

ЗАПИСКИ
ИНСТИТУТА
ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
АКАДЕМИИ НАУК
СССР

VI

Издательство Академии Наук СССР
Москва · 1937 · Ленинград

МАТЕРИАЛЫ И ОБЗОРЫ

И. И. ГИНЦБУРГ

Рукописная еврейская версия *Mizān al-'amal* аль-Газālī

Настоящая статья посвящается детальному описанию одной рукописи, описанию, долженствующему лечь в основание характеристики личности автора сочинения.

Наш манускрипт находится в рукописном фонде книгохранилища Института востоковедения Академии Наук СССР под № В 108, содержит 96 л., 20 × 13,5, по 24 строки в каждой странице — лл. 1—2 по 22 строки, написан курсивным почерком итало-испанского характера и датирован копистом Соломоном — **שלמה** —, списавшем его, по его словам, для своего родственника, 5231 г. от сотворения мира = 1471 г. н. э.

Рукопись плохо сохранилась, начальные и последние ее листы отмокли и с большим трудом поддаются чтению.

Она представляет еврейский перевод арабского сочинения по этике, известного под заглавием *Mizān al-'amal* — «Весы действия», автором которого является знаменитый в мусульманском мире и в арабской литературе Абу Хамид б. Мухаммед аль-Газālī (род. в 1058 г. и ум. в 1111 г.).¹

Переводчик его — Авраам б. Самуил га-Леви Ибн-Хасдай жил в Барселоне в XIII в. В области переводной литературы он известен своими многочисленными переводными сочинениями и как пионер в смысле популяризации путем переводов на еврейский язык арабских сочинений нееврейских авторов. Особенно он прославился своим переводом на еврейский язык арабского сочинения, переводом, известным под заглавием *Ben ha-Melech we-ha-Nazir* — «Принц и Дервиш».²

¹ См. Steinschneider, *Hebr. Übers.*, § 163, S. 296 sq.; Brockelmann, *Gesch. der Arab. Liter.*, I, S. 419 sq.; *Enz. des Islam*, II, S. 154 sq.

² Это — еврейская версия популярного в средние века дидактического романа индийского происхождения, который в первоначальном виде, как и в позднейшей переработке на греческий язык, носил название «Варлаам и Иоасаф». См. Евр. Энци., VII, столб. 934 сл.; ср. Surton, II, 563—4; Chauvin, *Bibliogr. des ouvrages Arabes*. Liege, 1802, III, pp. 88—93; Steinschn. *Hebr. Übers.* § 532, Ss. 863—867. Имеет много изданий.

Наша рукопись — без всякого заглавия — начинается с предисловия Ибн-Хасдая, в котором он говорит, что это сочинение названо им *Mōznē Sēdeq*, поясняя при этом мотив этого названия.¹ Оригинал арабской рукописи под вышеуказанным заглавием находится в Королевском книгохранилище в Каире, т. VII, р. 376,² и издан там же в 1910 г.³ Еврейский перевод был издан Гольденталем⁴ из трех фрагментов, находящихся в Лейпцигской библиотеке, друг друга дополняющих и в совокупности представляющих одно целое.⁵

Наша рукопись представляет большой интерес, прежде всего, потому что она целиком сохранилась, несмотря на сравнительную ее древность.⁶ Кроме того, поверхностное сличение ее с печатным текстом свидетельствует о том, что мы имеем дело с двумя вариантами, представляющими две редакции. Именно: на л. 2г в предисловии переводчика приводится цитата с краткими биографическими сведениями об Аристотеле от имени Са'ида б. Са'ида,⁷ опущенного в печатном тексте. Лакуна эта в лейпцигских фрагментах дала повод Гольденталю ошибочно интерполировать слово «переводчик» — *רלוצן* — или имя последнего «Авраам».⁸ При сравнении же обоих текстов бросается в глаза обилие в них различий стилистических, орфографических, лексических и грамматических, дающих в некоторых случаях основание разно понимать мысль автора. Условия места вынуждают нас ограничиваться немногими примерами, но они достаточны для подтверждения сказанного (Примеры см. стр. 143).

Прослеживаются также большие различия в приведенных в обоих вариантах цитатах. Напр.: л. 8г, 5—8 приводится сентенция из трактата «Абот» целиком, в печатном же тексте (стр. 14) лишь часть. То же явление на л. 62v, 7 и стр. 150. Любопытно, что для подтверждения одного и

¹ Термин этот подобран им из Библии, см. *Levit.* 19,36, *Ni.* 31,6.

² См. *Brockelmann*, о. с., S. 422, № 27.

³ См. *Enzykl. des Islam*, II, S. 156; *Sarkis*, 1415, № 47; *Encycl. Judaica*, II, S. 291.

У нас нет ни арабск. рукописи, ни ее издания.

⁴ Издано в Лейпциге в 1839 г.

⁵ См. предисловие его к изданному тексту. стр. XXX.

⁶ См. *Steinschneider*, *Cat. Lugd.-Batav.*, W. 56, 8, р. 260. По скудным сведениям о рукописях, находящихся в Парижск. Нац. библиотеке, под №№ 911, 912 — см. *Cat. des manuscrites hébreux et samaritains*, — и в Бодлеяне под №№ 1337, 4, 1350, 1, 1351, 1 см. *Cat. of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Neubauer, — можно предполагать, что они не отличаются от лейпцигских, по которым данное сочинение издано.

⁷ Автор библиографического произведения XI в., живший в Толедо. — См. *Brockelmann*, о. с., S. 343, № 4, издано *Cheikho*, 1912; ср. *Steinschneider*, *Hebr. Übers.* S. 342 *Anm.* 592.

⁸ См. печатное изд., стр. 2, *Anm.*; ср. *Steinschneider*, *Cat. Lugd.-Bat.*, loc. cit.

Печатный текст	Стран	Рукописный текст	Лист и строка
ערונות	1	לרעות בין ערונות	1v 2
עמם	»	כמוס עמהם	» 4
מיוחד	»	בתכור אחד	» 13
כל שכל	1—2	לא יכילם ספר	» 17
דעותם	2	ברוב דעותיו	2r 10
את דרך	3	ולשמור דרך	» 17
שישפיע	»	מי שיושפע	2v 5
(המעשים 1)	»	וקראו מאוני המעשה	» 14
ונפת	4	ונופת צופים	2v—3r
ממעגליו	»	ולא אסור ממעגליו	3r 5
קורא	»	ולמען ירוץ ה	» 8
לנלות	»	ולדקדק... ולנלות	» 18
קופץ	»	כופר	» 21
נחקרה... והארכנו	6—7	אלו נחקרו... ואלו הארכנו	3v 16
מאונים וישינהו אל שרשיו	7	ואע"פ שלא נאריך... בספרנו... מאונים	3v 19—21
הבאור... האמונה בה(?)	»	כאשר יתבאר בו נניע אל שרשיו... הביאור השני... שחולשות האמונה בעולם הבא הוא שנעון	3v 24
הפתחות שבה	8	ומדות הפתחות מיתרון החרוד והאטומות	4r 23—24
דחן... היה הדחן כלה(?)	9	... העולם... מלא דוחן... צפור תלקט... זרע אחד ממנו לא יהיה הדוחן כלה...	5r 4—6
ורבם... מאה... (?)	10	ורובם שבעים שנה ואם בנכורות שמונים שנה	5v 9—10
... יאמיניו	11	כת אחת מהם תאמין	5r 22
... הדתות	»	בעלי הדעות	6r 5
... הם קצת האלהיים מהפילוסופים	»	והכת השנית היא כת מה הפילוסופים האלהיים	» 6—7
... הנבוכה מהיותו אחד מארבעה חלקים	16	לא ינצל ענינך באמונת הבת הנבוכה והיא הזכת הרביעית מהיותה מארבעה חלקים	8r 13—14
... מבוקש או ראוי לכרות...	29	כשיניע בדמיון צורת דבר מבוקש ראוי לכרות ממנו (?)	14r 8 сн.
או משלימות לכל אחת מהם ומינות אותם כגון הסחינה והלישה לזריעה ולבון הבגדים והתפירה לארינה וזה בהקש לתקן עולם השפל כדמות חלקי האיש בהקש אליו שהם שלשה חלקים כגון' הלב והכבר והמוח	148	או על דרך השלמות והיפוי כמו לבון הבגדים לארינה וזה הענין הוא בדמיון חלקי אברי האדם שיש בהם אברים עקריים וראשיים כמו הלב והכבר והמוח	61v 12—15

1 Это слово дало повод Штейншнейдеру, выдавшему лишь изданный текст, полагать, что оригинал озаглавлен: מִזָּן אֶלְעָמָל אֶלְעָמָל. См. его Hebr. Übers., S. 342.

того же тезиса в одном варианте цитируется 1-я часть стиха, в другом — 2-я. Так: л. в 62v 4—6: קדם שנברא העולם ברא הק"בה את התורה שנ[אמר] וְאֵהִיָּה שְׁעִשׂוּעִים יוֹם יוֹם מִשְׁחַקְתָּ לִפְנֵי בְכַל עַת: 150. Местами не находим целой фразы в одном из обоих текстов, имеющейся в другом.²

Следует особо отметить, что целый пассаж, имеющийся в печатном тексте (стр. 13), начинающийся словами נם פְּעָמִים רְבוֹת и продолжающийся (на стр. 14) до слов מֵהַרְגֵל, עֲנִינִיהֶם, в рукописи неправильно перемещен дальше (лл. 7v, 1—8r, 11), где он совершенно не на месте и не соответствует контексту, в чем легко убедиться при внимательном чтении. Приведенные примеры попутно показывают, что, при сравнении стилей обеих редакций, перевес оказывается преимущественно на стороне варианта нашей рукописи, хотя в известных случаях понимание данной фразы в рукописи обусловлено параллельным чтением соответствующего места в изданном тексте. Колофон нашей рукописи также отличается от печатного текста. Она заканчивается: נשֶׁלֶם סֵפֶר מֵאֲזִנֵי צֶדֶק: ת"ל מִחֻזֵּיק כְּלֵי צֶדֶק: בְּרוּךְ נוֹתֵן לַיַּעַף. Конец изданного текста: נשֶׁלֶם סֵפֶר מֵאֲזִנֵי צֶדֶק: כַּח: וְלֹאִין אֲוִנִים עֲצֻמָּה יִרְבֶּה וּבְעֵרְבֵי מִזְאָן (!) אֲלַעְמֵל, ר"ל מֵאֲזִנֵי הַמַּעֲשֶׂה, תְּהִלָּה לְאֹמֵר וְעוֹשֶׂה

Переводчик предпосылает тексту предисловие, изложенное в рифмованной прозе мозаичного стиля и начинающееся словами: בעלותי ההרה הר המור נבעת הלכונה לרעות בין ערונת ספרי בעלי מזמה ותבונה... Дав восторженный отзыв о содержании этого сочинения, именуя автора разными хвалебными поэтическими эпитетами, Ибн-Хасдай, однако, подчеркивает, что центральные мысли этого произведения не новы, авторами их являются древние ученые, в произведениях которых они тут и там рассеяны.³ Аль-Газали, по его мнению, не является также основоположником в смысле создания развернутой системы этой научной дисциплины. Переводчик констатирует, что первым пионером в этой научной области еще в античном мире был Аристотель, и он является основоположником этой отрасли науки. Но знаменитое его сочинение по этике, подобно его сочинениям по другим научным дисциплинам, отличается тонкостью, глубиной мыслей и сжатостью их оформления. И благодаря этому оно, за исключением особо одаренных мыслителей, не доступно заурядным людям. Тут же имя Аристотеля сопровождается краткими биографическими сведениями из сочинения вышеназванного Файда

¹ См. Притч. 8,31.

² Ср. л. 64r., 12 и стр. 154, 11—12.

³ Ср. Steinschneider, Hebr. Übers., SS. 544/5 и Anm.

б. Са'ида¹ и цитируется также географ и историк X в. аль-Мас'удӣ.² Последний критикует поздних философов — הפילוסופים האחרונים — за их отрицательное отношение к Аристотелю вследствие его отклонений от учения своего учителя Платона, так как этим он, Аристотель, по их мнению, причинил якобы большой вред философии и ее основам. Аль-Мас'удӣ выставляет Аристотеля в лучшем свете, с присвоением ему эпитетов «командующего армией отличных мудрецов и собирателя всех лагерей благочестивцев» — שר צבא החכמים היחידים ומאסף לכל מחנותם.³ החסידים.

Для поддержки, повидимому, авторитета Аристотеля среди еврейского ученого мира, Ибн-Хасдай приводит похвальный о нем отзыв Маймонида.⁴ Ибн-Хасдай упоминает еще другое сочинение по этике, озаглавленное «Усовершенствование духовных качеств» — תקון מדות הנפש,⁵ принадлежащее перу испанско-еврейского философа XI в., Соломона ибн-Гебириля. Сочинение это, говорит он, по мнению многих ученых, представляет лишь краткий и незаконченный компендиум этой научной теории.

По мнению Ибн-Хасдая, историческая заслуга по систематизированию учения об этике в одно архитектурно-строиное и всем доступное сочинение выпала на долю великого восточного мудреца, известного во всех научных областях — איש נבון וחכם גדול ונודע ובכל חכמה נלוי ומפורסם, именуемого Абӯ Хамид аль-Газали. Это сочинение, подчеркивает он, являющееся одним из лучших его произведений по совершенству и ясности изложения, озаглавлено «Весы действия и качества их» מאזני המעשה ומדותיהם. Несмотря на то, продолжает он, что аль-Газали был большой ученый с философскими тенденциями — ונוטה לדרך הפילוסופיה — он тем не менее аргументирует свои положения цитатами из их (мусульманских) религиозных книг и сунны מספרי דתיהם ואנדרותיהם.⁶ Последние Ибн Хасдай считает слиш-

¹ См. Kitāb Tabaqāt al-Umam ou les Catégories de Nation, Cheikho, Beyrouth, 1912, p. 64. ... واما ارسطاطاليس... وتفسير ارسطاطاليس تام القضيلة. حكي ذلك ابو الحسن... [اطلب كتابه الاشراف والتنبيه (طبعة ليدن ص 117)]... وكان... ارسطاطاليس تلميذ افلاطون ويقال انه لازمه عشرين سنة. وكان افلاطون يؤثره على سائر تلاميذه ويسميّه العاقل (حك: العقل) والى ارسطاطاليس انتهت فلسفة اليونانيين وه خاتمت (خاتم) حكماهم وسيّد علمائهم الخ.

² О его научной деятельности см. Brockelmann, o. cit., S. 144—145.

³ См. л. 2г.

⁴ См. л. 2v.

⁵ Loc. cit.

⁶ См. л. 2v.

ком слабыми для аргументации. Однако, не желая уклоняться от метода автора, он заменяет указанные цитаты аналогичными цитатами из своих, более, по его мнению, основательных и достоверных религиозных книг.¹ Тут же он еще отмечает одно дополнение, им сделанное в переводе, именно, для лучшей ориентировки, им предпосылается индекс содержания каждой главы. Он также заявляет, что заглавие перевода *Mōznē Šedeq* — «Весы правды» этимологически не адекватно арабскому *Mizān al 'amal*, но оно соответствует приводимым в сочинении правдивым идеям: **זמאזני צדק קראתי** **כי בצדק כל אמרי פי**.²

Заканчивается предисловие извинением переводчика перед читателем, если он, читатель, встретит в этом переводе неудобопонятные выражения. Возможность этого он предвосхищает по следующему мотиву. Переводчик, говорит он, легко разбираясь в конструкциях и сюжете переводимого им сочинения, может зачастую, вследствие этого, недостаточно уточнить язык, на который сочинение переводится, предполагая, что читатель так же легко будет ориентироваться в переводе, как он в оригинале. Поэтому он просит читателя быть снисходительным в подобных случаях и не торопиться с критикой, а спокойно обдумывать и стараться понимать.

Ибн-Хасдай имел полное основание сделать такое предупреждение будущим читателям. Действительно, тяжелый строй речи, усугубляемый зачастую арабизмами в синтаксической структуре и в лексике, часто ставит читателя в тупик.

Мы не будем останавливаться на иллюстрации примерами, ибо это выведет нас из границ, нами намеченных, тем более, что подтверждение сказанного легко найти в каждой главе. Часто легче догадываться о смысле фразы по контексту, чем понимать его из дословного ее перевода, в чем читатель убедится при чтении хотя бы первой краткой главы. Кстати отметим, что в изданном тексте больше арабизмов в строе речи, чем в рукописном. Например: в рукописном (л. 46r 12—13) фраза — **ראין מדה מהמדות** **ואו עליה הגדות** вполне понятна, в печатном же соответственно сказано: **אלא ו באו עליה**, что равняется арабской конструкции **أَلَا، أَلَا** **عَلَيْهَا**, которая в еврейском буквальном переводе затемняет смысл. То же

¹ Обычно Ибн-Хасдай заменяет цитаты автора библейскими стихами, талмудическими сентенциями и стихами некоторых еврейских поэтических произведений. В известных случаях, за ненахождением в еврейской литературе соответствующего эквивалента, он приводит цитату автора под псевдонимом «мудреца», «одного из мудрецов» и т. п. См. л. 28r, 29r; 40v и много других. Ср. Steinschn. Hebr. Übers., SS. 343—344,

² См. л. 3v.

явление на л. 68v 1—3: **שלא יניח פנים מאופני החכמה... אלא יסתכל בהם**
 в печатном же тексте **אלא ויבטרום** = **אלא ויבטרום**¹

Сказанное склоняет нас к тому, чтобы согласиться с Штейншнейдером, по мнению которого перевод этот представляет одну из первых попыток Ибн-Хасдая на поприще переводной литературной деятельности, и как таковая страдает стилистически.²

Сочинение делится на 32 главы — **ביאורים** — *Šurūh* — буквально: комментарии, — и они изложены в таком порядке, что каждая глава является логической предпосылкой следующей за ней, которая с необходимостью из нее вытекает, так что никакая перестановка их немислима. Предшествует сочинению краткое введение, в котором автор разъясняет движущий мотив настоящего труда. Блаженство, говорит он, представляющ^еся желанным объектом для всех и осуществляемое лишь в будущем (загробном) мире, постигается теоретическим знанием и практикой **לא תושן אלא בחכמה ובמעשה**. Так как, продолжает он, не всякая теория и практика полезны, то цель этого сочинения указать, какие из них ведут к искомой цели, к вечному блаженству. Тут же он прибавляет, что его сюжеты будут трактоваться им на базисе традиции **ובל זה בדרך נעלה בו מנבול הקבלה אל נבול הביאור**. Уточнение высказываний путем исследования потребовало бы обращения к помощи аргументаций, но это, говорит автор, не входит в план настоящего его задания.

Ниже следует краткое содержание каждой главы в отдельности, с цитатой начала каждой из них.

I. Лл. 4v—5v. **הביאור הראשון נבאר בו שהתשלוח מבקשת ההצלחה**. «В первой главе мы разъясняем, что небрежность в отношении стремления к вечному блаженству есть безумие». Определяя внутреннюю его, блаженства, ценность, которое, по его мнению, включает в себе все, мыслимое как всеобщий желанный объект, аль-Газали не допускает существования человека, который не стремился бы всегда к его достижению. Заканчивает он эту главу заявлением, что лишь неверующий в существование будущего (загробного) мира может проявлять небрежное отношение к пути, ведущему к блаженству.

II. Лл. 5v.—11r. **הביאור השני נבאר בו שהולשות האמונה בעולם הבא הוא**. «В 2-й главе разъясняется (догматико-теологический принцип), **שנעון**.

¹ Cp. St. Hebr. Übers., S. 344.

² См. St. loc. cit., против мнения Гольденталя, см. его предисловие к изд. текста, S. XXX. Об арабизмах в лексике перевода см. Steinschn., loc. cit.

что неверующий в погусторонний мир проявляет заблуждение, граничащее с безумием». Для подтверждения этого тезиса автор показывает, что люди по своим эсхатологическим взглядам разделяются на четыре категории, из коих лишь одна, четвертая, отрицает существование реального будущего мира. Под последней он, повидимому, подразумевает материалистов, так как сущность их доктрины характеризуется им тем, что они считают смерть переходом из бытия в абсолютное небытие и, следовательно, никакой речи о вознаграждении и наказании после смерти не может быть. По его мнению, остальные три доктрины, признающие в их разновидности реальное существование будущего мира, вера в который ведет свое начало от пророков и мудрецов, заслуживают больше доверия, чем ученье материалистов.¹

Чувствуя, однако, голословность своей аргументации, аль-Газали старается убедить материалистов следующими соображениями, чтобы они следовали по вышеуказанному пути. Предпосылками блаженства, говорит он, являются приобретение научных знаний и согласованная с ними практическая деятельность. Последние же сами по себе, в процессе их активизации, доставляют их факторам духовное и материальное удовольствия в этом мире, удовольствия, стоящие выше всяких мирских физических наслаждений.

III. Лл. 11—13. הביאור השלישי נבאר בו שדרך ההצלחה האמתית היא החכמה והמעשה. «В третьей главе разъясняем, что путь к истинному блаженству есть теоретические знания и практическая деятельность». Аль-Газали демонстрирует здесь, что все секты, за исключением материалистов, независимо от разнообразных доктрин их по эсхатологии, солидарны в том, что путь к блаженству ведет через посредство теории и практики, причем высшая роль, по их мнению, принадлежит теории, а практике — субординативная, служебная. Этот факт их солидарности, говорит автор, заслуживает того, чтобы человек на первых порах следовал их авторитету слепо. В процессе же приобретения научных знаний, поднимаясь со ступени на ступень, человек доведет свой интеллект до кульминационной точки его потенциальной силы, а это и есть сущность блаженства.

IV. Лл. 13—17. הביאור הרביעי נבאר בו נקיון הנפש וכוהותיה ומדותיה. על דרך המשל והכלל. «В четвертой главе даем путем сравнения общее понятие об очищении души, ее силах и качествах». Аль-Газали трактует здесь

¹ Как увидим в гл. XX и последней, это высказывание не представляет настоящего credo автора. Там он рекомендует не верить традициям, а признавать только видимое непосредственно глазами. Необходимо допустить, что автор часто скрывает свое подлинное мнение с нравственно-воспитательной, повидимому, целью, на что он намекает в гл. XXVII.

о том, какие именно из разнообразных теоретических дисциплин и различных практических действий следует активизировать, каким методом и в каком масштабе, со стремлением достижения искомой цели — блаженства. Два пути, говорит он, существует для этого: традиционный и научный. Последний обусловлен изучением психофизической проблемы, требующей для освоения ее много времени. Поэтому он советует придерживаться традиции, которая, по его мнению, даст тот же результат, что и научный метод.

Большой интерес, по нашему мнению, представляет попутно изложенный здесь нашим автором психофизический обзор, в котором проскальзывает его гносеологическая точка зрения.

V. Лл. 17 — 20. הַבִּיאֹר הַחֲמִישִׁי נִבְאָר בּוֹ קֶשֶׁר כְּהוֹת הַנֶּפֶשׁ קְצָתָם עִם קְצָתָם. «В 5-й главе разъясняем взаимосвязь душевных сил». Аль-Газалĭ дифференцирует духовные силы на самоцельные, обслуживаемые другими, и на посредственные, служебные, т. е. созданные для обслуживания первых, считая последние главными. Под ними он подразумевает интеллектуальную силу, представляющую, в различных своих градациях свойство пророков. Он также делит разум человека на ведущий и обслуживаемый הַמְנַהֵג וְהַנְּעֻבָּד, рефлекторный, обслуживающий, называемый им также активным הַשְּׂכָל הַמַּפְעִיל אֲשֶׁר קְרָאָנוּהוּ כִּחַ פּוֹעֵל, реализующийся при помощи чувствительных материальных органов тела. Он выделяет еще разум рассудочный — רַעֲיוֹנִי, содержания и функций которого он не указывает.

VI. Лл. 20 — 22. הַבִּיאֹר הַשֵּׁשִׁי נִבְאָר בּוֹ עֵדָה הַמַּעֲשָׂה אֶל הַחִכְמָה וְתוֹלְדוֹת. «В 6-й главе разъясняем отношение практики к теории, через посредство которых получается блаженство». Аль-Газалĭ говорит, что, по мнению суфиев, с которыми солидарны мыслители других школ, под практикой подразумевают преодоление негативных аффектов, обуславливающее возможность через посредство теоретических знаний проявлять положительную деятельность. Последнюю автор мыслит как приспособление души к восприятию эманлирующих на нее божественных истин, с которыми она, душа, отождествляется. Это и есть, по его мнению, искомая цель человека, составляющая сущность блаженства, продолжающегося для души после смерти.

VII. Лл. 22 — 24. הַבִּיאֹר הַשְּׁבִיעִי נִבְאָר בּוֹ הַפֶּרֶשׁ דְּרֵכֵי הַצּוּפִים בְּצַד הַחִכְמָה. «В 7-й главе мы разъясняем точки расхождения между суфиями и другими (мыслителями) в вопросе о теории». Первые считают теорию предпосылкой возможности преодоления отрицательных аффектов, после чего эманация божественных истин совершается без всяких опосредствований

теоретических знаний. По их учению, теория выполняет служебную роль в отношении практики, и, как таковая, занимает низкий ранг в иерархической лестнице, ведущей к блаженству. Спекулятивные же мыслители считают метод суфиев вредным, способным ввергнуть человека в психические и физические болезни. По их доктрине приобретение подлинных теоретических знаний после практической подготовки делает возможным возвышение человека в интеллектуальном отношении на пророческую ступень.

VIII. Лл. 24v—26v. הביאור השמיני נבאר בו איזה יכשר משני אלה הדרכים. הזה או זה לוח. «В 8-й главе разъясняем, который из двух указанных методов лучше». Аль-Газālī считает применение каждого из обоих методов условным, индивидуальным, в зависимости от возраста данного индивидуума. Так, напр., человеку старшего возраста он советует применение метода суфиев, а молодому — метод, рекомендуемый философами. В случае же отсутствия учителя теоретических знаний, он и молодым рекомендует метод суфиев.

IX. Лл. 26v—28v. הביאור התשיעי נבאר בו סוג החכמה והמעשה. המכילים אל הנג. «В 9-й главе мы разъясняем, какого рода теория и практика ведут в рай». Проклассифицировав науку на ее разнообразные дисциплины, с указанием значения каждой из них в отдельности, аль-Газālī рекомендует заниматься изучением тех дисциплин, которые ведут к богопознанию, именно, метафизики и психологии. Что касается практических дисциплин, то он рекомендует этику и социологию, ставя во главу угла первую, так как она служит руководством во всей практической жизни.

X. Лл. 28v—30г. הביאור העשירי נבאר בו משלי הנפש עם אלה הכחות. המתעוררים. «В 10-й, главе разъясняем отношение души к возбуждающим силам» (в человеке). Аль-Газālī дает здесь детальный психологический анализ всех аффектов человека в иллюстрациях, с предоставлением душе положения гегемона. Человека в этом отношении он называет макрокосмом, хотя по масштабу своему он микрокосм. עולם גדול בענין וקטן בשיעור. Автор, между прочим, высказывает мнение, что аффекты, как гнев, любовь следует не умерщвлять, а властвовать над ними и умерять их, ибо в известных случаях необходимо ими пользоваться.

XI. Лл. 30г—32г. הביאור האחד עשר נבאר בו מדרגות הנפש במלחמת. התאווה וההפרש אשר בין עצת התאווה והשכל. «В 11-й главе разъясняем градации души в борьбе с аффектами страсти — תאווה — и разницу между побуждениями страсти и разума». По мнению аль-Газālī, душа достигает высшей градации, когда она властвует над аффектами и регулирует их, пользуясь ими в необходимых пределах. Попутно он дает критерий для

различения между искренними и лицемерными деяниями человека, обусловив реализацию первых помощью свыше. Аффекты дифференцируются им на положительные и отрицательные — התאוה תחלק למנונה ומשובחת. Последние положительны, когда используются в видах необходимости — для поддержания тела и продолжения человеческого рода.

XII. Лл. 32v—37v. הביאור השנים עשר נבאר בו אפשרות שנוי המדות. «В 12-й главе разъясняем возможность изменения качеств» (духовных). Тезис этот он подтверждает примерами из животного мира, показывая, что некоторые их виды приручаются путем дрессировки. Отсюда он делает вывод, что духовные качества человека, приняв хорошее направление, могут усовершенствоваться.

XIII. Лл. 33v—35r. הביאור השלשה עשר נבאר בו הדרך הכללי בשנות המדות ורפואת התאוה. «В 13-й главе излагаем общий метод изменения качеств и лечения аффекта страсти». Показывая взаимовлияние друг на друга души и тела, аль-Газали советует путем противоположных аффектам реальных действий преодолевать и регулировать их. Таким методом, говорит он, можно постепенно изменить свои порочные наклонности.

XIV. Лл. 35r—36v. הביאור הארבעה עשר נבאר בו כללי המדות הטובות. אשר בהנעתם תניע ההצלחה. «В 14-й главе излагаем принципы хороших качеств, приобретением которых постигается блаженство». Аль-Газали считает, что два признака обобщают хорошие качества: 1) здоровый, познавательно-аналитический ум и 2) добрые качества. Первый различает между путем блаженства и противоположным ему путем, регулирует деятельность человека, ставшего способным принимать вещи по их подлинной сущности на основании ясных аргументов, а не по слабым традициям и пустым фантазиям. Добрые же качества — второй признак — состоят в устранении вредных нравов и в упражнении в благородных поступках, культивируемых перманентно, по доброй воле, а не спорадически и принужденно. Деятельность же часто упражняемая, становится природой ее фактора — *conditium altera natura est*. Аль-Газали делит дальше здоровый ум на природный и на приобретенный при помощи теоретических знаний, причем первый ставится им выше.

XV. Лл. 36v—39r. הביאור החמשה עשר נבאר בו פרטי הדרך הישרה. להישיר המדות. «В 15-й главе даем детальные указания правильного пути, ведущего к усовершенствованию качеств». Аль-Газали говорит, что душа, подобно телу, нуждается в постоянном уходе, и советует применить медицинский метод в области этики. Между прочим, он рекомендует держаться в практической жизни золотой середины, во избежание крайностей.

XVI. Лл. 39г — 43г. **חביאור הששה עשר נבאר בו אבות המדות הטובות.** «В 16-й главе разъясняем, какие из хороших качеств считаются главными». Автор считает главными следующие: мудрость, храбрость, смиренность и справедливость. Под «мудростью» он подразумевает интеллектуальную силу, приспособляющую человека к пониманию метафизических и этических дисциплин, подчеркивая, что вторые имеют служебный, по отношению к первым, характер. Любопытно отметить различное отношение автора к этим двум дисциплинам. Метафизическую науку он считает абсолютной истиной, этика же на основании *mutatis mutandis*, по его мнению, представляет условную истину, так как она модифицируется в зависимости от времени и индивидуума. Под термином «храбрость» автор мыслит сильную волю, руководимую разумом и вероучением. «Смиренность» он понимает как силу, склоняющую человека руководствоваться разумом в своих страстях. Что касается духовного качества «правдивости», то ее роль, по мнению аль-Газали, лишь функциональная, так как она обслуживает первые в качестве сопутствующего мерила.

XVII. Лл. 43г—44г. **חביאור השבעה עשר נבאר בו מה שיכנס תחת טוב מדת החכמה.** «В 17-й главе мы разъясняем, какие элементы составляют хорошее качество мудрости». Содержание этой главы, как и содержание следующих двух глав, представляет по трактуемым в них сюжетам детализацию предыдущей главы, а потому не будем останавливаться на них, отметив лишь их заглавия.

XVIII. Лл. 44г—44в. **חביאור השמונה עשר נבאר בו מה שיכנס תחת טוב מדת הנכונה.** «В 18-й главе разъясняем элементы, входящие в хорошее качество «храбрости».

XIX. Лл. 44в—46в. **חביאור התשעה עשר נבאר בו מה שיכנס תחת טוב מדת הענוה ופחיתותה.** «В 19-й главе разъясняем элементный состав качества «смиренности» и ее отрицательную сторону.»

XX. Лл. 46в—49в. **חביאור העשרים נבאר בו הדברים העוזרים על מעשה הטוב והמונעים אותו.** «В 20 главе разъясняем, какие объекты помогают человеку совершать хорошие поступки и какие служат сдерживающим от них центром». Аль-Газали делит людей по внутренней ценности их мировоззрений на три градации, причём мировоззрение первой, имеющее своей базой религиозную традицию о вознаграждении и наказании в будущем мире за соответствующие моральные поступки в жизни, он считает вульгарно-примитивным. Мировоззрение второй градации, побуждающее также людей на моральные поступки положительного характера, имеет своим источником честолюбие. Моральные поступки, имеющие свою причину в самих

себе и вытекающие из мировоззрения мистического характера, автор считает высшей градацией, являющейся уделом немногих людей. Отметим, что из дальнейшей трактовки данного сюжета усматривается его симпатия к последней и презрительное отношение к первым двум, особенно к первой. Что касается объектов, удерживающих от положительной моральной деятельности, то аль-Газали делит их также на два разряда. К первому он относит деяния человека принужденного характера, напр., занятие человека общежитейскими делами, необходимыми для поддержания себя и своей семьи. К объектам второго разряда он относит аффекты.

XXI. Лл. 49v—53r. הביאור העשרים ואחד נבאר בו מיני הטובות וההצלחות. «В 21-й главе разъясняем разнovidности благ и блаженства». Аль-Газали демонстрирует вторично (см. выше) разнообразность вечного блаженства и этических качеств, подчеркивая, что подлинные религиозные принципы — есть учение об этике.

XXII. Лл. 53r—55v. הביאור העשרים ושנים נבאר בו תכלית ההצלחה ומדרגותיה. «В 22-й главе разъясняем цель блаженства и его градации». Разбирая сущность блаженства, аль-Газали утверждает, что лишь вечное, самоцельное благо есть подлинное блаженство. К другим же благам, утверждает он, применяют этот термин либо метафорически, либо ошибочно.

XXIII. Лл. 55v—61r. הפרק (!) השלשה ועשרים נבאר בו מה שישובח וינונה מפעולות תאות הבטן והמשנל והכעם (физически естественные) аффекты желудка, полового органа и гнева одобряются и какие заслуживают порицания». В общем автор повторяет здесь неоднократно высказанную им в предыдущем мысль, что лишь активизация аффектов в масштабе, необходимом для поддержания и продолжения существования индивидуума и коллектива, подлежит апробации. Что касается аффекта гнева, то его одобряет только в случае проявления его против человека, покушающегося на честь женщины или нарушающего религиозное предписание.

XXIV. Лл. 61r—63r. הביאור הארבע (!) ועשרים נבאר בו מעלת השכל והחכמה והלמוד ויחידות. «В 24-й главе разъясняем ценность интеллекта, мудрости и учения». Здесь аль-Газали дифференцирует науку на дисциплины теоретического характера, как метафизика, и дисциплины практические. Из разных отраслей практической деятельности он ставит выше всех умение управлять людьми, причем в последнем отношении он выдвигает на первое место пророков, регулирующих внутренний и внешний мир людей, а на второе ученых, влияющих на внутренний мир отдельных индивидуумов.

XXV. Лл. 63v—64r. הביאור החמשה ועשרים נבאר בו חיוב הלמוד להראות מעלת השכל. «В 25-й главе выясняем необходимость учения, в процессе которого выявляется ценность интеллекта». Достоинство интеллекта, по мнению аль-Газālī, заключается в том, что он является местом и орудием приобретения мудрости. Источник последней — душа. Ей мудрость врождена потенциально — בכח — с момента рождения, а активизируется она, потенциальная мудрость, путем практической деятельности, при различной степени интенсивности в зависимости от данного индивидуума. Активность мудрости пророка, поясняет он, проявляется автоматически, без всякой научной подготовки с помощью учителя. Что касается обычных людей, то у одних активность ее, мудрости, обусловлена более энергичной интенсивностью, у других — незначительной затратой энергии. Отсюда автор дедуцирует врожденность человеку веры в бога, а заслуга пророков состоит, по его мнению, лишь в открытии ими людям идеи монотеизма.

XXVI. Лл. 64r—65v. הביאור הששה ועשרים נבאר בו מיני השכל. «В 26-й главе разъясняем виды интеллекта». Аль-Газālī детализирует здесь сказанное им в предыдущей главе, именно, он дифференцирует интеллект на врожденный, — потенциальный, — и на приобретенный путем научных знаний. Последние, в свою очередь, постигаются человеком либо неведомым для него путем, либо при помощи изучения и освоения научных дисциплин.

XXVII. Лл. 65v—79v. הביאור השבעה ועשרים נבאר בו מדות התלמיד והמלמד בחכמת התורות המצליחות. «В 27-й главе разъясняем, какими качествами должен обладать ученик и учитель при преподавании и изучении теологических наук, ведущих к блаженству». Аль-Газали устанавливает десять правил поведения для ученика, из которых заслуживают внимания следующие: принятие на первых порах теории учителя догматически, потом же последовательное размышление о возникших в ней сомнениях; одинаковое отношение ко всем научным дисциплинам в смысле стремления к освоению их, без проявления предпочтения одной перед другой, ибо все отрасли науки связаны между собой и взаимно полезны; систематическое и последовательное изучение научно-теоретических дисциплин, с переходом к более сложной по освоении более легкой. Не понимая философской сущности и значения практики, как критерия истины, аль-Газали категорически, ошибочно, утверждает, что «не люди служат критерием истины, а, напротив, истина (абстрактная) служит критерием людей». — При отсутствии времени для изучения всех наук подавляющее количество времени

должно быть посвящено метафизике, остальное же время — поверхностному ознакомлению со всеми остальными научными отраслями. Автор пользуется тут случаем, чтобы бросить упрек тем, которые отрицательно относятся к суфизму, называя их умственно-ограниченными людьми. Отметим здесь, что суфизм в его аспекте требует изучения теоретических наук. — Умение дифференцировать научные дисциплины по внутренней ценности получаемых от них результатов. Напр., метафизика, теология дают изучающему их блаженство; медицина — необходимая наука в жизни, но польза от нее ограничена временем; математика же ценней последней силой своей аргументации, но менее нужна в жизни. — Необходимо иметь общее понятие о следующих трех дисциплинах: а) о языковедении в широком смысле этого слова; б) о законах диалектики, дискуссии, аргументации и риторики и в) о дисциплинах чисто теоретического и практического характера. Отметим, что диалектический метод аль-Газālī ценит невысоко, подчеркивая при этом, что этим методом пользуются мутекаллимы в большинстве своих доктрин: Далее, автор относит к теоретическим дисциплинам эсхатологию и изучение народных верований — фольклора — с целью исследования, поскольку они представляют адекватную истину или аллегорию. Он здесь также заявляет, что сочинение это, написанное им в качестве инструкции для поведения, построено им на основе суфизма и имеет декларативный характер. Вопрос же о подлинной истине учения суфизма не входит в круг задач данного произведения, а предоставляется читателю заниматься научным исследованием его. В дальнейшем он, однако, подчеркивает положительные стороны и преимущества суфизма перед другими доктринами. — Последняя инструкция рекомендует ученику при изучении им любой дисциплины иметь в перспективе исключительно нравственную чистоту; в качестве целеустремления. Указав в предыдущем, что основные принципы данного учения есть суфизм, аль-Газālī считает необходимым подчеркнуть, что между базисом этого произведения и надстройкой его инструкциями о необходимости изучения всех наук — нет противоречия, ибо и суфии высоко ценят последние, и лишь в сравнении с пророчеством они ставят их ниже по своей ценности.

Прежде чем перейти к инструктированию учителя, аль-Газālī демонстрирует все фазисы научного пути, подготовляющего человека к педагогической деятельности.

Они сводятся им к трем: а) школьное образование, б) автодидактическое занятие наукой, в) анализирование и синтезирование приобретенных в указанных стадиях знаний. Снабженному этим путем знаниями

и желающему посвятить себя преподавательской деятельности аль-Газали рекомендует целый ряд правил, из которых для иллюстрации приведем следующие: преподавание всех предметов должно вестись под углом зрения морали, с учетом степени интеллектуальных способностей учеников и с заострением внимания последних на научных дисциплинах; учитель не должен проявлять небрежного отношения к дисциплинам, не изучаемым в данное время учениками. Так, напр., иллюстрирует автор, поступают законоведы по отношению к языкознанию и т. п. Необходимо обращать внимание ученика на дисциплины, стоящие по своей значимости выше преподаваемой, с целью изучения их по освоении последней; — преподавание должно вести с учетом интеллектуальных способностей учеников, с постепенным переходом от объяснения буквального смысла текста к скрытому. Способному ученику учитель обязан открыть подлинный смысл данного текста; — при объяснении религиозного текста учитель должен держаться так, как будто оно есть подлинная истина (!), и лишь постепенно вести ученика к интерпретациям более сублимного характера. Сомнения ученика в вопросах религии надлежит устранить при помощи ссылок на народные верования, хотя они не представляют истины (!). Устранение же подобных сомнений научно-исследовательским методом требует продолжительного времени, и есть опасение, что дело не будет доведено до желанной цели. К ученику с высоким интеллектом может быть применен и исследовательский метод; — преподавателю религиозного учения надлежит конкретизировать свою теорию на практике, для внушения доверия к себе (!).

-XXVIII. Дл. 79v—85v. הכיאר השמונה ועשרים נבאר בו הנהגת המון ומה שיש בקנינו. «В 28-й главе разъясняем, каково должно быть отношение к добыванию денег и обращение с ними по приобретении их». Аль-Газали рекомендует ограничение забот о приобретении денег пределами необходимости их для поддержания тела пищей и проч.; целесообразность же тела обусловлена тем, что оно является обиталищем души. Показывая далее существование двух методов приобретения денег, пассивный и активный, он говорит, что последний, состоящий в прибылях от деловых предприятий, надо ограничить рамками, предуказанными в вероучении. Такое же отношение должно быть, по мнению его, к расходованию денег, т. е. не быть ни расточительным ни жадным. Между прочим, аль-Газали высказывается здесь против небрежного отношения суфиев к мирским делам, рекомендуя лучше всего отдавать дань обоим мирам: актуально-конкретному и мыслимо-будущему: ומין שלישי הם אמצעיים פרעו לשני עולמות חקם ודם... הנכבדים שבכלם אצל המאמתים.

XXIX. Лл. 85v—87r. הביאור התשעה ועשרים נבאר בו הדרך להסיר האנחה בעולם הזה. «В 29-й главе показываем путь к устранению скорби по мирским делам». Разбирая все виды скорби, аль-Газали показывает, что при наличии физического здоровья, благополучного состояния на своей родине и обеспечения дневным материальным пропитанием, скорбь свидетельствует о слабоумии и глупости носителя ее. При указанных условиях, разъясняет он, скорбь о прошлом нецелесообразна, — о настоящем имеет свои источники: зависть и честолюбие; скорбь же по поводу неприятных явлений, ожидаемых в будущем, тоже не должна иметь место, ибо должностующему не миновать, а против возможного надо вместо скорби принимать профилактические меры для его отвращения.

XXX. Лл. 87r—90r. הביאור השלשים נבאר בו להסיר אימת המות. «В 30-й главе разъясняем, что не должно бояться смерти». Memento mori, говорит аль-Газали, приписит его носителю благие результаты этического характера. Утрата мирских удовольствий, связанная со смертью, не должна, по мнению автора, возбуждать чувство боязни, ибо они — мирские удовольствия — ничто в сравнении с ожидаемым блаженством после смерти в загробном мире. Понимание сущности этого блаженства обусловлено предварительной научной подготовкой по теории познания души и ее взаимосвязи с телом. Боязнь же по поводу прошлых грехов должна быть заменена покаянием. По концепции нашего мыслителя, надо смотреть на смерть, как на освобождение от уз рабства жизни.

XXXI. Лл. 90r—93v. הביאור השלשים ואחד נבאר בו אות המדרנה. הראשונה ממדרנות ההולכים לאל יתברך. «В 31-й главе разъясняем критерий первой из градаций тех, которые стремятся к богу благословенному». Все волевые акты последней категории людей, говорит аль-Газали, даже такие, которые конкретизируются на аффектах, должны иметь своим отправным пунктом религиозные предписания.

В дальнейшей трактовке этого тезиса, как и при обсуждении других проблем, обнаруживаются сильные суфийские тенденции нашего автора, ограниченные материальными рамками.

Любопытно отметить, что в этом сочинении аль-Газали не трактует проблемы «бог»; однако, он резко высказывается против антропоморфических представлений, которыми проникнуты народные верования, считая носителей их ослиами, а авторов подобных сочинений — лжецами.

Рядом с таким резким высказыванием замечается, однако, толерантное отношение со стороны аль-Газали к тем авторам, в произведениях которых антропоморфизм фигурирует как аллегория. Под последними

он подразумевает Коран и другие религиозные книги, хотя он не протестует против отрицательного отношения к антропоморфизму вообще: ואולם הותרו אלו המלות בדת על צד הסוד... יבנים מי שיבנים ויכחישם מי שיכחישם.

XXXII. Лл. 93v — 96. הביאור השנים ושלשים נבאר בו ענין דרכי בני אדם באמונה וחלופיהם בה «В 32-й главе объясняем сущность различных взглядов людей на вероучение».

Высказывание автора в этой главе может служить ключем для расшифровки личного взгляда его на религиозное учение, поэтому мы передадим ее подробнее.

В виду того, что это сочинение представляет некоторую смесь доктрин суфиев, захиритов, ашаритов и мутакаллимов, аль-Газали старается предвосхитить вопрос, который может возникнуть у его читателя. Именно, какая из этих доктрин представляет подлинную истину в целом или в части ее, и в какой части?

В своем высказывании, как мы увидим, он отрицает объективную истину у всех вероучений. Люди, говорит он, по своим взглядам на «учение» (религиозное) — דרך, madhab — разделяются на две категории. Одни считают, что это слово является синонимом трех разных учений: 1) учение, унаследованное от родителей; 2) учение теологов той или другой школы; 3) учение, выработанное человеком своим собственным умом.

Под первым подразумевают учение, принятое от родителей, либо от вероучителя, либо от сограждан родины. Разумеется, разъясняет он, что в разных странах и районах существуют разные доктрины и разные учителя. В одной, напр., доминирует доктрина мутазилитов, в другой — шафитов, в третьей ашаритов, в четвертой — ханифитов. И в каждой стране родившийся следует господствующему на его родине учению, присвоив себе эпитет, соответствующий названию принятого им учения. Эпитет этот символизирует отношение носителя его к религиозной секте, членом которой он состоит.

Особенно любопытен взгляд аль-Газали на генезис этих сект. Известный коллектив, говорит он, пожелавший захватить власть при помощи толпы, волеизъявление которой находит свое выражение лишь в лице героя, окруженного ореолом известного личного качества, вырабатывает себе учение с соответствующим ритуалом и культивирует его в местах собрания. Таким путем, по мнению аль-Газали, рождаются секты со своими вероучениями, враждующие между собой, но единые внутри. Каждая секта имеет свою внешнюю эмблему в качестве символа истины, посредством которой

вожди их вербуют себе последователей, ими одураченных, принимающих ее, эмблему, за подлинную действительность, ибо скрытый ее смысл известен лишь ее авторам.

Что касается учения теологов, то наш автор высказывает следующие соображения. У теолога-педагога должен быть индивидуальный подход к каждому своему ученику в отдельности. Он не должен подходить ко всем слушателям своей аудитории одним и тем же методом и масштабом, а дифференцированным, с учетом степени интеллектуальных способностей каждого слушателя.

Для иллюстрации он приводит следующий конкретный пример. Если, говорит он, турок, индиец, или «неспособный» вообще — **עבד הטיב**, услышит, что бог обитает не внутри мира и не вне его, что он, бог, не соединен с миром и не отделен от него, то он не замедлит отрицать само существование бога. Исходя из таких соображений, педагог обязан говорить с подобными учениками на их языке, именно, что бог сидит на высоком троне в ожидании слушания молитв, доставляющих ему удовольствие, в компенсацию за которые молящиеся вознаграждаются в будущем, в раю. Но если аудитория по своей интеллектуальной квалификации способна воспринимать подлинные знания, то педагог может им передать их, варьируя, однако, свое учение с каждым слушателем сообразно степени его развития.

Далее, аль-Газālī говорит относительно религиозных концепций, к которым человек доходит путем личного размышления. Последние, по его мнению, человек — их носитель — должен держать в секрете, высказывая их лишь людям, ему подобным в интеллектуальном отношении. С мракобесами автор считает бесполезным философствовать, предпочитая предоставлять им верить по-своему.

Есть еще другая категория, — говорит аль Газālī, — которая, напротив, считает, что есть лишь одно вероучение, именно, трактуемое в школах той или другой секты. Потом же, по его словам, единое вероучение, было присвоено учению, унаследованному от рождения: от родителей, вероучителей или от сограждан города, в котором данный индивидуум проживает.

Из сказанного аль-Газālī делает непосредственный вывод, что ни одна из религиозных доктрин не может претендовать на то, что она представляет собою подлинную истину. Вследствие сего, — продолжает он, — нецелесообразно стараться узнать религиозную концепцию другого. Здесь автор дал понять, что настоящее свое мировоззрение он скрывает созна-

тельно, а по тому не стоит тратить время на искание его в данном сочинении. Он советует оставить все традиционные религиозные доктрины и следовать своему собственному разуму, ибо не приличествует подобно слепому следовать за путеводителем в то время, когда другие предостерегают об угрожающей опасности. Научные знания, — говорит он, — служат единственным якорем спасения от лжи этих путеводителей. Пассус этот заканчивается четверостишием, смысл которого заключается в том, что надлежит верить лишь своим глазам, а не разным сказкам о том, что было и что будет, ибо видеть и понимать лучше, чем слышать и верить.

Аль-Газали в заключение своего сочинения высказывается следующим образом: если, — говорит он, — последние слова внушат читателю скептицизм к своему вероучению, и послужат ему движущей силой к приобретению научных знаний, служащих оружием для дифференцирования «святого» от «простого», то тем лучше. Целесообразность скептицизма заключается именно в том, что он ведет носителя своего к истине. Кто не сомневается, говорит он, тот не мыслит, кто не мыслит, тот не видит, а кто не видит, тот остается в слепоте и заблуждении, глаза-то у него есть, но они не видят.

Изложенное нами краткое содержание рассматриваемого сочинения дает возможность попытаться характеризовать мировоззрение нашего религиозного мыслителя и философа. При этом учитываем предпосылку переводчика в своем предисловии, что, кроме указанных им изменений цитат и прибавления индекса, смысл оригинала будет им точно передан: **ולא אסור למעלה** (л. 3v, стр. 4—5). Мы также подчеркиваем, что будем оперировать исключительно с его высказываниями в этом сочинении.

Синтезировать его концепцию по различным проблемам, с учетом всего его богатого наследия, охватывающего все научные дисциплины его времени, не входит в наше задание ни по месту, ни по замыслу. Да едва ли это возможно. Установлено, что мировоззрение аль-Газали периодически менялось: то, что на данном отрезке времени им признавалось, он отрицал в другое время.¹ Но в нашем сочинении, в котором автор трак-

¹ См. Ibn Tufail, Hajj b. Jaḥzān (ed. Пососке), S.001; : **واما كتب الشيخ ابي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته الجمهور يربط في موضع ويحل في آخر ويكفر باشيء ثم ينتحلها الخ**. Имеется более позднее издание: Léon Gauthier, Alger, 1900; см. *Enzykl. d. Islam*, II, S. 452. Ср. Obermann, *Der philosoph. und religiöse Subjektivismus Ghazālis*, S. 2. Anm. 1; Гольденталь, предисловие к изд. тексту, стр. XX; *Enzykl. des Islam*, II. SS. 154—157.

тует, главным образом, проблему этики, затрагиваются попутно и другие проблемы: теология в ее различных доктринах, суфизм, законоведение и, наконец, философские учения в их разнообразных оттенках. Трудно поэтому определить его миропонимание по одной трактовке им проблемы этики, без учета его высказываний в этом же сочинении по другим соприкасающимся с ней вопросам.

Аль-Газāли редкий феномен своего века, хотя оригинальных, делающих эпоху, новых идей у него не было. Как выше было сказано, он не является основоположником новой развернутой философской системы.¹ Но по одному перечню его сочинений,² число которых доходит до ста, можно констатировать, что он был живой энциклопедией своей эпохи, редким эрудитом, всеобъемлющим умом. Его сочинение «Maḳāṣid al Falāsifa», представляющее энциклопедию гуманитарных и естественных наук перипатетиков, и его же произведение «Tahāfut al Falāsifa», в котором автор демонстрирует взаимно опровергающиеся учения перипатетиков, свидетельствуют о следующем: с одной стороны, автор преодолел все научные дисциплины, трактовавшиеся в учебном мусульманском мире на Востоке; с другой стороны, они показывают его недюжинный талант выявлять путем тонкого анализа их ошибки и недостатки.³ Многие из других его многочисленных сочинений подтверждают, что он не менее был силен в теологических и других дисциплинах.⁴ Неудивительно, что наш автор пользовался такой популярностью и таким общепризнанным религиозным и научным авторитетом, как никто из его предшественников и современников в мире ислама. Хаджи Хальфа, напр., отзывается о его сочинении «Ḥijā ‘ulūm ad-dīn», что «если бы утрачены были книги Ислама и осталось «al-Ḥijā», то не нуждались бы в утраченных». ⁵ Как религиозного мыслителя, Суюти характеризует его следующими словами: «если после Мухаммеда был еще пророк, то это был наверно аль-Газāли». ⁶

Уместно здесь отметить, что аль-Газāли, при всей его глубокой учености и скептическом ко всему отношении, оставался всю жизнь преданней-

¹ См. Steinschneider, Hebr. Übers., S. 296 и Anm.

² См. предисловие Гольденяля к изд. тексту, стр. XIII—XIX; Enzykl. des Islam, I, s.; Brockelmann, Gesch. der Arab. Liter., I, SS. 421—426.

³ См. Steinschneider, op. cit., S. 296; Encycl. Judaica, II, SS. 288—291.

⁴ Steinschneider, ibid. Obermann. Der philosoph. und religiöse Subjectivismus Ghazālis, S. 86 sq.

⁵ См. его соч. — Leipzig, ed. Flugel, 1835, I, S. 180: لوذهبت كتب الاسلام وبقى الاحياء لاغنى عما ذهبت الخ
цит. предисловие, стр. XI.

⁶ Brockelmann, op. cit., S. 421; ср. Obermann, op. cit., S. 1, Anm. 2.

шим мусульманином, не допуская в религиозной практике никаких изменений и дополнений. Несмотря, однако, на это, он в теории полемировал с главными столпами ислама: с теологами всех направлений, с законоведами, равно с философами всех направлений и школ.¹ Объяснения этих противоречий попытаемся найти в рассмотренном нами сочинении.

Прежде всего следует отметить, что в XI в. под благословением династии аббасидов процветание теологических школ и фикха достигло в восточном халифате своей кульминационной точки. Первые, в качестве апологетов Ислама, сфабрикованного в известных ритуалах и церемониях, старались рационализировать сформулированную ими религию, с подведением под все ее догматы «научного» базиса. Вторые приняли все меры к тому, чтобы теологизировать частную и социально-государственную жизнь мусульман. Все государственные учреждения, скрывавшие в себе эксплуататорские цели, они, законоведы, старались покрывать и санкционировать авторитетом религиозных догматов.

Для этого арабские законоведы, известные под названием фукаха, пользовались всеми научными методами: экзегетикой, аналогией, дедукцией, педантно-искусственным изложением Корана и казуистическим остроумием.² Арабский фикх — это еврейский Талмуд на арабском языке. Искусственное сочетание фидеизма и рационализма, сцементированное фикхом, созданным в угоду аббасидских халифов как средство для одурманивания толпы, с перспективой ее материального и духовного порабощения, не замедлил вызвать протест со стороны другой группировки религиозно мыслящих, ориентированных на эксплуатируемые массы. Протест этот сформулировался в новое учение, известное под названием «суфизм», в известной степени напоминающий движение ессеев в противовес фарисеям. Последний по своей концепции является антиподом фикха и теологических доктрин в их разновидности. Суфизм очищает религию от всех прослоек мирского характера, заполняя ее аскетизмом, отрицанием конкретного мира и заменой его сверхъестественным и субъективным. Суфии мыслили религию в отшельничестве, в отречении от всех духовных и физических наклонностей и вожделений, с концентрацией всех мыслей в боге и отказом ради этого даже от канонизированного ритуального богослужения и чтения Корана. Они опасались, что занятия последними могут помешать их «настроению» — ḥāl, которое располагает, по их

¹ См. Obermann, op. cit., SS. 90 sq. Brockelmann, op. cit., SS. 419—421; Enzykl. des Islam, II, SS. 154—157.

² См. Goldziher, Vorlesungen über den Islam, S. 48 sq. ср. Obermann, op. cit., S. 91.

мнению, к восприятию откровений, к пророчеству.¹ Словом, они редуцировали свою жизнь к особому рода служению богу, в контраст их выше-названным противникам, которые внедрили религию во вседневную жизнь.

Аль-Газālī жил и работал в период острой борьбы между этими полярными религиозными направлениями. Первоначальное воспитание его проходило в суфийских сферах, и он, повидимому, принимал участие в их практических упражнениях. Потом, в силу личных обстоятельств материально-экономического характера, он посвящал себя занятиям теологией, законоведением и философией, становясь постепенно официальным учителем этих дисциплин.² По мере освоения философско-спекулятивных наук им овладевал критический дух в отношении всех теологических и законоведческих доктрин и философских школ перипатетиков. Взаимные споры последних, разновидность направлений первых убедили его в том, что все они лишены объективной истины и, следовательно, не могут претендовать на общепризнанную компетенцию в трактуемых ими проблемах. Обуреваемый недугом скептицизма, он возвращается к суфизму, подходя на сей раз к нему *cum grano salis*. Как можно усмотреть в его трактовке и оценке этого учения в нашем сочинении,³ аль-Газālī при своем возвращении к суфизму, рассматривал его не как панацею, а, думается нам, лишь как *asylum ignorantiae*, в надежде найти в нем средство самоопьянения. Суфизм, напр., по его словам, лег в основание данного сочинения, и ему он выражает неоднократно свою симпатию, но это все лишь сравнительно с другими учениями.⁴ Суфизм, как усматривается в этом же сочинении, не освободил его от одолевающих его сомнений. Напротив, он относится так же скептически и к рассматриваемому нами сочинению, построенному, по его словам, на основах суфизма. Он советует не искать в нем критерия для определения лжи и истины. Оно, это сочинение, говорит он, способно лишь пробудить человеческий ум от косности и направить его к мышлению и исследованию.⁵ Кроме того, следует отметить, что суфизм аль-Газālī является суфизмом *sui generis*. Он, напр., против абсолютно отрицания объективного мира с его естественными

¹ См. Obermann, *op. cit.*, S. 92, Anm. 1.

² См. Гольденталь, цит. предисловие; ср. Obermann, *op. cit.*, S. 93, Anm. 1; Brockelmann, *op. cit.*, SS. 419—421; *Enzyklop. des Islam*, SS. 154—157.

³ Ср. Obermann, *op. cit.*, S. 97, Anm. 13, и Гольденталь, цит. предисл.

⁴ См. наше соч., гл. 27 (печ. текст, стр. 168).

⁵ См. *ibid.*, гл. 27, стр. 175—176 (печ. текст): עקר זה הספר בנוי עליו והיא הנהגת כת הצופים... ואם תאמר האם שאמרוהו היא אמת או לא: נשיבך דע שלא נכתב הספר הזה לבאר האמת והשקר... אבל הם הערות... יעוררו משנת העצלה וישירו למקומות הבקשה והחקירה וכנ"ל

потребностями. Преодоление аффектов, которое он считает главной основой религии,¹ должно иметь своей конечной целью умерение и урегулирование их так, чтобы овладеть ими и пользоваться в необходимых случаях и в известном масштабе. Ибо утилизированием их в известной доле и в соответственное время обусловлены, — подчеркивает он, — поддержание и продолжение существования индивидуума и коллектива.² Он также против суфиев, считающих практический метод — преодоление аффектов — достаточной подготовкой к высшей градации, т. е. к богопознанию. Последнее, по его мнению, как общее правило, должно иметь своей предпосылкой обладание всеми теоретическими дисциплинами, из которых на первое место он выдвигает метафизические науки. И лишь активизация этико-практического и научно-теоретического методов ведет, по его концепции, к вечному блаженству,³ т. е. к богопознанию, которое может реализоваться в известном, по рецепту суфизма, настроении *hāl*.⁴ Таким образом, подлинная религиозность, ведущая к богопознанию, являющемуся, по его мнению, признанием человека, заключается именно в культивировании вышеуказанных методов. Что же касается культа суфизма, то аль-Газālī рассматривает его не как религию, а как ее цель, следствие, *pium desiderium*, и только.⁵

Выше показано было, что аль-Газālī не считал ни одной из философских теорий подлинной истиной. Любопытно здесь отметить еще его взгляд на этику вообще. Она также расценивается им лишь как условная истина. Он, напр., подчеркивает, что нравственное учение следует применять не ко всем одинаково, а индивидуально, и в зависимости от времени. То, что в отношении одного индивидуума, — поясняет он, — или на известном отрезке времени считается этическим, в отношении другого или в другое время признается аморальным.⁶

Что касается традиции, с ее обещаниями рая и угрозами ада, то автор допускает ее лишь как воспитательное средство для детей, в частности, и для толпы, вообще.⁷ Весьма резко он квалифицирует антропоморфизмы,

1 См. *ibid.*, гл. XXI, печ. текст, стр. 119: ...המרות הנמשות... ואלה הם באמת עקרי הדת...

2 См. *ibid.*, гл. XI, стр. 73 (печ. текст): תקון נופה אם ... לקנות... המשובחת... התאוהא... בהשארות הנוף אנ בהשארות מינו או תקין שניהם יחד וכ"ו

3 См. гл. VIII, стр. 54—58 (печ. текст).

4 См. гл. VII, стр. 48—54, и гл. VIII, стр. 56.

5 Ср. Obermann, *op. cit.*, SS. 99—100.

6 См. *ibid.*, гл. XVI, стр. 98: בקצת רעה מרה שיהיה מרה יאפשר שיהיה מרה רעה בקצת... העתים ובחק קצת אנשים...

7 См. *ibid.*, гл. XX, стр. 111—112: הפחות שבהם הוא ... תהולת ונטול או פחד ועונש... וליא והיא מדרגת ההמון הפחותים... Ср. гл. XXIX, стр. 212.

фигурирующие в религиозных книгах, считая верующих в них ослами, а их авторов лжецами. Индифферентно он относится лишь к тем сочинениям, антропоморфизмы которых имеют аллегорический характер. Под последними он, повидимому, подразумевает Коран, но тем не менее он подчеркивает свое равнодушное отношение к тем, которые не верят в них, необычный взгляд по отношению к откровению.¹

Религиозных доктрин во всех их разновидностях: мутазилитов, ашаритов, шафийитов и прочих он не отвергает целиком, т. е. он признает их условно, поскольку они необходимы для человека известного возраста и известных интеллектуальных способностей и развития. Но рядом с этим он показывает, что все эти учения созданы искусственно и имеют свое историческое начало во властолюбии и честолюбии. Демонстрируя, что в разных странах господствуют различные вероучения Ислама, он постулирует, что ни одно из них не должно претендовать на объективную истину.

Бог аль-ГазалĪ — негативный призрак: он ищет бога, будучи уверен априори в его существовании, но нигде не находит его, ни в мире, ни вне мира.² Он тем не менее советует поддерживать народное антропоморфическое богопонимание во всех грубых представлениях с обещаниями рая и ада.³

Такой его образ действия послужил основанием обвинения его в лицемерии. В действительности же никакого лицемерия не было со стороны аль-ГазалĪ, а рекомендовал он говорить с каждым по религиозным вопросам на его языке и сообразно его интеллектуальному развитию, исходя из соображений нравственно-воспитательного характера.⁴

В вопросах вероучения наш автор держался такого странного образа действия в виду того, что, как выше упомянуто было, по его концепции все теологические доктрины лишены подлинной истины, и поэтому ни одна из них не может быть преимущественно перед другой кому-нибудь навязана. Человек, говорит он, обладающий большим интеллектом, должен выработать религию себе соответственно своему богопониманию, о которой

¹ См. *ibid.*, гл. XXXI, стр. 228—229: וכבר האמינו ... ואם תאמר ... וזכר האמינו ... רוב המין העם האמונת הזאת נשיבך ... שאין הפרש בין המון ... ובין החמורים ... מה שכתבו מכובים ... ואלו אמרו זה דרך דמיון ... סלחנו להם ... ואולם הותרו אלו המלות בדת על צד המור ... יכחישם מי שיכחישם

² См. *ibid.*, гл. XXXII, стр. 232: שהאל ... אין עצמו במקום ושאינו בתוך העולם ולא הוץ ממנו ...

³ *Loc. cit.*: ורבה ... ויכניסם בן עין נמולם ... בעברת ברואי ... חפץ ... יושב על בטא רם ...

⁴ См. *loc. cit.* и краткое изложение наше (выше), гл. XXXII.

он может говорить лишь с себе равным, но отнюдь не руководствоваться учениями, навязанными ему извне.¹

Ясно, таким образом, что аль-Газālī не признавал канонической государственной религии; другими словами, у него как-будто были тенденции, направленные к отделению церкви от государства; религия, — утверждает он, — интимное дело каждого индивидуума в отдельности. Его скептическое отношение к религиозным доктринам приводит его к отрицанию религиозной традиции вообще, традиции, рассказывающей о прошлом и будущем. Он рекомендует держаться того, что непосредственно видят глазами. По видимому, нигилизм принудил его вследствие *hoggor vasuī* искать убежища в эмпиризме, и он стал обнаруживать симпатию к естественным наукам.

Аль-Газālī скептик, его скептицизм, как *pervus probandi*, проходит красной нитью все его сочинение, и он сознательно внушает его своей аудитории. Лишь скептицизм является, по его мнению, путеводителем к истине, ибо «кто не сомневается, тот не мыслит, а кто не мыслит, тот остается слепым».² По всей вероятности, этот афоризм дал повод некоторым ученым считать, что его историческое значение заключается в его скептицизме, благодаря которому он занимает место в истории арабской философии.³

* *
*

Резюмируем: в нашем сочинении аль-Газālī выступает как моралист-рационалист, с мистической закваской, и скептик. Его скептицизм распространялся на все без исключения гуманитарные науки, включая и религиозные, и законоведные и философские доктрины. Его критическое отношение к фикху и высказывание симпатии к суфизму, при наличии сомнения его в подлинной истинности последнего, дает основание предполагать, что в своем учении он ориентировался на социально-недовольные массы. Преимущество суфизма для аль-Газālī заключалось в том, что первый неотъемлемый принцип его, суфизма, учения — безусловная нравственная чистота, с направленностью против теологии и фикха. К отрицанию последних, как объективных истин, автор подходит не слепо. Он доказывает,

¹ См. *ibid.*, стр. 234: *התרחק ... מביט אל הדרכים ובקש האמת בדרך העיון ...*

² *Ibid.*, стр. 235: *ואלו לא יהיה בדברים האלה אלא מה שישאך לספק באמונתך ... די לך במ ... טובה ותועלת ... שהמפיקות הם המניעות בעליהם לדרך האמת ומי שלא יספק לא יעיין ומי שלא יעיין לא יראה ... נשאר בעורון וכ"ו*

³ См. Steinschneider, *op. cit.*, S. 297; *cp.* Munk, *Mélange ...*, p. 382.

что исторически государство и религия ведут свое начало от человеческих аффектов и ничего общего с откровением, которое ими рекламируется, они не имеют. Призванием человека аль-Газālī считает богопознание в широком смысле этого слова, т. е. миропонимание, обусловленное этической практикой в жизни и обладанием научно-теоретических знаний.

Выше было показано, что аль-Газālī пользовался большим авторитетом среди мусульманских религиозных сфер. Здесь отметим еще, что особую популярность ему доставляли его научные труды, в которых он делает экскурсы по главным философским учениям, с целью опровержения их. Эти философские сочинения изучались большинством ученых, независимо от их солидарности во взглядах с автором, по двум соображениям. Одни черпали из них свои философские знания взамен непосредственного обращения к первоисточникам. Другие находили в них аргументы для скомпрометирования авторитета философии.¹ Большой популярностью он пользовался также среди еврейского ученого мира. Многие из его сочинений переводились на еврейский язык и комментировались.² Sturm und Drang XIII в. против философии вообще, когда сочинения Маймонида подверглись сожжению, не мог препятствовать тому, что рассматриваемое нами сочинение было именно тогда переведено и опубликовано на еврейском языке. Отметим, между прочим, что еврейский перевод его сочинения «Maḳāṣid» под заглавием «Kawwa-ḥōt ha philōsōphīm» послужило оригиналом для русского перевода под названием «Логика Авиасафа», которая занимала важное место в литературе жи-довствующих.³ По вопросу о его влиянии в еврейской литературе по философии и этике некоторые ученые идут очень далеко. Они утверждают, что еврейские мыслители, начиная со второй половины XI в., именно — Иба-Пакуда (XI в.), Иегуда га-Леви (XII в.), Ибн-Дауд, Маймонид (XII в.) и целый ряд других, были под влиянием аль-Газālī.⁴ Нет спора, что тот или другой еврейский мыслитель мог быть под его влиянием, но распространение этой возможности огульно на всех едва ли допустимо. Необходимо помнить, что аль-Газālī сам, как это доказано, пользовался в главных своих сочинениях идеями греческой и арабской философии своих предшественников, и весьма возможно, что еврейские философы черпали из тех же источников, что и он.⁵ Особенно следует это сказать относительно Маймонида; которого также

¹ См. Steinschneider, Herb. Übers., SS. 296—297.

² Сочин. «Maḳāṣid» имеет 3 еврейских перевода.

³ См. П. Коковцов, К вопросу о «Логике Авиасафа», СПб., 1912.

⁴ См. Steinschneider, op. cit., SS. 297, 298 и Anm.; ср. Obermann, op. cit., S. X.

⁵ См. Steinschneider, loc. cit.

включили в орбиту его влияния. Кроме того, Маймонид по своей концепции религиозной и философской является его антиподом. Необходимо также иметь в виду, что Маймонид часто упоминает по имени мыслителей, которых он цитирует, а имя аль-Газали нигде в его произведениях не упоминается им. Что касается Ибн-Пакуды, то при учете времени и места последнего такое допущение представляется бессмыслицей.¹ Во всяком случае вопрос о влиянии нашего автора на того или другого еврейского мыслителя ждет своего исследователя.

¹ См. П. К. Коковцов, *Livre d'hommage à la mémoire du D-r P. Poznanski*, Варшава, 1927, pp. 13—21. Ср. *Encyclop. Judaica*, II, pp. 289—290.