

ФИЛОСОФИЯ

УДК 141.4+276

**«Свет» разума в философско-теологическом учении
ал-Газали в соотнесении с византийской мистикой света****Н. С. Кирабаев*Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6

Для цитирования: *Кирабаев Н. С.* «Свет» разума в философско-теологическом учении ал-Газали в соотнесении с византийской мистикой света // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2024. Т. 40. Вып. 4. С. 568–581.

<https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.401>

В статье отмечается, что именно с философии Нового времени рациональность стала основываться только на внешней логике, лишенной ценностных смыслов и человеческих измерений. Вместе с тем и в античной, и в средневековой философии понятие разума рассматривалось как состоящее из чувственных, дискурсивных и моральных составляющих. Автор рассматривает принципы рационализации в философской «теологии» ал-Газали (1058–1111), которые лежат в основе понимания и познания Абсолюта как целого — Единого, Вечного, равного самому себе, мыслимого и воспринимаемого вне человеческого времени и пространства. Несмотря на непознаваемость Абсолюта, движение к нему как к Истине происходит в рамках представлений о «совершенном человеке» (ал-инсан ал-камал) в эпистемологии, этике и психологии. В учении ал-Газали о практическом разуме осуществляется единство знания и действия, логики и морали, сущего и должного. Подчеркивается этическая значимость этих понятий. Показано, что ал-Газали находил неадекватным решение восточными перипатетиками ал-Фараби и Ибн Синой вопрос о соотношении теоретического и практического разума, а также о сфере компетенции разума в проблемах этики и религии. Несмотря на различные дискурсы знания в исламе и христианстве и отсутствие термина «мистика» в мусульманской традиции, по смысловому содержанию феномен мистицизма есть в обеих философско-теологических традициях. Поэтому для более ясного понимания смысла «света» разума ал-Газали в статье представлена также средневековая византийская мистическая традиция постижения Творца посредством Божественного света, кото-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00050, «Византийская философия как феномен взаимодействия западной и восточной культур и источник формирования философии в Древней и Средневековой Руси» (<https://rscf.ru/project/22-18-00050>).

рая имеет черты сходства с познанием Абсолюта в суфизме ал-Газали. Раскрывается концепция Симеона Нового Богослова о стремлении к абсолютному знанию в процессе самосовершенствования человека и достижения им высшего духовного состояния единства с Богом в восприятии Божественного света. В этом плане понимание человека Симеоном сопоставимо с концептом «совершенного человека» ал-Газали.

Ключевые слова: ал-Газали, разум, классификация разума, теоретический разум, практический разум, разум и познание, знание и действие, логика и мораль, сущее и должное, византийская философия, Симеон Новый Богослов, нетварный свет.

Введение

Как известно, в истории философии «гильотина Юма» рассматривается как методологический принцип, фиксирующий логическую несовместимость логических и нравственных суждений. То есть речь идет о невозможности выведения моральных суждений из любых неморальных. Эта проблема, как правило, рассматривается как проблема соотношения теоретического и практического разума или как соотношение сущего и должного. Еще в античной философии сложились две школы, которые по-разному рассматривали природу этих двух фундаментальных категорий. Так, согласно платоновской традиции, должное сакрально, дано свыше, абсолютно и истинно, в то время как согласно аристотелевской должное основывается на реальности и является субъективным и морально ориентированным. При этом важно иметь в виду, что должное как идеал можно рассматривать как на метафизическом уровне, на котором задается смысл онтологический и гносеологический, так и реалистическом идеале долга, обусловленного человеческими и природными факторами. В рамках религиозной картины мира должное рассматривается как высшая и абсолютная ценность — моральный идеал. Сущее и должное являются категориями, которые выражают соотношение между объективным миром и человеческим представлением о том, каким этот мир должен быть. Анти-теза должного и сущего исторически возникла в ситуации, когда так называемая культура традиций перестала быть источником духовного единства. Формирование же новой культурной традиции и новой картины мира в Средние века становятся предметом дискуссий, критического рассмотрения: божественный миропорядок, который в целом целесообразен и благ, невозможно безнаказанно нарушить. Где или в какой области человеческой деятельности или в каком благом месте возможно единство теоретического и практического разума, сущего и должного?

Ал-Газали — фигура весьма значимая для понимания развития интеллектуальной мысли в Средние века и в последующие периоды истории философии как на мусульманском Востоке, так и на христианском Западе. Он попытался поставить вопрос о единстве этики и логики, теоретического и практического разума в философии, сущего и должного в этике на основе суфизма и показать возможные пути его решения. Все это синтезируется у него в концепции «совершенного человека» (*ал-инсан ал-камал*), раскрываемой и с точки зрения эпистемологии и этических ценностей. Поэтому и понятия знания и действия, разума и веры обосновываются не только в контексте познания Абсолюта человеком, но и как нравственные ценности.

Необходимо отметить, что в арабском языке нет термина, аналогичного термину «мистика» в европейской философской и теологической христианской тра-

диции, в том числе и в Средние века. Как известно, термин «мистика» имеет греческое происхождение и означает веру в существование сверхъестественных сил, с которыми каким-то загадочным образом связан человек, способный общаться с ними. А философско-теологические учения, описывающие сакральную практику переживания единения с Богом или богами, принято называть мистицизмом. Несмотря на отсутствие в мусульманской традиции термина, схожего с христианским «мистика», по смысловому содержанию феномен мистицизма присутствует в обеих философско-антропологических и теологических традициях. Неслучайно в европейской философско-теологической литературе исторически суфизм (*tasawwuf*) рассматривается и переводится термином «мистическое учение», или «мистицизм».

Проблемы соотношения теоретического и практического (морального) в восточно-христианском мистицизме Средневековья решались несколько differently от суфизма, хотя можно обнаружить ряд схожих черт. В работах Павла Латрийского, Симеона Нового Богослова, позднее Григория Синайского и Григория Паламы *рациональное, сущее* было тесно сопряжено с *идеальным, должным* и отождествлялось в понимании *светоносности* личности. Концепции «нетварного Божественного света» (в исихазме — Фаворского) византийских мыслителей и богословов также можно рассматривать как своего рода гармонию теоретического и практического, брэнного-мирского и высшего-духовного, реализующуюся в человеке с его устремлением достичь высот подобия Богу, а значит абсолютного совершенства.

Прежде всего рассмотрим два ключевых термина для понимания природы этического дискурса ал-Газали в вопросе о соотношении абсолютного и преходящего. Речь идет о *знании и разуме* в мусульманской традиции и в учении мусульманского мыслителя.

Знание как доминирующая ценность ислама и как феномен культуры

Термин «’илм» переводится с арабского языка как «знание», а его наиболее употребительный синоним — *ма’рифa*, последним суфии обозначали преимущественно знание о Боге. «Знание» и его производные встречаются в Коране несколько сотен раз. Уже в первых аятах Корана мы видим высокую оценку роли «знания» в исламе: «Читай во имя Бога твоего, Кто сотворил, Кто создал человека из сгустка. Читай! Господь твой — Самый щедрый. Он — Тот, Кто (дал человеку) перо и научил письму, а также обучил тому, чего он не знал» (Коран, 96: 1–5). Другой пример: «Скажи: «Разве сравниются те, которые знают, и те, которые не знают?» (Коран, 39: 9). При этом следует отметить, что под термином «знание» имеются в виду как религиозное, так не религиозное знание. В Коране делается акцент на значимости именно цельного знания, без всякого разделения на секулярное и религиозное. Такое понимание знания формировалось в арабо-мусульманской культуре исходя из важнейшего принципа «Единобожия» (Таухид), который ориентировал именно на целостное представление о мире и понимание возможностей разума в пределах его компетенции. Поэтому единство знания означает единство веры и разума на поле знания, а науки делятся на рациональные и нерациональные (религиозные).

Нравственный контекст знания не менее важен в мусульманской культуре. Выдающийся отечественный историк философии и исламовед А. В. Сагадеев в предисловии к книге Ф. Роузентала «Торжество знания» отмечал, что знание рассматривалось не только как интеллектуальное достижение, но и как средство морального и духовного совершенствования. Ученые стремились к тому, чтобы их знания служили благу общества и способствовали соблюдению религиозных норм. Такое отношение отражало более широкую исламскую концепцию «адаля» (справедливости) и «ихсан» (совершенства), которые требовали от верующего стремления к гармонии между знанием и праведностью. Кроме того, «противопоставление экзотерического знания экзотерическому имело важное значение и в суфизме, где первое отождествлялось с верой в догматику божественного закона, а второе — с интуитивным постижением истины на пути богопознания. Отношение, в которое вступали суфии с высшей для них божественной реальностью, можно охарактеризовать тройко: как собственно познавательный акт, как неизреченное экзистенциальное слияние с божеством и как представление о таком божестве, чья нерасчленимая сама по себе сущность пребывала одновременно и в скрытой форме, не допускающей никакой множественности и противоположности, и в явной, раскрываясь в многоцветье тождественных ему творений [1, с. 14–15]. Кроме того, оценивается высоко не просто «знание» как ценность религии и культуры, но и роль и статус ученых. Пророку приписываются следующие высказывания: «Степень достоинства ученого так велика над поклоняющимся, как степень моего достоинства велика над самым низким из вас» и «Поистине, Бог и Его ангелы, обитатели небес и земли (даже насекомое в своей норе и рыба в море) благословляют обучающего людей благу» (передал ат-Тирмизи от Абу Амамы аль-Бахили). Вместе с тем привычное и устоявшееся понятие «знание» не может включить в себя того «многообразия и богатства фактического и эмоционального содержания» *'ilm*, так как *'ilm* является одной из доминирующих в исламе концепций, которые дали мусульманской цивилизации ее отличительную окраску. Ф. Роузентал справедливо подчёркивал, что «нет другой такой концепции, подобной *'ilm*, которая действовала бы как определитель мусульманской цивилизации во всех ее аспектах» [2, с. 21].

Ал-Газали: знание — «свет разума»

В своих работах, в частности в самом фундаментальном труде «Возрождение религиозных наук», ал-Газали рассматривал знание и как ценность, и как добродетель. В первой его части — «Книги знания» («Китаб ал-'илм») — он видит цель познания в изучении объектов земного и трансцендентного миров, а также в разработке принципов улучшения моральных качеств человека, так как подлинное знание, которое должно быть свойственно каждому человеку, заключается в понимании «должного действия» [3, с. 69]. Поэтому следует говорить о теоретическом и практическом разуме, поскольку задача первого — познание и понимание духовных реальностей, а задача второго — правила поведения людей. Они представляют собой различные системы научного знания. Одни из них могут быть обязательными только для некоторых, а другие — для всех. Обязательное знание — это то, которое понимается людьми и как требование Корана, и как понимание необходимости своего совершенствования. Таким образом, обязательное знание как цель человека

в этом мире — это знание о Боге, человеке, добре и зле как свойствах души. Состояние «фана» как раз и связывается с постижением этого знания. «Фана» — это учение о растворении суфия в Боге, о его возвращении к Богу и достижении состояния «бака» — единения с Богом, т. е. исчезновение, растворение рассматривается как осознания собственного «я», когда остается только абсолютное Единство.

Согласно ал-Газали, практический разум, затрагивая человеческое поведение, основывается на теоретическом. Именно разум ориентируется на нравственный идеал и определяет действия личности, включая ее волевые усилия. Для ал-Газали роль разума всеобъемлюща. В то время как восточные перипатетики ал-Фараби (870–950) и Ибн Сина (980–1037) рассматривали знание как необходимое и достаточное средство без учета необходимости «действия», суфий считал, что именно поэтому теоретический разум арабских аристотеликов неправомерно «вторгается» в сферу действия практического разума и религиозного знания. Однако знание предшествует действию. Действие не только искореняет пороки и их причины, но и способствует возникновению добродетели, противоположной пороку. По мнению мусульманского мыслителя, оба эти средства сами по себе равноценны и необходимы, но их эффективность связана с их взаимодействием. Поэтому он отрицательно относился к суфийскому тяготению к аскетизму и, надо полагать, не мог принимать и аскезу христианства. Ведь именно действия человека в чувственном мире делают его либо прекрасным и добрым, либо злым.

Ал-Газали считал, что знание без разума невозможно, разум есть источник знания. Он дает следующую классификацию разума: «разум врожденный» (способность к восприятию знания и очевидное знание) и «разум приобретенный» (опытное знание и «знание последствий»), т. е. то, что можно назвать практически-нравственным разумом [4, с. 267–269]. Критика разума философов-перипатетиков и мутакаллимов «призвана показать ограниченность традиционного, теологизированного и формализованного разума». [5, с. 202].

Ал-Газали был хорошо знаком с классификацией наук Аристотеля. Это видно из содержания его работы «Цели философов» (Макасид ал-фаласифа), в которой философская наука (ал-илм ал-хикми) делится на практическую и теоретическую части. «Можно предположить, что ал-Газали использовал аристотелевскую дихотомию при рассмотрении религиозных наук, то есть религиозное знание у него делится на теоретическое и практическое — и эта классификация является центральной для учения ал-Газали. Речь идет о науке откровения или созерцания (илм ал-мукашшафа) и науке поведения (илм ал-муамала)» [6, с. 289–295]. И если восточные перипатетики, как и Аристотель, исходили в своей классификации наук из эпистемологической природы наук и различных уровней бытия изучаемых объектов, то ал-Газали исходил из степени пользы, которую та или иная наука может принести для достижения религиозных целей, которые не тождественны достижениям самих наук, но находятся вне и выше их.

Ал-Газали разделял науки следующим образом:

1. Чисто рациональные от дозволенных (мубах), необязательных (гейр ваджиб) и нерекомендуемых (гейри мандуб), которые в свою очередь могут быть поощряемыми (мункар) или даже запрещенными (махзур). «Это науки, которые ведут или к ложным мнениям, или к истинному, но бесполезному знанию». «Польза — не в удовлетворении существующих желаний и не в приобретении материальных бо-

гатств: это вещи эфемерные, преходящие. Подлинная польза состоит в вознаграждении в потустороннем мире» [7, с. 1].

2. Чисто традиционные, к которым он причислял «хадисоведение» и «тафсир» и утверждал, что «и млад и стар способны с равным успехом заниматься этими науками, потому что они связаны преимущественно с памятью и оставляют мало места для разума» [7, с. 1]. Религиозное знание выражается в религиозных науках: «илм ат-тафсир», «илм ал-хадис», «илм ал-фикх», «илм ал-калам» и др.

3. Смешанные науки (муздавваджа), наиболее благородные — в них участвует и личное мнение (рай), и божественный закон. Сюда входит «Усул ал-фикх» (теоретическое право) и «Фуру' ал-фикх» (практическое право).

Как известно, в рамках философии Аристотеля и восточных перипатетиков теоретические исследования были *телеологичны*, т.е. во всех вещах и явлениях имманентно присутствует целесообразность. Для Аристотеля счастье — это цель, охватывающая всю полноту жизни. Счастье связано с процветанием души, а не тела. Аристотель воспринимает добро как несокрушимое моральное понятие и считает счастье деятельностью души в соответствии с полной и совершенной добродетелью.

К знаменитому высказыванию Ибн Рушда о том, что ал-Газали с философами философ, с суфиями — суфий, можно добавить, что с правоведами он правовед. Перед ним стояла задача привести в однозначное соответствие теоретический и практический разум, сущее и должное. Как гармонизировать философию, логику, этику и мусульманское право? Он пытается в рамках религиозных традиций найти золотую середину в соотношении мусульманского права (фикх) и этики как наук, нацеленных на поиск и изучение *общезначимых норм и законов*, регулирующих социальные, в том числе религиозные, взаимодействия. Он прекрасно понимал, что право не может собой заменить все социально-религиозные нормы, поскольку *фикх* призван регулировать только внешние отношения между людьми, регламентируя человеческое поведение. Ал-Газали стремился определить нравственный предел *фикха* на основе Шариата, который служит кодексом для верующих. В связи с этим он приходит к выводу, что *фикх* больше не является наукой, предназначенной для создания эффективной основы этико-правовой системы ислама. С его точки зрения, мотивы правового регулирования должны быть подчинены идеальному принципу, абсолютной истине, отражающей всеобщее основание нравственных добродетелей, ценностей и блага. Он понимал, что мусульманское право есть право «неоправданной силы принуждения», и стал отстаивать право справедливости.

Поскольку восточные перипатетики считали, что теоретический разум доминирует над практическим, постольку ал-Газали настаивал на единстве знания и действия, считая, что ал-Фараби, Ибн-Сина и их последователи разрушают веру, а тем самым и нравственные устои общества и в то же время обнаруживают неспособность дать аподиктическое подтверждение тем метафизическим положениям, в жертву которым они эту веру приносят. В полемике с восточными перипатетиками он показывает их непоследовательность по отношению к установлениям веры. Это не означает, однако, что он отказывается от рационализма или принимает «установление веры в качестве высшего арбитра» [8, с. 46].

Что касается суфизма, то он представлял для него не просто идеальную картину внутреннего и внешнего мира человека, а скорее конкретный, живой и ис-

кренний мир человеческого духа. Согласно ал-Газали, *свет разума*, ведущего к постижению Всевышнего и сокровенного знания, с Ним связанного, свидетельствует об истинности учений посланников Аллаха. Это означает, что невозможно представить порицание этого знания и разума как пути к нему, ведь Всевышний восхваляет разум (в Коране). И если порицать это, то что же после этого вообще восхвалять? Но если возносить хвалу Шариату, то возникает проблема определения критерия истинности Шариата. «А если Шариат познается посредством “порицаемого” разума, на который не следует полагаться, то ведь Шариат также будет порицаем» [3, с. 278–279]. Видимо, именно в суфизме он видел возможность уйти от этого парадоксального, «самолюбующегося и спесивого разума» мутакаллимов и восточных перипатетиков, разума улемов и факихов, оправдывающих коррупцию и зло властей предрержащих, авторитаризма и фанатизма противоборствующих идейных политико-правовых и религиозных школ. Обосновывая понятия духа и души, разума и сердечности, ал-Газали подчеркивает их двойственность — для мира вещного и для сферы идеального. В предметном мире их значения могут различаться, но в мире абсолютного эти концепты содержательно совпадают, обозначая *божественный свет* человеческой природы (что мы увидим далее в учении Симеона Нового Богослова). Этот *свет* вызывает в личности стремление к познанию истины, что придает человеческой природе уникальный характер.

В познании истины и состоит миссия человека и основа его совершенства, без которой невозможно и вечное наслаждение. Свет возвышает человека и ведет его до уровня ангелов, при этом буквально любой человек может быть объят «божественным светом». Таким образом путь к познанию открыт для всех, и здесь самым важным является самосовершенствование индивида, основанное на единстве божественного и человеческого начал.

Учение о разуме

Второе важное понятие для понимания этики ал-Газали — это разум (акл), потому что «разум занимается всевозможными парадоксами мысли» [9, с. 220], т. е. разум как бы постигает невозможное, и бессилен перед возможным. Вот это и есть парадокс разума, т. е. речь идет о противоречиях и ограничениях в бесконечности познания. В философском плане ал-Газали задается проблемой компетенций разума. Даже душу возможно постичь с помощью разума (а не чувств), но возникает вопрос о сущности и типологии разума. Он пишет: «Отношение разума к способностям души подобно отношению хозяина к слуге. Отличительная черта человека — сила разума» [10, с. 31]. Если же между разумом и чувствами возникает противоречие, то «свет Бога поспешно приходит на помощь разуму» [10, с. 53]. Разум распоряжается мотивами поступков. Область компетенций разума невероятно широка и высока. «Страсть движет чернью, ограниченный разум — султанами и знатью, совершенный разум — святыми, мудрецами и разумеющими исследователями» [10, с. 77]. Разум — это наивысший уровень добродетели, а потому и религиозное знание невозможно без рационального, ибо религиозность относится к сфере добра и ценностей. Разум помогает постичь суть таких религиозных понятий, как «божественный путь», «божественный свет», «божественное предна-

чертание» и т.д. Они понимаются как бы «изнутри» светом разума и исходят от «внутреннего разума» [10, с. 86–87].

Разум ал-Газали — это «свет Бога», он приходит на помощь, и поэтому здесь очень важно всегда помнить, что разум — это не только то, что у перипатетиков связывалось с рациональностью, а нечто большее, и вот это большее связано с тем, что ал-Газали делит разум на способность к восприятию знания, на интуитивное знание, на опытное знание и на знание того, что он называл знанием последствий. В последнем случае речь идет о знании, лежащим в основе практического или нравственного разума. Они тесно взаимосвязаны. Первое является основой, второе — его ответвлением, третье — ответвлением от первого и второго, а четвертое (знание последствий) — их общий результат [4, с. 86]. Ал-Газали попытался сделать то невозможное, что было очень важно для него, — с помощью разума соединить логику и мораль.

Критика разума имеет у ал-Газали свои особенности, поскольку речь о разуме, который впадает в противоречие, выходя за пределы своей компетенции. Однако разум, выходя за пределы своей компетенции, вместе с тем является частью целого. Разум неотделим ни от чувственного, ни от интуитивного, что и определяет его познание, которое освещено и освящено «светом внутреннего разума». И поэтому именно «свет внутреннего разума» позволяет достичь обретения достоверного знания. Рассматривая виды знания, ал-Газали говорит о необходимости достижения достоверного знания в рамках практики морального поведения, когда суфийский «свет внутреннего разума» позволяет говорить о единстве познающего и познаваемого. В данном контексте необходимо отметить и то, что дискурсивное знание выражается демонстративно, развернуто, в то время как не дискурсивное знание представлено в скрыто-свернутом виде, в первую очередь в таком феномене, как интуитивное, или пророческое, знание.

Таким образом, ал-Газали попытался соединить суфийскую практику морального поведения и суфийский «свет внутреннего разума» в целостности знания. Действие и разум суфийского знания существуют в единстве как тождестве, что определяет оригинальность гносеологической концепции ал-Газали.

Обращает на себя внимание один любопытный пассаж в работе «Мункиз мин ад-далал» («Избавляющий от заблуждения»). Ал-Газали указывает на то, что философы (в данном случае он имеет в виду и ал-Фараби и Ибн Сину) этику взяли у суфиев, т.е. получается, что ни учение Платона, ни учение Аристотеля не лежат в основе этики восточных перипатетиков. Утверждение, что этика философов-перипатетиков заимствована у суфиев, заставляет нас более внимательно посмотреть на тот парадокс, который он построил, — знание одно, а существование познаваемого — другое в контексте критики безнравственного разума. Ал-Газали писал об этике философов: «Что касается этики, то все их (философов-перипатетиков. — Н. К.) рассуждения сводятся к определению свойств и нравственных качеств души, к перечислению их родов и видов, а также — способов исцеления души и преодоления ее страстей. Все это заимствовано ими из рассуждений суфиев, людей достойных и непреклонных в богомыслии и противодействии страстям, в следовании по пути, ведущему к Всевышнему Аллаху, где они сторонятся мирских наслаждений. Нравственные качества души, недостатки ее и пороки в ее действиях — все те вещи, о познании которых заявляют суфии, — раскрылись перед ними в результате

их подвижничества, а потом все это было взято философами, перемешано ими с их собственными рассуждениями и расхвалено на все лады с тем, чтобы их небылицы нашли затем сбыт среди людей. В их время — да не только в их — в каждую эпоху существовала особая категория людей, мнивших себя богами, от которых великий Аллах не очистил мир» [11, с. 113].

Ал-Газали критикует безнравственный разум в двух аспектах: с одной стороны, как использующийся за пределами своей компетенции, а с другой — как пытающийся «логизировать» нравственность. Эту критику он дает в работе «О, дитя» («Аййуха-л-валад»), где пишет о том, что нельзя воспринимать знания как некую абстракцию [12, с. 93]. Впрочем, эта критика направлена не только в адрес философов, но также представителей калама и фикха, потому что связь между логикой и моралью для ал-Газали представляется ключом и тем основанием, на котором разум будет действовать только в пределах своей компетенции, а мораль будет разумна, и в этом смысле никогда не будет предметом политических игр и интриг.

Ал-Газали считал, что каждый человек будет стремиться к счастью, и в книге «Мерило действия» (Мизан аль-амал) он показал способ достижения счастья, т. е. способ найти единство истины для обретения счастья. Знание без действия неспособно показать истинную меру счастья. И в этом контексте ал-Газали ставил вопрос: где искать и что является общей или единой нормой нравственного поведения и логики смысла в их внутреннем единстве. Представляется, что это и есть ключевая идея этического дискурса ал-Газали. Абсолютные границы истины находятся в единстве знаний и действия, т. е. речь идет о мере, «золотой середине». Получается, что в рамках абсолютных критериев в этике познания отсутствует прагматизм. Конечно, нужен интерес, нужна выгода, но стремление к Абсолюту показывает, что когда разум стремится к Абсолюту, в нем нет корысти.

Вот в сфере этики и проявляется соотношение абсолютного и преходящего как жизни и смерти, мирского и загробного, т. е. оно нашло у ал-Газали осязаемое воплощение единства реалий этики и метафизики. Конечно, нельзя сказать, что у него есть метафизика нравов в том смысле, в каком она присутствует у Канта, но тем не менее для него очень важно, что знание, приобретенное разумом, — это знание об этом свете и знание о том свете, и их пути могут не пересекаться, точнее даже, их пересечение невозможно. Еще один интересный сюжет, который требует дополнительного исследования, — представление ал-Газали о счастье: он не связывал счастье, которое есть цель разума и действия, с потусторонним миром. Для него счастье — это абсолютное совершенное существование в земном мире, это жизнь без гибели несовершенства.

Византийская средневековая традиция познания Бога через Божественный Свет как единство рационального и нравственного

Интересно, что учение ал-Газали о соотношении логического и морального, т. е. должного, в человеке, а также о божественном свете в каждой личности, пробуждающем неукротимое стремление к познанию Абсолюта и самого себя, не были изолированным феноменом суфизма или средневековой мусульманской традиции в целом. Примерно в это же время, в XI–XII вв., на территории Византии полу-

чает расцвет христианско-мистическая традиция рассмотрения приобретения наивысшего знания и приближения к Абсолюту через самосовершенствование (обожение), углубленное самопознание и восприятие Бога через нетварный (несотворенный) Свет. В XIV в. это направление восточного христианства достигло кульминации своего развития в афонском исихазме и учениях его последователей. Прежде всего средневековая мистико-религиозная традиция восточного христианства представлена именами Симеона Нового Богослова, Григория Синаита и Григория Паламы. В период византийского Средневековья (X–XIV вв.) становление этого направления христианства происходило как постепенный синтез духовности ранних отцов-пустынников, учений нетварного света XII в., в частности Симеона Нового Богослова, и основоположений исихазма более позднего периода. В этом синтезе можно уловить формирование сходных с суфизмом положений учения о единстве разумного и сверхразумного постижения Творца в достижении такого высокого духовного состояния подвижника, в котором снимаются все различия логического обоснования стремления к Богу и этико-нравственных реальных состояний человека. Это — наивысшая ипостась духовности, которой может достичь человек, но *только* в восприятии Божественного света. Поэтому в рамках этой греко-византийской традиции концептуально обосновывались учения нетварного света, соотношения логосов и энергий Бога (во многом как продолжение творчества Максима Исповедника), восприятия человеком Божественного света и роли Божественной благодати в возможности видения (познания) Света духовными очами сердца, чтобы люди очистили невещественный ум, залитый «мраком преступлений» и в «..вещественном невещественно узрели тот невещественный Свет, который пребезначально был Богом» [13, с. 207].

Следует отметить, что концепции постижения Бога через сакральный несотворенный Свет создавались прежде всего для монашествующих, потому как намечаемый духовный путь был очень тяжел и часто невыполним даже для подвижников. Как писал преп. Иоанн Лествичник (VI в.) в «Лествице», первая ступень обожения, или восхождения к Богу по Лествице моральных норм, — самая тяжелая: это и есть разум, направляющий инока на морально-практическое совершенствование духовности. Индивид, вступая на путь монашеского подвига, логически, рационально приходит к выводу, что это и есть его путь жизни; изначально разум ведет его вверх к духовному состоянию единства с Богом. Представляется, что именно Иоанн Лествичник существенно заложил будущую византийскую средневековую традицию восприятия Бога через Свет и достижения «должного», т. е. той вершины обожения (теозиса), когда человек практически не различает себя, окружающий мир и приходящего к нему Творца. Конечно, наиболее ярко это выписано в творениях Симеона Нового Богослова.

В предшествующую святоотеческую традицию Симеон добавляет глубоко личностные психологические описания погружения в нетварный Свет и состояния обожения как ощущения практически полного единства человеческой и Божественной природы. *Божественные гимны* Симеона — яркий образец символического выражения такого единения: «...кто сочетал свою волю с Божественным Духом, тот соделался богоподобным» [13, с. 45]. Достижение столь высокого состояния *богоподобия* возможно лишь сверхразумным и сверхчувственным образом, а потому человек сам становится «превыше чувств»: он изменен и обожен Божественным светом. И это знание особого рода, но все же знание. Специфика мистики Света Симеона

в том, что ожидание «прихода» и видение Света не сводятся лишь к его созерцанию. Кульминацию мистической жизни подвижника (Симеон, как и Иоанн Лествичник, писал прежде всего для монашествующих) составляет приход Христа в виде *нетварного света* и последующее общение с Христом, выражающееся в диалогичной форме и учительстве Иисуса. Такие встречи в описании Симеона можно трактовать как *теозис*, т. е. целостность Божественно-абсолютной и человеческой природ в личности монаха. Симеон описывает состояния духовного единства с Богом как ощущение чуть ли не ипостасной божественности человека. Однако он подчеркивает, что это божественность *по благодати*, но не по сущности и не по ипостаси [13, с. 22]. Такое состояние ощущения своей абсолютности, чистоты и совершенства есть *преображение* природы человека, *ставшей* светом. И к этому состоянию единения с Богом через Свет человек идет сознательно, рационально, и одновременно нравственно-практически: «чувственным образом и умным, существенным и духовным» [13, с. 22]. Здесь обнаруживаем у Симеона существование принципа «умного единения» индивида с Творцом, который будет транслироваться культурой поздней Византии и реализуется в практике «умного делания» паламитов.

В учении Симеона содержится много идей и положений, трансформировавшихся в исихазм завершающего периода Византии. В частности, знаменитый тезис исихастов — *ум, сведенный в сердце*, знаменующий погружение в исихию и постижение Бога в единении с Ним (т. е. приобретение высшего знания Абсолюта), — также имеет исток в учении Симеона. Единокротное видение Света может и не вызвать диалога с Богом. Только после многих восприятий Света и постоянной добродетельной жизни подвижника наступает момент, когда Христос начинает *говорить* и передавать ему особое знание:

Он и в сердце моем находится и на небе пребывает.
Он изъясняет мне Писания и умножает во мне знание,
Он научает меня таинствам, которых я не могу изречь [13, с. 160].

Непознаваемый по сущности Бог через явления Света дает возможность Богопознания, что придает учению Симеона философско-антропологический характер. Симеон акцентировал внимание на том, *как* человек может познать Бога. В этом плане он являет собой уникальный образец преподнесения личного мистицизма света, что будет воспринято некоторыми последующими Отцами, в частности Никифором Исихастом и Григорием Синаитом. В византийском ареале культуры учение нетварного света Симеона Нового Богослова будет иметь много почитателей и учеников. Несмотря на то что он не упоминал молитву ума и не настаивал на четко сформулированном различении сущности и энергий в Боге, его можно считать крупным представителем исихастской традиции в Византии. Он культивировал единство ума и души, разума и практического духовного благочестия. В этом видится его схожесть с устремлениями и исканиями ал-Газали.

Заключение

Когда мы говорим об этике ал-Газали, то нельзя обойтись без добродетелей, которые позволяют говорить о том, что его этика не просто прагматична, но она как бы глубоко нравственна, потому что строится на действенных добродетелях.

Ал-Газали видел своей главной задачей понять истину противоречия временного и вечного, абсолютного и преходящего, мимолетного и непреходящего как ценность. Нельзя разуму навязать логику невозможности решить какую-то проблему, ибо это будет означать понимание возможностей разума только в пределах его компетенции. Вот поэтому для него понятно, что единство нравственности в познавательной практике, устремленной к Абсолюту, и есть истина. При восхождении к Абсолюту движение — это одновременно и нравственное очищение, и познание по большому счету непознаваемого, и созерцание абсолютной красоты. Эта идея может рассматриваться как один из образов, сюжетов и в других работах, в частности, в трактате «Ниша света» («Мишкат ал-анвар»). Суфийский образ мотылька, летящего на пламя горящей свечи, и есть образ движения к Абсолюту, когда суфий «сгорает» в пламени любви к Богу. Абсолют рассматривается как предел, в котором сходятся мораль и логика, теоретический и практический разум, сущее и должное, время и пространство, черное и белое, бытие в себе и бытие для себя, возможное и необходимое. Абсолют — это целое, его нельзя разложить. Абсолют и есть истина.

В этом же сходство с христианскими концепциями Божественного света, развиваемыми византийскими средневековыми богословами. В восприятии Света подвижником изменяется сама природа человека — он становится светоносным, т. е. равным Богу по благодати (не по сущности), а это возможно только при абсолютном совершенстве человека, полном преображении его разума и морали, тела и души. Согласно Симеону Новому Богослову, постичь Бога в нетварном Свете возможно только человеку со здоровой душой, только в результате постоянного самосовершенствования и молитвенного углубления в себя (исихасты добавляют к этому практику ежедневной непрерывной *Иисусовой молитвы*). Свет таким образом снимает все противоречия бренного бытия и, как и в суфизме, как бы растворяет человека-подвижника в любви к Богу в сверхразумном и сверхчувственном ощущении единства с Абсолютом.

Можно ли логизировать этику — это отдельный вопрос истории философии. Ал-Газали попытался найти единое основание для логики и морали, для теоретического и практического разума, для должного и сущего, ведь основная критика восточных перипатетиков как раз и была связана с тем, что теоретически разум философов-перипатетиков не в гармонии с практическим разумом. Кроме того, их теоретический разум разрушает веру, разрушает гармонию практического разума, и те аподиктические суждения, которыми гордятся философы, не работают в сфере этики, хотя этика очень нуждается в строгих нормах аподейктики. Разум и рациональное — это не одно и то же. Поэтому теоретический разум перипатетиков выступает как безнравственный разум, поскольку выходит за пределы своей компетенции и вторгается в сферу этики и практического разума. Конечно, в целом речь идет не просто о «непоследовательности философов» или «непоследовательности последовательности» самого ал-Газали, а об определении возможности логики этой самой последовательности. Возможно ли аподиктическое знание в этике — с точки зрения ал-Газали, — оно возможно, вот только это, видимо, особая логика рассуждения.

Литература

1. Сагадеев, А. В. (1978), «Знание» и познавательное отношение к действительности в средневековой мусульманской культуре, в: Роузентал, Ф., *Торжество знания*, М.: Наука, с. 3–18.
2. Роузентал, Ф. (1978), *Торжество знания*, М.: Наука.
3. Абу Хамид Мухаммед аль-Газали ат-Туси (2011), *Возрождение религиозных наук*, в 10 т., т. 1, Махачкала: Нуруль Иршад.
4. المعرفة: بيروت، ج1، إحياء علوم الدين، (بن)، الغزالي (بن). [Ал-Газали (б. г.), *Возрождение религиозных наук*, т. 1, Бейрут: Ал-Маарифа].
5. Аль-Джаноби, М. М. (2018), *Суфийский теолого-философский синтез аль-Газали*, М.: Российский университет дружбы народов.
6. Kirabaev, N. S. and Al-Janabi, M. M. (2014), About the classification of Science: Aristotle, Eastern Peripatetics, and al-Ghazali, in: Stepanyants, M. (eds), *Philosophy and Science in Cultures: East and West / Russian Philosophical Studies, XIII*, Washington: CUA, pp. 289–295.
7. الجزالي. الأصول علم في المستنقى، مصر، بولاج. ج1. [Ал-Газали (б.г.), *Избранное в изучении основ фихка*, т. 1. Египет: Болаг].
8. Кирабаев, Н. С. и Аль-Джаноби, М. М. (2015), Разум и вера в религиозной философии ал-Газали, *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия*, № 4, с. 37–49.
9. Аль-Джаноби, М. М. (2019), *Исламская цивилизация и философская культура*, М.: Российский университет дружбы народов.
10. ميزان الأمل، بيروت، 1986، الغزالي. [Ал-Газали (1986), *Мерило действия*, Бейрут].
11. Ал-Газали (2010), Избавляющий от заблуждения, в: *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева*, т. 3, М.: Марджани.
12. الجزالي، 1951، أيوها الولد، بيروت. [Ал-Газали (1951), *О, дитя!*, Бейрут].
13. Симеон Новый Богослов (1993), Божественные гимны, в: Симеон Новый Богослов, *Творения*, в 3 т., т. 3, Сергиев Посад: Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.

Статья поступила в редакцию 5 июля 2024 г.;
рекомендована к печати 16 сентября 2024 г.

Контактная информация:

Кирабаев Нур Серикович — д-р филос. наук, проф.; <https://orcid.org/0000-0002-0192-6337>,
kirabaev-ns@rudn.ru

The ‘Light’ of Reason in the Philosophical and Theological Teachings of al-Ghazali in Relation to the Byzantine Mysticism of Light*

N. S. Kirabaev

RUDN University,
6, ul. Mikhluko-Maklaya, Moscow, 117198, Russian Federation

For citation: Kirabaev N. S. The ‘Light’ of Reason in the Philosophical and Theological Teachings of al-Ghazali in Relation to the Byzantine Mysticism of Light. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2024, vol. 40, issue 4, pp. 568–581. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.401> (In Russian)

The author notes that rationality stemmed out of external logic devoid of value meanings and human dimensions. In medieval philosophy the concept of reason was considered as consisting of sensory, discursive, and moral components. The principles of rationalization in al-Ghazali’s (1058–1111) are considered in the article as philosophical ‘theology’ that underlie

* The work was supported by the Russian Science Foundation (grant no. 22-18-00050), <https://rscf.ru/en/project/22-18-00050/> “Byzantine Philosophy as a Phenomenon of Mutual Influence of Western and Eastern Cultures and the Source of the Formation of Philosophy in Ancient and Medieval Rus”.

the understanding and cognition of the Absolute as a whole: the One, the Eternal, and equal to itself. Despite the unknowability of the Absolute, movement towards it as the Truth occurs within the framework of ideas about the ‘perfect man’ (*al-insan al-kamal*) in epistemology and ethics. In the teaching of al-Ghazali on practical reason, the unity of knowledge and action, logic and morality, is fulfilled. The ethical relevance of these concepts is emphasized. On the opinion of Al-Ghazali about inadequate solution by the Eastern Peripatetics al-Farabi and Ibn Sina on the correlation of theoretical and practical reason, as well as the issue about the scope of reason competence in the problems of ethics and religion is discussed. Despite the different discourses of knowledge in Islam and Christianity and the absence of the term ‘mysticism’ in the Muslim tradition, the phenomenon of mysticism exists in both philosophical and theological traditions in terms of semantic content. Therefore, for unveiling the meaning of the concept of light of reason of al-Ghazali, the article presents the medieval Byzantine mystical tradition of comprehending the Creator through the Divine light, similar to the knowing of the Absolute in al-Ghazali’s Sufism. The doctrine of Simeon the New Theologian on striving for absolute knowledge in the process of self-perfecting and attainment the highest spiritual state of unity by a person with God in the perception of the Divine light is considered. In this regard, Simeon’s understanding of the human is comparable to the concept of the ‘perfect man’ formulated by al-Ghazali.

Keywords: al-Ghazali, Reason, Classification of reason, Theoretical Reason, Practical Reason, Reason and Cognition, Knowledge and Action, Logic and Morality, what is and what should be, Byzantine Philosophy, Symeon the New Theologian, Uncreated Light.

References

1. Sagadeev, A. V. (1978), “Knowledge” and cognitive attitudes toward reality in medieval Muslim culture, in: Rosenthal, F., *The Triumph of Knowledge*, Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
2. Rosenthal, F. (1978), *The Triumph of Knowledge*, Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
3. Abu Hamid Muhammed al-Gazali at-Tusi (2011), *The Revival of the Religious Sciences*, in 10 vols, vol. 1, Mahachkala: Nurul Irshad Publ. (In Russian)
4. Al-Ghazali (n. d.b.), *The Revival of the Religious Sciences*, vol. 1, Bejrut: Al-Maarifa Publ. (In Arabic)
5. Al-Janabi, M. M. (2018), *Sufi theological and philosophical synthesis of al-Ghazali*, Moscow: Rossiiskii universitet druzhby narodov Publ. (In Russian)
6. Kirabaev, N. S. and Al-Janabi, M. M. (2014), About the classification of Science: Aristotle, Eastern Peripatetics, and al-Ghazali, in: Stepanyants, M. (ed.), *Philosophy and Science in Cultures: East and West / Russian Philosophical Studies, XIII*, Washington: CUA Publ., pp. 289–295.
7. Al-Ghazali (n. d.b.), *Selected Works in the Study of the Fundamentals of Fiqh*, vol. 1, Egypt: Bolag. (In Arabic)
8. Kirabaev, N. S., Al-Janabi, M. M. (2015), Reason and faith in the religious philosophy of al-Ghazali, *RUDN Journal of Philosophy*, no. 4, pp. 37–49. (In Russian)
9. Al-Janabi, M. M. (2019), *Islamic civilization and philosophical culture*, Moscow: Rossiiskii universitet druzhby narodov Publ. (In Russian)
10. Al-Ghazali (1986), *Measure of Action*, Bejrut. (In Arabic)
11. Al-Gazali (2010), Deliverance from Error, in: *Medieval Arab-Muslim Philosophy in Sagadeev’s Translations*, vol. 3, Moscow: Mardzhani Publ. (In Russian)
12. Al-Ghazali (1951), *Oh, child!*, Bejrut. (In Arabic)
13. Symeon the New Theologian (1993), Hymns of Divine Eros, in: *Writings of Symeon the New Theologian*, in 3 vols, vol. 3, Sergiev Posad: Tipografia Sviato-Troitskoi Sergievoi Lavry Publ. (In Russian)

Received: July 5, 2024

Accepted: September 16, 2024

Author’s information:

Nur S. Kirabaev — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; <https://orcid.org/0000-0002-0192-6337>, kirabaev-ns@rudn.ru