Гиёсов Фаридун Нуриддинович

ГУМАНИЗМ В КЛАССИЧЕСКОЙ МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

В статье речь идёт о гуманистических идеях и концепциях в мусульманской философии. В этом контексте рассматривается подход мусульманских мыслителей к человеку как высшему существу в ряду всех других живых организмов. Автор анализирует взгляды представителей разных школ мусульманской философии, согласно которым, человек, по сути, - это подобие Бога, и, следовательно, он заслуживает того, чтобы быть полномочным в выполнении Его воли на Земле. Добродетельные качества человека обосновываются автором с помощью онтологической и гносеологической аргументации. Опирается он также на рационализм в мусульманской философии, который противопоставляется не вере в Бога, а ее отдельным концепциям.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2016/4-2/7.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2016. № 4(66): в 2-х ч. Ч. 2. С. 31-33. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2016/4-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

жизнеутверждения человека в мире и противостояние либеральным идеям [1, с. 159]. Главной преградой «либеральной религии» должны стать высшие духовные стратегические основания и смыслы, которыми необходимо укрепить бытие человека.

Как кристалл возникает из пылинки, так и любая крупная социальная организация начинается с идеи, которая помещается в благодатную почву нужного места и времени. Из идеи возникает идеология как представление и модель будущего для всех и каждого. Носителями идеи и высших смыслов могут выступать пассионарии. Это правящее меньшинство, носители жизненного порыва, перестраивающие и видоизменяющие социум подчас ценой собственной жизни [4, с. 342].

В настоящее время в контексте сетевой социальной организации общества возрастает роль каждой личности, которая должна брать на себя функции микролидера, хотя бы ситуативно. Такое положение человека продиктовано сложившимися обстоятельствами, при которых он должен противостоять распаду социальности, росту энтропии и хаоса. Социальность распадается под влиянием тотального освобождения человека в обществе от обременений и обязательств любого рода, т.е. от духовного содержания. Кроме этого, необходимо учитывать, что современный контекст социальной ситуации требует от личности стратегии противостояния социальному беспорядку и обретению позиции устойчивости, а это можно достичь лишь в духе. Дух организует узлы ролевой деятельности и обеспечивает механизм сетевой матрицы самоорганизации современного общества [5, с. 351].

Список литературы

1. **Грицанов А. А.** Новейший философский словарь. Мн.: Изд. В. М. Скакун, 1998. 896 с.
2. **Духовность** [Электронный ресурс] // Википедия: свободная энциклопедия. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Духовность (дата обращения: 20.02.2015).
3. **Кемеров В. Е.** Современный философский словарь. Лондон – Франкфурт-на-Майне – Париж – Люксембург – М. – Мн.: ПАНПРИНТ, 1998.1064 с.
4. **Кургинян С. Е.** Суть времени. М.: МОФ-ЭТЦ, 2013. Т. I. 592 с.
5. **Кургинян С. Е.** Суть времени. М.: МОФ-ЭТЦ, 2013. Т. II. 592 с.
6. **Макаренко В. А.** Краткий словарь современных понятий и терминов. М.: Республика, 1995. 189 с.
7. **Поздяева С. М.** Российское общество в условиях модернизации (социально-философский анализ). Уфа: Изд. БашГУ, 1998. 210 с.
8. **Ярцева В. Н.** Языкознание: большой энциклопедический словарь. М.: Большая российская энциклопедия, 1998. 685 с.

SPIRITUAL AND MATERIAL IN CONTEMPORARY SOCIAL SPACE

Gerasimova Ol'ga Yur'evna, Ph. D. in Philosophy
Magnitogorsk State Conservatory (Academy) named after M. I. Glinka
elitclub_aion@mail.ru

The article is devoted to the problems of the comprehension and analysis of contemporary social existence through the lenses of the dialectic and energetic approach. The issues of the correlation of spiritual and material are solved at all the levels of social space, and individual choice is extrapolated to social one, and vice versa. It is necessary to take into account the changed model of the organization of social existence – the network decentralized information society.

Key words and phrases: social space; spirit; spirituality; image; symbol; language; atomization; “liberal religion”; superior senses; ideal; intersubjective.

УДК 14:297
Философские науки

В статье речь идёт о гуманистических идеях и концепциях в мусульманской философии. В этом контексте рассматривается подход мусульманских мыслителей к человеку как высшему существу в ряду всех других живых организмов. Автор анализирует взгляды представителей разных школ мусульманской философии, согласно которым, человек, по сути, – это подобие Бога, и, следовательно, он заслуживает того, чтобы быть полномочным в выполнении Его воли на Земле. Добродетельные качества человека обосновываются автором с помощью онтологической и гносеологической аргументации. Опирается он также на рационализм в мусульманской философии, который противопоставляется не вере в Бога, а ее отдельным концепциям.

Ключевые слова и фразы: мусульманская философия; гуманизм; теоцентризм; антропоцентризм; мутазилиты.

Гиёсов Фаридун Нуриддинович
Таджикский государственный педагогический университет имени С. Айни
faridun80@hotmail.com

ГУМАНИЗМ В КЛАССИЧЕСКОЙ МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

Зарождение гуманистических идей и концепций в мусульманской философии происходило не на основе противопоставления духовного и материального, а в русле их гармонического сосуществования. Здесь можно говорить о том, что если бы мусульманские мыслители рассматривали гуманизм только на физическом

или духовном уровнях, то они при обосновании своих учений, так или иначе, столкнулись бы со сложными логическими неурядицами и неточными умозаключениями, которые, конечно, не соответствовали бы тому содержанию, которое таит в себе весь мир. Разногласия в их учениях касаются в первую очередь поиска согласия и гармонии, объяснения онтологической основы бытия человека, его положения не только в посюстороннем мире, но и в мире духовном. При этом человека они считают существом, принадлежащим обоим этим мирам: в одном он смертен, а в другом бессмертен, обладает вечной жизнью.

Постепенно в онтологических и гносеологических учениях мутазилитов, суфиев, восточных перипатетиков и исмаилитов теоцентризм стал уступать место антропоцентризму. Происходило это в силу того, что представители указанных течений мысли стали утверждать, что в основе познания мира и всего сущего лежит разум человека. При этом, как отмечает А. В. Сагадеев, согласно мутакаллимам, человеческая свобода образуется не божественным произволом, а человеческим разумом, который способен различать добро и зло. Что же касается суфиев, отмечает этот же автор, то их мистический опыт «подразумевал движение по пути от религии к истине, по достижении которой различия между вероучениями теряли в их глазах всякое значение. Эти различия представлялись суфиям чисто номинальными, ибо за внешней оболочкой священных текстов, по их убеждению, кроется глубоко запрятанный внутренний смысл, имеющий универсальную значимость. Бог в различных вероучениях, подобно хамелеону, проявляется в различных формах, теофаниях (богоявлениях), но, в сущности, он один для всех» [5, с. 184].

Согласно онтологической основе и гносеологической ориентации в учениях мусульманских мыслителей, человек, как высшее существо, оценивался ими гораздо выше других живых организмов. В мутазилизме этот тезис обосновывался теорией о свободе человеческой воли, в мистике суфизма – концепцией «камāл» («совершенство»), «джамāл» («красота») и «ишḱ» («любовь»), а в исмаилизме – концепцией тождества макромира и микромира, которая встречается и в суфизме, заимствовавшем ее у того же исмаилизма. Так, онтологическая и гносеологическая картина гуманизма в этих школах выглядит следующим образом: Бог как верховное, трансцендентное существо либо «удаляется» от обоих миров, и его роль сводится до минимума (исмаилизм), либо человек, если он не приравнивается к Богу, «вливается» в Него (суфизм в его пантеистическом выражении). Суфийская концепция «ал-инсан ал-камил» («совершенный человек»), переплетаясь с исмаилитской концепцией тождества макромира и микромира, а также с кораническим положением о человеке как образе Божием, идеализирует человека и поднимает его на уровень небесного, духовного и божественного. Великий суфийский мистик Ибн Араби, обожествляя человека с момента его рождения, писал, что Адам – это воплощение формы мира, которая получила название «Большой Человек» (*Инсан Кабир*). Далее он разъяснял, что Божественность сущности человека устанавливается самим Богом, который «захотел увидеть их (*имена Бога – Ф. Г.*) воплощенности *(а'йан)* – или можешь сказать: увидеть Свою воплощенность *('айн)* – в некоем соборном существе, которое охватывало бы весь миропорядок *('амр)*, имея атрибут бытия, и через него раскрыть для Себя Свою тайну» [2, с. 62].

Эта тайна, которая исходит от Его Слова, считавшегося в суфизме манифестацией абсолютной самости, стоит превыше всего в суфийской ступени познания Истины. Разум человека направлен на постижение этой Истины, суть которой проявляется в формах разных существ. В принципе, в суфизме есть предел дефиниции и относительности между Богом и остальным миром. В этой иерархической мировой манифестации относительность особенно четко проявляется в пространстве и времени, и это для того, чтобы телесным существам был обеспечен специфический, с точки зрения формы, размера и материальных качеств, внешний вид. Человек же, кроме этих признаков, обладает ещё и душою, и речью, и мышлением, и познанием. Эти его возможности находятся в тройной человеческой природе – включающей дух, душу и тело, действия которых двуполярны, т.е. могут быть как положительными, добрыми, так и отрицательными, злыми. Такой постепенный переход от мистики к рациональному характеру познания этой иерархии и освещения добра и зла в поступках человека прослеживается и в учении Хамида ад-Дина ал-Кирмани, который писал: «...та субстанция такова, она не знает, что среди стяжания сей субстанции (кое происходит в соответствии с тем, какова форма души) согласно, а что противно тому, к чему приходит душа... И вот, вглядывается она в самость свою (рассматривает, что именно стяжала она – то ли дорогое, то есть добро, то ли ненавистное, то есть зло) и узнает, соответствует ли добро злу и равны ли они друг другу, или же одного больше, а другого меньше, – так же точно, как в дольнем мире познает природу свою, и насколько в ней одно равно другому» [1, с. 393].

В соотношении действий тела, души и духа человека проявляются его индивидуальные ценности. Они включают в себя здоровье и красоту, нравственность и духовность. Его естественная красота и здоровье связываются с физическим телосложением, нравственностью и духовностью души на совершенном уровне человеческого существования. Кроме того, если нравственность человека формируется не на основе духовности, то душа такого человека не может быть устойчивой по отношению к изменениям и к совершенству, в рамках которых проявляются добродетели человека. При адекватности красоты («джамал») и совершенства («камал») Бога и человека, возвышение последнего строится на человеколюбии.

Следует отметить, что мир и человек тоже уподобляются друг другу, что отражается в уже упомянутой нами концепции микро- и макрокосма, которая встречается в учениях фактически всех рациональных школ мусульманской философии в своем варианте – *ал-ʻāлам ал-кабир* (макрокосм) и *ал-ʻāлам ас-саґир* (микрокосм). Особое место эта концепция занимает в Посланиях «Ихван ас-сафа» («Братьев чистоты») – тайной басрийской философской школы X в. Учение о человеке как микрокосме и Вселенной как макрокосме служит авторам «Посланий» обоснованием для их гносеологической концепции, согласно которой человек, как конечное и совершенное существо, не может быть подобен Богу, а является копией мира. Человек содержит в себе все, что есть в Космосе: «Человек – микро-мир… и это означает, что под миром, обладающим телом

и душой, подразумевается небосвод окружающего, который охватывает все существа… Распространение действия потенции души мира во всех частях его организма подобно распространению действия силы души конкретного человека во всех частях и сочленениях его тела» [4, с. 212-213].

Эта тождественность человека и Космоса разъясняется дихотомией духовного и телесного, небесного и земного. Человек – это идеал космоподобия, как и богоподобия, данный кораническим откровением и утвержденный исламской догматикой. В этом контексте человек оказывается обладателем всех необходимых свойств положительной безусловности в ее абсолютной форме, и именно потому эта абсолютная форма не выводится только рациональным путем. Гуманизм здесь заключается в том, что человек превращается в идеал, который предполагает наличие веры (не религиозной!) в его существовании, а не логическое доказательство. Вопрос заключается в предмете веры: или этот идеал абстрактного истока человека, или его богокосмоподобия, отчего зависят нравственная позиция человека и практическая реализация замысла создания человека. Важно отметить, что для утверждения положительного идеала мусульманской культуры, кроме разума, мусульманскими философами привлекается иррациональный элемент, присущий человеческой природе, а именно – объективно существующий в психике феномен веры. Вера в другого человека, дружбу, взаимопомощь – это часть привязанности, которая в совокупности с другими позитивными действиями человека составляет гуманность. Об этом, в частности, Насир ал-Дин ал-Туси писал: «Когда есть друг, следует усердствовать, проявляя заботу и любезность по отношению к нему; ты не должен пренебрегать никаким его правом, нужно проявлять внимание к его текущим делам. В превратностях судьбы ты должен поддерживать его, и во времена процветания нужно приветствовать его с улыбкой и приятной манерой. При встрече с ним его радость должна отражаться на лице и в глазах, в движении и в покое. Ты не должен удовлетворить себя изобилием теплоты в сердце, поскольку о сердцах ведает лишь Хранитель тайн... Если Вы будете вести себя таким образом, то его вера в привязанность и спокойствие его духа станут ежедневными даже при Вашем отсутствии или присутствии, поскольку он наблюдает радость и радушие собственными глазами и становится уверенным относительно вашей привязанности» [3, с. 350].

В концепции микро- и макрокосма важным моментом является то, что классические исламские гуманисты рассматривали человека как центр бытия. Они были уверены в способности индивидов совершенствовать себя, и поэтому в своих трудах писали о необходимости того, чтобы люди овладевали тем, что требуется для улучшения их моральных качеств и достижения счастья. Они рассматривали человека как подобного Богу и считали, что он вполне полномочен в выполнении Его воли на Земле. Убеждение во всемогуществе человеческого разума, как основного признака исключительного достоинства человека среди остальных природных существ, лежит в основе учения о человеколюбии мусульманских рациональных школ, и это вдобавок к неиссякаемому богатству духовных и нравственных сил человека. Особенность учений о разуме в каламе, у восточных перипатетиков, в суфизме и исмаилизме заключалась в том, что все они возвышали разум до степени идеала.

Таким образом, гуманизм в мусульманской философии всегда опирался на рациональные аргументации, которые не противопоставлялись утверждению веры в Бога. Но эта вера в трудах представителей рациональных философских школ Ислама сливалась с философией древних греков, в которой они не видели ничего предосудительного. Поэтому все эти мыслители считали, что именно они возрождают истинную веру в Бога, который наделял человека лучшими качествами, в том числе способностью творить. Став творцом, наделенный свободной волей, человек уподобляется Богу. В гуманизации этого соотношения мусульманские философы обращались к теории эманации, предполагающей вневременную зависимость всего сущего от Единого, а также динамическую, причинно-следственную связь между человеческой и божественной сущностями. При этом ведущую роль они отводили разуму. Таким образом, основу гуманизма в мусульманской философии о человеке и его жизнедеятельности составляет рационализация онтологических проблем.

Список литературы

1. **Аль-Кирмани Хамид ад-Дин.** Успокоение разума / введение, перевод с арабского и комментарии А. В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995.
2. **Ибн Араби.** Геммы мудрости / перевод с арабского и комментарии А. В. Смирнова // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука, 1993.
3. **Насир ал-Дин ал-Туси.** Насирова этика. Душанбе, 2015.
4. **Раса'ил Ихван ас-Сафа** / на араб. яз. Бейрут, 1957. Т. 3.
5. **Сагадеев А. В.** Гуманизм в классической мусульманской мысли // Историческая психология и социология истории. 2009. № 1.

HUMANISM IN CLASSICAL MUSLIM PHILOSOPHY: ONTOLOGICAL AND GNOSIOLOGICAL FOUNDATIONS

Giesov Faridun Nuriddinovich
Tajik State Pedagogical University named after Sadriddin Aini
faridun80@hotmail.com

The article deals with humanistic ideas and conceptions in Muslim philosophy. The approach of Muslim thinkers to a man as a supreme being among all the other living organisms is examined in this context. The author analyzes the views of the representatives of different schools of Muslim philosophy, according to which a man is actually an image of God, and, consequently, he/she deserves to be plenipotentiary in exercising His will on Earth. A man's virtuous features are substantiated by the researcher with the help of ontological and gnosiological argumentation. The paper also relies on rationalism in Muslim philosophy, which is opposed not to belief in God, but to its separate conceptions.

Key words and phrases: Muslim philosophy; humanism; theocentricism; anthropocentrism; Mu'tazilites.