

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ У СХІДНИХ ФІЛОСОФІЯХ: теоретичні та екзистенційні виміри

Олег Ярош (модератор): Ми сьогодні проводимо спільний семінар сектору східної філософії відділу історії зарубіжної філософії за участі редакції «Філософської думки». Більшість із присутніх нам відомі. Це наші колеги, дослідники східних філософій, котрі беруть участь у різних наших заходах та семінарах.

Починаючи нашу роботу, я хочу надати слово Олександрю Кіхну, нашому співробітникові, який зробить доповідь із загальної проблематики свободи у східних релігійно-філософських традиціях.

Олександр Кіхно

Проблема свободи у східних філософіях: екзистенційні виміри

Предметом дискусії може бути оцінка специфіки розуміння категорії «свобода» у філософіях Сходу. Треба враховувати, що частина теоретичних описів цієї категорії може, звичайно, збігатися з історією дослідження цієї проблематики у європейській думці, але поряд із цим можна вирізнити й низку ознак специфічно «орієнтального» ставлення до цього поняття. Наприклад, в індійській традиції поняття «мокша», визволення, є одним із головних релігійно-філософських екзистенціалів; окрім того специфіка осягнення цього поняття у східних філософіях пов'язана з інакше сформульованими дихотоміями Єдиного, Абсолютного і, навпаки, індивідуального та особистісного буття, інакше, ніж у західній філософії, сформульованою дихотомією свободи вибору

і напередвизначеності (наприклад, в ісламській філософії), концепціями ілюзорності індивідуального та множинного буття (буддизм, адвайтизм, осучаснений вайшнавизм в індійській філософії).

Інша проблема пов'язана з особливим, більшим значенням експерименту, внутрішнього досвіду, інтроспекції, медитативних практик у східних філософіях порівняно із західними, пов'язана з іншим підходом до осягнення раціонального дискурсу на Сході. Цю різницю усвідомлювали, наприклад, індійські філософи, і ця тема також заслуговує окремого обговорення.

Звичайно в XIX–XX ст. у цьому контексті для східних філософій є характерним звернення до проблематики актуальної і для західної філософії — наприклад, філософії соціального і національного визволення. Але й ця проблематика зазнала на Сході специфічних орієнтальних видозмін. Розглядаються у східних філософіях також етичні виміри категорії свободи. Варто брати до уваги специфіку власне західних підходів до східних філософій, зокрема те, що для деяких європейських мислителів XIX та XX ст. сама філософія зіставлення Сходу і Заходу також пов'язана з різницею у трактуванні феномену свободи.

Для східних філософій при описі національної та соціальної визвольної проблематики не могло не бути актуальним звернення до пошуків власної ідентичності народів Сходу. Якщо для Китаю та Японії актуальним було питання подолання нерівноправності стосовно західних країн, то для Індії питання стояло про подолання колоніальної залежності. Але в обох випадках питання про специфіку власної культури та власної нації було ключовим. В індійській філософії, у традиції Шрі Ауробіндо Гхоша цей пошук адекватного опису ідентичності у книзі «Людський цикл» привів до постуляції наявності Нації-Душі, яка стоїть як реальний феномен за всіма національно-визвольними рухами як на Заході, так і на Сході. На побудови Ауробіндо тут не могли не вплинути німецькі мислителі XIX ст. — Гегель, Гумбольдт, романтики, у слов'янському регіоні до паралельної тематики звертались М. Бердяєв та С. Булгаков.

Але Ауробіндо на відміну від західних мислителів приділив значно більше уваги феноменології питання. Виходячи зі своєї інтегральної філософської парадигми, він описував різноманітні прояви цієї Душі — від фізичних, політичних та економічних до вітальних, культурних, духовних, писав про різні прояви Нації-Душі в Індії, Персії, Японії. Розглядає Ауробіндо і питання трагедії німецьких пошуків власного духовного призначення і пропонує свій діагноз. Трагедія Німеччини у XX столітті, на його переконання, полягала в тому, що вона не змогла відрізнити своє фізично-феноменальне буття від пошуку справжньої Душі, помилково прийняла своє вітальне «єго» за себе, шукала душу, а знайшла тільки силу.

З іншого боку, Ауробіндо зазначає, що тоталітарні тенденції, курс на придушення особистісної та суспільної свободи, який запанував у Німеччині, Італії, Росії, не може, певною мірою, не передатися й західним демократіям.

Він пише про тоталітаризм як про серйозну загрозу західному і глобальному майбутньому, причому традиції та культура східних країн у цьому контексті, на думку Ауробіндо, будуть відігравати вельми контрарну, подвійну роль. З одного боку, вони можуть бути лідерами у настанні нової, «суб'єктивної», за його термінологією, доби — доби пробудження душевності на особистісному та національно-культурному рівні. З іншого боку, традиційна герметичність, звичаєва та кастова кристалізація країн Сходу можуть виступити аналогом і навіть каталізатором вищеозначених тоталітарних тенденцій. Ауробіндо у «Людському циклі» пропонує цілу систему аналогій між традиційним устроєм індійського суспільства і характерними рисами цього ймовірного тоталітарного устрою Землі. Вказує він і на риси суспільного розвитку, які протидіють цьому тоталітаризмові і, можливо, зруйнують його.

Ці побудови Ауробіндо тісним чином пов'язані із загальним історіософським та метаеволюційним баченням Ауробіндо. В цьому аспекті треба відзначити три історіософські концептуали, які пропонував та розробляв Ауробіндо. Перший — це традиційний для індійської філософії поділ як історичного, так і космічного процесу (вони, звичайно, взаємовідносні й не до кінця розрізняються) на чотири Юги. Поетапний перехід від Сатіяюги до Каліяюги призводить до затемнення і руйнації Закону та Справедливості й, відповідно, справжньої свободи.

Але Ауробіндо та, пізніше, Сатпрем зверталися до іншої, менш традиційної метаеволюційної моделі поетапного руху Космічного буття від Духу і Свідомості до позасвідомої Сили та матеріальної зв'язаності; в цих побудовах вони ближче до теософського бачення, ніж до традиційних моделей індійської філософії. Всесвіт, за цією концепцією, проходить інші стадії становлення: Інволюція (Дух у Собі), деволуція (Дух потрапляє у полон безсвідомої Сили та матеріальної корпускулярізації), інволюція (апогей — але тепер уже матеріальної застиглості), еволюція (зворотний рух від матеріального до духовного).

Таке метаеволюційне бачення Ауробіндо пов'язане взагалі з парадигмально-ключовим для його філософії потрактуванням свободи. Для Ауробіндо свобода — це радше амбівалентність руху в обох напрямках — від Свідомості до Сили і навпаки; для нього свобода полягає навіть не у визволенні Духу, Свідомості із сансари бажань, а у звільненні від самого дуалізму Духу і Матерії. Свобода для нього досягається не через смерть тіла і звільнення душі, і не через досягнення самадхі або осягнення Нірвани, а через трансформацію (преображення) матерії, преображення душі та тіла.

Термінологію для третьої моделі Ауробіндо знаходить у німецького мислителя Лампрехта, і вона стосується вже суто історіософських побудов. Кожне суспільство, за Лампрехтом і Ауробіндо, проходить Символічну, Типову, Умовнісну та Індивідуалістичну стадії розвитку, і в цій моделі Ауробіндо теж убачає дихотомію свободи й поневолення. Наприклад, в Індивідуалістичну епоху бунту і прагнення рівності людина шукає певної свободи, але вона дося-

гається на шляхах поневолення у матеріальній стихії та втрати онтологічного зв'язку з духовним (і Божественним) виміром буття. Всі три моделі для Ауру-біндо об'єднуються єдиною світоглядно-трансформаційною настановою.

Олег Ярош: Перш ніж надати слово Юрію Завгородньому, хочу нагадати, що ми працюватимемо півтори години. Кожен може виступити з доповіддю чи з репліками — хто скільки має наснаги і кому скільки є чого сказати.

Юрій Завгородній
**Свобода або найвища мета людини по-індійськи
(сторонній погляд)**

Шановні колеги й усі присутні! Гадаю, вкрай важливо, що перший круглий стіл, який ініційований сектором історії східної філософії і який відбувається в Інституті філософії за участі редакції «Філософської думки», присвячений саме проблемі свободи. Дозвольте стисло викласти деякі міркування з цього приводу.

У фокусі уваги — традиційна індуїстська думка (*sanātana dharma*) до середини XVIII ст., тобто до часів загарбання Індії європейцями і процесу поступового включення європейської думки до індійського дискурсу і навпаки. Період після XVIII ст. також враховується, але як такий, що, на превеликий жаль, зазнав впливів і деформацій.

Звісно, від самого початку розмови нас має цікавити питання: «Які наші шанси зрозуміти те, про що ми говоримо?»

Зазвичай ми маємо справу умовно з двома позиціями:

1) світська європейська (сюди потрапляє і вітчизняна) філософія, яка назагал за своєю сутністю є площинною і горизонтальною, а головне — *сансаричною* (у сансарі перебуває, нею переймається, намагаючись знайти свободу на сансаричних засновках).

Прикладом можуть слугувати словникові статті «Свобода», «Свобода в етиці», «Свобода волі», «Свобода і необхідність», «Свобода совісті», надруковані у «Філософському енциклопедичному словнику»¹;

2) власне індійська традиційна думка, яка, за своєю суттю, є мокшоцентричною й теїстичною, тобто спрямованою на максимально можливу для людини свободу/звільнення; індійська релігійно-філософська думка цій метафізичній меті й вертикалі підпорядкована; вона визнає факт сансари, але робить усе, аби її подолати/преобразити/розімкнути.

В індійській традиції(-ях) свободою=звільненням (мокша, нірвана, кайвалья та інші (ін)варіанти) позначають граничний людський досвід, який фактично є метафізичним у прямому сенсі слова, абсолютним, трансцендентним, досконалим, а відтак парадоксальним і максимально апофатичним. Це — Вищий незумовлений стан, Вища тотожність, долання смерті.

¹ *Філософський енциклопедичний словник* (2002). Київ: Абрис.

Тому, коли ми звертаємось до розуміння свободи в санатана дгармі, маємо справу із зовнішнім боком звільнення, тобто тим, яким вона обернута до сансарійного світу і до нього дотична.

Витоки звільнення знаходяться у сакральних текстах, у Ведах (самгіта Рігведа, упанішади). Першою чергою — це похідні форми від дієслівного кореня *тис*.

Текст Рігведи — це закодований міфо-магічний виклад, де звільнитися означає насамперед позбутися обмеження, певного зла. Звільняють тільки боги. Натомість звільнюють як богів, так і людей, тварин і ріки / природні водні потоки.

Звільнення у РВ — окрема, нерозроблена і дуже цікава тема². Наприклад, у Бригадараньяка і Майтрейя упанішадах похідні слова від дієслівного кореня *тис* вживаються по 10 разів, у Катха упанішаді — 6. Їм властива префіксальна варіативність. Фіксуються такі виміри вживання лексики, яка нас цікавить: ритуалістичний, аскетичний, когнітивний, теїстичний. Смыслова точність ще відсутня³.

Відомі академічні дослідження вказують на фрагментарність у відтворенні, навіть зовнішньої сфери феномену звільнення. Перший повний виклад звільнення зустрічається не у перших індійських філософських текстах, тобто сутрах, а у традиційному правовому тексті, у «Манава-дгарма-шастрі»⁴.

Індуїстська традиція — це жива традиція, як і її філософія. Тому розумінню звільнення властива динаміка, концептуалізація і деталізація: від засад у ведійських витоках до адвайта-веданти (від IX ст.) та ачинтья-бгеда-абгеди (від XVI ст.), що можна проілюструвати, щонайменше, двома прикладами:

(а) уявлення про дживанмукту і відегамукту та дискусії довкола розуміння цих двох станів/статусів;

(б) на зміну чатурварзі приходить панчаварга / панчама пурушартха (див., «Шри Чайтанья-чаритамрита. Ади-ліла 7.92»). До чотирьох життєвих цілей: релігійність, матеріальне збагачення, задоволення чуттів та звільнення, додається п'ята (Крішна-према-дгана) — любов до Верховного Бога і віддане Йому служіння, яка перевищує усі чотири попередні цілі. Ми не зустрічали досліджень панчаварги (панчама пурушартхи) в індологічній літературі.

Відтворення граничного ідеалу звільнення у традиції не є теоретичним і відбувається за допомоги звернення до йогічного досвіду, споглядальних практик, відданого служіння.

² Див.: Завгородній, Ю. (2016). Звільнення у Рігведі: до постановки питання. В: *Дні науки філософського факультету* — 2016. Міжнародна наукова конференція (20—21 квітня 2016 року). Матеріали доповідей та виступів (ч.1, сс. 213—214). Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет».

³ Докл. див.: Пахомов, С. В. (2011). Семантика глагольного кореня *тис* и проблема духовного освобождения в ведийских упанішадах. В: *Зографський збірник*, отв. ред. Я.В. Васильков (ч. 2, сс. 5—19). Санкт-Петербург: МАЭ РАН.

⁴ Докл. див.: Завгородній, Ю. (2017). Індійська філософія й уявлення про звільнення (мокшу) у «Манава-дгарма-шастрі». В: *Sententiae*, XXXVI (2), 87—89 і 117—132.

Остання теза на перспективу. Подальше осягнення феномену свободи в індійській релігійно-філософській традиції необхідно здійснювати, рухаючись у напрямку трансдисциплінарного підходу (історія філософії та інші філософські дисципліни, а також історія, філософія, лінгвістика, релігієзнавство, антропологія, теологія + психологія, нейрофізіологія, психіатрія, соціологія), і спиратися при цьому на включене спостереження і на довіру до традиції.

У такому разі з'являється можливість здійснити порівняння як шляху до найвищого ідеалу людини, так і стану тих, хто його досягає, не тільки в санатана дгармі, а й у авраамічних традиціях. Одним зі спільних сюжетів, наприклад, є прижиттєве взяття на небо.

Олег Ярош: Дуже дякую за такий всеохопний і змістовний вступ. Я дозволю собі кілька загальних таких ремарок, які стосуються кола проблем, які ми з вами тут розглядаємо. Якщо спробувати умовно впорядкувати проблематику свободи, принаймні те, що ми називаємо традиційними філософіями Сходу, релігійно-філософськими традиціями, домодерними, куди ми радше умовно відносимо арабо-мусульманську, іудейську філософію (тому що вона значною мірою пов'язана із західною, «авраамічною» традицією, що має дуже багато спільного із західною філософською думкою середньовіччя і ранньомодерної доби), і якщо ми якесь загальне підґрунтя спробуємо знайти, то можна виокремити певні дослідницькі перспективи. Це насамперед онтологічна, або космологічна перспектива. Тут ідеться про дихотомію хаосу / порядку, який ми так чи інакше розуміємо, про фаталізм у негативному сенсі — дотримання встановленого порядку речей або залежності від нього. Далі теологічна перспектива, дуже важлива, особливо для авраамічних традицій, для теїстичних традицій. Це проблема свободи і передвизначення, морального вибору і відповідальності за власні вчинки як у цьому світі, так і в прийдешньому, тобто у вічному житті, а також те, що для не-авраамічних традицій характерне переродження. Третя перспектива — антропологічна. У позитивному сенсі, в позитивному аспекті — це свобода як самореалізація, самоудосконалення, самоусвідомлення, а в негативному сенсі — як саморуйнація або аномія, заперечення будь-яких обмежень. Знову ж таки, я підкреслю, що це умовний поділ, тому що ці перспективи, вони дійсно пов'язані одна з одною, і ми також можемо знайти певні паралелі у західній і у східній традиції. І, врешті-решт, містична перспектива. Це подолання опозиції творець — створіння, брахман — атман, істина — ілюзія. І проблематика визволення також належить до цієї царини. Таким чином виглядає це проблемне поле східних філософських традицій, і не тільки східних, які власне є предметом нашого сьогоднішнього розгляду. На цьому вступна частина завершується, і прошу колег активно залучатися до роботи нашого круглого столу зі своїми доповідями та ремарками.

Сергій Капранов

Коли можлива справжня свобода?

Шановні колеги, я хотів би сказати кілька слів про проблему свободи у східноазійській, а конкретніше, в китайській та японській філософській традиції. Я, звісно, не претендую на вичерпність, а лише позначу деякі, на мій погляд, головні, моменти. У Китаї цю тематику розробляли головним чином даоси, першою чергою — Чжуан-цзи (пізніше ця тема була підхоплена буддизмом, зокрема, дзен-буддизмом). Чжуан-цзи розробляє тему свободи як можливості слідувати своїй власній природі. Свобода для нього означає можливість бути собою. Один з його найвідоміших образів — це дикий кінь, який гуляє в полі, де йому хочеться; він вільний і щасливий. А кінь, якого загнуждали й примусили щось робити, когось возити, є несвободним, а отже, нещасним. Що значить несвободний? Той, що не може бути собою. Якщо далі розглянути цю тему у Чжуан-цзи, то можна вирізнити три рівні свободи. Перший — це свобода дикої тварини. Другий — свобода людини як перебування у стані золотого віку. Те, що Чжуан-цзи називає *тянь-фан* 天放 (що перекладають як «небесне визволення» або «небесна свобода») — це той стан, у якому жили люди в золотому віці, коли не було ані держави, ані влади. За описом Чжуан-цзи, люди тоді працювали лише для того, щоби виростити собі щось поїсти чи якусь одяжину собі зробити. Коли вони виходили з дому, вони не знали, куди вони йдуть і навіщо, не мали жодних турбот і — дуже важлива фраза — «вони були єдині й не мали зиску», не знали користолюбства. Нарешті, третій рівень — це свобода мудреця. Вона, на відміну від свободи простої людини, можлива в актуальному світі, для цього не треба повертатися в золотий вік. Свобода мудреця також має різні рівні, починаючи від свободи людини, яка просто зрозуміла, як влаштований світ: вона практикує недіяння на елементарному рівні, просто намагається не суперечити об'єктивному ходові речей. На більш високому рівні мудрець — це той, хто забув про Піднебесну і дав можливість усім речам бути такими, якими вони є: найкращий спосіб керувати Піднебесною, за Чжуан-цзи, — це забути про неї. І при цьому дуже важливий внутрішній вимір — треба забути про себе. Позбувшись тиранії свого «я» і його бажань та забувши про Піднебесну, мудрець стає вільним. Є знаменита історія у Чжуан-цзи, розказана начебто про нього самого: як він жив відлюдником і ловив рибу, й до нього прийшли запрошувати його на службу, а він відмовився, сказавши, що, мовляв, для черепахи краще повзати в багнюці, ніж якщо її панцир, оздоблений золотом, виставлять у храмі. Тому й він сам хоче «повзати в багнюці», доки є така можливість. І третій рівень свободи — звісно, умовно третій, їх можна виокремити й більше — це свобода мудреця, того, що сягнув найвищого рівня досконалості; він може літати на вітрі, ба й вище, може осідлати саме небуття, саму порожнечу і насолоджується повною свободою — як внутрішньою, так і зовнішньою.

Якщо ж казати про конфуціанство, то, хоча конфуціанці не приділяли свободі такої уваги, як даоси, попри те, наприклад, у Мен-цзи ми зустрічаємо фундаментальне положення про те, що природа людини добра. Він наводить приклад води: якщо воді не заважати, вона потече вниз; так само, якщо людину залишити у спокої, вона проявить свою добру природу. Всі конфуціанські моральні чесноти у Мен-цзи виводяться, зрештою, з природних властивостей людини: вони притаманні кожній людині остільки, оскільки вона є людина. Таким чином, можна сказати, принаймні з погляду менціанської лінії, що конфуціанець, який є добрим конфуціанцем, просто слідує своїй природі. Інша річ, що це також потребує певних зусиль, тому що, як правило, у пересічній людини її добра природа зіпсована або поганим вихованням, або поганими зовнішніми впливами, зовнішніми обставинами. Дуже цікаво зазначити, що у сфері літературної творчості найбільш яскрава формула свободи належить саме конфуціанцеві — філософові доби Тан — Хань Юю, який писав, що письменник має бути свободним, використовуючи формулу *цзи ю цзи цзай* 自由自在, тобто буквально він «сам із себе виходить і сам у собі існує». Згодом перша частина цього виразу в китайській (*цзи ю*) та японській (*дзію*) стала тим словом, яким позначають поняття «свобода». Ідею свободи ми зустрічаємо у китайській естетичній думці III ст. ще до Хань Юя. Це своєрідний розвиток даоської ідеї — естетика *фен лю* 風流, прихильники якої намагалися жити за своїми бажаннями, не стримуючи себе нічим, і відрізнялися екстравагантною поведінкою, яка часом сягала крайнощів. Пізніше це вже увійшло в певні межі та, врешті-решт, викристалізувалося у поняття *сянь* 閑 — дозвілля як певного простору свободи приватної особи, «вченого мужа», в китайській традиції.

Якщо ж казати про Японію, то, як ми винесемо за дужки японські рецепції китайської думки, я би вирізнив три моменти. Перший — це Мотоорі Норінага, мислитель кінця XVIII століття, якого вважають одним із чільних представників *кокугаку* 国学, напрямку думки, назву якого не зовсім точно перекладають як «національна наука». У філософії Мотоорі Норінаги людині — точніше, японцеві — оскільки він переймався звільненням японської культури від китайського впливу — притаманне те, що він називає *вагокоро* 和心, «японське серце», яке є в його розумінні природним серцем, природною душею людини. Китайська душа, на думку Мотоорі Норінаги, зіпсована, викривлена штучними конфуціанськими нормами. Отже, можна сказати, що його ідеалом є свобода. В якому сенсі? Знов-таки, у сенсі «бути собою», бути природною людиною, слідувати своєму *вагокоро*, що насамперед означає слідувати своїм почуттям — сумувати, коли сумно, плакати, коли хочеться плакати, радіти, коли є радість. Це також здатність відчувати сутність речей, відчувати красу світу — саме це означає важливе поняття *моно-но аваре* 物の哀れ... Саме через цю відкритість до відчуття краси, притаманної речам, і можна реалізувати свободу.

І друге, в самурайській думці — *бусідо* 武士道 свобода пов'язана з усвідомленням постійної присутності смерті. Крім того, в одному з найважливіших

текстів бусідо — трактаті «Хагакуре» його автор Ямамото Цунетомо пов'язує свободу, хоч як це парадоксально, з розумінням того, що людина — просто лялька-маріонетка, що насправді у людини свободи нема. Коли людина це усвідомлює, то вона може робити все, що їй заманеться, вона може почувати себе вільною. Далі цю ідею вже у XX столітті розвивав Місіма Юкіо.

Ну і, нарешті, із сучасної філософії треба згадати Танабе Хадзіме, одного з чільних представників філософської школи Кіото, який говорить про свободу вже в іншому контексті. На його думку, якщо пересічна людина намагатиметься бути собою, слідувати власним бажанням і власній природі, то нічого хорошого з цього не вийде, бо людині притаманне як добро, так і зло. Понад те, людина у своєму «нормальному» стані схильна себе ототожнювати з Абсолютом, вона схильна вважати, що вона буцімто є богом і може визначати, як жити всім іншим. Тому — і це взагалі головна ідея Танабе у повоєнний період творчості — людина повинна пройти через заперечення власного «я», через те, що Танабе називає буддійським терміном *дзанге* 懺悔. Він також вживає європейський термін *метаноя*. В розумінні Танабе, це повна відмова від свого «я», повне переосмислення свого життя і повна віддача себе на волю того, що філософ називає «силою Іншого», розуміючи під Іншим Будду, або абсолютну Порожнечу, яка в його філософській системі є Абсолютом. Лише тоді, коли людина проходить через цей процес, і можлива справжня свобода. Такі головні моменти, на які я хотів би звернути увагу.

Олег Ярош

**«В реальності єдиного буття немає
ні примусу, ні вибору»**

Хочу звернутися до арабо-мусульманської філософії та теології класичного періоду. Перш за все, безперечно, слід зазначити, що вона має багато спільного із західною традицією, оскільки вміщується в рамках теїстичної парадигми, є значною мірою теоцентричною. Проблема свободи тут розглядається у площині відносин Бога і людини, Бога і творіння. Якщо ми подивимось на витoki рефлексії, на проблематику свободи в ісламі — насамперед з погляду людини в теології, в каламі, — то ця проблематика розглядається якраз в перспективі відносин Аллаха як творця і людини як творіння. Тобто тут немає рефлексій, предметом яких є суто природа Абсолюту, його сутність, його атрибути. Тому оця проблематика вже в іншу площину переноситься. Тут, звісно, були різні підходи, і головним стрижнем дискусії була проблема відповідальності людини за свої вчинки. Тобто, з одного боку, всім відомий фаталізм, тобто те, що ісламу притаманний фаталізм. Та це не зовсім так.

В ісламі поняття *када* (божественне встановлення), *кадар* (доля) і *кадр* (могутність, сила) етимологічно пов'язані. В основу покладено поняття співмірності, балансу (від *кдр* — вирішувати, визначати, збалансовувати).

Яка тут виникає проблематика? Якщо все передвизначено Богом, як деякі теологи вважали, наприклад, якщо Бог примушує людину, це суперечить засаді

справедливості божественної. Бог не може карати людину за те, чого вона не робила. Яка ж це справедливість?! І цю проблему розв'язують по-різному.

У класичній теології (*каламі*) мутазиліти (ті, що відділилися, Васіл ібн Ата, VIII ст.) вважали, що атрибут справедливості (*ал-Адль*) зумовлює те, що Аллаг творить лише найкраще (*ал-аслах*) і не може не творити те, що є необхідним. Водночас людина, щоб справедливо відповідати за свої діяння, також має можливість творити (*кудра*) і є творцем своїх вчинків.

Своєю чергою, ашарити (Абу ал-Хасан ал-Ашарі, X ст.) вважали, що людина не сама творить свої вчинки, а на підставі даної йому від Аллага вільної волі, бажає і прагне до чогось, і відповідно до цього вона набуває (*касба*) те або інше своє діяння. Таким чином, Бог дає людині силу для здійснення тієї чи іншої дії та творить саму дію. Свобода волі людини виражається в тому, що, набуваючи ту чи іншу дію на підставі свого вибору, людина стає господарем того чи іншого свого вчинку. Натомість, матуридити (Абу Мансур ал-Матуріді, X ст.) вважали, що *касба* твориться силою, яку дав людині Аллаг, в той час як у ашаритів *касба* твориться безпосередньо самим Аллагом.

Шиїти пов'язують свободу і передвизначення із атрибутом Аллага «*ал-Адль*». Аллаг не може силувати людину до гріха, вибір належить людині, а Аллаг наділяє вибір буттям (*вуджуд*) для його реалізації й може у будь-який момент позбавити його буття.

В арабському перипатетизмі (*ал-машшаййа*) також існують різні погляди на проблему свободи і передвизначення, зумовлені розумінням Абсолюту в стосунку до творіння. Абу Юсуф ал-Кінді (IX ст.) розуміє Абсолют як сутнісно єдине буття, незалежне від іншого. Людське воління (*ірадат*) є якістю душі й реалізується у дію завдяки каузальному колу (*давр*), яке є актом Творця, що актуалізує його.

Абу Наср ал-Фарабі (X ст.) вважає, що Бог охоплює знанням усе сутнє, як необхідне, так і випадкове. Водночас божественне знання не скасовує здатність людини не робити того чи іншого. Людські вчинки здійснюються з необхідністю відповідно до божественного знання. Люди несуть відповідальність за власні вчинки не в сенсі передбачення їхніх дій, але в сенсі вибору між наявними альтернативами.

Абу Алі Ібн Сіна (XI ст.) розуміє Абсолют як необхідне буття (*ваджіб ал-вуджуд*). Воля і знання в Абсолюті поєднуються, тому, все що він знає, наділене буттям. Знання є каузальною силою.

Ібн Рушд (XII ст.) вважає Бога єдиним творцем, зокрема й людських вчинків. Люди наділені внутрішньою здатністю обирати протилежне, натомість зовнішні чинники, завдяки яким реалізується цей вибір, створені Богом.

У Абу Хаміда ал-Газалі (XII ст.) Бог є причиною причин (*мусаббіб ал-асбаб*). Все є перевизначеним у божественному знанні й має свою окреслену ціль. Він творить Всесвіт і постійно наділяє його буттям. Людський вибір залежить від мотиву і знання (*'ilm*), які залежать від причин, як і зовнішні

чинники людських дій, що, своєю чергою, беруть початок від Першопричини. Люди лише уявляють, що мають свободу волі. Вони роблять вибір з наявних можливостей, який вважають найкращим.

У суфізмі, зокрема у Мухіддіна Ібн Арабі (XIII ст.) лише Бог має існування відповідно до концепції «єдності буття» (*вахдат аль-вуджуд*). Також знання має креативний характер, Бог пізнає себе у створеному світі, через маніфестацію атрибутів та імен, створюючи Всесвіт. В реальності єдиного буття немає ні примусу, ні вибору.

Олег Ярош: Є ще один дуже цікавий момент — антиномізм у єврейській думці. Ми всі знаємо, у християнстві є, наприклад, брати вільного духу чи інші такі течії. І тут у мене теж виникають певні паралелі з іншою теїстичною та авраамічною традицією — з ісламом, із суфізмом. Там також є певні течії, наприклад маломати. Тож що поєднує іудейську і мусульманську традиції? Те, що оця божественна воля, явлена щодо людини, вона дуже чітко і ясно сформульована в заповідях, і вона екстеріоризована. Тобто людині залишається або підкорятися, або не підкорятися. Чи є вихід з цього і як вийти за межі цього закону. Є два шляхи. Можна або настільки прискіпливо дотримуватися всіх цих норм, щоб вони стали дійсно твоїм життям, тобто інтеріоризувати їх — і через оцю досконалість, цей «зухд» аскетизм, подвижництво звільнитися, віддаючись волі Бога. Або інший шлях — звернутися безпосередньо до Бога. Все одно закон — це є посередник. Посередник між Богом і людиною. Тож можна звернутися безпосередньо до джерела. І тут є інший важливий аспект — це «*махаббат*», або любов. Якщо через любов, тоді це любов до Бога. Так і в християнстві. Здається, Амвросій Медіоланський, учитель Августина Аврелія казав: «Люби і роби що хочеш». Оця любов і звільняє людину. Це не означає, що людина «автоматично» починає порушувати всі правила, але вона виходить з-під влади того закону. Порушив — отримаєш за це покарання. І це дуже поширений сюжет у суфістських колах. Так це розглядається і в поезії дуже часто. Були навіть певні інституціалізовані такого роду рухи. Наприклад, рух маломатів, коли послідовники цього руху, зберігаючи, так би мовити, внутрішню благочестивість, назовні демонстрували неприйнятну поведінку, порушуючи певні норми, щоб епатувати людей, формально побожних, які лише дотримувалися суто зовнішніх приписів.

Валерій Жулай: В ісламі зі шойно накреслених ліній — закон і благодать — що домінує і які практики в сучасному ісламі є найбільш значимими? У принципі це питання, можливо, не тільки стосовно ісламу. Тут різні релігійні східні концепти були представлені, і все ж залишається питання більш узагальненого філософського плану: чи є тут якийсь єдиний інваріант, якщо ми маємо справу з чимось непорушним, одвічним, необхідним, невідповідним в усіх цих практиках? І це завжди буде закон і принцип любові або благодаті як здатності знаходити щось інше за межами того, що людина здатна засобами

розуму збагнути. І звідси ще більш широке запитання: якщо свобода — це звільнення від сансарійного рівня, то чим вона досягається? Традиційне питання, яке через все християнство проходить. Якою мірою ми тут можемо покладатися на розум чи, власне, тільки на віру? Тому що з того, що я почув, першою чергою можна побачити, що всі релігійні практики засвідчують достовірність саме ролі вірувальної настанови, а сучасний світ дедалі більше схиляється до ось цього сансарійного, радше плаского, раціонально звуженого розуму. В західній традиції, наприклад, суттєвим було те, що свобода — це здатність трансцендування. Але в наш час дедалі увиразнюється питання: а чи належить ця здатність власне людині? У Гайденко є така цікава знакова робота «Прорив до трансцендентного», де вона всю німецьку класику саме під цим кутом зору розглядає, включно зі спробами розв'язувати цю проблему естетичними засобами, як у романтиків, Гете, Кіркегора — спробами вийти з цього, з тотальності розуму. Захід, ми бачимо, якимсь чином дедалі більше впирається в цю проблему. Східні практики — що вони тут надають цікавого в плані можливостей віднайти зв'язок релігії зі споконвічним у сучасному світі ... Через зануреності людини в чуттєвість, причому чуттєвість далеко не просвітлену. Я слухав і намагався зрозуміти, що є тут привабливого. Які релігійні практики і доктрини здатні входити в сучасну чуттєвість — чуттєвість уже абсолютно тотального, глобалістичного світу — і здатні залишати нам привабливість звернення до свободи як вищого обов'язку відкриття любові, пізнання любові, метаноїї, звернення до любові, розвернення людини в інший від «*ego*» бік?

Олег Ярош: Дуже влучний коментар. Що я хочу сказати? Я хочу сказати що навіть ці, так би мовити, практики секуліризуються певним чином. І це стосується не тільки різних східних практик, про які говорив пан Юрій Завгородній, тобто буддистських, індуїстських, які перетворюються на терапевтичні, тобто засіб досягнення успіху, покращення стану — емоціонального, психофізичного. Або навіть, якщо йдеться про певні трансцендентні речі, то вони все ж таки налаштовані на конкретне. Тобто в традиційних практиках все ж таки йдеться про результат. Як у прислів'ї: не всі, хто біг за ланню, її спіймали, але всі, хто спіймав, бігли. Але результат не від тебе залежить. А тут пропонується певна техніка, яку в антропології релігії пов'язують з терапевтичним авторитетом. На кшталт гуру, який тебе «прокачує», такий собі «коуч» релігійний. Що стосується ісламської традиції, то в принципі в суспільствах, де релігія відіграє значну роль, там оця вертикальна перспектива зберігається певною мірою. Тобто звільнення — якщо йти суто в рамках доктринальних обмежень. Виконуєш певні приписи, ти тут не вільний, але в тебе є закон — цей кодекс твого життя, Одкровення, книга дарована, роз'яснена дуже чітко. Ти все це виконуєш, без огляду на результат, якого ти досягнеш. Але ти сподіваєшся і молишся, щоб твої добрі діяння були прийняті, і тебе винагороджують посмертним блаженством у вигляді споглядання Господа.

І це поєднує як тих, кого ми називаємо традиціоналістами, в тому сенсі, що вони спираються на Письмо, на Коран, так і містиків. Хіба що містики, так би мовити, скорочують цей шлях певним чином.

Валерій Жулай: Відома річ, що людина навчається не стільки через те, що вона чує, бо вона ці слова завжди приміряє до свого досвіду, скільки через внутрішні рухи, що якраз на Сході, зокрема в буддизмі, є досить поширеним, — через учителя, наставника. Тобто праведник задає певну парадигмальну поведінку не зовнішнього плану, а через свою благодатність, привідкритість до споконвічного. І це те, що не може бути раціонально сприйнятим, бо розум завжди це певним чином внаслідок своєї інтенціональності, як то кажуть, бере в дужки. *Якось* розуміє. Це певний антропоморфізм, від якого людина не вільна ніколи. Це до питання про свободу... Людина не може просто виплигнути звідси, як барон Мюнхаузен, що витягнув себе за волосся з болота... Прорив до трансцендентного, таким чином, не здійснюється. Це дуже глибока фігура західної думки. В чому вона ще втілюється? Колись я дуже любив казку, що народилася на стику західної і східної культур, казку про Мауглі. І як я був розчарований, коли за даними антропологів дізнався, що діти, які дійсно відбивалися від людей і якийсь час жили з тваринами, потім не були здатні повернутися у світ людей. Чому? Тому що якраз здатність до трансцендентного зсуву не належить конкретно людині та її локальному зусиллю із самої себе, хоч би як вона із себе ту свободу вибудовувала. Це частина тої культури, в якій вона зростає. Цей контекст може задавати вчитель — не тим, що він говорить, а тим, що він присутній. Елемент присутності як певної парадигми, парадигмальності, взірця — на відміну від того, що потім задавала новоевропейська свідомість. У французів, зокрема, поняття ідеал — це вже те, що породжує сама людина. А у давніх греків був парадігмос (парадигма) — взірець, даний згори. Він задавався богами Олімпу і переживався інакше, ніж якісь приписи. Закон — це щось таке, що на рівні вібрацій ближче, зрозуміліше, конкретніше. Тому мене цікавить питання: наскільки сучасні релігійні практики здатні працювати не з приписом, не з тим, що може бути формалізовано, а от із таким контекстом.

Олег Ярош: Це звуження. Ще соціолог Томас Лукман казав про селективність, тобто не тільки звуженість, а селективність: береш одне — відкидаєш інше. Немає підходу якогось цілокупного до традицій. Береться із традицій те, що тебе влаштовує, і відкидається інше. Але навіть у гібридних спільнотах авторитет зберігає незаперечну роль. Наприклад, у суфізмі шейх розуміється «як живий Коран». Там стверджують, що серцем знають Коран завдяки шейхові. Шейх втілює ті чесноти, про які йдеться в Корані, в хадисах, і те, що він говорить, спирається на Коран. Це метафора — «живий Коран». Таке є, я думаю, і в буддизмі, і в хасидизмі.

Катерина Малахова: В іудаїзмі ні, але в хасидизмі втілюється абсолютно все, що ви зараз сказали про роль духовного наставника. Зайдіть у ютуб, подивіться на сучасні хасидські двори, скажімо, в Америці. Ірраціональний спо-

сіб виходу в трансцендентне. Приїжджаєш у хасидський двір, а тобі цей праведник у білому одязі жбурляє яблуко в руки. І от спіймати це яблуко одному з десятка тисяч — це й є прорив у трансцендентне. Більше нічого не треба.

Галина Петрик: Я не філософ. Я більше мистецтвознавець і культуролог. Чому мені була цікава ця тема? Бо завжди кажуть «вільний художник». Та свобода в мистецтві — це щось абсолютно зумовлене, не ясно чим. Свого часу я робила такий експеримент — давала студентам абсолютно незнайомі художні твори як алегорію. І не в усіх творах вони бачили власне мистецтво. Вони просто називали це слово — «свобода». Це було дивно, бо ми більше звикли до європейської культури, свободу вбачали у Відродженні та у східних мистецьких творах — у китайців, в Індії менше, радше на Далекому Сході. Розумієте, це було дещо надзвичайне.

Валерій Жулай: Зважаючи на те, який підхід. Скажімо, для того підходу, який я намагався якось означити — свобода не належить людині в її безпосередніх можливостях. Людина застає себе в певній культурі звернення до іншого. Тим самим оця культура додається до її особистих можливостей. З такої позиції легше пояснити такий дивовижний феномен, як геніальність. Чому ми, з одного боку, визнаємо, що всі люди рівні, але в одних цей дар відкритий, а в інших — ні. З певного погляду, це може бути досвід попередніх втілень (там, де визнають попередні втілення), досвід, який проявляється через анамнезис, пригадування найглибшого, не ситуативного, не зовнішнього.

Юрій Завгородній: Я також, якщо можна, долучусь до обговорення. Дякую за Ваше дуже цікаве доповнення. Від себе додаю кілька стислих коментарів. Щодо релігійних практик. Це ми їх у сучасному і західному світі сприймаємо окремо як релігійні практики, а в самій традиції (санатана дгармі) вони виступають чільною складовою цілісного знання. Жодним чином, не як щось вторинне.

Валерій Жулай: Ні, я не звожу все суто до обряду і культу.

Юрій Завгородній: Дуже добре, бо традиційне знання цілісне. Те, що ви згадали про поворот, який відбувся в сучасній європейській філософії, повністю підтримую. Це бачення, цей кут зору, якому ми вкрай мало приділяємо уваги, мені дуже симпатичний. Так, в останні 200–300 років у розумінні свободи відбулося істотне заземлення. Ми навіть не усвідомлюємо, наскільки докорінний відбувся розворот, і цей розворот нам переважно нав'язується як єдино можлива альтернатива і хід думок як такий. А насправді йому лише кількасот років, і він на сьогодні не єдиний і не самодостатній. Ще важливий момент — з приводу людини, яка може бути провідником від сансарійного світу до світу трансцендентного. У санатана дгармі навіть існують окремі статуси на позначення людей, спроможних бути такими провідниками, наприклад, відегамукта і дживанмукта. На жаль, не маємо можливості розглянути

їх зараз докладніше. Ще один важливий момент. Такі люди-посередники існують і по сьогодні в санатана дгармі — з тих найдавніших часів, що губляться в мороці. В сучасній європейській думці прийнято говорити про раціональне, про розум. Якщо ми звернемося до індійської філософії, наприклад, до «Йога-сутр» Патанджалі (бл. II ст. до н.е. — IV ст. н.е.), то вже з цього тексту ми отримуємо уявлення про те, що людська свідомість має справу зі структурою. Тобто існує не тільки свідоме, або раціональне і, умовно кажучи, позасвідоме (підсвідоме), а й, головне, надсвідоме. І от це надсвідоме зазвичай вводить у ступор сучасну раціональну філософську європейську думку. Вона не знає, що з ним робити, намагаючись виносити за дужки. Якщо з позасвідомим Фрейда ще якось вдається впоратись, то з колективним позасвідомим Юнга все набагато важче. У результаті ми маємо ситуацію з дуже глибинним конфліктом. Але цей конфлікт не виноситься в повноцінний дискурс. Він редукується. Зрештою виникає напруження в суспільстві, як-от хіпі чи різні повстання 1960-х і т. ін. Насправді ми виходимо на надзвичайно потужну проблему. Дуже добре, що це вдалося зробити завдяки сьогоднішньому круглому столу і Вашій, пане Жулай, репліці!

Олег Ярош: Я думаю, що наша дискусія була дуже плідною. Ми ще багато питань не порушили. У нас були заявлені колективні, соціальні аспекти. Так, особисто мене цікавить проблема природних прав людини, яка була потім у західній думці трансформована в ідею універсальних прав та свобод людини. Чи є аналоги у східній думці? А якщо ні, то чому вони не з'явилися? Як у сучасній думці це інтерпретується? Маємо також колективні аспекти свободи, звільнення в соціальному плані. Гадаю, що це також може бути цікавим і може стати предметом наших наступних зустрічей. І саме з допомогою наших колег з «Філософської думки», які люб'язно нам надають сторінки свого часопису для презентації матеріалів цього круглого столу.

Доповідачі

Ярош, Олег (модератор) — кандидат філософських наук, завідувач сектору східної філософії відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Капранов, Сергій — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Кіхно, Олександр — кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник відділу історії філософії України Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Завгородній, Юрій — доктор філософських наук, старший науковий співробітник сектору історії східної філософії відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.
