

**Аль-Газали о суфизме и суфийском восприятии мира**  
**Х.С. Дагиров**

---

Рассматривается вклад Аль-Газали в развитие интеллектуального суфизма, его роль в примирении традиционного ислама и суфизма.

*Ключевые слова:* Аль-Газали, традиционный ислам, суфизм, интеллектуальный суфизм, монотеизм, пантеизм

The author studies Al-Gazali's contribution to the intellectual Sufism and his role in reconciliation of the traditional Islam and Sufism.

*Keywords:* al-Gazali, traditional Islam, Sufism, intellectual Sufism, monotheism, pantheism.

---

Суфизм, как важный социальный институт и концепция особого мистического понимания мироздания, со своими религиозно-философскими и этико-моральными положениями сыграл огромную роль в становлении и развитии мировоззрения Абу Гамида Мухаммеда ибн-Мухаммеда Аль-Газали (1058–1111) – философа и теолога. Вдумчивый подход к проблемам суфизма привёл его к весьма важному выводу: «Для меня стало совершенно достоверным, что теми, кто идёт по пути всевышнего Аллаха, являются именно суфии, что их образ жизни – наилучший образ жизни, что их путь – наилучший путь, и что их нравы – наичистейшие нравы» [1, с. 246]. Проследив на обширном материале суфизма общие закономерности и специфику процесса образования, развития и стагнации мистицизма в исламе, Аль-Газали обнаружил, что мистический опыт может служить средством удостоверения существования божественной реальности, как её понимают различные религиозные традиции, а также в усилиях эксплицировать отношения между этим опытом и средством его выражения. Он хорошо понял, что есть возможность приспособить мистический компонент религии к стандартам ислама, обезвредить строптивый мистицизм, проявляя терпимость к его внешней обрядовой стороне и в качестве платы добиться его покорности. По мнению Дж.С. Тримингэма, «конец V в. знаменует поворот мусульманских богословов в сторону частичного, постепенного признания суфизма, поворот, начатый ещё при ас-Сулами и его ученике Аль-Кушайри и завершённый Аль-Газали» [10, с. 21].

Впервые о суфизме Аль-Газали упоминает в «Ихья улум ад-дин». В поздних трактатах, таких, как «Китаб-ул-арбаин», «Джавахир ул-Куран», «Кимия саадат», «Ар-рисалату-л-ладунья», «Макашифату-ул-кулуб», «Мишкат ул-анвар», суфийские идеалы занимают ведущее место. Аль-Фахури и Халилуджар считают, что эти книги заключают в себе все идеалы суфизма, а А. Арбери называет «Ихья улум ад-дин» основным позднесуфийским текстом и считает необходимым опираться на них в исследовании позднего суфизма [3, с. 63]. Мыслитель доказывает, что суфийская теория и практика не

противоречат ортодоксальному суннизму, а наоборот, полностью соответствуют духу и основам мусульманской религии. Исходя из этого, он старается сделать религию объектом чувств и эмоций и тем самым оживить суннитский традиционализм, отставший от требований современной жизни.

Еще нет окончательного вывода по поводу суфизма Аль-Газали и его места в истории развития мусульманского мистицизма. Считая, что философ не имел никакого влияния на братства, пришедшие в дальнейшем на смену суфиям, его имя включили в древо духовных генеалогий, «с тем, чтобы показать, почему он не играл значительной роли в учении, а также в генеалогии орденов. Он полностью отвечает нашему определению суфия, но, несмотря на то, что глубина его мистицизма и философии общепризнана, сторонники экстатических радений и гностики не считали его настоящим суфием» [10, с. 51]. Дж. Макдиси в статье «Суннитское возрождение», выступая против Аль-Газали как «примирителя» суфизма и правоверного ислама, пишет, что «вряд ли есть необходимость утверждать, что суфизму, как и ашаризму, пришлось ждать вездесущего Аль-Газали, который бы совершил это примирение. Соответственно ашаризму пришлось бы ждать с начала IV столетия хиджры, а суфизму – ещё за одно или два столетия до того. Если ашаризму не удалось развенчать традиционализм как столп ортодоксии, то суфизм и не имел таких амбиций. Дело в том, что суфизм в течение определённого времени был воткан в саму ткань традиционализма» [7, с. 161]. Названный автор добавляет, что «до Аль-Газали суфизм уже ассоциировался с изучением хадисов, наукой традиционной, и был связан с фикхом. Улама и факихи в большинстве своём были суфиями, а идеи, исповедуемые в этих кругах, – суфийскими» [7, с. 180].

Бесспорно, суннитское возрождение началось задолго до Аль-Газали. По утверждению У.М. Уотта, ещё лет за двести до Аль-Газали, примерно в 850 г., период идейной экспансии мусульманства окончился, массы устремились к «индивидуальному идеалу», к «внутренним проблемам совершенствования человека» [3, с. 180]. Г. фон Грюнебаум, анализируя идеи Ибн ал-Хайсана (ум. 1039), искавшего истину в учениях сект, называет Аль-Газали «великим последователем» Аль-Мухасибии. Несомненно, Аль-Газали был его последователем и единственным учеником, которому удалось триумфально завершить начатое воссоединение традиционализма и суфизма [6, с. 274], и не стоит недооценивать, как это делали и делают европейские исследователи, его роль в этом сложном и неординарном процессе. Аль-Газали был великим философским изобретателем, так как для него, и об этом свидетельствуют его ранние и более поздние трактаты, центр тяжести интересов лежит в логическо-рациональном познании, а также в интуиции и метафизике. Он стремился добиться признания этого богословами путём согласования своих философских построений с суфизмом и исламской догматикой. Стремление Аль-Газали к такому объединению – это не религиозная изобретательность или религиозное творчество, а философское изобретение – один из видов научного творчества. Он не был главой какой-нибудь секты и не прославился

как предводитель специального вероучения, более того, он не был основателем религии, творцом новых ценностей. В первую очередь он был исследователем, критиком и систематизатором. Аль-Газали как «воскреситель» суннитской веры не только соединил суфизм с суннитской ортодоксией, но и попытался интерпретировать догмы суннитского ислама с помощью новой структуры, нового подхода к религии через призму человеческого существования, связанного с ценностями суфизма и соответствующего настроениям в мусульманском обществе. Поэтому и его философия теологии была ориентирована на поиски нравственных идеалов, интереса к человеку, путям его совершенствования. Это нужно считать результатом в равной степени как воздействия извне, так и внутреннего развития мусульманского общества и его интересов.

Было очевидно, что распространение ислама в завоеванных странах и исламизация культуры их народов перестали быть целью Халифата, и, как мы уже отметили, массы устремились к индивидуальному идеалу, к внутренним проблемам совершенствования человека. Это вызвало необходимость реформации религии и потребность в таком направлении в богословии, которое бы рассматривало проблемы вероучения в связи с индивидуальным бытием человека. Исламская религия нуждалась в поддержке, чтобы устоять перед появлением нового знания и мощным потоком внешних воздействий. Нужна была более развитая социальная регуляция в виде религиозного учения, попыткой создания которого и явилось учение Аль-Газали.

Констатация кризиса религии у Аль-Газали сочетается с указаниями на признаки религиозного возрождения и на возвращение религии к своим истокам. Теистические положения в произведениях Аль-Газали представляются как эксплицированный результат теологической и философской мысли, как квинтэссенция религиозной мудрости ислама. Каждое из теистических положений, обоснованных Аль-Газали в философии религии ислама, является по существу теологическим утверждением. Мыслитель осознал, что в жизни мусульман положения теизма выступают не как абстрактные метафизические идеи, но как живые верования, направляющие религиозную мысль, чувство и действие – ритуал, молитву, пост, институциональную практику. Это нашло своё яркое отражение в «Ихья улум ад-дин», «Кимия са'адат» и других поздних произведениях. Аль-Газали осознает, что теистические положения не исчерпывают полноты и своеобразия религии ислама, в первую очередь не исчерпывают присущие этой религии представления о живом Боге. Учитывая специфику мировоззрения Аль-Газали, заметим, что его философская теология преследует определенные конкретные цели. Изучая эти и другие вопросы его системы, не следует сводить философскую теологию Аль-Газали к её апологетическим и конструктивным, т. е. сугубо служебным по отношению к религии ислама функциям.

В своих философских рассуждениях о смысле и истинности религии ислама, её функциях в жизни человека Аль-Газали устремляется к метафизическим фактам. Он дает утвердительную и конструктивную разработку онтологиче-

ского и метафизического компонентов религии. Очевидно, что метафизические, философско-теологические построения и формулировки являются приоритетным объектом воззрений Аль-Газали, т. к. они наиболее полно и всесторонне выражают религиозные отношения к действительности.

Его религиозно-философская система благодаря объединению суфизма с традиционализмом преследовала одну цель – расширить социальную базу ислама. Тем самым, с одной стороны, он лишает суфизм некоторых черт, определяемых как презрительное отношение к закону, настаивает на соблюдении всех обрядов культа и отрицает догматы пантеизма, хотя и заимствует его первоначальную идею божественности человека. С другой стороны, он рассматривает проблему вероучения в связи с индивидуальным бытием человека и центром своего учения делает человека. Обращение к индивиду как творению, имеющему в себе божественное начало и способному познать Бога, ставит идеи Аль-Газали в один ряд с идеями других суфиев. В то же время Аль-Газали стремится «придать официальному правоверию притягательность для народных масс, оживляя суннизм не только чувствами, как считают очень многие исследователи Аль-Газали, а в первую очередь идеалами антифеодальных мусульманских ересей и элементами прогрессивных течений в общественной мысли народов Арабского Халифата, рационалистическими и мистическими идеями» [8, с. 85].

Большинство исследователей суфизма относит эпоху Аль-Газали к тому периоду развития истории суфизма, который характеризуется следующим: официальное суннитское богословие, а вслед за ним и шиитское примирилось с умеренным суфизмом; суфизм ещё более широко распространился в этот период среди горожан и феодалов. Резче обозначилось различие между умеренным (монотеистическим) и крайним (пантеистическим) суфизмом.

Образцом монотеистической системы является система суфизма, разработанная Аль-Газали [9, с. 330–331]. Именно благодаря ей началось широкомасштабное примирение между традиционализмом и суфизмом, которое привело к возрождению суннизма. В условиях кризиса ислама стремление Аль-Газали использовать суфизм и мистический опыт в качестве оправдательной инстанции означало, прежде всего, то, что содержание этого опыта должно было подтвердить принципиальность содержания исламской традиции. Содержание мистического опыта, представленного Аль-Газали, должно было подтвердить фундаментальные онтологические представления о высшей, божественной реальности, что включает, разумеется, подтверждение и самого существования этой реальности. В этом и заключалась суть оправдательной в широком смысле слова функции исламского суфизма по отношению к самой религии ислама. Отсюда и все другие аспекты функционального использования суфизма являлись на деле производными. Аль-Газали признаёт возможность и правомерность проверки и корректировки нормативного богословия в контексте мистического опыта с позиции фундаментальных доктринальных положений исламской тради-

ции. Для мыслителя было ясно, что: во-первых, хотя суфизм является существенным элементом религии, он не может полностью составлять содержание этой религии. Он должен быть в какой-то мере воплощен в истории богословия и институциях, чтобы дойти в осмысленном виде до сознания мусульманина. Во-вторых, противопоставление религий авторитета и духа, мечети и суфия ошибочно. Каждая сторона нуждается в другой. Осуждение всех форм религии и отказ от поддержки религиозного комплекса являются в суфизме аномалией. Такой суфий неизбежно тяготеет к пантеизму и редко демонстрирует всеобъемлющую жизнь во всем ее богатстве. А суфий, свобода которого не подавляется духовной традицией, в которой он вырос, будет признавать воплощенность человеческого духа и может найти внутреннее во внешнем, так же, как и внешнее во внутреннем. Такой суфий демонстрирует нам во всей полноте и красоте животворящие возможности души, преображенной в Аллахе. Поэтому в положениях Аль-Газали мистицизм может не только подтверждать уже оформленные фундаментальные представления исламской традиции, но и служить источником определённых изменений в этих представлениях. Исходя из этого, он использует мистицизм в качестве средства обновления, модернизации религии, что также было чрезвычайно ценно для религии в кризисной ситуации.

Согласно Б.Э. Бертельсу, «Аль-Газали признаёт, что официальное внешнее правоверие настолько сухо, формально, сводит все обязанности верующего к механическому выполнению обрядов и не оставляет никакого места для чувства, что мириться с ним могут лишь весьма ограниченные люди. С другой стороны, суфизм, в котором, как мы выдели, чувства играют крайне большую роль, по его мнению, далеко не всегда соблюдает меру в своих учениях и иногда вступает в резкую коллизию с исламом. Он вводит в правоверие ряд мистических элементов, заимствованных из суфизма, вводит, таким образом, элемент чувства, любви и оживляет застывший формализм. Можно сказать, что эксперимент ему удался, и после него сохранилось лишь очень мало представителей самого ригористического правоверия, не пожелавших в той или иной мере последовать за ним. С другой стороны, он подвергает проверке все положения суфизма, выясняет, что из них может быть согласовано с сунной, а что с ней несовместимо, и строит целую умеренную суфийскую систему, в которой элементы иррациональные, эстетические сведены к минимуму и главное внимание уделено внешней обрядовой стороне. Так создаётся суфизм ортодоксальный, приемлемый для верхушки духовенства, которая становится сильнее, и тем самым сокращается сфера влияния шейхов» [5, с. 42–43].

В то же время другие ученые считают, что мистицизм никогда не вёл суннизм к возрождению, а наоборот, стал одной из причин упадка мусульманской культуры. Не надо забывать, как подчеркивает Л. Гарде, что мистицизм занимал в исламе лишь «периферийное положение по отношению к официальным религиозным наукам». И на это есть причины. Дело в

том, что мистицизм чужд мусульманству, следовательно, «все суфийские культуры тоже немусульманские, если не антимусульманские» [2, с. 94–96].

Это в целом поверхностный подход к анализу суфизма, хотя учёными вполне аргументировано доказано, что суфизм во всех ипостасях представляет собой явление чисто мусульманское, и его следует рассматривать как часть мусульманской культуры. Дж. Макдиси, отрицая наличие какой-либо формы кризиса в правоверном исламе, утверждает, что суннизм «никогда не дремал», и поэтому и ни с чьей помощью не пробуждался, он «успешно продвигался вперёд волнами, пока в начале XI в. не совершил прорыва, когда имя халифа Аль-Кадира было поставлено под «кадиритским символом веры», сделавшего его государственным законом во всём восточном халифате» [7, с. 168]. Действительно, Халиф Аль-Кадир (991–1031) предпринял попытку в законодательном порядке утвердить традиционалистский ислам в качестве обязательного для всех государственного вероисповедания. С этой целью был провозглашён «кадиритский символ веры», подписанный богословами-традиционалистами. В нём были подробно изложены основные положения традиционалистского вероучения, объявленного «правоверным», отклонение от которого рассматривалось как неверие и подлежало наказанию. Однако эта мера не привела к возрождению суннизма или религиозного единства в исламе.

Между тем, хотя Аль-Газали в последний период своей творческой деятельности полностью предавался суфизму, у него была другая миссия – миссия обновителя ислама пятого века хиджры, а религиозный запрос мусульманской общины в этот период развития ислама больше всего был направлен к суфизму и его ценностям. Аль-Газали как обновителю ислама нужна была живая, а не догматизированная религия. В поисках выхода из кризиса он адаптировал к суфизму идеи античной мистико-идеалистической философии, христианской теософии, иллюминативной философии, зороастризма и соединил их с нормативным богословием, в итоге создав чётко сформулированную монотеистическую систему суфизма. Это был именно монотеистический суфизм. Монотеистический же суфизм представляет собой опыт «недифференцированного единства», в котором преодолеваются пространство и время, а главное, исчезает всякая определённость чего-либо.

Глубина мистицизма Аль-Газали общепризнана, и его мистицизм, как опыт непосредственной причастности к высшей реальности, призван к радикальной трансформации всех сторон жизни правоверного мусульманина, поэтому и его суфийские идеи вращаются вокруг духовного, интуитивного, надинтеллектуального, непосредственного познания божества. Аль-Газали главную задачу суфия усматривал не в том, чтобы уйти от самого себя через посредство экстатических состояний, а в том, чтобы получить вневременной опыт через духовное перевоплощение. Состояние транса для него было средством, но не самоцелью. Более того, он, выступая против учения суфиев о слиянии с Богом, считал его невозможным. Также он от-

рицал способность святых к чудотворству, приписывая эту способность только Пророку. Поэтому сторонники экстатических радений и гностики в его произведениях, посвященных суфизму, не нашли того, что искали.

Монотеистический суфизм Аль-Газали по преимуществу посвящен особенностям, характерным чертам и специфике интеллектуального суфизма. Интеллектуальный суфизм, в отличие от прагматического и рефлкторного, которые осуществляются через братства, направлен на изучение религиозно-философских и этико-моральных доктрин и положений. В целом философское учение Аль-Газали теоретически обосновывает цель постоянных устремлений суфизма: достижение духовного единства с божеством посредством интуитивного восприятия Единосущего. Поэтому, когда идет речь о суфизме Аль-Газали, имеется в виду конкретная, идеологически единая система положений и постулатов, представленных в виде конкретных идей мистического пути, приведших к конечной столь же мистической цели. В целом суфизм в понимании Аль-Газали представляет собой особое мистическое, религиозно-философское мировоззрение в рамках ислама.

#### Литература

1. *Arberry A.J.* An Introduction to the History of Sufism. – L., 1947.
2. *Gairdner W.H.T.* An Account of al-Ghazali's life and Works. – Madras, 1919.
3. *Watt W.M.* Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali. – Edinburgh, 1963.
4. *Аль-Газали Мухаммад.* Избавляющий от заблуждения / Пер. с араб. А. Сагадеева // *Григорян С.Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. – М., 1960.
5. *Бертельс Е.Э.* Избранные труды: суфизм и суфийская литература. – М., 1965.
6. *Грюнебаум Г.Э.* Классический ислам. Очерки истории (600–1258). – М., 1988.
7. *Макдиси Дж.* Суннитское возрождение // *Мусульманский мир: 950–1150 гг.* – М., 1981.
8. *Наумкин В.В.* Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» // *Абу Хамид Газали.* Воскрешение наук о вере. – М., 1980.
9. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в XII–XV веках. – Л., 1966.
10. *Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордены в исламе. – М., 1989.