
ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

РАЗУМ И ВЕРА В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ АЛ-ГАЗАЛИ*

Н.С. Кирабаев, М.М. Аль-Джанаби

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Макля, 10/2, Москва, Россия, 117198

Новые методологические подходы к изучению философского наследия ал-Газали (1058—1111) связаны с концепцией понимания «иной культуры и логики мышления», нового представления о «философско-суфийском синтезе» учения ал-Газали и «идеале знания» в мусульманской традиции, а также с рассмотрением арабо-мусульманской культуры как «феномена кросскультурного взаимодействия». На основе нового методологического подхода становится ясным, что именно решение ал-Газали вопроса о соотношении веры и разума является ключевым основанием для понимания целостности его учения, в рамках которого существующие антиномии показывают регулятивную роль разума в философии и науке и возможность подчинения теоретического разума практическому.

Ключевые слова: разум, вера, философия, «теология», мутазилиты, ашариты, калам, фалсафа, суфизм.

Вопрос о взаимоотношении между разумом и верой безусловно должен не только учитывать, но исходить из свода догматико-правовых установлений конкретной религии и в целом основываться на правилах и принципах соотношения философии и теологии в каждую конкретную историческую эпоху. В тех или иных формулировках это взаимоотношение всегда стояло в ряду центральных проблем онтологии и теории познания, этики и эстетики, социальной философии, в том числе и в рамках проблем свободомыслия и отношения к религиозным авторитетам.

Представляется, что именно разделение духовно-интеллектуальной и общественно-политической деятельности породило коллизии и столкновения «философского разума» и «неоспоримых кодексов» религии. Так, с необходимостью возникает единство противоположностей, ибо «критико-аналитическая» деятельность разума не отделена «железным занавесом» от его же апологетических, ох-

* Работа подготовлена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 100331-2-589.

ранительных способностей, а ограничения догматики содержат элементы вполне рационального регулирования мыслей и чувств. Разум не может быть изолирован от других регуляторов конкретного типа культуры, он не сдерживает ее внутреннюю трансформацию, переосмысление ее постулатов, а ограничения догматико-правовых установлений не столь узки, чтобы не вместить задачу ее внутренней трансформации в рамках рационального толкования догматов религии, а иначе невозможно было бы говорить о теологии. Таким образом, установления веры есть не что иное, как разум, исторически трансформированный в виде непрерываемых «священных заповедей».

Необходимо отметить, что поставленный ал-Газали и его предшественниками вопрос о соотношении разума и веры является лишь «исторически-мусульманской» формулировкой общекультурной проблемы, порожденной ходом политического и духовно-интеллектуального противоборства в халифате. Эта проблема стояла перед мыслителями различных культур и цивилизаций. Сравнение мира ислама с миром христианства показывает, что решаемые и в мусульманской, и христианской культуре проблемы возникали в конкретно-историческом контексте. Следовательно, каждая из них имеет особый культурный лик. Именно арабомусульманская культура, с одной стороны, позволяет говорить о традиции преемственности доисламской культуры, а, с другой стороны, рассматривать ее как результат кросскультурного взаимодействия. При этом важно иметь в виду, что идейное «детство» не менее сложно, чем идейная «старость», ибо последняя забывает «страдания» первой.

Вопрос о соотношении разума и установлений веры в арабомусульманской философии имел свою политическую и духовно-интеллектуальную предысторию. Этот вопрос был в центре внимания ни одного поколения. Поиски решения этой проблемы были как бы выстраданы в религиозных дискуссиях и общественно-политических коллизиях, результатом которого и стал особый способ интерпретации и рационального толкования «священного Писания» в контексте политических интересов и религиозной идеологии. Эта ситуация, в свою очередь, породила проблему сотворенного и извечного Слова. Раннеисламское сознание столкнулось с этой проблемой в ходе острой полемики о «природе» Корана как слова Божьего — сотворенного или извечного.

В духовной жизни халифата данная проблема надолго стала краеугольным камнем теории и практики становления и развития калама, философии и суфизма, а также основных направлений религиозной идеологии. Полемика о том, существовал ли Коран изначально или сотворен, была, по сути своей, началом и результатом дискуссий о божественных атрибутах. Положительный ответ на знаменитый хариджитский тезис, что «никому не дано судить, кроме Бога», стала основой религиозно-политического единства «уммы» при решении вопроса о законности власти халифов. Это было выступление против того, чтобы люди «уммы» выносили свои суждения по вопросам, которые уже нашли свое политико-правовое решение и, которые в определенном смысле стали рассматриваться как «божественное установление».

Первоначальным практическим выражением и политическим оформлением проблемы соотношения разума и установления стало движение хариджитов, которое поставило ее в плоскость политической «теологии и нравственного размежевания». Для хариджитов *слово* обладало огромным значением, не обладая само по себе какой-либо ценностью. Это в определенной мере связано с традициями доисламской эпохи (джахилийя). Доисламская традиция не знала отделения слова от дела, она стояла «на коленях перед алтарем верности слову». Хариджитское движение углубило эту особенность джахилийи в своих догматических установлениях и политических акциях.

Но слово и дело, вопреки их лелеемому единству, не всегда совпадало полностью. Тяга к их единению, проявляясь в деятельности политических группировок, сама осознается и создается как необходимое состояние единства, чтобы вновь стать «жертвой» его постоянного отрицания. Хариджитское движение, впервые подвергшее наличность «единства» революционному отрицанию, фактически стремилось восстановить утраченное общественно-политическое и идейное единство мусульманской общины. Предоставление только Богу права быть судьей в принятии решений является не столько отрицанием хариджитами роли разума и декларацией приоритета шариата, сколько являет собой практическую попытку их соединения на основе нравственных принципов и установлений.

Поэтому становится ясным, почему хариджитский призыв наказания «содеявшего великое злодеяние» превратился в основной лозунг этого движения. Это не внешний мир политики, противостоящий сокровенному миру веры, и не мир хариджитской веры, противостоящий миру мурджиитских конвенциональных верований (итикад), хотя оба они в той или иной мере отразили эту тенденцию. Это живое выражение способов и форм проявления практического осознания соотношения разума и установлений веры. Например, надждиты — азариты возвели проблему политического прощения (итизар) своих противников в ранг проблем иджитхада, тем самым определив роль и сферу компетенции разума в его деятельности в рамках «установлений веры». Так, утверждением «о прощении тех, кто не знает установления» веры, Наджд ибн Амир аль-Ханафи открыл дорогу рациональному (практическому) обращению с «писанным» установлением. В последующем у хариджитов-надждитов эта проблема приняла форму вопроса об отношении к религии. Они утверждали, что знание Бога и пророков и их признание обязательно, а их неведение не подлежит прощению. Во всем остальном же прощение допустимо до тех пор, пока не будет принято обоснование того, что является дозволенным, а что запрещенным.

Таким образом, перед нами одна из первоначальных форм размежевания в мире политики между единством нравственного знания, законодательной практики и возможностью самостоятельного рационального иджитхада, который не подлежит запрету до тех пор, пока по данному поводу не принято соответствующее практически реализованное обоснование. Дух реализованной нравственности возобладал в хариджизме настолько, что некоторые секты, например, хариджиты-аджаридиты, считали, что сура «Иосиф» не относится к Корану — лишь потому, что любовная история не может, по их мнению, находиться в Коране.

Несмотря на различие мотивов столь крайнего отрицания и различие его обоснований, все эти секты оформились на основе соединения ценностей разума и морали со «священным Писанием». В одном из направлений — аджаридитском — оно стало выглядеть как «крайняя» ересь, абсолютно противостоящая суннизму. Это было, если можно так выразиться, реализацией этики критического разума, который выступает в защиту истинного закона.

Данная секта не выдвигала принципа взаимодействия между разумом и догматико-правовым установлением веры, однако предложила принцип морального установления, рассматриваемый с практической, критико-рационалистической точки зрения. Этим объясняются первые смелые попытки прямо поставить вопрос о соотношении разума и веры представителями некоторых течений, в том числе хариджитами-атрафитами, которые, как говорит аш-Шахрастани, «прощали тех сторонников из отдаленных мест, мало приобщенных к исламу, которые оставили незнание ими из шариата, если они совершали то, что допустимо с точки зрения разума» [1. С. 130]. В то же время часть хариджитов-ибадитов допускала, что Бог может послать пророка без знамений, который не обязан демонстрировать чудеса.

Хариджиты «оформили» в виде понятий проблему соотношения разума и веры и выявили ее практическую значимость, не возводя, однако, эту проблему в ранг «теоретической абстракции». Отмеченное в общих чертах совпадает с концепциями ранних шиитских сект. Они также пошли по пути «теологических хворей», то есть по пути «политического богословствования», выдвинув проблему власти (имамата) как основополагающую и сделав ее стержнем рассмотрения вопроса о разуме и установлении веры. Данная проблема в различных шиитских толках приобрела характер прямого или косвенного, рационального или иррационального «политического» умозрения. Эзотерическая интерпретация этой проблемы, главным образом в системах шиитских «радикалов», также представляла собой способ постановки и рассмотрения проблемы разума и установления веры.

Возможности рационалистическо-эзотерического толкования Писания были бесконечными, как это демонстрирует, например, исмаилитская мысль.

Разум по-прежнему должен был исполнять свою интерпретаторскую функцию в цепочке «духовной эманации» как выражение умственной и духовной «мощи» имама. Ожидаемый ими спаситель-имам продолжает сохранять бытийно-космологическую и духовно-политическую позицию; поэтому их принципу следования имаму было трудно подвергнуться консервации и принять незыблемую форму строгой традиционной теории.

Поскольку задача шариата состоит в том, чтобы привести в «движение душу и плоть» с целью достижения совершенства, само совершенство состоит в достижении «космического Разума» и единении с ним как с посредником между творениями и истоком, конечным прибежищем всего сущего. Поэтому это соотношение между ними не может рассматриваться как механическое или даже исторически преходящее. Это соотношение постоянного взаимозамещения, содержание которого предопределяется не субординацией или соответствием, а стремлением

к единству, высшим проявлением которого является имам. Таким образом, соотношение между разумом и установлением веры входит в границы того, что можно назвать абсолютным идеалом материальных и духовных отношений мира. Ибо законодательные установления, по мнению идейных представителей исмаилизма, есть не что иное, как «данные Богом извечные духовные миры», а эти миры — не более чем «сотворенные отелесненные законодательные установления».

Эта формулировка соотношения разума и установления веры имеет своим основанием как все шиитское наследие, так и всю мусульманскую культуру. Иначе говоря, она имеет ту же реально-историческую основу, что и другие сферы жизни общества, ибо коренные проблемы «мира разума и веры» в культуре халифата являются продуктами иджтихада, который был продиктован реалиями политической и духовной эволюции. В это время шло становление таких понятий, как Писание (китаб), традиция (сунна), согласие (иджма), аналогия (кияс) и закладывались «основы» иджтихада. Со временем возникли расхождения относительно того, являются ли эти основы общепризнанными. К примеру, многие крупные мыслители, представляющие различные направления и школы не соглашались с тем, что иджма является обязательной. К их числу относятся уже упоминавшиеся ан-Наззам (ум. 845 г.), Ибн Рушд (ум. 1198 г.) и сам ал-Газали. Во всяком случае, сформировалось различное отношение к формулировке согласия, на основе которой может строиться соотношение разума и установлений веры. Хадисы, широко применяемые в мусульманском праве и гласящие «Расхождения моей общины — благо» и «Моя община не объединяется на заблуждении», — это лишь более общая формулировка защиты свободы мысли, расхождений точек зрения, законности самостоятельного суждения.

Однако у этого феномена имеются «слабые пункты». Основная проблема, встающая здесь, состоит в том, что теоретическое оформление тех или иных решений вопроса о соотношении разума и установления веры само является феноменом, обусловленным фактом господства ислама и реалиями развития мусульманского государства.

Идейные расхождения, а порой и полная противоположность позиций, стали первоначальным конкретным способом реализации последующей абстрактной формулировки соотношения разума и установления. Правовая основа и наследие ислама — поприще конфликта, выделившего вначале две школы — «людей хадиса» и «людей мнения». У приверженцев первого направления, к которым относятся Малик ибн Анас, Суфйан ас-Саури, Идрис аш-Шафии, Ахмад ибн Ханбал и Дауд аль-Исфахани, разум не утратил своей реальной силы, а лишь был принижён настолько, что стал второстепенным по сравнению с Писанием. Типичная формулировка такого соотношения встречается у аш-Шафии: «Если вы найдете мне доктрину или найдете известие, расходящееся с моей доктриной, то знайте, что моя доктрина — это известие».

Будет некорректным подход к этой идее аш-Шафии с точки зрения современной политической культуры. Идея, выдвинутая им, может помочь соотносить «старые доктрины» с нашими «истинными известиями и текстами». Однако эти «из-

вестия и тексты» не могут быть бесконечными. Следовательно, сама эта идея оказывается в тупике. Но этого тупика можно избежать, если взглянуть на его принцип как на способ узкорационалистического и практического подхода к текстам, подлежащим постоянному толкованию. Вместе с тем подобный вывод не является плодом консервативной позиции хиджазских ретроградов. Это может рассматриваться как результат его преломления в «духовных силах живой», растущей культуры, основоположение и осмысление которых шире и универсальнее, чем любые священные тексты, неизбежно страдающие ограниченностью.

Такая позиция достигла своей наиболее абстрактной теоретической кульминации лишь после того, как «люди мнения» начали активные дискуссии. Это можно заметить у Абу Ханифы, Абу Юсуфа аль-Кади, Зафра ибн аль-Хузиля и других. Свободу мнения в обращении с Писанием они сделали необходимостью, а различие мыслей — свободой. Поэтому Абу Ханифа не мог повторить высказывания аш-Шафии и утверждал: «Лучшее, чего он достиг — то, что он способен судить по своему собственному мнению. Тот, кто способен на другое, имеет свое мнение, а у нас — свое мнение». Как видно, разум стал действенным и активным в обращении с Писанием.

Однако полностью такая позиция была сформулирована лишь в постулатах систематизированной теоретической мысли мутазилитской школы калама. Основные принципы мутазилитской мысли предопределили общую направленность их взглядов в вопросе о соотношении разума и веры.

Общие принципы, на которых сошлись мутазилиты, — это идея способности человека творить как добро, так и зло. Бог творит лишь добро и всегда справедлив, ибо Его мудрость обязывает соблюдать интересы Его рабов. Основы знания и благодарность за благодать обязательны уже до появления Писания, добро и зло следует познать разумом [1. С. 45]. Так, мутазилит аль-Аллаф (ум. 849 г.) выдвинул идею обязательности знания Бога для совершеннолетнего верующего по указанию, а не умом. Он должен знать благо благого и отвратительность отвратительного, совершать добрые дела — быть искренним и справедливым — и избегать отвратительного — несправедливости и лжи [1. С. 52]. Эту идею разделял ан-Наззам, сказавший, что мыслящий человек, если он разумен и способен к умственному рассмотрению, должен еще до появления Писания познать Бога с помощью разума и логики. К этому он добавил, что разум должен давать оценку всем поступкам, усматривая в них благое или отвратительное [1. С. 58].

Не отличаются от него в трактовке данной мысли другие видные мутазилиты. Так, например, Сумама ибн Ашрас (ум. 828 г.) добавил к приведенной мысли то, что он назвал возможностью извинения неверующих за то, что они не знают Бога. Все знания необходимы, следовательно, знание Бога не входит в число невозможных вещей. Человек, «как и всякое животное, создан для назидания и работы» [1. С. 74].

В то же время мутазилит Иса ибн Сабих аль-Мардар утверждал, что разум обязывает к познанию Бога со всеми его атрибутами и повелениями еще до появления установления веры [1. С. 70]. Еще один крупный мутазилит — Мухаммад

ибн Абд аль-Ваххаб аль-джуббаи (ум. 915 г.), а также его сын Абу Хашим Абд ас-Салам аль-Джуббаи (ум. 933 г.) сформировали идею о соотношении разума и установления веры следующим образом: познание Бога, благодарность Благодарителю, знание благого и отвратительного — обязанность разума. Это побудило их говорить о «рационализированном шариате», а «шариат пророка» они свели к «определенным повелениям и достоверным ритуалам», к которым не обращается разум и которыми не руководствуется мысль. В силу разума и мудрости Бог должен вознаграждать послушного и наказывать ослушника, ибо неисполнение кодексов и пророков есть лишь милость Бога [1. С. 81].

В своих идейных постулатах мутазилиты дали наиболее четкую формулировку проблемы соотношения разума и веры. Их решение этой проблемы вне рамок догматическо-текстуальной теологии и резко отличается от суждений более ранних мусульманских мыслителей. Они развили рационалистические концепции этой проблемы настолько, что ал-Газали впоследствии говорил об «экстремизме» мутазилитов, которые противопоставили разум установлению веры [2. С. 3].

Действительно, рациональное доказательство бытия Бога, которое фактически поставило суждения разума над всяким иным судом, получило яркое воплощение в утверждении ан-Наззама о совершенно независимой способности разума судить обо всем, что имеет отношение к человеку. В то же время у Сумама ибн Ашраса правовое вменение утрачивает ценность в сравнении с рациональным познанием, поскольку знания «необходимы сами по себе». Эта же мысль побудила вышеупомянутого аль-Мардара утверждать самостоятельность разума в познании Бога и в его суждениях, независимо от какого-либо юридического кодекса. Следовательно, как скажет впоследствии аль-Джуббаи, возможно существование рационалистического, «небожественного» шариата.

Ашариты в целом шли по стопам мутазилитов, особенно в том, что касается применения «логического» метода в подходе к проблеме разума и установления веры. Однако они решали эту проблему несколько отличным способом, который впоследствии получит название «ашаритского».

Аль-Ашари утверждал, что «познание Бога разумом допустимо, но верой должно» [1. С. 101]. Тем самым он создал ту двойственность, когда признается могущество и необходимость разума при сохранении роли установления веры как высшего судии. Это не попытка подчинить разум вере, а попытка определить сферы их компетенций, при признании за установлением мусульманского права быть конечной инстанцией суждения. Так, прощение Богом своего раба не подлежит, по мнению аль-Ашари, рациональному суждению, ибо у Бога нет несправедливости. Все, что входит в обязанности, определенные установлением веры, не подлежит суждению разума, ибо разум ни к чему не обязывает и не распределяет поступки на благие и дурные. Все, что имеет отношение к загробному миру, — например, вознаграждение послушного и наказание ослушника, — следует признавать «по вере», а не по разуму, Бог ни к чему не обязывается разумом: ни к доброте, ни к мягкости, ни к чему-либо другому. Ибо все, что продиктовано разумом с точки зрения обязательной мудрости, имеет свою оборотную сторону [1. С. 102].

Однако этот «теологический» трюизм растворяется в двойственности разума и веры, если посмотреть на нее с точки зрения их необходимого единства. Если некоторые мутазилиты добивались почти полной их изоляции, то для аль-Ашари характерна попытка увязать их друг с другом. Фактически это не более чем попытка соединения некоторых постулатов и приемов мутазилитского калама с суннитскими направлениями, например с «людьми хадиса». Тем не менее это был крупный шаг вперед — не столько по направлению к искусственной эклектичности, сколько в стремлении создать умеренное направление теологической мысли, обладающее действенной политической и духовной позицией в обстановке жестких идейных столкновений. Это был умеренный синтез, который должен был реализоваться в ходе или по окончании зашедшей в тупик борьбы. Едва аль-Ашари успел придать этой позиции самостоятельные очертания, как его последователи заняли по сути дела ту же «школярскую» позицию среди противоборствующих идейно-мировоззренческих сил.

Ал-Газали следует примеру аль-Ашари. Идя по его стопам в «умеренном» синтезе, он в действительности олицетворял не традиционность биографии правоверного ашарита, а «традиционность» синтезирующего творчества, которое стремится к «умеренным», «срединным» решениям. Аль-Ашари осуществил этот первоначальный синтез в «теологическом обличье» и на основе калама, ал-Газали — в теолого-философской системе на основе суфизма.

Аль-Ашари подчеркивал значимость разума в его соотношении с верой, не придавая ему приоритетного значения, и подчеркивал значимость последнего в его соотношении с разумом, не придавая ему второстепенного значения. Он рассматривал их в рамках возможного и должного. Рациональное познание Бога, утверждает аль-Ашари, возможно, а познание его через веру обязательно. Тем самым он косвенно указал на подчинение разума установлению веры и открыл путь всеобъемлющей полемике с мутазилитами по данному вопросу, не превращая его в знамя вражды.

Более наглядно это проявится у таких крупных представителей ашаризма, как аль-Бакиллани и аль-Джувайни. Аль-Бакиллани, полемизируя со взглядами «брахманов» относительно пророчества, разума и установления, часто отходит от взглядов аль-Ашари, однако в целом придерживается его суждений. Как и аль-Ашари, он отрицает способность разума судить о благих и дурных поступках, утверждая, что лишь вера может выносить о них окончательное суждение [3. С. 97].

Говоря об отношении разума к проблемам веры, он указывает разуму такое направление деятельности, которое обязывает его постоянно искать оправдание и подтверждение веры. Установление необходимо для разума. Разум не может постичь блага справедливости и зла угнетения и посягательства. Ведь если бы было иначе, то все сходились бы между собой в своих убеждениях. Между тем в реальной жизни одни считают ту или иную вещь или поступок дурным в силу тех или иных мотивов, подкрепленных разумом, в то время как другие считают их благими. Конечный вывод аль-Бакиллани таков: «Разум достигает своего совершенства не сам по себе, а в своей подчиненности шариа и в дополнении его»

[3. С. 101]. Позже эту идею лаконично и красноречиво сформулировал аль-Джувайни в афоризме: «Вера опровергает разум и соглашается с ним, но она отвергает разум в том, в чем он с ней не согласен» [4. С. 173].

Итак, можно сказать, что ал-Газали стоял перед широким спектром подходов к решению соотношения разума и веры. С одной стороны, этот вопрос сформулировал способ своего собственного развития как проблемы; с другой стороны, он был конкретным выражением соотношения исламского установления и «пришлого» (не исламского) разума, между конкретными требованиями исламского установления и конкретным (исламским) разумом. Догматико-правовой кодекс ислама породил специфические проблемы именно благодаря роли Корана как его основного идейного и языкового источника. Тем самым он ввел в орбиту «мусульманского менталитета» многие понятия, символы, реальные суждения и иллюзорные представления, вокруг которых шла полемика «абстрагирующего разума», например — вполне реальные проблемы благого и дурного, а также проблемы веры, например, такие, как путь (сират), весы (мизан), ангелы Мункар и Накир, характер посмертных мук и другие.

Несмотря на различия между мусульманскими течениями и системами в понимании и решении этих проблем, все они создали единую духовно-историческую предпосылку, не учитывать которой не мог ни один из последующих мыслителей.

Подход к «священному Писанию» — это первое поприще деятельности мыслителя, поприще для толкования (тафсир) и интерпретации (таавил). Но в интерпретации — поприще для разума, в разуме — поприще для опыта, в опыте — дух эпохи. «Братья чистоты», например, называли разум «величайшим чудесником», организатором и скульптором бытия — подобно тому, как поэтический гений организует язык мысли и музыку слова, то есть «устраивает» бесконечный мир в ограниченном материале. Благодаря этому конечность и бесконечность перестают быть отдельными.

Проблема соотношения разума и веры столь сильно волновала сознание мутакаллимов, что превратилась в одну из крупнейших проблем науки калама. Культура не могла просто снять ее с повестки дня. При каждом крупном изменении или преобразовании авторитеты религиозного знания возвращались к ней как к одной из «проклятых» проблем, требующих обязательного ответа.

В попытке решения этой проблемы ал-Газали не мог игнорировать «историзма» и конкретики данного явления. В этой связи можно сказать, что его заслуга состоит также в том, что он понял эту сторону вопроса шире и точнее многих мыслителей своей эпохи, увидел ее политическое и духовно-нравственное содержание. Однако это понимание появилось у него не сразу. Оно стало результатом идейной борьбы и «духовного взросления». Ал-Газали опирался на наследие калама в решении данной проблемы и прежде всего на идеи аль-Ашари, аль-Бакиллани и аль-Джувайни. Это наглядно проявилось в его полемическом трактате «Непоследовательность философов», хотя во многих своих суждениях ал-Газали преодолевает «теологическую» заскорузлость аль-Ашари и его преемников.

В идейной полемике с представителями мусульманской философии (фалсафа) его внимание привлекало все то, что так или иначе было связано со «столпами

веры». Достижения и открытия естественных наук, по мнению ал-Газали, не могут быть монополизированы тем или иным идейно-религиозным направлением. Их точные выводы сами по себе не противоречат установлениям веры, равно как и не подтверждают их. Поэтому он резко выступил против тех, кто «нашел в войне против науки защиту религии». В этом он усмотрел лишь оптимальный и наиболее легкий путь «несостоятельности или опровержения установлений веры». Независимость выводов точных наук ставит их вне какой-либо идейной или религиозно-идеологической «принадлежности», поскольку они не имеют абсолютной доказательной силы применительно к основополагающим вопросам бытия, его «вечным» проблемам. Ал-Газали пишет, что вопрос о том, является ли земля круглой или плоской, состоят ли небеса из большего или меньшего количества сфер применительно к «божественному исследованию», подобен исследованию строения луковых оболочек и исчислению зерен граната [5. С. 81].

Ал-Газали попытался в первой из своих крупных теолого-философских работ показать общемировоззренческую значимость основных проблем философии. Это дало ему возможность сформулировать элементы критической полемики с представителями фалсафа с целью выявления того, что он назвал «непоследовательностью», в том числе применительно к вопросу об отношении к установлениям веры. Поэтому неверно было бы рассматривать здесь критику «разума перипатетиков» как отказ от рационализма или как свидетельство того, что сам ал-Газали принимал установление веры в качестве высшего арбитра.

Рассматривая суждение о том, что небо похоже на животное, поскольку у него есть душа, в согласии с внутренней волей которой оно движется, а целью его кругового движения является поклонение «Господу двух миров», ал-Газали считал, что, с одной стороны, нельзя отрицать такой вероятности, но, с другой стороны, здесь нет доказательств присутствия разума. Видимость присутствия разума в приведенной формуле и ей подобным суждениям фактически содержит скептическую оценку места и роли разума в познании, а следовательно, способствует практическому повышению его статуса.

Можно сказать, что ал-Газали выступал против насильственного введения разума в мир искусственных аналогий и истолкований, ибо такой подход к разуму носит чисто субъективный характер и не имеет разумной основы и ценности. Здесь он явно стоит на позиции разграничения сфер компетенций разума и веры.

Однако это не означает, что ал-Газали предлагал или формулировал концепцию «двойственности истины» (догматико-правовой и философско-рациональной), хотя поначалу его суждения содержали некоторые элементы подобной концепции. Он неоднократно подчеркивал, что вера не вынуждает расходиться с рационалистическими выводами философов и ученых по проблемам науки и ее точных суждений. Поэтому полемика, которая выглядит в «Непоследовательности философов» как направленная против разума, на деле — не более чем теолого-философская формулировка разумного скепсиса, направленная против так называемых «четырех основных расхождений», которым посвящено много страниц указанного произведения (проблемы причинности, души, вечности души, воскресения и судного дня).

Итак, негативное отношение ал-Газали к рационализму философов выражается в отрицании способности разума выносить абсолютные суждения. Исходя из этого он предлагал рассматривать веру как иную форму разума, дополнение к нему. В этой связи он, в частности, писал: «Мы не возражаем против их утверждения... мы только хотим пояснить на примере воскресения, что оно подтверждается верой. Но мы отрицаем их утверждение о том, что для доказательства здесь достаточно разума и можно обойтись без веры» [5. С. 206].

Эту позицию ал-Газали пытался отстоять в «Непоследовательности философов» разными способами и на разных уровнях [5. С. 379]. В данном же случае его тезисы отражают то, что можно назвать «нижним» или доктринальным уровнем обоснования. О том, что в борьбе с философским рационализмом появились позитивные элементы, воплотившиеся в его стремлении выработать твердую формулу взаимоотношения разума и веры, впервые показывает «Умеренность в догмах». Данная им во введении к этой книге критика хашавитов, философов и «крайних» мутазилитов была направлена, как он сам говорит, «и против чрезмерности, и против недостаточности», которые приводят разум в столкновение с шариатом. Главная задача — поиск компромисса, «золотой середины» или, как говорит ал-Газали, «опора на прямой путь» [2. С. 2].

Поэтому, даже утверждая преимущество веры и относительную слабость разума по сравнению с ним, он не рассуждает о «преимуществе» и «слабости» в их абсолютном виде, а связывает их с конкретным уровнем или конкретной сферой познания. Преимущество веры перед разумом — для масс (амма), а не для избранных (хасса).

И когда он рассматривает «преимущество» установления веры для избранных, он подходит к этому вопросу в рамках идеи религиозно-познавательного «восхищения».

Ал-Газали выступал против того, что названо им «изучением точных наук прежде наук нравственных, изучением скрытого прежде явного». Следовательно, массам нет необходимости изучать и исследовать «божественные загадки». Эти «загадки» являются проблемами, «о которые споткнулись умы философов и богословов». Поэтому он призывал чернь прекратить поиски и придерживаться того, что предлагает вера [6. С. 30].

При этом ал-Газали не имеет в виду подчинение в целом разума догме, а лишь подразумевает подчинение вере «разума масс». Именно поэтому он требовал, чтобы представители масс прекратили судить о вере своим «куцым» разумом, поскольку в этом — источник их гибели [6. С. 31].

Более того, ал-Газали попытался проанализировать и прояснить то, что он назвал «упреком порицаемой науке». Речь идет о попытке показать ущерб, который может быть причинен некоторыми науками. При этом он подразумевает лишь тех лиц, которые вмешиваются не в свои дела, «лезут не в свой огород», то есть в то, что их не касается, и тех, кого можно назвать «паразитами от науки» или «идейными педантами».

В последнем случае ал-Газали подразумевает то, что связано с идеей подлинного спасения. Он приводит для примера сравнение того, кто лечит себя,

не имея медицинских знаний, с тем, кого лечит искусный врач. Словом, он попытался придать изучаемому аспекту проблемы в первую очередь нравственную, а не познавательную ценность, хотя он всегда связывал воедино все аспекты проблемы.

Тем самым ал-Газали подчеркнул трудность и сложность «морального действия», что отразилось в его описании и объяснении «пути в другой мир» и «тонкостей правил и установлении». Это было сопряжено с попыткой выбить почву из под ног претендующих на «научное знание» факихов и мутакаллимов, которых он именуется «слугами султана». Подлинное знание тонкостей установления веры — только у пророков и святых.

Поставив знание в плоскость, отличную и противоположную той, в которую его ставили «дурные ученые», ал-Газали лишь попытался высветить то, что он называл их «невежеством, слабостью их воззрений, доказательств, знания истинных правил и нрава установлении. В «Ихйа» он подчеркивает, что тонкости правил и культуры установления веры, ее мировоззренческие основы, принимаемые людьми, содержат такие тайны и особенности, которые разуму не под силу, поскольку это не его сфера компетенции. В качестве примера он ссылается на минералогию, в которой немало удивительных вещей, непонятных тем, кто занимается соответствующими исследованиями; так, никто еще не сумел понять причину, по которой магнит притягивает железо [6. С. 31].

Развивая эту мысль, ал-Газали вновь вскрывает ее социальную значимость. Чудесные и удивительные вещи, содержащиеся в догматико-правовых установлениях, влекут пользу, непостижимую разумом. Можно «полагать, что их польза, как и их цель состоит в очищении сердец, ибо как разум недостаточен для того, чтобы постичь пользу лекарств, хотя к ним ведет путь опыта, он также недостаточен для постижения того, что полезно для загробной жизни, хотя для опыта это недоступно» [6. С. 31].

Данный вывод ал-Газали дополнил идеей о необходимости изолировать разум от подобного рода проблем посредством соблюдения обычаев и традиций. В этой сфере для человека достаточно того, чтобы разум слепо доверял вере. Если жизненный опыт вообще лишь вскрывает «частичность», ущербность познания и ограничивается постижением «тайн», содержащихся в результатах опыта, то его отсутствие делает предполагаемые суждения не более чем гипотетическим иджитихадом, не содержащим категорических выводов и бесспорных доказательств. Ни один человек не может рационально судить о проблемах загробного мира. Никто не вернулся с того света, чтобы сообщить нам, что приемлемо, а что неприемлемо для Бога. «Рассудочные упражнения» мутакаллимов и философов по поводу черт потустороннего существования не имеют и не могут предьявить безоговорочные доказательства их справедливости.

Несмотря на метафизическо-религиозную основу этого суждения ал-Газали, оно освобождает разум от задачи исследования вопросов, в которых невозможно достичь безусловной истины. Следовательно, перед разумом стоит лишь задача верить в то, что предлагается верой. Однако подобный вывод ал-Газали делает

лишь относительно того, что связано с потусторонним миром, с религиозными убеждениями. Поэтому, говоря о том, что наука в подобных вопросах является «невежеством» и «убежищем самомнения», он подразумевает, что влияние науки может быть аналогичным воздействию и результатам невежества.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Аш-Шахрастан.* Аль-милал ва-н-нихал. Бейрут, изд. Аль-Марифа, 1984. Т. I.
- [2] *Ал-Газали.* Аль-иктисад фи-ль-итикад. Каир, изд. Аль-адабия (б.г.).
- [3] *Аль-Бакиллани.* Ат-Тамхид. Каир, 1947.
- [4] *Аль-Джувайни.* Аль-лума фи кавайд ахл ас-сунна. Бейрут, 1968.
- [5] *Ал-Газали.* Тахафут аль-фалясифа. Каир, 1972.
- [6] *Ал-Газали.* Ихйа. Бейрут, изд. Аль-Марифа (б.г.). Т. I.

REASON AND FAITH IN THE RELIGIOUS PHILOSOPHY OF AL-GHAZALI

N.S. Kirabaev, M.M. Al-Janabi

Department of history of philosophy
School of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklaya str., 10a, Moscow, Russia, 117198

New methodological approaches to the study of the philosophical heritage of Al-Ghazali (1058—1111) related to the understanding of the concept of “a culture alterity and logic”, the new idea of “philosophical and Sufi synthesis” doctrine of al-Ghazali and “ideal knowledge” in the Muslim tradition, and consideration of the Arab-Muslim culture as “the phenomenon of cross-cultural interaction”. On the basis of the new methodological approach makes it clear that it is the decision of al-Ghazali, the question of the relationship between faith and reason a key basis for the understanding of the integrity of his doctrine, in which the existing regulatory role shows antinomy of reason in philosophy and science, and the possibility of submission of theoretical reason to practical.

Key words: reason, faith, philosophy, 'theology', Mu'tazilites, Ash'arites, Kalam, Falsafa Sufism.

REFERENCE

- [1] Ash-Shahrestani. Al'-milal va-n-nihal. Bejrut, izd. Al'-Marifa, 1984. T. I.
- [2] Al-Gazali. Al'-iktisad fi-l'-itikad. Kair, izd. Al'-adabija (b.g.).
- [3] Al'-Bakillani. At-Tamhid. Kair, 1947.
- [4] Al'-Dzhuvajni. Al'-luma fi kavaid ahl as-sunna. Bejrut, 1968.
- [5] Al-Gazali. Tahafut al'-faljasifa. Kair, 1972.
- [6] Al-Gazali. Ihja. Bejrut, izd. Al'-Marifa (b.g.). T. I.