

*Массимо Кампанини*

## АБУ ХАМИД МУХАММАД ИБН МУХАММАД АЛЬ-ГАЗЗАЛИ

Если мы хотим как-то обозначить место аль-Газзали в истории исламской философии, мы должны сделать несколько предварительных замечаний. Было бы правильным начать с того, что аль-Газзали сам не считал себя философом и не любил слыть таковым среди других. Тем не менее интересно то, что христианские мыслители Средневековья, читая принадлежащий ему «Аль-Макасыд аль-фалясифа» (Цели философов), рациональное и объективное представление основных философских вопросов того времени, рассматривали его как *фалясуфа*, наподобие Ибн-Сины или Ибн-Рушда. Это не только означает, что аль-Газзали изучил и глубоко освоил философию, хорошо зная о ее теоретическом очаровании и структурной силе, но также приводит нас к уверенности в том, что философия должна была иметь, по меньшей мере, опосредованное влияние также и на его мистические идеи. Более того, хотя аль-Газзали и был по своей сути богословом, мистиком и правоведом, резко выступавшим против философии и стремившимся продемонстрировать ее противоречия, было бы неверно не признавать, что его мистицизм и богословие являются не просто практическими и религиозными доктринами, а обладают весьма заметной теоретической глубиной.

Вторая важная проблема возникает в связи со строго философским вопросом о взаимоотношении между истиной и убежденностью, вопрос, который аль-Газзали рассматривал как насущную проблему для каждого ученого. Он утверждал, что философия не может гарантировать истину, поскольку она не вызывает убежденности, и бросил в адрес философии то же самое обвинение, которое Ибн-Рушд адресовал богословию, а именно подверженность колоссальным компромиссам относительно логической последовательности ее аргументов. В своем труде «Мункыз мин ад-даляль» аль-Газзали писал: «Они [философы, применяющие логику] составляют список условий, которые должны быть соблюдены при доказательстве и о которых известно, что они непременно обеспечивают уверенность. Все же когда они начинают подробно рассуждать о религиозных вопросах, они не просто не способны удовлетворить этим условиям, но даже допускают самые большие отступления» (аль-Газзали, 1967а, с. 36).

Фактически, по мнению аль-Газзали, отношение необходимости, которое существует между посылками и заключениями силлогизма, не способно убедить одновременно и разум, и сердце. Истинное знание – это следствие озарения (*ильхам*), божественного вдохновения. Аль-Газзали говорит, что «когда Бог проявляет заботу о сердце..., грудь просветляется и тайна духовного царства (*малакут*) раскрывается, а покров заблуждения рассеивается, и в сердце блистает реальность божественных вещей» (аль-Газзали, 1985, 3, с. 81). Однажды сердце становится обладателем истины, тогда разум приобретает уверенность: «необходимые истины интеллекта были еще раз приняты, когда я достиг уверенности в их несомненности и достоверном характере. Это произошло не путем систематического доказательства или упорядоченных аргументов, а благодаря свету, который Аллах Всевышний пролил в мою грудь» (аль-Газзали, 1967а, с. 25).

Это не означает, что аль-Газзали отрицал обязательный характер рассуждения (Мармура, 1965), в особенности математического и логического рассуждения<sup>1</sup>; но важно отметить, что он рассматривал теоретическую убежденность как следствие некоего высшего знания, достигающего своего высшего уровня посредством мистического опыта и вкуса (*заук*). Таким образом, несмотря на то, что его начальная позиция была философской, аль-Газзали приходит к заключениям, достаточно далеким от обычных философских идей.

Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад аль-Газзали родился в Тусе, одном из городов Хорасана, в Персии в 450/1058 году. Он получил хорошее традиционное образование сначала в Джурджане, а затем в Нишапуре, провинциальной столице, где он посещал лекции самого выдающегося бо-

гослова своего времени, ашаритского Имам аль-харамайна Абу-ль Ма'али аль-Джувайни. Под его руководством аль-Газзали усвоил основные принципы ашаритского *калама*, которому он остался верен вплоть до конца своих дней<sup>2</sup>.

Такие принципы, как Единобожие (*Таухид*) и реальность Божественных Атрибутов, которые следует отличать от самой Сущности Бога, вместе с другими характерными темами Ашаритского богословия имели своего последователя также и в лице аль-Газзали: вера в вечность Корана, принятие на веру самым очевидным образом антропоморфичных коранических описаний Бога, о котором говорится, что Он обладает зрением, слухом и телом, хотя мы и не можем узнать, каким образом<sup>3</sup>; уверенность в том, что все благодетельствованные в следующей жизни увидят в Раю Лик Бога, как «луну в ясную ночь»; повторяющееся утверждение о том, что единственный способ познать Бога – это откровение, потому что человеческий разум слишком слаб, чтобы постичь такие возвышенные реальности; и признание того, что преемственность четырех праведных халифов (*ар-рашидун*) является легитимной в порядке степени нравственности.

Все эти заявления отчетливо противоположны доктринам мутазили-тов и могут считаться «ортодоксальными», хотя в известной степени нелегко понять истинный смысл ортодоксии в Исламе. Некоторые ученые отрицают, что ашаритство должно рассматриваться как главная ортодоксальная школа в исламском мире (аль-Макдиси, 1963 и 1983) и даже утверждают в отношении аль-Газзали невозможность отождествления ашаритства с шафи'итским *мазхабом* (Макдиси в ЮНЕСКО, 1987). В данном случае решение этой проблемы не так важно. Существенно важный момент заклю-

чается в том, что аль-Газзали превратил ашаритский *калам* в диалектический базис своего религиозного возрождения, сделав его фактически каркасом своих философских и в некоторой степени мистических рефлексий.

В 478/1085 году аль-Газзали присоединился ко двору Низам аль-Мульк, могущественного визиря сельджукского султана Малик-шаха, и стал близким другом визиря. Низам аль-Мульк назначил его преподавателем шафиитского права в багдадском медресе Низамийя (484/1091), и вскоре аль-Газзали собрал вокруг себя большое количество учеников. Через несколько лет аль-Газзали уже был интеллектуальным, если не придворным, представителем двора. Находясь на этом посту, он оценивал испорченность и безнравственность власти, компромиссы ортодоксальных улемов и факихов с развращенными правителями и эмирами, постепенно вынашивая свои политические идеи (см. Laoust, 1970; Watt, 1963).

Аль-Газзали заявлял о своей искренней лояльности халифату, признавая законность правления Аббасидов. Тем не менее он доказывал, что халифы и султаны вынуждены сотрудничать, чтобы принести мир и безопасность в мусульманскую империю. Халифы, которым была дана полная религиозная власть, должны были принимать присягу в верности от султанов, на которых покоилась высшая политическая власть. Султан обладал обязанностью не только защищать халифат, но и подавлять любые возможные революционные тенденции (см. Binder, 1955; бумаги, собранные в Лэмбтоне, 1980). Прежде всего, политическая позиция аль-Газзали была вдохновлена некоторого рода квиетизмом, так как он клеймил любое восстание, будь оно даже направлено против тирании злого монарха (Laoust, 1970, с. 386 и далее). Эта позиция была выведена

им исходя из частного значения взаимоотношения между внешним и внутренним мирами. По сути, политический квиетизм весьма способствует возрождению религиозных наук. Никто – и уж точно не ученый или мистик – не может заботиться о своей совести, если внешний мир охвачен войнами и несправедливостью. Исправление сердца нуждается в социальном мире и гармонии, даже несмотря на то, что ценой этого спокойствия является деспотичная власть. Мудрый человек, невзирая на все это, может закрыть окна этого мира, чтобы открыть двери своей души.

Можно очевидным образом доказать, что этот квиетизм был оправдан страхом и нелюбовью по отношению к исмаилитскому шиизму, который в конце V/XI века казался столь же сильным в Фатимидском Каире и энергично распространялся по всему Ближнему Востоку после того, как Хасан Саббах основал в Аламуте батинитское государство воинствующих отшельников, известных под весьма неточным названием «Ассасины». Тот самый Низам аль-Мульк был в конце концов убит ассасином в 485/1092 году. Фарид Джабр интерпретировал развитие почти всех идей аль-Газзали в свете его антибатинитской полемики (Jabre, 1958). Этот тезис вне всякого сомнения слишком прост, но верно то, что аль-Газзали рассматривал исмаилизм как реальную угрозу для ортодоксального Ислама как в политическом смысле, так и в догматическом. Таким образом, он посвятил множество трудов опровержению исмаилизма, самой известной среди которых был, наверное, «Фадаих аль-батынийя ва аль-фадаиль аль-мустазхирийя» или «аль-Мустазхири» («Бесчестия батинитов и достоинства мустазхиритов»), написанный в 487-488/1094 году и посвященный новому халифу аль-Мустазхиру.

Ядро антибатинитской критики аль-Газзали составляет подчеркивание абсурдности и еретических нововведений, следующих за слепым подражанием (*таклид*), которое демонстрируют батиниты по отношению к авторитарному учению (*та'лим*) своих Имамов. На самом деле единственным живым руководством для мусульман должен быть Пророк Мухаммад, чьи деяния и высказывания составляют тело хадисов и Сунны, они обязательны и достаточны для того, чтобы руководить жизнью исламской общины. Ортодоксальный мусульманин, как говорит аль-Газзали: «претендует на знание только двух вопросов: один из них - существование Творца, необходимо существующего, не нуждающегося в другом создателе и распорядителе; а второй из них – истинность Посланника. А что касается всех оставшихся вопросов, нам достаточно слепого следования за Пророком, чтобы познать их (аль-Газзали, 1980а, с. 250).

Несмотря на то, что в данном случае кажется, будто аль-Газзали заменяет слепое следование одному авторитету другим авторитетом, заслуживает быть отмеченным то, что аль-Газзали обвиняет батинитов в том, что они – плохие богословы, слабо использующие логику и произвольно меняющие смысл священных текстов. Аль-Газзали считает обманчивым и противоречивым попытки свести на нет интеллектуальное рассуждение с помощью аподиктического доказательства, основанного на возвеличивании непогрешимости Имамов (аль-Газзали, 1980а, с. 218). В самом деле, если мы выражаем безусловное одобрение высказываниям Имамов, как мы можем строить нашу доктрину на рассуждении? Та'лим состоит в оппозиции к интеллекту (аль-Газзали, 1980а, с. 249).

Это достаточно интригующий мо-

мент. Хотя аль-Газзали продолжает высказываться против гносеологической правомерности рассуждения, он не перестает подчеркивать большую рациональность своей собственной позиции. То же самое отношение аль-Газзали демонстрирует в «Тахафут аль-фалясифа» («Непоследовательность философов»), знаменитом труде, непосредственно направленном против философии. С догматической точки зрения, философия также опасна, как и исмаилизм, и в «Тахафут» аль-Газзали намеревается показать, что философы не способны доказывать религиозные истины с теоретической точки зрения. Так или иначе, он не воюет с философами с помощью орудий власти и божественного откровения, а оперирует теми же техниками, которые использует философия (см. Leaman, 1985, chapters 1-3; Bello, 1989, chapters 6-8). В этом смысле аль-Газзали занимает возможно гораздо более рационалистическую позицию, чем Ибн-Рушд, который в своих «Фасль аль-макаль» и «Тахафут ат-тахафут» пытался превратить философию в доктрину, которая, если и не близка к религиозному праву, то по крайней мере не противоречит ему, вместо того, чтобы описать богословие как рационалистическую дисциплину (см. Campanini, 1989 : Introduction). Аль-Газзали, напротив, сохраняет значительное разделение между религией и философией, прекрасно осознавая существенную несводимость этих двух позиций друг к другу.

В «Тахафут аль-фалясифа» он доказывает, что философы не могут привести доказательства ни сотворения мира Богом, ни духовной сущности человеческой души. В частности, он утверждает, что философы становятся неверующими по трем вопросам: вечность мира (тезис, характерный для Аристотеля); невозможность

знания Бога о частных вещах (тезис, которого строго придерживался Ибн-Сина); отрицание телесного воскрешения и смертность человеческой души, натуралистическая теория, которая не является чисто Аристотелевой. Все эти три предмета достаточны для того, чтобы трансформировать философское послание в потенциально разрушительную теорию. В конце концов, если даже нельзя было в целом обвинить величайших философов в неверии (аль-Газзали, 1928, с. 6-7), их доктрины приводили многих людей к «отрицанию отдельных частей религий и вероучений и вере в то, что это всего лишь созданные людьми законы и изобретения» (аль-Газзали, 1928, с. 5).

Правильная и ортодоксальная стартовая позиция должна начинаться с признания Бога как высшего Существа и как фактически единственной действующей Воли. С одной стороны, «в Боге существуют Истина (*хакикат*) и Сущность (*махият*), и эта Истина равнозначна его Бытию, то есть Аллах свободен от небытия и нужды в чем-то. Тем не менее его Бытие не является дополнением к его Сущности... Никакая действующая сила не породила Бытия Бога, который не имеет конца и извечен без какой-либо побудительной причины» (аль-Газзали, 1928, с. 196). С другой стороны, «Первопринцип всезнающ, всемогущ и властен над всем. Он действует так, как Он пожелает, и решает так, как Ему угодно. Он создает все творения и виды, так как Он пожелает и в той форме, в которой Он пожелает» (аль-Газзали, 1928, с. 131).

Аль-Газзали упорно делает акцент на Воле Бога, качестве, которое трансформирует само себя в потенциальность (или актуальность) действия. С точки зрения этих посылок, имеется ли в системе аль-Газзали место для естественных причин или *causae*

*secundae*? Проблема каузальности возможно является наиболее хорошо рассмотренной в историографической литературе, посвященной нашему мыслителю. Не так давно несколько ученых столкнулись с этим вопросом (см. Goodman, 1978; Alon, 1980; Abrahamov, 1988).

Было бы неправильным считать, что аль-Газзали полностью отрицал существование естественной причинности. Отрицать, что огонь сжигает хлопок, было бы глупостью. Аль-Газзали отрицает существование необходимой связи между причиной и следствием независимо от Воли Господа. Который создает сам факт горения. Если мир вероятностей – это также и мир возможности всего, то аль-Газзали утверждает, что эта возможность всего лишь принадлежит области свободного действия Бога. Трудность состоит не в объективном существовании вещей, которые являются конкретными только потому, что Бог создал их. Эпистемологическая проблема заключается в невозможности непосредственного возведения следствия к причине. Причины всегда могут быть гипотетическими, и единственное, в чем мы располагаем убежденностью, это то, что они являются следствиями Божьей Воли.

Всем известно, что аль-Газзали был предшественником Дэвида Юма в его теории о том, что цепочка причинности является только кажущейся и на самом деле это следствие человеческой привычки связывать вместе два события, которые проявляются в природе одинаковым образом: «Последовательность привычки (*'adat*), относящейся к ним [т.е. к вещам, которые кажутся необходимыми, но на самом деле только вероятны], со временем настолько сильно запечатлевает в наших умах [впечатление] потока (*джарайан*) в соответствии с прошлыми привычками, согласно которым [по-



следовательность] не может быть отделена от самих вещей» (аль-Газзали, 1928, с. 285).

Аль-Газзали выражает то же понятие и в других местах «Тахафут» (аль-Газзали, 1928, с. 277-278), но он всегда подчеркивает факт, что именно Бог создает сцепление между феноменами: «Что касается того, что возникает снаружи этой связи... оно зависит от предопределения (*такдир*) действия Богом – Да будет Он Славен! – который создает явления последовательно («*аля ат-масавук*»).

Бог способен уничтожить законы природных возможностей и подчинить порядок функционирования природы совершенно новым закономерностям. Но это не означает того, что Бог действительно поступает подобным образом, или того, что Он не дает огню или воде природные качества, чтобы они могли сжигать и гасить. Все же стоит умерить скептическую ценность некоторых из утверждений аль-Газзали, например, следующего: «Затем я принялся с крайним рвением размышлять над чувственным восприятием и над необходимыми истинами, чтобы понять, могу ли я заставить себя сомневаться в них. Исходом этой затянувшейся попытки вызвать в себе сомнение было то, что я больше не мог вообще доверять своему чувственному восприятию» (аль-Газзали, 1967а, с. 23).

Хотя иногда и кажется, что аль-Газзали привержен, в некотором роде, картезианскому методологическому сомнению, оно не подразумевает ни подлинного отрицания религиозных истин, ни отказа от реальности объективного мира. Скорее, сомнение носит преобладающий эпистемологический смысл и адресовано достоверности наук о человеке.

В 488/1095 году, вследствие духовного и психологического кризиса, правдивость которого не подлежит

сомнению (Poggi, 1967)<sup>4</sup>, аль-Газзали покинул Багдад и в течение двух или трех лет жил в Сирии и Палестине, также совершив паломничество в Мекку. Он вернулся в Персию до 493/1099 года и продолжал свое уединение вплоть до 499/1106 года, пока Фахр аль-Мульк, визирь сельджукского султана Санджара, не убедил его возобновить преподавание права в медресе Низамийя в Нишапуре. Возвращение аль-Газзали к общественной жизни длилось немногим более двух лет, поскольку в 503/1109 он в конечном итоге возвращается в Тус, где умирает в 505/1111 году.

Долгий период уединения свидетельствовал о глубокой трансформации его теоретических интересов и даже его *Weltanschauung*. Он больше не занимался философией и посвятил себя всецело суфизму, а также обновлению ортодоксальной религии. В «Мункыз», духовной автобиографии, написанной примерно между 501/1107 и 503/1109 годами, он обнаруживает в себе почти мессианское чувство уверенности в том, что Господь Всевышний обещал обновлять свою религию в начале каждого столетия (аль-Газзали, 1967а, с. 75). Аль-Газзали был уверен в том, что он был человеком, которому было предназначено осуществить эту задачу в свою эпоху, и следовал этой реформаторской цели, составляя огромный труд, чье название было таким же значительным: «Возрождение наук о религии» (Ихйа 'улюм ад-дин), и исчерпывающее сокращение этого великого труда, а именно «Книга сорока принципов религии» (Китаб аль-арба'ин фи усуль ад-дин), а также его персидское переложение «Кимийя-и са'адат» («Алхимия счастья»).

Многие ученые утверждали, что аль-Газзали пришел к примирению суфизма и ортодоксии (среди последних: Glassen, 1981). Факт в том, что в

конце своей жизни он рассматривал суфизм как наилучшую доктрину по сравнению с философией и богословием, поскольку науки о человеке абстрактны и поверхностны. Суфизм же ведет познавшего к несомненно-му знанию о Боге и природе: «Я четко понял, что мистики – это люди, которые обладают реальным опытом, не люди слова, и то, что я уже продвинулся на столько, насколько это было возможно, путем интеллектуального познания. То, что осталось мне, должно было быть достигнуто не с помощью устного обучения и изучения, а только путем непосредственного опыта и благодаря следованию мистическому пути» (аль-Газзали, 1967а, с. 55).

Путь к Богу во всем суфизме – это живой опыт, который подобен восходящей параболе, начальной точкой которой служит «наука». В «Арба'ин» аль-Газзали интерпретирует «науку» как знание о Боге и Его Атрибутах, а также религиозных обязанностях, таких как молитва, паломничество и милостыня (аль-Газзали, 1970, с. 12-51). Но наука подобного рода, хотя и является необходимой, остается лишь пропедевтикой для оценки целого ряда последующих подготовительных этапов.

Прежде всего необходимость избегать незаконных и порицаемых поступков, таких как гнев, жадность, любовь к мирским благам и т.д., которые могут отвратить верующего и послушника (*мурид*) от прямого пути. В противоположность этим предосудительным деяниям аль-Газзали предлагает достойное поведение, в котором особой важностью обладают раскаяние, аскетизм и богобоязненность.

Раскаяние – это «путь возвращения от удаленности от Бога к близости с Ним» (аль-Газзали, 1970, с. 177; аль-Газзали, 1985, 4, с. 11-12). Аскетизм есть «нелюбовь души к материальному», нелюбовь, корни (*асль*) кото-

рой – наука и свет, который есть мистическое знание и вспышка, озаряющая сердце» (аль-Газзали, 1970, с. 211). Богобоязненность – это «боль в сердце и жжение в нем из-за ожидания будущих бедствий» (аль-Газзали, 1970, с. 205), и лучшим плодом этого ощущения является открытость внутренних дверей души безмолвной надежде (аль-Газзали, 1985, 4, с. 135). В конце концов под правильным поведением мистика подразумевает тихое удовлетворение предписаниями Аллаха. Как в «Ихйа», так и в «Арба'ин», аль-Газзали заканчивает свое изложение, говоря о *рида би-ль када*, которое сопряжено с искренней благодарностью за все блага (но также и все страдания), которые Бог решает дать человечеству.

Достигнув наилучшего из возможных состояний нрава, мурид приступает к правильному продвижению к Богу (Campanini, 1991). Первый шаг – это искреннее намерение поклоняться (*нийя*), но два других главных момента – *зикр* и *таваккуль*. Зикр – это постоянное поминание Имени Бога (Gardet and Anawati, 1961, part 4), которое приводит мурида к погружению и растворению (*фана*) в Боге. Тем не менее *фана*, или экстатическое восприятие, есть всего лишь короткое и быстрое мгновение (аль-Газзали, 1970, с. 62) и не имеет какого-либо отношения к *хулуль*, то есть нисхождению Бога или воплощению Бога в мистике. Аль-Газзали строго осуждает любые неумеренные претензии некоторых суфиев, такие как теофатические высказывания аль-Халладжа или аль-Бистами, так как они опасны и могут привести к непониманию, а через него к ереси и многобожию (*ширк*).

Скорее аль-Газзали подчеркивает важность любви (*махабба*) (Siauve, 1986), что, несомненно, отражает элемент своеобразия аль-Газзали по сравнению с некоторыми други-

ми исламскими суфиями. В «Арба'ин» аль-Газзали пишет, что «настоящий ученый любит только Бога Всевышнего; а если он любит кого-то, кто не является Богом, он любит его ради Бога, Всевышнего и Всемогущего» (аль-Газзали, 1970, с. 257). Высшая степень любви включает в себя полное доверие Богу: в этом и есть смысл *таваккуль*, такой полной веры в Творца, что верующий вверяет себя Ему, подобно «покойнику в руках того, кто его омывает» (аль-Газзали, 1970, с. 249; аль-Газзали, 1985, 4, с. 242-243).

Некоторые ученые отрицали, что мистицизм аль-Газзали представлял собой настоящий экстатический опыт, подчеркивая практические и технические аспекты его теории (Jabre, 1958), хотя сами суфии рассматривают его как наиболее выдающегося своего представителя. Достаточно трудно прийти к взвешенному решению этой проблемы, если подходить к ней с внешней стороны. Важным будет указать, что суфийский путь для аль-Газзали не предполагал отрицания ортодоксальных практик поклонения и неукоснительного исполнения сунны (аль-Газзали, 1967а, с. 71-72). Аль-Газзали был убежден, что внешнее ведет к внутреннему (аль-Газзали, 1970, с. 102), так что Макдиси был прав, когда говорил, проводя параллель между аль-Газзали и Ибн Таймией в отношении суфизма, что они оба критиковали крайности некоторых суфиев, поскольку суфизм часто занимает позицию, противоположную религиозному закону и обесценивает внешний (или социальный) смысл этого закона (Макдиси, 1983, с. 55).

В конце концов суфизм является для аль-Газзали не просто индивидуальным путем достижения совершенства, но и цельной концепцией жизни, включающей этику и мораль, поведение и веру, космологию и метафизику. В этом смысле, возможно, и

вправду мистицизм аль-Газзали – это не просто переживаемый опыт, но и рациональная конструкция, с помощью которой познавший может вкушать красоту экстаза без того, чтобы отказываться от удовлетворения своего теоретического любопытства.

Уже в «Мизан аль-'амаль», составленном в последний год пребывания аль-Газзали в Багдаде, прослеживается тенденция интеллектуального истолкования мистического образа жизни. Комментируя этот труд, Лауст пишет: «аль-Газзали увязывает метод суфиев с методом спекулятивных богословов, в частности ашаритов» (Laoust, 1970, с. 73). Таким образом, мы можем понять, что не было полного разрыва в его концепции этики между периодами до кризиса 488/1095 и после него. Разум и мистицизм никогда не разделялись в сознании аль-Газзали.

Даже в работах, посвященных преимущественно религиозной реформе, например, «Ихйа» и «Арба'ин», мы находим отчетливо выраженный образ Бога, который «в Своей Сущности уникален, неповторим, у Него нет сотоварищей, и нет ничего, что выглядело бы как Он... Он вечен, бесконечен в Своем бытии» (аль-Газзали, 1970, с. 13). Эта конкретная реальность Бога, как кажется, выражена абсолютным образом: «Он не является телом, обладающим формой; не является измеримой и определенной субстанцией. Ничего не выглядит подобно Ему, что касается измеримости и делимости на части. Бог – это не субстанция, и Его нельзя определить с помощью субстанций; Он не является акциденцией, и Его нельзя определить с помощью акциденций. Ни одно из живых существ не является похожим на Него и «ничто не сравнится с Ним» (Коран, 42:11). Бог не похож на вещи. Количество не способно ограничить Его; никакое пространство не может вместить Его; никакая сторона не может



охватить Его» (аль-Газзали, 1970, с. 14).

Такое описание Бога, с учетом его трансцендентности, очень близко мутазилитской негативной теологии, описанной аль-Аш'ари в труде «Макалат» (аль-Аш'ари, 1969, 1, с. 235), и обозначает несводимость Бога к природному миру и Его трансцендентность (Shehadi, 1969; Burell, 1987). Подобного рода негативное богословие выводит Бога из природы и допускает Его неприкосновенность для недостатков или ограничений, смерти или разложения.

Но в мутазилизме явно присутствует некоторая опасность, а именно *та'тил*, то есть отрицание тех Божественных Атрибутов, очевидным образом антропоморфичных, которые, тем не менее, четко обозначены в самом Коране. Аль-Газзали хочет избежать подобного риска. Для него Божественные Атрибуты – это позитивная реальность, и они отделены от Сущности Бога: «Бог Всевышний знает посредством знания, живет жизнью, всемогущен посредством силы, распоряжается с помощью воли, говорит с помощью слова, слышит благодаря слуху, видит благодаря зрению. Он обладает этими характеристиками в качестве вечных атрибутов. Если кто-то [мутазилиты] говорит, что Бог знает без знания, он должен был бы сказать, что можно быть богатым без богатства, или то, что наука может быть без ученого, а познание – без объекта знания» (аль-Газзали, 1985, 1, с. 102-103).

Идея Бога, которой придерживается аль-Газзали, является строго исламской. Бог – это личность, живая и обладающая волей. Он определяет судьбу людей и животных и может заставить их страдать, не воздав им никакой награды (аль-Газзали, 1985, 1, с. 104). В любом случае, как мы уже указали ранее, эта деспотичная власть не означает иррациональной субъективности при выборе. Более того, в нескольких местах аль-Газзали буд-

то бы подходит близко к лейбницевскому понятию о «лучшем из всех возможных миров» (см. Ormsby, 1984). В «Ихйа» мы читаем: «Все, чем Бог наделяет человека... это... чистая правда, в которой не присутствует какой-либо неправды. На самом деле, это соответствует необходимо правильному порядку в соответствии с тем, что нужно, и так, как нужно, и в той мере, в которой нужно; и потенциально нет ничего, что было бы более великолепным и более полным, чем это» (аль-Газзали, 1985, 4, с. 229-230). А в «Арба'ин»: «Существуют различные пути постижения, с самым совершенным осознанием совершенства, щедрости и мудрости Бога. Один из этих путей – это размышление над тем способом, с помощью которого Бог организовал (*тафтиб*) причины, определяющие следствие. Можно рассматривать знание о судьбе (*када*), с помощью которого Бог создал все в мгновение ока, и знание о предопределении (*кадар*), которое является явной причиной (*сабаб*) всех деталей судьбы. Это наиболее совершенные и наилучшие из возможных [решения], и нет другого пути для того, чтобы действовать лучше и более подходящим образом» (аль-Газзали, 1970, с. 202).

Очевидно, что аль-Газзали не доказывает, что наш мир – лучший мир, который был способен создать Бог, а всего лишь говорит, что всемогущество Бога установило для этой вселенной самые совершенные правила функционирования, которые только возможны, даже если бы Он был способен творить бесконечно другие миры. Теория всемогущества Бога, выдвинутая аль-Газзали, возможно, сравнима с принятым на Западе в Средние века разделением между *potential absoluta et ordinata Dei*<sup>5</sup>, вопрос, с которым столкнулось большинство важнейших христианских мыслителей, таких как Дунс Скот, Фома Аквинский

и Уильям Оккам. С точки зрения аль-Газзали, Бог может действовать *extra legem*, но фактически Он не действует таким образом, поскольку Он обеспечивает существование мира после того, как Он сотворил его. Более того, аль-Газзали считает, что эти две *potentiae* представляют собой не два несходных между собой способа божественного действия, а результат одного и того же определяющего распоряжения.

Рациональность божественного творения ясно выражена только в «Максад аль-асна фи шарх аль-асма Аллах аль-хусна» («Высшая цель в толковании к Прекрасным Именам Аллаха»), книге, написанной приблизительно в то же время, что и «Ихйа», которая является текстом, занявшим свое место в длительной традиции исламских штудий по метафизическим, религиозным и даже космологическим смыслом девяности девяти Прекрасных Имен Бога (Gimaret, 1988). Таким образом, в «Максад» мы читаем, что «все, что возникает из небытия, нуждается, в первую очередь, в мере (*такдир*); а во-вторых, в том, чтобы существовать в соответствии с этой мерой; и, в-третьих, в том, чтобы приобрести правильную форму» (аль-Газзали, 1987, с. 75).

Все эти три действующие функции обозначаются тремя из Имен Бога: аль-Халик или «тот, кто дает вещам их меру»; аль-Бари или «тот, кто выводит вещи из небытия к бытию»; аль-Мусаввир или «тот, кто создает вещи в соответствии с их мерой» (аль-Газзали, 1987, с. 76). Что касается имени «аль-Мусаввир», аль-Газзали уточняет, что «Господь размещает вещи в самом лучшем порядке, который только возможен» (аль-Газзали, 1987, с. 77), так что из этого действительно трудно не сделать вывод о совершенном состоянии Вселенной.

С космологической точки зрения

мистика, эта вселенная является двусторонней: есть природный мир, подчиненный принудительной Воле Бога и названный у аль-Газзали *мульк*; и существует небесный мир, который называется малакут (Wensick, 1940, с. 1979). То есть *мульк* – это только тень настоящего мира. В «Арба'ин» аль-Газзали использует достаточно неоплатонические термины, утверждая, что «телесный мир не обладает реальным бытием (*вуджуд хакики*), но он по отношению к миру Приказания (*'алам аль-амр*) подобен тени, отбрасываемой телом; тень человека не является истинной субстанцией (*хакика*) того человека, и таким образом, индивидуальное бытие на самом деле не существует, а представляет собой тень настоящей субстанции» (аль-Газзали, 1970, с. 62).

Даже будучи лишен метафизической независимости, мир не является простым фантомом. Иначе мы бы не могли понять следующего высказывания: «Все существа этого мира – следствие Всомогущества Бога и света Его Сущности. Нет тьмы более мрачной, чем небытие, и нет света более яркого, чем бытие. Бытие всех вещей – это свет Сущности Всевышнего Бога» (аль-Газзали, 1985, 4, с. 398).

Все существа этого мира получают причитающееся им озарение от Бога, который есть абсолютное Бытие и абсолютный Свет. На самом деле, Бог полностью проявлен в этом мире, но Божественный Свет так ослепительно ярок, что он скрывает свой изначальный источник (аль-Газзали, 1987, с. 136-137, о Прекрасных Именах: *аз-Захир* и *аль-Батин*). Аналогично этому свет солнца, которое светит на весь мир, не может быть воспринят наблюдателем, который смотрит только на предметы и не обращает свой взор к небу. За этим символом присутствует мистическая идея: все мирские вещи – ничто по сравнению с Твор-

цом, согласно известному кораническому аяту: «Всякий живущий на земле — смертен. Вечен лишь Лик Господа твоего» (Коран, 55 : 26-27).

Путь, по которому мы следовали до сих пор, может быть, наводит нас на мысль, что идеи аль-Газзали в значительной степени однородны. Возможно, это будет верным, если мы имеем дело с метафизическими проблемами, но перспектива меняется, если мы рассматриваем эпистемологические проблемы. Мы уже признали веру аль-Газзали в рассуждение, но в предисловии или *мукаддима* к «Тахафут аль-фаласифа» он доказывает, что нельзя судить о естественных науках и физических высказываниях на основе контраргументов богословия или священного писания. Аль-Газзали даже говорит, что тот, кто пытается оспорить математические доказательства с помощью буквального истолкования хадисов и сунны, нанесет урон религии, так как методы религии отличаются от методов естественнонаучного исследования (аль-Газзали, 1928, с. 7-8). Здесь кажется, будто аль-Газзали разделяет те же эпистемологические позиции, которые выдвинул Галилей в своем известном письме, датированном 21 декабря 1613 года и адресованном Бенедетто Кастелли, о том, что священные писания не подходят для научных дебатов<sup>6</sup>. Так или иначе, мусульманский ученый тут же добавляет: «Теоретическая ценность естественнонаучных вопросов по сравнению с познанием Бога - все равно что спрашивать о том, сколько слоев имеет лук или сколько семян у граната. Единственная по-настоящему важная вещь, на которую следует указать, это то, что все это — деяния Бога» (аль-Газзали, 1928, с. 8).

В «Ихйа», написанном после психологического кризиса, который привел к обращению аль-Газзали в су-

физм, о естественных науках сказано как о потенциально опасных для религии, кроме таких практик, как медицина, полезная для заботы о человеческой жизни (аль-Газзали, 1985, 1, с. 27). Аль-Газзали говорит об интеллекте как о самом благородном атрибуте человека, но из контекста следует, что он рассматривает интеллект (*'акль*) в качестве исключительного инструмента для восприятия божественного озарения и для познания мистической науки *dévoilement* (*мукашафа*), науки раскрытия сердца для экстатического знания о Боге (аль-Газзали, 1985, 1, с. 19, 25).

Имели место некоторые сомнения, и начало уединения после 488/1095 года обозначило глубокую ментальную трансформацию. Таким образом, последнее суждение об отношении аль-Газзали к знанию и науке остается неясным. По меньшей мере, одна вещь известна наверняка: единственное важное и истинное знание — это знание о Боге и Его Деяниях, так как мир значим постольку, поскольку он является следствием Божьей Воли. Более того, хотя глубокое проникновение в тайну реальности может быть даровано исключительно озарением, исходящим от Бога, было бы глупо полностью вычеркивать доказательное рассуждение. Во-первых, имеется необходимость защищать религию от всех ее врагов, многие из которых опасным образом искушены в убедительности доказательств. Как мы с вами увидели, философия может быть использована против философии, если апологетическая цель является ведущей. Что касается необходимости науки, с точки зрения аль-Газзали, знание о мире и его законах является стоящим, но, если пользоваться строгой юридической терминологией, является излишним.

Познавшие люди не могут не знать Бога и не оценивать Его всемогуще-

ство и провидение. Но это познание не подходит для масс. Во многих местах аль-Газзали выступает против желательности широкого разглашения эзотерического знания среди простого народа (аль-Газзали, 1970, с. 31; аль-Газзали, 1967а, с. 39)<sup>7</sup>. Глубокое постижение тайн веры и богословия не поможет в приобретении вечно-го спасения. Аль-Газзали писал в своей самой последней работе «Ильджам аль-‘авамм ‘ан ‘ильм аль-калам» («Отстранение простолюдинов от науки калам») о том, как много рисков и как они велики, если пропагандировать науку среди людей, когда они не готовы воспринять ее. Тем не менее Ибн-Рушд обвинял аль-Газзали в намерении разглашения знания неучам, недоумение аль-Газзали относительно неконтролируемого распространения знания по меньшей мере равносильно противодействию своего великого оппонента из Кордовы.

Мистическая беседа с Богом для аль-Газзали вне всякого сомнения представляет по своей сути *soliloquium* (лат. внутренний монолог – *прим. И.Г.*): мистик находит в себе все ответы и несомненные факты, в которых нуждается его душа. Но существование других людей и необходимость обращения к ним не могут быть исключены. Аль-Газзали слишком хороший правовед, чтобы отрицать какой-либо из столпов исламского образа жизни и традиции, например, общепринятые молитвы по пятницам, или утверждение о том, что исламская община не может быть единогласна в заблуждении. В этом смысле знание, разделяемое улемами и факихами, обладает очевидной социальной значимостью, определяющей правовы-

ми предпосылками. Высказывания *ахль ас-сунна ва-ль джама’и*, то есть ортодоксальной общины, обязательны для каждого. Для Ибн-Рушда столпы веры представляют собой выдающиеся образцы для философов и простолюдинов в равной степени. Характерно, что аль-Газзали часто называет ортодоксию «срединным путем», лежащим между двумя противоположными крайностями (аль-Газзали, 1970, с. 16-27), *medietas*, связанный с учением Пророка Мухаммада.

Значимость позиции аль-Газзали в том, что он одинаково обвиняет и того, кто слепо подчиняет себя принципу авторитета, и того, кто вступает в крайность, полагаясь на разум. Оба они отклоняются от подчинения закону и правовым предписаниям религии, которые важны, потому что они имеют задачей регулирование общественных отношений.

Аль-Газзали повсеместно известен как «довод Ислама» (*худжджат аль-Ислам*), и эта характеристика обладает смыслом только в том случае, если мы признаем, что его работа – это сознательный синтез трех главных аспектов исламской концепции рациональности: теоретическое и философское исследование, юридическая деятельность и мистическая практика. Возможно, подобного рода рациональность представляется нам весьма отдаленной от западной рациональности. Несмотря на это, широта взглядов аль-Газзали означает, что его можно рассматривать как прототип мусульманского интеллектуала (Watt, 1963)<sup>8</sup>.

*Перевел с английского И.Р.Гибадуллин*

## ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Есть множество отрывков (например, аль-Газзали, 1967а, с. 33; аль-Газзали, 1928, с. 11-12), в которых он защищает авторитет математических наук; более того, он написал такие трактаты, как «Ми'йар аль-'ильм» («Стандарт науки»), чтобы продемонстрировать полезность логики для отличия истинных посылок от ошибочных и придания необходимой силы рассуждению.
2. Важно помнить о том, что аль-Газзали написал только один трактат, относящийся исключительно к каламу, а именно «Аль-иктисад фи-ль и'тикад», составленный, когда он в последний раз был в Багдаде в качестве преподавателя медресе Низамийя.
3. Это и есть известный вопрос балькафа или биля кайфа, особенно характерный для ашаритов (см. Gardet and Anawati, 1981, с. 52; Caspar, 1987, с. 174).
4. Вероятно (согласно утверждению Джабр), длительное уединение аль-Газзали было вызвано также и политическими причинами, но не только ими, например, страхом перед батинитской угрозой или враждебностью султана Беркийарука, который наследовал своему отцу Маликшаху в 488/1094 году. Было бы несправедливым недооценивать более глубокие религиозные мотивы.
5. По этой проблеме в западной философии см. T. Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy* (Dordrecht and Boston, 1985); W. Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought* (London, 1984); M.T. Fumagalli Beonio-Brocchieri (ed.), *Sopra la volta del mondo: onnipotenza e potenza assoluta di dia tra medievo e eta moderna* (Bergamo, 1986).
6. См. G. Galilei, *Opere*, ed. by F. Flora (Milan and Naplea, 1953) : 988-989. Твердая позиция Галилея в защиту независимости науки от религии возмущала церковь и официальные власти. Следует отметить, что скорее всего случайное высказывание аль-Газзали всегда оставалось незамеченным учеными, которые изучали его идеи.
7. В «Мизан аль-'амаль» (аль-Газзали, 1945, с. 35) мы читаем, что большинство людей нуждаются в действии (т.е. подчинении религиозным и правовым нормам) гораздо больше, чем в размышлении. Важна именно Истина, потому что «доктрина» всегда меняется (аль-Газзали, 1945, с. 148).
8. Необходимость рассмотрения аль-Газзали в качестве прототипа мусульманского интеллектуала и мыслителя была также подчеркнута Веччией Вальери (Veccia Vaglieri, 1970), и это важно для правильного понимания позиции аль-Газзали, так что его суфийские убеждения не перечеркивают смысла человеческих действий, не выходящих за рамки закона и исторической ценности Ислама.

## БИБЛИОГРАФИЯ:

- Abrahamov, B. (1988) "Al-Ghazali's Theory of Causality", *Studia Islamica*, 67 : 75-98.
- Abu'l Qasem, M. (1978) *The Ethics of al-Ghazali* (New York).
- Alon, I. (1980) "Al-Ghazzali on Causality", *Journal of the American Oriental Society*, 100 : 397-405.
- Arkoun, M. (1970) "Révélation, vérité et histoire d'après l'oeuvre de Ghazali", *Studia Islamica*, 31 : 53-69.
- Al-Ash'ari, A. (1969) *Maqalat al-islamiyyin wa ikhtilaf al-musalliyin*, ed. M. Muhyi al-Din Abd al-Hamid (Cairo, 2 vols.).
- Asin Palacios, m. (1934-1941) *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (Madrid and Granada).
- Badawi, A. (1961) *Mu'allafat al-Ghazzali* (Cairo).
- Bakar, O. (1986), "The Meaning and Significance of Doubt in Al-Ghazali's Philosophy", *Islamic Quarterly*, 30 : 31-44.
- De Beaurecueil Laugier, S. and Anawati, G. (1959) "La Preuve de l'existence de Dieu chez Ghazali", *Melanges de Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 3 : 207-258.
- Bello, I.A. (1989) *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Ta'wil in the conflict between al-Ghazali and Ibn Rushd* (Leiden).
- Binder, L. (1955) "al-Ghazali's Theory of Islamic Government", *Muslim World*, 45 : 229-241.
- Bouyges, M. (1959) *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali* (Beirut).
- Burrell, D. (1987) "The Unknowability of God in al-Ghazzali", *Religious Studies*, 23 : 171-182.



- Campanini, M. (1989) *L'intelligenza della fede: filosofia e religione in Averroè e nell'Averroismo* (Bergamo).
- Campanini, M. (1991) "Una via a Dio nel pensiero mistico di al-Ghazali", *Rivista di Storia della Filosofia*, 46 : 463-479.
- Caspar, R. (1987) *Traite de theologie musulmane* (Rome).
- Frank, R. (1994) *Al-Ghazali and the Ash'arite School* (Durham, N.C.).
- Gardet, L. and Anawati, G. (1961) *Mystique musulmane: aspects et tendances, experiences et techniques* (Paris).
- Gardet, L. (1981) *Introduction à la théologie musulmane* (Paris).
- Al-Ghazzali, Abu Hamid (1891-1892) *Iljam al-'awam 'an 'ilm al-kalam* (Cairo).
- Al-Ghazzali (1928) *Tahafut al-falasifa*, ed. by M.Bouyges (Beirut).
- Al-Ghazzali (1929) *El justo medio en la creencia*, trans. M. Asin Palacios (Madrid).
- Al-Ghazzali (1937) *al-Mustasfa min 'ilm al-usul* (Cairo).
- Al-Ghazzali (1945) *al-Mizan al-'amal*, trans. H.Hachem (Paris).
- Al-Ghazzali (1961) *al-Maqasid al-falasifa*, ed. S.Dunya (Cairo).
- Al-Ghazzali (1962) *al-Iqtisad fi'l I'tiqad*, ed. H. Atay and İ.A. Cubukçu (Ankara).
- Al-Ghazzali (1964a) *Jawahir al-Qur'an*, ed. by M.Mustafa Abu'l 'Ala (Cairo).
- Al-Ghazzali (1964b) *Nasihah al-muluk*, trans. F.Bagley (London).
- Al-Ghazzali (1964c) *Mi'yar al-'ilm fi'l mantiq* (Beirut).
- Al-Ghazzali (1967a) *al-Munqidh min al-dalal*, trans. W.M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (London).
- Al-Ghazzali (1967b) *Bidayat al-hidayah*, trans. W.M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (London).
- Al-Ghazzali (1970) *Kitab al-arba'in fi usul al-din*, ed. M.Mustafa Abu'l 'Ala (Cairo).
- Al-Ghazzali (1972) *Tahafut al-falasifa*, ed. S. Dunya (Cairo).
- Al-Ghazzali (1973) *Al-Mizan al-'amal*, ed. M.Mustafa Abu'l 'Ala (Cairo).
- Al-Ghazzali (1980a) *Fada'ih al-batiniyya wa fada'il al-mustazhiriyya*, trans. R.J.McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston).
- Al-Ghazzali (1980b) *Munqidh min al-dalal*, trans. R.J.McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston).
- Al-Ghazzali (1980c) *Faysal al-tafriqa bayn al-Islam wa'l zandaqa*, trans. R.J.McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston).
- Al-Ghazzali (1980d) *Al-Qistas al-Mustaqim*, trans. R.J.McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston).
- Al-Ghazzali (1985) *Ihya 'ulum al-din*, ed. A. 'Izz al-Din al-Sirwan (Beirut).
- Al-Ghazzali (1986) *Mishkat al-anwar*, ed. A. 'Izz al-Din al-Sirwan (Beirut).
- Al-Ghazzali (1987) *Al-Maqasid al-asna fi sharh asma Allah al-husna*, ed. B. 'Abd al-Wahhab al-Jabi (Limassol).
- Al-Ghazzali (1989) *The Remembrance of Death and Afterlife*, trans. and int. T.Winter (Cambridge).
- Al-Ghazzali (1992) *The Ninety Nine Beautiful Names of God*, trans. and int. D.Burrell and N.Daher (Cambridge).
- Gimaret, D. (1988) *Les Noms divins en Islam* (Paris).
- Glassen, E. (1981) *Der mittlere Weg: Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren Abbasiden Zeit* (Wiesbaden).
- Goodman, L. (1971) "Ghazali's Argument for Creation", *International Journal for Middle Eastern Studies*, 2, 67-85; 168-188.
- Goodman, L. (1978) "Did al-Ghazali Deny Causality?", *Studia Islamica*, 47 : 83-120.
- Hourani, G. (1958a) "The Chronology of Al-Ghazzali's Writings", *Journal of American Oriental Society*, 79 : 225-233.
- Hourani, G. (1958b) "The Dialogue between al-Ghazzali and Philosophers on the Origin of the World", *Muslim World*, 48 : 183-191; 308-314.
- Hourani, G. (1984) "A Revised Chronology of Al-Ghazzali's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, 105 : 289-302.
- Jabre, F. (1954) "La biographie et l'oeuvre de Ghazali réconsidérées à la lumière des *Tabaqat de Sobki*", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 1 : 71-102.
- Jabre, F. (1956) "L'Extase de Plotin et le Fana' de Ghazzali", *Studia Islamica*, 6 : 101-124.
- Jabre, F. (1958) *La Notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques* (Paris).

- Lambton, A. (1980) *Theory and Practice of Medieval Persian Government* (London).
- Laoust, H. (1970) *La Politique d'al-Ghazali* (Paris).
- Laoust, H. (1983) *Les schismes dans l'Islam* (Paris).
- Lazarus-Yafeh, H. (1975) *Studies in al-Ghazali* (Jerusalem).
- Leaman, O. (1985) *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge).
- Makdisi, G. (1962) "Al-Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History", *Studia Islamica*, 17 : 37-80 (part one).
- (1963) "Al-Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History", *Studia Islamica*, 18 : 19-39 (part two).
- (1983) *L'Islam hanbalisant* (Paris).
- Marmura, M. E. (1965) "al-Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, 3: 183-204.
- (1975) "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic", in G. Hourani (ed.), *Essays on Islamic History* (Albany).
- (1988) "Ghazali and the Avicennian Proof from Personal Identity for an Immaterial Self", in R. Link Salinger (ed.), *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture* (Washington DC).
- Morabia, A. (1993) *La Notion de Jihad dans l'Islam médiéval des origines à al-Ghazali* (Paris).
- Nakamura, K. (1973) *Ghazali on Prayer* (Tokyo).
- Obermann, J. (1921) *Der philosophische und religiöse Subjectivismus Ghazalis* (Vienna).
- Ormsby, E. (1984) *Theodicy in Islamic Thought* (Princeton).
- Poggi, V. (1967) *Un classic della spiritualità musulmana: Saggio sul Munqidh di al-Ghazali* (Rome).
- Qumayr, Y. (1969) *Ibn Rushd wa-l Ghazali: Tahafutan* (Beyrut).
- Sawwaf, A. (1962) *al-Ghazzali: Etude sur la réforme ghazzalienne dans l'histoire de son développement* (Fribourg).
- Shalhut, V. (1957) "al-Qistas al-mustaqim wa'l ma'rifat al-'aqliyyah 'ind al-Ghazzali", *al-Mashriq*, 51: 551-581.
- Shehadi, F. (1964) *Ghazali's Unique and Unknowable God* (Leiden).
- Sherif, M.A. (1975) *al-Ghazzali's Theory of Virtue* (Albany).
- Siauve, M.L. (1986) *L'Amour de Dieu chez al-Ghazali* (Paris).
- Stern, M.S. (1979) "Notes on the Theology of al-Ghazali's Concept of Repentance", *Islamic Quarterly*, 23(2): 82-98.
- UNESCO (1987) *al-Ghazali: la Raison et le miracle* (Paris).
- Van den Bergh, S. (1957) "Ghazali's Gratitude towards God and its Greek Sources", *Studia Islamica*, 7: 77-98.
- Van Leeuwen, A.T. (1958) "Essai de bibliographie d'al-Ghazali", *Institut des Belles Lettres d'Algiers*, 2 : 221-227.
- Veccia Vaglieri, L. und Rubinacci, R. (1970) "Introduzione" to *Scritti scelti di al-Ghazzali* (Turin).
- Watt, W.M. (1952) "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazzali", *Journal of the Royal Asiatic Society*: 24-25.
- (1961) "The Study of al-Ghazzali", *Oriens*, 13-14: 121-131.
- (1962) *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh).
- (1963) *Muslim Intellectual: a Study of al-Ghazzali* (Edinburgh).
- Wensick, A.J. (1940) *La Pensée de Ghazzali* (Paris).

#### АННОТАЦИЯ

Данная статья посвящена жизнеописанию выдающегося ученого исламского мира Абу Хамида Мухаммада аль-Газзали. Уникальное наследие аль-Газзали представляет собой синтез трех главных аспектов исламской концепции рациональности: теоретико-философское исследование, юриспруденция и мистическая практика.

Массимо Кампанини (Милан, Италия) – итальянский историк-ориенталист, специалист по Ближнему Востоку и исламской философии, преподает на факультете философии Университета Вита-Салуте Сан Рафаэле (Università Vita-Salute San Raffaele) в Милане.