

УДК 297.17

Г. М. Надтока,*доктор історичних наук, професор кафедри всесвітньої історії і методики навчання Київського університету ім. Б.Д. Грінченка*

АБУ ЛЬ-ХАСАН АЛЬ-АШ'АРИ: РЕКОНСТРУКЦІЯ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ МУСУЛЬМАНСЬКОЇ ДОКТРИНИ

У статті висвітлено специфіку поглядів мусульманського релігійного діяча Абу ль-Хасана аль-Аш'арі (873–935 р.). Відзначено роль, яку спадщина аль-Аш'арі відіграла в середньовічному мусульманському богослів'ї.

Ключові слова: мусульманська теологія, віра, релігійний світогляд, доктрина, полеміка.

Абу ль-Хасан аль-Аш'арі: реконструкція средневековой мусульманской доктрины

В статье показана специфика взглядов мусульманского религиозного деятеля Абу ль-Хасана аль-Аш'арі (873-935 гг.). Отмечена роль, которую наследие аль-Аш'арі играло в средневековой мусульманской теологии.

Ключевые слова: мусульманская теология, вера, религиозное мировоззрение, доктрина, полеміка.

Abu l-Hasan al-Ash'ari: The Reconstruction of the Medieval Muslim Doctrine

In article the views of the Muslim theologian Abu l-Hasan al-Ash'ari is being discussed (873 – 935). His role in the Medieval Muslim theology is being studied.

Key words: Muslim Theology, faith, religious consciousness, doctrine, polemics.

Становлення релігійної та релігійно-філософської думки ісламського світу пов'язано із розвитком усіх галузей знань – як наукових, так і релігійних. Розвиваючись у єдиному соціокультурному середовищі, ці галузі тісно перепліталися між собою, що було характерно для хронологічно першого напряму мусульманської парадигми філософствування – *калям*. Саме поняття *калям*, утворене від дієслова *калям* («говорити»), «розмовляти»), процесуально означає «говоріння», «мовлення». Згодом цей термін означав також дискусію на будь-яку тему. Гаррі Вольфсон, автор одного з найґрунтовніших досліджень, присвячених філософії *калям*,

справедливо відзначає, що в арабських перекладах з грецької поняття *калям* використовувалося для позначення усіх спеціальних галузей науки. Наприклад, грецький вираз «розмови про природу» (περί φύσεως λόγος) перекладається як «природній калям» (*аль-калям ат-табі'і*) [4. с. 1]. Саме тому сучасні дослідники, намагаючись якомога точніше передати значення терміну калям в ісламській цивілізації, використовують поняття «дискурс». Отож, калям – це «дискурсивна теологія», тобто максима інтерпретації релігійних текстів. Виходячи зі значення каляму для ісламу в цілому, в межах даної статті ми спробуємо проаналізувати творчість одного з найвизначніших представників цього напрямку.

Одним із найперших шкіл каляму був аш'аризм, пов'язаний із по-статтю 'Алі бін Ісма'їла бін Абі Бішра Абу ль-Хасана аль-Аш'арі (873-935 р.). Вчення цього видатного мислителя швидко зайняло домінуючі позиції на Близькому Сході, а згодом і у північній Африці та інших регіонах ісламського світу. Фактично аш'аризм є однією з найбільш значних філософсько-теологічних систем, у багатьох моментах то-тожною традиціоналістичній думці. Проте це не означає, що раніше за аль-Аш'арі світоглядний дискурс ісламської цивілізації цілком займали лише раціоналісти. Ще Монтномері Уотт справедливо відзначав факт впливу на самого Абу ль-Хасана [3, с. 64] з боку *куллабізму* (*куллабій-ійя*) – вчення, епонімом якого був ібн Кулляб (пом. 842 року), «перший традиціоналіст, який висловлював теологічні думки», зокрема щодо проблеми витлумачення Божественних властивостей. Проте вчення аль-Аш'арі, на відміну від традиціоналістичного *каляму*, згодом отри-мало розвиток саме як філософський, а не лише доктринальний напрям.

Сам Абу ль-Хасан, представник давнього арабського роду (який сягав корінням сподвижника Мухаммада, Абу Муси аль-Аш'арі) [8. с. 62], початкову освіту отримав у басрійського му'тазиліта Мухаммада 'Абд аль-Уагаба аль-Джубба'ї. Як свідчать окремі джерела, відхід аль-Аш'арі від му'тазилітських позицій відбувся десь коло 912 року [3. с. 64], тобто вже у зрілому віці. І хоча дослідники вбачають при-чини розколу ще в особистих суперечках між Абу ль-Хасаном та Абу ль-Гашімом (сином аль-Джубба'ї, який згодом став на чолі басрійської школи) [3, с. 64], формальним приводом для відходу аль-Аш'арі від му'тазилізму були численні суперечки зі своїм вчителем. Кілька дискусій, які трапилися між ними, збереглися у доксографіях, а також у пра-ці свого аль-Аш'арі («Висловлювання мусульман та розбіжності серед молільників»). Наведемо деякі з них за опрацюваннями критики.

«Одного дня аль-Джубба'ї запитав аль-Аш'арі: «Що ти маєш на ува-зі під «покрою» (*та'а*)?» Той відповів: «Виконання наказу» й запитав

думку вчителя про це. Аль-Джубба'ї сказав: «Сутністю «покори», на мою думку, є виконання наказу, отож, якщо хтось виконує чинсь волю, кориться йому». Абу ль-Хасан відповів: «Якщо так, то можна вважати, що Бог кориться Своему рабу, якщо виконує його волю». Аль-Джубба'ї погодився із цим. І тоді аль-Аш'арі сказав: «Ти сказав те, що відрізняється від загальної думки мусульман і ти зводиш хулу на Господа світів. Якщо Бог покірний Своему слугі, то Він мусить бути його підлеглим, але Бог пречистий від такого!» [1, с. 216].

Центральною темою цього короткого диспуту є проблема покори (*ta'a*), яка була не лише імперативом будь-якого релігійного праксису, а й розумінням Божої волі. Смилова парадигма аль-Джубба'ї, де об'єкт референції завжди перебував у зв'язку із наявною логічною конструкцією, суттєво відрізнялася від доктринальної риторики, прийнятної для традиціоналістів. Якщо остання спиралася на тексти (*нусус* Корану та Суни), то му'тазиліти апелювали до широких смислових контекстів, спільних для природознавчих та віроповчальних запитів. «Відкритий» панлогізм аль-Джубба'ї (на відміну від формальної аристотелівської логіки у *фальсафі*, операціоналізм му'тазилітів мав герменевтичний характер, адже був пов'язаний, в першу чергу, із граматикую) спричиняв суттєві парадокси у витлумаченні доктринальних визначень (наприклад, таких, як «прекрасні імена» Бога). Прикладом цього є ще один диспут між аль-Аш'арі та аль-Джубба'ї.

«Аль-Джубба'ї вважав, що Боже ім'я можна утворити від будь-якої з Його дій. Тоді аль-Аш'арі сказав, що Бога можна назвати «творцем вагітності у жінок», адже саме Він створює їхній плід. Аль-Джубба'ї ніяк не міг заперечити такий висновок...» [1, с. 217]. Нарешті, аль-Аш'арі знову довів «єретичність» му'тазилітських вчень. Отож, вважав аль-Аш'арі, вчення Корану та Суни про Бога завжди є вищим за авторитет раціональної логіки. Те ж саме стосувалося й проблеми передвизначення (з якої й почався му'тазилітський рух), одну з інтерпретацій якої намагався спростувати аль-Аш'арі. Якось він запитав свого вчителя про те, куди потраплять після смерті три брати, один із яких був праведником, один – грішником, а третій вмер одразу після народження. Аль-Джубба'ї, сповідуючи вчення Васіла ібн 'Ати про «проміжне становище» (*манзіла байн манзілатайн*), відповів, що дитина, яка не встигла вчинити ні гріхів, ні добрих справ, опиниться між раєм та пеклом. Відповідно, праведник та грішник потраплять у рай та пекло. Але тоді Абу ль-Хасан сказав: «А якщо дитина запитає у Бога про те, чому вона померла малою і, не маючи добрих справ, не опинилася в раю?» Аль-Джубба'ї, не відступаючи від раціоналістичного витлумачення до-

ктинальних принципів, відповів, що Бог знав про її майбутні гріхи та відповідне покарання пеклом, а, отож, забрав її душу в малому віці. Але тоді Аш'арі запитав: «Якщо це так, то після цього грішник, страждаючи в пеклі, запитає: «Господи, чому ти не забрав мене так, як його? Чому дозволив мені стати грішником?». На це запитання му'тазиліт не знайшов прийнятної відповіді.

Отож, залишивши му'тазилітську школу, аль-Аш'арі став її послідовним критиком. Як свідчать перекази, він зайшов до однієї з басрійських мечетей та сказав: «Хто мене знав, той знав, ким я був, а хто не знав мене, то я сам розкажу йому про себе: я, такий-то, син такого-то, говорив, що Коран – створений, і що Бога не можна буде побачити, і що ми самі робимо злі вчинки. Я приношу каяття та зрікаюся цих поглядів». Наслідком цієї полеміки стало написання великої кількості праць, серед яких варто відзначити «Висловлювання мусульман та розбіжності між молільниками» (одну з найперших доксографій, своєрідну енциклопедію му'тазилізму), «Роз'яснення основ релігії», «Покращення розмови про науку каляму» та інші. Остання праця значною мірою є унікальним документом, автор якого займає середню позицію як між му'тазилітами, так і традиціоналістами (представленими у той час послідовниками ібн Ханбала). Вона вказує на метод аль-Аш'арі у вирішенні віроповчальних та природознавчих проблем [8, с. 77].

На початку «Покращення» аль-Аш'арі критикує погляди «невігласів», які заперечують можливість пошуку знань у галузях, не згаданих у текстах Корану та Суні. «Вони вважають, що розмова про (*калям фі*) рух, спокій, акциденції, кольори, створені тіла, частки, «стрибок» (*тафра*) та Божественні властивості є нововведенням та оманом. І ще говорять: «Якби в цьому був прямий шлях та вказівка на правду, то про це говорив би Пророк, мир йому та благословіння Бога, його наступники та сподвижники» [8, с. 78-80]. Намагаючись довести хибність цього погляду, аль-Аш'арі апелює до тих текстів Корану, де, на його думку, підіймалася проблема Богопізнання. Наприклад, пошуки Ібрагімом «свого Господа», за якого він приймав то сонце, то місяць, то зірку (Коран, 6:74-79), вказують на не те, що Бог не може бути подібним до творинь, а отож, доводять можливість логічних пошуків істини. У руслі такої ж апофатичної (негативної) теології аль-Аш'арі доводить ще й інші природознавчі теорії каляму. Як вважав Абу Ісхак аш-Шіразі, один із послідовників Абу ль-Хасана (1003 – 1083 р.), «першим обов'язком розумної, повнолітньої та дієздатної людини є прагнення до вивчення та пошуку доказів, які ведуть до пізнання Бога, Могутнього та Преславного» [7, с. 109].

Однією з основних проблем, у вирішенні якої Абу ль-Хасан опонував му'тазилітам, був опис Божих властивостей (*ас-сифат*). Отож, аль-Аш'арі наділяв Бога атрибутами життя, могутності, знання та волі, а також усіма іншими, згаданими в текстах Корану й Суни. Проте самі по собі властивості не були якимось «додатковим буттям» (*вуджуд за'ід*) до сутності, але вони інтуїтивно пов'язувались із самим предметом атрибуції. «Хто не знає, що у Зайда є знання, той не знає, що він – знаючий», – відзначав аль-Аш'арі [7, с. 93]. Усі атрибути Бога є вічними (*азліййя*). Властивості не тотожні сутності Бога, але запитувати про їхню якість (*кайфіййя*) неможливо – їх необхідно приймати такими, якими вони описані в сакральних текстах («рука Бога» є «рукою Бога», але відповіді на запитання «як це?» не існує). У цьому питанні аль-Аш'арі наближався до традиціоналізму, відмовляючись від прагнення до об'єктивної констатації смислу коранічних описів Бога, наприклад, 5 айату 20 сури «Та.Га» («Милостивий утвердився на троні»). Ханбалітська (і не лише) доктринальна апологетика в таких випадках апелює до одного з переказів від самого Пророка: «[слово] «утвердився» відоме, але як це (*кайфа*), невідомо. Віра у це обов'язкова, запитання про це – нововведення, а дослідження цього – невір'я» [6, с. 132].

У багатьох моментах філософська думка аль-Аш'арі є намаганням узгодити раціоналізм му'тазилітів і текстуалізм *салафіййя*, прикладом чого може бути проблема пізнання релігійних норм та заборон (*шара'іййя*). Саме по собі Богопізнання починається із пізнання релігійного закону – розум (*'акль*) спроможний логічно обґрунтувати буття Всевишнього, проте така мета пізнання дається людині через Одкровення. Варто зауважити, що найвідоміші апологети традиціоналізму (наприклад, ібн Таймійя) також вважали «природне» Богопізнання можливим, але «прекрасні імена» Всевишнього ставали відомими лише через Одкровення. Так само й етичне добро та зло (*хусн* – «прекрасне» й *кабіх* – «відразне») відомі людині «інтуїтивно», проте необхідність такого пізнання обґрунтована лише через *шарі'а*. Відзначимо також, що аль-Аш'арі, як і більшість му'тазилітів, сповідував теорію атомізму.

У своїй полеміці з му'тазилітами, джагмітами й іншими напрямками каляму, аль-Аш'арі звертався фактично до всіх докринальних проблем, які підіймалися в му'тазилітському середовищі. Праці аль-Аш'арі написані за оригінальними схемами, які згодом використовували і його послідовники. Перераховуючи всі аргументи опонентів, Абу ль-Хасан спочатку доводив хибність їхніх логіко-смыслових конструкцій, а вже потім давав «відповідь» (*джауваб*) з багатьох точок зору (*ауджаг*). Чільне місце в таких диспутах посідала проблема свободи волі. Визна-

ючи ісламську доктрину передвизначення, Абу ль-Хасан вважав, що творцем усіх людських дій є сам Бог. Але, спростовуючи погляди джабаритів, він вважав, що людина діє не безпосередню за волею Божою, а через «привласнення» (*iktisāb*) вже створених Творцем вчинків [2, с. 20]. Це стає можливим, на думку аль-Аш'арі, через людську «спроможність» (*icmīta'a*). Наприклад, «спроможність» на віру є «милістю від Бога, Могутній Він та Преславний, благом та добром» та існує разом із самою дією [5, с. 53].

Аль-Аш'арі мав значний вплив на подальший розвиток філософії ісламського світу. Традиціоналістична логіка розвитку каляму, задана аль-Аш'арі та його послідовниками, зумовила не лише остаточне входження дискурсивної теології в ісламську релігійну практику («легалізацію»), а й розвиток самої ісламської філософії та її смислових особливостей. Цьому значною мірою сприяли послідовники аль-Аш'арі, а саме Абу Ісхак аль-Ісфара'їні (пом. 1027) та Мухаммад ібн Фурак аль-Ісфгані (біля 941 – 1015 р.). Останній, зокрема був учнем учня самого Абу ль-Хасана, а саме аль-Багілі. Ібн Фурак сприйняв поширенню аш'аритських поглядів у Ірані та в інших регіонах ісламського світу. Завдяки його зусиллям погляди аль-Аш'арі стали відомі у суфійському середовищі. Сам ібн Фурак підкреслював раціоналізм аш'аризму: «Використовуючи аргументи розуму, шейх Абу ль-Хасан аль-Аш'арі перейшов від учень му'тазилітів до підтримки учень людей Суни та громади, створивши праці на цю тему». Але вже на початку десятого / четвертого століття *імамом* аш'аритів стає Абу Бакр аль-Бакіляні, який вчився в учнів аль-Аш'арі, зокрема ібн Муджагіда та Абу ль-Хасана аль-Багілі. Як свідчить ібн Хальдун, «раціональні засновки» аль-Бакіляні зробив вторинними по відношенню до «віроповчальних», фактично розвиваючи філософські аспекти аш'аритської доктрини [9, с. 589].

Список використаних джерел та літератури

1. A History of Muslim Philosophy [Текст] / [Ed. by. M. Sherif]. – Wiesbaden : Otto Harrasowitz, 1996. – Vol. 1. – 787 p.
2. Sheikh M. Saeed Islamic Philosophy [Текст] / M. Sheikh. – L. : Octagon Press, 1982. – 190 p.
3. Watt M. Islamic Philosophy and Theology [Текст] / M. Watt. – NY : Transaction Publishers, 2008. – 196 p.
4. Wolfson, Harry Austin. The philosophy of the Kalam [Текст] / Harry Wolfson Austin. – NY : Harvard University Press, 1976. – 779 p.
5. Аль-Аш'арі, Абу ль-Хасан. Аль-Ібана 'ан усул ад-дійана [Текст] / Абу ль-Хасан аль-Аш'арі. – Бейрут : Дар ібн Зайдун, [б. д.]. – 76 с.

6. Аль-Макдісі, Зайн ад-Дін аль-Ханбалі. Акаувіль ас-сікат фі таувіль аль-асма' уа с-сифат уа ль-айат аль-мухкамат уа муташабігат [Текст] / Зайн ад-Дін аль-Макдісі аль-Ханбалі. – Бейрут : Му'асса ар-Рісала, 1985. – 180 с.
7. Аш-Шіразі, Абу Ісхак. Ішара іля мазгаб агль аль-хакк [Текст] / Абу Ісхак аш-Шіразі. – Аль-Кагіра : Марказ ас-Сіра уа с-Сунна, 1999. – 150 с.
8. Гураба, Хамудаг. Абу ль-Хасан аль-Аш'арі [Текст] / Хамудаг Гураба. – Аль-Кагіра : Аль-Гійя аль-'амма лі-шуйун аль-матабі'а, 1973. – 250 с.
9. Ібн Хальдун. Мукаддіма [Текст] / Ібн Хальдун. – Бейрут : Дар аль-Фікр, 2001. – 850 с.