

**КАЛАМ** (араб. *калām* «речь») — первое направление арабо-мусульманской теоретической рефлексии, начало которому было положено сразу после зарождения ислама и которое конституировалось в VIII в. Представители калама именуются мутакаллимами (араб. *мутакаллим* «говорящий»). Возникновение этого течения было подготовлено активным обсуждением вопросов, поставленных самим ходом истории. Политическая борьба, начавшаяся в новообразованном исламском обществе вскоре после кончины Мухаммеда, способствовала тому, что ряд проблем, среди которых этические и социально-политические занимали важное место, были выдвинуты с особой остротой. Группы рафидитов (от араб. *ар-равāфид* «отвергающие» — общее название представителей ранней шиитской мысли, не соглашавшихся с переходом халифата к Абу Бекру и Омару, а также династиям Омейядов и Аббасидов), хариджитов (от араб. *хавāридж* «вышедшие» — мусульмане, не согласившиеся на решение тяжбы о власти между Али и Абу Талибом на третейском суде и выступившие против обоих, а также те, кто выступал против узаконенных мусульманских правителей), мурджиитов (от араб. *мурджи'а* «откладывающие» — общее название мыслителей, не выносивших определенного суждения о зависимости веры или неверия человека от его деяний), участвовавшие в этой борьбе, да и, собственно, сформировавшиеся в ее ходе, поставили вопросы о божественной справедливости, свободе воли человека и его праве на активную позицию, вплоть до вооруженной борьбы, в противостоянии злу. Эти вопросы затем активно обсуждались и в каламе, возникновение которого обычно связывают с именем Вāсила Ибн 'Атā (ум. 748). В каламе выделяют в целом два этапа — ранний, мутазилитский (от араб. *му'тазил* «обособившиеся»), и поздний, ашаритский, по имени Абū ал-Ḥасана ал-Аш'арī (ум. ок. 935/936). Для мутазилизма характерен дух полемики, и количество вопросов, по которым мутазилиты выдвигали различные мнения, во много раз превышает те, по которым среди них царило согласие. В позднем каламе — ашаризме этот дух свободной аргументации практически исчезает, калам приобретает скорее школьный характер. В философском отношении ранний, мутазилитский калам значительно более интересен, нежели ашаритский. В мутазилизме в целом сохраняется установка на, во-первых, универсализм в постановке вопросов, которые, с одной стороны, доводятся до предельно общего уровня, а с другой, решаются не изолированно, а в увязке с прочими, и во-вторых, на рациональные критерии проверки получаемых ответов, следование которым ставится выше их согласованности даже с некоторыми центральными положениями вероучения, не говоря о второстепенных. Именно эти качества теряются в ашаризме, что позволяет характеризовать мутазилизм как преимущественно философское течение, а ашаризм отнести скорее к жанру догматизированного философствования по поводу вероучения.

Помимо проблем свободы воли и ответственности человека за свои действия, которые стимулировали возникновение калама, в нем обсуждался фактически весь спектр философской проблематики. В области гносеологии

разрабатывались вопросы достоверности имеющегося знания, хотя в целом меньшее внимание было уделено вопросам получения нового знания. Исключение составляет известное утверждение некоторых мутазилитов об автономии разума, способного посредством *қийās* «соизмерения» установить те же истины, что даны в божественном откровении, независимо от последнего. Проблема описания первоначала и его связи с порождаемым им миром была поставлена в каламе как проблема божественных атрибутов. В мутазилизме атрибуты Бога разделялись на «атрибуты самости» (*сифāt аз-зāt*) и «атрибуты действия» (*сифāt ал-фи‘л*): первые не имеют противоположности (напр., живой, знающий), вторые зависят от совершаемого Богом действия и могут быть противоположными (напр., оживляющий-умерщвляющий). В целом такая позиция сохранилась и в ашаритском каламе. Особое значение среди прочих придавалось четырем атрибутам: знанию, могуществу, воле и жизни. Именно они объясняют возникновение мира: Бог знает вещи, способен их произвести и хочет этого, а значение атрибута «жизнь» объясняется устойчивым представлением о том, что действовать может только живое. Влияние этого представления выразилось в формировании сложных теорий, которые объясняют сам факт очевидного наличия действия при отсутствии живого деятеля (напр., когда камень падает или катится по склону).

Божественные атрибуты понимались в мутазилизме как конфигурация действие-действующее-претерпевающее, например, божественный атрибут «знание» указывает на наличие «знания» у божественной самости, на то, что Бог является «познающим» и что имеются «известные» ему вещи. Проблема, вытекающая из такого понимания, заключается в следующем. «Известные» Богу вещи не совпадают с «подвластными» ему (напр., он знает о невозможном, но не может такое произвести), а оба этих класса — с «желанными» (Бог не желает плохого, хотя знает о нем и способен его произвести), и то же может быть сказано относительно других атрибутов. При этом субъект этих атрибутов, божественная самость (*зāt*), остается одной и той же. Каким образом это тождество самости, одной из составляющих божественных атрибутов, может быть сохранено при различии других составляющих этих атрибутов? Трудность разрешения проблемы тождества и различия при такой ее постановке привела к возникновению многочисленных конкурирующих теорий в мутазилизме, а после длительных обсуждений — к догматизации проблемы в ашаризме, где был выдвинут принцип понимания атрибутов *би-лā кайф* «без вопроса “как?”», означающий запрет на их исследование.

Другим вкладом мутазилитов в развитие философской проблематики была постановка вопроса о том, каким образом вещь наличествует до своего пространственно-временного «существования» (*вуджūd*). Хотя общепринятой была точка зрения о том, что творение Богом вещей означает их «возникновение» (*худūs*) из «небытия» (*‘адам*), в результате чего они и начинают существовать, мутазилиты выдвинули концепцию, согласно которой вещи «утверждены» (*сāбита*) как вещи до своего существования. Понятие «утвержденность» выражает возможность говорить о вещи как таковой независимо от ее существования и несуществования, не мысля в ней таким образом никаких содержательных характеристик. Как существование, так и

несуществование считались в арабской философии атрибутами вещи, дополнительными в отношении нее самой и зависящими от чего-то другого, в отличие от утвержденности, которая не привносит ничего дополнительного в понятие вещи. Мутазилистами же была высказана противоположная позиция, отождествлявшая утвержденность и существование, которой было суждено возобладать среди ашаритов. Дискуссия относительно тождества утвержденности и существования составила одну из линий развития арабской философской традиции, а такие ее центральные категории, как самостные «возможность» (*имкāн*) и «необходимость» (*дарūrā*), развитые в арабском перипатетизме (см. *Арабский перипатетизм*), служат фактически разработкой понятия утвержденности, предшествующей существованию.

В мутазилитском каламе были разработаны атомистические концепции пространства, времени и вещества. Возможный источник их достоверно не установлен и они, вероятно, должны быть признаны оригинальными. Эти теории отличаются высокой степенью абстракции, а некоторые из них вводят понятие атома, принципиально недоступного чувственному восприятию, поскольку он не обладает не только соответствующими акциденциями, но даже и пространственно-временными характеристиками, которые возникают только в определенных конфигурациях атомов. Пространство в этих теориях мыслится как функция вещества и строится от меньших измерений, существующих самостоятельно, к большим, в отличие от континуалистских теорий пространства, поддержанных арабоязычными перипатетиками и рассматривающих меньшее измерение как предел большего, не существующий независимо от последнего. Атомистическая модель времени трактует время как последовательность неделимых атомарных «мгновений» (*замāн [фард]*, *вақт [фард]*), в каждое из которых совершаются два события: уничтожение данного тела и его возникновение заново; эти события не совпадают, но и не рядоположены, так что их следование не создает длительности внутри атома времени. Физическое движение рассматривается как занятие телом двух разных мест в два последовательные мгновения, а покой — как занятие им одного места в два мгновения. Атомистическая теория времени имела особое значение для построения метафизики суфизма (см. *Суфизм*).

Большое внимание в каламе, особенно в мутазилизме, было уделено концепциям действия. Разрабатывались проблемы определения истинного и мнимого действующателя, условий действия, видов действия. Арабское языковое и философское мышление имеет тенденцию рассматривать как «действие» (*фи‘л*) не только сам процесс, но и его результат, выражая это понятие отглагольным существительным (масдаром); например, *‘илм* может обозначать не только «познание», но и «знание», *ирāда* — не только «воление» как действие, но и «воля» как «желание», выражающее такое действие. В силу этого разработка концепций действия имела здесь значение для гораздо более широкого круга проблем, нежели в традициях, жестко разводящих процессуальность и результат действия. В ходе разработки этих теорий была намечена концепция автономной естественной причинности, изменить которую не под силу даже божественной воле. Другим важным выводом стало разделение сфер человеческого и божественного действия и утверждение их

взаимной независимости, а значит, и автономии. Эти концепции были поддержаны не всеми мутазилистами, а ашаритскими мыслителями были с большей или меньшей последовательностью отвергнуты.

Важнейшим понятием, описывающим необходимое условие действия, является «могущество» (*қудра*) и близкое к нему «способность» (*иститā'a*). Первое употребляется преимущественно в отношении Бога как действующего, второе — в отношении человека, хотя это противопоставление не обязательно выдерживается. Понятие «способность» использовали еще рафидиты, включая в него «здоровье» (*сихха*) действующего, наличие «принадлежностей» (*шу'ун*) и «материала» (*мāдда*) в момент действия, «орудие» (*'āла*) действия и его «побуждающую причину» (*сабаб мухайидж*), считая именно последнюю фактором, который делает действие «необходимым» (*мūdжаб*). Это понимание «способности» почти совпадает с известной четырехчастной аристотелевской классификацией причин, которая была принята в арабском перипатетизме. Но при этом «действие» занимает в мысли рафидитов то же место, что в перипатетизме принадлежит «вещи», так что способность к действию включает в себя практически те же элементы, что выступают как причины вещи. Кроме того, рафидиты не упоминают формальную причину и признают «побуждающую причину», а не деятеля, собственно производящим элементом. Разрабатывая понятие «способность», мутазилисты выдвинули ряд мнений. Одни считали, что человек способен к действию не благодаря способности, которая могла бы пониматься как нечто иное, нежели сам человек, но благодаря «самому себе». Большинство, однако, считало, что человек является способным благодаря «способности», а не сам по себе. Эту способность одни из признававших ее наличие мутазилистов считали акциденцией, а другие — здоровым состоянием органов, делающим действие возможным.

Мутазилисты трактовали действие человека в тех же категориях, в которых описывали действие Бога: как действие человека совершается благодаря его воле и могуществу, так же и действия Бога описываются как совершающиеся по Его воле и в пределах Его могущества; разница состоит лишь в том, что могущество человека разъясняется в терминах его «способности» (и потому оказывается в большинстве случаев обусловленным), что невозможно в отношении Бога (его способность действия безусловна).

Естественным следствием такого понимания оказывается вопрос о соотношении могущества Бога и человека. При всем различии ответов на него важным представляется тот факт, что ряд мутазилистов ясно разграничивали эти две сферы, утверждая, что все, на что способен человек, не входит в сферу способности к действию Бога. Это означало жесткое утверждение автономии действия человека и, соответственно, его ответственности. Исходя из этого, мутазилисты решали центральный вопрос этики: предопределены Богом ли вера и неверие человека или они являются его собственным действием, — в пользу второго. Под «верой» (*'īmāн*) в арабской мысли понимается не просто исповедание тех или иных теоретических положений, но и связанные с ними действия, так что в сферу понятия «вера» попадает все религиозно-санкционированное поведение человека. Мутазилисты считали, что ни вера, ни

неверие не сотворены Богом и что верующий и неверующий сотворены Богом нейтральными, лишёнными этих характеристик, а приобретают их благодаря собственным действиям.

Обсуждался также вопрос об отношении воли Бога к действиям людей, и в частности, к их вере и неверию. Мутазилиты признавали Бога «имеющим волю» (*мурīд*), однако расходились в трактовке этого понятия. В целом все они разделяли волю Бога, направленную на вещи, и Его волю, направленную на действия людей: первая, независимо от того, понимается ли она как тождественная желаемой вещи или как отличная от нее (мнения по этому вопросу разделились), трактовалась как тождественная «созданию» (*таквйн*) этой вещи, так что желать вещь для Бога означало сотворить ее. Что касается действий людей, то воля Бога, согласно мутазилитам, принципиально не тождественна их сотворению. Одни считали такую волю выраженной в виде приказания (то есть религиозного Закона), другие — отличной от него. В любом случае человек понимался как самостоятельный действующий, чьи действия могут соответствовать или не соответствовать божественной воле. Одни мутазилиты считали, что божественная воля, направленная на послушание людей, является действием Бога и потому отлична от другой воли, которая является его самостоятельным атрибутом; другие трактовали волю Бога, направленную на послушание, как «разрешение» (*тахлийа*) Бога, который как бы занимает нейтральную позицию и не чинит людям препятствий в совершении ими дурных поступков.

Некоторые мутазилиты попытались решить трудности, связанные с вопросом об автономном действии человека, с помощью понятия «присвоение». Так, аш-Шаххām, в отличие от большинства мутазилитов, считал, что все действия, подвластные человеку, подвластны и Богу. Одно и то же движение может быть совершено и Богом и человеком: если его совершает Бог, оно оказывается для человека «неизбежностью» (*дарӯра*), а если сам человек, то — его «присвоением» (*касб, иктисāб*). Хотя человек в данном случае и совершает собственный поступок, то есть «действует», это действие оказывается «присвоением» потому, что подпадает под могущество Бога. В связи с этим в сферу обсуждения включается вопрос о том, является ли человек действующим по истине или метафорично и что значит для человека действовать. Если мутазилиты были единодушны в том, что человек является по истине действующим, причем его действие они истолковывали именно как самостоятельное произведение им своих поступков (так что человек именовался *мухдис* «производящий», *мухтари* «сотворяющий», *мунши* «устраивающий», то есть совершающий собственное действие самостоятельно, но с помощью какого-либо орудия, *'āla*, или органа тела, *джāриха*, а не непосредственно, — такое непосредственное сотворение, *халқ*, считалось, как правило, исключительно действием Бога), то позже «действие» человека перетолковывалось как «присвоение» (*касб, иктисāб*), причем, что важно, присваиваемый поступок не считался произведенным человеком, но был сотворен Богом. В целом мутазилиты не отошли от признания человека истинным деятелем, однако действие человека перетолковывалось ими как присвоение, а действие Бога — как сотворение (*халқ*), так что по существу Бог и человек оказывались действующими существенно различным образом. Об этом

различии дает наглядное представление следующий пример. Некоторые мутазилиты применяли понятие «присвоение» для описания таких действий, которые возникают в мертвых вещах (которым поэтому не может быть приписано никакое действие) в результате какого-то другого действия человека, например, для описания движения камня, который катится вниз по склону в результате того, что человек его толкнул: собственным действием человека является только толчок, а движение камня присваивается человеком, но сотворяется Богом. Для позднего калама характерна позиция ал-Аш‘арӣ, считавшего, что присвоение совершается благодаря «произведенному могуществу» (*қудра муҳдаса*): человек присваивает все свои действия, которые целиком произведены Богом. Эта противоречивая попытка совместить противоположные утверждения о всемогуществе Бога и полной ответственности человека за свои поступки привела к тому, что теория «присвоения» ал-Аш‘арӣ стала в арабском языке нарицательным обозначением чего-то запутанного и невразумительного.

Позиция мутазилитов, утверждавших автономию человеческого действия, известна как учение «кадаритов» (араб. *қадариййа*, от *қадар* — «судьба»). Ее придерживались и представители некоторых других течений исламской мысли, например, часть мурджиитов. Сами мутазилиты считали тех, кто утверждал, что человек присваивает поступки, а не действует самостоятельно, «джабаритами» (араб. *джабариййа*, от *джабр* — «принуждение»). Противопоставление кадариты-джабариты возникло в каламе и выражало в целом оппозицию мутазилитов и ашаритов, сторонников строгой автономии человеческой воли и человеческого действия и сторонников их ограничения в той или иной мере актом божественного творения. В дальнейшем термин «джабариты» применялся в более широком смысле, для квалификации последователей учений, более жестко, нежели ашариты, отрицавших какую-либо автономию человеческой воли и утверждавших полную предопределенность человеческих поступков.

Для мутазилитов характерно стремление к универсализации этического суждения. Оно проявляется как в количественном плане (число этически оцениваемых действий возрастает в сравнении с религиозно-правовой мыслью — фикхом), так и в плане качественном, где универсализация смыкается с ригоризацией, ужесточением этического суждения, в трактовке которого наблюдается стремление к устранению столь характерных для суннизма смягчающих исключений. Суннитское вероучение рассматривает любой грех, за исключением многобожия или безбожия (при условии, что они являются сознательным выбором человека, т.е. ему известен призыв к истинному Богу), как в принципе прощительный и не лишаящий человека права попасть в рай. Но уже некоторые мурджииты считали, что любое ослушание является великим грехом, а значит, за любое ослушание следует наказание. Схожую позицию среди мутазилитов занимал Джа‘фар бен Мубашшир, утверждавший, что любое намерение нарушить запреты и предписания Закона уже является великим грехом и что любое намеренное ослушание также является великим грехом. Ригористичность позиции мутазилитов заметна и в вопросе о возможности прощения в отношении великих и малых грехов. Она достаточно полно представлена, в частности,

мнением ал-Джуббā'й (учителя ал-Аш'арī), который считал, что совершение великих грехов лишает человека вознаграждения за его веру, что означает, что совершение великого греха лишает человека райского блаженства.

**Литература на русском языке**

- Ибрагим Т.К.* Философия калама (VII-XV вв.): Автореферат дисс. ... д-ра филос. наук. М., 1984
- Ибрагим Т.К.* Материалистические тенденции в учении мутазилитов // Из истории философии освободившихся стран М., 1983, сс. 34-43.
- Сагадеев А.В.* Калам (обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. Москва, 1988, с.47-84
- Смирнов А.В.* Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (раздел «калам») // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., Восточная литература, 1998, с.42-81
- Султанов Р.И.* К истории становления теологического рационализма. Сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики // Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. Москва, Наука, 1990, с.23-62