

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

Н.С. Кирабаев, М.М. Аль-Джанаби

### 'Абу Хамид ал-Газали о «Достоверном знании»\*

**Нур Серикович Кирабаев** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии РУДН имени Патриса Лумумбы. 117198, Российская Федерация, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6;

e-mail: kirabaev\_ns@pfur.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0192-6337>

**Матем Мухаммедович Аль-Джанаби** (1955–2021) – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии РУДН имени Патриса Лумумбы

В работе рассматриваются основные подходы и проблематика разума и веры в контексте идеала знания классической арабо-мусульманской мысли в учении ал-Газали, одного из великих системосоздателей мусульманского средневековья, идейное творчество которого оказало существенное влияние не только на философско-религиозную ситуацию в пределах мусульманского Востока, но и на интеллектуальную культуру романо-христианского Запада. Проблема веры и разума рассматривается им с точки зрения фикха (мусульманское право), калама (спекулятивная «теология»), фалсафа (восточный перипатетизм) и тасаввуф (суфизм). Рассмотрены искатели истины в понимании ал-Газали. Отмечается, что ключевым основанием для понимания его учения как суфийской философско-теологической системы является обоснование метафизики, в рамках которой достоверное знание основано на идее взаимодополнения и разграничения сфер компетенций веры и разума на поле знания. Речь идет о единстве знания как светского, так и религиозного, с одной стороны, и единстве знания и действия как основания нравственного состояния души, которое и есть истинный критерий суждения об истинности любого действия, с другой. Показано, что в основе системы ал-Газали лежит этика. В суфийском философско-теологическом синтезе ал-Газали были учтены достижения предшествующей мысли и проблемы духовного развития

---

\* В основе данной статьи лежит материал, который является разделом неопубликованной рукописи монографии Кирабаева Н.С. и аль-Джанаби М.М. «Вера и разум в учении ал-Газали», подготовленной при финансовой поддержке гранта РГНФ № 100331-2-589.

в теории и практике Арабского халифата как альтернативы всем известным в его время направлениям интеллектуальных изысканий.

**Ключевые слова:** ал-Газали, достоверное знание, знание и ислам, действие, разум, вера, фикх, калам, фалсафа, суфизм, мутазилиты, ашариты

**Ссылка для цитирования:** Кирабаев Н.С., Аль-Джаноби М.М. 'Абу Хамид ал-Газали о «Достоверном знании» // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2023. Т. 7. № 2. С. 30–45.

## 'Abu Hamid al-Ghazali on "Reliable Knowledge"

*Nur S. Kirabaev*

The History of Philosophy Department, Patrice Lumumba RUDN University. 117198, Russian Federation, Moscow, Miklukho Maklaya Str. 6;

e-mail: kirabaev\_ns@pfur.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0192-6337>

**Mathem M. Al-Janabi (1955–2021)**

The History of Philosophy Department, Patrice Lumumba RUDN University

The paper discusses the main approaches and problems of reason and faith in the context of the ideal of knowledge of classical Arab-Muslim thought in the teachings of al-Ghazali, one of the great system-creators of the Muslim Middle Ages, whose ideological creativity had a significant impact not only on the philosophical and religious situation within the Caliphate, but on the intellectual culture of Romano-Christian Europe as well. The problem of faith and reason is considered by him from the point of view of fiqh (Islamic law), kalam (speculative "theology"), falsafah (Eastern peripatetism) and tasawwuf (Sufism). The seekers of truth in the understanding of al-Ghazali are considered. It is noted that the key basis for understanding his teachings as a Sufi philosophical and theological system is the substantiation of metaphysics, in which faith and reason complement each other in the field of knowledge, i.e. we are talking about the unity of knowledge, both secular and religious, on the one hand, and the unity of knowledge and action as the basis of the moral state of the soul, which is the true criterion for judging the truth of any action, on the other. It is shown that the system of al-Ghazali is based on ethics. In the Sufi philosophical and theological synthesis of al-Ghazali, all the achievements of the previous thought were considered, as well as the problems of spiritual development in the theory and practice of the caliphate as an alternative to all the directions of thought known in his time.

**Keywords:** al-Ghazali, authentic knowledge, knowledge and Islam, action, mind, faith, fiqh, kalam, falsafah, Sufism, Mu'tazilites, Asharites

**Citation:** Kirabaev N.S., Al-Janabi M.M. "'Abu Hamid al-Ghazali on 'Reliable Knowledge'", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 2, pp. 30–45.

## Введение

Учение ал-Газали о достоверном знании как центральная проблема в его суфийской теолого-философской системе стало предметом обсуждения в аспекте соотношения разума и веры уже в середине XII в. в работах выдающихся представителей восточного перипатетизма мусульманской Испании «Хайа ибн Якзан» Ибн Туфайла (1110–1185) и «Непоследовательность непоследовательности» Ибн Рушда (1126–1198) и ряда арабских историков и улемов [Hozien 2011]. С того времени газалиана составляет сотни монографий и более тысячи статей. Необходимо отметить и фундаментальный труд в четырех томах крупнейшего исследователя суфизма аль-Джаноби «Суфийский теолого-философский синтез аль-Газали» («Ал-Газали: ат-та'аллуф ал-ла́хути ал-фалсафи ас-суфи»), в котором подытоживаются достижения зарубежной «газалианы» [Аль-Джаноби 1998]. Ряду новых подходов к изучению творчества ал-Газали посвящена и работа в двух томах «Ислам и рациональность», подготовленная к 900-летию со дня его рождения [Islam and Rationality 2015]. Отечественная газалиана нашла отражение в двух обзорно-аналитических работах известного российского историка философии и исламоведа Насырова И.Р., автора ряда переводов работ ал-Газали и статей по его философии, каламу и суфизму [Насыров 2020].

## Знание и ислам

Именно в проблемном поле знания, основанном на идеале знания в исламе, мыслители мусульманского средневековья решали каждую проблему в отдельности – будь то вопросы политики и права, религии и культуры, этики и эстетики, философии и логики. Все основные философские и общественно-политические течения мусульманского Средневековья, не ограничивая себя только одним специфическим предметом познания, по отношению к политическим проблемам выступали как политические теории, к философским – как философские учения, к правовым – как юридические концепции, к нравственным – как этические правила и принципы. Как известно, идеал знания в мусульманской культуре определялся Кораном и сунной, в соответствии с которыми вера и разум взаимно дополняют друг друга в проблемном поле «знания». Термин «знание» ('илм) встречается во многих аятах Корана около сотни раз. Кроме того, значительно больше упоминаются в Коране понятия, в основе которых находится корень слова «знание», например: «Скажи: «Разве сравниваются те, которые знают, и те, которые не знают?» (Коран, 39:9). Понятие «знание» включает в себя как религиозные знания, так и все остальные виды человеческого знания. Например, в Коране четко показана огромная роль «знания» в исламе: «И не следуй за тем, о чем у тебя нет знания, – поистине, слух, зрение, сердце – все они об этом будут спрошены» (Коран, 17:36). В многих аятах Корана указывается, что «знание» не только неразрывно связано с верой, но и является ее основанием: «Из Его знамений – творение небес и земли, различие ваших языков и цветов (кожи). Поистине, в этом – знамения для знающих!» (Коран, 30:22). «Ужель не видишь ты, как Бог низвел

с небес (обильный) дождь и им плоды растит разных цветов (и видов)? Есть и горные дороги – белые и красные – разных тонов и красок, и черные, что в цвет вороньего (крыла). И среди людей, и животных, и скота встречаются различные цвета. Поистине, испытывают страх пред Богом из Его рабов только знающие» (Коран, 35:27–28). В данном аяте термин «знающие» (улама) дословно означает в переводе «ученые», то есть это люди, посвящающие свою деятельность раскрытию причин, закономерностей и тайн как посюстороннего, так и потустороннего миров. Но знание, на котором зиждется вера, основывается на разуме. Ссылки на людей, «обладающих разумом», можно встретить в Коране десятки раз, а производные от слова «разум» около 50 раз. Принимая во внимание, что в реалиях ислама отсутствует институт посредничества между Богом и человеком, как, например, церковь в христианстве, многочисленные течения в исламе претендовали на право «истинного понимания» Корана и сунны, не признавая такого права за другими. Так, в рамках ислама сложился религиозный плюрализм – основные направления: суннизм, шиизм, хариджизм с их многочисленными течениями, а в рамках мусульманского права – правовой плюрализм: в суннитском варианте мусульманского права, например, сложились четыре школы: ханбализм, маликизм, шафиизм и ханифизм, а в шиизме – джафаризм и зейдизм.

Американский ориенталист Ф. Роузентал в своей работе «Торжество знания» подчеркивает, что именно в арабо-мусульманской цивилизации и культуре познавательный опыт приобрел значительность, которой не было равных в «других цивилизациях» [Роузентал 1978: 21]. Одним из факторов, объясняющих данный феномен, было отсутствие монопольного права на «знание» со стороны религиозных деятелей, что позволило в период арабских завоеваний и исламизации культур покоренных народов с VII по X вв. выйти далеко за рамки религиозных догм, включив «чужестранные» науки и, прежде всего, греческую философию и культуру в ареал мусульманской культуры. Об этом свидетельствует не только «Дом мудрости» в Багдаде и широкое переводческое движение, но и знаменитые библиотеки в Кордове, Гранаде, Каире, Багдаде и Дамаске, а также открытый в X в. университет в Каире и в XI веке – университеты Низамийа в Нишапуре и Багдаде. Арабский халифат стал центром не только кросскультурного, но и межконфессионального взаимодействия. Таким образом, универсальному торжеству знания (как научного, так и религиозного) в мусульманской цивилизации способствовал и сам ислам, поэтому «‘илм» как универсальная система стала отличительной и определяющей чертой мусульманской цивилизации во всех ее аспектах.

Анализ религиозно-философского понимания проблемы соотношения разума и веры показывает: несмотря на различия в позициях представителей различных течений, их объединяет в целом следование эзотерической традиции, связанной с приоритетом разума. Суфизм не рассматривал соотношение разума и веры как «саму по себе сущую проблему», а включил ее в общую систему соотношения Установлений веры, Пути и Истины (Шариат-Тарикат-Хакикат). При этом необходимо отметить, что система Шариат-Тарикат-Хакикат организовала «логическую форму» действия познающего субъекта в поиске своего собственного абсолюта, способствуя тем самым появлению множества

вариантов, одним из которых является учение ал-Газали. Роль и значение ал-Газали в идейной истории ислама очень точно определил известный арабский ученый (муджтахид, факих, кадий) XIV в.: «Если бы после Мухаммада мог быть пророк, то это был бы, конечно, Газали» [Таджуддин ас-Субки 1905–1906: 101]. Не случайно он имел почетные титулы «Довод ислама» и «Оживитель веры», а также был создателем суфийской философско-теологической системы. Знаменитый философ мусульманской Испании XII в. Ибн Рушд, известный по латинизированному имени Аверроэс, в своей работе «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией», посвященной легализации античных моделей философии, писал о стремлении ал-Газали примирять философию и религию: «...одни принялись поносить философию, другие – религию, а третьи – примирять одну и другую. Похоже, что именно это последнее было одной из целей, которые Абу-Хамид преследовал в своих книгах. Свидетельством тому, что он таким путем стремился дать толчок для размышлений, служит то, что он в своих книгах не связывал себя ни с одним из учений, будучи с ашаритами ашаритом, с суфиями – суфием, с философами – философом, как говорится:

Встречу когда йеменца – йеменец,

А буде встречу маадца – маадец» [Ибн-Рушд 1999: 638].

### **Достоверное знание, разум и вера в учениях фикха, калама, фалсафа и тасаввуф**

Именно энциклопедические знания и конструктивно-критическое отношение к искателям истины – учениям мутакаллимов, батынитов, суфиев и философов позволили ал-Газали создать систему суфийского философско-теологического синтеза, нашедшего свое завершение в самом объемном и известном труде «Ихйа' 'улум ад-дин» («Возрождение религиозных наук») [Ал-Газали<sup>6</sup> б.г.], в котором ал-Газали описал свою систему, подведя итоги изучения, критического анализа недостатков и достижений основных религиозных и интеллектуальных дисциплин своего времени – мусульманского права (фикх), «спекулятивной теологии» (калам), философии (фалсафа) и суфизма (тасаввуф).

Как трезвомыслящий мыслитель, он понимал, что фикх перестал быть наукой, которая призвана обосновать законность интересов человека и стать эффективной основой этико-правовой системы ислама. Излишнюю авторитарность фикха он видел в жесткой приверженности к основным правовым школам (мазхабам). При этом ал-Газали не стал отвергать идею справедливости, а стал защищать именно право справедливости. Он пытался объединить право и мораль, логику и этику, помыслы с делами, то есть воплотить справедливость в праве и тем самым лишить мусульманское право «неоправданной силы принуждения». Он хотел все мотивы правовой регуляции подчинить идеальному принципу, императиву абсолютной истины, т.е. сделать право не инструментом в руках факихов и власть предрежащих, а всеобщим инструментом этических добродетелей и блага.

Соответственно, и калам для него перестает быть способом защиты верований широкой публики и становится необходимой основой религиозной идеологии, которой община (умма) компенсирует сохранение некоего «среднего уровня» духовного единства и благообразного облика. Калам открыл ему способы рационального постижения и ту «гимнастику ума», которая привела его к осознанию идеологической ангажированности ума. Направив свою борьбу против батинитов в русло разрушения их «сверхразумного разума», ал-Газали пришел к пониманию истинной цены политиканства, т.е. жизни ради почестей и под аплодисменты толпы, т.е. в конечном счете истинная политика для него – в самопознании, в «горении» творческого духа.

Философия для него перестает быть декларативной «царицей наук» и безгрешным столпом истины, а становится «собранием наук», которые находятся на разной дистанции от истины. Выводы философии и ее познавательный потенциал он рассматривал как относительные, дискуссионные по отношению как к «извечным» проблемам бытия, так и к проблемам бытия человека. Философия открыла ему особенности тонких логических обобщений и непреклонность в стремлении к достоверному знанию, что позволило ему увидеть «непоследовательность» взглядов ее представителей. «Ал-Газали попытался в первой из своих крупных теолого-философских работ показать общемировоззренческую значимость основных проблем философии. Это дало ему возможность сформулировать элементы критической полемики с представителями фалсафа с целью выявления того, что он назвал «непоследовательностью», в том числе применительно к вопросу об отношении к установлениям веры. Поэтому неверно было бы рассматривать здесь критику «разума перипатетиков» как отказ от рационализма или как свидетельство того, что сам ал-Газали принимал установление веры в качестве высшего арбитра» [Кирабаев, Аль-Джаноби 2015: 46]. Критика ал-Газали мусульманских философов была не «разрушением» философии, а собственным пониманием традиции противоборства калама и философии. Как ни парадоксально, но критика философии способствовала разрушению и основ калама, поскольку и философы, и мутакаллимы в поисках абсолютной истины оперировали рациональными суждениями по вопросам, выходящим за пределы компетенции разума. Философия уже не имела для него самостоятельного статуса, а стала значимой частью его универсальной идейной альтернативы всем направлениям мысли. Что касается суфизма, то он представлял для него конкретную, живую феноменологию духа, который, сохраняя верность традиции теоретических размышлений, нашел в суфизме последнее убежище от парадоксов самого ума, его самолюбования и горделивой спеси, отрешенности от низменного мира. При этом ал-Газали пытался смягчить и упразднить доктринерский авторитаризм и «сектантский» фанатизм противоборствующих школ. Идейный синтез ал-Газали не был механическим результатом соединения различных дисциплин, а качественно новым их синтезом, воплотившимся в суфийском пути. Существенным в этом синтезе ал-Газали является не сам по себе Закон веры, Путь веры или Истина веры, а единство Закона, Пути и Истины. Своеобразие синтеза ал-Газали в том, что он осуществлен как единство знания и действия, как соединение нравственного слова с нравственным поступком.

Ал-Газали создал систему, связующим и цементирующим началом которой стала этика.

Он пытался найти критерий истины за пределами социально-исторической условности бытия, не лишая его, однако, статуса необходимого источника знания. Выход за пределы условности бытия означает поиск критериев знания, имеющего достоверный характер. Рассматривая в «Избавляющем от заблуждений» достоверное знание как цель своих поисков, он отмечает, что «...это такое знание, когда познаваемая вещь обнаруживает себя так, что при этом не остается места для сомнений, а само оно не сопряжено с возможностью ошибки или иллюзии, когда рассудок оказывается бессильным дать оценку его достоверности» [Ал-Газали 2010: 102]. Рассматривая различные формы авторитарности в традиционных верованиях, ал-Газали, видимо, понял «тайну» рационального знания и спекулятивно-теоретического доказательства, которые лежат в основе феномена авторитаризма, превращающего разум в инструмент самообмана, средство «рационализации» в лживую апологетику пороков (узурпация власти, высокомерие, обман, несправедливое обогащение, «сектантский» радикализм и фанатизм). Критическая оценка калама привела его к тому, что в дальнейшем ряд своих трудов, которые он писал как сторонник калама, в частности, «Непоследовательность философов», он причислял к разряду «теологических» дискуссий, а не в качестве поиска истины [Ал-Газали<sup>3</sup> б.г.: 77].

Таким образом, ал-Газали связывал авторитарность фикха с жесткой приверженностью мазхабам, а авторитарность калама – с его идеологической зашоренностью. Авторитарность исмаилитского эзотеризма он видел в подчинении «непогрешимому имаму», а авторитарность философии – в отчужденности и самоуверенности логики во всех вопросах «метафизики», авторитарность суфизма – в отсутствии теоретической компетентности. В конечном счете, он признал, что калам с его ярко выраженной апологетической функцией защиты веры не имеет никакого отношения к поиску истины [Ал-Газали 2010: 107].

С другой стороны, поскольку восточные перипатетики считали, что теоретический разум доминирует над практическим, постольку ал-Газали настаивал на единстве знания и действия, считая, что ал-Фараби, Ибн-Сина и их последователи разрушают веру, а тем самым и нравственные устои общества, и в то же время обнаруживают неспособность дать аподиктическое подтверждение тем метафизическим положениям, в жертву которым они эту веру приносят. В этой полемике ал-Газали использовал методы «логических, рациональных и строгих суждений», но для него было ясно, что одного разума недостаточно для постижения высших истин. И в поисках достоверного знания и иного способа постижения Истины он обращается к суфизму. Рассматривая достоверное знание в качестве средства усовершенствования личности и достижения блаженства, он считал, что оно само по себе еще не означает достижения совершенства. Действие должно рассматриваться как необходимый компонент, не менее важный, чем знание совершенства. «...Единственный путь к счастью – истинной цели философии – лежит через сочетание знания и действия». Знание предшествует действию. Действие же не только устраняет пороки, их причины, но и устанавливает добродетель, противоположную пороку

[Ал-Газали 2007: 8]. По мнению мусульманского мыслителя, оба эти средства равноценны и необходимы, но наиболее эффективны они во взаимодействии. На основании этого ал-Газали отвергал аскетизм и учение суфиев о «бегстве из этого мира», полагая, что ни земной мир, ни богатство сами по себе не являются злом. Злом они становятся в зависимости от того, какую роль играют в жизни человека. Мусульманские факихи, согласно ал-Газали, подчеркивали важность лишь внешнего соблюдения предписаний религии, забывая о внутреннем соответствии человека этим написаниям. Суфии же обращали внимание и на внутреннее, и на внешнее соответствие требованиям шариата. Их понятие действия, считает ал-Газали, оказалось более широким и емким. Ал-Газали подчеркивает необходимость того, чтобы обряды ислама приобрели внутреннее значение для индивидуального мира человека.

### **Знание, разум и вера**

Он считал, что вера – это принятие сердцем, плод удостоверения в сокрытом. «Сущность веры» должна быть предметом знания, а не мнения. По его мнению, вера имеет степени, ее основание – в удостоверении сердцем. Вера бесконечна в своих проявлениях – это не «одна дверца, а 70 с лишком». Именно поэтому однозначное определение веры, по мнению ал-Газали, недопустимо. Вера по-разному проявляется на практике и в области знания, несмотря на тесную взаимосвязь между ними. Источник познания смертных грехов – вера, но не вся. Поскольку вера – это знание, которое ведет к действию. Можно предположить существование человека, верящего в откровение в смысле познания Бога, Его единственности и атрибутов, и при этом совершающего грехи. Это свидетельствует о недостатке веры, но не об ее отсутствии.

Вера для ал-Газали – это общее (собирательное) имя, которое имеет три степени. Первая – это удостоверение сердцем в виде верования и подражания традиции; вторая – то, что подразумевается удостоверением и действием одновременно; третья – истинное удостоверение в виде откровения. Данные степени различаются только по степени совершенства. Вышеизложенное объясняет попытки ал-Газали связать свою суфийскую систему с актуальными в то время теоретико-практическими проблемами, т.к. проблема соотношения веры и ислама в системе ал-Газали была связана с проблемой соотношения разума и религиозного закона. Данная проблема рассматривалась им как этико-практическая.

Критическое отношение ал-Газали к рационализму философов выражается в отрицании способности разума выносить абсолютные суждения. Исходя из этого, он предлагал смотреть на веру как на иного представителя разума, дополнение к нему. В этой связи он, в частности, писал: «Мы не возражаем против их утверждения, мы только хотим пояснить на примере воскресения, что оно подтверждается верой. Но мы отрицаем их утверждение о том, что для доказательства здесь достаточно разума и можно обойтись без веры» [Ал-Газали 1972: 206]. Таким образом, ал-Газали снимает с разума задачу и ответственность за рассмотрение вопросов там, где невозможно достичь безусловной



истины. Следовательно, перед разумом стоит лишь задача верить в то, что предлагается верой. Однако подобный вывод ал-Газали делает лишь относительно того, что связано с потусторонним миром и религиозными убеждениями. Поэтому, говоря о том, что наука в подобных вопросах является «убежищем самомнения», он подразумевает, что влияние науки может быть аналогичным воздействию и результатам невежества.

Нравственное состояние души есть истинный критерий суждения об истинности любого действия. В свою очередь, нравственное действие – критерий оценки отношения личности к истине, к Богу. Ал-Газали критикует калам, философию и батинитов в отсутствие понимания значения нравственности как критерия и метода обретения истины или достоверного знания. Отсюда – его утверждение о превосходстве суфизма, в котором он видел наивысшее воплощение единства знания, состояния души и действия. Возможность создания им своей теории морали как системы, объединившей все достижения предшествующего времени, ал-Газали увидел в суфизме. Представляется, что именно разделение духовно-интеллектуальной и общественно-политической деятельности в теории и практике развития Арабского халифата породило столкновение фалсафа и калама. Вместе с тем можно говорить о своем роде единстве противоположностей, так как, с одной стороны, мы имеем дело с «критическим» разумом, а с другой – с «охранительным и апологетическим» разумом. Вместе с тем ограничения догматики содержат элементы вполне рационального познания и понимания. Таким образом, установления веры есть не что иное, как разум, исторически трансформированный в виде непрерываемых «священных заповедей».

### **Предыстория вопроса о соотношении знания, разума и веры в каламе**

Вопрос о соотношении разума и установлений веры в арабо-мусульманской философии имел свою политическую и духовно-интеллектуальную предысторию. Этот вопрос был в центре внимания не одного поколения. В первую очередь речь идет о «природе» Корана как слова Божьего – сотворенного или извечного. В духовной жизни халифата данная проблема надолго стала краеугольным камнем теории и практики становления и развития калама, философии и суфизма, а также основных направлений религиозной идеологии. Дискуссия о том, существовал ли Коран изначально или сотворен, была, по сути своей, началом и результатом дискуссий о божественных атрибутах, то есть речь идет о разделении, или размежевании нравственного знания, законодательной практики и возможности самостоятельного вынесения рациональных суждений (иджтихада), то есть доказательства принятого решения на основании правовых источников ислама. Иначе говоря, данная проблема имеет ту же реально-историческую основу, как и другие сферы жизни общества, ибо основные проблемы соотношения разума и веры в культуре халифата связаны с религиозно-правовым и идеологическим плюрализмом, который был продиктован реалиями политической и духовной эволюции. В период развития

Мединского государства пророка и «праведных халифов» шло формирование категориального пространства арабо-мусульманской культуры. Речь идет, в частности, о таких понятиях, как Писание (китаб), традиция (сунна), согласие (иджма'), аналогия (кияс) и в то же время закладывались «основы» правовых школ ислама (мазхабы). Со временем возникли расхождения относительно того, являются ли эти основы общепризнанными. К примеру, многие крупные мыслители, представляющие различные направления и школы, не соглашались с тем, что иджма' является обязательной. К их числу относятся ан-Наззам (ум. 845 г.), Ибн-Рушд (ум. 1198 г.) и сам ал-Газали. Во всяком случае, сформировалось различное отношение к формулировке согласия, на основе которой может строиться соотношение разума и установлений веры. Хадис, широко известный в мусульманском праве и гласящий: «Поистине, Всевышний Аллах защитил членов моей общины от объединения на заблуждении», – это лишь более общая формулировка защиты свободы мысли, расхождения точек зрения, законности самостоятельного суждения. Однако полностью такая позиция была сформулирована лишь в постулатах систематизированной теоретической мысли мутазилитской школы калама. Основные принципы мутазилизма связаны с идеей способности человека творить как добро, так и зло. Бог творит лишь добро и всегда справедлив, то есть Бог не может творить зло, ибо Его мудрость обязывает соблюдать интересы Его рабов. Основы знания и благодарность за благодать обязательны уже до появления Писания, добро и зло следует познать разумом [Ал-Газали 1972: 45]. В своих идейных постулатах мутазилиты дали наиболее четкую формулировку проблемы соотношения разума и веры с точки зрения именно последовательного рационализма, поэтому ал-Газали как сторонник ашаритского калама впоследствии говорил об «экстремизме» мутазилитов, которые противопоставили разум установлению веры [Ал-Газали<sup>а</sup> б.г.: 2]. Позиция ал-Газали была связана с ашаритским понятием «касб» (приобретение, присвоение), обозначающим религиозно-этическую концепцию, согласно которой в осуществлении человеческих действий участвуют Бог, который их творит, и человек, который их «присваивает». Так, согласно концепции Ашари, творцом всех поступков человека является Аллах, но он посылает человеку испытания, как бы предлагая ему выбрать тот или иной поступок. Если человек обладает высоким духовным потенциалом, то он не станет совершать дурного поступка, а если мусульманин выбирает греховное действие, то он должен нести за него ответственность.

Вместе с тем рациональное доказательство бытия Бога, которое фактически поставило суждения разума над всяким иным судом, получило яркое воплощение в утверждении мутазилита ан-Наззама о совершенно независимой способности разума судить обо всем, что имеет отношение к человеку. Ашариты в целом шли по стопам мутазилитов, особенно в том, что касается применения «логического» метода в подходе к проблеме разума и установления веры. Однако они решали эту проблему несколько иным способом. Ал-Ашари утверждал, что «познание Бога разумом допустимо, но верой должно» [Аш-Шахрастани 1986: 101]. Тем самым он признает могущество и необходимость разума при сохранении роли установления веры как высшего судии. Это не попытка подчинить разум вере, а попытка определить сферы их компетенций

при признании за установлением мусульманского права быть конечной инстанцией суждения. Так, прощение Богом своего раба не подлежит, по мнению ал-Ашари, рациональному суждению, ибо у Бога нет несправедливости. Все, что входит в обязанности, определенные установлением веры, не подлежит суждению разума, ибо разум ни к чему не обязывает и не распределяет поступки на благие и дурные. Все, что имеет отношение к загробному миру, – например, вознаграждение послушного и наказание ослушника, – следует признавать «по вере», а не по разуму, Бог ни к чему не обязывается разумом: ни к доброте, ни к мягкости, ни к чему-либо другому. Ибо все, что продиктовано разумом с точки зрения обязательной мудрости, имеет свою оборотную сторону [Аш-Шахрастани 1986: 102]. Ал-Ашари подчеркивал значимость разума в его соотношении с верой, не придавая ему приоритетного значения, и подчеркивал значимость последнего в его соотношении с разумом, не придавая ему второстепенного значения. Он рассматривал их в рамках возможного и должного. Рациональное познание Бога, утверждает ал-Ашари, возможно, а познание его через веру обязательно. Тем самым он косвенно указал на подчинение разума установлению веры в рамках всеобъемлющей дискуссии с мутазилитами по данному вопросу. Ал-Ашари осуществил этот первоначальный синтез в «теологическом облике» и на основе калама, ал-Газали же, следуя примеру ал-Ашари – в теолого-философской системе – на основе суфизма. У ал-Газали был широкий выбор подходов к решению соотношения разума и веры. С одной стороны, ответ на этот вопрос позволил сформулировать способ своего собственного понимания проблемы, а с другой, он был конкретным выражением соотношения между конкретными требованиями исламского установления и конкретным «исламским разумом». Догматико-правовой кодекс ислама породил специфические проблемы именно благодаря роли Корана как его основного идейного источника. Тем самым он ввел в орбиту категориального пространства арабо-мусульманской культуры многие понятия, символы, реальные суждения и идеальные представления, вокруг которых шли многочисленные дискуссии. Несмотря на различия между мусульманскими течениями и системами в понимании и решении этих проблем, все они создали единую духовно-историческую атмосферу, не учитывать которую не мог ни один из последующих мыслителей.

Подход к «священному Писанию» – это тафсир (толкование Корана и сунны, дисциплина исламского богословия) и та'вил (возвращение к истоку, применительно к Корану речь идет об обращении к тому смыслу, который изначально вложен в аяты), то есть говорится об интерпретации, аллегорическом толковании. Но интерпретация – сфера деятельности разума, а в разуме – основа для опыта, в опыте – дух эпохи. Проблема соотношения разума и веры превратилась в одну из крупнейших проблем науки калама. При каждом крупном изменении или преобразовании авторитеты религиозного знания возвращались к ней, как к одной из «проклятых» проблем, требующих обязательного ответа.

В рамках поиска критерия истины или достоверного знания в контексте соотношения разума и веры ал-Газали не мог не учитывать исторический характер данной проблемы. Его заслуга состоит в том, что он понял ее шире

и пронизательнее многих мыслителей своей эпохи, увидел не только ее философское значение, но политическое и духовно-нравственное содержание. Ал-Газали опирался на наследие калама в решении данной проблемы и прежде всего на идеи ал-Ашари, ал-Бакиллани и ал-Джувайни. Это наглядно проявилось в его полемическом трактате «Непоследовательность философов», в то же время необходимо подчеркнуть, что во многих своих суждениях ал-Газали преодолевает «теологическую» заскорузлость ал-Ашари и его преемников.

### **Общемировоззренческая значимость основных проблем философии**

В дискуссии с представителями восточного перипатетизма (фалсафа) его внимание привлекало все то, что так или иначе было связано со «столпами веры». Достижения и открытия естественных наук, по мнению ал-Газали, не могут быть монополизированы тем или иным идейным или религиозным направлением. Их точные выводы сами по себе не противоречат установлениям веры, равно как и не подтверждают их. Поэтому он резко выступил против тех, кто «нашел в войне против науки защиту религии». В этом он усмотрел лишь оптимальный и наиболее легкий путь «несостоятельности или опровержения установлений веры». Независимость выводов точных наук ставит их вне какой-либо идейной или религиозно-идеологической «принадлежности», поскольку они не имеют абсолютной доказательной силы применительно к основополагающим вопросам бытия, его «вечным» проблемам. Ал-Газали пишет, что вопросы о том, является ли земля круглой, или плоской, состоят ли небеса из большего или меньшего количества сфер применительно к «божественному исследованию», подобны исследованию строения луковых оболочек и исчислению зерен граната [Ал-Газали 1972: 81].

Ал-Газали попытался в первой из своих крупных теолого-философских работ показать общемировоззренческую значимость основных проблем философии. Это дало ему возможность сформулировать элементы критической дискуссии с представителями фалсафа с целью выявления того, что он назвал «непоследовательностью», в том числе применительно к вопросу об отношении к установлениям веры. Поэтому неверно было бы рассматривать здесь критику «разума перипатетиков» как отказ от рационализма или как свидетельство того, что сам ал-Газали принимал установление веры в качестве высшего арбитра. Рассматривая суждение о том, что небо похоже на животное, поскольку у него есть душа, в согласии с внутренней волей которой оно движется, а целью его кругового движения является поклонение «Господу двух миров», ал-Газали считал, что, с одной стороны, нельзя отрицать такой вероятности, но, с другой стороны, здесь нет доказательств присутствия разума. Видимость присутствия разума в приведенной формуле и ей подобным суждениям фактически содержит скептическую оценку места и роли разума в познании, а следовательно, способствует практическому повышению его статуса. Можно сказать, что ал-Газали выступал против «насильственного» введения разума в мир искусственных аналогий и истолкований, ибо такой подход к разуму носит чисто субъективный характер и не имеет разумной основы и ценности. Здесь он явно

стоит на позиции разграничения сфер компетенций разума и веры. Он подчеркивал, что вера не вынуждает расходиться с рационалистическими выводами философов и ученых по проблемам науки и ее точных суждений. Поэтому дискуссия, которая выглядит в «Непоследовательности философов» как направленная против разума, на деле – не более чем теолого-философская формулировка разумного скепсиса, направленная против так называемых «трех основных расхождений», основанного на понимании необоснованности нарушения разумом своей сферы компетенции, что привело к явному выражению неверия (куфр) (признание вечности мира; утверждение, что Бог знает только универсалии; отрицание телесного воскрешения) [Ал-Газали 1972: 307–309].

Эту позицию ал-Газали пытался отстоять в «Непоследовательности философов» разными способами и на разных уровнях [Там же: 379]. О том, что в дискуссии с философским рационализмом появились позитивные элементы, воплотившиеся в его стремлении выработать твердую формулу взаимоотношения разума и веры, впервые показывает «Умеренность в догмах». Данная им во введении к этой книге критика хашавитов, философов и «крайних» мутазилитов была направлена, как он сам говорит, «и против чрезмерности, и против недостаточности», которые приводят разум в столкновение с шариатом. Главная задача – поиск компромисса, «золотой середины» или, как говорит ал-Газали, «опоры на прямой путь» [Ал-Газали<sup>а</sup> б.г.: 2].

Поэтому, даже утверждая преимущество веры и относительную слабость разума по сравнению с ним, он не рассуждает о «преимуществе» и «слабости» в их абсолютном виде, а связывает их с конкретным уровнем или конкретной сферой познания. На самом деле он говорит о преимуществе веры перед разумом – для масс (‘амма), а не для избранных (хасса). И когда он рассматривает «преимущество» установления веры для избранных, он подходит к этому вопросу в рамках идеи религиозно-познавательного «восхищения». Массам нет необходимости изучать и исследовать «божественные загадки». Эти «загадки» являются проблемами, о которые споткнулись умы философов и богословов. Поэтому он призывал широкую публику прекратить поиски и придерживаться того, что предлагает вера [Ал-Газали<sup>б</sup> б.г.: 30]. При этом ал-Газали не имеет в виду подчинение в целом разума догме, а лишь подразумевает подчинение вере «разума масс». Именно поэтому он требовал, чтобы представители широкой публики прекратили судить о вере своим «куцым» разумом, поскольку в этом – источник их гибели [Там же: 31]. «Надо полагать, это сочинение (“Избавляющий от заблуждения”. – Н.К.) написано с той же целью, что и другое его произведение “Удержание черни от науки калама” (Илджам ал-‘авамм ‘ан ‘илм ал-калам), – оградить малообразованных простолудинов от богословских споров, слишком абстрактных для понимания и способных только пошатнуть их веру» [Насыров 2015: 66]. Словом, он попытался придать изучаемому аспекту проблемы в первую очередь нравственную, а не познавательную ценность, хотя он всегда связывал воедино все аспекты проблемы.

### Заключение

Ал-Газали подчеркнул трудность и сложность «морального действия», что отразилось в его описании и объяснении «пути в другой мир» и «тонкостей правил и установлений». Это было сопряжено с попыткой выбить почву из-под ног, претендующих на «научное знание» факихов и мутакаллимов, которых он именует «слугами султана». Подлинное знание тонкостей установления веры – только у пророков и святых. Поставив знание в плоскость, отличную и противоположную той, в которую его ставили «дурные ученые», ал-Газали лишь попытался высветить то, что он называл их «невежеством», слабостью их воззрений, доказательств, знания истинных правил и нравов. В «Возрождении религиозных наук» он подчеркивает, что тонкости правил и культуры установления веры, ее мировоззренческие основы, принимаемые людьми, содержат такие тайны и особенности, которые разуму не под силу, поскольку это не его сфера компетенции. В качестве примера он ссылается на минералогию, в которой немало удивительных вещей, непонятных тем, кто занимается соответствующими исследованиями; так, никто еще не сумел понять причину, по которой магнит притягивает железо [Ал-Газали<sup>6</sup> б.г.: 31]. Чудесные и удивительные вещи, содержащиеся в догматико-правовых установлениях влекут пользу, непостижимую разумом. Можно «полагать, что их польза, как и их цель состоит в очищении сердец, ибо как разум «недостаточен для того, чтобы постичь пользу лекарств, хотя к ним ведет путь опыта, он также недостаточен для постижения того, что полезно для загробной жизни, хотя для опыта это недоступно» [Там же].

Несмотря на метафизическую основу этого суждения, ал-Газали освобождает разум от задачи рассмотрения и исследования вопросов, в которых невозможно достичь достоверной истины. Следовательно, перед разумом стоит задача верить в то, что предлагается верой, ведь вера – это тоже знание. Однако подобный вывод ал-Газали делает лишь относительно того, что связано с потусторонним миром, с религиозными убеждениями. Поэтому, говоря о том, что наука в подобных вопросах является «невежеством» и «убежищем сомнений», он подразумевает, что влияние науки может быть аналогичным воздействию и результатам невежества.

### Список литературы

- Ал-Газали<sup>а</sup> – *Ал-Газали Абу Хамид*. Ал-Иктисад фи-л-'Итикад. Мактаба ал-джунди. Каир, б.г. 224 с.
- Ал-Газали<sup>б</sup> – *Ал-Газали Абу Хамид*. Ихйа' 'улум ад-дин. Дар-ал-Ма'рифат. Т. 1. Каир, б.г. 328 с.
- Ал-Газали 1972 – *Ал-Газали Абу Хамид*. Тахафут ал-фаласифа. Дар ал-ма'рифат би миср. Каир, 1972. 371 с.
- Ал-Газали 2007 – *Ал-Газали Абу Хамид*. Письмо к ученику (Аййуха-л-валад). М.; СПб.: Диля, 2007. 80 с.
- Ал-Шахрастани 1956 – *Ал-Шахрастани*. Ал-Милал ва-н-Нихал. Мактаба ал-инглизи ал-мисрия. Т. 1. Каир, 1956. 280 с.

- Аль-Газали 2010 – *Аль-Газали Абу Хамид*. Избавляющий от заблуждений. Средневековая арабо-мусульманская философия / Пер. А.В. Сагадеева. М.: Издательский дом Марджани. Т. 3. 2010. 360 с.
- Аль-Джанаби 1998 – *Аль-Джанаби М.М.* Ал-Газāли: ат-та’аллуф ал-лāхути ал-фалсафи ас-суфи. Дамаск; Никосия; Бейрут: Аль-Мада, 1998. Т. 1 (271 с.). Т. 2 (254 с.). Т. 3 (240 с.). Т. 4 (400 с.).
- Ибн-Рушд 1999 – *Ибн-Рушд*. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // Классика арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. Т. 1. Нью-Йорк: Эдвин Меллон Пресс, 1999. 401 с.
- Кирабаев, Аль-Джанаби 2015 – *Кирабаев Н.С., Аль-Джанаби М.М.* Разум и вера в религиозной философии ал-Газали // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2015. № 4. С. 37–49.
- Насыров 2015 – *Насыров И.Р.* К вопросу о критике философии ’Абу Хамидом ал-Газали // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 3. С. 60–77.
- Насыров 2020а – *Насыров И.Р.* Абу Хамид ал-Газали в отечественном исламоведении (конец XX – начало XXI в.). Ислам в современном мире. 2020. Т. 16. № 2. С. 107–122.
- Насыров 2020б – *Насыров И.Р.* Абу Хамид ал-Газали в отечественном исламоведении: советский и раннепостсоветский периоды. Ислам в современном мире. 2020. Т. 16. № 1. С. 147–160.
- Роузентал 1978 – *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М: Наука, 1978. 373 с.
- Таджуддин 1905 – *Таджуддин ас-Субки*. Табакат аш-Шафийа ал-кубра. Дар ал-мактаба ал-Хуссейниа. Т. 4. Каир, 1905. 616 с.
- Honzien 2011 – *Hozien M.* Ghazali and his Early Biographers // *Islam & Science*. 2011. Vol. 9. No. 2. P. 95–121.
- Islam and Rationality 2015 – *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900<sup>th</sup> Anniversary / Ed. by Tamer G.* Vol. 1. Leiden & Boston, 2015. 460 p.
- Islam and Rationality 2016 – *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900<sup>th</sup> Anniversary / Ed. by Griffel F.* Vol. 2. Leiden & Boston, 2016. 343 p.

## References

- Al-Ghazali<sup>a</sup>, A.H. *Al-Iktisad fi-l-’Itikad. Maktaba al-dzhundi* [The Moderation in Belief]. Cairo. 224 pp. (In Russian)
- Al-Ghazali<sup>b</sup>, A.H. *Ihya’ Ulum al-Din or Ihya’u Ulumiddin. Dar al-Ma’rifa* [The Revival of the Religious Sciences]. Т. 1. Cairo. 328 pp. (In Russian)
- Al-Ghazali, A.H. *Izbavlyayushchij ot zabluzhdeni. Srednevekovaya arabo-musul’ manskaya filosofiya* [Deliverance from Error. Medieval Arab-Muslim Philosophy], trans. by A.V. Sagadeeva. Т. 3. 2010. 360 pp. (In Russian)
- Al-Ghazali, A.H. *Pis’mo k ucheniku (Ajuha-l-valad)* [Letter to a Disciple (Ayyuha’l-Walad)]. Moscow: Dilya, 2007. 80 pp. (In Russian)
- Al-Ghazali, A.H. *Tahafut al-falasifah. Dar al-ma’rifa bi misr (Neposledovatel’nost’ filosofov)* [Tahafut al-falasifah (Incoherence of the philosophers)]. Cairo, 1972. 371 pp. (In Russian)
- Al-Janabi, M.M. “*Sufijskij teologo-filosofskij sintez al’-Gazali*” (Al-Gazālī: at-ta’aluf al-lāhuti al-falsafi as-sufi). “Al’-Mada”, Damascus – Nicosia – Beirut: “Al’-Mada”, 1998. 1165 pp. (In Russian)
- Al-Shahrastani, M. *Al-Milal va-n-Nihal. Maktaba al-inglizi al-misria* [The Book of Sects and Creeds]. Cairo, 1956. 280 pp.

Griffel, F. (ed.) *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900<sup>th</sup> Anniversary*. Vol. 2. Leiden & Boston, 2016. 343 pp.

Hozien, M. Ghazali and his Early Biographers, *Islam & Science*, Vol. 9, No. 2, 2011, pp. 95–121. (In Russian)

Ibn Rushd, A. *Rassuzhdenie, vynosyashchee reshenie otnositel'no svyazi mezhdu religiej i filosofiej. Klassika arabo-musul'manskoj filosofii* [On the Harmony of Religion and Philosophy. Classics of Arab-Muslim Philosophy], trans. by A.V. Sagadeeva. T. 1. N.Y.: Edvin Mellon Press, 1999. 401 pp. (In Russian)

Kirabaev, N.S., Al-Janabi, M.M. *Razum i vera v religioznoj filosofii al-Gazali* [Reason and faith in the religious philosophy], *Vestnik RUDN, seriya Filosofiya* [RUDN Journal of Philosophy], No. 4, 2015, pp. 37–49. (In Russian)

Nasyrov, I.R. Abu Hamid al-Gazali v otechestvennom islamovedenii [Research on Abu Hamid Al-Ghazali in the Russian Federation at the End of the 20th Century and the Beginning of the 21<sup>st</sup> Century], *Islam in the modern world*, No. 16 (2), 2020, pp. 107–122. (In Russian)

Nasyrov, I.R. Abu Hamid al-Gazali v otechestvennom islamovedenii: sovetskij i ranepostsovetskij periody [Abu Hamid al-Ghazali in Russian Islamology: Soviet and Early Post-Soviet Period], *Islam in the modern world*, No. 16 (1), 2020, pp. 147–160. (In Russian)

Nasyrov, I.R. *K voprosu o kritike filosofii 'Abu Hamidom al-Gazali* [Al-Ghazzali's critique of philosophy], *Filosofskij zhurnal* [The Philosophy Journal], Vol. 8. No. 2, 2015, pp. 60–77. (In Russian)

Rouzentel, F. *Torzhestvo znaniya. koncepciya znaniya v srednevekovom islame* [A celebration of knowledge. The concept of knowledge in medieval Islam]. Moscow: Nauka publisher, 1978. 373 p. (In Russian)

Taj ad-Din, S. *Tabakat Ash-Shafi'iyat Al-Kubra. Dar al-maktaba al-Hussejnia*. T. 4. Cairo, 1905. 616 pp. (In Russian)

Tamer, G. (ed.) *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900<sup>th</sup> Anniversary*. Vol. 1. Leiden & Boston, 2015. 460 pp.