

ОСОБЕННОСТИ КОНЦЕПЦИИ ЭГОИЗМА И АЛЬТРУИЗМА В СТРУКТУРЕ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКИ

Г. З. Саидова

*Таджикский государственный педагогический университет
имени С. Айни*

Поступила в редакцию 1 апреля 2017 г.

Аннотация: *в статье в сравнительном ракурсе рассматривается эгоизм и альтруизм на основе нескольких принципов этики с их разделением на психологические, этические и рациональные виды. Сравнение общих представлений об эгоизме и альтруизме в традиционном мусульманском философском знании показывает направления возможного синтеза этих знаний для создания системной антропологической концепции. В этой системе просматриваются также методологические принципы формирования эгоистических и альтруистических идей во взглядах мусульманских философов.*

Ключевые слова: *альтруизм, гедонизм, мусульманские мыслители, религия, нормативная этика, добро, мораль, счастье.*

Abstract: *the author examines in a comparative perspective, selfishness and altruism on the bases of several principles of ethics with their division on the psychological, ethical and rational views. Comparison of the general concepts of egoism and altruism in a traditional Muslim philosophical knowledge indicates a possible direction synthesis of this knowledge to create a system of anthropological concepts. In this system it is covers the methodological principles of selfish and altruistic ideas in the views of Muslim philosophers.*

Key words: *altruism, hedonism, Muslim thinkers, religion, normative ethics, good deed, morality, happiness.*

Эгоизм и альтруизм как важнейшие проблемы этики особенно активно стали разрабатываться только с XIX в., благодаря проникновению в сознание европейцев идеи индивидуализма. Возникли они, безусловно, не на пустом месте. Интерес к ним проявили еще древнегреческие философы, а затем мусульманские мыслители и представители философии эпохи европейского Возрождения.

Истоки концепции эгоизма и альтруизма, скорее всего, следует искать в традиции греческого гедонизма, в учениях Платона, Аристотеля, Эпикура, вплоть до неоплатоников и представителей более поздних философских школ. В учениях этих и других философов Древней Греции обосновывалось концептуальное положение о том, что человек должен получать от жизни только удовольствие и наслаждение, т. е. жизнь должна быть вообще свободна от всяких страданий и боли. Такое стремление к наслаждению, как известно, получило название гедонизма, который, в свою очередь, считается одной из форм эгоизма. Такой подход греческих философов к «оценке» жизни получил широкое распростране-

ние в учениях мусульманских мыслителей. Последние толковали его в рамках этической структуры общеисламского мировосприятия. Что же собой представляет эта структура и каково в ней место гедонизма, эгоизма и альтруизма?

Если религию, в данном случае ислам, воспринимать как совокупность идей и практических инструкций, имеющих божественное происхождение, то этика – это должным образом обработанные правила поведения человека. В данном случае мы можем говорить о тесной связи между религией, этикой и моралью, а более широко – о нормативной этике. Нормативная этика состоит из двух частей: первая часть представляет собой всеобщие нравственные критерии доброго и злого, полезного и вредного, правильного и неправильного; вторая имеет дело с особыми, специфическими понятиями добра и зла, правильного и неправильного, морального и аморального действия. Школы нормативной этики в философии определяются по двум принципам: телеологическому (утилитаризм) – как учение о целесообразности бытия и объектов и деонтологическому – как раздел этики и учение о проблемах морали и нравственности или же как этика долга или долженствования [1, с. 716–724].

Как учение, посвященное вопросам о целесообразности бытия, нормативная этика оперирует понятием «разумная творческая воля (Творец)», а говоря языком Аристотеля, – понятием «энтелехия». Приверженцы этой части нормативной этики настаивают на признании или отрицании должного и не должного, правильного или неправильного, хорошего или плохого в поведении человека, в соответствии с результатом определения в его действиях добра и зла и всего того, что с ними связано.

Согласно второй части нормативной этики, особенности самого действия, независимо от уровня блага, которое последует за ним, могут сделать это действие правильным и необходимым. Например, преданность по отношению к выполнению обещания Богу или государству считается справедливым делом. С позиции деонтолога, те или иные особенности могут сделать выполнение этого обещания хорошим, плохим или необходимым, несмотря на то, что что-либо для них специально не организуется. В отличие от деонтологии, телеонтология признает эффективными только те особенности, которые ведут к правильному или неправильному действию как критерию какой-либо вещи.

К какой из этих двух категорий принадлежит исламская этика? По нашему мнению, исламская этика ориентирована на телеологический принцип, а не на деонтологический. Это утверждение может вызвать недоумение, но оно основано на том, что в исламских религиозных текстах (в том числе Коране и хадисах) в качестве поощрения и призыве к выполнению добрых дел подчеркивается, что эти действия должны вести к счастью, комфорту, уверенности, радости, удовольствию и т. п. В этой цели по телеологическому принципу должны быть установлены пределы, особенно если это касается привязанностей человека. Так, аль-Газали писал: «Знай, что у человеческого сердца существует привязанность к каждому из указанных воинств, пребывающих внутри него. От каж-

дого из них в нем проявляются определенная черта природы и качество. Некоторые из таких черт природы, умерщвляя его, являются плохими. Другие – хорошими, приводящими его к счастью. Все черты природы хотя и разнообразны, но сводятся к четырем видам: черты природы домашних животных, черты природы диких животных, дьявольские черты природы и черты природы ангелов» [2, с. 38].

Телеологические принципы в этической системе ислама можно разделить на эгоцентричные и утилитарные. Согласно первым, намеревающийся достигнуть цели всегда стремится к тому, чтобы извлечь максимум удовольствия, прибыли и выгоды в своих действиях. При этом важно хорошее для себя, но никак для других. Это – моральное своекорыстие или эгоизм. Забегая вперед, скажем, что мусульманские мыслители негативно отзываются о человеке, целью которого является своекорыстие. Например, Абу Бакр ар-Рази отмечает, что «воистину человек, считая какое-либо состояние наиболее величественным и блистательным, стремится к нему и прилагает усилия для достижения его. Он не сомневается в том, что люди, уже достигшие этого состояния, испытывают неописуемое блаженство и радость от пребывания в оном. Однако, достигнув сам этого состояния и обретя такое положение, он испытывает радость и удовлетворение лишь очень короткое время, то есть пока не освоится с ним, не привыкнет к нему и не будет известно людям его положение. В это коротенькое время он кажется себе счастливым и радуется этому. Но когда искомое положение, которое было его мечтой, достигнуто, и его бытие в нем незыблемо, власть прочна, а слава разнеслась широко среди людей, душа его устремляется еще выше, и он уже связывает свои мечты с еще более высокими, нежели эта, сферами. Начиная уже считать свое нынешнее состояние и положение, которое еще совсем недавно было для него пределом желаний и надежд, мелким и ничтожным, человек в то же время вновь попадет в тиски печали и страха. Им овладевает страх нисхождения вниз с достигнутой высоты и обретенного положения и печаль по поводу того, как добиться еще более высокого положения» [3, с. 52].

Что касается утилитарных принципов, то, по мнению тех, кто их придерживается, правильное и неправильное, добро и зло определяются через общественные, групповые и даже семейные интересы, а не через добро или зло по отношению к одному человеку. Возникает вопрос: какие из этих принципов относятся к исламской этической системе и имеют эгоистический или альтруистический уклон? Ответ заключается в следующем: в соответствии с положениями исламского учения, его этическую систему в целом можно отнести к эгоцентрической телеологии, но при этом нельзя игнорировать альтруистических тенденций в этой системе. Это означает, что, во-первых, моральный акт в исламе имеет намерение (цели), а во-вторых, эти цели связаны с намерением действателя и в нем поочередно проявляются и эгоизм, и альтруизм. В этом можно частично убедиться на примере вышеприведенной цитаты, но, думается, более четко оно отражено в словах другого мусульманского мыслителя

– Насир ад-Дина ат-Туси: «Если он действительно выполняет акт, который является причиной пользы и выгоды чего-то другого в первичном намерении, он не выполняет это для чего-либо другого, а внимание к этому иному проявляется согласно вторичного намерения; так как его акт в первичном намерении существует ради непосредственно самого акта, то есть непосредственно достоинства и непосредственно блага, ибо его акт является чистым достоинством и благом. Таким образом, его действие не должно быть направлено ни для привлечения выгоды, ни для устранения вреда, ни ради тщеславия, властолюбия или любви к щедрости. Это является целью мудрости и кульминацией счастья. Однако человек не достигает этой степени, пока он полностью не искоренит свои желания относительно внешних вещей и все духовные акциденции; и пока случайные мысли, являющиеся результатом тех акциденций, полностью не исчезнут и не испарятся у него; и пока его душа не зарядится божественным ощущением и божественной энергией» [4, с. 90–91].

Под вечной жизнью подразумевается послесмертное ее продолжение, а это будет возможно только в том случае, если сердце человека «приучить к поклонению и поминанию Всевышнего, дабы привычка к зикру возобладавала в сердце настолько, чтобы любовь к этому восторжествовала над любовью к мирскому» [2, с. 162]. Однако человек по натуре эгоистичен, это свойство исходит из некоторых других частных свойств, среди которых особое место занимает тщеславие. Об этом Абу Бакр ар-Рази писал: «Воистину тщеславие возникает из любования каждого человека самим собой, когда он оценивает заложенную в себе хорошую черту выше, чем она того заслуживает, а скверную свою черту считает не таковой, какова она есть на самом деле... По той причине, которую мы указали, если в человеке есть хоть малое достоинство, в его собственных глазах оно вырастает в великое и ему хочется, чтобы его восхваляли за это сверх меры...» [3, с. 52].

Человек в своем поведении стремится к тому, чтобы его действия были оценены как благие. При этом прежде чем другие оценят его поступок, первым «оценщиком» является он сам: «Правдивость по отношению к самому себе возникает только тогда, когда человек приписывает самому себе благие качества, добрые поступки, которые у него имеются. Когда же человек приписывает себе благие качества, добрые поступки, которых у него нет, то в нем вырабатывается ложное самомнение. Когда человек приписывает себе что угодно, но не то, что ему присуще, то это вырабатывает в нем притворство» [5, с. 19].

Любое поведение человека должно ориентироваться на достижение счастья. Этот смысл подчеркивается и в работе Ибн Мискавейха «Тартиб ас-са'адат» («Порядок счастья»), в которой рассматриваются разные формы счастья и логически соотносимые с ними различные страдания. Этот смысл счастья «существует для каждого человека, и каждый может достичь его, в соответствии с его [или ее] уровнем человечности (бикадр рутбатиhi мин-аль-инсанийа)» или его способностью к приобретению добра и достоинства. Этот потенциал для счастья предоставляется

всем людям в соответствии с их естественным, врожденным складом ума (фитра) и максимальной природной диспозицией (аль-джибла аль-ула); поэтому закономерно, что некоторые превосходят по этому признаку других людей по мере использования ими этих естественных умов и диспозиции. Но с помощью разума «мы можем отличить (нумаййиз) красивый поступок от безобразного, и каждый способен приобрести (тахсил) возвышенный моральный характер (хулк), даже если сначала он отсутствовал в его поведении: можно превратить уродливую черту характера, выполняя добрые дела и превращая их производительность в свою вторую натуру» [6, с. 112].

Как видим, Ибн Мискавейх рассматривал эгоизм в психологическом аспекте, через анализ вопроса об интересе как главном мотиве человеческих действий. При этом Ибн Мискавейх, как и другие мусульманские философы, пытался объяснить эгоизм и другие нравственные пороки с помощью идей, связанных прежде всего с Богом.

Само понятие «эгоизм», согласно «Ал-Мавсу'а ал-'арабийя ал-му'йясара» («Облегченной арабской энциклопедии»), – это предпочтение себя перед другими, когда человек добивается какой-то вещи для своей выгоды [7, с. 233]. Там же подчеркивается, что эгоизм в терминологии обозначает «яйность», которая по сути неестественно принадлежит душе, независимо от позиций сторон, их интересов, чувств и непрерывных усилий по присвоению всех благ. Эгоизм, с позиции общественных норм, формирует негативный образ человека и наносит ущерб его репутации, сочетая в нем алчность, жадность, зависть и корысть.

Противоположностью эгоизма является альтруизм, который опровергает эгоистическую корысть, призывает к совершению добрых дел в пользу реализации интересов другого человека или общества [7, с. 233]. При этом в мусульманской философии альтруизм часто обосновывается следующими рассуждениями: при совершении доброго дела в пользу других необходимо иметь позитивную мысль и поминание Бога, надеяться на божественную компенсацию в мирской и потусторонней жизни ради приближения к Нему [7, с. 113]. Так, если альтруизм возникает из веры и доверия к Богу, а также щедрости и доброжелательности, то эгоизм – из дефицита сдержанности. Этот дефицит порождает самоисключительность, корыстолюбие, скудность доверия к Богу и неверие в божественное вознаграждение. Этим самым значение альтруизма ставится выше эгоизма, что можно видеть и в хадисах. Например: «Не уверует ни один из вас, пока не возлюбит для своего брата то же, что и для себя» [6, с. 67].

Как же обстоит дело с альтруизмом? Здесь считаем уместным вспомнить одну кораническую суру, в которой довольно ясно определяется значение альтруизма: «А те, которые жили в доме (Медине) и обрели веру до них, любят переселившихся к ним и не ощущают никакой нужды в том, что даровано им. Они отдают им предпочтение перед собой, даже если они сами нуждаются. А те, кто уберется от собственной скупости, являются преуспевшими» [8, 59:9]. Это означает, что, жертвуя своими

личными выгодами ради интересов общего дела, человек поступает как альтруист. У этого человека формируются такие нравственные качества, как взаимопомощь, солидарность, уважение к другим и др. В мусульманской философии альтруизм, отражая в себе коранические мотивы, раскрывается и в социальном его значении. Аль-Фараби рассматривает это на примере правителя добродетельного города, который должен «управлять городом так, чтобы устанавливались взаимосвязь и взаимосогласованность частей города и достигался такой порядок, при котором [жители] помогают друг другу в искоренении зла при обретении благ, и рассматривать все то, что дано небесными телами, сохраняя и увеличивая то, что как-то содействует и приносит пользу достижению счастья, стараясь сделать полезным то, что приносит вред, и устраняя или уменьшая то [вредное], что нельзя сделать [полезным]» [5, с. 133–134].

Аль-Фараби в своих социально-этических взглядах склоняется в сторону утилитаризма, радуя за то, чтобы все поступки людей были добродетельными, согласными с разумом, тем самым чтобы они приводили человека к счастью и благополучию, чтобы личный интерес индивида не противоречил частным интересам других людей, а способствовал им. В то же время страсть к богатству, власти, почестям и т. д. он квалифицирует как низменное человеческое свойство.

Так, в философии аль-Фараби в отношении проблемы эгоизма и альтруизма наблюдаются две позиции: во-первых, он специально не занимался проблемой эгоизма – альтруизма, но не мог устраниваться от ее рассмотрения в своем учении. Во-вторых, абстрагируясь от проблемы происхождения этих категорий, мыслитель считает, что представленная им этическая система способна ликвидировать эгоизм из жизни людей.

Существуют и иные толкования, например известного аль-Газали, который утверждает следующее: «Знай, человек был сотворен не для игр и пустого времяпрепровождения, но ему предстоит великое дело и крупная ставка. Ибо, несмотря на то, что он не изначален, но – вечен. И хотя тело его смертно и низменно, истина его духа возвышенна и божественна. Когда суть его, хотя вначале замешенную и сцепленную с дикими, хищными, дьявольскими качествами, опустишь в горнило внутренней борьбы, она очистится от этой смеси и осквернения, став достойной покровительства Владыки господства. С «самых низов» до самых верхов все взлеты и падения зависят от его действий. Самые низы для него представляют собой нисхождение к стоянке диких животных и хищников, когда он становится пленником страстей и злобы. Самым верхом для него является достижение степени ангелов, когда он освобождается от страсти и злобы, и обе они становятся его пленницами, а он – их царем» [2, с. 18].

Таким образом, можно заключить, что теория эгоизма и альтруизма в той или иной интерпретации рассматривается и в исламской философии, и в исламском мистицизме, и даже в религиозных текстах. При этом основополагающие теоретические обоснования эгоизма и альтруизма можно отнести к анализу попытки решения важнейших вопросов

о самолюбии или чужелюбии, любви к существованию себя самого или чужого, к совершенству, к наслаждению и удовольствию.

Литература

1. ابن مسكويه. ترتيب الصعادات و منازل العلوم // گنجينه بهارستان. مجموعه 18. تهران. 2000/1379 (Ибн Мискавейх. Тартиб аль-са'ада ва маназил аль-'улум / Ибн Мискавейх // Ганджине-йе бахаристан. Маджмуа-йе 18 (Устройство счастья и расположение знаний. – Вып. 18. – 1379/2000.). – С. 716–726.
2. *Аль-Газали*. Кимийа-йи са'адат «Эликсир счастья». Часть 1 / Аль-Газали; пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматулина. – М.: Ихлас, 2011. – 464 с.
3. *Ар-Рази Абу Бакр*. Духовная медицина / Ар-Рази Абу Бакр. – Душанбе: Ирфон, 1990. – 88 с.
4. *Насируддин Туси*. Насирова этика / Насируддин Туси; пер. с перс., предисл. и коммент. У. А. Гаффаровой. – Душанбе, 2014. – 404 с.
5. История этических учений / под ред. А. А. Гусейнова. – М.: Трикста: Академический проспект, 2015. – 879 с.
6. *Мухаммад Ф. Р.* Исламская культура / Ф. Р. Мухаммад. – М.: Андалус, 2005. – 238 с.
7. الموسوعة العربية الميسرة. المكتبة العصرية. صيدا – بيروت، 2010 (Ал-Мавсу'а ал-'арабийя ал-муйассара (Облегченная арабская энциклопедия). – Бейрут, 1431/2010. – 3771 с.)
8. Коран. Перевод смыслов / пер. Э. Кулиева. – М.: Эксмо, 2012. – 808 с.

Таджикский государственный педагогический университет имени С. Айни
Саидова Г. З., старший преподаватель кафедры философии
E-mail: saidova1734@gmail.com
Тел.: +992-93-919-18-47

Tajik State Pedagogical University named after S. Ayni
Saidova G. Z., Senior Lecturer of the Philosophy Department
E-mail: saidova1734@gmail.com
Tel.: +992-93-919-18-47