

Геннадій Надтока

## ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧА ПРОБЛЕМАТИКА В ТВОРАХ МУСУЛЬМАНСЬКОГО ВЧЕНОГО АБУ ХАМІДА АЛЬ-ГАЗЗАЛІ (1058 – 1111 Р.)

*Абу Хамід аль-Газзали (1058 – 1111 р.) є одним із найбільш визначних авторів мусульманського середньовіччя. Автор численних філософських праць, мислитель висловлював чимало міркувань стосовно зв'язків між релігією, філософією, наукою та іншими сферами людського буття. У статті доводиться інтегральна природа поглядів аль-Газзали.*

**Ключові слова:** мусульманська культура, філософія, релігія, логіка, іслам, арабська мова, метод.

**Г. Надтока. Философско-религиоведческая проблематика в работах мусульманского ученого Абу Хамида аль-Газзали (1058 – 1111 р.).**

*Абу Хамід аль-Газзали являється одним из наиболее известных авторов мусульманского средневековья. Автор большого количества различных философских трудов, мыслитель высказывал немало соображений по поводу связей между религией, философией, наукой и другими сферами человеческого бытия. В статье доказывается интегральная природа взглядов аль-Газзали.*

**Ключевые слова:** мусульманская культура, философия, религия, логика, ислам, арабский язык, метод.

**G. Nadтока. Philosophical and Religious Problems in the Works of the Muslim Scholar Abu Hamid al-Ghazzali (1058-1111).**

*Abu Hamid al-Ghazzali is the one of the most influential authors of the Muslim Medieval Culture. The author of the numerous philosophical works, he proposed a lot of impacts concerning the relation between the religion, philosophy, science and other fields of human being. The article is devoted to the integrity in the views of al-Ghazzali.*

**Keywords:** Muslim culture, philosophy, religion, logic, Islam, Arabic language, method.

**Актуальність дослідження.** Постать видатного представника мусульманської середньовічної культури Абу Хаміда аль-Газзали (1058 – 1111 р.) важко переоцінити. Індійський дослідник М. Шейх відзначає:

«...ми підходимо до одного з найвидатніших та найоригінальніших мислителів, не лише у історії мусульманської філософії, але усїєї людської думки. Його називають «доказом ісламу», «прикрасою віри», розглядають як *муджаддїда* і прирівнюється до чотирьох імамів. У ісламі та інших релігіях було багато філософів та вчених, але особливістю аль-Газзали було настільки міцне поєднання життя й праць, що їх важко відокремити одне від одного. У філософських і теологічних дисциплінах він рівний Августину... Ми бачимо, що аль-Газзали випередив методологічний сумнів Декарта, скептицизм Юма, критику чистого розуму Канта й духовний емпіризм деяких філософів релігії наших часів» [5, с. 85].

Не менше зацікавлення філософська думка аль-Газзали викликала й на Заході. Вже у добу пізнього середньовіччя й часи Відродження його філософські праці перекладалися й видавалися латиною. Деякі з них були й відомі на теренах України (т.зв. «Київська логіка»). Незважаючи на те, що загалом Шейх Абу Хамід був відомий як послідовний опонент фальсафи, у Європі були відомі його праці, дотичні до перипатетичної традиції. Наприклад, 1506 року у Венеції вийшов друком латинський переклад частини «Прагнень філософів» під назвою «Logica et Philosophia Algazelis Arabis» – «Логіка та філософія араба аль-Газзеля». Ще більш відомою постать великого мислителя стала в новітню добу, в часи розвитку академічної історико-філософської науки. **Метою даної роботи** є вивчення тих поглядів аль-Газзали, які стосуються епістемологічних зв'язків між філософією та релігією.

У чому полягає унікальність постаті аль-Газзали? На нашу думку, головною рисою, яка вирізняє його з-поміж багатьох інших мислителів ісламської філософської думки, є успішна реалізація виразу самої культури ісламу. Величезна філософська спадщина Абу Хаміда, присвячена незліченній множині різних тем, є однією із найкращих демонстрацій усїєї суми логіко-сміслових відношень та оригінальних підходів, які були характерні для середньовічної філософії ісламського світу. Популярний виклад складних філософських пошуків, надзвичайно багата термінологія, вишуканість стилю – усі ці та безліч інших рис зумовлювали те значення, яке має аль-Газзали для усїєї ісламської традиції. Недоцільно – як з точки зору історичної реконструкції, так і загального розуміння мусульманського філософствування – редукувати його філософський спадок до сунітського традиціоналізму, аша'ризму чи інших напрямів. Навіть крізь призму приналежності до суфійської традиції, яка, безперечно, домінувала у філософській думці аль-Газзали, не можна розкрити усіх аспектів багатоманітних

вчень мислителя. Недаремно автори відомого двотомника «A History of Muslim Philosophy» віднесли Шейха Абу Хаміда (разом із муттакалімом Фахр ад-Діном ар-Разі – до речі, послідовником аль-Газзали) до «мислителів, які йшли середнім шляхом» («The Middle-Roaders») [1, с. 581-656].

Абу Хамід Мухаммад ібн Мухаммад ібн Мухаммад ібн Та'ус Ахмад ат-Тусі аш-Шафі'ї аль-Газзали народився 1058 році у східній Персії, поблизу сучасного міста Мешхед [1, с. 582]. Саме там він отримав початкову освіту під керівництвом одного суфія. Певний час також навчався у місті Горган (Джурджан), а з 1077 переїхав до Нішапуру (Нісабур) [6, с. 86]. У той час, під керівництвом аль-Джувайні, там діяла *мадраса нізамійя* – наукова школа, де, серед усього іншого, вивчалася філософська думка. Через певний час аль-Газзали потрапляє до двору візира Нізама аль-Мулька, великого покровителя наук. Розповідаючи про своє зацікавлення філософською мудрістю, аль-Газзали у «Книзі, яка рятує від омани», своєї автобіографії, пише: «Я досліджував віровчення кожної секти, розкривав таємниці шляху кожної школи, щоб розрізнити між тим, хто тримається істини й тим, хто тримається хиби, тим, хто тримається традиції й тим, хто тримається ересі. Я не оминав *батиніта*, бажаючи дізнатися про його батинізм, не оминав *загірита*, прагнучи пізнати, як він прийняв *загіризм*, не оминав філософа, волюючи пізнати, чому він зупинився на своїй філософії, не оминав *муттакаліма*, докладаючи зусиль у пізнанні смислу його *каляму* й методу суперечки, не оминав суфія, маючи бажання пізнати таємницю його суфізму, не оминав молільника, очікуючи на те, що принесе йому його поклоніння, не оминав еретика, який заперечує Божі атрибути, намагаючись зрозуміти, що дає йому підстави для таких заперечень та ересі» [7, с. 89].

Але життєвий досвід аль-Газзали розкривався й у інших вимірах. У листопаді 1095 року Абу Хамід залишив Багдад. Пробувши певний час у Дамаску, мислитель здійснює паломництво до Мекки, а згодом повертається на свою батьківщину. Період усамітнення, життя у суфійських будинках для зібрань тривав майже десять років, і лише у 1105/1106 році (на початку шостого століття ісламської ери) аль-Газзали повертається до активної діяльності, знову в місті Нісабур. Через кілька років мислитель знову вирушив до рідного міста Тус, де й помер у грудні 1111 року [6, с. 89].

Філософський спадок мислителя у край багатоманітний. Серед десятків різних за обсягом праць, які збереглися до наших часів, центральне місце посідає багатотомний компендіум (укладений самим

автором у чотирьох частинах) під назвою *Ix'ya 'ulum ad-din* – «Повернення релігійних наук до життя». Про значення цієї праці для мусульманської культури говорить навіть популярна арабська приказка: «Хто не читав «Повернення до життя», той сам не є живим». Серед інших праць аль-Газзалі особливої популярності набули «Прагнення філософів», «Непоследовність філософів» (проти якої ібн Рушд написав свою «Непоследовність непоследовності»), «Терези вчинків», «Правильні терези», «Алхімія щастя», «Перлини Корану», «Ніша світла» та багато інших творів. Збереглася також велика кількість послань, написаних як арабською, так і перською мовами.

Розглядаючи спадщину Шейха Абу Хаміда в контексті суфізму, важливо з'ясувати вихідні особливості його поглядів на пізнавальну проблематику. Адже *тасавуф* – як уже відзначалося вище – наголошує на внутрішньому досвіді кожного *саліка* («подорожнього»), через який у всій повноті розкривається *ма'аріфату Ллаг* – «Богопізнання». Саме така мета й визначає зміст кожного знання (*'ільм*). Проте, на відміну від традиціоналізму, *аль-Газзалі* не зводив *'ільм* до знання релігійного чи містичного. У одному з невеликих послань («Короткий виклад праць про суфізм»), мислитель розглядає знання у найзагальнішому смислі, встановлюючи, утім, кілька телеологічних критеріїв його правильності. Шейх Абу Хамід вважає, що будь яке знання повинно мати практичний вимір, *'амаль* («вчинок»). Проте, зауважимо, дихотомія «знання» – «дія» у його вченні розкривається не лише у виконанні релігійних обов'язків, на чому наголошували традиціоналісти. Аль-Газзалі пише, що «поклоніння» – *ібада* – це насправді виконання Божого наказу, а не формальна обрядова дія. Аргументом на користь цього, вважає Абу Хамід, є заборона посту й молитви в окремих умовах (наприклад, піст у дні двох свят, молитва у брудному місці) [7, с. 183]. *'Амаль* є мірилом кожного *'ільму*. Результатом такої взаємодії стає *нафа'* – «користь», проголошена самим Пророком у наступній молитві: «Шукаю у Господа захисту від знання, в якому немає користі» [6, с. 178]. Аль-Газзалі висловлює цю думку так: «Знай, що не буде тобі користі ні від отримання багатьох знань, ні від збору книжок, якщо ти не зможеш за ними діяти» [6, с. 180].

Що ж мається на увазі під «користю»? Розкриваючи зміст цього поняття, аль-Газзалі наводить кілька прикладів. У одному із них мова йде про особу, яка страждає від хвороби й достеменно знає, що необхідно прийняти певні ліки, але не робить цього. Шейх Абу Хамід стверджує: «Таке знання не може бути корисним для одужання та лікування хвороби доти, доки завдяки йому не почнеться дія» [6, с. 180].

Отож, знання, яке є підставою для дії, повинно мати дві характеристики. По-перше, за традиційною класифікацією воно має сягати рівня *йакін* – «впевненого» знання. По-друге, пізнавальним пріоритетом є метод – знання того, як використати цей *'ільм*. На початку «Повернення релігійних наук до життя» Абу Хамід відзначає, що

«Найвеличнішою за ступенем річчю для людини є вічне щастя. А найкраща річ, яка є шляхом до нього та необхідним засобом – це знання та дія. Не можна досягнути дії, окрім як через знання про те, якою повинна бути дія. Коренем (*асль*) щастя у земному та наступному житті є знання» [7, с. 250].

Саме істинне знання, вважає аль-Газзалі, дозволяє досягнути щастя в обох світах, «адже прагненнями творінь є поєднання релігії та земного життя». На основі цих поглядів Шейх Абу Хамід здійснює класифікацію «мистецтв», поширених у суспільстві. «Найшляхетнішим» мистецтвом після пророцтва є «очищення людських душ від ганебних та згубних якостей, а також провадження їх до якостей, за які прославляють та які ведуть до щастя» [7, с. 14]. Саме таким є мистецтво передачі знання (*та'лім*). Але окремі знання аль-Газзалі називає негативними («ганебними») – *мазмума*, тобто гідними догани). Таким, зокрема, є чаклунство, астрологія, а також надмірна багатомовність [7, с. 29]. До останнього недоліку Шейх Абу Хамід відносить і некоректну передачу знань (наприклад, розкриття тонкощой окремих наук раніше за виклад загальних принципів) [7, с. 31]. Підставою для таких визначень є «шкода», яку можуть заподіяти такі знання. Для аль-Газзалі головну цінність становив той *'ільм*, який міг виправити людину ізсередини, «очистити її від ганебних якостей». Як свідчать вищевказані твердження, це, утім не означало, що усі інші знання не мають сенсу. Кожен *'ільм* повинен знаходити відбиття у корисній дії, слугуючи досягненню щастя «в обох світах». Аль-Газзалі зміг показати пріоритет внутрішнього, «релігійного», в умовах актуальності «зовнішнього», «мирського» (*дунйаві*). Сам Шейх Абу Хамід відзначав: «Не буде ладу в релігії, коли не має ладу в земному житті» [7, с. 13]. Отож, окрім двох класичних співвідношень (*'ільм* – *'амаль* і *загір* – *батин*), проблематика знання й пізнання постає ще й у третьому вимірі – «мирське – релігійне», *дунйа* – *дін*. *Тасаввуф* аль-Газзалі позначений значним конструктивізмом, адже вказані співвідношення позбавлені жорсткої опозиційності.

Із чого ж, на думку аль-Газзалі, починається пізнання? Досить багато сучасних авторів, головним чином мусульманських, вважають, що Абу Хамід випередив, і, більше того, вплинув на появу теорії методологічного

сумніву Декарта (*Discours de la methode*, 1637) [5, с. 119, 2, с. 170]. Розповідаючи про критичну рефлексію над своїм пізнанням, аль-Газзалі пише:

«Я сказав самому собі: предметом моїх пошуків є знання про сутність речей. Тому неможливо обійтися без пошуку природи (*hakika*) самого знання, тобто того, чим воно є. І тоді я побачив, що достеменно знання (*ilm аль-йакіні*) – це знання, у якому пізнаване розкривається так, що не залишається місця для сумніву... Кожне знання, до якого немає довіри, не є достеменним знанням... А потім я почав переглядати свої знання й побачив, що сам заперечую знання, яке описується за цією характеристикою – окрім чогось чуттєвого та аксіомного... Але я подумав: а чи можливо сумніватися й у цьому? У мене з'явилися великі сумніви – такі, що я не міг прийняти для себе навіть довіру до чуттєвого пізнання» [7, с. 27].

Отож, аль-Газзалі – за своїм власним свідченням – сумнівався практично в усьому. Сумнів (*shakk*) для нього слугував виявленням чистого знання. Сам Абу Хамід наводив таку дефініцію *shakk*: «Сумнів – вираз двох протилежних переконань, які походять від двох [різних] причин» [3, с. 131]. Видається, що вказані слова мислителя швидше є виразом внутрішнього досвіду і, якщо розглядати їх у контексті суфізму, мають дещо іншу перспективу, ніж кінцеве «мислю, отже існую» Декарта. Аль-Газзалі вказував на екзистенційну проблемність шляху пізнання, обмеженість суб'єкту і, разом із тим, неможливість об'єктивного досягнення дійсності (лише через *'ulum ал-ладунійя* – «Божественні науки», які, на відміну від усіх інших знань, даються шляхом *ільгам* – «відкриття» згори). Вирішити цю проблему вдалося лише через встановлення постійного зв'язку між *'ільм* – «знанням» та *'амаль* – «вчинком». Саме тому у філософській думці Абу Хаміда можна відшукати і екзистенціалізм Паскаля, і трансцендентальний ідеалізм Канта [5, с. 106-116], і навіть окремі погляди новочасного американського прагматизму.

Шейх Абу Хамід був одним із найпослідовніших опонентів арабовного перипатетизму й неоплатонізму. Фактично критика фальсафі займає доволі значну частину його філософської спадщини. Коротко позиція аль-Газзалі окреслена у «Книзі, яка рятує від омани». На основі традиційного доксографічного методу мислитель виокремлює наступні течії фальсафі:

*Ад-дагрійїун* (від *дагр* – «вічність»). «До них належить група давніх [мислителів], які заперечують існування Творця-Управителя, Всезнаючого й Всемогутнього. Вони вважають, що світ завжди існував сам по собі, без Творця, а живі істоти походять від сім'я, а сім'я – від живих істот, і що усе це відбувалося й відбувається завжди» [7, с. 35].

*Ат-табі'айун* (від *табі'а* – «природа»). Сюди аль-Газзалі відносить мислителів, які зводять усі явища до дії природних факторів (тобто першоелементів), навіть вважають, «що розумова сила людини залежить від її природного складу (*мізадже*)» [7, с. 36]. Цих *фаласіфа* Шейх Абу Хамід також вважає еретиками (*занадіка*), адже вони заперечують потойбічне життя.

*Аль-ілагійун* (від *ілаг* – «Бог») – «метафізики». До цього напрямку аль-Газзалі відносить центральну філософську традицію античності й ісламського середньовіччя – Сократа, Платона, Арістотеля, ібн Сіну та аль-Фарабі.

Не зупиняючись на конкретних аспектах взаємозв'язків між аль-Газзалі та ідеями фалсафи (це питання є предметом дискусій і досі), зауважимо, що критика Шейха Абу Хаміда була скерована не на фалсафу як таку, а на ті доктрини, які, вважав мислитель, суперечили ісламу (вічність світу, неможливість тілесного воскресіння, незнання Богом акциденцій, причинність і т.д.). Разом із цим, Абу Хамід був добре ознайомлений із філософським спадком перипатетизму. Свою працю «Прагнення філософів» мислитель написав «без розрізнення між істиною та хибною, але лише з метою розуміння мети їхніх слів» [8, с. 10], тобто цілком неупереджено (саме тому, як уже відзначалося, вона була настільки популярна у середньовічній Європі – у якості викладу фалсафи). Окремі дослідники відносять до перипатетичної традиції працю Абу Хаміда «Правильні терези», створену у вигляді полеміки між автором та представником ісмаїлізму. Польська дослідниця Катержина Пахняк, наприклад, порівнює окремі схеми інтерпретації з логічними побудовами «Першої аналітики» Арістотеля [4, с. 154]. Зауважимо також, що окремі традиціоналісти вважали, що аль-Газзалі перебував під надто сильним впливом *фалсафи*.

На нашу думку, критика фалсафи, батинізму, окремих течій кал'яму (сам аль-Газзалі був послідовником аш'аризму) не формувала вихідного дискурсу філософської спадщини великого мислителя. Насправді діяльність Шейха Абу Хаміда була спрямована на розкриття внутрішнього змісту центральних категорій ісламу, встановлення їхніх співвідношень у контексті складних лабіринтів середньовічного мислення. У центрі філософії аль-Газзалі – осягнення максимально можливого для людської душі пізнання, яке починається із неї самої:

«Знай, що ключі до пізнання Всевишнього Бога полягають у пізнанні власної самості, як сказав про це Сам Усевишний та Преславний: «Ми покажемо їм Наші знамення на небосхилі та у них самих – так, що вони зрозуміють правдивість їхню» (Коран, 41:35). Пророк, мир йому

та Боже благословення, сказав: «Хто пізнав свою самість, той пізнав свого Господа». Немає для тебе ближчої речі, ніж твоя самість. І якщо ти не знаєш самого себе, то як можеш знати Господа свого? А якщо ти скажеш, що знаєш себе самого, то ти знаєш лише зовнішнє тіло, тобто руку, ногу, голову й груди. Але ж ти не знаєш того, що у тебе всередині, тієї справи, яка в час гніву прагне бою, у час збудження – статевих стосунків, у час голоду – їжі, у час спраги – води. Ці справи є спільними для живих істот. Тобі необхідно пізнати свою істинну природу, щоб зрозуміти, чим ти є, звідки прийшов сюди, для чого створений, внаслідок чого можеш стати щасливим і нещасливим» [7, с. 448].

Із філософською спадщиною аль-Газзалі знайомились чимало ісламських мислителів середньовіччя. Арістотеліст ібн Рушд, муттакалім Фахр ад-Дін ар-Разі, традиціоналіст ібн Таймійя, засновник руху *аль-Мувахіддун* Мухаммад ібн Тумарт, історіософ ібн Хальдун – далеко не повний перелік відомих осіб, на яких мали вплив погляди Абу Хаміда. Особливо значним, без перебільшення, є значення аль-Газзалі для суфійської традиції. Обраний ним шлях єдності «внутрішнього» і «зовнішнього», «знання» і «дії» знайшов багатьох прихильників навіть серед послідовників традиціоналізму. Вплив Шейха Абу Хаміда мав важливе значення для єврейської та християнської філософії середньовіччя, у тому числі й на теренах Європи. У латинській схоластиці аль-Газзалі, як уже відзначалося, осмислювався саме в контексті фальсафі, тобто перипатетичної традиції.

## Література

1. A History of Muslim Philosophy [Текст] / [Ed. by. M. Sherif]. – Wiesbaden : Otto Harrasowitz, 1996. – Vol. 1. – 787 p.
2. Abu-Sway M. A Study in Islamic Epistemology [Текст] / M. Abu-Sway. – Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pushtaka, 1996. – 178 p.
3. Jabre F. Essai sur le Lexique de Ghazali [Текст] / F. Jabre. – Beyrouth : Publications de l'Universite Libanaise, 1970. – 398 p.
4. Pachniak, Katarzyna. Al-Kistas al-Mustakim Abu Hamida Al-Ghazalego a logika arabska [Текст] // Studia Antyczne i Mediewistyczne. – 2006. – No. 4 [39]. – P. 151-163.
5. Sheikh M. Saeed Islamic Philosophy [Текст] / M. Sheikh. – L. : Octagon Press, 1982. – 190 p.
6. Watt M. Islamic Philosophy and Theology [Текст] / M. Watt. – NY : Transaction Publishers, 2008. – 196 p.
7. Аль-Газзалі. Зібрання творів [Текст] / Аль-Газзалі. – Бейрут : Дар аль-Кутуб аль-Ільмія, 1988. – Т. 7. – 258 с. (араб.)
8. Аль-Газзалі. Прагнення філософів [Текст] / Аль-Газзалі. – Дімашк : ад-Діббах, 1420/2000. – 180 с. (араб.).