

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И ВЫБОРА В ВОСТОЧНОМ ПЕРИПАТЕТИЗМЕ

РЫСПАЕВА С.Ж.

Кыргызский государственный технический университет им. И. Разакова
УДК: УДК:39:395.6:10(09)

Аннотация. Бул макалада адам жана тандоо проблемасына болгон чыгыш перипатетизмдин философторунун көз караштары чагылдырылат.

Урунтуу сөздөр: каламист, кадарит, перипатетизм, экзистенциализм, тандоо, суфизм.

Аннотация. В данной статье рассматривается проблема человека и выбора в философских взглядах восточных перипатетиков.

Ключевые слова: каламист, кадарит, перипатетизм, экзистенциализм, выбор, суфизм.

Abstract: His article discusses the problem and choice in the philosophical views of the Eastern peripatetic.

Key words: kalamist, kadar, peripatetism, existentialism, choice Sufism.

Проблем человека, выбора и пограничная ситуация поставлена и рассмотрена в философии калам. Опираясь на античную мудрость, каламисты создают свою концепцию божественной сущности, отношения человека свободе выбора и Бога. Они утверждали, что за всеми случайностями стоит ничем не ограниченная воля Аллаха. Однако Аллах наделил человека такой силой, которая, не обладая полной свободой, он представляет ему свободу выбора между определенными возможностями (за которыми скрывается воля Аллаха).

В отличие от каламистов кадариты отстаивали возможность свободных выборов человека, неопределяемых божественным предопределением. Проблема выбора и ситуации человека в теоретической форме разрабатывается в философских взглядах восточных перипатетиков, суфистов (особенно в философских системах Руми), аль-Газали, Ибн Араби.

Согласно аль-Фараби («Трактат о взглядах жителей добродетельного города») человек по природе общественный. «Лишь через объединения многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе»[1.с.303]. Добродетельный город, т.е. идеальное общество, призван обеспечить благоприятные условия для свободного выбора, который позволит людям стать счастливыми. Напротив, «заблудший город» – тот, «который полагает, что будет после этой жизни», «жители которого никогда не знали счастья, и им в голову никогда не приходило к нему стремиться»[3. с.332]. Ал-Фараби считает, что основой регулирования человеческих отношений в выборе и ситуации в Граде является закон-Намус. Всем людям обязательно придерживаться одного и того же выбора, у каждой группы (таифа) – свои выборы обязательные для других.

Естественные законы неизменны, изменяются зависящие от ситуации и времени отдельные законоположения. Законоустановитель должен воздействовать на природу людей, ибо она определяет и их выборы и поступки. Правильный выбор приводит к выпрямлению ситуации нравов. Законоустановитель должен отличаться в выборе от других людей. Идеальный выбор и проблемная ситуация между людьми зависит от Добродетельного Града. Источником ситуации является антипатия между людьми. По ней, «не существует ни взаимной любви, ни связи (между людьми) – ни по их природе, ни по воле, но ненависть и антипатия каждому к другому; и двое объединяются только в необходимости, сходятся только в нужде»[5.с.69].

Противоположность «концепции антипатии» являются «концепция симпатии» она направлена для преодоления и устранения источника ситуации. Сходства нрав, языка, речи, общность, совместность жизни, способ разрешения ситуации, для продолжения жизни не в потустороннем мире, а посюстороннем, земном.

В реализации выбора и решения ситуации по Фараби главную роль играет Деятельный Разум, который подобен Солнцу, делающему потенциальное зрение. И человек становится мудрецом, философом, обладателем, совершенного разума, истолкователем текущих частных ситуаций. Подобный человек обладает способностью выбрать путь и выходить из ситуации.

«Содержание Деятельного разума («деятельного интеллекта») не сами понятия, не формы мысли, а то энергия, которая необходима для осуществления поставленной цели выбора»[7.с.88]. Человек не может творить произвольно, как Бог, но он может делать выбор из того, что находится пограничной ситуации, что ему предлагается. Человек обретает пусть мизерную, но самостоятельность, обособленность.

В восточном перипатетизме полностью рассматривается и интерпретируется основные категориальные аппараты будущего экзистенциализма такие как грех, вера, страдания, вина, ответственность, смерть, страх, судьба и другие в контексте исламской теологии.

Преобладающим этим мнением среди мусульманских теологов является такое, согласно которому Адам совершил не тяжкий грех, а прегрешение, незначительный, преднамеренный поступок. Человек приходит в этот мир не отягощенным грехом. И задача его – избежать впадения в грех, не творить зла. Находящихся в здравом уме безгрешных людей нет, но почва, на которую они ступают, дает исходную свободу выбора от греха; она если и не позитивна, то во всяком случае нейтральна по отношению к ним все остальное зависит от самих людей.

Однако выбор предполагает свободу выбирать. Животное при этом руководствуется чувствами, человек же может двигать чувства, страсти, но они не всегда помогают сделать правильный выбор, оставляя человека в состоянии животности. «Жемчужина человеческой сущности (гавхор) по началу запачкана и заляпана скотскими (бахим), звериными (сабуй) и чертовскими (шайтани) свойствами (сифат)...»[4 с. 4]. Только Деятельный разум дает возможность оценить характер чувственный, устремленный и направить их на правильный путь. Идея абсолютной предопределенности развивалась практикой жизни; юриспруденция, шариат могли действовать лишь при признании свободы выбора у человека. Аль-Фараби отвергает точку зрения, согласно которой Аллах «заботится о своем творении так же, как правитель заботится о своих подданных, имея непосредственного касательства к делам хотя бы одного из них»[2 с..254]. Поэтому в выборе человека Бог не вмешивается. К тому же с человеком у него особые отношения, поскольку человек наделен им особым даром – разумом и волей, которые делают его не простым сущим, а существом, ответственным перед Богом за свое существование, природное и социальное, включающее и существование окружающих сущих. Бог не навязывает человеку свою благодать, он ее только предлагает, оставляя выбор за ним самим. Как учил аль-Фараби, «каждый человек сначала своего существования от природы наделен способностью, благодаря, которой его действия бывают такими, как положено, и бывают не такими, как положено. Причина этого заключается в том, что у человека есть потенциальная способность к совершению как безобразных, так и прекрасных действий... Возможность безобразного в них равна возможности прекрасного»[1.с 8].

Разум, таким образом, согласно аль-Фараби несет на себе неприменную нравственную нагрузку в виде обязанности выбрать ситуации влияющие на его сущность.

Суфизм, как и любое религиозно-философское учение, видит свою цель не только в том, чтобы объяснить устройство мироздания, определить место человека в нем и предназначение его в жизни, но и в том, чтобы проявить себя в качестве социально-

организующей системы, определяющей правила поведения, личную и общественную мораль.

Суфизм направлен, главным образом, по постижению внутреннего мира человека и его экзистенции (тоска, любовь, страх, уединение (одинокость), смерть, вина и невинность, свобода, выбор и др.).

Крупнейшими представителями суфизма аль-Газали («Весы деления») Ибн-Араби, «Геммы мудрости» («Масневи»), Руми разработана философская концепция о «совершенном человеке» («ал-инсанал-камил»), который рассматривается как венец Божественного творения, его завершение.

В системе вахдат ал-вуджуд (единство бытия) Ибн Араби человек- это не только микрокосм, понимаемый как своего рода мера всего дольнего мира – макрокосма, но нечто гораздо большее: он выступает как бы опосредованным звеном между Богом и миром, сочетает в себе Божественное и тварное начало, что обеспечивает единство бытия космического и феноменального. По словам известного исследователя М.Степеньянца: «все универсали манифестируются в совершенном человеке ИбнАраби, символически интегрирующем все сущее. Джалал ад-Дин Руми тоже утверждал, что «Божьи дары» сначала снизошли на совершенного человека Мухаммада, а затем «от него распределились между другими людьми»[6.с.76].

Суфизм заставил философию и поэзию взаимодействовать вместе. Философия и поэзия стали своеобразным преддверием к всеобщему духу. Вместе с тем поэзия в отличие от философии превратилась в орудие покинута и жизнеотрицание, в бегстве от неразрешимых жизненных пограничных ситуаций, в утешении от социальной справедливости.

В исламе наблюдается параллелизм двух направлений в регулировании человеческого поведения, наш взгляд такая концепция сложилась после ухода перипатетиков, одно, ориентированное преимущественно на влияние, санкционируемые обществом нормативы, другое – на постигаемые в самом себе принципы абсолютно единого. Первое представлено исламским вероучением в его разнообразных сектантских формах, второе исламским суфизмом.

Суфийская поэзия давала измученному социальными противоречиями (пограничными ситуациями) суфию чувствовать в себе свободным, давала ощущение отторженности от всего того, в чем он видел не сотворимого со своим идеалом Совершенного человека. Поэтическое слово Омар Хаяма, Руми, Жами, Мари, Хафис и т.д. рождала чувство уверенности в том, что ничто в мире не может причинить ему горя.

Любая жизнь, согласно суфизму, есть страдание. Стремление к благополучию жизни для каждого суфия превращается в страдание. Но страдание помимо всего прочего охватывает еще и то, что в обыденной жизни носит название любви. Во всеобщей любви к Богу человек отрекается и от себя самого и от мира.

Чтобы выслушать слово правды, надо собраться с силами. Надо отказаться от всех жизненных притязаний, надо построить себе обитель, удалившись в укромное место. Глубокое разочарование к одиночеству, оторванность от жизни порождают стремление любить страдальца. При этом следует отметить, что слова суфизмом рассматриваются не как пассивная, а как активная деятельность человека и общества. Поэзия гласит, что человек именно в самом деле должен находить исходный материал для выбора истинности и тленности мира.

Поэзия, как особая форма выбора при психологической пограничной ситуации использовалась для обогащения, совершенствования своего духовного мира. Суфизм в отличие от ортодоксального ислама на первое место выдвинул проблемы человека, его помыслов, намерений и восприятий. Духовный мир личности, ее свобода – это свободное парение между эмпирическим и абсолютным началами бытия. Духовное «Я» - это определенный компромисс между двумя противоположными мирами, миром природы и миром скрытых абсолютных сущностей.

В каждом действии человек демонстрирует самого себя; совершая поступки, человек делает одно из двух: либо зло, либо добро. Главный выбор в суфизме добро, суфизм особое внимание уделяет поведению человека, стремится к реконструированию внутреннего мира. «Однако, как подчеркивает К.Тиле, - сколько бы большое влияние на формирование личности ни оказывало происхождение, воспитание, окружение, господствующие и внешние обстоятельства сама личность, индивидуум как таковой, именно то, чем один человек отличается от другого, этим еще не объясняется, да по сути дела и не поддается исследованию».

Жами поэтому поводу пишет: «Бытие как тождество необходимого Бытия... полностью свободен от всяких оков (материальных)... он выше всех определений и названий... Но эта истина проникла во все вещи, называемыми сущими, в том смысле, что ни одна вещь не лишена этого истинного Бытия иначе они не определились бы как сущее... Ни одна вещь без бытия его не имеет истинного бытия своего, все бытия – это сияние света Бытия его». Суфийская постановка проблемы человеческой личности через акцентирование идеи самосовершенствования вела, по словам А.Х. Горфункеля, «к самоотождествлению человека с Богом,- причем данного, конкретного человека, сливающегося с Богом и в себе ощущаемого Бога в порыве мистического экстаза».

Духовный выбор («Совершенный человек»), достигнутые мистико-психологическими путями, в условиях господства средневекового деспотизма имели определенное позитивное социальное значение; духовный выбор давал подавленным людям ощущение равенства, он выводил людей из плена своих телесных страстей и эгоистических интересов. Свобода выбора (божественного или человеческого) отвела от человека страх перед физической смертью.

Духовный поиск становится напряженным если человек, если человек обнаруживает в себе ситуации. Эта ситуация согласно суфийским мыслителям, происходит из чрезмерной, любви к мирскому. Любое действие живого существа, требует ситуации, усилия, а тем самым является страданием: «видеть и слышать равносильно страданию, только мы с этим уже свыклись».

В исламе человек в природе свободен и не зависим в своих действиях, свобода выбора является мерилем совершенства и сущностных основ человека и человеческих ценностей. Экзистенциалисты подобное состояние человека называют «подлинностью его бытия», или «первичностью бытия по отношению к сущности».

Исламская философия признает свободу выбора, но не в ее разнузданной форме, а в виде промежуточной позиции между двумя крайностями, выбор по необходимости и случайности. Есть несколько факторов, которые могут стать зависимым от выбора человеком. Первый фактор, когда человеческий выбор становится зависимым от чего-либо, например материальная нужда. Второй фактор, зависимость свободы выбора проявляется в том, что она будет все меньше привержена человеческим ценностям, сосредоточит свое внимание в основном ценностям связанных с объектом. Честь и достоинство станут для человека основным фактором выбора. Третий фактор объясняется тем, что чрезмерная привязанность в какой-либо вещи порождает рабскую зависимость. При этом процесс «становления», уступает место процессу уничтожения свободы выбора.

В суфизме абсолютная свобода выбора отсутствует, Бог-это Высший предел человеческого совершенствования, его конечная цель состоит в достижении выбора. Но для достижения совершенства он должен быть свободным, и свобода-это самостоятельность при выборе, из всех существ в мире, он субъективный, сам должен выбрать самого себя.

Следуя за перипатетиками Ибн Рушд рассматривает человека как творение природы, устанавливающего связь «между несовершенными чувственно воспринимаемыми реальностями, то есть теми, к действию которых всегда примешана потенциальность, и высшими реальностями, к действию которых во все не бывает примешана потенциальность, а именно отвлеченными (от материи) разумами». Ибн-Рушд

рассматривает процесс познания как восхождение от того, что дано человеку в ощущении, к тому, что постигается только разумом, от того, что ближе к нему, к тому, что ближе к действительности.

Свое учение о человеке Ибн-Рушд развивает, исходя из психологической стороны. Человек рассматривается как актуальное деятельное существо обладающий разумом. Разумеется, своим учением о человеке Ибн-Рушд пишет, что действия людей не могут носить абсолютно преопределенный характер, с другой стороны их действию нельзя рассматривать и как абсолютно свободные, действие носит детерминированное свойство.

Понимание Ибн-Рушдом соотношения свободы выбора к детерминированности употребляется в трех смыслах: в смысле невозможности чему-то, существовать без чего-то другого, в смысле принуждения являющегося противоположностью выбора. Свобода («выбор»), по Ибн-Рушду, следовательно противопоставляется не по необходимости, а только одной ее форме принуждения.

Ибн-Рушд опровергает учение предшествующих философов о фатальной предопределенности всех поступков каждого индивида, взятого в отдельности.

Ибн-Рушд рассматривает проблемы выбора в контексте с политикой, человек как политическое существо. Ибн-Халдун, как и все его предшественники, включая Аристотеля утверждал, что человек по природе есть существо общественное. Главным отличием учения Халдуна от всех предшествующих ему было, что он связывает общественное бытие человека не с его духовной природой и инстинктивными стремлениями, а с естественными потребностями человека. Именно эта потребность является важнейшим фактором объединения людей, разделения труда между ними. Согласно концепции Ибн Халдуна выбор человеком существует во время войны, и добыче условия жизни. Следовательно, человек и общество по Ибн Халдуну определяют ситуации своего существования, в которых определенное социальное качество модифицируется, сохраняя при этом сущностные характеристики человека. Поэтому по отношению к человеку в целом наиболее полного и всестороннего раскрытия содержания его сущности (онтологические, гносеологические, социальные, этические и др.) Мы используем пограничные ситуации и свободы выбора как средство для методологии изучения целостного содержания деятельной сущности человека.

Таким образом анализируя данную статью можно сделать следующие выводы:

- сущность человека в пограничных ситуациях и свободы выбора не абстрактна, а конкретна и исторична, философские искания в отношении сущности человека в пограничных ситуациях и выборе носили не только субъективный, но и объективный характер, т.е. определялись обстоятельствами;

- в философской традиции не сразу сформированы «пограничная ситуация», «выбор», однако данные проблемы рассматривались в контексте поиска истины, общезначимых понятий добро и зло, хорошее и плохое в античной и средневековой философии, а в ходе дальнейшего философского развития в контексте философского познания указанные проблемы конкретизировались;

- в большинстве философских концепциях «пограничная ситуация и свободы выбора рассматривается в контексте понятий одушевленности, дух и душа, сознание и разума». Выбор детерминирован, складывание пограничной ситуации зависит от воспитания и морали, неразумностью;

- именно взаимоотношение «человек и общество» определяют ситуации своего существования, в которых определенное социальное качество модифицируется, сохраняя при этом сущностные характеристики человека.

Литература:

1. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. стр. 303
2. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. А.-А., 1978. стр. 254
3. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. стр. 322
4. Аль-Газали. Основы духовности. М.- СПб. 2007. стр. 4.

5. Игнатенко А.А. В поисках счастья. М., «Мысль» 1989. стр.69
6. Степанянц М.Т. Мир Востока. М., 2005. стр.76
7. Шаймухамбетова Г. Б. К характеристике антологических и гносеологических оснований рационализма восточных перипатетиков-ВКН: Рационалистическая традиция и современность. М., 1990. стр.88