IV; Watt W.M. "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazali." *Journal of the Royal Asiatic Society* 84.1-2 (1952): 24–45; Hourani G.P. "The Chronology of Ghazali's Writings." *Journal of the American Oriental Society* 79 (1959): 225–235.

³ Современные переводы на европейские языки показывают пристальное внимание к творчеству аль-Газали, его «интернационализации», ставшей необходимым компонентом современной культуры. Эти переводы показывают также «материальный» уровень (в виде переводов, входящих в оборот) современных европейских исследований. Они свидетельствуют об обширном фундаменте, необходимом для точного и детального анализа и, одновременно, показывают огромные размеры необработанного материала, без которого невозможно иметь точное представление о вкладе аль-Газали в общественно-философскую мысль (подробно см.: Бадави А. Муаллафат аль-Газали. Кувейт, 1977. (На перс. яз.), а также Наумкин В.В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» // Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере / Пер. и комм. В.В. Наумкина. М.: Наука, 1980. С. 9–87).

⁴ Среди них отметим: Wensink A.J. *Pensee de Ghazzali*. Paris, 1940; аль-Алуси Х. Хивар бейн аль-фалсияфа ва-ль-мутакаллимин. Багдад, 1967; аль-Джанаби М. Аль-Газали ва-ль-сира' аль-ашари – аль-мутазили // Ан-Нахдж. 1989. № 27. С. 148–161.

⁵ К числу таких работ можно отнести: Ламбтон А.К.С. Аль-фикр ас-сийаси инд аль-муслимин // Турас аль-ислам. Кувейт, 1978. Ч. 3. С. 33–76; Shehadi P. *Ghazali's Unique Unknowable God*. Leiden, 1964; Rahman P. *Prophecy in Islam*. London, 1958. 94–100; Zwemer S.M. "Jesus Christ in the 'Ihya' of Ghazali." *The Muslim World* 7.2 (1917): 144–158; Altmann A. "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism." *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. London: Routledge, 1969. 1–40).

⁶ В их числе работы: Jabre F. *La Notion de la Ma'rifa chez Ghazali*. Beyrouth, 1958; Jabre F. *La Notion de certitude selon Ghazali*. Paris, 1958; Goodman L.E. "Did al-Ghazali Deny Causality?." *Studia Islamica* 47 (1979): 83–120; Arberry A.J. *Revelation and Reason in Islam*. London, 1957; Rescher K. *The Development of Arabic Logic*. London, 1964. 165–167; Abul-Quasem M. *The Ethics of al-Ghazali*. Jaya, 1975; Дуниа С. Аль-хакика фи назр аль-Газали. Каир, 1965; ат-Тавиль Т. Фи турасина аль-араби – аль-ислами. Кувейт, 1980. С. 165–177; аль-Усман А.К. Ад-дирасат ан-нафсия инд аль-муслимин ва аль-Газали биваджихин хас. Каир, 1962; Кирабаев Н.С. Идея совершенства человека в этике аль-Газали // Философия зарубежного Востока и социальной сущности человека. М.: Изд-во Университета дружбы народов, 1988. С. 86–98; Мубарак З. Аль-ахлак инд аль-Газали. Каир, 1971; ас-Сальджуки С. Асар аль-имам аль-Газали фи аль-ахлак // Абу Хамид аль-Газали... Каир, 1962. С. 71–82; Амин А. Аль-джаваниа аль-ахлакия инд аль-Газали// Абу Хамид аль-Газали... Каир, 1962. С. 133–149.

⁷ Van den Bergh S. "Ghazali on Gratitude towards God and it's Greek Sources." *Studia Islamica* 7 (1957): 77–98; Van den Bergh S. "The Love of God in Ghazali's "Vivification of Theology". " *Journal of Semitic Studies* 1 (1956): 305–321; Smith M. The Forerunner of al-Ghazali," *Journal of the Royal Asiatic Society* 68.1 (1936): 65–78; Smith M. *Al-Ghazali the Mystic*. London, 1944; Керимов Г.М. Аль-Газали и суфизм. Баку, 1969.

ными являются такие характеристики, как теолог-ашарит¹; схоластик-ашарит, суфий, антифилософ²; факих, теолог, философ и суфий³; иррациональный ортодокс⁴; представитель критического благочестивого агностицизма⁵; суфий-иррационалист⁶ и др.

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

Аль-Газали – мыслитель, с которым нельзя иметь отношения на основах, выработанных философскими словарями и определениями. Он представлял собой целую эпоху культуры со всеми ее философскими, теологическими, религиозными направлениями и их источниками. Задача научного исследования состоит не в том, чтобы рационализировать эмоциональное отношение к его творчеству, придав «научный вес» субъективным оценкам, а в объективном анализе его наследия.

Продолжение следует

ЛИТЕРАТУРА

1. Абу Райан М.А. Усуль аль-фальсафа аль-ишракийа инд Шуhab ад-Дин ас-Сухраварди. Каир, 1959.
2. Али ибн аль-Валид. Дамиг аль-батил ва хатф аль-муназил. Т. 1. Бейрут, 1982.
3. Аль-Алуси Х. Хивар бейн аль-фаласифа ва-ль-мутакаллимин. Багдад, 1967.
4. Аль-Асам А. Аль-файласуф аль-Газали. Бейрут, 1981.
5. Аль-Ашари. Макалат аль-исламинин ва йхтилафат аль-мусаллин. 3-е изд. Бейрут, б.г.
6. Аль-Багдади. Аль-фарк бейна-ль-фирак. Бейрут, 1985.
7. Аль-Бакари. Итирафат аль-Газали. Каир, 1943.
8. Аль-Джанаби М. Аль-Газали ва-ль-сира' аль-ашари – аль-мугазили // Ан-Нахдж. 1989. № 27. С. 148–161.
9. Аль-Усман А.К. Ад-дирасат ан-нафсия инд аль-муслимин ва аль-Газали биваджхин хас. Каир, 1962.
10. Аль-Усман А.К. Сират аль-Газали ва ақвал аль-мутакадимин фихи. Дамаск, 1961.
11. Аль-Халладж. Диван. Багдад, 1984.
12. Амин А. Аль-джавания аль-ахлакия инд аль-Газали // Абу Хамид аль-Газали. Каир, 1962. С. 133–149.
13. Ан-Нашар А.С. Наш-ат аль-фикр аль-фальсафи фи-ль-ислам. Т. 1. Каир, 1978.
14. Ас-Сальджуки С. Асар аль-имам аль-Газали фи аль-ахлак // Абу Хамид аль-Газали. Каир, 1962. С. 71–82.
15. Ас-Сафади. Аль-вафи би-ль-вафайат. Т. 1. Стамбул, 1931.
16. Ас-Субки Тадж ад-Дин. Табакат аш-шафийийа аль-кубра. Т. 4. Каир, 1906.
17. Ат-Тавиль Т. Фи турасина аль-араби – аль-ислами. Кувейт, 1980.
18. Бадави А. Муаллафат аль-Газали. Кувейт, 1977.
19. Быховский Б.Э. Сигер Брабантский. М.: Мысль, 1979.
20. Гегель Г.Ф.В. Сочинения. Т. XI. М., Л.: Соцэкиз, 1935.
21. Гольдциер И. Аль-акида ва-ль-шариа фи-ль-ислам. Каир, 1959.
22. Грюнебаум Г.Э., фон. Классический ислам. М.: Наука, 1988.
23. Дуниа С. Аль-хакика фи назр аль-Газали. Каир, 1965.
24. Де Бур Т. Тарих аль-фальсафа фи-ль-ислам. Каир, 1957.
25. Ибн аль-Муртада. Китаб аль-калаид фи тасхих аль-акаид. Бейрут, 1985.
26. Ибн Рушд. Китаб фасл аль-макал ва тақрир ма бейн аш-шариа ва-ль-хикма мин аль-иттисал. Аль-Джазаир, 1977.
27. Ибн Сабин. Ар-расаил: ар-рисала аль-факирийа. Каир, 1965.
28. Ибн Туфейль. Хайи ибн Якзан. Каир, 1299 г.х.
29. Ибн Хазм. Аль-фасл фи-ль-ахва ва-ль-милал ва-н-нихал. Т. 2. Бейрут, 1986.
30. Ибн Халдун. Аль-мукаддима. Бейрут, б. г.
31. Карра де Во Б. Аль-Газали. Каир, 1958.
32. Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. М.: Мысль, 1982.
33. Керимов Г.М. Аль-Газали и суфизм. Баку, 1969.
34. Кирабаев Н.С. Идея совершенства человека в этике аль-Газали // Философия зарубежного Востока и социальной сущности человека. М.: Изд-во Университета дружбы народов, 1988. С. 86–98.

¹ См.: Macdonald D.B. *Op. cit.*; Watt W.M. *Islamic Philosophy and Theology*, p. 118; Abul Quasem M. *The Ethics of al-Ghazali*. Petaling Jaya, 1975. 36–37; ан-Нашар А.С. Наш-ат аль-фикр аль-фальсафи фи-ль-ислам. Т. 1. Каир, 1978. С. 367; Абу Райан М.А. Усуль аль-фальсафа аль-ишракийа инд Шуhab ад-Дин ас-Сухраварди. Каир, 1959. С. 25.

² O'Leary D.L. *Arabic Thought and Its Place in History*. London and New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., E.P. Dutton & Co., 1922. 203, 204, 208, 218–222.

³ Fakhry M. *A History of Islamic Philosophy*. New York and London, 1970. 244; Foster F.N. *Op. cit.* 378; Наумкин В.В. Указ. соч. С. 9; аль-Усман А.К. Ад-дирасат ан-нафсия инд аль-муслимин... С. 4; Аль-Асам А. Аль-файласуф аль-Газали. Бейрут, 1981. С. 30.

⁴ Быковский Б.Э. Указ. соч. С. 32; Касымжанов А.Х. Указ. соч. С. 21–22, 160–161.

⁵ Corbin H. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princeton, 1969. 8–9.

⁶ Грюнебаум Г.Э., фон. Классический ислам. М.: Наука, 1988. С. 146; Van Over R. *Eastern Mysticism, Volume One: The Near East and India*. New York: Mentor, 1977. 345.

35. Ламбтон А.К.С. Аль-фикр ас-сийаси инд аль-муслимин // Турас аль-ислам. Кувейт, 1978. Ч. 3. С. 33–76.
36. Лей Г. Очерк средневекового материализма. М.: Иностранная литература, 1962.
37. Мубарак З. Аль-ахлак инд аль-Газали. Каир, 1971.
38. Наумкин В.В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» // Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере / Пер. и комм. В.В.Наумкина. М.: Наука, 1980. С. 9–87.
39. Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. Киев, 1903.
40. Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973.
41. Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). М.: Мысль, 1980.
42. Салиба Дж. Фальсафат аль-Газали // Аль-Газали. Джавахир аль-Куран. Бейрут, 1983. С. 5–45.
43. Салиба Дж., Аййад К. Мукаддимат аль-мункиз мин ад-далал. Бейрут, б. г.
44. Таш Кубри-заде. Мифтах ас-саада ва мисбах ас-сийада. Т. 2. Хайдарабад, 1299 г.х.
45. Abul Quasem M. *The Ethics of al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam*. Petaling Jaya, Selangor: National University of Malaysia, 1975.
46. Altmann A. "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism." *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. London: Routledge, 1969. 1–40.
47. Arberry A.J. *Revelation and Reason in Islam*. London: G. Allen and Unwin, 1957.
48. Asin y Palacios M. *Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*. Madrid y Grenada, 1934–1941, volúmenes I–IV.
49. Brent P. "The Classical Masters." *The World of the Sufi: An Anthology of Writings about Sufis and Their Work*. Eds. Idries Shah and P. Brent. Cambridge, MA, and San Jose, CA: Ishk Book Service, 1979. 20–22.
50. Corbin H. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
51. De Boer T.J. *Die Widersprüche der Philosophie nach al-Ghazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roshd*. Strassburg: K.J. Trübner, 1894.
52. Fakhry M. *A History of Islamic Philosophy*. New York and London: Columbia University Press, 1970.
53. Foster F.H. "Ghazali on the Inner Secret and Outward Expression of Religion in His Child." *Muslim World* 23 (1933): 378–396.
54. Frick H. *Ghazalis Selbstbiographie: ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*. Leipzig: J.C. Hinrichsche Buchhandlung, 1919.
55. Goodman L.E. "Did al-Ghazali Deny Causality?." *Studia Islamica* 47 (1979): 83–120.
56. Gosche R. *Über Ghazalis Leben und Werke*. Berlin: Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1858.
57. Horten M. *Die Hauptlehre des Averroes nach sein Schrift „Die Wi-derlegung“ des Gazali*. Bonn: Marcus und Webers Verlag, 1913.
58. Hourani G.F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1985.
59. Hourani G.P. "The Chronology of Ghazali's Writings." *Journal of the American Oriental Society* 79 (1959): 225–235.
60. Jabre F. *La Notion de certitude selon Ghazali*. Paris: Vrin, 1958.
61. Jabre F. *La Notion de la ma'rifa chez ghazali*. Beyrouth: Librairie Orientale, 1958.
62. Macdonald D.B. "The Life of al Ghazzali, with Special Reference to His Religious Experience and Opinions." *Journal of the American Oriental Society* 20 (1899): 117–132.
63. Massignon L. *Recueil de textes inédits concernant. L'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris, 1929.
64. Obermann I. *Der Philosophische und Religiose Subjektivismus Ghazali's. Ein Beitrag zum Problem der Religion*. Leipzig: Wilhelm Braumüller, 1921.
65. O'Leary D.L. *Arabic Thought and Its Place in History*. London and New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., E.P. Dutton & Co., 1922.
66. Rahman P. *Prophecy in Islam*. London, 1958.
67. Rescher K. *The Development of Arabic Logic*. London: G. Allen and Unwin, 1964.
68. Shehadi P. *Ghazali's Unique Unknowable God*. Leiden: Brill, 1964.
69. Smith M. *Al-Ghazali the Mystic*. London: Luzac, 1944
70. Smith M. The Forerunner of al-Ghazali," *Journal of the Royal Asiatic Society* 68.1 (1936): 65–78.
71. Van den Bergh S. "Ghazali on Gratitude towards God and Its Greek Sources." *Studia Islamica* 7 (1957): 77–98.
72. Van den Bergh S. "The Love of God in Ghazali's "Vivification of Theology"." *Journal of Semitic Studies* 1 (1956): 305–321.
73. Van Over R. *Eastern Mysticism, Volume One: The Near East and India*. New York: Mentor, 1977.
74. Watt W.M. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.
75. Watt W.M. *Muslim Intellectual. A Study of Al-Ghazali*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.
76. Watt M.W. *The Faith and Practice of Al-Ghazali*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.
77. Watt W.M. "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazali." *Journal of the Royal Asiatic Society* 84.1–2 (1952): 24–45.
78. Wensink A.J. *Pensee de Ghazzali*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1940.
79. Zwemer S.M. "Jesus Christ in the 'Ihya' of Ghazali." *The Muslim World* 7.2 (1917): 144–158.
80. Zwemer S.M. *A Moslem Seeker After God: Showing Islam at its Best in the Life and Teaching of al-Ghazali, Mystic and Theologian of the Eleventh Century*. New York: Fleming H. Revell, 1920.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Аль-Джанаби, М. М. Жизнь и творчество Аль-Газали: опыт философского осмысления Часть 1. Аль-Газали в оценках современников и «газалиана» XIX—XX вв. / М.М. Аль-Джанаби // Пространство и Время. — 2017. — № 2-3-4(28-29-30). — С. 192—207. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271provst2_3_4-28_29_30.2017.71.