



Д.В. Мухетдинов

Особенности религиозного обновления в духовной биографии Абу-Хамида аль-Газали
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):391–409

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-2-391-409

УДК 297.17

Original Paper

Оригинальная статья

Особенности религиозного обновления в духовной биографии Абу-Хамида аль-Газали

Д.В. Мухетдинов^{1, 2а}

¹Московский исламский институт, г. Москва, Российская Федерация

²Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>, e-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Резюме: Абу-Хамид аль-Газали занимает особое место в ряду муджаддидов – обновителей веры. Это явно следует уже из того факта, что он стал первым, кто не был назван таким устами последователей после своей смерти, но провозгласил себя им самостоятельно при жизни. В статье подчеркивается значимость такого провозглашения себя муджаддидом, его перформативный (в значении «выходящий за пределы лишь речевого акта») эффект и внутренняя обоснованность в связи с исторически развивавшейся концепцией и практикой таджида. Также прослеживается связь вех жизненного пути аль-Газали с этапами эпистемологического «путешествия», в которое он пустился. Показывается, что отход на этом пути от определенных методик суфизма, философии и фикха не подразумевал для аль-Газали сущностного разрыва с этими областями, но был возвращением к первоначальной сути данных дисциплин, понимаемой с точки зрения обновления и возрождения религиозных наук. Энциклопедический компендиум, составленный аль-Газали, служил той же цели – через придание знанию полноты обратить его на службу тому, кто способен постичь замысел обновления. В заключении дается общее представление обновленческой деятельности аль-Газали как «программы» по достижению в исламских науках уровня знаний, который способен пройти проверку разумом и чувственным опытом, и где нет неустойчивых к такой проверке элементов.

Ключевые слова: аль-Газали, Абу-Хамид; таджид; обновление; возрождение; суфизм; суфийский синтез; фальсафа

Для цитирования: Мухетдинов Д.В. Особенности религиозного обновления в духовной биографии Абу-Хамида аль-Газали. *Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):391–409*. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-391-409



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Distinctive features of religious renewal in Abu Hamid al-Ghazali's spiritual path

D.V. Mukhetdinov^{1, 2a}

¹*Moscow Islamic Institute, Moscow, the Russian Federation*

²*Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>, e-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Abstract: Abu Hamid al-Ghazali is a distinct figure among the mujaddids who are known as the renewers of the faith. It is clear already from the fact that he was the first to have proclaimed himself as one of them but have not been proclaimed as a mujaddid after his death. The present article emphasizes the significance of such declaration, as well as its performative (that is accepted as going beyond the simple act of speech) effect and points out its internal validity in connection with the historically developing concept and practice of tajdid. Moreover, the paper examines the interconnectedness of the milestones of al-Ghazali's life path and the stages of the epistemological "journey" he embarked on. It is shown that his rejection of certain methods of Sufism, falsafa and fiqh did not constitute for an essential abandonment of these domains, but was an attempt to return to the original core of these disciplines, as it was understood in terms of renewal and revival of religious sciences. The encyclopedic compendium compiled by al-Ghazali served the same purpose that is fulfilling the knowledge so it could serve to the one who is able to comprehend the plan of renewal. In conclusion of the article the author presents the general idea of al-Ghazali's "program" to achieve a level of knowledge in the Islamic sciences that can be tested by reason and sensory experience, with the elimination of elements unstable to such verification.

Keywords: al-Ghazali, Abu Hamid; tajdid; renewal; revival; Sufism; Sufi synthesis; falsafa

For citations: Mukhetdinov D.V. Distinctive features of religious renewal in Abu Hamid al-Ghazali's spiritual path. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):391–409. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-391-409

Введение: эпистемологический путь аль-Газали

Абу-Хамид аль-Газали (1058–1111) – выдающийся исламский мыслитель, удостоившийся почетного титула «довод ислама» (*худжжат аль-'ислām*). Историю своих духовных исканий аль-Газали символически подытожил в «Книге, избавляющей от заблуждения», в которой окончательно «свел счеты» с источниками возникавшего у него духовного «соблазна». Его освобождение от них неизбежно приняло характер жесткой самокритики прежних путей отправления разума. Речь идет о ряде доминировавших в



интеллектуальной культуре исторического ислама образов понимания мира, отражавших определенное понимание *самого понимания*, доступного человеку, его устройства, средств, целей и границ. Речь шла не об идеальных типах философии, правовередения, спекулятивной теологии или суфизма, а о скрытых угрозах каждого из этих образов мысли, «неидеальная» реализация которых привела к смысловой эрозии жизненного мира мусульман. Иначе говоря, дело было в реальном состоянии каждой из упомянутых областей и в их негативном влиянии на мышление и практику верующих: «Он не был разочарован в целом каламом, фальсафой (восточным перипатетизмом), фикхом (правом) и суфизмом, а был разочарован претензиями сторонников каждого из них (калама, фальсафы, фикха и суфизма) на обладание конечной истиной, что вело их представителей к доктринерству, узости мышления, профессиональной замкнутости и фанатизму» [1, с. 67].

Другими словами, аль-Газали разоблачил в философии и рациональной теологии лишь *доксический* смысл (их статус в качестве мнения, *и'тиқад*), облекаемый в одежды истины и зовущий к своему слепому превознесению себя в качестве знания (*'ильм*). Также он разоблачил ложный суфизм, пригвождающий человека к негативной зависимости от закона (*антиномизм*) и самодовольной замкнутости на достигнутом мистическом уровне, началом бесславного падения. Разум призван опрокидывать идол любого частного опыта, пусть и мистического, который объявляет себя *дошедшим до конца*. Опыт, свободно идущий до конца, не может удостоверить себя как вполне осуществившийся. Выявление неустойчивости всех претендующих на конечную достоверность частных «истин» – вот чем захвачен «скептик» аль-Газали. Его суфийский теолого-философский синтез (М. аль-Джанаби) – своего рода суфийская теолого-философская аскеза, нежелание обмануться и остаться с иллюзорными средствами передвижения по «безбрежному океану познания». Он оставляет все, чтобы утонуть в этих водах, получив непосредственный опыт соприкосновения с истиной, и обновиться, свободно погрузившись в их бездонные глубины. Такое погружение характеризуется опытной полнотой – полнотой опыта счастья, сопровождающего следование души *сродному* ей делу. Следование же души за внешним авторитетом, который обещает окончательность разума, то есть *таклїд*, прорисовывает карикатуру на указанную полноту. Неустрашимая освещенность этой истины и стала тем основанием, на котором стоял аль-Газали, когда решился провозгласить себя



муджаддидом. Он открыл особую модальность опыта, позволяющую поместить на подобающее им место все партикулярные формы и содержания опыта.

Аль-Газали был *антифилософом, антиюристом, антитеологом* и даже *антисуфием*, если использовать эти обозначения сколько-нибудь осмысленно, ровно в той мере, чтобы обратиться к исходному для всех этих дисциплин опыту: прийти к опыту, который пока не стал идеологической системой и еще не подлежит критике. Тем самым аль-Газали в некотором смысле *оправдывает* критикуемые им дисциплины как *превращенные формы*, но все же *формы или отблески* чего-то настоящего – жизни, которую нельзя опровергнуть. Проживание этой жизни протекает на более фундаментальном уровне, нежели уровень различия достоверного и недостоверного. Она свершается раньше различающей деятельности мысли, ищущей свое достаточное основание. И при этом выступает подлинным достаточным основанием для этого поиска – не в логическом смысле, а в смысле «навязываемого» душе решения дерзать и искать. Достаточное основание мысли и действия не имеет природу «рационального» основания – скорее это переживание жизни как руководимой и направляемой свыше. В этом «навязываемом» решении человек получает парадоксальный опыт свободы, чуждый всякого произвола теории и практики. Можно вполне допустить, что «амбициозное» решение провозгласить себя муджаддидом столь же навязало себя, сколь и осуществило свободу аль-Газали. Его высказывание, таким образом, не сводится к стороннему описанию полученного статуса, а является дискурсивным продолжением актуально переживаемого состояния. Значение именованного себя муджаддидом прежде всего выразительно, а не дескриптивно. Однако выражаемый тем самым опыт позволяет уже нам описывать особый *тадждид*. Будучи *сверхразумием*, коренным образом отличающимся от *недоразумения*, этот опыт, отражаясь в письме и судьбе мыслителя в целом, охватывал все семантическое поле концепта *тадждид*, сообщенного ему исламской исторической традицией. Это значит, что, во-первых, именование было не случайным, а во-вторых, оно давало шанс на концептуализацию этого опыта, посредством которой он превращался в полноценный исторический феномен, воздействующий на умы многих поколений мусульман.

На своем пути аль-Газали сначала пришел ко взгляду (в чем-то предвосхищающему логический позитивизм XX в.), согласно которому только чувственный опыт, математика и логика могут быть надежными источниками



знания. Затем он подверг сомнению и этот взгляд. Аль-Газали обрел следующее убеждение о своем новом знании:

«Достиг же я этого не систематическим доказательством и упорядоченным рассуждением, а благодаря тому свету, который был заронен Аллахом в сердце мое. Свет этот служит ключом к достижению большинства знаний, и всякий, кто думает, что для обнаружения истины достаточно одних только доказательств, ставит узкие границы беспредельной милости Аллаха» [2, с. 534].

Аль-Газали принадлежит к числу тех редких «безумцев» (с точки зрения царства расписанной, механически функционирующей повседневности), которым удалось пробить брешь в стенах духовной тюрьмы и впустить в ее тесноту поток свежего воздуха надежды. Благодаря этому воздуху многие сумели укрепнуть достаточно для того, чтобы продолжить разрушение тюремных стен и обрести реальный шанс выбраться на волю. Никакая ложная скромность, которая обыкновенно служит увековечиванию человеческих оков, не сделала бы столько для дела свободы, сколько сделал аль-Газали, осуждаемый кем-то за чрезмерные амбиции. Без «амбициозных» мыслей и поступков личностей, отвергающих всякое алиби (пусть и алиби внешних «добродетелей») и готовых идти до конца, мы никогда бы не услышали те одинокие голоса, которым могли бы довериться.

Проект аль-Газали и преобразование исламских дисциплин

М. аль-Джанаби характеризовал проект аль-Газали как суфийский теолого-философский синтез [3, с. 11]. В этой связи необходимо сделать два замечания. Первое – подобный синтез не должен интерпретироваться в качестве синтеза теоретического. Второе – искомое синтетическое единство достигалось не объединением частных перспектив религиозных дисциплин и учений его времени, пусть определенным из них аль-Газали отдавал явное предпочтение, например, «методу суфиев». Лишь раскрытие веры в качестве духовной целостности, которая одна в силах придать единство рассредоточенным жизненным процессам, раскрывает соразмерную человеческой природе перспективу. Такая перспектива не требует от человека произвольного интеллектуального достраивания руководящих принципов, правил и ориентиров – то, что человек не сумел пережить в открытости внутреннего видения, не может быть наверстано в интеллектуальном конструировании.



Исток таинственного и чудесного не подлежит определению в соответствии с нашим познавательным горизонтом, он не является производным душевных способностей человека, взятого исключительно как человек, т. е. вне его отношения к Богу. В той мере, в которой человек полагает, что обходится «без Бога», он лишается и смысла, и существования, поскольку именно Бог, как подчеркивает аль-Газали, делает человека из простой возможности актуально сущим. Влечение к богообщению и богомыслию, проживание опыта веры в поклонении Творцу, которое свободно вырастает из глубин человеческого сердца, согласует друг с другом все измерения человеческой самости. Ускользание объемлющей перспективы веры приводит к раздроблению человека на множество отдельных душевных влечений, которые втягивают в свою незначительность весь потенциальный размах жизни.

Таким образом, вера выступает связующим звеном между знанием и действием, что аль-Газали стремился продемонстрировать на страницах всех четырех частей «Воскрешения наук о вере» (ок. 1097–1106 [4]). Без становления знания действующим оно вырождается в отвлеченное мнение, затемняющее духовный взор, а без действия, которое оказывается последовательным разворачиванием знания, активность начинает сводиться к пассивному реагированию на воздействие внешних сил. Эта пассивность не компенсируется дезориентированной спазматической деятельностью, поскольку такая деятельность лишена достаточной руководящей энергии. Другими словами, свобода не возникает из замыкания актов на реактивное движение, целиком предопределяющее их: активность превосходит реактивность. Человек призван включить в деятельную жизнь себя целиком, не пытаться присвоить свободу, а стать свободным, когда даже пассивная восприимчивость как особого рода активность вносит свой вклад в самодвижимость человека. При достижении определенного духовного уровня, как свидетельствует аль-Газали, совершенная самоотдача совпадает с обретением более «реального» себя – его же существование основывается не на эго, рамки которого оказываются слишком узкими для верующего, а на щедром даре Всемилостивого.

Сохранение внутренней свободы в опыте суфийской дисциплины помогло аль-Газали не превратить суфизм в набор условных психотехник, направленных на самовнушение, или же в нигилистическое отрицание закона во имя оправдания собственного превосходства над «чернью». Сам по себе суфизм в эмпирическом многообразии его проявлений мог, как это нередко



происходило в истории, остаться для аль-Газали только словом, посредством которого укрепляется невежество и взращивается духовный инфантилизм. Наиболее возвышенное, как не устает подчеркивать исламский мыслитель, может служить маскировкой для падения души на самое дно. Человек, в отличие от ангелов и демонов, не закреплен в определенном регионе мироздания – будучи микрокосмом, он становится «пространством» пересечения всех сил, действующих во вселенной. Цена присущего человеку размаха – опасная склонность увлечься за любой из них. Однако готовность отдаться этому порочному влечению требует от человека самообмана, «идолизирующей» абсолютизации относительного. В посюсторонней жизни (*дунйā*) присутствуют как отдаляющие от абсолютной реальности траектории опыта, так и приближающие к ней. Приближение к Богу не является чем-то исключенным из настоящего, чем-то, что будет дано в качестве награды только в грядущем, поскольку оно осуществляется как снятие раздвоенности миропорядка на грядущее совершенство и текущую нехватку смыслов и реальности.

Размышляя о снятии раздвоенности между спасением в грядущем мире и добродетелью (чистотой сердца) в этом, аль-Газали фактически руководствуется следующим кораническим аятом: «О верующие! Отвечайте Аллаху и Посланнику, когда он призывает вас к тому, что дарует вам жизнь. И знайте, что Аллах – между человеком и его сердцем, и что Он – Тот, к Кому вы (все) будете собраны» (8:24) [5, с. 480]. В этой связи важно различие, проводимое аль-Газали, между уверенностью как отсутствием сомнений, присущим всякому му'мину, и уверенностью как верой, изливающей себя в телесную динамику человека и преобразующей ее. Можно сказать, что путь к самому себе неизменно проходит через поклонение Всевышнему Аллаху. Только посредством искренней вовлеченности в поклонение происходит очищение сердец, которые получают возможность созерцать ближайшую к человеку очевидность божественной мудрости, вплетенную в ткань всего сущего. Прикованность взгляда к более далеким вещам, навязывающим нашей душе иллюзию самоценности, и создает раскол между миром и его трансцендентным основанием, незримость которого содействует дереализации и рассогласованности мира, а вслед за ней – человеческой самости. Тяготы и лишения суфия, сопутствующие его непрерывному усилию воспринимать вещи в отблеске Божественного света, искупаются обретением внутреннего видения, которое устраняет раскол между вещами как чистой возможностью и



утвержденным свыше актуальным присутствием вещей в предназначенном для них месте. Коран признает реальную возможность перехода нафса из разряда «плотской души» в состояние «души, порицающей саму себя» и, наконец, к состоянию «упокоенной души», а Господь не возлагает на душу больше, чем она может понести (о кораническом понимании термина «нафс» см. также исследование [6]). Ее сила напрямую связана со стиранием собственной самости, которая, будучи стираемой, не есть сущностная природа человека.

Разумеется, внутренние отношения между мирской добродетельностью (лишь частично зависящей от следования правилам фикха) и грядущим спасением не отменяют акцента мыслителя на необходимости «отрешения от мирского». Поддержание такого отрешения само по себе является мирским качеством, отличительной чертой ориентации в мире, характерной для благонравных. При этом важно понимать, что подлинно исламское «отрешение от мирского» не провоцирует гнев или презрение к вещам этого мира, если в тех опознаются средства, созданные Творцом для деятельного продвижения человека к счастью и спасению. «Отрешенный от мирского» не забывает о мирской природе своего отрешения и не переоценивает его – тогда-то он и получает возможность обретения счастья в этом и будущем мирах. Несмотря на то, что счастье этого мира ограничено, а истинное счастье безгранично, у них *общая основа* – знания и благие дела, причем ясное познание средств «встречи с Богом» – самое главное среди благих дел. Счастье в этом мире сопряжено с обнаружением человеком в себе такой «расположенности» в делах и добродетелях, которая образуется ощущением неотступного Божьего взора, охватывающего жизнь верующего. Даже ограниченное счастье – это не простое материальное довольство, которое адекватно познается исключительно как нехватка счастья, а жизнь в присутствии Бога, как если бы граница *дунйā* и *'āḫырат* не была определяющей для основных движений души верующего. Оба вида счастья, таким образом, имеют духовную природу.

Как справедливо отмечает В. В. Наумкин, именно проблема человека и его жизнедеятельности занимает центральное место в учении аль-Газали [7, с. 83]. Человек утверждает себя не в автономии, которая в действительности имеет мнимый характер, а в растворении произвольных границ своей самости в опыте богообщения. Он вовсе не сливается с Богом, оставаясь по природе своей всегда *поклоняющимся*, однако обнаруживает в себе достаточную широту, чтобы внимать вещам как божественным знамениям. В опыте



самоотверженного поклонения Бог полагает верующему не преграду, а доступ к отпущенной ему сердечной чуткости, которая предохраняет человека от ошибочной абсолютизации относительного и позволяет внять каждому сущему достойным того образом, иначе говоря, в свете чудесной взаимосвязи всего творения. Суженным телесным зрением «создается» иллюзорный мир, который отождествляет сокрытость божественной глубины в вещах, обусловленную зрительными ограничениями, слепотой человека с границами самих вещей. Неверно опознанные в своих границах вещи препятствуют восприятию их наибольшей глубины, на уровне которой они уже не противопоставлены человеку как чуждая и бессмысленная сила. Неспособность проникнуть дальше самого поверхностного слоя вещей способствует в конечном итоге недооценке божественной творческой энергии, греховному принижению Творца, которое влечет за собой недооценку человеком самого себя и безнадежную покорность своим слабостям.

В ходе критического анализа подхода мутакаллимов, философов (фалясифа) и батинитов, выявлению ограничений которых он посвятил многие из своих сочинений, аль-Газали научился разбирать тот или иной вопрос по существу, а не просто конструировать убедительный ответ. Искреннее стремление связать проблемы, поставленные самим существованием данных интеллектуальных течений, с вопросами, которые лично задевали аль-Газали, пробудили в нем неослабевающую вопросительность. Ему удалось показать, что подобной вопросительности не суждено с необходимостью превращаться во все разъедающий скептицизм, воздвигающий внешние преграды для возможного духовного опыта. Крепкий союз оправданных сомнений и веры превращает вопросительность в оружие, острие которого нацелено на все то, что препятствует вере. Благодаря этому сердце освобождается от ограничений, налагаемых на него извне честолюбивым оттачиванием дискурсивно-логической способности, неправомерной абсолютизацией возможностей интеллекта и унижительным подчинением души необузданным страстям. Оно очищается от скверны, поддерживаемой бездумным служением тому, что само предназначено служить человеку. Настроенность внутреннего видения на созерцание в творениях божественного отблеска не обесценивает мировое богатство сущего, а впервые оценивает его на должном уровне.



Иначе говоря, посвящение себя главному – сосредоточению внимания на примерах божественной мудрости, лежащих в основании вещей, гармоничным образом упорядочивает все человеческие способности. Их правильное согласование в рамках цельной жизни приводит к максимальному осуществлению человеческого потенциала. Цельная жизнь проходит сквозь горнило *сомнений* к *несомненному* – такова принципиальная установка аль-Газали. Сомнения, разворачиваемые разумом, который отделен от собственной высшей формы (сердца), его подтачивают. Он увлекается за решением проблем, за обнаружением очевидного, за разоблачающей критикой как за чем-то самоценным, запутываясь при этом в теоретических головоломках и непроницаемой праздности. Как мы уже установили, критическая деятельность имеет смысл для аль-Газали лишь на фоне опыта, сообщающего ей известную меру свободы от критикуемого и содержательно указующего направление «распутывания» души, ее избавления от ложных проблем.

Соотношение духовного и тварного мира для человека

На своем духовном и творческом пути аль-Газали радикальным образом пересмотрел систему религиозного знания. Он не удовлетворялся ни опорой на разум, редуцируемый к опосредованным рациональным рассуждениям, ни слепым следованием тем или иным буквальным трактовкам Откровения – основой науки и религии для него стало *неопровержимое знание*, обретенное собственным опытом. При этом мыслитель ориентировался не на низложение (деструкцию в самом поверхностном смысле) традиционных наук и религиозных установок, но на насыщение их новой силой – на *возрождение / воскрешение* (*'iḥyā'*), что в данном случае можно считать синонимом *обновления* (*тадждид*). Источник этой силы – в восхождении к опытному основанию, из которого выросли все ветви наук. Чуткое переживание этого опыта позволяет установить правильное соотношение между различными активностями души. Например, для аль-Газали даже теоретически глубокое погружение в некоторые отрасли фикха, приводящее к установлению правильных религиозных предписаний, может способствовать ожесточению сердца, если не будет уравновешено интенсивной деятельностью в сфере *неподзаконного*, т.е. постигаемого.

Набожность и верность религиозным установлениям, согласно аль-Газали, сходятся с прагматизмом, который указывает на необходимость правильного устройства земной жизни, заботы о благосостоянии народа,



политической стабильности и единства в государстве [8]. Более того, правильное обустройство земной жизни является условием существования религии, и поэтому общественные и политические обязанности людей не дополнительные к религиозным, но представляют собой основу правильно организованной религиозной жизни.

Этическое, нравственное развитие верующего для аль-Газали не является элементом, который необходимым образом дополняет наличие веры и рациональное осмысление ее столпов. Другими словами, из наличия правильной веры в смысле вероубеждения не вытекает неизбежного развития верующего. Все зависит от того, стала ли вера фундаментом для духовного познания, привела ли она к приращению знания или же нет. Следовательно, скорее нравственное воспитание служит формированию такого понимания веры, которое в своей динамичности позволяет сохранить ее опытную основу (предотвратив редукцию к *credo*), одновременно рациональную и вдохновенную и в любом случае ускользающую от сомнения. Без становления веры-созерцания мы получаем наихудший сорт лицемеров – *верующих языком*. Нравственное воспитание, в свою очередь, связано с такой артикуляцией вероубеждения, благодаря которой абстрактные идеи и положения «овнутряются», превращаясь в движущую силу свободного духовного познания. Нравственное воспитание, другими словами, разворачивает свернутые в вероубеждении практические «указатели» на духовном пути. Так описывает подход аль-Газали современный исламовед М. аль-Джаноби:

«Хотя аль-Газали исходил из реалий веры и ее воздействия на сферу нравственности, он фактически подчинил вероисповедные задачи опыту нравственного самостояния. Начиная все главы своих работ, посвященных рассмотрению проблем морали, строками из Корана и хадисами, аль-Газали не стремился подчеркнуть суннитский или ортодоксальный характер выдвигавшихся им концепций и положений. Его демонстративная приверженность благой старине (*саляфиййа*) означает для него лишь приверженность однажды обретенной истине, принципу благочестия и неизбывным ценностям. Аль-Газали не утверждает, что его положения целиком основаны на традиции и освящены шариатом. Он не отвергает опыт предшественников на том лишь основании, что он стал достоянием прошлого, и не приписывает ему «священного» характера лишь



потому, что он принадлежит миру ислама. В единстве преходящего и вечного он стремился найти обобщающую идею и ее действенное воплощение» [3, с. 138].

Иначе говоря, исламская вера, согласно аль-Газали, требует усилия в сфере «преходящего» и стремления к этическим поступкам (независимо от их легитимации в том или ином временном понимании шариата), но в строгом соотношении их с духом начального ислама и образцовыми примерами богопочитания. К последним, бесспорно, относится жизнь Мухаммада, которая, наряду с прочим, представляет совершенно уникальную жизнь ума-сердца. Богопочитание, таким образом, сплавляется с богопознанием. Тому, кто ограничен в духовном зрении и не постигает в мирском путеводители к счастливой встрече с Богом в День суда, при всей его искренности положены некоторые границы в богопочитании.

В этом проявляется особый гностический уклон мысли аль-Газали, однако это не заимствованный гнозис дуалистического толка, а гнозис строго монотеистической религии. Для античных гностических систем, при всем их разнообразии и некорректности их обобщения, свойственно парадоксальным образом демонстрируемое признание *слабости знания*. Оно бессильно, по большому счету, изменять материальный мир и посмертную участь носителей знания, которые уже однозначно распределены по рангам (например, гилики, психики, пневматики). *‘Арифы* – «знающие Бога» – свободно и ответственно приобретают, присваивают деяния сердца, раскрывающие подлинный смысл перехода этого мира в иной, качества и деяния Творца, скрытую мудрость устройства творения, неустрашимую тайну, постигаемую именно как тайна. Будучи людьми, а не «космологическими автоматами» гностицизма, они открыты как крайнему падению, так и возвышению. Люди имеют разные задатки и стартовые условия, однако *принципиально* сердца всех способны воспринять сокрытое знание, если будут очищены от покрова «грязи». Все зависит от усердия в «воспитании-полировке» [4, с. 118–119] души, а такая точка зрения серьезно отличается от гностической теории, утверждающей невозможность «одухотворения» материи путем ее включения в духовно-этическое становление индивида.

Богосотворенный мир – это милостивый дар пространства для «испытания» души, в котором «измеряется» способность верующего преодолевать «самоспасительное» высокомерие и воздерживаться от



«вредных новшеств». В последних постигается лишь сила продуктивного воображения и изобретательности человека, а не образцы сокровенного и неотменимого знания. Таким образом, концепция богопознания аль-Газали исходно демократична: для каждого сердца существуют условия, при которых оно может подвергнуться очищению. С другой стороны, мыслитель признает сценарий, при котором все люди вполне осуществят свою духовную потенцию, нереалистичным. Постигание фактической «иерархии» знающих (элиты и народных масс), структурированной несоразмерностью познавательных усилий верующих, становится одним из шагов духовного восхождения. 'Ариф осознает свою относительную ответственность за общее состояние человеческого знания, за развитие духовной зоркости, за успехи и неудачи ближних в разрушении «стальной клетки» эгоизма, пригвождающей их к суженному (относительно внутреннего потенциала) полю возможностей.

Тварный мир, таким образом, полагает необходимый контекст реализации религии. Без его неподдельности, устойчивости, сопротивляемости некоторые духовные возможности были бы абсолютно исключены, а опыт счастливой полноты богообщения – принципиально неполон. Другими словами, для сердец, отрешающихся от мирских ценностей, низменных страстей и человеческих мнений, отрешение происходит во вполне закономерном «невыдуманном» мире, который едва ли корректно приравнивать к индуистской *майе*. Суфий свидетельствует не об иллюзорности мира, а о его несамодостаточности, о его укорененности в божественную активность, о его преходящем характере в любой момент времени. Нам постоянно открыта возможность «перехода» (пусть и не окончательного) своим разумом в иной мир. Мистицизм аль-Газали, как мы продемонстрировали, непротиворечиво сочетается с реализмом. Историческая и биологическая ограниченность человека никуда не исчезает. Она прерывается лишь в «эсхатологическом событии» возвращения душ к своему Творцу, в последующем их телесном воскрешении и сборе, позволяющем душам осознать «упущенное время» их мирской жизни и вновь обрести тело в качестве «инструмента» ощущения наслаждения или боли. Однако практический разум еще при жизни может либо «оттолкнуться» от них, либо навсегда в них увязнуть. Человеческая ограниченность очерчивает самую важную границу, опытное расширение до которой позволяет духу непосредственно соприкасаться с запредельным. Еще одно сравнение поможет прояснить опыт духовного «перехода» в горний мир: «Мир духовного, лежащий



между двумя мирами, напоминает судно, движущееся между землей и водой» [4, с. 213].

В данном случае аль-Газали трактует сферу духа как своего рода «третий мир», обеспечивающий переход между миром чувственного и миром сверхчувственного, запредельного. «Субстанция» духа – знание, причем чем большую уверенность оно вселяет в сердце, тем ближе оказывается к чистой вере. Уверенность эта достигается в опыте непосредственного созерцания Одного и Единого во всем. Иначе говоря, подобное созерцание есть *ат-таухид*, единобожие, превращенное в особую оптику, способ видения при снятых завесах и очищенном зеркале сердца. Тогда вера утрачивает остатки концептуальной абстрактности и полностью трансформируется в видение сквозь прозрачную границу двух миров, позволяющую проступить сокрытому. Вера способна раскрыться как непосредственное запечатление в сердце истинного «спасительного» знания, когда ее венчает *таваккуль* – высшая степень *йакъин*, непоколебимости, а именно: полное спокойствие сердца, вручающего себя Богу. Для аль-Газали *таваккуль* не безволие, а предельная осмысленность жизни в ее сопряжении с горним миром, лицезрение которого дарует наслаждение без малейшего изъяна. Тем не менее мистик вынужден возвращаться, опускаясь раз за разом к перспективе повседневного существования. Не в его воле удерживать связь с сокрытым желанное количество времени, поскольку в подобном желании утверждается эгоистическое «Я» мирского субъекта. Невозможно полностью избавиться от связей, подчеркивает аль-Газали, которые тянут вниз. И это касается «обладателей знания» – что же говорить о рядовых верующих.

Именно поэтому ислам не забывает о трезвости, умеренности, посюсторонности. Любое приобретенное знание – это обретение нового экзистенциального аспекта, нового способа быть в этом мире и между мирами. Причем мистическое вкушение не изымает *‘ārifа* из бренного мира, а потому его опыт как-то включается в понимание социального порядка, естественных наук, экономики, правовой системы, философии, локальной цивилизации, религиозной традиции, словом, охватывает всю историческую действительность человека. Возвращаясь к повседневной перспективе, «обладающий знанием» не может не видеть мирскую сферу *иначе*, т.е. в свете ее идеального устройства для усиления религии.



Описание взаимодействия духовной и мирской сфер в их опоре друг на друга проходит красной нитью через все основные религиозные труды аль-Газали. Кроме того, он выделяет ислам как уникальную религию, провозглашающую срединный путь между материализмом и аскетизмом: «Это направление не учит ни полному забвению “сего мира”, ни отрицанию желаний. Его последователь сам берет от “сего мира” столько, сколько нужно для поддержания нормальной жизни. Он подавляет в себе те склонности, которые ведут к нарушению закона и не согласуются с разумом. <...> Сподвижники Пророка ценили этот мир не за одни его блага, а за возможность придерживаться своей религии. Они не отвергали существующий мир, не стремились к крайностям в образе жизни – в своей жизни они демонстрировали соблюдение равновесия» [9, р. 101].

Заключение

Для предпринятого аль-Газали коренного обновления религии ему потребовался отход от организованной научной деятельности в публичных исламских институтах, однако это не обернулось для него бесповоротным отречением от них. Его критический взгляд не мог довериться только разуму или традиции и требовал опоры на собственный безусловный опыт (который мы можем охарактеризовать как мистический) и твердое умопостигаемое знание (*ма'риф*а), ставшее основанием для реконструкции научной системы ислама. После возвращения из уединения аль-Газали начал предлагать не только обновление наук, но и реформирование жизни всех слоев общества. Этого он старался достичь обучением других, а в своих работах делился полученным духовным опытом. Очевидно, что своими усилиями и достижениями аль-Газали внес значительный вклад как в обогащение духовного измерения ислама, так и в традиционные научные дисциплины.

В чем же заключалась, говоря в известной мере условно, программа аль-Газали, «довода ислама», по обновлению религии и наук о вере? Нетрудно заметить, что, несмотря на серьезную полемику с мутакаллимими и философами (*фал'асиф*а), аль-Газали не отвергает полностью ни науку калама, ни философские изыскания «рационалистического» толка. Говоря о возрождении религиозных наук, он стремится интегрировать их в структуру собственного знания. При этом возрождение означает не просто воскрешение чего-либо отжившего в силу одной лишь принадлежности к «изначальному», но



и, можно сказать, деконструкцию и последующую реконструкцию сущностно необходимых для веры структур знания. Эти структуры знания глубоко укоренены в практике их развития, реализуемой согласно «программе» аль-Газали. Основные понятия религиозной веры (даже такие, как *таваккуль* и *таухид*) имеют стадии или этапы, по которым верующий осуществляет восхождение к наиболее высокому воплощению истины [подробнее см. 10, 11]. Эти этапы соотносятся со степенями познания и раскрытия соответствующего понятия, причем последнее не теряет своего принципиального смысла и на низких этапах своего раскрытия. Аль-Газали справедливо считал, что таклид имеет смысл для малообразованных масс народа (*ал-'āmma*) – следование простым предписаниям дает им минимально необходимое знание о религии и вносит дисциплину (нормы поведения) не только социально-политического порядка. В то же время люди, имеющие большие возможности, в некотором смысле обязаны отойти от простых формул и устремиться по тому пути познания, который соответствует призыву ислама к истине во всей полноте.

Таким образом, в понимании аль-Газали обновление религии заключается в постижении ее истин на том уровне, на котором они не уязвимы для сколь угодно критического сомнения, – на уровне, где они являются нам в божественном свете. Постигание этих истин не исключает использования многообразных средств из «арсенала» существующих религиозных наук и других научных дисциплин (которые в конечном счете также входят в спектр религиозного познания мира). Однако эти инструменты не тождественны истине Откровения и должны пересматриваться в соответствии с их финальной целью, дабы искоренить упование на человеческие установления. Подобные человеческие установления годятся лишь для «массового» уровня религии, имеют свои достоинства, но ограничены в своем потенциале и даже вредны как способствующие некоторым порокам, уводящим человека с пути. Условная и обоснованная ревизия правил интерпретации и приложения понятий религиозных дисциплин – это по своей сути не нововведение, но их обновление. Обновление призвано поставить эти понятия и сами дисциплины на службу тому, для чего они изначально и предназначены – всестороннему обращению к открытой человеку истине в том измерении, в котором она ему доступна: через вещи тварного мира. Благочестивое отношение к вещам и делам этого мира поэтому также подразумевает руководство со стороны разума и традиции,



обогащающейся через реалии сегодняшнего дня. Именно по этой причине поведенческая этика занимает важное место в главном труде аль-Газали.

Литература

1. Насыров И.Р. К вопросу о критике философии 'Абу Хамидом ал-Газали. *Философский журнал*. 2015;8(3):60–77.
2. Аль-Газали А.Х. Избавляющий от заблуждений. *Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение Опровержения*. Киев: УЦИМИ–Пресс, СПб: Алетейя; 1999. С. 528–589.
3. Аль-Джанаби М.М. *Теология и философия ал-Газали*. М.: Издательский дом Марджани; 2010. 231 с.
4. Аль-Газали А.Х. *Ихйа' 'улум ад-дин (Возрождение религиозных наук)*. Т. I. Ч. I. М.: ИД «Нуруль Иршад»; 2007. 585 с.
5. *Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями*. М.: ИД «Медина»; 2015. 1888 с.
6. Picken G. Tazkiyat al-nafs: The Qur'anic Paradigm. *Journal of the Qur'anic Studies*. 2005;7(2):101–127.
7. Наумкин В.В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере». Ал-Газали А.Х. *Воскрешение наук о вере. Избранные главы*. М.: Наука; 1980. С. 9–86.
8. Аль-Газали А.Х. *«Наставление правителям» и другие сочинения*. М.: Ансар; 2005. 334 с.
9. Black A. *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*. Edinburgh, 2011. 380 p.
10. Мухетдинов Д.В. Учение ал-Газали о единобожии (таухид). *Ислам в современном мире*. 2016;12(2):49–60.
11. Гайнутдин Р.И., Мухетдинов Д.В. Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали. *Исламская мысль: традиция и современность*. 2016;1:50–57.

References

1. Nasyrov I.R. K voprosu o kritike filosofii 'Abu Khamidom al-Gazali [To the question of critique of Philosophy by 'Abu Hamid al-Ghazali]. *Philosophskiy Journal* [Philosophy Journal]. 2015;8(3):60–77. (In Russian)



2. Al-Ghazali A.H. Izbavlyayushchiy ot zabluzhdeniy [Deliverance from Error]. *Averroes (Ibn Rushd). Oproverzhenie Oproverzheniya* [The Incoherence of the Incoherence (Russian translation)]. Kiev: UTsIMM Press; St. Petersburg: Aleteyya Press; 1999, pp. 528–589. (In Russian)
3. Al-Janabi M.M. *Teologiya i filosofiya al-Gazali* [Al-Ghazali's Theology and Philosophy]. Moscow: Mardjani Press; 2010. 231 p. (In Russian)
4. Al-Ghazali A.H. *Ihya' 'ulum al-din* [The Revival of Religious Sciences]. V. I. P. I. Moscow: Nurul' Irshad Press; 2007. 585 p. (In Russian)
5. *Svyashchennyy Koran. Smyslovoy perevod s kommentariyami* [The Holy Quran. Russian translation of the meanings with commentary]. Moscow: Medina Press; 2015. 1888 p.
6. Picken G. Tazkiyat al-nafs: The Quranic Paradigm. *Journal of the Quranic Studies*. 2005;7(2):101–127.
7. Naumkin V.V. Traktat Gazali “Voskreshenie nauk o vere” [Al-Ghazali's treatise “The Revival of Religious Sciences”]. *Al-Ghazali A.H. Voskreshenie nauk o vere. Izbrannyye glavy* [The Revival of Religious Sciences. Selected Chapters]. Moscow: Nauka Press; 1980, pp. 9–86. (In Russian)
8. Al-Ghazali A.H. “*Nastavlenie pravitelyam*” i *drugie sochineniya* [“Counsel for Kings” and other works]. Moscow: Ansar Press; 2005. 334 p. (In Russian)
9. Black A. *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*. Edinburgh, 2011. 380 p.
10. Mukhetdinov D.V. Uchenie al-Gazali o edinobozhii (taukhid) [Al-Ghazali's teachings on the Monotheism (tawhid)]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in Modern World]. 2016;12(2):49–60. (In Russian)
11. Gainutdin R.I., Mukhetdinov D.V. Problema pravoveriya i spaseniya v trudakh Abu Khamida al-Gazali [The problem of righteous faith and salvation in al-Ghazali's works]. *Islamskaya mysl: traditsiya I sovremennost* [Islamic Thought: Tradition and Modernity]. 2016;1:50–57. (In Russian)



Д.В. Мухетдинов

Особенности религиозного обновления в духовной биографии Абу-Хамида аль-Газали
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):391–409

Информация об авторе

Мухетдинов Дамир Ваисович, доктор теологии, кандидат политических наук, ректор Московского исламского института, г. Москва, Российская Федерация; директор Центра исламских исследований Санкт-Петербургского государственного университета, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

About the author

Damir V. Mukhetdinov, Dr. Sci. (Theology), Cand. Sci (Politics), the Head of Moscow Islamic Institute, Moscow, the Russian Federation; the Head of the Centre of Islamic Studies, Saint Petersburg State University, Full Professor, the Faculty of Asian and African Studies, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 23 апреля 2024
Одобрена рецензентами: 20 мая 2024
Принята к публикации: 25 мая 2024

Article info

Received: April 23, 2024
Reviewed: May 20, 2024
Accepted: May 25, 2024