

## РАННІЙ КАЛАМ, ЯК РАЦІОНАЛІСТИЧНО-СПЕКУЛЯТИВНА ТЕОЛОГІЯ МУТАЗИЛІТІВ

Апарат Верховної Ради України

*В статті розглядається становлення філософії каламу в межах спекулятивної теології ісламу, з'ясовуються її основні проблеми та визначається метод і загальна типізація мутазилітського каламу.*

**Актуальністю** обраної теми став феномен своєрідної унікальності методу каламу, або інакше кажучи мистецтва складання питань і відповідей, що припускає у постановці проблем і отримання їх рішень опору на логіку і міркування, перегляд усіх логічно можливих варіантів, і який виник в таких умовах, коли існування різних сект і вірувань породжувало сумнів в безумовній істинності релігії та Писання, які перестали бути джерелом аргументації в суперечках з тих чи інших питань. Тому єдиним джерелом, так званим критерієм для вирішення деяких питань постала сама людина та її власний розум.

**Метою** поданої статті є визначення змісту каламу і встановлення типу проблем, які ним вирішуються, крізь призму умоглядних заключень мутазилітів, як розробників апологети власного віровчення, які вирішують різноманітні проблеми з позиції раціоналізму.

Виникнення і розвиток каламу збігається з періодом розвитку ісламу, який перебував у двох станах: виникнення єдиної системи віри з безлічі розрізних вчень на базі Корану і підйомі еретичних напрямів. Іслам тільки спочатку свого розвитку представляв собою єдине і цілісне вчення і практично відразу після смерті Мухаммеда у ньому відбувся головний (сунітсько-шиїтський) розкол.

І державне управління, і судочинство, і господарське життя, і рішення теологічних суперечок вимагали більш глибокого теоретичного вирішення питань, від того, яке пропонувало Писання.

Що таке єдинобожжя? Що таке божественна всемогутність, промисел Божий? У чому полягає віра в Аллаха? Якщо все у владі Аллаха, то чи відповідає людина за свої вчинки? Чи може бути відповідальна за них мала дитина, божевільний? Що таке відповідальність, свобода волі, розум? Одне питання тягне за собою інші. Для відповіді на них потрібна була розроблена теорія.

Складнощі, пов'язані з вченням Мухаммеда, виникли одразу ж після його смерті в 632 р. У боротьбі претендентів на владу використовувалася та обставина, що Коран передавався людям у вигляді усних оповідей, які запам'ятовувалися і записувалися слухачами, і кожен з них міг внести природні при цьому викривлення справжніх слів Пророка. Користуючись даними обставинами, а також посилаючись на свою близькість до Мухаммаду і на маючи нібито місце той чи інший його вислів, кожен з претендентів переслідував свою вигоду, проголошував істинною саме свою версію Корану. Щоб припинити чвари, необхідно було уніфікувати текст Корану і канонізувати його. Перший текст Книги був складений і узаконений при

третьому «праведному халіфі» Османі (убитий в 656 р.).

І відразу ж постала серйозна теоретико-світоглядна, теоретико-ідеологічна проблема – втручання людини в текст Корану, в якому бачиться одвічна книга, досконале, закінчене божественне знання. Як розуміти божественну суть Корану? Чи може людський розум осягнути її і вирішити спірні питання, що відносяться до розуміння Корану? Так поряд з апеляцією до сили затверджується апеляція до розуму як основи і засобу вирішення труднощів, народжених різночитаннями Корану і безліччю неясних, туманних місць.

Створення халіфату, не тільки як релігійного, а й як державного об'єднання людей, вимагало розвитку юриспруденції. А воно наражалось на неповноту поданого Кораном і хадисами шариату, релігійного права, і на необхідність доповнення його установок новими, що базувалися на нових прецедентах. І знову постало питання про можливість, правомірності поправок до Корана або нової інтерпретації окремих його положень. У фікха (теорія мусульманського права) виникає кілька шкіл, крайні з яких представлені малікітами, що проголошували непорушність букви Корану, і ханафітами, які наполягали на можливості користуватися – у разі відсутності відповідних прямих вказівок в Корані і хадісах – судженням за аналогією (кіяс), згодним думкою членів громади (іджма), вільним індивідуальним судженням (рай). Прихильники ханафітського спрямування виступали проти буквалістського відношення до Писання, вважаючи за краще керуватися розумом, його доводами, – тобто відводили достатньо важливе місце розуму, а отже, і теоретичного обґрунтування та вироблення концепції розуму.

Цього вимагала і головна проблема юриспруденції – проблема відповідальності людини за вчинки. Морально-релігійне вчення про добро і гріх, відплату, свободу волі і розумності вимагало філософського осмислення цих питань. Як в юриспруденції і практичному богослів'ї, так і в теоретичній теології йшла боротьба традиціоналістів і прихильників тлумачення Писання, що спираються на знання і розум. Наприкінці VII – початку VIII ст. ця боротьба вилася в суперечку джабаритів (прихильники вчення про абсолютне приречення) і кадаритів (прихильники свободи волі людини).

Наприкінці VIII ст. виникла течія послідовників кадаритів мутазиліти – радикальних раціоналістів у вирішенні спірних богословських питань. Вони поклали початок теоретичної, спекулятивної теології як самостійної галузі знання поряд з фікхом і сприяли становленню в арабо-мусульманській культурі

філософського знання. Спираючись на античну мудрість, мутазиліти створюють свою концепцію божественної суті, відносини людини і Бога, людського знання.

Основне питання, що особливо гостро стояло в перші століття існування ісламу, в період вироблення його догматики, було питання про єдинобожжя, Таухід, як протилежність політеїзму язичництва. Ідея монізму, єдності буття і єдиності світобудови стала центральною темою теоретичного богослов'я, Калама, і перші розвинуті концепції єдності буття були запропоновані мутазилітами. Будучи радикальними раціоналістами, вони обговорювали цю проблему, оперуючись на доводи розуму, логіки, філософії. Для цього вони використовували вже створені античними філософами логіку і метафізику, вчення про початки буття.

Розмірковуючи про єдність і єдиності Бога, мутазиліти прагнули до граничної чистоти цієї ідеї.

Спрямовані проти язичницького політеїзму та інших монотеїстичних релігій – зокрема, проти християнства і його ідей троїчності Бога, – проповіді Мухаммада вимагали, щоб хто вірує в Аллаха «не надавав йому товаришів», тобто не поклонявся нікому, крім єдиного ісламського бога. Описуючи його, Коран не скупиться на різні епітети: «могутній, милостивий, милосердний, великий, мудрий, що чує, що знає, шедрий, сильний в карі», він також «швидкий у розрахунку» (13:41), «сильний у бою» (13:14), «вирослує хмари важкі» (13:13), «споруджує небеса без опор» (13:2), «Господь великого трону» (9:130) і т.д. Це наділення Аллаха людиноподібними рисами породило згодом суперечки. Прихильники традиції наполягали на правомірності такого розуміння Бога, обумовлюючи, у кращому випадку, що всі ці характеристики не слід сприймати в прямому сенсі, як людські якості – інакше Бог перетворюється на подобу людини, – якості, що характеризують його, дають можливість людині трішки наблизитися до божественної суті, транслювати її.

Мутазиліти ж виступали рішучими противниками антропоморфізму в теології. Вони аргументували свою позицію тим, що визнання у Бога подібних споконвічних якостей означає визнання того, що поряд з ним завжди існували ще й інші сутності, що втілюють ці якості. Зображуваний таким чином Бог не так уже й далекий від міфологічних богів язичників, тих же вогнепоклонників-зороастрійців.

Єдність Бога має означати відсутність в ньому будь-якої множинності, отже, будь-яких якостей, атрибутів (негативна, апофатична теологія). Наявність їх означало б заперечення єдиності Бога, тобто відмова від центрального постулату ісламу: «Немає божества, крім Аллаха». Тому, вважали мутазиліти, Бог може характеризуватися лише через заперечення, через відмову йому в атрибутах, подібно до того, як визначав Єдиний Платон. Але про такого Бога фактично нічого не скажеш – він перетворюється на граничну абстракцію і, звичайно, перестає мати щось спільне з Богом, представленим у Корані. Для того, щоб він не перетворився на порожнє слово, на щось

позбавлене сенсу, мутазиліти залишили йому дві якості – знання і волю. Пізніше європейський філософ-теолог Йоан Скотт запропонує в якості вирішення проблеми єдності Бога концепцію невідмінності божественних атрибутів від його сутності і виділення їх лише в розумі людини.

Подібна спроба зняти протиріччя апофатички робилася і мутакаллімами. Так філософ-літератор Абу Хайао ат-Таухід (пом. бл. В 1023), намагаючись для себе вирішити завдання божественних атрибутів, писав про те, що людині, творіння Бога, важко міркувати про його осягнення. «Слово, – писав він, – воно було в Тобі воно від Тебе.

Розум – він був створений Тобою і він належить Тобі. Нерозумно, щоб я описував Тебе інакше, ніж Ти сам описуєш себе». Наділяючи Аллаха таким атрибутом, як «живий», треба пам'ятати, стверджував ат-Таухід, що цей образ не тотожний поданням про життя, яке пов'язане з образом людини, тварини, з поняттям почуття, руху. Треба пам'ятати, що так описуємо божественну суть ми – «теперішні» (тимчасові) і «тутешні» (прив'язані до місця).

Продовжуючи міркувати в цьому напрямку, мутазиліти прийшли до висновку про те, що Коран не може бути одвічним – інакше він теж існував би поряд з Аллахом, значить, Коран створений. Така заява також суперечила букві Писання. Якщо ж врахувати, що крім попереднього божественного Корану, записаного на таблицях, є ще й Коран, посланий людям, який, можливо, навіть і не володіє божественною природою, а є всього лиш наслідуванням слова Божого, то священність і недоторканність його помітно знижуються [1].

Така заземленість Писання, співвідношення його з людиною (створення того й іншого) приходять до висновку про можливість ставитися до його слова, яке допускає втручання людини, що дозволяє не зупинятися на його букві, а намагатися зрозуміти сенс, дух, розглядати аяти як знаки божественної сутності, про ознаки, які потрібно розтлумачити, прокоментувати. Коран – слово Боже, почуте пророком і роз'яснення людям у доступній їм формі, арабською мовою.

Прагнучи до раціоналістичної інтерпретації ідеї Бога, мутазиліти схилилися до того, щоб ототожнити його з закономірністю, що пронизує все суще. Мутазиліт аль-Аллаф стверджував: Бог, надавши в одноразовому акті несучому існування, в подальшому вже не може робити абсолютно нічого: ні створити навіть порошок, ні поворухнутися листа на дереві. Один з найвідоміших мутазилітів, кадї Абд аль-Джаббар, вважав, що Аллах не може порушити те, що зробив обов'язковим. Початкове абсолютне знання Бога, що зумовлює розгортання всіх подій, робить з Бога істоту чужої світу, непотрібну – адже він вже все зробив і цим прирік себе на роль спостерігача, зробив себе невилітним, обмежив себе.

Викладаючи доктрину мутазилітів, аш-Шахрастані писав, що вони сходилися на тому, що його (Аллаха) слово створено (у часі), створене в (певному) субстраті, це – букви і звуки, подоби його записані в Писанні як оповідання з його слів, а те,

що існувало в субстраті, є минуща властивість, яка зараз зникла» [1. – С.55].

Бог підпорядковується раціонального, логічно розумному початку. Так, якщо Аллах знає, що якийсь чоловік помре у віці вісімдесяти років, то він не може забити його до цього чи залишити живим бодай на мить після цього [2]. Якщо Бог знає, що він створить яку-небудь річ, він не в силах її не створити. Залишивши у Бога єдиний атрибут – знання, тотожне його суті, мутазиліти перетворили його в символ закономірності світу. Людина ж відповідно до навчання мутазилітів настільки сильна, що може не тільки порівнюватися з Аллахом, а й перевершувати його.

Аль-Ашарі, знаменитий богослов-мутакаллім, родоначальник одного з основних течій у теології – ашарізма, – повідомляв, що мусульманські секти розходилися між собою в суперечці про те, чи може людина зробити щось, якщо Аллах знає, що цьому не бути. Мутазиліти таку можливість допускали. Таким чином, невільному Богу протистоїть вільна людина. І це, якщо йти за логікою міркувань мутазилітів, зрозуміло, бо Бог, ототожнюється ними з закономірністю світу, а закономірність не може бути порушена; людина ж, що володіє розумом, завдяки цьому божественному дару вільна. Розум робить людину схожою з Богом і навіть в чомусь перевершує його, оскільки людина, що підкоряється закономірності, завдяки розуму може все ж таки не тільки шукати різні варіанти своїх дій всередині цієї закономірності, але і відхилитися від неї, тому що вона вільна у виборі дії і, принаймні в думці.

Віддаючи перевагу розуму вірі, мутазиліти вихваляли його, дотримуючись античним скептикам, і в порівнянні з почуттями. Розум – суддя як у вирішенні питань шаріату, так і знання взагалі.

Каді Абд аль-Джаббар, займаючись юридичними питаннями (каді – суддя), досить ретельно розробив концепцію розуму саме у зв'язку з проблемою осудності людини провини.

Якщо згідно Корану служіння Аллаху наказано кожному мусульманину, то з точки зору мутазилітів цей обов'язок постає тільки перед зрілою людиною, частково перед юнаком. Несправедливо було б, на думку Абд аль-Джаббар, вважати що-небудь в обов'язок божевільному, раз він не може зрозуміти знаки, які послав Аллах [3].

Абд аль-Джаббар ставить поняття розумності в залежність від поняття зрілості людини, афективного стану душі і т.д. Справжня ж моральність, мораль «досконалої» людини, яким є пророк, пов'язувалася мутазилітами з необхідністю мати справжнє знання. Але як це знання може бути отримано і як відрізнити справжнє знання від помилкового?

Перш ніж відповідати на це запитання, треба відзначити важливий момент у самому визначенні знання, що давали йому мутакалліми. При цьому важливо зрозуміти, який зміст вкладався ними в дане поняття, оскільки, характеризуючи концепцію знання в Корані, можна говорити про нього як про один з аспектів віри, її заснування, трохи зміненому її варіанті. Важко за одними тільки визначеннями, часто формально однаковими, розрізнити різні і

навіть протилежні орієнтації. Наприклад, що відносяться до аль-Ашарі визначення «Знання є те, за допомогою чого пізнаючи пізнає об'єкт пізнання» дає деяку загальну дефініцію, яка за поняттям «об'єкт пізнання» може припускати різного роду об'єкти. Це можуть бути і «умосяжні суті», тобто розумові об'єкти, світ внутрішнімисленний. Це можуть бути і «речі», за допомогою яких понятійно іноді уточнюється характер об'єктів: «Знання є впізнавання речі такою, як вона є», – так визначає його аль-Бакіллані.

Дане визначення конкретизує знання, відносить його до існуючих об'єктів. Але в ньому немає зовсім вказівки на те, що об'єкт знання – природний об'єкт, соціальний і т.д. Узята ж в цілому вигляді концепція розуму у аль-Бакіллані дозволяє помітити, що він прагне зменшити залежність розуму від зовнішнього світу аж до майже повного скасування будь-якого його взаємодії.

Знання у нього як би замикається у своїх власних межах, переливаючись від суб'єкта, тотожного об'єкту, до об'єкта, тотожному суб'єкту, і назад. Об'єкт в ньому, по суті справи, – той же суб'єкт, тільки відчужений від себе, поставлений як об'єкт спостереження та оцінки. Об'єктом знання, «таким, як він є», може бути і Писання, догматика ісламу, його розпорядження, причому розуміються буквально. Не випадково визначення знання як «впізнавання пізнаваного об'єкта таким, як він є», приписується і «людям сунні», ортодоксам, і ашарітам.

Так само важко уявити точний зміст формально цілком прийнятної будь-яким напрямком думки визначення, який стверджує, що «знання є те, що людина знає достеменно і розуміє ясно». Чи означає це орієнтацію на внутрішню вірогідність або на перевірку знання, його автентичності досвідом, або на формальну, уявну ясність і досконалість?

Середньовічний коментатор визначень знання Ібн Абд аль-Барра вкладає в наведене вище визначення наступний зміст: «Кожен, хто знає достеменно й має поняття про річ, знає її. Відповідно хто не знає речі достеменно й говорить про неї на основі традиційної інформації, той не знає її» [4.-С.71]. Тобто коментар розглядає це визначення як те що дає основу для критичного ставлення до сунні, для довіри до особистого досвіду, особистого знання. Але ж може бути й інше тлумачення.

Такого роду визначення передбачають знання того, в якій ситуації і хто (представник якої позиції) дав його і на кого він розраховував, кому адресував.

Зміст поняття «знання» вплетено в політичний та ідейний контекст і тільки в ньому може бути зрозумілий і оцінений. Прості ж відсилання до «знання» самі по собі нічого не говорять. Очевидно, ця проблема виявилася одним з імпульсів звернення перших мусульманських теоретиків до вже розроблених у філософії навчань: до концепцій Платона, Арістотеля, гностиків, які містили дефініції, що дозволяють більш точно передати специфіку позицій, представити їх в теоретично розробленому вигляді.

Так починає проводитися розмежування не тільки знання божественного, абсолютного від знання людського, обмеженого, але й людського знання – на два його роди (аль-Аллаф): необхідне, спрямоване на пізнання необхідного (існування Аллаха і доказ його буття) та інші знання, що отримуються за допомогою почуттів і діяльності розуму. По суті справи, вводиться, теоретично обґрунтовується поділ знання богословського та знання мирського, світського. Це була одна з колосальних заслуг мутазилітів.

Шляхом досягнення істини, згідно з ученням мутазилітів, є логіка, дотримання її законів. Практичне застосування це знаходить у диспутах, діалектичних спорах, в яких стикаються протилежні думки і за допомогою строгих висновків спростовується, відкидається помилкова думка і затверджується знання істинне. Взаємопровергнення вихідних постулатів передбачає свідоме застосування такої характеристики знання, як сумнів. Зводячи сумнів у ранг речей недозволенних для віруючого, гріховних, Коран стверджує: «Істина – від твого Господа, не будь же в числі тих, що сумніваються» (2:142). Сумнів – зброя єретиків і невірних, спрямована на підрив релігійних канонів, на руйнування звичної віри. Коран містить з цього приводу цілком недвозначні встановлення: «А якщо вони з тобою лаються, то скажи: «Аллах краще знає те, що ви робите!»» (22:67) або: «Ті ж, у серцях яких ухилення, – вони слідуєть за тим, що в ньому схоже, домігся сум'яття і домігся тлумачення цього. Не знає його тлумачення ніхто, крім Аллаха» (3:5-7).

Негативне ставлення Пророка до ідейного спору впливає з визначення Писання як довершеного божественного джерела, з «повноти» ісламу, його догматики, шариату, які є остаточними і не потребують перегляду. «Сьогодні, – проголошує Пророк від імені Аллаха, – я завершив для вас вашу релігію, і закінчив для вас Мою милість, і задовольнився для вас ісламом як релігією» (5:5).

Суперечка, сумнів нерідко передбачалися в якості не тільки можливих, але й майже неминучих компонентів становлення віри. Звичайно, помічав аль-Джахіз, «прості люди мають сумнівів менше, ніж обрані, оскільки вони не мають коливань по відношенню до того, що вважають істинним» [4.-С.296].

Інше становище у людей тих, які думають, той же аль-Джахіз переказує розмову свого друга аль-Макки з Абу аль-Джахмом. Останній сказав: «У мене майже немає сумнівів», на що аль-Макки відповів: «У мене майже немає впевненості». І тут же наводяться слова великого мутазиліту ан-Наззама: «Ніколи не було такої впевненості, щоб їй не передував сумнів. А також ніколи ніхто не буде переходити від одного переконання до іншого без проміжного стану сумніву». Аль-Джахіз все це супроводжує настановою: «розпізнай випадок і обставини, які неминуче викликають сумніви, щоб бути в змозі пізнати випадки і обставини, що неминуче призводять до впевненості, і неодмінно вивчи сумніви, що застосовуються до сумнівного» [4.-С.295]. У своєму творі «Книга про тварин» аль-Джахіз виражає ту ж ідею. «Перша умова будь-якого

знання – сумнів», – говорить він. «П'ятдесят сумнівів краще однієї впевненості». Мутазиліт Абд аль-Джаббар також бере сумнів, але всередині розумних меж.

Він схвалюється ним як посередник між знанням і незнанням; сумнів може стати засобом до знання. І все-таки він прийнятний тільки як певна стадія на шляху до знання. Якщо ж сумнів виходить за ці межі, стає фундаментальною позицією, він перетворюється в руйнівника свідомості, віри.

Серед мутазилітів було неоднозначне ставлення до ролі сумніву, інші ж мутакаліми висловлювалися про неї досить негативно, бачачи, як правило, в сумніві протилежність знання, що веде у зневіру.

Сумнів ще допустимий при розгляді деталей, але від нього потрібно оберегати основи віри. Можна дискутувати з приводу пізнаваності або непізнаваності Аллаха, ступенів цієї пізнаваності і її шляхи, але не можна ставити під питання саме існування Аллаха; доведення принципу сумнівів до кінця може загрожувати блюзнірством.

Вчення скептиків завжди було небезпечним для здорового знання і через це його поширення не заохочувалося, а скоріше обмежувалося. Мусульманський світ, охоплений перекладацькою лихоманкою, обійшов цей напрям. До того ж скептицизм дійсно нерідко стояв на межі софістики і змішувався з нею. Тому не тільки теологи, а й арабо-мусульманські філософи уникали крайнощів скептицизму і користувалися традиційною для античної мудрості концепцією сумніву, не зводячи її в ранг фундаментального принципу. Але так чи інакше питання про обмеженість людського знання було поставлене не тільки через коранічне затвердження відмінності божественного і людського знання, а й через виявлення вад інтелекту. Озброївшись способами логічної аргументації теологи звертали їх один проти одного, виявивши тим самим ідеологічну безпристрасність логіки і формальну здатність доводити прямо протилежні тези. Виникла недовіра до самої логіки, до можливості раціональним шляхом довести істину, гарантувати її безумовність. Виникла теоретична проблема способів підтвердження істинності знання.

Починаючи вже з перших мутазилітів, за критерій достовірності знання пропонується аналог атараксії скептиків у вигляді «спокою душі» (сукун ан-нафс) або «спокою розуму» (сукун аль-Фахм, останнє – у аль-Кінді). Необхідне знання є знання інтуїтивне, безпосереднє, воно захищене «з усіх боків від спростування».

Це основа, на якій виникають всі інші знання. У необхідному знанні немає сумніву. Крім необхідних знань є ціла сукупність (і навіть основна маса) набутих знань, отриманих через досвід, із практики. Все життя є набуття, накопичення знань. Як упевнитися в їх правильності? Для цього існує два способи: об'єктивний та суб'єктивний.

Об'єктивний – відповідність переконання дійсності; суб'єктивний – спокій душі. Однак перевага за другим способом, тому що тільки душевний стан спокою свідчить про те, що переконання правдиво, що розум пізнав все,

виконав всю можливу роботу, протягом якої не слабшали напруженість і сумнів, що спонукали розум до роботи, поки не настало заспокоєння від межі досягнутого.

Видатний теолог Абу Хамід аль-Газалі (пом. 1111) у своєму автобіографічному творі розповідає про тернистий шлях набуття ним віри – шляхи сумнівів у надійності чуттєвих даних, розуму і набутих догм. Ніщо з цього, вважає він, не дає достовірного знання, «коли розум виявляється безсилим дати оцінку його достовірності». Достовірне знання – «світло, що Аллах так швидко выпускає на серця» і який приносить «позбавлення від хвороби і хвороби», що роз'їдуть душу сумніви [5].

Дуже цікаві етимологічні та релігійно-метафізичні роздуми про істину містяться у творі П.А. Флоренського «Стовп і утвердження істини». Визначаючи поняття достовірності як розсуду такої собі ознаки істини, він зазначає: «З психологічного боку таке визнання знаменує себе як необурюване блаженство, як задоволене алканіє істини» [6]. Він також вважає, що це відчуття істини полягає у виключенні сумніву, в переконанні, що досягнуте знання міцне і незмінне.

Однак ці міркування П.А. Флоренський пропонував лише як попередні, що вводять вглиб непрості проблеми. Пізніше, коли ми будемо знайомитися з вченням східних філософів-перипатетиків, з їх концепцією знання, ми знову порушимо це важливе питання достовірності знання, критеріїв його істинності.

Але, як ми бачимо, у Каламі цей критерій є саме психологічним – це стан повної задоволеності, евристичної заспокоєності. Ймовірно, концепція «спокою душі» виникла у мусульманських мислителів під впливом, зокрема, ідей Секста Емпірика. Один з найбільших представників Калама аль-Матуріді (пом. у 944 р.), розмірковуючи про розум, писав: коли знанню неясному повідомляється рід знання істинного, до якого «прагнула людина, тоді відпочиває серце його і зникає у нього страх, який сковував його».

Поняття «спокою душі» присутній і у мутазилітів ан-Наззама, аль-Аллафа, аль-Джахіз. Але вони ставилися до цього способу визначення достовірності знання досить критично, бачачи багато його вад. Зокрема, аль-Джахіз задавався питанням про те, як відрізнити спокій душі навченого знанням від безтурботності невігласа?

Концепція Абд аль-Джаббар була розвитком ідей мутазилітів. Розроблена концепція «спокою душі» (сукун ан-нафс) міститься в його творі «Мугні».

Передаючи зміст поняття «знання» (ілм), дане його вчителем аль-Джуббаї, кадї Абд аль-Джаббар пише: «Коли якийсь об'єкт, як він є, супроводжується спокоєм душі, яким характеризується знання, – це є переконання». Оскільки раціоналістичний напрямок в теології переніс критерій істинності знання з Бога, з авторитету божественного писання на розум, саме в ньому – в логіці, у психологічних його можливостях – повинні були відшукувати критеріологічні підстави. Розум (акл) здатний отримати істини одкровення від самого себе.

Виникають дістінкції, що розмежовують раціональне знання і містичне, об'єктивне і суб'єктивне. Встановлюється кореляція «назар – ілм – ітікад» (раціональне розсуд – знання – переконання). У «Мугні» є глава, яка називається «Про те, що «назар «породжує» ілм»» і в якій обґрунтовується послідовний зв'язок цих трьох компонентів знання. І саме переконання, що характеризує знання, а не просто припущення або сліпе наслідування супроводжується спокоєм душі. Невипадково і філософ аль-Кінді додає, що достовірність визначається через спокій розуму «з твердістю переконання через доказ». І, можливо, відчуваючи слабкість критерію «спокій душі», кадї доповнює його критерієм прагматичним – відповідністю дії, виробленого розумом, вимогам оточення.

Розум є універсальним і єдиним. Він не належить цілком кому-небудь одному з нас, він належить усім людям. Тому, вважав аль-Матуріді, «неприпустимо, щоб річ була хорошою в розумах (багатьох), а хтось, що володіє розумом, не визнавав її хорошою». У цьому ж напрямку буде своє міркування і Абд аль-Джаббар: «Так ми знаємо, що кожен окремо може переплутати, четвер сьогодні або п'ятниця, а з усіма разом цього не може статися».

Або: «Знання, встановлене в умах, є знання всіх, а не кого-небудь окремо» і «що стосується знання всіх, яке виникає з досконалості розуму, то неприпустимо, щоб у ньому були розбіжності» [7].

Таким чином, за критерій достовірності знання виступає його загальнознання, санкціонування спільністю людей. Для того, щоб судження стало універсальним і обов'язковим, потрібно, вважає кадї, ввести його в межі стандартів, затверджених розумом, перетвореним, по суті справи, в здоровий глузд, в циркуляр, який розподіляє відблиски божественного знання. Природно, що навіть мутазиліти, найбільш рішучі прихильники раціоналістичного Калама, не змогли вирішити всі проблеми, поставлені новою релігією, не змогли роз'яснити суперечності, що були в Корані. Але вже сама теоретична їх постановка пробуджувала думку, народжувала більш ефективні і послідовні форми і способи їх вирішення. Обговорення світоглядних питань виходило за рамки теології, сприяючи становленню та розвитку нерелігійної філософської думки.

Всередині теології також склалися самостійні великі напрямки, такі як Ісмаїлізм, суфізм, філософськи обґрунтовують відособленість всередині ісламу різних трактувань його догматики.

Небезпеку каламу як теології, що орієнтується на розум, ще задовго до цього побачив засновник однієї з чотирьох визнаних ісламом релігійно-правових шкіл, досить помірною за своїм установкам, Мухаммад аш-Шафії (пом. у 820 р.). «Іх треба бичувати, – направляв він свій гнів проти мутакаллімов, – а потім водити по всіх родах та племенах, говорячи при цьому: «Ось на що заслуговує той, хто, відступив від Корану і сунни (араб. шлях, приклад; вчинки та висловлювання пророка Мухаммеда, одна з основних джерел правил суспільного життя і тлумачення Корану),

займається каламом»«. Традиціоналісти-догматики стверджували, що «хто шукає в каламі шлях до віри, той стане атеїстом».

Особливо лютим нападам піддавалися мутазиліти, оскільки вони, як писав аль-Джахіз, могли «віддавати перевагу дослідам над собаками і півнями молитви і читання Корану». Противник аль-Джахіз Ібн Кутайба говорив про нього: аль-Джахіз «пише книгу, в якій наводить доводи, висунуті християнами проти мусульман, а коли доходить до місця, де мав би їх спростувати, раптом перестає наводити докази, так що створюється враження, ніби він хотів всього лише наштотхнути мусульман на те, що вони не знають, а слабких у вірі – довести до сумнівів ... він знущається над хадисами».

Ібн Кутайба говорив, осуджуючи, наступне: «Глава цих схоластів Сумам побачив якомсь в п'ятницю людей, що біжать наввипередки в мечеть, щоб не спізнитися на молитву. «Дивіться, – вигукнув він, – ось серед скотини, ось віслюки!» І, звернувшись до одного зі своїх друзів, сказав: «Ось що зробив цей араб (мається на увазі Мухаммад) з людей!» [8]. Кадірітський «символ віри» (прийнятий халіфом Багдаду у 1041 році) вимагав беззаперечного прийняття тези про те, що Аллах «сам створив і роки і час, і день і ніч, і світло і темряву, і небо й землю ... Він єдиний у своєму роді і немає при ньому нічого, він існує поза простором, він створив все за допомогою своєї сили» [8.-С.176].

Конфронтація різних напрямків усередині ісламу, найпрогресивніше з яких складала мутазиліти, закінчилася видимою їх поразкою. Але тим не менш вони підірвали позиції традиціоналістів, догматично прихильних букві Корану і хадисів. Їх ідеї, видозмінюючись, пристосовуючись до умов соціального та ідейного життя, існували протягом багатьох століть. Великий інтерес мають вони і зараз в країнах арабського світу, де видаються праці цих представників Калама і обговорюються їхні ідеї.

У ході свого розвитку калам зазнав значної еволюції. Мутазилізм, який виник у період підйому калама, а найвищого розвитку досяг в X-XII ст., Поступово втратив свій вплив, зберігши лише в деяких шіїтських сектах в Ємені, Іраку та Ірані. Основна причина цього полягала все-таки в тому, що Богослів'я почало набувати переважно догматичний характер, перестало бути відкритим для обговорень. Серйозною ознакою такого повороту став прийнятий 1041 р. багдадським халіфом аль-Кадіром «символ віри». Ще в 1017 р. він видав рескрипт, спрямований проти мутазилітів і наказує їм відмовитися від свого вчення і припинити Богословські суперечки.

У нових ідеологічних умовах калам повинен був шукати більш помірні, приховані форми існування

свого раціоналізму і антиконсерватизму. Саме такою формою каламу, що набагато століть затвердила себе як визначна доктрина, стало вчення аль-Ашарі. Ашаріти, наслідуючи мутазилітів, стверджували верховенство розуму над вірою; в питанні про відношення Бога і світу вони нерідко схилилися на користь тези про іманентності Бога світу, стверджуючи. Що Бог знаходиться поруч з кожною річчю і в кожній речі, тобто пов'язаний з нею своїм буттям.

Відповідно до посавленої мети приходимо певних **висновків**. Проблеми, які вирішувалися у каламі, різноманітні, їх можна розділити на наступні типи: суто релігійні, суто філософські та релігійні проблеми, які вирішувались у термінах філософії. Зміст каламу полягає в першу чергу в спробах раціоналістичної інтерпретації Корану і знаходиться в основних проблемах, які були сформульовані як результат цих спроб, що активно обговорювалися мутакаліміями. Необхідно виділити шість основних філософсько-теологічних проблем каламу: проблема божественних атрибутів; проблема споконвічності або створенні Корану; проблема створення світу; проблема атомарної структури світу; проблема причинності і природи; проблема свободи волі і приречення.

Також зауважимо, що каламу як одній з провідних течій середньовічного вільнодумства в ісламі на всіх етапах розвитку якого були властиві: раціоналізм, затвердження безумовного пріоритету розуму перед вірою; антиавторитаризм, заперечення сліпого слідування релігійним авторитетам; критичний дух, заперечення будь-яких переконань, прийняття яких не передувало сумнівом в їх істинності; просвіта, прагнення привернути увагу широкої публіки до своїх теоретичним положенням і виховати в масах здатність критичного мислення; пантеїстична орієнтація у вирішенні питання про співвідношення Бога і світу. У такий спосіб він став неприйнятний для традиціоналістів, тому на нашу думку з огляду на вище означене не можна розглядати калам як суто теологічну систему.

#### Список літератури

1. *David C. Classical Arabic Philosophy*. - Edinburgh, 2000. - P.221
2. *Сагадеев А.В.* Калам (Огляд) // *Класичний іслам: традиційні науки і філософія*. – М., 1988.
3. *Wolfson H.A.* *The Philosophy of Kalam*. Cambridge, 1976.
4. *Роузенгал Ф.* Торжество знання. Концепція знання в середньовіковому ісламі. М., 1978.
5. Газалі. Рятують від омани // *Григорян С.Н.* 3 історії філософії Середньої Азії та Ірану VII-XII ст. М., 1960. С. 213-217
6. *Флоренський П.А.* Стоп і утвердження істини (I). – М., 1990, Т.І. – С.23.
7. *History of Islamic philosophy*. Ed. S.H. Nasr, O. Leaman. Routledge, 1995.
8. *Мец А.* Мусульманський ренесанс. – М., 1973. – 204 с.

М.В. Лубська

РАННІЙ КАЛАМ, ЯК РАЦІОНАЛІСТИЧНО-СПЕКУЛЯТИВНА ТЕОЛОГІЯ МУТАЗИЛІТІВ

В статті розглядається становлення філософії калама в рамках спекулятивної теології ісламу, вияснюються її основні проблеми і визначається метод і загальна типологія мутазилітського калама.

M. Lubska

EARLY KALAM AS RATIONALLY-SPECULATIVE THEOLOGY OF MUTAZYLITS

This article reviews the development of kalam's philosophy within the speculative theology of Islam, its main problem being investigated and determined by the method and general typing of mutazylit kalam.