

ВЗГЛЯДЫ АЛ-ГАЗАЛИ НА ПРОБЛЕМУ ПРАВОВЕРИЯ

ГАЙНУТДИН (ГАЙНУТДИНОВ)

Равиль Исмагилович

канд. филос. наук; председатель
Духовного управления мусульман РФ,
председатель Совета муфтиев России,
Московский исламский институт (125009,
Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12).
E-mail: m-i-u@inbox.ru

МУХЕТДИНОВ

Дамир Ваисович

канд. полит. наук, первый заместитель
председателя Духовного управления
мусульман РФ; директор Центра
исламских исследований Московского
исламского института; старший
научный сотрудник кафедры арабской
филологии, Институт стран Азии и
Африки Московского государственного
университета имени М. В. Ломоносова,
(125009, Россия, г. Москва, Моховая ул., д.
11). E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются юридические аспекты понимания правоверия в системе Абу Хамида ал-Газали. Авторы демонстрируют, что Газали довольно чётко разделял юридическое (законническое) и онтологическое истолкование веры. В первом случае вера мыслится как свод формальных установок, а во втором — как свет, изливаемый в душу человека. Согласно Газали, юридическая вера не является гарантией спасения, в то время как отсутствие принадлежности к исламу не обязательно означает, что человек попадёт в ад навечно. Исходя из всеохватности божественной милости, Газали развивает максимально широкую трактовку правоверия, а также допускает возможность спасения неверующих.

Ключевые слова: ал-Газали, суфизм, правоверие, апокатастасис, коранический гуманизм, всеохватность божественной милости.

Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) является крупнейшим исламским мыслителем, специалистом по фикху, каламу, фальсафе и суфизму. За интегральность своего понимания религии Газали называли *худжжат ал ислам* (араб. — «доказательство ислама»). Между тем на русском языке отсутствуют работы, посвящённые такой важной стороне творчества Газали, как проблема правоверия. Эта тема рассматривается в позднем труде Газали «Критерий различия между исламом и ересью» (1104 г.)¹. Данная работа писалась уже после «суфийского поворота» в жизни Газали, поэтому в ней имеются многочисленные указания на то, что конечное решение о правоверии возможно лишь путём созерцания души человека и определения степени её чистоты. Однако Газали демонстрирует в работе и то, что можно назвать дуализмом в понимании правоверия: речь идёт о различиях, порой несовместимых, в истолковании юридических и онтологических аспектов веры. Этот дуализм отражает более общую проблему сочетания принципов фикха и принципов тасаввуфа, характерную для теологической

¹ *Ал-Газали.* Файсал ат-тафрика байна ал-ислам ва аз-зандака. Каир, 1961 (английский перевод: *Jackson Sh.A. On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Faysal al-Tafriqa.* Oxford: Oxford University Press, 2002). Частично эта тема также рассматривается в монографии: *ал-Джаноби М. М.* Теология и философия ал-Газали. М., 2010.

системы Газали. Остановимся на этом подробнее, обращаясь к общему контексту творчества Газали.

Чистота человеческой природы

Центральное место в представлениях Газали о правоверии занимает исламская идея о первоначальной чистоте человеческой природы (*фитра*). В «Книге, избавляющей от заблуждения», размышляя над своим жизненным опытом, он вспоминает, что уже в раннем возрасте осознал большое значение воспитания для формирования взглядов человека. Газали обратил внимание на то, что «христианские отроки получали не иначе как христианское воспитание, иудейские — иудейское, а мусульманские — мусульманское»¹. И затем он узнал о хадисе, в котором говорится: «Каждый новорождённый появляется на свет в первородной чистоте, и лишь впоследствии родители делают из него либо иудея, либо христианина, либо мага» (ал-Бухари). Именно стремлением к познанию первоначальной природы человека были мотивированы его интеллектуальные поиски: «В те отроческие годы душа моя устремилась к постижению первоначальной природы человека и истинной природы догм, приобретаемых путём подражания родителям и наставникам, к тому, чтобы разобраться, чем отличаются эти догмы одна от другой»².

Результаты многолетних изысканий в данной области представлены в работах «Воскрешение наук о вере» и «Эликсир счастья». Согласно Газали, каждый человек в глубине души является правоверным, и эта его природа (*фитра*) неизменна. Тем не менее на эту правоверную природу могут накладываться слои грязи и пыли, что мешает проникновению Божьего света в душу человека (здесь используется распространённая метафора зеркала: само по себе оно призвано отражать свет, но, будучи загрязнённым, делает это недостаточно хорошо). Свою позицию по поводу фитры Газали разъясняет в «Воскрешении наук о вере» следующим образом.

«Каждый человек был наделён верой в Бога... Затем человечество разделилось на группы: на тех, кто отказался от своей веры и забыл её, т. е. на неверных, и на тех, кто осмыслил и запомнил, подобно имеющему свидетельство (*шахада*), который забыл его по невнимательности и после этого вспомнил. По этой причине Всевышний сказал: “Так что они могут вспомнить” (Коран, 2: 221), “Так что имеющие понимание могут вспомнить” (38: 29), “Помни о милости Божьей, что на тебе, и Его договоре, которым Он связал тебя” (5: 7), “Мы сделали Коран лёгким для запоминания; есть ли кто-либо, кто вспомнит?” (54: 17, 22, 32, 40). Воспоминание бывает двух типов: одно — это воспоминание образа, который однажды существовал в сердце (*калб*) человека, но затем исчез;

¹ Ал-Газали. Книга, избавляющая от заблуждения. М., 2010. С. 4.

² Там же. С. 2.

другое — это воспоминание того, что было запечатлено в [душе человека] посредством естественной предрасположенности (*ал-фитра*). И эти истины вполне ясны тем, кто размышляет, но неприятны тем, кто привык следовать авторитету (*таклид*), а не изучать и рассматривать их самостоятельно».

Следовательно, человек склонен к правoverию, однако на этом пути ему могут помешать ложные авторитеты и собственные недостатки. Испорченность человеческой природы, к которой приводит социализация, проявляется в неверии (*куфр*).

Газали трактует *куфр* в широком смысле — включая сюда как заблуждения мусульман, так и неверие тех, кто находится за рамками ислама. Кроме того, он проводит важное различие между юридическим и онтологическим пониманием неверия. Юридический (законнический) взгляд предполагает всё то, что характеризует ислам как социальную доктрину. Онтологический же взгляд ориентирован на то, каков статус человека в действительности, т. е. на глубинном уровне. Газали неоднократно высказывает точку зрения о том, что юридическая принадлежность к умме не выступает гарантией того, что человек поистине является мусульманином, т. е. смиренным перед Богом. В свою очередь, отсутствие юридической принадлежности к умме не означает, что человек лишён возможности приближения к Богу и спасения. Трактовка проблемы правoverия через призму юридического взгляда характерна для теологических работ Газали, таких как «Срединный путь теологии», «Воскрешение наук о вере» и «Критерий различия между исламом и ересью», в то время как онтологический взгляд более подробно представлен в его суфийских работах, особенно в «Нише света», однако спорадически встречается и в теологических работах¹.

Юридическое понимание правoverия

Обратимся к работам, где сформулировано юридическое понимание правoverия. В самой ранней из них — «Срединный путь теологии» (1095) — Газали использует традиционную богословскую формулу: каждый человек, отрицающий пророческую миссию Мухаммада, является неверным и потому заслуживает вечного ада. По поводу этой категории людей он пишет следующее: «Евреи, христиане и последователи других религий, такие как зороастрийцы, идолопоклонники и прочие, — все должны считаться неверными, как это выражено в Коране и единогласно принято уммой»². Неверие, согласно Газали, имеет градации, поскольку дальше всего от Бога отстоят индусы и атеисты, которые отрицают единство Бога и пророчество³. Несмотря на столь строгую

¹ См.: *Ал-Газали. «Наставление правителям» и другие сочинения*. М., 2004; *он же*. 99 прекрасных имён Аллаха. М., 2009; *он же*. Эликсир счастья. СПб., 2007.

² *Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад*. Каир, 1972. С. 207–209.

³ Там же. С. 209.

позицию, Газали всё же оговаривается в нескольких местах, что юридическая оценка неверия является чисто социальным фактом, т. е. она делается людьми. Так что человек, являющийся «неверным» с социальной точки зрения, всё же может надеяться попасть в рай¹. Эта же мысль повторяется в более поздней работе «Воскрешение наук о вере», где предлагается несколько иная перспектива: юридическая принадлежность к умме не гарантирует онтологической принадлежности к исламу, ведь шахаду можно произнести «формально», т. е. без внутреннего сердечного согласия с утверждаемыми принципами².

Ключевое значение для понимания взглядов Газали в юридической и теологической плоскости имеет поздняя работа «Критерий различия между исламом и ересью», подготовленная в 1104 г. Её написание связано с активными дебатами среди исламских учёных по вопросу правоверия. Газали отвечает на популярное в ашаритских кругах мнение Абд ал-Кахира ал-Багдади (ум. в 1037), согласно которому большинство мусульман являются неверующими, а спасения заслуживает лишь одна группа мутакаллимов. Кроме того, критика Газали направлена против батинитов и философов, считающих, что Пророк мог сознательно вводить людей в заблуждение, руководствуясь соображениями «общего блага». Остановимся на этом трактате подробнее.

Газали начинает своё рассуждение со следующего важного тезиса: вопросы веры (*иман*) и неверия (*куфр*) не могут адекватно рассматриваться людьми, чьи сердца загрязнены стремлениями к славе и богатству. Это же справедливо и для проблемы различения истины (*хакк*) и заблуждения (*далал*). Газали поясняет: «Подобные вещи открываются только тем, чьи сердца были очищены от грязи и пороков этой мимолетной жизни, затем усовершенствованы с помощью специальных духовных упражнений и освящены путём чистого памятования Бога; после этого они были удобрены правильным мышлением и украшены соблюдением религиозного закона, а затем пронизаны светом, исходящим из ниши пророчества; и в этот момент сердца становятся подобны отполированным зеркалам, а светильник веры, находящийся в стекле, становится источником света, его масло готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь»³. И действительно, ведь как могут скрытые истины духовного мира (*малакут*) явить себя людям, поклоняющимся своим страстям или случайно выбранному авторитету и привязанным к благам земного мира? Как такие люди могут отличить «тьму неверия от света веры»? Им недоступно божественное вдохновение. Они не могут этого сделать и посредством религиозных наук, ведь их «науки» сводятся к формальным установлениям и предписаниям. Газали призывает своего читателя не тратить время на таких людей, привлекая в свою пользу следующие аяты Корана: «Отвернись же от того, кто отвернулся

¹ Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 207–208.

² Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 107–108.

³ Ал-Газали. Файсал ат-тафрика байна ал-Ислам ва аз-зандака. С. 87.

от Нашего Напоминания и не пожелал ничего, кроме мирской жизни. Таков предел их познаний. Воистину, твоему Господу лучше знать тех, кто сбился с Его пути, и лучше знать тех, кто последовал прямым путём» (53: 29–30)¹.

Представленная критика может показаться типичным средневековым приёмом, используемым для дискредитации оппонентов. Однако, судя по всему, здесь мы имеем дело с чем-то более существенным. Критика Газали носит явно суфийский подтекст, и она направлена против исламских учёных. Газали хочет сказать, что для адекватного различения веры и неверия, а также истины и лжи недостаточно только юридических фактов и рациональных усилий факиха. Вера и неверие — это то, что нужно видеть непосредственно, подобно тому, как мы различаем свет и тьму. Сами факихи, которых критикует Газали, онтологически пребывают во тьме неверия, хотя юридически и считаются верующими. Это различие между онтологическим и юридическим пониманием веры завуалировано даётся на протяжении всей работы, однако его можно выявить только при очень внимательном чтении текста Газали. И всё же не следует забывать, что сама работа посвящена преимущественно юридическим аспектам веры и неверия.

Другим важным фактором, способствующим адекватной оценке правоверия, является, по мнению Газали, личное познавательное устремление и отсутствие слепой приверженности авторитету (*таклид*). Газали советует: «Спроси сначала себя, а затем обратись к своему собеседнику и попроси его дать определение “неверия”. Если он скажет, что “неверие” — это то, что противоречит взглядам ашаритской школы, мутазилитской школы, ханбалитской школы или любой другой школы, то знай, что он наивный и глупый человек, который ограничен в своём слепом таклиде. На самом деле он даже слепее слепого»². Иначе говоря, быть приверженцем одной школы исламской мысли и на этой основе выносить обвинение в неверии (*такфир*) представителям всех других школ — значит самому быть «слепее слепого» (очевидно, в дискурсе Газали это означает онтологическое неверие).

Газали здесь высказывает несколько интересных соображений: например, можно спросить у представителя такой школы, почему при различии во мнениях среди авторитетов одной школы они обычно не оцениваются как неверующие. Так, ал-Бакиллани, очевидно, иначе трактует некоторые теологические проблемы, чем ал-Ашари. И почему в таком случае ал-Бакиллани не считается неверным? Если допустимы различия внутри школы, то почему недопустимы такие же различия между школами? Всё решает формальная принадлежность к школе? И на каком рациональном основании человек, следующий авторитету, выбирает себе именно этого авторитета, учитывая то, что все крупные исламские авторитеты опираются на Коран и Сунну? И т. д.

¹ Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 88.

² Там же. С. 88–89.

Многочисленные вопросы такого рода должны быть поставлены перед учёным, предпочитающим таклид. Однако Газали идёт ещё дальше. Он фактически утверждает, что безоговорочное доверие авторитету равносильно тому, что этот авторитет ставится на одну ступень с Пророком: «Если ты честен перед собой, то тебе должно быть понятно, что каждый, кто предоставляет какому-либо мыслителю монополию на истину, ближе к тому, чтобы быть обвинённым в неверии и противоречивости. Он близок к неверию потому, что ставит этого мыслителя на одну ступень с Пророком, ведь лишь Пророк свободен от совершения ошибок [в вероучении] и лишь через него одного определяются вера [это происходит посредством согласия с ним] и неверие [посредством несогласия с ним]»¹.

Отталкиваясь от последнего тезиса, Газали даёт своему читателю важный методологический совет: неверным следует считать лишь того, кто отрицает сказанное Пророком, между тем как различия в понимании сказанного Пророком не являются основанием для обвинения в неверии. Он резюмирует свою позицию следующим образом: «“Неверие [куфр]” — это признание в качестве лжи хотя бы части того, что принёс Пророк. А “вера [иман]” — это признание в качестве истины всего того, что принёс Пророк. Следовательно, иудеи и христиане являются неверными, ведь они отрицают правдивость Пророка. Деисты являются неверными в ещё большей степени, поскольку они отрицают не только нашего посланника, а вообще всех посланников. Но в ещё большей степени неверными являются атеисты, поскольку они отрицают не только всех посланников, но и самого Бога, который отправляет посланников... Таким образом, неверный — тот тот, кто считает одного или нескольких пророков лжецами. И всякий, кто считает одного или нескольких пророков лжецами, является неверным. Именно этот критерий должен беспристрастно применяться ко всем людям»².

Стоит отметить, что «неверие», по мнению Газали, здесь имеет лишь юридическую силу (*хукм шар'и*), т. е. оно является компонентом социальной доктрины ислама. Статус неверного связан с такими вопросами, как свобода и рабство, наказание за убийство человека, возможность объявления джихада и пр. При перечислении подобных норм, характеризующих шариат, Газали упоминает также «вынесение решения о том, что он [т.е. неверный] будет пребывать в аду вечно»³. Эксплицитное отнесение этого утверждения к юридической сфере, на наш взгляд, призвано подчеркнуть, что речь в данном случае идёт именно о внешнем и формальном решении, которое не всегда адекватно отражает истинное положение дел. Этот внешний и формальный характер Газали специально подчёркивает в следующем высказывании: «И поскольку это юридическое обозначение, оно может быть определено лишь на основании

¹ Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 91.

² Там же. С. 92–93.

³ Там же. С. 92.

явного текста из Писания или на основании аналогии [*кийас*], выведенной из явного текста»¹. В другом же месте он отмечает, что юридический статус неверного имеет чисто конвенциональный и социальный характер: «Основа, на которой он установлен, та же самая, что и в случае с остальными нормами религиозного закона: иногда они опираются на уверенность; иногда — на перевес вероятности; и иногда — на источники, которые не связаны в полной мере ни с тем, ни с другим»². Данные утверждения должны читаться в свете суфийских работ Газали, где часто акцентируется внимание на недостаточности письменной и юридической традиции для познания полноты истины.

Критерий различия и закон фигуральной интерпретации

Настолько ли очевиден критерий, согласно которому неверующим является всякий, кто считает, что Пророк лгал по тем или иным вопросам? Безусловно, здесь имеются проблемы, что признает и Газали. Представители определённой школы склонны отождествлять слова Пророка с тем, как они сами понимают эти слова. Следствием этого становится тафир в адрес мусульман, придерживающихся иной интерпретации. Весь драматизм смешения первоисточника и его интерпретации Газали рисует в следующем пассаже: «Каждая группа обвиняет тех, кто имеет иные взгляды, в неверии и в том, что они считают Пророка лжецом. Так, ханбалиты обвиняют ашаритов в неверии, считая, что последние утверждают лживость Пророка, когда тот говорит о “расположении Бога сверху” и о [буквальном] восхождении Бога на трон. Ашариты клеймят ханбалитов как неверных, полагая, что последние являются антропоморфистами, утверждающими лживость Пророка, когда тот говорит о Боге, что он “не подобен ничему из сущего”. Ашариты обвиняют мутазилитов в неверии, считая, что мутазилиты утверждают лживость Пророка, когда тот говорит о блаженном видении, о божественном знании, силе и других атрибутах. Мутазилиты клеймят ашаритов как неверных, полагая, что убеждённость последних в существовании божественных атрибутов требует веры во множество вечностей и отрицание того, чему Пророк учил на пути единобожия [*таухид*]»³.

Газали полагает, что радикализм такого типа может быть преодолен, если мы научимся строго разводить слова Пророка и их возможные интерпретации. «Считать истинными слова Пророка» — значит, по мнению Газали, признавать существование всего того, о чём Пророк говорил людям. При этом само «существование» (*вуджуд*) может мыслиться в пяти смыслах, соответствующих пяти уровням бытия. Представители различных исламских течений расходятся не в факте признания

¹ *Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад*. С. 92.

² Там же. С. 115.

³ Там же. С. 93.

существования, а в способах отнесения высказывания Пророка к определённомодусу существования. Именно из-за непонимания этого и рождаются многочисленные обвинения в неверии.

Каковы же эти модусы? Газали предлагает следующую классификацию: онтологический (*зати*), чувственный (*хисси*), имагинативный (*хайали*), интеллектуальный (*'акли*), аналогический (*шабахи*). При анализе каждого из модусов Газали также приводит примеры фигуральной интерпретации (*та'вил*), используемой представителями разных течений применительно к этому модусу. Часть таких примеров мы рассмотрим далее¹.

Онтологический модус существования характеризует всё то, что существует поистине, вне зависимости от наших способностей познания: сюда относятся земля и небо, животные, растения и весь невидимый мир. Когда Пророк говорит об этом уровне, то нужда в интерпретации отсутствует. Поэтому слова Пророка о Троне, Семи небесах и пр. должны пониматься буквально.

Чувственный модус бытия связан с тем, что получает отражение на перцептивном уровне и не имеет существования вне наших органов чувств, например галлюцинации или видения пророков и святых. В качестве примера можно привести следующее высказывание Пророка: «Рай был показан мне на этой стене». Газали полагает, что эта фраза не может пониматься буквально (т. е. онтологически), поскольку меньшее по объёму тело не способно охватить большее по объёму, а значит, стена не может охватить рай с его обитателями. Поэтому фразу следует интерпретировать в соответствии с чувственным модусом бытия: рай был показан Пророку на стене, и он его видел как бы наяву. В этом, по мнению Газали, нет ничего невозможного, поскольку небеса, например, способны отражаться в небольшом зеркале.

Имагинативный модус бытия касается тех вещей, который существуют лишь в нашем воображении, но не во внешнем мире. В качестве примера приводится высказывание Пророка: «Сейчас я словно вижу Юнуса ибн Матту, мир ему, на белой кудрявой верблюдице, на нем накидка из шерсти, а поводок его верблюдицы ворсистый и он произносит тальбию». Слова «словно вижу», по мнению Газали, свидетельствуют о том, что подразумевается именно уровень воображения.

Интеллектуальный модус бытия относится к сфере чистого смысла (*ма'на*), отделённого от чувственных и имагинативных коннотаций. Так, слово «рука» может пониматься как реальная или воображаемая рука, однако её можно мыслить и в функциональном плане — как способность схватывать и бить. Именно функциональное осмысление вскрывает сущность (*хакика*) вещи. Так что, отмечает Газали, некоторые мусульмане (очевидно, имеются в виду мутазилиты) находят допустимым толковать слова Пророка о руке Бога в смысловом плане — как слова о мо-

¹ Более подробно см.: Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 94–100.

гуществе Бога. Такой вывод они делают, исходя из непохожести Бога ни на что сотворённое.

Аналогический модус бытия характеризует то, что не существует ни в одном из предыдущих модусов, но при этом может пониматься как некое подобие атрибутов и качеств вещи. Так, когда говорится о гневе Бога, то, согласно аналогической интерпретации, это означает способность к производству того же результата, который производит гнев человека, т. е. наказание и причинение страдания. В данном случае выделяется лишь один из атрибутов гнева, и он прилагается к Богу, поскольку приписывать ему саму сущность гнева и все атрибуты гнева (в т. ч. физиологические) было бы нелепо.

Газали убеждён: интерпретация слов Пророка только в том случае легитимна, если она относится к одному из этих уровней. Это предполагает признание истинности слов Пророка, но истинности в особом смысле, т. е. применительно к конкретному модусу существования. По мнению Газали, понимать все аяты и хадисы в буквальном смысле (т. е. на онтологическом уровне) невозможно, если мы не хотим впасть в противоречие. Чем более развит интеллект человека, тем лучше он замечает противоречивость буквалистского взгляда. Газали обращает внимание на то, что даже известная своим ригоризмом школа ханбалитов в лице её основателя Ахмада ибн Ханбаля вынуждена признать необходимость метафорического прочтения ряда хадисов. На самом деле, они бы пошли ещё дальше, если бы их рациональные способности были развиты так, как у ашаритов и мутазилитов, которые, например, не смогли согласиться с мнением Ибн Ханбаля о том, что атрибут «наверху» приложим к Богу¹.

Тем не менее фигуральная интерпретация не должна использоваться произвольно. Её применение обосновано лишь в том случае, если человек видит противоречивость явного (*захир*) смысла текста. В своём герменевтическом пути учёный должен двигаться поэтапно, от одного уровня к другому, начиная с онтологического модуса: «Первый уровень явного значения соответствует онтологическому [*зати*] существованию. Всякий раз при его пропуске происходит переход на другие уровни. Если принять буквальный смысл текста оказывается [логически] невозможным, человек переходит на уровень чувственного восприятия [*хисси*], поскольку он тоже охватывает те уровни, что ниже него. Если это оказывается невозможным, человек переходит на уровень имажинативного [*хайали*] или интеллектуального [*акли*] существования. И если даже это оказывается невозможным, то человек переходит на уровень аналогического, аллегорического бытия [*ал-вуджуд аш-шабахи ал-маджази*]². Опираясь на такое герменевтическое восхождение, Газали формулирует закон фигуральной интерпретации: «Никому не позволено переходить с одного уровня [интерпретации] на следующий уровень, если к тому

¹ Более подробно см.: *Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад*. С. 103.

² Там же. С. 104.

не побуждают логические аргументы»¹. С этой точки зрения различия между школами сводятся, по сути, к разному пониманию того, насколько убедительны логические аргументы в пользу противоречивости смысла. И вариации в этой области не могут считаться основанием для обвинения в неверии.

Однако гибкость подхода Газали не распространяется на основы вероучения. Он отмечает, что всякий, отрицающий буквальный смысл таких идей, как посмертное наказание, телесное воскрешение и пр., является неверующим. Более того, неверующие такого типа особо опасны для уммы, поскольку они способствуют внутреннему разложению религии. И сюда Газали относит большинство представителей фальсафы, критике которых он, как известно, посвятил свой фундаментальный труд «Опровержение философов». Фактически фальсафа утверждает: Пророк учил телесному воскрешению и непосредственной вовлечённости Бога в дела мира, руководствуясь тем, что это полезно для народа, который был неспособен усвоить более глубокие философские идеи. Такое утверждение подразумевает, что экзотерическая сфера религии является, по сути, «ложью во спасение»². И это, по убеждению Газали, автоматически выводит фальсафа (и некоторых батинитов) из сферы ислама, поскольку ложь в принципе несовместима с пророчеством.

Свою позицию по поводу веры и неверия Газали наиболее ёмко формулирует в следующем пассаже.

«Совет такой: укороти язык свой в отношении людей ислама, покуда они исповедуют, что нет божества кроме Бога и что Мухаммад — пророк Его, и покуда они не противоречат этому исповеданию; противоречие же состоит в допущении того, что Пророк учил чему-то ложному. Ведь обвинение в ереси [*такфир*] — очень опасное дело, тогда как молчание ничем не грозит. Что касается критерия, то ты должен знать следующее. Теоретические [*назариййа*] аспекты религии делятся на два разряда, один из которых связан с основами вероучения [*усул ал-'ақыда*], второй — с его второстепенными частями [*фуру'*]. Основ же вероучения три: вера в Бога, в его пророков и в Судный день. Всё остальное — частности. А суждения по частным вопросам нельзя в принципе квалифицировать как ересь [*куфр*], но только как ошибку [*хата'*] или заблуждение [*бид'а*]»³.

Почему Газали предлагает столь плюралистический подход? Тому имеются серьёзные основания. Газали считает, что достоверное суждение о глубинном неверии того человека, который провозгласил свою приверженность исламу, возможно лишь с опорой на детальную экспертизу. Подобная экспертиза должна включать следующие виды анализа: 1) допускает ли текст фигуральную интерпретацию; 2) откуда и через какую цепочку передатчиков известен текст, и достоверен ли

¹ Более подробно см.: *Ал-Газали*. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 104.

² Там же. С. 110.

³ Там же. С. 112.

этот источник (актуально для хадисов и высказываний сподвижников); 3) насколько аутентичен материал, с которым непосредственно работал человек, и правильно ли он понял этот материал; 4) основан ли отказ от буквального следования тексту на аргументах логического порядка; 5) наконец, способно ли публичное разглашение новой интерпретации нанести значительный вред религии. Проявляя скепсис относительно возможности проведения столь разностороннего исследования одним человеком, Газали пишет: «Теперь если ты понимаешь, что исследование предполагаемых случаев неверия зависит от всех вышеуказанных обстоятельств, отдельными аспектами которых не способны овладеть даже наиболее выдающиеся учёные, то сразу осознаёшь, что те, кто стремятся обвинить в неверии людей, выступающих против ашаритской или любой другой школы, являются безответственными невеждами. Ведь как может факих, основываясь исключительно на специализации в фикхе, взять на себя столь непосильную задачу? В каком направлении фикха он найдет [вышеупомянутые] компетенции и науки? Так что, когда ты видишь, как юрист, не знающий ничего, кроме фикха, погружается в вопросы, относящиеся к проблеме обвинения людей в неверии или в заблуждении, сразу отвернись от него и не связывай с ним ни своё сердце, ни свою речь. Ведь обвинение других на основе собственных [ограниченных] знаний является глубоко укоренённым человеческим инстинктом, над которым невежда абсолютно не властен. Именно поэтому разногласия получили такое широкое распространение среди людей. На самом деле, если бы те, кто не отдаёт себе отчета в своих действиях, хотя бы на секунду призадумались, то среди людей было бы значительно меньше разногласий»¹.

Особо рьяными практиками такфира являются, по наблюдению Газали, некоторые мутакаллимы ашаритской школы, полагающие, что всякий человек, не знакомый с каламом и методами рационального обоснования веры, должен считаться неверующим. Газали полагает, что в данном случае мутакаллимы неоправданно сужают понятие веры до представления о рационально обоснованной вере. Однако не всякая вера нуждается в рациональном обосновании. Он отмечает, что сподвижники Пророка не уделяли внимания рациональным доказательствам, да и сама идея рационального доказательства является инновацией (*бид'а*), так что «каждый, кто считает, будто путём к вере является калам, абстрактные доказательства и систематизация, сам заслуживает порицания как вводящий несанкционированные новшества»².

Газали убежден, что вера (*иман*) — это не абстрактные формулировки, не заученные фразы и не пустые слова, а свет, который Господь изливает на сердца людей в качестве проявления своей милости. «Иногда она приходит в виде доказательства, которое рождается у человека внутри и которое он не в состоянии объяснить другим; иногда она приходит

¹ Более подробно см.: *Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад*. С. 120.

² Там же. С. 121.

через сновидение; иногда она приходит путём наблюдения над жизненным путём религиозного человека, чей свет передаётся через дружбу и совместное времяпрепровождение; и иногда — через ситуативные размышления»¹. Газали ссылается на слова сподвижников Пророка о том, что свет веры воссиял в их сердцах, подобно вспышке, и затем стал возрастать по мере углубления в религиозную жизнь. Таким образом, замечает Газали, вера далеко не всегда нуждается в рациональном обосновании. Более того, рационально обоснованная вера куда слабее веры, пережитой сердечно. Газали принадлежат прекрасные строки по этому поводу.

«Вера, которая формируется на основе теологических доказательств, крайне слаба, поскольку она уязвима для простейших софизмов. Настоящая вера [*ал-иман ар-расих*] — это вера большинства, которая с детства растёт в сердцах людей, благодаря обращённости [к религиозным знаниям], или приобретается ими после того, как они достигли возраста большинства, что является результатом опыта, который они не способны в полной мере выразить. Эта вера совершенствуется через постоянство в религиозных обращениях [*ибадат*] и в памятовании Бога [*зикр*]. На самом деле, если человек столь устойчив в богопочитании, что ему удаётся достичь подлинного богопознания [*таква*], его душа очищается от грязи этой бременной жизни и он достигает неизменности в богопоминании, тогда свет знания-гнозиса [*ма'рифа*] открывает ему себя, так что вещи, которые ранее принимались им вслепую, становятся непосредственно наблюдаемыми и свидетельствуемыми им лично. Это и есть подлинное знание, которое достигается только в том случае, если оковы формализованной доктрины сняты и грудь человека расширена Божьим Светом. “И кого Бог хочет взять под свое водительство, тому он расширяет грудь для [принятия] смирения перед Ним”; “...так что он под светом своего Господа”. И когда Пророка спросили о значении “расширения груди”, он сказал: “Это Свет, который Бог направляет в сердце верующего”. А затем его спросили: “Каков же признак этого?” И он ответил: “Отвращение от мира ложных наслаждений и обращение к миру устойчивой длительности”. Таким образом, мы знаем, что мутакалим, посвящающий себя мирским капризам и не стремящийся выйти за их границы, не достигает подлинного знания. Ведь если бы он достиг его, то непременно отвернулся бы от мира ложных наслаждений!»².

Приведенная критика вызывает в памяти то, что было сказано Газали в начале работы: чтобы отличить «свет веры» от «тьмы неверия», недостаточно только формального юридического подхода. Мотив света, проникающего в сердце верующего, явно связан с суфийским представлением о знании-гнозисе (*ма'рифа*). Фактически подобные вкрапления в работе, посвящённой юридической проблематике, говорят об убеждённости Газали в невозможности решения ключевых вопросов религии только

¹ Более подробно см.: *Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад*. С. 121.

² Там же. С. 124.

на юридической основе. Эти суфийские пассажи являются своеобразной неявной ссылкой на суфийские труды Газали, где представленные проблемы освещены с позиции человека, обладающего непосредственным видением реальностей иного порядка. Онтологическое и сущностное освещение такого типа является дополнением к юридическому взгляду, подобно тому, как *тарики* и *хакики* дополняют *шари‘а*.

После критики мутакаллимов Газали обращается к анализу хадисов, где даётся как пессимистическая, так и оптимистическая оценка перспектив верующих. Его позицию можно суммировать следующим образом: мусульмане, как и многие прошлые религиозные общины, будут, в конечном счете, спасены, хотя они и окажутся в аду на время. При этом спасены не будут те, кто называют себя мусульманами, но фактически считают, что Пророк учил чему-то ложному (некоторые фаласифа, батиниты и др.).

Интересно, что Газали допускает возможность спасения людей, попадающих с юридической точки зрения под категорию «неверных». Так, по его мнению, «большинство христиан из числа ромеев и турок нашего времени будут осенены Божьей милостью»¹. Здесь имеются в виду те, кто проживают в отдалённых областях страны ромеев (византийцев) и турок, до которых не дошёл исламский призыв (*да‘ва*). Как полагает Газали, их можно разделить на три категории. В первую категорию входят те, кто даже и не слышал об имени Мухаммада, а таковые не заслуживают осуждения. Ко второй категории относятся те, до которых дошло имя Пророка, а также подлинные сведения о его качествах и явленных им чудесах, но они не приняли это; таковые суть неверные. Третья категория — срединная между первой и второй: до таких людей дошло имя Мухаммада, но не подлинные сведения о его качествах. Напротив, с молодых лет они слышали дурные вести о некоем самозванце по имени Мухаммад, объявившем себя пророком. Эта категория подобна первой².

Стоит отметить, что осуждение второй категории основывается не на формальном нежелании принимать ислам, а на инертности человека, обращённого к благам материального мира. Газали полагает, что правоверная природа (*фитра*) неизменна и потому всякий человек с чистым сердцем, услышавший исламский призыв, должен, как минимум, заинтересоваться им и постараться углубиться в проблему. Но что является главным аргументом для такого человека? По мнению Газали, это достоверные свидетельства о Пророке, о явленных им чудесах и главное чудо — неповторимое Слово Божье, т. е. Коран: «Кто бы ни услышал об этом, если этот человек религиозен и не относится к числу тех, кто предпочитает эту жизнь загробной жизни, он почти наверняка заинтересуется и изучит предмет для того, чтобы определить степень достоверности. Если же он не заинтересуется, то по причине своей привязанности к [бренному] миру и отсутствия какого-либо страха, а также

¹ Более подробно см.: *Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и‘тикад*. С. 126.

² Там же.

из-за недостатка чувства религиозного притяжения»¹. Подобное отсутствие мотивации и есть проявление неверия в онтологическом смысле, т. е. обращённость к вещам бренного мира. И такое неверие нуждается в наказании. Впрочем, в заключительной части работы Газали вновь (уже в третий раз!) отмечает, что угроза вечного пребывания в аду является правовой нормой (*хукм шар'и*), которая «не имеет смысла до начала откровения»².

Рациональные аргументы в пользу ислама

Как было показано выше, для юридического определения веры, по мнению Газали, важны три компонента: вера в единого Бога, в пророка Мухаммада и в Судный день. Человек, не разделяющий эти взгляды, в социальном плане не может считаться мусульманином. На самом деле центральным элементом ислама как социальной доктрины является фигура Мухаммада, который принёс последнюю форму закона (*шари'а*). Если человек верит в пророческую миссию Мухаммада, то он по определению принимает таухид и идею Судного дня. Газали убеждён, что всякий искренний человек, узнавший неискаженную информацию о Пророке и о переданном им Слове Божьем, должен признать истинность ислама. На чём основана такая убеждённость? Ответ на этот вопрос дан в нескольких работах, прежде всего в «Воскрешении наук о вере». Попытаемся резюмировать представленную в них аргументацию.

С точки зрения Газали, главным аргументом в пользу истинности пророчества Мухаммада выступают чудеса. Более того, он утверждает, что принятие послания от Пророка, если оно подкреплено достоверными чудесами, является естественным свойством разума, поскольку чудо свидетельствует о сверхъестественном. Газали пишет: «Причина, по которой чудеса подтверждают правдивость пророков, состоит в том, что всё выходящее за пределы человеческих способностей может быть сделано лишь Богом»³. Газали полагает, что каждый, кто ознакомился с достоверными сообщениями о Пророке и, тем не менее, отверг его, ведёт себя неразумно: он подобен человеку, перед которым стоит дикий лев, но который не бежит прочь, предпочитая еще раз «удостовериться», что этот лев настоящий. Иначе говоря, в свете истинности чудес предупреждения Пророка должны рассматриваться серьёзно даже чисто с прагматической точки зрения: если они ошибочны, то человек почти ничего не теряет, но если они верны, а человек отвергает их, то он может потерять всё⁴.

¹ Более подробно см. *Ал-Газали*. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. С. 128.

² Там же. С. 130.

³ *Ал-Газали*. Воскрешение наук о вере. С. 104.

⁴ Там же. С. 103.

Стоит отметить, что, несмотря на наличие такой схоластической аргументации, идеал веры для Газали — это вера, опирающаяся на само послание Пророка. И поэтому ключевым аргументом в пользу пророческой миссии Мухаммада является переданное через него Слово Божье: «Коран от начала и до конца является доказательством для неверующих»¹. Газали повторяет ряд известных положений, широко использовавшихся мутакаллимами в дебатах с немусульманами: чудесность Корана отражена в его «безупречности и красноречивости, удивительной композиции и изящном стиле, что чуждо арабскому способу выражения... Сочетание этой композиции и этой безупречности — само по себе чудо, которое за гранью человеческих возможностей»².

Другой важный компонент юридического определения веры — это признание бытия Бога и его единственности. Для рационального обоснования таухида Газали обращается к традиционным аргументам мутакаллимов. Так, он отмечает, что бытие Бога может быть выведено из того, что у каждой вещи имеется причина. Универсальная каузальность требует того, чтобы и у вселенной была своя причина, и таковой причиной является Бог. Этот ход мысли стал известен на Западе как «каламический космологический аргумент». В своих работах Газали также приводит то, что можно было бы назвать «телеологическим доказательством»: поскольку творение совершенно и закончено, то должен быть Творец, которому было бы под силу создать столь сложный мир³. Единственность же Творца доказывается тем, что атрибут совершенства предполагает атрибуты уникальности и простоты.

Наконец, третий компонент веры — это убежденность в наступлении Судного дня. Газали полагает, что доказательством этого представления служит то, что о Судном дне свидетельствовали многочисленные пророки, притом независимо друг от друга (традиция насчитывает 124 тыс. пророков)⁴. Данный аргумент мыслитель дополняет соображением, очень похожим на то, что на Западе известно как «пари Паскаля». Идея состоит в следующем: учитывая серьезность возможного наказания, в интересах человека поверить в Судный день, ведь даже если это убеждение окажется ошибочным, человек пожертвует очень немногим в сравнении с возможной потерей при реальном наступлении Судного дня. Для большей убедительности Газали приводит пример человека, которому сказали, что пища содержит змеиный яд: человек может в это и не поверить, но риск столь велик, что лучше ему принять информацию к сведению. Кроме того, согласно Газали, вера в Судный день обязательна для всякого, кто верит в Бога,

¹ *Ал-Газали*. Воскрешение наук о вере. С. 88–90.

² Там же. С. 175.

³ Там же. С. 96–97; 294–295.

⁴ Там же. С. 68.

ведь если Бог однажды создал мир, то ему ничего не стоит уничтожить старые небеса и землю и создать новые¹.

Это лишь часть аргументов в пользу рациональной убедительности основ ислама. Очевидно, в использовании традиционной каламической аргументации имеется формальное противоречие с тем, что Газали говорит о сущности веры и о методах мутакаллимов в работе «Критерий различия между исламом и ересью». В конечном счёте, наиболее глубокая вера — это вера, основанная на чистоте сердца, а не на рациональных аргументах и внешних феноменах. В другом месте Газали недвусмысленно пишет: «Если душа достаточно чиста, то она способна видеть истину в послании Пророка без помощи чудес». Однако, учитывая различия между людьми, можно ожидать, что кому-то для обращения в веру будут нужны рациональные аргументы. Поэтому Газали не отрицает полностью методологию калама. Он демонстрирует здесь широту взглядов того же типа, что представлена им и в других работах. В сущности, подход Газали инклюзивен — он стремится найти в исламе место для всех: и для факихов, и для рационалистов, и для мистиков, и для неискущённых в богословии верующих.

Заключение

Итак, можно резюмировать взгляды Газали на проблему правоверия следующим образом. Прежде всего, исламский мыслитель трактует *куфр* в широком смысле, включая сюда как заблуждения мусульман, так и неверие тех, кто находится за рамками ислама. Кроме того, он проводит важное различие между юридическим и онтологическим пониманием неверия. Юридический взгляд базируется на классическом фикхе, притом понятом максимально плюралистически. Онтологический же взгляд ориентирован на то, каков статус человека в действительности, т. е. на глубинном уровне. Газали неоднократно высказывает точку зрения, что юридическая принадлежность к умме не выступает гарантией того, что человек является мусульманином *поистине*, т. е. смиренным перед Богом. В свою очередь, отсутствие юридической принадлежности к умме не означает, что человек лишён возможности приближения к Богу и спасения. Особенно ярко этот дуализм представлен в труде «Критерий различия между исламом и ересью», где Газали, с одной стороны, отвергает возможность спасения ряда групп, притязающих на то, что они мусульмане (прежде всего, философов и батинитов), а с другой стороны, допускает возможность спасения христиан и некоторых тюркских племён.

Между тем нельзя не видеть, что дуализм юридического и онтологического понимания веры отражает более общую проблему сочетания

¹ Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. С. 104.

принципов фикха и принципов тасаввуфа, характерную для теологической системы Газали. Это различие в подаче материала было замечено ещё средневековыми критиками Газали. Так, по словам Ибн Рушда, Газали всегда учитывал адресата сочинения, «не связывая себя ни с одним учением, будучи с ашаритами — ашаритом, с суфиями — суфием, с философами — философом»¹. Но каковы же истинные воззрения Газали? Полагаем, вполне очевидно, что они представлены в суфийских трудах мыслителя. А там проблема правоверия рассматривается в ещё более плюралистической перспективе, допускающей даже трактовку в духе всеобщего спасения (апокатастасиса). Впрочем, это тема для отдельной статьи.

Литература

Ал-Газали. «Наставление правителям» и другие сочинения. М.: Ансар, 2004. 320 с.

Ал-Газали. 99 прекрасных имён Аллаха. М.: Диля, 2009. 237 с.

Ал-Газали. Ал-Иктисад фи ал-и'тикад. Каир: Мактабат ал-Джинди, 1972. 249 с.

Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М.: Наука, 1980. 376 с.

Ал-Газали. Книга, избавляющая от заблуждения. М.: Ансар, 2010. 150 с.

Ал-Газали. Файсал ат-тафрика байна ал-Ислам ва аз-зандака. Каир: Дар ихйа ал-кутуб ал-арабиййа, 1961. 120 с.

Ал-Газали. Эликсир счастья. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. 309 с.

Ал-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали. М.: Марджани, 2010. 240 с.

Ибн Рушд. Фасл ал-макал // Фалсафат Ибн Рушд. Каир: Мактабат ал-Джинди, 1935. 85 с.

Jackson Sh. A. On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Faysal al-Tafriqa. Oxford: Oxford University Press, 2002. 145 с.

¹ *Ибн Рушд.* Фасл ал-макал // Фалсафат Ибн Рушд. Каир, 1935. С. 27.

AL-GHAZALI'S CONCEPTION OF FAITH

Ravil I. GAYNUTDIN

Cand Sci. (Philos.), chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, chairman of the Russian Council of Muftis (12 Pr. Kirova, Moscow, 125009, Russian Federation).
E-mail: m-i-u@inbox.ru

Damir V. MUKHETDINOV

Cand.Sci.(Pol.Sci.), first deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian, senior fellow at the Department of Arabic Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (11, Mokhovaya St, Moscow, Russian Federation, 125009).
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Abstract. The article deals with juridical aspects of al-Ghazali's conception of faith. Authors show that al-Ghazali clearly separated juridical understanding of faith and ontological one. In the first case, faith is conceptualized as a set of formal rules, while in the second it is conceptualized as divine light that poured out into human soul. According to al-Ghazali, juridical faith is not a guarantee for salvation, and a lack of formal belonging to Islam is not a guarantee for eternal sorrow in hell. Believing in inclusiveness of divine grace, al-Ghazali develops bride understanding of faith and allows possibility of salvation for infidels.

Keywords: al-Ghazali, Sufism, faith, apocatastasis, Qur'anic humanism, inclusiveness of divine grace.

