

**ТАДЖИКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ С.АЙНИ**

На правах рукописи

САИДОВА ГУЛХУМОР ЗИНАТОВНА

ЭГОИЗМ И АЛЬТРУИЗМ В ЭТИЧЕСКОМ УЧЕНИИ

НАСИР АД-ДИНА АТ-ТУСИ

(НА МАТЕРИАЛЕ ТРАКТАТА «НАСИРОВА ЭТИКА»)

Специальность 09.00.03 – История философии

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научные руководители:

**Назариев Рамазон Зибуджинович
доктор философских наук, профессор**

Назарамонов Шабоз Парвонаевич

- кандидат философских наук

Душанбе - 2018

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3-16
 ГЛАВА I. КОНЦЕПЦИЯ ЭГОИЗМА И АЛЬТРУИЗМА В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ И ЕГО МЕСТО В ЭТИКЕ	
§ 1. Историко-философские и методологические основы альтруизма и эгоизма	17-38
§ 2. Концепция эгоизма и альтруизма в структуре мусульманской философской этике.....	38-56
§ 3. Общая характеристика этики Насир ад-Дина ат-Туси и место проблемы эгоизма и альтруизма в «Насирове этике».....	56-75
 ГЛАВА II. ФИЛОСОФИЯ ЭГОИЗМА И АЛЬТРУИЗМА В УЧЕНИИ НАСИРА АД-ДИНА АТ-ТУСИ	
§1. Значение и функции эгоизма и альтруизма в философии Насира ад-Дина ат-Туси.....	76-93
§ 2. Эгоизм и индивидуализм	93-112
§ 3. Особенности альтруистических идей в философии Насира ад-Дина ат-Туси.....	112-129
Заключение	130-135
Список использованной литературы.....	136-145

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. В постмодернистской эпохе на фоне растущих практических экономических преобразований все отчетливее проявляются присущие ей признаки ценностной относительности и индифферентности, которые порождают такие явления, как имморализм и правовой нигилизм, релятивизм и агностицизм, ведущих к разрушению общественного порядка и углублению социальной аномии. Эти преобразования требуют теоретического осмысления, особенно если вопрос касается человека и его природного предназначения, а также критерий оценки человека в обществе. В этом отношении современное общество остро нуждается в развитой духовной и особенно альтруистической личности. Это обуславливает актуальность философского осмысления проблем нравственности, в частности эгоизма и альтруизма в качестве одной из коренных свойств человека.

В формировании мировоззрения, теоретической разработке нравственных качеств и обогащения духовного мира многих поколений различных народов сыграло наследие великого мыслителя Востока, ученого, философа, математика и астронома Насира ад-Дина ат-Туси. «Ахлак-е насири» («Насирова этика») в этом наследии занимает особое место.

Изучение духовно-нравственного наследия классических мусульманских философов, в число которых относится и Насир ад-Дин ат-Туси и обращение к таким злободневным темам, как эгоизм и альтруизм, определяет не только нравственные поступки личности, но и мировоззренческую парадигму жизни человека в целом. Философское осмысление проблемы эгоизма и альтруизма на материале труда «Насирова этика» указанного мыслителя позволяет создавать общетеоретическую концепцию, по которой определяется специфика понимания сущности

эгоизма и альтруизма в истории философии, кроме того, изучение категориальной дихотомии альтруизма-эгоизма в качестве одной из ключевых этических координат в учении Насир ад-Дина ат-Туси обуславливает неэссенциальный взгляд на человеческую реальность и отход от мистического и метафизического подхода к пониманию вопроса. Этот подход позволяет рассматривать противоречивые и разнообразные эгоистичные и альтруистические практики и поступки человека в рамках его онтологической и онтической уровни бытия.

Дихотомное соотношение эгоизма и альтруизма относится к одной из ключевых тем в проблематики этических учений и она с другими связанными с ней проблемами, как счастье и справедливость исследовалась философами, начиная от древнегреческих мыслителей до современных ученых. Это означает, что данная проблематика актуальна и на сегодняшний день: если общество потребления в мире направляет современную личность по пути эгоизма, и даже гедонистической позиции, то альтруизм выступает в качестве ориентации индивида по путинеобходимости поступаться своими интересами ради других членов общества. Исследования и лучшего понимания корней этих двух позиций в натуре человека в рамках сопоставительного анализа взглядов Насир ад-Дина ат-Туси с учениями современного Запада способствует решить самые разнообразные проблемы этического, культурологического, политического и социально-философского характеров.

Следует также отметить, что указанная категориальная оппозиция в рамкахэтических учений мыслителей мусульманских философов, в том числе Насира ад-Дина ат-Туси недостаточно отображена, ее разъяснительные модели изучены недостаточно, а теоретическая проработка их взаимоотношений и взаимодействия, которые широко используются в научной, популярно-психологической литературе и бытовом общении, не

была проведена тщательно. Соответственно, количество работ, посвященных данному вопросу, невелико и они в основном являются частью работ, которые написаны об этике, и отсутствует какое-либо самостоятельное исследование по проблеме эгоизма и альтруизма в учении Насира ад-Дина ат-Туси. Поэтому актуальным остается не только изучение особенностей этических идей данного мыслителя, но их значения для развития современной этики вообще.

Степень разработанности проблемы. Количество имеющихся исследовательских работ по проблеме эгоизма и альтруизма в учениях мусульманских мыслителей ограниченной она является практически не изученной. Нет специальных исследований, рассматривающих место эгоизма и альтруизма в творческом наследии Насира ад-Дина ат-Туси. Отсутствие таких работ предполагает, что в данном исследовании автор опирается на работы, которые можно сгруппировать следующим образом: 1) теоретические работы, посвященные установлению предмета, структуры и методологических основ изучения проблемы эгоизма и альтруизма; 2) работы, выполненные по исследованию этического учения Насира ад-Дина ат-Туси.

К первому кругу работ, прежде всего, следует отнести труды таких древнегреческих философов, как Платон,¹ Аристотель,² Эпикур³ и др., по-разному трактовавших сущность эгоизма и альтруизма. В общем, их идеи заключались в том, что эгоизм и альтруизм - две противоположные черты поведения человека и, что альтруизм проявляется как умеренные его поступки за счет разумного ограничения эгоистических потребностей, а эгоизм, главным образом, порицается как высокомерие и гордыня.

¹ Annas J. Plato and Aristotle on Friendship and Altruism/Mind. NewSeries, Vol. 86, No. 344 (Oct.,1977).- PP.532-554

²Аристотель. Политика / Сочинения. В четырех томах. Т.4. М.: Мысль, 1983. - С.410-412.

³Эпикур. Письмо к Менекею//Т.Лукреций Кар. О природе вещей. Пер. и коммент. М.Л. Гаспарова. М.: Художественная литература, 1983. - С. 317.

В эпоху Ренессанса и Нового Времени проблема эгоизма и альтруизма теоретизируется в исследованиях западных ученых и философов, начиная от автора термина «альтруизм», основателя позитивизма О.Конта. Он противопоставлял этот термин для выражения принципа «живи для других» эгоистическим взаимоотношениям людей и назвал этот принцип «социальным чувством», который может постепенно эмансипировать личность человека.¹ Идеи эгоизма и альтруизма также развивались в учениях Р.Декарта,² Б.Спинозы,³ Д.Юма,⁴ Т.Гоббс,⁵ И.Канта,⁶ А.Смита,⁷ и др. В их учениях утверждается реалистический подход к изучению эгоизма и альтруизма на фоне развития двух направлений философии этого времени – рационализма и эмпиризма.

Эгоизм, альтруизм и другие связанные с ним вопросы стали объектами исследовательских работ многих философов, как Дж.С.Милль,⁸ И.Бентам,⁹ А.Швейцер,¹⁰ А.Шопенгауэр,¹¹ Н.А.Бердяев,¹² В.С.Соловьев,¹³ Дж.Сантаяна¹⁴ и др. Их объединяло то, что они рассматривали эгоизм и альтруизм в контексте более широкого диапазона социо-нравственного поведения. Особое значение придается эволюционным теориям Ч. Дарвина,¹⁵ который рассматривал эгоизм

¹ Конт О. Общий обзор позитивизма, гл. XIV / Родоначальники позитивизма. Вып. 4. - СПб., 1912. - С. 116-17.

² Frierson, Patrick R., 2002. «Learning to Love: From Egoism to Generosity in Descartes», Journal of the History of Philosophy, 40: 313–348.

³ Спиноза Б. Этика. М.: Академический Проект, 2008. 336 стр.

⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1966. – С. 695-710.

⁵ Гоббс Т. Левиафан. - Сочинения в 2 т., т. 2. - М., 1991, с. 93–98.

⁶ Кант И. Критика практического разума. - Сочинения в 6 т., т. 4 (1). - М., 1965. – С. 397–399.

⁷ Смит А. Теория нравственных чувств/вступ. ст. Б.В.Мееровского ; подгот. текста, коммент. А.Ф.Грязнова. - М.: Республика. 1997. - С.36.

⁸ Милль Д. С. Утилитарианизм. О свободе. Пер. с англ. А.Н.Неведомского. СПб., 1900.

⁹ Бентам И. Введение в основание нравственности и законодательства / Пер., предисл., примеч. Б.Г. Капустина. М., 1998. С. 9-11.

¹⁰ Швейцер А. Культура и этика. – М.: Изд-во «Прогресс», 1973. – С. 120-126. – 340 с.

¹¹ Шопенгауэр А. Две основные проблемы нравственности // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. С. 220-237.

¹² Бердяев М.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.

¹³ Соловьев В. С. Оправдание добра//Соловьев В. С. Соч. в 2 тт. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 152-169.

¹⁴ Santayana G. Egotism in German philosophy. London, 1939.

¹⁵ Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор. СПб., 1991. С. 85-93.

и альтруизм как адаптирующий механизм для групповой приспособленности и естественного отбора групп. Идеи Ч.Дарвина были развиты такими этологами, как У.Гамильтон,¹ К.Лоренц,² Э.Уилсон,³ В.П.Эфроимсон,⁴ Дж.Роулз⁵ и др. Что касается психоаналитиков, то они обратили внимание на неосознаваемые моменты эгоистических и альтруистических мотиваций человеческого поведения. К ним относятся З.Фрейд,⁶ Э.Фромм,⁷ А.Маслоу⁸ и пр. Современные западные ученые Р.Докинз,⁹ Д.Мюллер,¹⁰ Г.Сиджвик, Дж.Мур,¹¹ Т.Наджел,¹² Штайнер¹³ и др. выступали против психологического гедонизма как концепция, согласно которой любое желание и действие человека направлено на получение удовольствия и избежание неудовольствия.

Российские ученые внесли большую лепту в исследовании эгоизма и альтруизма и их морально-нравственных предпосылок его развития в процессе онтогенеза личности. В этом направлении можно выделить работы А.Г.Асмолова,¹⁴ Т.П.Гавриловой,¹⁵ Б.Г.Додонова,¹⁶ Е.П.Ильина,¹ С.Д.Максименко,² Э.Ф.Петрова,³ Давыдова,⁴ В.Р.Кейсельмана (Дорожкина),⁵ И.Г. Лаверычева⁶ и др.

¹Hamilton, W.D. Discriminating nepotism: expectable, common and overlooked. In Kin recognition in animals, edited by D.J.C. Fletcher and C.D. Michener. New York: Wiley, 1987.

²Лоренц К. Ген агрессии. М.: «Мир», 1994.

³ Уилсон Э. Смысл существования человека / Эдвард Уилсон ; Пер. с англ. — М. : Альпина нон-фикшн, 2015. — С. 163-177.

⁴Эфроимсон В. П. Родословная альтруизма (Этика с позиций эволюционной генетики человека) // Гениальность и этика. М.: Русский мир, 1998. -С. 435-466.

⁵Роулз Дж. Теория справедливости. — Новосибирск, 1995, с. 106–27, 245–53, 431.

⁶Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции. 3-е изд., переработанное. — М.: Изд-во СГУ, 2001а. 528 с.

⁷Фромм Э. Человек для себя. М.: АСТ, 2008. 700 с.

⁸Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. СПб.: Евразия, 2002. - С. 110-112.

⁹Докинз Ричард К. Эгоистичный ген. М.: Мир, 1993. 317 с.

¹⁰Mueller D. C. Rational egoism versus adaptive egoism as fundamental postulate for a descriptive theory of human behavior// Public Choice. 1986. V.51. P. 3-23.

¹¹Мур Дж. Э. Принципы этики / Пер. с англ. Коноваловой Л. В. Москва: Прогресс, 1984. С. 59-64.

¹²Nagel T. The Possibility of Altruism. Princeton, 1970.

¹³Штайнер Р. Эгоизм в философии. М.: Энигма, 2002. 128 с.

¹⁴Асмолов, А. Г. Деятельность и установка/А.Г.Асмолов.- М.: Изд.-во Московского университета, 1979. -152 с.

¹⁵Гаврилова Т.П. Анализ эмпатийных переживаний младших школьников и младших подростков // Психология меж- личностного познания / под ред. А.А. Бодалева. М.: Педагогика, 1981. С. 122–138.

¹⁶Додонов Б.И. Эмоция как ценность. — М., 1978. — 272 с.

Что касается этического видения проблемы эгоизма и альтруизма Насира ад-Дина ат-Туси, то оно до второй половины XX в. не отличалось постоянством. Лишь в середине этого века начали появляться первые труды, косвенно рассматривавшие эгоизм и альтруизм Насира ад-Дина ат-Туси в нравственном аспекте. Эти труды составляют вторую группу. К этой группе относится и работа французского ученого А.Корбена,⁷ где он рассматривает многие философские вопросы, именуемые практической философией на основе книги Насира ад-Дина ат-Туси «Ахлак-е насири». Жизнь и творчество Насира ад-Дина ат-Туси изучена в подобной форме такими учеными, как Б. Берtrand⁸ и В. Маделунг.⁹

Существуют отдельные работы Б.А.Розенфельда,¹⁰ С.Н. Григоряна,¹¹ А.К.Закуева,¹² Н.С.Кирабаева,¹³ Е.А.Фроловой,¹⁴ М.Т.Степанянца,¹⁵ Г.Б.

¹Ильин Е.П. Психология помощи. Альтруизм, эгоизм, эмпатия. / Е.П. Ильин. – СПб.: Питер, 2013. – 304 с.

²Максименко С.Д. Генезис существования личности. – К.: ООО «КММ», 2006. – 240 с.

³Петров Э. Ф. Эгоизм. М.: Наука, 1969. 207 с.

⁴Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. - М.: Мол. Гвардия, 1989. - 320 с.

⁵Кейсельман (Дорожкин) В.Р. Альтруизм: так называемое добро. – Симферополь.: «Таврия», 2010. – 348 с.

⁶Лаверычева И.Г. Философские и естественнонаучные основания теории эгоизма и альтруизма. Дисс. на соиск. уч. ст. к. ф. н.СПб., 2009.

⁷Корбен А. История исламской философии. Пер. с фр. А.Кузнецова. М.: Академический Проспект; ООО «Садра», 2013. – С. 303-308.

⁸Bertrand V. La philosophic politique de l'hellenisme musulman l'oeuvre de Nasered- Din Tusi. Revue franHaise de science politique. Paris, 1977, vol.27, №2, pp.290-304

⁹Madelung W. As-Sahrastanis streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Nasir-ad-Din at-Tusi.- In: Akten des VII Kongress für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, 1974, S.250-259.

¹⁰Розенфельд Б.А. О математических работах Насир-эддина Туси Историко-математические исследования. М., 1951. - Вып. 4.- С. 489-512.

¹¹Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М.: Наука, 1966.

¹²Закуев А.К. Психологические взгляды Насиридина Туси. Тр. Ин-та ист. и фил. АН Азербайджана. Т. 6.-Баку, 1955.

¹³Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока. - М.:УДН., 1987.

¹⁴Фролова Е.А.История арабо-мусульманской философии. Средние в.а и современность: Учебное пособие. — М., 2006.

¹⁵Степанянц М.Т. Восточная философия; Вводный курс. Избранные тексты. - М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1997; Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX–XX вв.). - М.: Наука, 1974.; Мир Востока: Философия: Прошлое, настоящее, будущее. - М.: Вост.лит., 2005.

Шаймухамбетовой¹ и др., которые посвящены анализу различных проблемам философии, социальной политики, психологии, этики мусульманских мыслителей, и косвенно затрагивающие философию Насириддина Туси.

Необходимо выделить несколько работ, наиболее полно соответствующих целям нашего исследования. Таджикские философы М. Диноршоев, М. Раджабов, Н. Идибеков, А. Шамолов и Х. Шоихтиёров относятся к тем исследователям, которые непосредственно обращались к изучению социальной философии и этики Насира ад-Дина ат-Туси.

В работе М. Диноршоева «Философия Насириддина Туси»² с анализом онтологических и гносеологических проблем в учении данного мыслителя, в разделе о категории бытия и их сущности затрагиваются вопросы о душевных качествах (их состояния и навыки, как устойчивые и непреходящие качества), категории отношения, категории действие и страдания и вместе с ними отдельные аспекты вопросов о самолюбии и гуманизма, как близкие по смыслу вопросов к эгоизму и альтруизму.

М. Раджабов высоко оценивая заслуги Насир ад-Дина ат-Туси в развитии философско-практического мышления и духовных человеческих ценностей, отраженных в его этическом учении, тем самым подчеркивает важность произведения мыслителя «Ахлак-и Насири» («Насирова этика») в качестве первоисточника для изучения проблем нравственности.³

Заслуживает внимания работа Н. Идибекова,⁴ в которой рассматривается понимание мыслителем сущности, элементов и основ волевых действий человека, а также отличия человеческих волевых действий от животных и механизмов их проявления, об обществе, свободе воли и ее связи с морали, о месте морали, ее принципов и роли в общественной жизни и основные

¹Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М.: Наука, 1979.

²Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. - Душанбе, 2012. – С. 106-111.

³Раджабов М. Абдурахман Джами и таджикская философия XV в. - Душанбе, 1968. С. 52-54.

⁴Идибеков Н. Этика Насириддина Туси в свете его теории свободы воли. - Душанбе, 1987.

принципы этического учения Насириддина Туси на основе его «Ахлаки Насири» («Насирова этика»). В ракурсе этих вопросов автор в работе фрагментарно затрагивает отдельные аспекты проблем эгоизма и альтруизма.

Проблемы эгоизма и альтруизма косвенно рассматриваются и в работе А. Шамолова,¹ который компаративно анализирует воззрения аль-Газали и Насира ад-Дина ат-Туси в фокусе норм этики и оценки ценностей философских константов этих двух философов. Особое внимание уделено концепции справедливости и равенства в их учений, где и обозначаются некоторые значения эгоистических и альтруистических наклонностей человека.

К одной из важных работ по исследованию творчества Насира ад-Дина ат-Туси относится монография Х.Шоихтиёрова,² где в частности определяется сущность социальной философии Насириддина Туси о морали. В ней указывается на то, что этика мыслителя гедонистична, которая основывается на принципе соблюдения меры, недопустимость чрезмерности и стремление к умеренности во всем.

Другая категория исследовательских работ составляют монографии Р.С.Комилова,³ М.Исоева,⁴ М.К.Мирбобоева,⁵ М.Т.Мамаджоновой,⁶ Д.Хушкадамова и др., в которых рассматриваются отдельные вопросы учения Насира ад-Дина ат-Туси в фокусе исследуемых ими этических учений мусульманских мыслителей.

Стоит отметить и вклад азербайджанских ученых в изучению жизни и творчества Насира ад-Дина ат-Туси. Работа Г.Д.Мамедбейли⁷ посвящена

¹ Шамолов А.А. Сравнительный анализ этики Абу Хамида Газали и Насириддина Туси.- Душанбе,1994.

²Шоихтиёров Х. Социальная философия Насириддина Туси. Душанбе, 2007. – С. 64-130.

³Комилов Р.С. Социально - утопические учения в истории таджикской философии XI11 -XV веков. - Душанбе, 1993. - С. 62-71.

⁴Исоев М. Хикмати амалии Мискавейх (Практическая философия Мискавейха). Душанбе, 2003.

⁵Мирбобоев М.К. Этика Джалолиддина Давони. Душанбе, 1992.

⁶Мамаджонова М.Т. Этические взгляды Джалоулуддина Руми.-Автореф. канд. дисс.-Душанбе,1995.

⁷Мамедбейли Г.Д. Мухаммед Насирэддин Туси о теории параллельных и теории отношений. - Баку, 1959; Основатель марагинской бсерватории Мухаммед Туси. - Баку, 1961.

исследованию Насира ад-Дина ат-Туси как ученого-астронома и основателя обсерватории и его математико-физических теорий, А.К. Рзаева¹ – политико-правовым взглядам мыслителя, Ф.И.Эйвазова² – жизни, деятельности и общественно-политическим и этическим воззрениям Насира ад-Дина ат-Туси (написанные на азербайджанском языке и поэтому не доступные нам), Ф. Алекперли³ - о некоторых проблемах эволюции общества и человека в учении мыслителя и др.

Немало работ посвятили изучению наследия и мировоззрения Насира ад-Дина ат-туси иранские ученые. Если Мухаммад Таки Разави⁴ и Хусайн Ма‘сум Хамадани⁵ посвящали свои работы изучению жизни и деятельности Насира ад-Дина ат-Туси, то Мухаммад Мударриси Зинджани,⁶ Сайид Джалал Хусайни Бадахшани,⁷ Муджтаба Минуи⁸ и Я.Икбал⁹ в предисловиях своих работ затрагивают некоторые философские воззрения мыслителя.

Таким образом, несмотря на обилие опубликованных исследований: книг, монографий, статей, посвященных творческому наследию Насира ад-Дина ат-Туси, проблема эгоизма и альтруизма остается неизученной и неосвещенной в современной историко-философской литературе.

Цель исследования является философско-этический анализ проблемы эгоизма и альтруизма в учении Насира ад-Дина ат-Туси на материале его произведения «Насирова этика» с достаточной полнотой и в обозримой форме.

¹Рзаев А.К. Насиреддин Туси. Политико-правовые воззрения. - Баку, 1983

²Эйвазов. Ф.И. Общественно-политические и этические воззрения Насиреддина Туси. Баку,1969; Насиреддин Туси. - Баку, 1980.

³Алекперли Ф. Эволюционные взгляды Насиреддина Туси. — Баку: Орнак, 2000.

⁴Разави М. Жизнь и творчества Насиреддина Туси. - Тегеран, 1354 х. (на перс.яз.).

⁵Хамадани Х.М. Устади башар (Мастер человечества). - Тегеран, 1378 х. - С. 1-38. (на перс. яз.).

⁶Мударриси М.З. Философские воззрения Хаджи Насиреддина Туси. - Тегеран,1363 х. (на перс. яз.).

⁷Badakhshani S.J. Shi' Interpretation of Islam. Three Treatises on Theology and Eschatology/ A Persian edition and English translation of Tawallawatabarra, Matlub al-mu'minin and Aghazwaanjam of Nasir al-Din Tusi. London-New York (In Association with the Institute of Ismaili Studies. I. B. Tauris), 2010; Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar: Nasir al-Din Tusi. London-New York (In Association with the Institute of Ismaili Studies. I. B. Tauris), 1999.

⁸Муджтаба Минуи. Предсловие к «Насировой этике». Изд. 3. Тегеран. 1364 г.х. (на перс.яз.).

⁹Икбал Я. Ходаванд-е данеш ва сийасат (Владыка знания и политики). - Тегеран, 1976(на перс.яз.).

Для достижения данной цели были поставлены следующие задачи:

- исследовать философское понимание эгоизма и альтруизма в современных теориях и методологических концепциях западных ученых;
- выявить специфику этического смысла категории достоинства во взглядах мусульманских мыслителей;
- провести анализ текста «Насирова этика» для выявления и реконструкции феномена эгоизма и альтруизма и их место в нравственно-философском учении Насира ад-Дина ат-Туси;
- выявить сущность и сущностные особенности эгоизма и альтруизма и специфику их нравственной экспликации во взглядах Насир ад-Дина ат-Туси;

Объектом исследования: этико-философское учение Насира ад-Дина ат-Туси.

Предмет исследования – феномен эгоизма и альтруизма в этическом учении Насира ад-Дина ат-Туси.

Теоретические и методологические основы диссертации. Основным источником диссертационного исследования является работа Насира ад-Дина ат-Туси «Насирова этика». При анализе проблемы эгоизма и альтруизма в этом произведении важное место занимают также методологические разработки современных западных философов, на основании которых раскрывается нравственная философия мыслителя на примере проблемы эгоизма и альтруизма. При этом анализируются не только взгляды Насира ад-Дина ат-Туси по философским и теологическим аспектам, но работы по истории, психологии, культурологии и другим произведениям, на основании которых складывается этико-философская система Насира ад-Дина ат-Туси.

В диссертационном исследовании используются следующие методы: исторический метод, посредством которого выявляются основные моменты развития духовно-нравственных принципов поведения человека; метод системного анализа, который способствует рассматривать этику Насира ад-

Дина ад-Туси в системной взаимосвязи с философией вообще; компаративный анализ, позволяющий сопоставить пути духовно-нравственного совершенствования в философско-мусульманской и современных западных мыслителей, на основании книги «Насирова этика»; герменевтический метод, способствующий правильному истолкованию и пониманию нравственных позиций мыслителя и их символично-метафорических выражений; аксиологический метод, обосновывающий статус эгоизма и альтруизма в системе социокультурных ценностей.

Научная новизна. Новизна диссертационной работы, прежде всего, заключается в том, что в ней проблема эгоизма и альтруизма во взглядах Насира ад-Дина ад-Туси впервые стала предметом специального исследования.

Новизну проведенного исследования более конкретно отражают следующие результаты:

- впервые даны анализ и реконструкция концепции эгоизма и альтруизма в философско-нравственном учении Насира ад-Дина ад-Туси;

- выявлены культурно-философские и этические основы формирования взглядов мыслителя на материале «Насирова этика»;

- выявлены основные этические характеристики понятий эгоизма и альтруизма, определены их структуры и место в системе нравственных ценностей;

- выполнена переоценка философско-этического знания мыслителя с точки зрения его релевантности гуманистической парадигмы на основе анализа проблемы эгоизма и альтруизма.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Установлено, что для углубленного изучения проблемы эгоизма и альтруизма в этическом учении Насира ад-Дина ад-Туси целесообразно будет использовать методологические подходы западных философов и ученых к изучению данной проблемы. Оно обосновывается тем, что в современных

мусульманских странах наблюдается относительная слабость в стремлении к новому мышлению и конструированию философских моделей в свете новых требований условий человеческой жизни.

2. В мусульманской философской этике проблемы эгоизма и альтруизма предлагаются как нормативная этика. В этом ракурсе, исламская этика в духовно-религиозном аспекте базируется не на деонтологические, а теологические принципы, но в отношении к мирским, аксиологическим интересам, - наоборот. В этой этике эгоизм рассматривается с ее разделением на психологической, этической и рациональной, а альтруизм – на основе моральной и нормативной ее разновидностей; и как вопрос о самолюбии или чужелюбии, любви к существованию своего или чужого, к совершенству, к наслаждению и удовольствию.

3. Характерные черты этики Насира ад-Дина в фокусе на проблемы эгоизма и альтруизма определяется тем, что в ней вырисовываются влияния и заимствования древнегреческих и других мусульманских философов, которые приведены в соответствии с его учением. Этическим идеалом в нем служит счастье и совершенство человека, суть которых определяется в совершении человеком добра (позитивное) или зла (негативное) в своих поступках: альтруизм определяется посредством позитивных поведений человека, а эгоистические как ее антипод в его негативных поступках. В качестве определяющими признаками эгоизма и альтруизма выступают достоинство-недостоинство, справедливость-несправедливость, удовольствие-неудовольствие и др.

4. Установлено, что в этическом учении Насир ад-Дина ат-Туси эгоизм и альтруизм выражаются имплицитно и, что не всякое отрицательное действие является эгоизмом, равно как не всякое положительное действие – альтруизмом, и это подобно тому, что не каждое добро есть добро и каждое зло является злом. Эгоизм и альтруизм могут быть смешаны, когда какому-либо человеку эгоизм

представляется альтруизмом, а альтруизм – эгоизмом, т.е. существуют не только чистый эгоизм или альтруизм, но их переходные формы. Человек, согласно Насира ад-Дина ат-Туси, потенциально может стать и альтруистом, и эгоистом, которое существенно зависит от степени его выполнения добродетелей и разумного нравственного выбора.

5. Исходное определение бытия человека Насир ад-Дин ат-Туси рассматривает в двух его ипостасях – интегративное и индивидуальное. Мыслитель основным условием бытия индивида считает его самоутверждение и, что естественное самолюбие или самоутверждение присущ человеку, но он не восхваляет самонадеянного, хвастливого и эгоистичного человека, который рассматривался бы как апология анархизма и индивидуализма в качестве неотъемлемых начал человеческой жизни. Он стоит на позициях гедонизма, но категорически против того, чтобы индивид целиком зависел от своих наслаждений.

6. Насир ад-Дин ат-Туси в разъяснении эгоизма и альтруизма сосредоточивается на такие основные принципы, как справедливость, заключающаяся в том, чтобы выгоды и интересы других людей не превращались в средства достижения твоих целей; уважение, в основу которого лежит требование к поступкам индивида так, чтобы не были ущемлены интересы и права других людей; соучастие в делах других, так, чтобы интересы других людей становились интересами твоего поступка; альтруизм связан с состраданием, проявляющимся по отношению к эгоизму как более сильное чувство и альтруистическая мотивация человека не противостоит его эгоистическим устремлениям, а в большей степени, агрессивным импульсам актора.

Теоретическая и практическая значимость диссертационной работы. Теоретическая значимость работы определяется новой постановкой вопроса о человеческом достоинстве, поиском и

обоснованием его идеальной сущности, характерных для неё проблемах духовно-нравственного совершенствования человека в мусульманской этической философии. Содержащиеся в диссертации положения как увеличивают объем накопленного знания, так и служат посылкой дальнейшей научной разработки проблемы эгоизма и альтруизма.

Результаты исследования могут быть использованы в учебном процессе в преподавании курсов и спецкурсов по этике, истории мусульманской философии, истории персидско-таджикской научно-философской мысли и др.

Апробация результатов работы. Основные результаты исследования были апробированы в докладах автора на ежегодных научно-практических конференциях, проходивших в ТГПУ им. С. Айни в 2015, 2016 и 2017 гг. Они также отражены автором в 5 т статьях автора, опубликованных в научных журналах, реферируемых ВАК Министерства образования и науки РФ.

Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на заседаниях кафедры философии ТГПУ им. С.Айни (протокол № 4 от 8 июля 2017 г.) и отдела истории философии Института философии, политологии и права им.А.Баховаддинова Академии наук Республики Таджикистан (протокол №4 от 27 апреля 2018 г.).

Структура исследования. Диссертационная работа состоит из введения, двух глав, шести параграфов, заключения и библиографического списка. Общий объем диссертации – 150 страниц.

ГЛАВА I. КОНЦЕПЦИЯ ЭГОИЗМА И АЛЬТРУИЗМА В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ И ЕГО МЕСТО В ЭТИКЕ

§1. Историко-философские и методологические основы альтруизма и эгоизма

В современных мусульманских странах зафиксирована бедность теоретических разработок и отсутствие динамических интеллектуальных и философских школ, несмотря на то, что она имеет долгую историю культуры и традицию в разных идейно-философских школах. Этот дефицит возник только в наше время и наблюдается относительная слабость в стремлении к новому мышлению и конструированию философских моделей в свете новых требований условий человеческой жизни.

Конечно, современный Запад как явление, несмотря на то, что развивается быстрее, чем другие регионы мира, он в этом развитии во многом обязан философии и ее идейным школам. Даже если проследить корни политических процессов в современном мире, их источники доходят до учений философских мыслителей и теоретиков. Европейский Ренессанс и Просвещение, как известно, в целом оценивается как форма рекламации и реконструкции древнегреческой философской традиции, также и опыта градостроительства той эпохи. Одним из поворотных моментов в возрождении западной цивилизации, несомненно, был реформа в области философских и теологических исследований, на примере инициатив М.Лютера в переводе и толковании священных текстов с

пересмотром старого понятийного аппарата и теологических концепций. Одним словом, современная западная цивилизация имеет глубокие корни в гуманистических и социологических взглядах идейных школ разных эпох ее развития.

Что касается мусульманской традиции, то в последних столетий философские исследования по крайней мере, в гуманитарно-социальной сфере не были столь впечатляющими. Отсутствие отчетливого влияния и вклады в общечеловеческой цивилизации отодвигало мусульманское общество на второстепенный план, хотя и оно участвует в динамике преемственности и исторического цикла развития общечеловеческой культуры. Конечно, если взять исследование проблемы гуманизма в современном мире, то там преобладает рационально-философские рассуждения в рамках позитивистских и постмодернистских тенденций и в большей части светских и мирских знаний, что в некоторой степени противоречат всей системе мышления о мудрости древнего Востока. Широта и объем этой мудрости также как и подходы и точки зрения, разнообразные: если аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина, Насир Хусрав, Насир ад-Дин ат-Туси и др. развивали свои рационалистические идеи под влиянием древнегреческих философов, то Ибн Араби и другие представители суфизма разработали свою особую мистическую доктрину, а Сухраварди – философию «озарения» и т.п. Но это, как было сказано, было в прошлом, и после XV в. эта традиция канула в лету.

Забота современных исследователей заключается в том, что каким образом и методами можно более эффективно размышлять над трудами этих философов, чтобы реконструировать их системы философского мировоззрения и вычислить их аксиологическое значение для современного человека. Права А.П. Валицкая, которая предполагает, что «общий кризис гуманитаристики в целом был осознан европейской философией в середине XX столетия, когда были сформулированы его основные признаки: «смерть субъекта» (человека как

предмета философии), эзотеризм и размытость понятийного аппарата, утрата собственных границ и неясность отношений с другими областями знания. Осознание кризиса породило процессы реконструктивного типа (возвращение к началам), с одной стороны, устремленность к междисциплинарному диалогу - с другой».¹

Такой опыт, который был накоплен в Европе в течение последних столетий, является более эффективным для решения подобных задач, который успешно используется и в современных философских исследованиях ученых из мусульманских стран. В связи с этим, в разные науки, в том числе в социальной философии и этике наравне с общеизвестными понятиями и концепциями, как свобода, счастье, справедливость, права человека и др. проникают новейшие термины, которые не были использованы в трудах мусульманских мыслителей, но вокруг них шли достаточно интересные диспуты и споры.

К ним относятся проблемы эгоизма и альтруизма, которые в теоретико-методологическом плане были разработаны западными философами и учеными. Поэтому для составления философско-методологической картины проблемы эгоизма и альтруизма в работах таких мусульманских произведений, как «Насирова этика» Насир ад-Дина ат-Туси, а также создания методологического фундамента для ее анализа, на наш взгляд, использование западного современного опыта будет логически оправданным.

Несомненно, альтруизм и эгоизм как идеи существовали во религиозных священных текстах и философских учениях различных народов мира, но теоретическое их осмысление началось в XVII-XVIII вв. в Европе: «эгоизм» обнаруживается в работах Гоббса, Ларошфуко и других французских просветителей, а «альтруизм» (от лат. alter - другой) впервые встречается в трудах другого французского философа О.Конта.

¹Валицкая А.П. Как возможна общая теория образования, или о междисциплинарном статусе понятия «диалог» / Диалог в образовании. Сборник материалов конференции. СПб: Изд-во С.-Петерб. филос. общества, 2002. - С. 10. 297 с.

Начнем с разъяснении эгоизма. Термин эгоизм (от латинского ego – «я») обозначает в этике принцип, который в качестве высшей ценности поведения личности провозглашает себялюбие, удовлетворение своих личных интересов как за счет общества и других людей, так и за собственный счет. Существуют более распространенные формулировки этого понятия, которые имеют широкие и неопределенные смыслы, даже в учениях таких великих философов, как Аристотель, который утверждает, что «Помимо всего прочего трудно выразить словами, сколько наслаждения в сознании того, что нечто принадлежит тебе, ведь свойственное каждому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас самой природой. Правда, эгоизм справедливо порицается, но он заключается не в любви к самому себе, а в большей, чем должно, степени этой любви; то же приложимо и к корыстолюбию; тому и другому чувству подвержены, так сказать, все люди.»¹

Любовь к самому себе, наслаждение от материальных выгод, самолюбие и корыстолюбие согласно Насир ад-Дина ат-Туси также порицается и он призывает для подобных эгоистических тенденций, прибегнуть к воспитанию человека с самого малого времени его возраста. Он подчеркивает, что «следует удерживать его (ребенка – С.Г.) от хвастовства своими предками и родственниками, их богатством и имуществом, пищей и одеждой. Необходимо обучать его быть скромным со всеми и добрым с его сверстниками, и ограничить его от высокомерия к подчиненным и корысти по отношению к близким».²

В этой психоаналитическом задании, эгоизм связывается с «эго», под которым мыслитель подразумевает ту часть человеческой сущности, которая представляется как «Я». Оно определяет и направляет поведение человека, находясь в постоянной связи с внешним миром посредством органов

¹Аристотель. Сочинения в четырех томах. – Т. 4. - М.: «Мысль», 1983. – С. 410-411.

²Насируддин Туси. Насирова этика. Перев. с перс., предисл. и коммент. Гаффаровой У.А. Душанбе, 2014. – С. 124.

восприятия человека. В данном случае эго, по Насир ад-Дину ат-Туси, выступает как единственная реальность и как теоретическая основа индивидуализма.

Этот подход Насир ад-Дина ат-Туси в некоторой степени идентичен тому определению, которое дано понятию эго известным американским философом Дж. Сантаяна, который пишет: «Источник бытия и силы лежат в «эго»; воля и логика по праву являются всемогущим; ничто не может контролировать разум и сознание, кроме как сам разум и само сознание».¹ Уровень развития сознания человека здесь относится к главному фактору проявления эгоизма: эгоизм происходит только тогда, когда эго «эго» достаточно развито в человеке и он сознательно выбирает тот или иной принцип своего поведения.

Поэтому, эгоизм, прежде всего, может разъясняться с описательной или нормативной позиции. Психологический эгоизм, рассматривающийся с описательной позиции, утверждает, что каждый человек имеет только одну конечную цель: эго собственное благополучие, или же получение удовольствия и избежание неудовольствия. Сторонниками этого подхода были Д. Юм, Т. Гоббс, Дж. Бентам, Дж. С. Милль, Б. Рассель и др.²

Можно сказать, что эта точка зрения не была новшеством для представителей мусульманских рациональных школ, в том числе Насира ад-Дина ат-Туси. В его толковании, конечно, отсутствует понятие «эго» для описания эгоизма, но такие понятия как своекорыстие, своелюбие, алчность, надменность и др. по сути отображают не только психоаналитический аспект эгоизма, но и социокультурные условия его формирования. Речь идет об учете соответствия интересов общества и личности, точнее признание примата личности над обществом, индивида над коллективом. При этом эгоистично настроенный человек всегда противопоставляет себя обществу и другим людям и его личные

¹ Santayana G. Egotism in German philosophy. London, 1939, p. 151.

² См.: May, J. (2009) Relational Desires and Empirical Evidence against Psychological Egoism. European Journal of Philosophy 19:1, pp. 39-58.

интересы всегда стоят выше общих интересов: «Следует обратить свой целебный взор на состояние его любви к золоту и серебру, его рвению и страсти к их приобретению и накапливанию; поскольку, большинство тех, кто проявляют взаимную любовь, не допустит никакой небрежности в наставлении и напутствии друг друга... Затем, нужно рассмотреть, какова его любовь к власти и уважению, поскольку тот, кто очарован доминированием и превосходством, не будет использовать справедливость в дружбе или не будет удовлетворен равному распределению; напротив, надменность и высокомерие принудят его презирать друзей и вести себя высокомерно по отношению к ним».¹

Этот подход применимо для того, чтобы максимализировать достижение собственного интереса, при этом поведение управляется через психологию эгоистов как нечто задачу, похожую на альтруистское поведение или мотивацию мышления как обязанности отдельного человека. В этом поведении важно то, что оно позволяет не ослабевать силу воли при выполнении какого-либо дела до тех пор, пока не достигнуто собственное благополучие. Здесь имеем дело и с другой формой - этическим эгоизмом, который утверждает, что необходимо и достаточно для действия, которое бы было нравственно правильным, и чтобы максимально бы обеспечило своекорыстие человека. В этом случае человек поступает соответственно своим интересам и за исключением тех моментов, когда они способствуют достижению его цели, в остальном интересы других людей не учитываются. В таком случае, человек обязывает себя быть самим с собой, для себя и счастливым. Этот тезис исходит от разъяснений Насира ад-Дина ат-Туси по вопросам об алчности, жадности, зависти, себялюбии и других признаков этического эгоизма в «Насирове этике». В частности, он рассуждая о достоинстве и недостатках ремесла, писал: «Поскольку оно (ремесло –С.Г.) не только охватывает справедливость, но и -

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 348-349.

близко к сдержанности и вежливости, при этом является отдаленной от алчности и страсти, непристойных методов и отложения важных задач. Нужно сторониться богатства, полученного в результате власти и возвышения, ненависти к другим и преследования, или позорных и дискредитирующих средств, утери личной чести, вежливости и запятнанности доброй славы, или посредством отвлечения других от их серьезных дел - даже при том, что богатство является значительным».¹

С этическим эгоизмом связана и другая форма - разумный эгоизм, утверждающий, что необходимо и достаточно для того, чтобы действие было рациональным для достижения максимального своекорыстия человека. Как этический эгоизм, разумный эгоизм также требует аргументов для его обоснования. Можно было бы цитировать самые уверенные суждения о рациональном действии и утверждать, что разумный эгоизм лучше всего подходит для него. Но, проблема заключается в том, что эти самые уверенные суждения о рациональных действиях, как представляется, охватывает чрезвычайно популярная теория - инструментальная рациональность. Этот термин, обозначает «использование технически наиболее эффективных и рациональных средств (инструментов) для достижения желаемой цели. Данное понятие обычно используется в критических целях для указания на пагубные последствия рационализации, одним из аспектов которой является распространение инструментальной рациональности».² Так, согласно инструментальной теории, необходимо и достаточно, чтобы быть рациональным, нужно максимальное удовлетворение своих предпочтений. Так как психологический эгоизм кажется здесь ложным, предпочтение для нас может быть рациональным, если скажем, совершить безвозмездную жертву силы или возможности ради других, ибо это

¹Насируддин Туси. Насирова этика. –С. 223-224.

²Аберкромби Н. Социологический словарь: пер. с англ./ Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б. С.; под ред. С. А. Ерофеева. 2-е изд., перераб. и доп. - М.: ЗАО «Издательство «Экономика», 2004. – С. 164. 620 с.

может быть то, что, в конечном счете, лучшее удовлетворение моего предпочтения. Этот конфликт с инструментальной теории является серьезной проблемой для рационального эгоизма. В этом плане интересен пример Насира ад-Дина ат-Туси о том, как может служащий построить свои отношения с правителем: «Служащий должен представить себя в глазах своего господина таким образом, что он готов израсходовать все свое имущество и приобретения при намеке или при малейшем усилии своего господина. Если он поступит таким образом, то он будет в безопасности от корысти господина относительно его собственности; но если он будет противоречить этому, то он только обострит алчность господина: «Запретный плод сладок, в то время как щедрое израсходование утомляет». Ему следует использовать должность и приобретенную собственность для украшения и великолепия своего господина, а не на свое великолеpie, поскольку такое поведение ближе к совершенству и более соответствует любезности. Он должен особенно остерегаться принимать что-нибудь уникальное из собственности правителя, или что приличествовало бы другому подобному правителю. В противном случае он делает это, подвергая эту вещь потере и исчезновению.»¹ Такой род конфликта возникает для разумного эгоизма в действии, если оно оказывается произвольным.

Эгоизму противостоит альтруизм. Если эгоистическое отношение направлено на получение собственных выгод с причинением вреда кому-то из людей, то альтруизм нацелен на интересы других людей без добивания пользы себе. Поэтому альтруизм представляется как нормативно-нравственная модель, которая востребована как для личного, так и общественного благополучия. Безусловно, в «Насирове этике» мы не можем найти понятие «альтруизм», как и «эгоизм» так таковых. Но суть альтруизма совершенно точно и полно представлена в смысле таких понятий как «искренность, дружелюбие, преданность, сострадание, забота о семье, вознаграждение, хорошее товарищество, справедливое суждение,

¹Насируддин Туси. Насирова этика. –С.

привязанность, покорность, убеждение, вера», которые объединены мыслителем под категорией «справедливости». Альтуистические значения этих понятий разъяснены им таким образом: «Искренность - это искренняя любовь, побуждающая интересоваться всеми средствами увлечения друга, и даровать все, что вообще возможно (здесь и далее подчеркнуто нами – С.Г.). Дружелюбие преобладает, когда мнения и верования общества людей совпадают, в оказании взаимной помощи для регулирования повседневной жизни. Преданность является тем, что человек не считает допустимым любое отклонение от приверженности к милосердию и помощи. Сострадание подразумевает предчувствие о неприятной ситуации, которая может случиться с человеком, и концентрацию цели на устранение этой ситуации. Забота о семье требует, чтобы каждый позволил родственникам и близким участвовать в употреблении мирских благ. Вознаграждение это плата за доброту, проявленную кем-либо в той мере подобной тому или несколько больше, и за зло немного меньше. Хорошее товарищество преобладает, когда каждый в соответствии с естественными потребностями других соблюдает справедливость в сделках».¹

Стандартный пример альтруизма является забота родителей о своем потомстве, которая является лишь частным случаем более общего феномена «родственного альтруизма» (кумовство) или же по уходу за родственниками вообще: «Почти в любом животном сообществе можно найти примеры, казалось бы, самоотверженного служения одного представителя этого сообщества другому. Например, рабочие пчелы трудятся, изнемогая буквально до смерти, чтобы добыть ресурсы для семьи; а когда, защищая улей, они жалят незваного гостя - это равносильно для них самоубийству. У многих общественных животных особи издают при приближении хищника предупреждающие звуки, оповещая сородичей, но при этом рискуя собственной жизнью. Поведение, которое выглядит бескорыстным и не выгодно (а может

¹Насир ад-Дин ат-Туси. Насирова этика. – С. 116.

быть, даже и вредно) индивиду, но способствует благополучию остальных, называется альтруизмом».¹

Насир ад-Дин ат-Туси, указывая на первородное, животное происхождение отдельных свойств человеческого тела и его поведения, подчеркивает, что лошадь и сокол «самая превосходная степень животных, и первая степень человека соприкасается с ней. Таковы народы, проживающие на окраинах населенного мира, как жители Судана в Магрибе и другие, чьи движения и действия, подобных этому типу соответствуют действиям животных».² Если размышлять над поведением животных и птиц, согласно философу, можно найти много схожего с человеческим поведением, особенно если это касается альтруистических поступков, как забота о детей и семьи, построение жилища и т.д.: «Это может принять форму силы и доблести, или состав упомянутых орудий; или это может быть достигнуто вдохновляющим соблюдением благоразумных мер, обеспечивающих совершенствование человека или разновидности; как например, условия женитьбы, чтобы породить потомство, забота и воспитание детей, создание дома согласно потребности, и запасы хлеба насущного, дар этого собственном детям, соглашение с ними или возражением им..»³

С традиционной эволюционной точки зрения, альтруизм является горькой пилюлей, потому что поведение альтруиста бескорыстно снижает его пригодность относительно тех, кто являются получателями результата его поведения. Действительно, согласно ее, естественный отбор должен произвести немилость или применять альтруизм по той простой причине, что эгоистичные люди будут проводить жизнь на основе их «эгоистичных ген» для последующих поколений. После того, как достаточное количество жизненных циклов

¹Palmer J.A., Palmer L.K. Evolutionary Psychology: The Ultimate Origins of Human Behavior. Boston: Allyn and Bacon, 2002, p. 17.

² Насир ад-Дин ат-Туси. Насирова этика. – С. 56.

³Там же. - С. 55-56.

проходит, останется очень мало альтруистов (если таковые имеются). Тогда возникает вопрос, почему бы любой индивидуальный организм-человек или любое другое живое существо, ведет себя таким образом, чтобы понести серьезные расходы для обеспечения пользы какому-то другому существу? Ч. Дарвин пытался осознать эту проблему, выступая в основном против альтруизма: «Если бы можно было доказать, что какая-либо часть строения была образована у одного вида исключительно на пользу другого вида, это уничтожило бы мою теорию».¹

Кроме эволюционно-биологические основания «человеческого» существуют и другие концепции альтруизма, среди которых самыми важными являются психологическая, этологическая и этико-философские теории альтруистского поведения. Принимая во внимание то, что люди являются результатом эволюционных процессов, представляется разумным предположить, что традиционную идею о психологическом альтруизме следует понимать с точки зрения биологического альтруизма. Тем не менее, адаптировать психологический альтруизм человека к биологическому альтруизму, в некоторой степени, приводит к игнорированию обычного понимания психологического альтруизма.

Что касается психологического альтруизма, то он во многом связан с эволюционно-биологическим основанием проблемы «человеколюбия». Насир ад-Дин ат-Туси в принципе поддерживает «естественный отбор» с условием, что он вряд ли производит чисто эгоистические мотивы. Как было указано выше, он излагая свои аргументы, невольно в качестве примера для современного понятия психологического альтруизма затрагивает вопрос о родительской опеке о своем потомстве. Но это намного сложнее, чтобы определить, являются ли эволюционные соображения полезны в этом деле. Он

¹Дарвин Ч. Происхождение видов путём естественного отбора, или сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь. СПб.: Наука, 1991. – С. 163. 540 с.

предполагает, что родители, как правило, хотят, чтобы их дети, жили хорошо, были здоровыми, а не больными и так далее.

В целом же, вопрос о том, что можно ли включить привычное понимание психологического альтруизма в рамках биологического альтруизма, не являющегося чисто человеческим вопросом? Конечно, этот вопрос вызвал много споров и путаницы, исходящих к примеру, от размышлений того же Ч.Дарвина. В первую очередь, вопрос о взаимосвязи между психологическим альтруизмом человека и нечеловеческим/биологическим альтруизмом находится в большей зависимости от степени применения основных генетических принципов эволюционной адаптации к социальному поведению людей. Вопрос может быть оформлен также следующим образом: в какой степени результаты, полученные при изучении биологического альтруизма в человеческих и нечеловеческих животных, находят свое решение в анализе психологического альтруизма человека.

Теперь рассмотрим суть этологической теории альтруистского поведения. Имеется много определений этологии и в большинстве случаев связывают его с инстинктивным поведением живых существ. Например, Р.В. Дольник, считая, что человечество живет на основе законов животного мира, хотя оно имеет генетическую разницу с ними, затрагивает вопрос этологии и дает ему свое определение: «Этология - наука об инстинктивном (врожденном, имеющем в основе генетические программы) поведении животных. Этологи научились распознавать эти программы и проследить их преобразования в эволюции. Этологи узнают общую генетическую основу внешне не очень сходных форм поведения животных, подобно тому как сравнительные анатомы находят общее между передней конечностью любого позвоночного животного - плавником рыбы, крылом птицы, рукой человека».¹

¹ Дольник В.Р. Этологические экскурсии по запретным садам гуманитариев. <http://xpomo.com/ruskolan/tolpa/dolnik.htm>

Насир ад-Дин ат-Туси, естественно, не знакомый с понятием этологии, тем не менее, сравнивает психические и анатомические свойства животного и человека, особенно в той части, когда вопрос касается потенции этих существ. Отнеся «силу восприятия интеллигибелей» к чисто человеческим свойствам, мыслитель находит силу сладострастия и силу гнева общим для животного и человека и отмечает: «второе, сила сладострастия (*куввати шахви*), принципом которой является привлечение выгоды и поиски удовольствий посредством продуктов, напитков, женщин и т.п.; третье, сила гнева (*куввати газаби*), принципом которой является противостояние и отпор вреду, мужественное восприятие ситуаций, жажда власти и возвеличивания. Последние две силы свойственны как человеку, так и животным, но первая сила присуща только человеческой личности».¹ Более четко такое сходство и общность мыслитель показывает в генетических органических источниках проявления этих двух сил в организме животного и человека: «...гневная сила имеет сердце, которое является источником инстинктивной энергии и источником жизни; для сладострастной силы это - печень, которая является органом обеспечения пищи и распределения замены для нерастворимых элементов другим органам.»²

Что касается этологической форме альтруистического поведения, то автор рассматривает ее в результате группового и индивидуального отбора, который далее закрепляется в процессе своего развития для поддержки и некоторой целостности живую систему организма. Это проявляется, по его мнению, как механизм сближения особей, на примере родительского чувства по отношению к своим детям, либо сексуальный альтруизм. Кроме того, в принципе, так же, как цель сладострастной силы состоит в сохранении человеческого рода и его разновидностей, также цель гневной силы состоит в том, чтобы победить нашествие страсти; таким образом, когда они становятся равносильными,

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 52.

²Там же. – С. 52.

рациональная сила получает возможности для различия. Эта категория лечения, согласно утверждению врачей, соответствует лекарственным средствам.»¹

Для объяснения «сладострастной силы» можно использовать принцип «неизменности женщин», который был разработан А.Д. Бейтманом. В основе этого принципа лежит поведение мужчин, которые должны состязаться за «незаменимую женщину», т.е. высокую биологическую ценность женщины, и напротив, низкую цену состязающихся за ней мужчин. Правила А.Д. Бейтмана комментируется этологом А.И. Протопоповым следующим образом: «Исключать с целью отбора из процесса размножения самок слишком рискованно, т.к. их нерождённых детёнышей другая самка не родит она своих-то детёнышей рожает столько, сколько может, а тут ещё за кого-то там другого! То ли дело самец! Не зачатых именно им детей с удовольствием зачнёт другой, да и ещё не откажется... Из принципа незаменимости самки следуют принципиальные же отличия поведения самок и самцов. Поскольку самки представляют гораздо большую ценность для популяции, а самцы рождаются в объективно избыточном количестве, то, следовательно, их персональная ценность для вида гораздо ниже. В рамках этого инстинкта, к примеру, женщины более эгоцентричны».²

Наконец, речь пойдет об этико-философской теории альтруистского поведения. В истории философии немало философских теорий об альтруизме, которые в итоге сводятся к тому, что эта проблема разъясняется на основе моральных и нравственных принципов. Судя по ним создается впечатление, что альтруизм не что иное, как этическая концепция, которая направлена на объяснение поведения человека, связанное с актуализации принятых ценностей в определенном обществе. Поэтому, с этико-философской позиции, определенное поведение человека, направленное на благо другим людям и как

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 179.

²Протопопов А.И. Трактат о любви, как её понимает жуткий зануда. М.:«КСП+», 2002. – С. 304. 387 с.

этическая ценность в различных традиций народов в одном случае может считаться как проявление альтруизма, а в другом – не может рассматриваться таким. Толкование альтруизма с позиции нравственности строится на основе не только утверждения бескорыстного поведения, но и полной сдачи самого себя защите интереса другого человека, при этом альтруизм проявляется не как внешней демонстрации желания или намерения, а в некоторой степени – забвение самого себя. Эту мысль русский философ-идеалист и психолог Н.Я. Грот разъясняет следующим образом: «Моральная деятельность предусматривает не только борьбу против всякого эгоизма, чувственности, расчета на личную выгоду и благоденствие, а и полное самоотречение от животной природы, то есть готовность человека не только к испытыванию всевозможных страданий, связанных с ограничением его животной природы, но и, если необходимо, – к полной готовности пожертвовать во имя высшего духовного блага даже своей жизнью».¹

В рамках такого подхода Насир ад-Дин ат-Туси к осмыслению альтруизма выделяет три его основные принципы – справедливости, уважения и соучастия. Даже поверхностный взгляд на эти принципы указывает на то, что альтруистическое поведение человека рассматривается в социальном контексте в его аксиологической направленности в более широких глобальных нормах поведения человека. На примере израсходования богатства, альтруистическое поведение человека Насир ад-Дин ат-Туси делит на три вида: «1) то, что тратится в целях благочестия и в поисках вещей, нравящихся Богу, типа милостыни и закята (налога в пользу бедных); 2) то, что преподносят в качестве проявления великодушия и покровительства и по хорошему поводу, типа подарков и преподношений, благотворительности и пожертвований; 3) то, что тратят по мере потребности, или в поисках благополучия, или чтобы

¹Грот М.Я. Вибрані психологічні твори / Упорядник, передмова, примітки М.Д.Бойправ. – Ніжин: Видавництво НДП ім. М.Гоголя, 2006. – 296 с.

предотвратить вред.». И тут же разъясняет их значения на примере первого из них, выделяя четыре условия в следующем изложении: «1) то, что даёт, должен давать в доброжелательном духе и с открытым сердцем, без жалобы и сожаления, будь то конфиденциально или открыто; 2) должен давать в целях удовлетворения своего божества, а не в ожидании благодарности или получения компенсации, или распространения славы и известности; 3) то, что большую часть давать бедным, которые скрывают свою нужду, хотя при этом он должен по мере возможности не разочаровывать просящих, однако следует их относить ко второй категории, поскольку лучше приблизиться к Всемогущему Величеству через что-либо мотивированное изнутри, а не извне; 4) не раскрывать завесу и не разглашать акт милосердия».¹

Таким образом, определяя для своей исследовательской работы теоретико-методологическую ориентацию, считаем необходимым здесь осветить некоторые концептуальные аспекты проблемы эгоизма и альтруизма в историко-философском его дискурсе. С учетом того факта, что древнегреческие философские воззрения имеют заметное влияние на мировоззренческие взгляды мусульманских мыслителей, в том числе Насир ад-Дина ат-Туси, анализ отдельных аспектов данной проблемы в учениях таких философов, как Эпикур, Платон, Аристотель и др. сделает более полным и обоснованным теоретико-методологические подходы к решению данной проблемы. Конечно, рассмотрение проблемы эгоизма и альтруизма во взглядах любого мыслителя требует специального исследования, что не входит в нашу задачу. Мы же для наглядности рассмотрим некоторые моменты данной проблемы во взглядах Эпикура и Аристотеля с тем, чтобы создавать основу, точку опоры для их сопоставления с идеями Насир ад-Дина ат-Туси в следующих частях этой работы.

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 226.

Проблема эгоизма и альтруизма освещена в «Никомахова этика» Аристотеля, которая в труде Насира ад-Дина ат-Туси упоминается сокращенно под названием «Этика.»¹ Сразу отметим, что сам Аристотель как и Насир ад-Дин ат-Туси никогда не пытался обозначить в своей этике склонение либо в сторону эгоизма, или же альтруизма. Вопрос заключается в том, какие принципы на самом деле стоят как за «Никомаховой этике», так и за «Насировой этике», какие бы эти категории поставят на предмет обсуждения. В этом контексте можно привести много бескорыстно звучащие отрывки из книги, например, о дружбе или вражде, как угодно; но факт остается фактом, что в книге важное место занимает взаимоотношения человека с избранной им группой, среди которых сам человек выступает как центральная фигура, которая совершает моральные поступки, основанные на его выбор, который он считает хорошим для себя.

Аристотель объясняет желания поступить хорошо по отношению к другу, заключает, что один, естественно, хочет, чтобы сделать добро для кого-то просто потому, что оно нужно ему самому. Он подчеркивает, что «в самом деле, другом полагают того, кто желает блага и делает благо, [истинное] (*tagatha*) или кажущееся, ради другого, или того, кто желает во имя самого друга, чтобы тот существовал и жил; именно это дано испытывать матерям к детям и тем из друзей, кто рассорился. А другие признают другом того, кто проводит с другим время и вместе с ним на одном и том же останавливает выбор или же делит с ним горе и радости... Далее, он желает для себя самого того, что является и кажется благами (*tagathakaiphainomena*), и осуществляет это в поступках (ибо добродетельному свойственно усердие в благе), причем [и желает, и осуществляет он это] ради самого себя, а именно ради мыслящей части души».² Вывод состоит из перечисления путей, в которых хороший человек относится к

¹Там же. – С. 77.

²Аристотель. Сочинения в четырех томах. - Т. 4. М: Мысль, 1983. - С. 250.

себе, а затем, отметив, что есть также способ, которым он может относиться к своим друзьям. Тем не менее, вывод звучит эгоистичным; на самом деле, индивид берет много вещей, говорит Аристотель, концептуально априорным. И тем не менее, настоящие друзья описываются как желающих совершить благо для своих друзей. Таким образом, описание поведения друзей можно считать как явно альтруистическим, что производит кажущееся противоречие в логике «Никомаховой этики».

Американский философ Ч. Кан изучая идеи Аристотеля, считает, что его толкование деривации дружбы с другими людьми на почве себялюбия будет сделать эти так называемые противоречия когерентными. Ч. Кан закладывает основу для разрешения такого рода противоречий, предлагая следующие определения эгоизма и альтруизма: эгоизм – «всеобъемлющее стремление к какой-либо заботе о своих собственных интересах или благосостояния». Мотив эгоистичен, если он строится на самоуважение, и если оно относится к самому предмету; альтруизм – «забота о благополучии друзей, отношения и личное партнерство, а не добрая воля по отношению ко всем тем, кому не лень». Используя эти определения, Кан интерпретирует деривацию как означающее, что в смысле дружбы допускается как альтруистические, так и эгоистические элементы.¹

В интерпретации Насира ад-Дина ат-Туси без использования понятий эгоизма и альтруизма, их значения в концепции блага Аристотеля со ссылкой на его «Никомаховой этике» изложены следующим образом: «Аристотель подразделил благо следующим образом: некоторые блага бывают благородными (*шариф*), другие достойными похвалы (*мамдух*), некоторые хороши в потенции (*ба кувват*), некоторые полезны как средство достижения блага. Из благородных благ некоторые обладают собственным благородством, в то время как другие получают благородство от них случайно; две вещи

¹ Kahn Charles. Aristotle and Altruism // Mind (1981), vol. 90, p. 20-26.

вовлечены здесь: разум и мудрость. Благо, достойное похвалы относится к различным видам достоинств и категорий справедливых действий. Благо в потенции означает адаптацию для этих благ. Полезное благо для достижения благ относится к вещам, которые желательны не сами по себе, а из-за достижения некоторых других вещей; как например, власть и богатство.»¹

Следуя примеру подходов Аристотеля в последовательной интерпретации вопроса о самоориентированном поведении в «Никомаховой этике», можно сказать, что Насир ад-Дин ат-Туси не участвует в дебатах между альтруизмом и эгоизмом, единственный вывод, что ни альтруизм, ни ее основных элементов когда-либо происходило с ним в качестве нечто точкой зрения. Там нет никакой связи между альтруизмом и принципов, изложенных в его «Насирове этике» как и в «Никомаховой этике», за исключением того, что они противопоставляются друг другу.

Другой древнегреческий философ Эпикур был эгоистичным гедонистом (греч. ἡδονή – удовольствие, наслаждение), но по сравнению с Аристотелем, его имя не упоминается в «Насирове этике» Насира ад-Дина ат-Туси, но оказало косвенное влияние на этические взгляды последнего. Гедонизм же Эпикура заключается в том, что хорошая жизнь это удовлетворяющая жизнь. Он также как Аристотель и Насир ад-Дин ат-Туси не проблематизирует эгоизм и альтруизм как таковые, но стремится исследовать нравственные их основы с рассмотрением вопросов о справедливости и дружбы. Учитывая, что эпикурийский гедонизм эгоистичен в смысле того, что все выборы человека в качестве деятеля направлены на получение своего удовольствия, ставится вопрос, что можно ли поставить чужое удовольствие выше своего собственного?

Эпикур рассматривает справедливость не как абсолютное значение данного термина, а как договорные отношения между согражданами,

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 79-80.

конкретный характер которых порождаются текущими социальными обстоятельствами. Иногда оказывается взаимовыгодным воздерживаться от форм поведения, которые наносят ущерб другим, в обмен на обязательство, возложенное на него. До тех пор пока такой договор не окажется социально выгодным, он не называется «справедливостью». Это не налагает никаких моральных обязательств как таковых, и основанием для его уважения эгоистична - что даже если вы совершаете несправедливость, безнаказанность, порождающая страх в душе, нарушит ваш покой. Тем не менее, «в применении к особенностям места и обстоятельства справедливость не бывает для всех одна и та же», и поэтому «кто лучше умеет устроиться против страха внешних обстоятельств, тот сделает, что можно, близким себе, а чего нельзя, то по крайней мере не враждебным, а где это невозможно, там держится в стороне и отдаляется, настолько это выгодно».¹

Удивительно, что в таком ракурсе моральные обязательства человека изложены в отдельных частях «Насировы этики» Насира ад-Дина ат-Туси. Например, затрагивая вопрос о «благе постоянной жизни», мыслитель от имени неких философов утверждает: «то, что является обязательством в отношениях мужчин, типа честности в сделках, разделяющих урожай, соглашениях и заключениях о браке, возвращении доверенного, воспитании ближних, священной войне против врагов веры и защиты женщин и семьи.»²

Само основание эпикурейской философского сообщества составляла дружба, из которого в качестве идеальной модели были заимствованы взаимные социальные деловые отношения в учениях современников Эпикура. В отличие от справедливости, дружба образуется на основании того, чтобы имелась внутреннюю социальную ценность и к тому же, удовольствие заключается в альтруистических актов дружбы, а не только в выгоды, полученные путем

¹Эпикур. Письмо к Менекею // Т.Лукреций Кар. О природе вещей. Пер. и коммент. М.Л. Гаспарова. М.: Художественная литература, 1983. - С. 317.

²Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 145.

возвратно-поступательного движения: «Где без всякой перемены обстоятельств оказывается, что законы, считающиеся справедливыми, влекут следствия, не соответствующие нашему предвосхищению о справедливости, там они и не были справедливы. Где с переменой обстоятельств ранее установленная справедливость оказывается бесполезной, там она была справедливой, пока приносила пользу в общении сограждан, а потом перестала быть справедливой, перестав приносить пользу».¹

Насир ад-Дин ат-Туси более конкретен в бесполезности справедливости по отношению тем, кто имеет «злой и дефектный характер», действия которых направлены на эгоистические цели, и во вред других людей. Он подчеркивает, что «Ничто не имеет большего влияния на душу, чем влияние присоединения и смешивание с другими. По этой причине, нужно быть настороже от близости или дружбы людей, не украшенных этими заслугами, и особенно от общения с мужчинами злого и дефектного характера, типа тех, кто известен шутовством и умопомрачением, или направляющие свое стремление на достижение плодов сладострастия или завоевание непристойных удовольствий».²

Следует отметить, что позже сторонники Эпикура подвергли критике эти идеи для более точного согласования дружбы с эгоизмом, и развивали разные позиции. Согласно одной группе, действительно дружеские отношения формируются для нашего собственного удовольствия, и которое совершаются, в конечном счете, не ради наших друзей, несмотря на то, что мы разделяем их радость и поместить его в один ряд с нашим собственным. Вторая группа движется в противовес эгоизму: хотя дружба начинается так, как описано в первой группе, результат-то альтруистический, потому, что в результате наших действий мы приходим к выполнению желания и удовольствия наших друзей. Эти споры в дальнейшем передавались последующим поколениям различных

¹Там же. – С. 318.

²Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 161.

идейных школ, как на Западе, так и на Востоке, одним из представителей которого является Насир ад-Дин ат-Туси.

Таким образом, с рассмотрением ключевых историко и философско-методологических подходов западных авторов к проблеме эгоизма и альтруизма определено, что в каждом случае речь идет об соотношении этих понятий как в теоретическом, так и в практическом плане. Это, в свою очередь, приводит к обсуждению вопроса в каждой отдельной дисциплине и концептуальным ресурсам социобиологии и эволюционной теории, а особенно полезными являются теории, связанные с этическими концепциями эгоизма и альтруизма с их социальными дискурсами.

§ 2. Концепция эгоизма и альтруизма в структуре мусульманской философской этике

Несмотря на то, что эгоизм и альтруизм как одна из центральная проблематика этики получили известность только к XIX в. благодаря проникновению идеи индивидуализма в сознании европейцев, но размышления над ними были развиты в учениях древнегреческих философов, в учениях мусульманских мыслителей, и затем в философии эпохи европейского Возрождения. Для мусульманской этики в целом было характерно то, что еще в период правления аббасидов, она претерпела существенные изменения в связи с наращиванием идейных влияний других культур. Особое место в этом занимает древнегреческая философия и этика.

Как нами было рассмотрено в предыдущей части работы, концепция эгоизма и альтруизма уходит корнями в традиции греческого гедонизма и она была исследована, начиная с Платона, Аристотеля, Эпикура, далее до неоплатоников и представителей философских школ. В учениях этих и других философов древней Греции лежало концептуальное положение, согласно

которому лучшая жизнь должна быть так, чтобы человек от нее получил удовольствие и наслаждение, свободная от всяких страданий и боли. Получение наслаждения, как известно, получило название гедонизма, и он считается как одной из форм эгоизма. Этот подход данных философов получил широкое распространение в учениях мусульманских мыслителей, которые толковали его в рамках этической структуры общеисламского мировосприятия. Что собой представляет эта структура и каково в ней место гедонизма, эгоизма и альтруизма?

Если религию, в данном случае Ислам, относить к совокупности идей и практических инструкций с учетом того, что они имеют божественное происхождение, то этика представляется как должным образом обработанные правила поведения, что свидетельствует о тесной связи между религией, этики и морали. Такой аргумент выдвигается сегодня в качестве нормативной этики. Нормативная этика состоит из двух частей: первая часть представляет собой всеобщие нравственные критерии доброго и злого, полезности и вредности, правильного и неправильного; вторая часть имеет дело с особым, специфическим добром и злом, правильным и неправильным, моральным и аморальным действием. Школы нормативной этики в философии определены на две принципы: телеологический (утилитаризм) – как учение о целесообразности бытия и объектов, и деонтологический – как раздел этики и учение о проблемах морали и нравственности или же этика долга или долженствования.¹

Первая часть нормативной этики как учение, посвященное вопросам о целесообразности бытия, оперирует наличие разумной творческой воли (Творца) или говоря языком Аристотеля, вытекает из энтелехии. Она настаивает на признании или отрицание должного и не должного, правильного или

¹История этических учений / Под ред. А.А. Гусейнова. М: «Триста», «Академический проект», 2015. – С. 716-724.

неправильного, хорошего или плохого в поведении человека в соответствии с результатом определения добра и зла и всего того, что с ним связано.

Во второй части утверждается, что 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, каждые эти особенности могут сделать выполнение этого обещания хорошим, плохим или необходимым, несмотря на то, что что-либо для них специально не организуется. В отличие от нее, телеонтология признает эффективными только особенностей, которые ведут к правильности или неправильности действия как критерие какой-либо вещи.

К какому из этих двух категорий принадлежит исламская этика? Можно сказать, что исламская этика ориентирована на телеологический, а не на деонтологический принцип. Это утверждение может в начале вызвать недоумение, но оно основано на то, что в исламских религиозных текстах (в том числе Корана и хадисы) в качестве поощрения и вызова к выполнению добрых дел подчеркивается, что они должны вести к счастью, комфорту, уверенности, радости, удовольствию и т.п. Это означает, что эти дела должны быть сделаны, и стремление человека должны быть направлены на них так, чтобы они в конечном итоге сделали его счастливым, а это отражает суть телеологического принципа. Человек как самостоятельное и разумное существо должен иметь конечную цель в качественном и количественном ее выражении. Коран призывает людей к благочестию, ибо его считает добродетелью и причиной спасения людей: «О вы, которые уверовали, терпите и будьте терпимы, будьте стойки и бойтесь Аллаха, - может быть, вы будете счастливы!».¹ В этой цели по телеологическому принципу должны быть установлены пределы, особенно если это касается привязанностям человека, как аль-Газали утверждает: «Знай, что у

¹Коран. 3:200

человеческого сердца существует привязанность (если) к каждому из указанных воинств, пребывающих внутри него. От каждого из них в нем проявляется 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».¹

Телеологические принципы в этической системе Ислама можно разделить на несколько частей: первое, эгоцентричные системы, в которых «намеревающийся к цели» всегда стремится к тому, чтобы извлечь максимум удовольствия, прибыли и выгоды в своих действиях, при этом важно для него хорошее для себя, а не других. Как мы уже знаем, такая система называется моральное своекорыстие или эгоизм. Забегая вперед, скажем, что мусульманские мыслители негативно отзываются о человеке, целью которых 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 неопишное блаженство и радость от пребывания в оном. Однако, достигнув сам этого состояния и обрести 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 себя 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,

¹аль-Газали. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). Часть 1. – Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматулина. – М. «Ихлас», 2011. - С. 38.

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».¹

Второе, утилитарная или эгоцентричная система: по мнению ее представителей, критерием правильного и неправильного, добра и зла определяется через общественных, групповых и даже семейных интересов, а не добро или зло по отношению к одному человеку. Вопрос в том, какие из них относятся к исламской этической системе: с эгоистическим или альтруистическим уклоном. Ответ заключается в том, что в соответствии с положениями исламского учения, ее этическая система, в целом можно отнести к эгоцентрической телеологии, но нельзя игнорировать при этом альтруистических тенденций в этой системе. Это означает, что во-первых, моральный акт в Исламе имеет намерения (цели), а во-вторых, эти цели связаны с намерением действующего и в нем поочередно проявляются и эгоизм, и альтруизм. В этом можно частично убедиться на примере вышеприведенной цитаты, но думается, что более четко оно отражено в следующих заключениях 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

¹Ар-Рази Абу Бакр, Духовная медицина. Душанбе, 1990. – С. 52.

выгоды, ни для устранения вреда, ни ради тщеславия, властолюбия или любви к щедрости. Это является целью мудрости и кульминации 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».¹

Так, телеологическая система исламской этики включает в себя различные вопросы, как удовольствие, власть, знания, совершенствование души и др., каждая из которых интерпретируются по-разному и в различных случаях в качестве цели этической деятельности человека. Вопрос заключается в том, что собой представляет эта цель или намерение в исламской этике? Опять же ссылаясь на религиозные тексты, которые прививают цель этой системы, можно понять, что целью или намерением в этой системе является удовольствие (наслаждение), в какой-то мере эгоистичное, но только не чувственно-материальные удовольствия, которые считаются неустойчивыми и поверхностными, и связанные с большим количеством боли и страданий, но и устойчивого, сильного удовольствия и свободного от любых страданий. Об этом аль-Газали писал, что «как источник любви являлся причиной его спокойствия, пока он находился рядом с возлюбленной, став причиной его страданий во время разлуки с ней: не было бы любви, не было бы страданий во время разлуки, точно так же любовь к мирскому и привязанность к нему, являясь причиной спокойствия, становятся и причиной мучений: любовь к высокому положению грызет его сердце как дракон, любовь к имуществу – как змея, любовь к дворцам и виллам – как скорпион, и так далее, по аналогии. Подобно тому, как влюбленный в наложницу готов утопиться, или броситься в огонь во время разлуки с ней, лишь бы избавиться от боли и страданий,

¹Насир ад-Дин ат-Туси. Насирова этика. Душанбе, 2014. – С. 90-91.

причиняемых скорпионом разлуки, точно так же он будет испытывать муки в могиле...».¹

Путь к достижению этой цели заключается в воспитании в человеке высокие намерения и желания с точки зрения морали, в том числе альтруизм, честность, ответственность и др. Исламская этика в вопросе о том, как иметь дело с другими людьми и действие человека по отношению к чужим интересам, склоняется в сторону утилитаризма, согласно которому моральная ценность поступка человека определяется его полезностью для общего блага остальных людей. Разъяснение того, что утилитаризм представляется в качестве материальной основы человеческого эгоизма, а людей рассматривают только в рамках мирской жизни, сталкивается с многочисленными проблемами и даже с внутренними противоречиями так, что утилитарист никогда не может предписать утилитаризм в качестве рекомендаций другим. В таком случае оно ведет к предписанию эгоизма, потому что его интересы будут конфликтовать с интересами остальных. Но телеологическое разъяснение вопроса, предполагает, что если человек может иметь вечную жизнь, и если его интересы рассматривать в более широком диапазоне его поступков, чтобы вдохновить других к достижению этих интересов, то эгоистичные поступки в этой жизни не только рекомендуются, но и поощряются и эгоизм в действии будет рекомендовано всем как и альтруизм.

Под вечной жизнью подразумевается послесмертная ее продолжения, и это только в том случае, если бы сердце человека «приучить к поклонению и поминанию Всевышнего, дабы привычка к зикру возобладала в сердце настолько, чтобы любовь к этому восторжествовала над любовью к мирскому».² Однако, человек по натуре эгоистичен, свойство которое исходит из некоторых других частных свойств, среди которых – тщеславие занимает особое место. Об

¹аль-Газали. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). Часть 1. Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматулина. – М. Издательство «Ихлас», 2011. – С. 154.

²аль-Газали. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). Часть 1. – С. 162

этом Абу Бакр ар-Рази писал, что «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...».¹ Поэтому, устанавливается мера в любом поступке и деянии человека, в данном случае против эгоистических стремлений человека, которые идут наперекор общим благ. Ар-Рази, в продолжении этого разговора подчеркивает, что «в действительности, люди установили меру имущества в качестве признака и черты, согласно которым всякий из них знает, что заслужил каждый из людей своим старанием и трудомна всеобщую пользу. Если кто-либо из них всецело отдается накоплению денег своим трудом и усилием, но не тратит их на вещи, произведенные стараниями, трудом и талантом других людей и дарящие ему отдохновение и радость, то значит, и он оказывается в проигрыше, впадает в самообман и самопорабощение».²

Как здесь можно видеть, цель исламского морального вопроса добра и счастья направлена на будущую жизнь человека, на загробный мир, а не на мирские, светские выгоды. По отношению к мирским интересам, этическая система Ислама не является телеологической, а аксиологической, имеющей направление на достижение добродетели, т.е. проблемно-ориентированной. Мы здесь имеем в виду то, что в силу формирования этики Ислама на основе особой формы человеколюбия, представляется широкое поле для достойной жизни человека, его совершенства и близости к Богу. Это конечное совершенство человека осуществляется выполнением дел, которые соответствуют духовному самосознанию человека. Следовательно, этическая система Ислама

¹Ар-Рази Абу Бакр. Духовная медицина. Душанбе, 1990. – С. 52.

²Там же. – С. 75.

рассматривается как наставления и инструкции, имеющие деонтологический характер, которые в большей степени не всегда представляют интерес с точки зрения материального и мирского. Особенно, когда проблемы этики, в том числе эгоизма и альтруизма связываются с божественной воли. Это вопрос занимал одно из ключевых мест в этических учениях мусульманских мыслителей, например мутазилизм ли калам.

Если более конкретно рассматривать этот вопрос на примере учения аль-Газали, то согласно его теории, Бог является источником только того, что вообще хорошо и что такое вообще плохо. Сказать, что что-то универсально хорошо, значит, что это обязательно служит интересам всех людей; сказать, что это универсально плохо, означает, что это обязательно вредит им. Понятие «необходимости» здесь не логично; это обусловлено волей Божьей и это Бог пожелал, чтобы вознаградить какое-либо доброе дело с вечным блаженством, что обязательно хорошо для всех, то есть, совершить это дело обязательно вызывает реальный интерес для тех, кто будет заниматься им. Но это нельзя воспринимать в том смысле, что делать что-то не служит реальному интересу каждого человека, потому что если бы это было так, то Бог бы захотел что-то ложное, что невозможно. Поэтому, Бог желает, чтобы определенные действия должны быть вознаграждены вечным блаженством, а некоторые другие деяния - наказываться вечным проклятием, т.е. божья воля является единственным источником того, что вообще хорошо и что такое плохо в его универсальном значении.¹

С другой стороны, основные качества человека с точки зрения их конкретных характеристик, независимо от его стремления к мирской выгоде или получения вреда, хорошо воспринимаются в исламской моральной системе, поскольку они оцениваются через добродетелей человека. Ценности этих добродетелей настолько высоки, что тенденция человека, по которой

¹Аль-Газали. Аль-иктисад фи аль-и'тикад. Бейрут, 2003. – С. 119-125 (на араб. яз.).

направляет его исламская этика, необязательно имеет только потустороннее назначение. В этом ограничении земного и потустороннего, и преимущество первого можно говорить только в случае с философской этикой, которая зиждется на рационализм. Можно сказать, что мусульманская философия явно направляет человека быть мудрым и иметь рациональный поступок. Очевидно, что манера поведения не зависит от человека и он не совершает добро или зло без использования ума. Но и в этом случае, человек опирается на той же моральной системе, которая предназначена для регуляции его поведения в обществе людей: «Точно так же искусный прием, применяемый для достижения умеренного нрава, заключается в том, что мы рассматриваем выработавшийся у нас нрав, и если ему присуща чрезмерность, то мы приучаем себя к действиям, проистекающим от противоположности, а именно от недостаточности, если он недостаточный, то мы возвращаемся к противоположным действиям, соответствующим чрезмерности. И так мы продолжаем какое-то время. Затем мы размышляем и рассматриваем, какой нрав сложился».¹

При этом, нужно иметь в виду, что люди имеют разные степени восприятия реальности, и поэтому то, что хорошо для одного, не всегда может удовлетворять других. Аль-Фараби по этому поводу отмечает, что «хороший нрав и сила ума, оба вместе, являются человеческим достоинством в том смысле, что добродетель каждой вещи состоит в превосходстве и совершенстве в ней самой и в ее действиях. Если они оба [хороший нрав и сила ума] имеют место, то мы получаем превосходство и совершенство в нас самих и в наших действиях, и благодаря им обоим мы становимся благородными, благими и добродетельными: наш образ жизни становится добродетельным, а наше поведение — похвальным».²

¹Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1978. – С. 22.

²Там же. – С. 11.

Человек в своем поведении стремится к тому, чтобы его действия были оценены благими. Но прежде чем другие оценили его поступок, первым оценителем 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».¹

Любое поведение человека, должно ориентироваться на достижение счастья. Этот смысл подчеркивается и в работе Ибн Мискавейха «Тартиб ас-са'адат» («Порядок счастья»), где рассматриваются разные формы счастья, напротив которого логически стоит каждый из различных уровней страданий. Этот смысл счастья «существует для каждого человека, и каждый может достичь его и достичь его, в соответствии с его [или ее] уровне человечества (*би-кадр рутбатиhi мин-аль-инсанийа*)», или его способности приобретения добра и достоинства. Этот потенциал для счастья предоставляется всем людям с помощью их естественным, врожденным складом ума (*фитра*) и максимальной природной диспозиции (*аль-джибла аль-ула*); поэтому, естественно, что некоторые превосходят по этому признаку других людей по мере их использованием этих естественных умов и диспозиции.² Но с помощью разума «мы можем различать (*нумаййиз*) красивого поступка от безобразного и каждый способен приобрести (*тахсил*) возвышенный моральный характер (*хулк*), даже если, с начала он отсутствовал в его поведении: можно превратить уродливую черту характера, выполняя добрые дела и превращая их производительность в своей второй натуре».³

¹Там же. – С. 19.

²Ибн Мискавейх. Тартиб аль-саада ва маназил аль-улум // Ганджине-йе бахаристан. Маджмуа-йе 18. Рисале дар мантик, фалсафе, калам ва ерфан. Тегеран, 1379/2000. – С. 106-115.

³Там же. –С. 112.

Все это свидетельствует о том, что Ибн Мискавейх рассматривает эгоизм с точки зрения его психологического аспекта, который реализуется через анализ вопроса об интересах как главный мотив человеческих действий. При этом Ибн Мискавейх как и другие мусульманские философы эгоизм и другие нравственные пороки выводят из идей, связанных, прежде всего с Богом. Здесь уместно напоминать о позиции Корана, согласно которому Бог строго запрещает мусульманам быть эгоистом, гордым и самодовольным, против которых человеку следует направить все свои усилия. О таком негативном отношении к эгоистам, в частности в суре ан-Ниса («Женщины») говорится следующее: «Не удивляйся этим неверующим, которые хвалят себя и оправдывают свои грехи. Но нет! Один только Господь знает праведных и нечестивых и может оправдывать и хвалить, кого Он пожелает. Аллах справедлив ко всем людям, и они не будут обижены хотя бы на самую малость».¹

Само понятие «эгоизм», как описывается в «Ал-Мавсу‘а ал-‘арабийя ал-муйассара» («Облегченная арабская энциклопедия») это «предпочтение человека себя другим, и добывание вещи для своей выгоды».² Там же подчеркивается, что эгоизм в терминологии обозначает «яйность», которая по сути неестественно принадлежит душе, независимо от позиций сторон, их интересов и чувств непрерывных усилий по присвоению всех благ. Эгоизм с позиции общественных норм создает негативный образ человека и наносит ущерб его репутации, сочетая алчность, жадность, зависть и корыстие.

Противоположностью эгоизма является альтруизм, который опровергает его корыстное значение, выступая для совершения добрых дел в пользу реализации интересов другого человека или общества.³ При этом в

¹Коран. 4:49

²Ал-Мавсу‘а ал-‘арабийя ал-муйассара (Облегченная арабская энциклопедия). Бейрут, 1431/2010. – С. 233.

³Там же. – С. 233.

мусульманской философии альтруизм часто выводят из положения, что при совершении доброго дела в пользу других необходимо иметь позитивную мысль и упоминание Бога, и надеяться на божественной компенсации в мирской и потусторонней жизни ради приближения Нему.¹ Так, если альтруизм возникает из веры и доверия к Богу, а также щедрости и доброжелательности, то эгоизм, вытекает из дефицита сдержанности. Этот дефицит производит самоисключительность, корыстолюбие, скудность недоверия к Богу и неверие в божественное вознаграждение. Этим самым значение альтруизма ставится выше эгоизма, которое можно видеть и в хадисах, как на примере следующего: «Не уверует ни один из вас, пока не возлюбит для своего брата то же, что и для себя».² Это еще раз подтверждает телеологический подход к изучению данного вопроса в Исламе вообще, и в мусульманской философии, в частности. Но в мусульманской философии, эти две индивидуальные аффекты проводятся через рациональное их осмысление и уточняются такие сопутствующие им вопросы: являются ли они естественными наклонностями, направленными на благо или зло человека и общества; существуют ли так называемые нейтральные наклонности, являющиеся ни эгоистическими, ни альтруистическими. В интерпретации Абу Бакра ар-Рази эти утверждения передаются следующим образом: «Люди, чрезмерно пристрастившиеся к утехам с женщинами, винопитию и слушанию (музыки), - а ведь эти самые сильные плотские желания и наиболее стойкие в природе – не испытывают того наслаждения, какое испытывают люди, не пристрастившиеся к тому, ибо для тех оно становится обычным состоянием, то есть обыкновенным и привычным, и ни не в силах отбросить эту привычку, так как она превратилась для них в обязательную для жизнедеятельности вещь, а не в предмет роскоши. Именно поэтому через это в их убеждения и мирские заботы проникает порок, и они вынуждены идти на

¹Там же. – С. 113.

²См.: Мухаммад Ф.Р. Исламская культура. М.: Андалус, 2005. - С. 67

использование самых различных уловок и ухищрений для обретения богатства, обманывая душу и подвергая ее смертельным опасностям. Если такие люди оказываются в бедствии, то принимают его за счастье, а печалься, принимают это за радость, мучаясь, принимают это за наслаждение».¹

Абу Бакр ар-Рази стоит на позициях гедонизма и считает, что цель деятельности человека – достижение счастья, получение удовольствия, пользы и выгоды. Однако, выдвигая их в качестве основной ценности, он, как следует из вышеприведенного фрагмента, вместе с тем подчеркивает и другую важную мысль – человек не должен становиться рабом своих наслаждений. Во всем должна быть мера и поэтому наслаждение должно быть не безграничным, а разумным. Из данного фрагмента также вытекает, что человек, преследуя свои эгоистические интересы, стремится к собственному благу. Однако значение эгоизма у него выступает не как своекорыстие, а как реализация индивидом своих личных интересов. Также, безусловные врожденные реакции – необходимое средство существования человека и поэтому было бы абсурдно считать потребность человека в еде и питье проявлением эгоизма. Но когда речь идет об «использовании самых различных уловок и ухищрений для обретения богатства» и проявление алчности, то это есть признак эгоизма. Подтверждая эту мысль, Абу Бакр ар-Рази добавляет, что «большинство людей, склоняющихся к испытанию наслаждения и предающихся ему, это те, кто в действительности и не ведаёт о его истинной сути и не представляет его, кроме как в виде второго состояния – я имею в виду состояние с момента окончания процесса страдания до времени полного возвращения в первоначальное состояние. Именно поэтому они страстно стремятся к нему и мечтают, чтобы оно никогда не кончилось... Я говорю: воистину наслаждение, каким его представляют влюбленные и те, кто всецело отдается какому-либо занятию и глубоко увлечен им – как например, алчно любящие главенствовать или копить

¹Абу Бакр ар-Рази. Духовная медицина. - С. 28.

богатство, а также другие люди с чрезмерными пристрастиями, которые настолько укореняются в них, что они не жалеют ничего, кроме их удовлетворения, и не видят жизни без достижения предмета своей страсти – выглядит в их воображении необычайно великим наслаждением, переходящим все пределы».¹

Как же с альтруизмом? Здесь считаем уместным упомянуть об одном кораническом суре, в котором довольно ясно дается значение альтруизма: «А те, которые жили в доме (Медине) и обрели веру до них, любят переселившихся к ним и не ощущают никакой нужды тому, что даровано им. Они отдают им предпочтение перед собой, даже если они сами нуждаются. А те, кто уберется от собственной скупости, являются преуспевшими».² 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 друг друга и др. В мусульманской философии альтруизм помимо его коранических мотивов, раскрывается в социальном его значении. Аль-Фараби рассматривает это на примере правителя добродетельного города, который должен «управлять городом так, чтобы устанавливалась взаимосвязь и взаимо-согласованность 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]».³ Аль-Фараби возлагал большие надежды на государство, которое беря всю плноту власти и права членов на себя, может содействовать всем людям в достижении счастья и благополучия. Эту идею можно считать

¹Там же. – С. 39.

²Коран. 59:9

³Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – С. 133-134.

продолжением индивидуалистической этики Эпикура, сформулировавшего его известное основное положение: «Надо, чтобы для всех существ целью служило удовольствие». Утверждение о том, что государство – способ обеспечения справедливости, в котором индивиду надлежит неукоснительно выполнять его требования и законы, объективно привели его на защиты эгоизма.

Аль-Фараби в своих социально-этических взглядах склоняется в сторону утилитаризма, ратуя 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, он в то же время утверждает страсть к богатству, власти, почестям и т.д. как низменное человеческое свойство. Отсюда этическая концепция имеет троичный характер: она и коллективична, и индивидуалистична, и эгоистична. Это утверждение относится и к тем мыслителям мусульманской философии, которые в своих учениях рассматривают концепцию добродетельного города. Аль-Фараби же разъясняет это с анализом характеристики различных типов городов и обществ, на примере «города и общества обмена». Он отмечает, что «город и общество обмена - это такие, [жители] которых помогают друг другу в достижении зажиточности и богатства, приумножении необходимых предметов и того, что их заменяет: дирхемов и динаров, и в их накоплении сверх необходимого только лишь из-за любви к богатству и алчности, хотя сами они довольствуются только самым необходимым из того, что нужно для физического существования. Это [достигается ими] либо всеми способами накопления, либо лишь теми способами, которые наиболее подходят для данного города. Самым достойным у них считается тот, кто является самым богатым и самым хитроумным в достижении богатства. Их главой является человек, способный хорошо устраивать то, что наделяет их богатством и постоянно сохраняет его за ними».¹

¹Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – С.140.

Поскольку в государстве особенные и всеобщие интересы сливаются, этим порождается коллективность. Для аль-Фараби государство выступает подлинным коллективизмом, ибо оно объективирует и увековечивает все то, что содержится в человеке. Всеобщность государства определяет разумность человека, оно не уничтожает его личных интересов. Эту мысль аль-Фараби раскрывает на примере коллективного города: «Коллективный город - это такой город, каждый житель которого полностью волен делать то, что пожелает. Его жители равны. Их законы абсолютно не отдают предпочтения одному человеку перед другим. Их власть по отношению друг к другу и по отношению к [жителям других городов] распространяется только на совершение того, что способствует увеличению их свободы. Среди них встречаются различные нравы, разные заботы, желания, наслаждения бесчисленными вещами. Их жители образуют бесчисленное количество сходных и отличных друг от друга групп».¹

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 уклониться 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. В самой общей форме, аль-Фараби улавливая, что жители этого города «образуют бесчисленное количество сходных и отличных друг от друга групп», которые могут выступать против государства в случае невыполнения его обязательства перед ними, по сути близко подошел к пониманию того общества, которое в современной социологии называется «гражданское общество».

Важность этого общества, согласно аль-Фараби, заключается в том, что оно может покончить с эгоизмом. Дело в том, что истоки эгоизма не только в учении аль-Фараби, но других вышеупомянутых мыслителей мусульманской

¹Там же. – С. 156.

философии рассматривается в социально-экономических, политических и психологических основах общества. Это в свою очередь, проливает свет на вопросы, издавна волновавшие умы людей: рождается ли человек эгоистом и не существует ли таких социальных факторов, которые бы могли переделать его природу, либо онот рождения альтруист, а все отрицательное заимствует из того общества, в котором живет? Может быть, человек рождается эгоистом и не альтруистом, а становится тем или другим под влиянием социальных условий? В принципе, мусульманская этика не «выступает в защиту любых проявлений естества, в том числе и отрицательных» и «оптимизм составляет очень характерную черту мусульманской антропологии. В данном случае он выражается в уверенности, что «изначальная природа (фитра) любого человека безусловно благая. Эта точка зрения заявлена в Коране (30:29[30]), утверждающем, что изначальная сотворенность человека соответствует полинной вере, поэтому для обретения последней следует лишь обратить свой лик к исконной универсальной человеческой природе. Та же мысль выражена в сунне: «Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Каждый рождается в соответствии с изначальной природой, а уж родители превращают его в иудея, христианина или мага (т.е. огнепоклонника-зороастрийца)».¹

Существуют и иные толкования, например известного аль-Газали, который утверждает, что «знай, человек был сотворен не для игр и пустого время провождения, 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

¹История этических учений. Учебник для вузов / Под ред. А.А. Гусейнова. М.: Академический проект: Трикта, 2015. - С. 240-241.

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».¹

Таким образом, можно заключить, что теория эгоизма и альтруизма в той или иной интерпретации рассматривается в исламской философии, исламском мистицизме и даже в религиозных текстах. В данной части работы нами в сравнительном ракурсе были рассмотрены эгоизм и альтруизм, который дал возможность объяснить эту теорию на основе нескольких принципов: эгоизм - с разделением на психологический, этический и рациональный его видах, а альтруизм – на основе моральной и нормативной его разновидности, но при этом основополагающие теоретические обоснования эгоизма и альтруизма можно отнести к анализу ключевых вопросов о самолюбии или чужелюбии, любви к существованию самого или чужого, к совершенству, к наслаждению и удовольствию.

§ 3. Общая характеристика этики Насир ад-Дина ат-Туси и место проблемы эгоизма и альтруизма в «Насирове этике»

В мусульманской философии ни один из философов и ученых любой рациональной школы не считал свою работу самодостаточной без разработки этического учения. В этой среде особое место занимает этика Насир ад-Дина ат-Туси. Его этику нужно рассматривать с точки зрения как политической, так и философской направленности. Поэтому Насир ад-Дин ат-Туси стремился к тому, чтобы в начале установить устойчивый принцип для формирования

¹Ал-Газали Абу Хамид Мухаммад. «Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья»). Часть 1. Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматулина.– М. Издательство «Ихлас», 2011. С. 18.

системы своих этических знаний, а затем определить отношение этой этики с другими идейными школами.

Насир ад-Дин ат-Туси в области этики написал следующие основные произведения: 1) «Ахләк-е Нāсири» («Насирова этика»), написанное в 633 г.х./1236 г.; 2) Ахләк-е Мухташами («Этика Мухташами»); 3) «Авсāф ал-ашрāф» («Характеристика благородных людей»), написанное о нравах суфиев. Две первые книги были написаны во время пребывания Насир ад-Дина ат-Туси в иранском Кахистане и посвящены его правителю Насир ад-Дину Мухташама. Отсюда и названия книг: первое взято от имени Насира, а второе – от Мухташама. Относительно причины написания книги «Ахләк-е Нāсири» сам автор утверждает, что правитель поручил ему перевести книгу Ибн Мискавейха под названием «ат-Тахара» («Очищение»), но он после некоторых размышлений, отказался от этой идеи. Он обосновал свое решение следующими доводами: во-первых, книга Ибн Мискавейха лишена двух «лучшую часть практической философии» - социальную философию и домоводства; во-вторых, «казалось более пригодным, что мои попытки не должны быть сведены к обязательству простого перевода той книги; скорее это представляет собой по мере возможности сокращенный комментарий всех частей первоначальной практической философии, но не путем покорного подражания; в-третьих, «в то время как душа (по Насир ад-Дину ат-Туси – С.Г.) не осмелилась считать себя достойной того уровня, чтобы принять такое предложение, и это намерение по всей вероятности не спасло бы ее никоим образом от упрека недругов и злословия сплетников, однако для совершения этого дела была проявлена настойчивость, и в этом смысле было заложено начало»; в-четвертых, «поскольку причиной написания книги было его (т.е. правителя Кахистана – С.Г.) предложения..., книгу он назвал ««Ахләк-е Нāсири»».¹

¹Насируддин Туси. Насирова этика. Перев. с перс., предисл. и коммент. Гаффоровой У.А. Душанбе, 2015. – С. 30-31.

При всем этом, Насир ад-Дин ат-Туси не отрицает тот факт, что отдельные вопросы нравственности были заимствованы из этики Ибн Мискавейха, конечно, не в буквальном их смысле, а в приемлемой для него форме. Структура книги построена следующим образом: введение, три статьи (*мак̄ала*), которые в свою очередь состоят из других различных по количеству и содержанию страниц. Из этих трех статей наиболее важной для нашей работы является первая статья, которая посвящена нравственным вопросам; она состоит из двух частей: первая часть называется «О принципах» и включает в себя семь разделов, а вторая часть называется «О целях» с десятью разделами.

Семь разделов первой части включают в себе вопросы о познании человеческой (говорящей) души, перечислении сил этой души, о человеке как о самом благородном существе, о свойстве совершенства души человека, о добре и счастье. Десять разделов второй части включают в себе вопросы об определении и истине нрава, об этике как о благородном искусстве, о видах достоинства и благородных чертах характера, о категориях добродетелей, о противоположных добродетелям свойств в поведении человека, о превосходстве справедливости над другими добродетелями, о правилах приобретения добродетелей и степеней счастья, о сохранении здоровья души, о лечении болезней души и искоренении недостатков и др. Невооруженным глазом видно, что среди этих вопросов не перечислена проблеме ма эгоизма и альтруизма, однако, это вовсе не означает, что она не затрагивается в данной книге, а входит в составную часть четырех самых важнейших проблем этики Насир ад-Дина ат-Туси: мудрость (*хикмат*), мужество (*шуджоат*), скромность (*иффат*) и счастье (*саодат*). Наивысшее счастье является этическим идеалом Насир ад-Дина ат-Туси, который осуществляется положением человека в духовно-космическом его совершенстве. Изучение способов достижения этого совершенства возможно только путем приобретения добродетелей и стремления к счастью, но не без участия той же самой души человека. Насир ад-Дин ат-

Туси шесть из семи разделов первой статьи посвящает вопросу о душе человека. В первой части он подчеркивает, что «поскольку эта часть философии, с которой мы начинаем, является наукой о том, какая тварь (*халк*) может приобрести душу, от воли которой происходят все действия, которые являются справедливыми и достойными, поэтому предметом этой науки является человеческая душа, от воли которой происходят соответствующие действия, либо благообразные и достойные похвалы, либо безобразные и осуждаемые».¹

Насир ад-Дин ат-Туси подобно философам-рационалистам мусульманской философии рассматривает исток души в божественной ее сущности и тем самым создает некую связь между совершенством человека и небесным его фактором происхождения. Понятия наивысшего совершенства и счастья в таком понимании в учении, скажем Аристотеля, отсутствует и не нам повод сказать о космическом положении человека. Между прочим, Ибн Мискавейх в изучение данного вопроса последует взглядам Аристотеля, добавляя, что совершенство и счастье души не имеют смысла без здоровья и благополучия тела.²

Одним из наиважнейших вопросов в «Ахләк-е Нәсири» Насир ад-Дина ат-Туси и «Тахзиб ал-ахләк» Ибн Мискавейха является благо и счастье. Ибн Мискавейх вслед за Аристотелем благо считает тем, в сторону чего все остальное движется. В принципе, это определение исходит от значения добра, которое дано в «Никомахова этики». Ибн Мискавейх тем самым отмечает, что «все то, что для достижения цели является полезным, называется добром», а «счастье или благополучие определяются только относительным добром, оно —

¹Там же. – С. 40

²См.: Ибн Мискавейх. Тахзиб ал-ахлак ва татаххур ал-а'рак (Воспитание нравов и очищение корней). Каир, 1329 х./1911 г. (на араб. яз.). – С. 47-51.

для отдельного индивида, сичтается только одним из видов добра и не имеет отличительную и самостоятельную сущность».¹

Насир ад-Дин ат-Туси в седьмом разделе первой статьи «Ахләк-е Нāсири» отмечает, что «благо делится на два вида: абсолютное (*мутлак*) и сопрягающий (*баизофат*). Абсолютное благо означает цель существования существ, оно является конечной целью всех целей. Сопрягающее благо относится к вещам, в достижении которых заключается полезная цель. Счастье также походит на благо, но оно касается каждого человека, а именно, это достижение собственного совершенства посредством волевому духовному движению (*харакати ироди нафсони*). Поэтому счастье каждого человека отличается от счастья другого, тогда как благо равноценно для всех людей».² Это определение, на первый взгляд, имеет сходство с определением Ибн Мискавейха, но на самом деле оно не является точкой зрения Насир ад-Дина ат-Туси, который сам указывает на то, что оно есть «утверждение древних философов» и Аристотеля о благе. Кроме того, он как аль-Фараби подчеркивает, что абсолютное благо называется счастьем и оно – дар и благословение Всевышнего.

Насир ад-Дина ат-Туси после разъяснения значения блага и его деления на две основные части – цельные и нецельные (*гайāат ва гайргāйат*), а те, в свою очередь, - на совершенные и несовершенные (*тāмва гайртāм*) благ, дает описание последних в следующей трактовке: «Совершенная цель – это счастье, поскольку, когда оно достигнуто, его обладатель не требует большего. несовершенная цель, как здоровье или богатство, при достижении которого ни один не ограничивается: напротив, их посредством он добивается других вещей. Неконечной целью являются изучение, лечение или упражнения».³ Отношение

¹Шариф Мир Мухаммад. Торих-е фалсафе дар Иран (История философии в Иране). Тегеран, 1373 х. – С. 675 (на перс. яз.).

²Насируддини Туси. Насирова этика. – С. 78.

³Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 80.

такой трактовки к проблеме эгоизма и альтруизма заключается в том, что с описанием совершенной цели имплицитно можно рассматривать альтруизм – как цель человека, который взамен совершенного им благого дела взамен не требует ничего и его поведение имеет филантропический характер. Эгоизм же можно характеризовать в фокусе несовершенной цели человека, стремящегося к добыванию материальных выгод в круге собственных интересов даже в ущерб остальным людям. Тем не менее, корыстные цели эгоиста по отношению к нему самому тоже рассматривается благо. Учитывая такое обстоятельство, Насир ад-Дин ат-Туси, со ссылкой на классификацию «некоторых философов на основе «Десяти категорий» Аристотеля для раскрытия более широкого поля поведения человека, из которых исходят либо эгоистическая, либо альтруистическая тенденции человека, утверждает, что высшая точка совершенства достигается по следующим параметрам: «... по количеству - подобно пропорциональному и целому числу; подобно качеству – подобно духовным и материальным удовольствиям; по сопряжению – подобно лидерству и дружбы; по месту – подобно изолированному месту; по времени – подобно удобному времени; по ситуации – подобно соответствию частей; по владению – подобно пользе одеяния; по действию – подобно выполнению дела; по восприимчивости – подобно ощущению приятных чувств, как приятный звук или красивая форма».¹

Совершенство человека направлено на его счастье, а не наоборот. Счастье это кульминация совершенства, ибо если человек достигает его, он больше не испытывает нужду к чему-либо. Насир ад-Дин ат-Туси, снова со ссылкой на древнегреческих философов – стоиков и натуралистов, отмечает, что они «разделяли счастье на два вида: духовное и телесное. Они утверждали, что пока духовное счастье не сочетается с телесным счастьем, его нельзя назвать полным счастьем». Возвращаясь к взглядам Аристотеля, в этом же месте, Насир ад-Дин ат-Туси отмечает необходимость градации возможностей и интересов

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 80.

отдельных людей, подчеркивая, что «каждая вещь в своем месте и времени является частичным счастьем данного человека. Философ обосновывает эту мысль в следующей трактовке: «Ведь нищий видит свое счастье в богатстве; больной в здоровье и благосостоянии; простолюдин - в возвеличивании; алчный – в том, чтобы быть в состоянии потворствовать аппетитам; разгневанный в захвате власти; влюбленный в одержании победы над возлюбленной; и добродетельный человек в распространении благодеяния и т.д.».¹

Считая счастье наиважнейшей разновидностей добродетели, Насир ад-Дин ат-Туси разделяет ее на четыре категории, которых называют четыре вида достоинства. К ним он относит мудрость (*хикмат*), храбрость (*шуджо'ат*), сдержанность (*'иффат*) и справедливость (*'адолат*). Эти категории, которые являются как бы мерилкой для определения эгоистических или альтруистических настроений человека: мудрость для оценки и различения поведений и деятельность человека; храбрость – для определения степени использования своих возможностей для выполнения дел на благо других или своих интересов; сдержанность – для оценки степени удержания своих эгоистично-вредных для других поступков; справедливость - для определения беспристрастного отношения к другим людям. Эти четыре признаки достоинства соотносимы с теми платоновскими достоинствами, которые коренятся в силы разума или души, гнева и страсти. Если Ибн Мискавейх делит их соответственно на семь, одиннадцать, двенадцать и девятнадцать видов, то Насир ад-Дин ат-Туси в своей «Насирова этика» принимает во внимание такую форму квалификации Ибн Мискавейха, но вносит в ней некоторые изменения. Он, во-первых, уменьшает девятнадцать видов справедливости Ибн Мискавейха до двенадцати; во-вторых, дифференцирует душу от практического разума, гнева и страсти; в-третьих, в отличие от Ибн Мискавейха, он обосновывает справедливость посредством

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 82.

практического разума и наконец, великодушие ставит выше, чем справедливость и любовь как естественным источником объединению людей, чем достоинство. Насир ад-Дин ат-Туси в этом смысле отмечал, что «великодушие достойно похвалы, но это не имеет никакого отношения к справедливости, поскольку справедливость – это равенство, в то время как великодушие – это чрезмерность. Мы сказали, что справедливость – накопитель достоинств, и имеет разряд средней точки; и также, как недостаток средней точки заслуживает порицания, чрезмерность также порицаемо. Таким образом, великодушие порицаемо, но это является противоречием... Таким образом, становится очевидным, что великодушие является справедливостью в чрезмерности, в то время как великодушный человек является справедливым человеком, нуждающимся в справедливости».¹

Эти суждения Насир ад-Дина ат-Туси представлены с ориентиром на воззрения ал-Фараби, изложенных в двух его этических произведениях – «Фи тахсил ас-са‘ада» («Об обретении счастья») и «ат-Танбих ас-сабил ас-са‘ада» («Напоминание о пути к счастью»). В первой книге ал-Фараби считает достоинство источником блага, справедливости и счастья, утверждая, что «есть четыре вещи, которые могут быть в любом обществе и обеспечить счастье в земной и потусторонней жизни. К ним относятся: теоретическое (*назари*), мыслительное (*фикри*), этическое (*ахлаки*) и практическое (*амали*) достоинства».²

Насир ад-Дин ат-Туси при рассмотрении вопроса о счастье указывает на два его вида – истинное и неистинное счастье, что является явным использованием идеи ал-Фараби, который, в свою очередь, в своей «Китаб ал-малха» («Книга предсказаний») утверждал, что «счастье бывает два вида: истинное (*хакики*), требуемое по своей сущности (*матлуб ли-зйитихи*), с

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 150.

²Ханна ал-Фахури. Тарих-е фалсафе-йе исломи (История исламской философии). Второе издание. Мешхед, 1358 х. – С. 433.

которым связано все добрые дела и оно есть наивысшее счастье; второе, это то, что простой народ его называет счастьем, хотя оно не является таким».¹

Если вопрос о сущности альтруизма изучается посредством позитивных дел и поведений человека, то эгоистические его аспекты, как значение самого термина эгоизма, который в основном характеризуется как противоположный антипод, нужно искать в негативные свойства поведения и деятельности человека. В пятом разделе второй главы «Ахлә́к-е Нāсири» Насир ад-Дин ат-Туси обращает внимания на разновидности антиподов достоинства, в частности на пороки или дурные поступки. Отойдя немного назад, здесь следует отметить, что с коранической точки зрения мусульманская умма или сообщество рассматривается как инструмент, с помощью которого идеалы и установки Корана переводятся на социальный уровень. Индивиды становятся попечителями через которых нравственное и духовное его видение осуществляется в личной жизни. Они несут ответственность перед Богом и обществом, так как они являются хранителями божественного завета. Коран подтверждает двойное измерение - человеческого и социальной, материальной и духовной жизни, но эти аспекты не рассматриваются в конфликтных точках, а также не предполагается, что духовные цели должны преобладать таким образом, чтобы обесценивать материальные аспекты жизни. Именно в этом заключается идея о том, что ислам воплощает в себе общий образ жизни человека, которая может и должна быть лучше понятым. Иллюстрацией одного аспекта такого видения является коранический акцент на этике об устранении несправедливости в экономической и социальной жизнь человека. Например, людям настоятельно рекомендуется распределить богатство и вещество на благо семьи и родственников, детей-сирот, бедных, бездомных и остро нуждающихся и др. Такие акты определяют ответственность мусульманина развивать «социальную совесть» и делиться личными и общественными

¹См.: Давари Риза. Фараби. Тегеран, 1374. - С. 164.

ресурсами с менее привилегированными людьми. В Коране они институционализированы через обязанность оплаты налога *закята*, термин, который обозначает «дань», «добродетель» и «очищение». Со временем это стало обязательным актом для мусульман и ассимилировался в рамках ритуальных столпов веры, в том числе молитвы, поста и паломничества.

Насир ад-Дин ат-Туси, оказавшись под влиянием коранических теоретических учений, которые способствовали различию его взглядов от подходов Аристотеля и Ибн Мискавейха к данному вопросу, тем не менее, предлагает новую теорию. Он считал, что порок или недостаток в поведении человека как с позиции чрезмерности (*ифрат*), так и крайности (*тафрит*) *отклоняется от достоинства, подобно тому, как чрезмерная трата (исраф), т.е. того, что можно направить на благие дела, относит к одному из положительных видов греха. Он отмечает, что «поскольку отклонения относятся к двум видам, первое обязательно являющееся результатом нарушения в направлении чрезмерности (ифрат), а другое обязательно являющееся результатом нарушения в направлении нерадивости (тафрит). Поэтому, каждому достоинству соответствуют два класса недостатков, причем достоинство находится в средней точке, а эти два недостатка находятся в двух крайностях».*¹

В этом случае, если Ибн Мискавейх следуя Аристотелю, перечисляет восемь видов пороков и считает их отклонения от достоинства минимальным,² то Насир ад-Дин ат-Туси, со ссылкой на коранической суры «ал-Бакара»³, разъясняя общий этический принцип справедливости, порок или недостаток называет «болезнью сердца». В «Ахләк-е Нāсири» «болезнь» считается отклонение души от здоровья и умеренности тела. Мыслитель это отклонение не рассматривает наподобие Аристотеля и Ибн Мискавейха только в

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 120.

²Шариф Мир Мухаммад. Торих-е фалсафе дар Иран (История философии в Иране). - С. 809.

³Их сердца поражены недугом. Да усилит Аллах их недуг!(Коран 2:10)

количественном, но и в количественном и содержательном отношении и называет его *рада'а* («порочность»). При анализе этих духовных болезней, Насир ад-Дин ат-Туси утверждает, что пороки нравы оставляют глубокие следы в душе человека и становятся причиной проявления психологических состояний в ней. С другой стороны, следует также иметь в виду, что эти пороки нравственности могут стать причиной того, что душа человека не была в состоянии выработать правильный путь деяний человека, т.е. они ведут к нарушению такой цели, как достоинства. Философ заключает: «Но в соответствии с глубоким взглядом и вполне достаточным запросом, каждое достоинство имеет предел, нарушение которого в направлении чрезмерности или порока приводит к недостатку. Действительно, всякий раз, когда пренебрегают регулированием поведения, разграничивающим достоинства, несмотря на его добрую славу, или соблюдают границы недостатков, несмотря на их порочность, то достоинство становится недостатком».¹

Так, Насир ад-Дин ат-Туси убежден, что противоположности достоинства бесконечные, соответствующие каждому достоинству, точнее, «каждому достоинству соответствует два класса недостатков», а «классов достоинства четыре, следовательно, классов недостатков – восемь». Из этих свойств для проблемы эгоизма и альтруизма можно выделить страсть, «которая является в направлении избытка, представляет собой сильное желание удовольствий вне обязательной степени», а также несправедливость, «находящаяся в направлении избытка, является приобретением средства к существованию предосудительными способами».²

В этическом учении Насир ад-Дина ат-Туси проблема эгоизма и альтруизма связывается с концепцией совершенства (*камол*) и недостатка (*нуксон*) человека. Согласно его мнению, совершенство души человека

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 118.

²Там же. – С. 120-121.

заключается в приобретении нравственной добродетели, в то время как ее недостаток представляется в силу пробуждения порочных признаков в поведении человека. Утрату нравственной добродетели, типа целомудрия, он аргументирует в пользу завершения человечности индивида. В этом фокусе, философ подчеркивает, что «настоящий благодетельный человек является тем, что соблюдает предел и потребности целомудрия, это достоинство является для него стимулом; а украшение страстной силы, без которого не может быть никакой продолжительности человеческого рода, должно быть исключительно этим украшения без предложения любой другой цели, типа привлекательность выгоды или устранения вреда».¹ С такой оценкой, Насир ад-Дин ат-Туси поведение человека делит на правильное и неправильное, хорошее и плохое, и мериллом здесь выступает разум человека.

Для осмысления вопроса о том, что как образуются нравственные добродетели, следует рассматривать психологические их аспекты. Как было упомянуто, с точки зрения Насир ад-Дина ат-Туси душа человека обладает тремя силами, с которыми из которых приводит в соответствие основные категории его этики - мудрость, храбрость и сдержанность, исключая справедливость, которая происходит от координации всех сил души. На его взгляд, нравственность можно связывать с силами души и тела тем, что эти силы являются факторами проявления поступков человека в зависимости от способности их использования человеком посредством практического разума (*'акл амали*). Со ссылкой на Ибн Сину, он отмечает, что «так как человек имеет разнообразные силы, возможно, что тот может осуществлять акт вопреки потребности другой силы; таким образом, сердитый человек, или чрезмерно сладострастный человек, или тот, кто буйствует во время пьянства, свободно выбирают действия без участия разума, после восстановления чего они сожалеют о них. Причина в том, что где одерживает верх способность,

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 125.

вызывающая акт, тот акт кажется справедливым, кроме того, пока эта способность стремиться подчинить разум и использовать его, разум не имеет никаких возможностей для возражения, но как только влияние этой способности угасает, становится очевидным их низость и отвратительность».¹

Насир ад-Дин ат-Туси в этом отрывке, указывая на «чрезмерного сладострастного человека» и его «буйность во время пьянства» косвенно указывает на самолюбие человека, которое в данном случае основывается на его безумие, «неучастие разума» в совершении эгоистичных поступков. Это означает, что было бы неправильно все деяния человека объяснять в рамках общей морали или принципов и человек не всегда действует по холодному расчету, иногда он жертвует интересами других во имя своего удовольствия или наслаждений. Следовательно, в основе человеческих поступков лежит двойной принцип: самолюбие и любовь или ненависть к другому лицу. Это и дало Насир ад-Дину ат-Туси основание для разработки своих идей о справедливом отношении людей. В частности он утверждает, что «каждый должен вести себя в надлежащей мере заслуги и ценности, в зависимости от времени и ситуации, чтобы поддержать право и долю каждого; таким образом, будет обеспечен порядок и стабильность. Иначе, если распространятся избыток и недостаток, и исчезнет справедливость, возникнет порча, управление царством станет доминирующим, любовь заменится на ненависть, соглашение на разногласие, дружба на неприязнь, привязанность на лицемерие. И каждый будет желать только себе добра, даже если это включает вред для других, и тогда дружба будет аннулирована, и хаос, являющийся противоположностью порядка, станет очевидным».²

В этом смысле можно сказать, что Насир ад-Дин ат-Туси, пользуясь своим учением о справедливости и счастье, пытается выявить психологические корни

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 150.

²Там же. – С. 286

эгоизма. В целом мыслитель выводит эгоизм и другие нравственные пороки из идей, хотя и обращает внимание на их материальные причины. Однако, выделяя оттенки эгоизма через другие причины, присущие сознанию индивида, он не отождествляет положительные качества индивида или основные добродетели человека с отрицательными. Иными словами, он не растворяет основу добродетели в своекорыстие, а пытается отличить от него. Так, Насир ад-Дин ат-Туси разъясняет, что «таким образом, он находится непрерывно в поисках чего-либо, чтобы отвлечься от себя, и он становится полным решимости заняться вещами, типа игр и средств акцидентных удовольствий, поскольку он полностью будет отдаваться этому, он будет заинтересован собой. Когда он столь заинтересован, он становится раздраженным от себя. Его любовь, поэтому, принадлежит друзьям, которые будут держать его вдали от себя, и его удовольствие находится в вещах, которые выводят его из себя. Он считает счастьем бренность жизни, поскольку это позволяет ему не осознавать то волнение и беспокойство, которое возникает в результате противоречивой привлекательности страстей и поисков незаслуженных почестей в его душе, не говоря уже о подобных болезнях, которые привлекают друг друга, как например, горе, гнев, опасение и т.п.»¹

Насир ад-Дин ат-Туси, истолковывая человеческую природу неизменной, во-первых не приписывает ей только один эгоизм, а трактует ее шире: она может быть эгоистичной, и альтруистичной - все зависит от сочетания психологических состояний человеческого сознания; во-вторых, он требует в каждом отдельном случае выяснения поступка. В любом случае, согласно мыслителя, человек преследуя свои эгоистические или альтруистические интересы, стремится к собственному благу или удовольствию. Эта мысль передана в следующих его утверждениях о добродетельном человеке: «Что касается хорошего и добродетельного человека, который наслаждается своей

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 289-290.

собственной сущностью, и радуется этому, он неизбежно любит свою собственную сущность, и другие любят его сущность аналогично, поскольку благородный человек является возлюбленным... Причина этого заключается в следующем: его действия являются радостными и приятными по своей сути; в то же самое время, радостное и приятное – желанно... Такая доброта, кроме того, является сохраненной от исчезновения и уничтожения, находясь в постоянном увеличении; в отличие от акцидентной доброты, принцип которого непривычное состояние, когда исчезновение этого состояния вызывает прекращение доброты, и такое прекращение навлекает упреки и жалобы».¹

Если объединить эти и другие предыдущие высказывания Насир ад-Дина ат-Туси, то получается так, что эгоистические или альтруистические свойства зависят от комбинации психологических настроений человека: если он, совершая какой-либо поступок, не думает о своих личных интересах и выгодах, то он поступает как альтруист, но если он в своих поступках руководствуется личной выгодой и пользой, то он поступает как эгоист. В свою очередь, как у эгоиста, так и у альтруиста проявляются особые психологические качества, как например мерзость и гнев как источник эгоизма. Мерзость, Насир ад-Дин ат-Туси оценивает как «результат недостатка жадности», потому что «при запрете объекта аппетита этого человека, он сердится», или скупец, когда теряет часть своего имущества, ведет себя таким образом. Мыслитель добавляет: «Кроме того, если порок в порыве гнева присоединиться к избытку, он выходит за пределы этой степени и направляет свой порыв гнева на безмолвных животных и на неодушевленные предметы...».²

Как видно, попытка Насир ад-Дина ат-Туси вывести нравственность из принципа удовольствия отдельного индивида несостоятельна. В основе подлинной нравственности лежит не удовольствие отдельного человека, а

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 290-291.

²Там же. – С. 190-192.

общий интерес, который совпадает с интересом личности. Вместе с тем нельзя не указать и на то обстоятельство, что мыслитель затрагивает вопрос о существовании бескорыстной нравственности. Важно здесь то, что Насир ад-Дин ат-Туси полагает, что человек не во всех случаях руководствуется своим удовольствием, а умеет отречься от минутного удовольствия ради своего счастья в будущем. Он отмечает, что «таким образом, он не будет обеспокоен при разлуке с возлюбленной, и не будет испытывать никакого сожаления при прекращении удовольствия или блага. Напротив, все имущество, выгоды и мирские блага, даже его тело, которое является самым близким для него, становятся препятствием к нему, и он считает спасением избавиться от них и воспринимает как самый большой подарок».¹ Поэтому, Насир ад-Дин ат-Туси подчеркивает, что индивид стремящийся к удовольствию, должен совершить поступки, которые бы не противоречили интересам других людей, так как «каждый имеет удовольствие согласно цели его желания, таким образом, удовольствие справедливого человека может содержаться в правосудии, а удовольствие мудрого человека в мудрости».² Все это дает право утверждать, что Насир ад-Дин ат-Туси еще задолго до возникновения утилитаристской этики смог предвосхитить некоторые ее идеи в своей этической системе.

Важно здесь и то, что Насир ад-Дин ат-Туси в отличие от многих других мыслителей мусульманской философии, как того же Мискавейха или аль-Газали старается в некоторой степени разработать теоретические принципы своей этики, а не просто констатировать факт существования того или иного вида человеческого поведения, к примеру эгоистического или альтруистического. Определяя значение самого нрава, он утверждает, что «нрав (*хулк*) - это привычка души, непременно воздействующая на легкое совершение действия без надобности какого-либо раздумья или созерцания. В философии

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 86-87.

²Там же. – С. 94.

ясно давалось понять, что те духовные качества, которые являются быстро преходящими (*сару'-уз-завол*), называют «состоянием», в то время как медленно преходящие (*бати'-уз-завол*) известны как «привычка». Таким образом, привычка - одно из духовных качеств, и это – сущность нрава. Что касается его предпосылок, то есть причины для его существования в душе, их две: природа и привычка».¹

Нетрудно заметить, что Насир ад-Дин ат-Туси пользуется антропологическим принципом в своей этической философии. Преимущество этого принципа заключается в том, что он позволяет избежать разрыва между духом и телом и требует рассматривать сущность человека не в каком-то призрачном мире, а в реальной действительности, в отношении с другими людьми. Этот тезис Насир ад-Дин ат-Туси обосновывает со ссылкой на Галена в следующем высказывании: «Среди сторонников первой школы была группа философов, известных как стоики, которые утверждали, что все мужчины по происхождению были созданы хорошими по своей природе; но, по причине дружбы с грешниками, приумножению сладострастия, отсутствию воспитания и препятствия безнравственности, они достигают расположения, где они не размышляют над справедливостью или распутством, стремясь любым путем достигнуть своих желаний и утолить свою жажду до тех пор, пока постепенно злая природа не овладеет ими».²

Так, для Насир ад-Дина ат-Туси исходной и конечной точкой его этической философии является человек, а высшая цель человека забота о самом себе, без которой он не может самоутвердиться в кругу остальных людей. Поэтому эгоизм или альтруизм выражают сущность человеческой природы и без них человек не может быть оценен в рамках нравственных принципах. Этот важнейший этической философии Насир ад-Дина ат-Туси был направлен в

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 100.

²Там же. – С. 102.

защиту интересов личности, его активной деятельности и отвергал аскетизм и другие воззрения теологов, принижающие достоинство человека. Эта активность человека двуполярна, как эгоизм и альтруизм: «Поскольку никакая форма не похожа на другую форму, постольку никакой нрав не походит на другой. Если узда дисциплины и воспитания каждого человека окажется в руках его природы, он будет во власти своего оригинального нрава! Независимо от того, что, возможно, это произошло акцидентально, некоторые окажутся в оковах раздражительности, некоторые в ловушке аппетита, одна группа в плену жадности, а другие будут сокрушены гордыней». ¹ Социальная сущность эгоизма человека заключается в том, что он может вести себя морально только тогда, когда любя и заботясь о себе, он в равной мере заботится и о других, т.е. эгоизм предполагает альтруизм, являясь его исходным пунктом, хотя отношение отдельных других людей к его поведению может быть противоположным, но конечная оценка этого поведения как достойное поведение – за общественность: «Каждое из этих достоинств обязательно дает право хвалить его обладателя, при условии, что оно переходит от него к другому человеку; в то время как эффект этого достоинства находится только в его сущности, и не переходит к другому, это не дает право, чтобы восхвалять его. Например, в случае обладателя щедрости, когда его щедрость не переходит от него к другому человеку, его называют расточителем, щедрым человеком; а обладателя храбрости в подобном случае называют ревнивым, а не храбрым; в то время как обладателя мудрости называют проницательным, а не мудрым. Но когда достоинство становится достоянием общественности, эффект его хорошего влияния другим, становится очевидным, в любом случае оно становится причиной опасения или надежды для других». ²

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 105.

²Там же. – С. 111.

Насир ад-Дина ат-Туси хорошо понимает, что нельзя вывести нравственность из «чистого» я, либо из мышления, не связанного с чувствами. Нравственность и мораль как совокупность норм поведения людей предполагает прежде всего существование человеческого общества. Иными словами, этические нормы обусловлены обществом и его потребностями: каково общество – таковы и его нравственные устои. Самое интересное то, что на примере вышеприведенного отрывка, Насир ад-Дина ат-Туси прямо говорит о том, что интересы отдельного человека должны быть подчинены интересам общего, целого и выделяя индивидуальный эгоизм, он вместе с тем требует, чтобы интересы большинства стояли выше интересов индивидуального. Вне связей индивида с другими индивидами нельзя представлять себе человека, изолированным от других людей, связей, отношений, в которые он вступает, и на этой основе выводить его эгоистические и альтруистические побуждения.

В учении Насир ад-Дина ат-Туси сущность эгоизма и альтруизма ставит их в разряд категорий этики. В этом смысле они очень близки к таким категориям этики, как добро и зло. Обе эти категории также являются по характеру оценочные, и с их помощью можно оценить действия и поступки индивида, групп людей и др. Но они выступают как наиболее общие категории морали. Деяния человека, которому следует «соблюдать справедливость и поступать по совести, воздерживаться от притеснения и тирании, чтобы продвигать промысел Всемогущего Аллаха, и проявлять благодарность Его любезности», квалифицируется как добро, но не как альтруизм. Отсюда следует, что во-первых, категории добра и зла универсальные и с их помощью можно оценивать любые положительные и отрицательные действия и поступки индивида, и во-вторых, альтруизм и эгоизм как категории производные, соответственно, от добра и зла, и применяются к строго определенным действиям индивида.

По вышеизложенному можно сделать вывод, что мусульманская этика определяется как то, что является правильным или неправильным в поведении человека. Существует несколько теорий, которые определяют этику на основе различных стандартов и в мусульманской философской этике имеется всеобъемлющая точка зрения в отношении этических проблем, поскольку установителем всех систем, в том числе этической системы является Бог. Но с аксиологической точки зрения, этика в исламе определяются на основе принципов ценностей, изложенных в философско-мусульманских источниках, на примере «Насирова этика». Эти источники характеризуют отдельные вопросы этики, в том числе эгоизма и альтруизма более комплексно, реально, рационально и сбалансированно.

ГЛАВА 2. ФИЛОСОФИЯ ЭГОИЗМА И АЛЬТРУИЗМА В УЧЕНИИ НАСИРА АД-ДИНА АТ-ТУСИ

§ 1. Значение и функции эгоизма и альтруизма в философии Насира ад-Дина ат-Туси

Насир ад-Дин ат-Туси нередко обращает внимание к категориям эгоизма и альтруизма для оценки различных поступков и поведений человека. Судя по предыдущим частям данной работы, с понятием эгоизма он связывает отрицательные действия и умонастроения личности, зависящие от ее субъективного состояния. Положительные же поступки индивида, выражающие также его состояние, квалифицируются ими альтруистическими.

Понятно, что в таком понимании эгоизм и альтруизм, выступающие как субъективные качества личности, не могут быть критериями для ее поведения, поскольку, во-первых, не всякое отрицательное действие можно назвать эгоизмом, равно как не всякое положительное действие – альтруизмом, и это подобно тому, что не каждое добро есть добро и каждое зло является злом. О последнем тезисе Насир ад-Дин ат-туси со ссылкой на древних философов приводит такое высказывание: «Есть в мире определенное добро и определенное зло, и есть кое-что, что является ни добром, ни злом»¹; во-вторых, эти категории представляются не связанными с принципами, господствующими в обществе; в-третьих, не существует способа, с помощью которого можно было бы убедиться в том, что эгоизм действительно является эгоизмом, а не альтруизмом, а альтруизм – эгоизмом. Именно такую точку зрения в свое время выразил американский психолог А.Н. Маслоу, который стремился сгладить грани между эгоизмом и альтруизмом: «Дихотомия эгоизма и альтруизма

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 96.

исчезает у здоровых людей, ибо в принципе каждое действие является эгоистическим и неэгоистическим».¹

Такое рассуждение естественно для этического эгоизма, чтобы был релятивистским. В конце концов то, что может служить интересам одного человека, не может служить интересам другого человека, и, следовательно, то, что хорошо для одного, не может быть хорошо для другого человека. Но это неверное заключение, что из-за этой релятивистской особенности эгоизма, он действительно является формой этического релятивизма. Этический релятивизм, как правило, выступает против любой объективности морального суждения: что такое хорошо и что такое плохо - определяется каким-либо лицом или лицами, одним или некоторым социальным институтам общества или какой-либо культуры. Этический эгоизм или альтруизм не тот субъективизм, который является формой этического релятивизма. Он не рассматривает положительное или отрицательное в поведении человека с позиции морали, напротив, должна быть задействована для того, чтобы открыть его реальный интерес, а затем действует для, чтобы лучше обслуживать этот интерес. Насир ад-Дин ат-Туси этот тезис рассматривает на основе того, что каждое достоинство человека «обязательно дает право хвалить его обладателя, при условии, что оно переходит от него к другому человеку; в то время как эффект этого достоинства находится только в его сущности, и не переходит к другому, это не дает право, чтобы восхвалять его. Например, в случае обладателя щедрости, когда его щедрость не переходит от него к другому человеку, его называют расточителем, щедрым человеком; а обладателя храбрости в подобном случае называют ревнивым, а не храбрым; в то время как обладателя мудрости называют проницательным, а не мудрым. Но когда достоинство становится достоянием общественности, эффект его хорошего

¹ Maslow, H. A. (1987). Motivation and personality. New York: Harper and Rowe, p. 233.

влияния другим, становится очевидным, в любом случае оно становится причиной опасения или надежды для других».¹

Анализируя вышеприведенную цитату, Х.Шоихтиёров - один из современных таджикских исследователей учения Насир ад-Дина ат-Туси, отмечает, что «пока действие добродетели распространяется только на отдельно взятого индивида и не воздействует на ни на кого другого, кроме него, она не должна быть объектом восхваления... Таким образом, наш философ, как поборник общих социальных благ, отвергает эгоистические благодеяния. А в нижеследующих своих моральных суждениях он, как и в других моментах своей системы, выступает смелым и безоговорочным ревнителем всеобщей социальной эффективности моральных основ, ее родов и видов. Так он пишет: «Как только добродетель станет не общим достоянием и благое его воздействие (*хайраш*) станет охватывать только отдельных людей, она непременно станет причиной страха людей. Например, щедрость явится причиной надежды, а отвага причиной страха, но на этом свете».² Данный автор указывает на переходящий смысл разного рода добродетелей, к числу которых можно относить и эгоизм с альтруизмом.

Иначе говоря, щедрость, в одном случае может оцениваться как эгоистическое, т.е не совпадающим с интересами других людей, а в другом, - альтруистическое поведение, которое соответствует интересам остальных. Именно в этом фокусе Насир ад-Дин ат-Туси попытается пролить свет на дилемму «эгоизм»-«альтруизм, ставший на позицию разумного эгоизма. Эта позиция показывает, что забота человека о себе вытекает из самой природы жизни, и поэтому имеет неоспоримую нравственную ценность. Такая форма эгоизма, в отличие от альтруизма, предполагает существование человека, который самостоятельно обеспечивает себя, не принося в жертву ни себя, ни

¹Насируддин Туси. Насирова этика. – С. 111.

²Шоихтиёров Х. Социальная философия Насириддина Туси. Душанбе, 2007. С. 95-96.

других. Он считает, что не должен отдавать себя на потребу «метафорическим интересам» и в этом случае альтруизм в своих крайних формах ведет к моральной деградации, поскольку служением «общему благу» и «высшим интересам» можно оправдать любое преступление против отдельной личности. Мыслитель утверждает, что это проявляется тогда, когда человек «видит как в поисках акцидентальных благ (*не‘мат‘хой арази*) желающие приобрести метафорические достижения (*фавоиди маджози*), охотно обременяют себя тяготами долгосрочных поездок, пересечением внушающих страх пустынь и преодолением возбужденных океанов, и демонстрацией всех видов неприятностей и причин самоуничтожения, типа диких животных и грабителей и так далее. Кроме того, в большинстве случаев, даже пережив такие ужасы, они остаются разочарованными и без никакой прибыли, сокрушаемые чрезмерными сожалениями и убивающими раскаяниями, готовые к самоубийству и остановке дыхания».¹ Но это лишь полбеда: альтруизм в таких случаях аморален, потому что не дает людям получать по заслугам. Говоря о необходимости «справедливого распределения», он наказывает успешных за их успех и отнимает плоды их труда – и при этом награждает неудачников за их неудачи, давая им незаслуженное добро.

Конечно, Насир ад-Дин ат-Туси понимает, что такая интерпретация альтруизма не совсем верна. В определении альтруизма тоже есть свои тонкости, которые необходимо озвучить: он характеризует его бескорыстным побуждением человека, влекущие за собой поступки на пользу других людей. Такую форму альтруизма можно назвать безграничным альтруизмом. Безграничный альтруизм предполагает жертвование своими интересами и ресурсами в пользу других людей. Но при альтруистическом акте следует соблюдать следующие правила: «1) то, что даёт, должен давать в доброжелательном духе и с открытым сердцем, без жалобы и сожаления, будь

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 163-164.

то конфиденциально или открыто; 2) должен давать в целях удовлетворения своего божества, а не в ожидании благодарности или получения компенсации, или распространения славы и известности; 3) то, что большую часть давать бедным, которые скрывают свою нужду, хотя при этом он должен по мере возможности не разочаровывать просящих, однако следует их относить ко второй категории, поскольку лучше приблизиться к Всемогущему Величеству через что-либо мотивированное изнутри, а не извне; 4) не раскрывать завесу и не разглашать акт милосердия».¹

Как видно Насир ад-Дин ат-Туси в этом определении альтруизма обращает внимание для оценки различных поступков человека и если с понятием альтруизма он связывает положительные действия и умонастроения личности, зависящее от его субъективного состояния, то в понятие эгоизма вкладывает отрицательные характеристики подобного подхода. Понятно, что в таком понимании, как было подчеркнута выше, альтруизм и эгоизм, выступающие как субъективные качества личности, не могут быть критериями его поведения, поскольку, во-первых, не всякое отрицательное действие можно назвать эгоизмом, равно как не всякое положительное действие – альтруизмом; во-вторых, эти категории представляются не связанными с принципами, господствующими в обществе; в-третьих, не существует способа, с помощью которого можно было убедиться в том, что эгоизм действительно является эгоизмом, а не альтруизмом, и наоборот. Отсюда, а наш взгляд, Насир ад-Дин ат-Туси фактически не использует эти термины в своем труде, а только имплицитно и концептуально разъясняет их особенности проявления в поведении и умонастроении человека. По этой причине данные категории и могут смешиваться, когда какому-либо человеку эгоизм представляется альтруизмом, а альтруизм – эгоизмом. Это соотношение Насир ад-Дином ат-Туси разъясняется на примере правителя города благородства, в котором

¹Насируддин Туси. Насирова этика. - С. 226.

благоденствия могут быть получены или на равной основе, или на основании превосходства. Глава этого города, в одном случае может быть альтруистом-филантропом, а в другом – эгоистом: «Такой человек украсит себя великолепием и украшением, чтобы произвести прекрасный, роскошный и великолепный эффект, используя для этого все виды одеяния, обстановку, служащих и лошадей, чтобы впечатление о нем было значительным. Аналогично, он будет держать людей на расстоянии от себя, чтобы увеличить, таким образом, внушаемый страх. Позже, когда его власть будет установлена, и люди привыкнут к тому что их правители и руководителиже принадлежат одному виду, он будет сортировать людей на различные разряды. Он одарит щедро каждого, согласно его значимости, как, например, богатством, или похвалой, или одеждой, или животными, или какой-либо другой вещью; с тем, чтобы они оказали ему почтение».¹

Здесь альтруизм и эгоизм выступают как абстрактные, полярные категории, не оторванные от социально-культурных условий общества, которые объясняют поведение людей и являются как бы средствами социального контроля. Кроме того, в данном отрывке можно наблюдать, что существуют некоторые критерии измерения поведения личности (правителя): альтруистические признаки «Я» составляют огромная потребность отдавать другим, небольшая потребность получать от других или огромная потребность отдавать другим и огромная потребность получать от других; эгоистическая «Я» составляет небольшая потребность давать другим, огромная потребность получать от других или небольшая потребность давать другим, небольшая потребность получать от других. В основание такого деления Насир ад-Дин ат-Туси кладет другие признаки: «Польза такого благодеяния, совершаемого этой группой, состоит из четырех причин: богатство; содействие в приобретение средства наслаждения и развлечения; способность к увеличению чрезмерного

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 312.

количества без усилий, как в случае человека, которому служит общество, и которому, неизбежно, проявляют внимание во всех отношениях; или, будучи полезным в отношении этих трех причин, как в случае, когда человек оказывает доброту другому посредством одного из этих отношений. Есть также два других средства, чтобы заслужить благодеяние в глазах большинства жителей невежественных городов, и это - доминирование и знатность».¹

Таким образом, Насир ад-Дин ат-Туси утверждает, что преодолеваются признаки однородности эгоизма-альтруизма, ибо существуют не только чистые эгоисты или альтруисты, но их переходные формы. Кроме того, он считает, что поскольку личность может отдавать что-то одним и получать нечто от других, то тем самым осуществляется связь с социальной структурой общества и данные категории не сводятся только к субъективным качествам человека. И это несмотря на то, что в его суждениях по существу остается все та же абстрактность, полярность категорий эгоизма-альтруизма, которые по-прежнему выступают в качестве субъективных качеств личности, определяемых сознанием индивида. Что касается выражения «заслужить благодеяние в глазах большинства жителей», то здесь в поведение человека закладывается обусловленность подчинения традициям общества, которые могут направлять поведения индивида и служить в качестве критериев ее поступков. В этом смысле Насир ад-Дин ат-Туси также утверждает, что «итак, когда выяснилось, насколько отвратительна попытка не воздавать должное правителям и управляющим, на примере свободного повиновения, выражения благодарности за благодеяния, чувства привязанности и преданности, подумай и о том, насколько предосудительным и незаконным может быть выступление против законных прав истинного обладателя владения, чья бесконечная щедрость и

¹Насируддин Туси. Насирова этика. - С. 310.

благоденствия, каждый час, нет, каждое мгновение, достигают наши души и тела, и нет пределов их границам или области исчисления».¹

Иначе говоря, индивид опасается, что его действия будут признаны аморальными, поэтому он стремится вести себя так, чтобы его поступки были либо одобрены, либо совершены в соответствии с общепринятыми нормами поведения других людей. Это утверждение Насир ад-Дин ат-Туси более ясно и подробно раскрывает при рассмотрении вопроса о самолюбии индивида, а также в том, что формой выражения и альтруизма и эгоизма у него выступает любовь, которая представляется ему как наиболее «продуктивная» ориентация: «Следовательно, смешиваясь и общаясь с теми, кто подобны ему, и посвящая себя, и обращаясь к играм, его воображение отклонено от ощущения того состояния, при котором он немедленно мог бы избавиться от мучения, которое доставляет ему досаду, и не осознавал бы наказания и мучения, которые последуют в конечном счете. Таким образом, он наслаждается в том состоянии и полагает, что это является счастьем. Такой человек, в действительности, не является любителем собственной сущности, в противном случае он не стремился бы оставить её; и он не любит кого-либо другого, поскольку любовь к другим основана на любви к себе. Кроме того, так как он не любит никого, никто не любит и его, он испытывает недостаток и в наставнике, и в доброжелателе, до той степени, что его собственная душа аналогично не желает ему добра; результатом такого состояния может быть бесконечное сожаление и раскаяние».²

Такая трактовка соотношения эгоизма-альтруизма оказывается у мыслителя связанной с социально-культурными условиями общества, поэтому они выступают как объективные категории, а не только как субъективные качества личности. Вместе с тем Насир ад-Дин ат-Туси пытается преодолеть

¹Насируддин Туси. Насирова этика. - С. 143.

²Там же. - С. 290.

полярность значений этих двух категорий тем, что дает несколько критериев поведения личности. Как следует из вышеприведенного отрывка, поведение индивида иногда обуславливается влиянием социо-культурной традиции, которая, как было сказано выше, может направлять поведение индивида, служить критерием его поступков. Также из этого отрывка вытекает, что внутреннее побуждение личности можно отнести к другому критерию, но с той оговоркой, что в основе этих побуждений индивида лежит культура отношений с другими личностями в обществе, и что этот индивид способен поддерживать определенное равновесие между желанием осуществить свои цели и сопротивлением окружающей его среды.

Анализ перечисленных критериев показывает, что Насир ад-Дину ат-Туси в какой-то степени удается преодолеть полярность значений эгоизма и альтруизма и связать их с социальными потребностями общества. Однако его подход также не решает проблемы. Дело в том, что в основе этих его утверждений лежит поведение личности, и дальше этого он не идет, более конкретно - он глубоко не искрывает причины, лежащие в основе поведения той или иной личности в общей ракурсе социокультурных и этических парадигм. И это естественно, потому что его этическая система по своему духу мало отличалась от других систем в философии остальных мусульманских философов: она также культивировала послушание как корень всех добродетелей, которая стремилась укрепить авторитет Бога, религии и правителей. И это находит свое историческое оправдание, потому что в тот период он не мог поступать иначе: нельзя было коренным образом ломать уже установившуюся систему нравственности, воспитания и управления, которые считались законченной и не допускала каких-либо изменений. Однако, в целом, отдавая дань старым методам поведенческих принципов, воспитания и управления государством и обществом, Насир ад-Дин ат-Туси требует сведения их до минимума. В частности, он утверждает, что «если узда дисциплины и

воспитания каждого человека окажется в руках его природы, он будет во власти своего оригинального нрава! Независимо от того, что, возможно, это произошло акцидентально, некоторые окажутся в оковах раздражительности, некоторые в ловушке аппетита, одна группа в плену жадности, а другие будут сокрушены гордыней, однако, первоначальным наставником всех сообществ является Божественный знаток великих тайн; в то время как Второй наставник - обладатели умов, в том числе философов. Так, этими степенями, они могут достигнуть совершенства. Соответственно, родителям полагается приучить детей к дисциплине и исправить их посредством различных видов воспитания. В случае тех, которые заслуживают ударов и наказаний, они должны признать необходимую степень этого как средство воспитания; и с теми, кто может быть исправлен справедливым и мягким обращением, позвольте им такое отношение. В сумме, они должны, вольно или невольно, обучиться достойной похвалы этике, дабы это стало для них обычным навыком».¹

Движущим мотивом человеческого поведения является личный интерес и источником всех страстей у человека выступает любовь к самому себе, направленная на достижение счастья в этом мире, которая должна быть регулирована в соответствии с состоянием самого человека и нормами его поведения по отношению к другим людям. В интерпретации Насира ад-Дина ат-Туси это звучит следующим образом: «Первый из разрядов достоинств, которые известны как счастье, - это когда человек управляет своим желанием и поисками своих собственных интересов в этом сенсительном мире, так же как в сенсорных делах, касающихся души и тела, и того, что связано с ними. При этом, его управление сенсительными состояниями не должно отступать от равновесия, соответствующему тому состоянию. Но природа этого человека, все еще связанная со страстями и соблазнами, сохраняет равновесие и избегает чрезмерности. В таком положении он ближе к тому, что он должен выполнить

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 87.

то, от чего он должен воздержаться; поскольку его дела устремлены к правильному управлению средней степени достоинства, не выходят за пределы определения мысли, хотя они связаны с управлением сенсительного».¹

В определении границ этого интереса проявляется и соотношение эгоизма и альтруизма. Здесь Насир ад-Дин ат-Туси обращает внимание на то, что личный интерес и себялюбие могут быть как источником зла, так и источником добродетельных поступков. Все дело в том, что как понимать то и другое. Если личный истолковывать в смысле безудержного своекорыстия, которому подчинены все другие страсти, то в этом случае проповедь личного интереса превращается в проповедь эгоизма. Но если личный интерес понимать как удовлетворение человеком необходимых ему интересов, как сочетание их с интересами общества, то в таком понимании личный интерес не перерастает в эгоизм, а при его наращивании - в альтруизм.

Кроме того, эти идеи Насира ад-Дина ат-Туси в основном совпадают с точкой зрения утилитаризма, который признает личный интерес движущим мотивом человеческого поведения, только с добавлением того, что личный интерес должен направляться доброй волей. Если утилитаристы признают наличие у человека способность жертвовать своими интересами ради благополучия других людей, однако при этом такую жертву они не признают добром «в себе». Насир ад-Дин ат-Туси, частично соглашаясь с ними, вносит свою поправку: «Если кто - либо был избран среди других хотя бы малейшим вознаграждением, и не в состоянии возместить это каким-то образом, он заслуживает упрека в несправедливости. Как может быть (*факайфа*) так, что тогда, когда он выбран для бесконечных подарков и бесчисленных благ, которые он получает в помощь последовательно и непрерывно, с мгновения до мгновения (*лахзатан фалахзатан*), всеми дополнениями пожертвований,

¹Насируддин Туси. Насирова этика.- С. 87.

взамен он не будет интересоваться мыслью о благодарности за блага или выполнения долга или оплаты за доброту?».¹

Эгоизм и альтруизм, как вытекает из данных утверждений Насир ад-Дина ат-Туси, в этих случаях равны гедонизму, от которого зависит также утилитаризм. Эта идея находит свое разъяснение в «Принципы этики» Дж.Э. Мура, который отмечает, что «точки зрения, обычно считающиеся двумя главными типами гедонизма, а именно эгоизм и утилитаризм, не только отличны друг от друга, но и прямо противоположны. Ибо эгоизм утверждает, что «мое наибольшее удовольствие является единственным добром», а утилитаризм признает, что «наибольшее удовольствие всех людей является единственным добром». Эгоизм, по-видимому, обязан своим правдоподобием отчасти тому, что он не заметил этого противоречия; отчасти же это произошло из-за смешения эгоизма как учения о целях с эгоизмом как учением о средствах. Если гедонизм правилен, то эгоизм правильным быть не может, но еще менее он может быть правильным, если гедонизм ошибочен».²

Абстрагируясь от проблемы происхождения категорий эгоизма и альтруизма, Насир ад-Дин ат-Туси, рассматривает их в фокусе того, что исходная и конечная цель философии является человек, а высшая цель человека, если отбрасывать в сторону ее религиозную часть, – забота о самом себе. Без этого он не может самоутвердиться в обществе. Поэтому эгоизм или альтруизм выражают сущность человека, которая, в свою очередь, нацелена на защиту достоинства человека. Этот вопрос занимает особое место в этике нашего мыслителя, в частности он утверждает, что «следует знать, что никто врожденно не создан в состоянии достоинства, так же, как никакое существо не создано плотником или писарем или мастером, поскольку мы сказали, что достоинство - вопрос ремесла. Однако, часто бывает так, что человек по

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 141.

²Мур Дж. Э. Принципы этики / Пер. с англ. Коноваловой Л. В. - Москва: Прогресс, 1984. С. 62.

природе более восприимчив к достоинствам, имея предпосылки для развития способности; но так же, как обучающемуся письму или нужно практиковаться по данному ремеслу, чтобы появилась устойчивая привязанность в его природе, которая является принципом, посредством которого выполняется такой акт в надлежащей манере».¹

Так, Насир ад-Дин ат-Туси подчеркивает, что трудовая деятельность должна быть необходимым условием существования людей, в котором сливается и его достоинство и наслаждение. При этом достоинство может существовать у человека без признания подлинных заслуг и в этом нельзя упускать из вида то обстоятельство, что существенное содержание понятия достоинства – это внутренняя самооценка личности. Эта самооценка относится к мотиву и намерению, старанию личности, внутреннему, субъективному миру ее поведения, качественной определенности мотивов, что имеет определенную связь с объективными результатами данного поступка. Эти поступки могут быть добрыми или злыми и, исходя из теории «разумного» эгоизма и альтруизма, мыслитель обосновывает нравственные категории добра и зла и вскрыть сущность этой теории как принципа, движущего мотива человеческого поведения. Если целью человека является получение удовольствия, наслаждения, которые по своей натуре не противоречат добру, то следовательно, и принцип пользы, себялюбие есть добро. Поэтому у Насира ад-Дина ат-Туси себялюбие отождествляется с добром и выступает нравственным принципом. Но этот «разумный» эгоизм ничего не имеет общего с эгоизмом как своекорыстием. В этом смысле, он отмечает, что «всякий раз, когда акт – чистое благо, действительный выполняет его исключительно ради самого акта, а не с другой какой-либо целью; поскольку чистое благо – это конечная цель, востребованная для себя и предназначенная ради самого себя; и когда конечная цель особенно, высоко оценена, она не может существовать ради какой-либо

¹Там же. С. 157-158.

другой вещи. Поэтому, когда все действия людей становятся божественными и чистыми, они проистекают из самой сути и действительности его сущности, которая является его божественным разумом».¹

Здесь Насир ад-Дин ат-Туси склоняется в сторону религиозной интерпретации вопроса, которую также нельзя игнорировать, хотя бы для того, что не нарушать общую его парадигму. Она содержит и такую концепцию, что действие, который служит в качестве цели человека в этой жизни может быть вредным для ее цели в будущей жизни, и что вечное блаженство должно быть целью всех людей, и отсюда следует, что служит мирской цели не всегда является совершение доброго. Сказать, что что-то является результатом проявления хорошей потребности, не означает, что она является добром, то есть, что это, кажется, хорошо, но в действительности это не так. Если акт служит интересу, который не конфликтует с интересом в посмертной жизни, то это действительно хорошо для действующего лица; но если это приносит вред в той жизни, то это просто кажущееся добро и оно на самом деле - зло. В этом плане, одной из особенностей этического эгоизма в теоретическом плане состоит в том, что он ставит различие между добром и злом, от которого появляется благо. На конкретном примере он объясняет, что «в случае кредитора, может быть и так, что он желает благосостояния заемщику, чтобы он мог вернуть его собственность, а не просто из-за любви к нему, то есть он молится относительно его благосостояния и выживания, его обогащения и процветания, чтобы сам он мог достигнуть своей доли; но заемщик не имеет такого беспокойства по отношению к кредитору, и он не молится относительно него таким образом. В случае проповедника доброты, однако, он любит получателя заповедей, не ожидая от него никакой выгоды; причина этого в том,

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 89.

что, тот, кто совершил достойный похвалы акт, любит то, что сам он сделал, и так как его дело является непосредственным, его любовь достигает цели».¹

Согласно теории Насир ад-Дина ат-Туси, Бог является источником того, что универсально благое, но что универсально плохо – это не Его действие. Сказать, что что-то хорошо, нужно еще сказать, что это обязательно служит интересам всех людей; сказать, что это универсально плохо, то необходимо сказать, что оно обязательно вредит им. Но по отношению к эгоисту, этот тезис дается с обратной характеристикой, которая не утверждает его божественный признак: «И всякий раз, когда акт – чистое благо, действительный выполняет его исключительно ради самого акта, а не с другой какой-либо целью; поскольку чистое благо – это конечная цель, востребованная для себя и предназначенная ради самого себя; и когда конечная цель особенно, высоко оценена, она не может существовать ради какой-либо другой вещи. Поэтому, когда все действия людей становятся божественными и чистыми, они проистекают из самой сути и действительности его сущности, которая является его божественным разумом; другие побуждения физической природы – акциденции животной и дикой души, и образной акциденции, являющейся результатом обеих душ и от побуждений сенсорной души, и в ее пределах все становится незначительным».² Поэтому, Насир ад-Дин ат-Туси, под «чистым благом», предназначенным исключительно для самого себя, не подразумевает его божественное значение, и призывает людей к действиям альтруистического, божественного характера: «Это состояние - последний из разрядов достоинств, в которых человек подражает действиям Первоначала, Всемогущего и Всевышнего Творца всего [сущего], то есть в своих действиях он не ищет никакой доли, компенсации, возмещения или выгоды, напротив, его действия непосредственно являются его целью. Таким образом, его действие направлено не ради какой-либо другой

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 291.

²Там же. С. 89.

вещи, поскольку такая вещь не является ни сущностью акта (*зоти фе'л*), ни его сущностью, в то время как сущность акта - это действительность акта (*хакикати фе'л*), а его сущность является его душой, которая является действительностью божественного разума... Таким образом, действие человека в этом состоянии – чистое благо и чистая мудрость (*хикмати махз*); его цель - проявление акта, не к конечной желаемой цели, которая должна войти в акт».¹

Совершенно очевидно, что Насир ад-Дин ат-Туси эгоизм противопоставляет общим нормам религиозной нравственности, так и принципам этики. Эгоист по сути дела теряет свою индивидуальность, он безлик, поскольку все его стремления, желания направлены на одну единственную, представляющую только для него интерес цель – обогащение, жажда власти и почестей. Стремление удовлетворить свои интересы является его высшим духовным принципом, при котором все другие интересы отодвигаются на задний план. Хотя здесь не исключается любовь такого рода индивида к другим людям, но это предполагает также, что он заботится о себе. Поэтому, если человек может по-настоящему ценить, уважать других, то он не может любить себя, что показателен по отношению к альтруисту, у которого соответствии заботы о себе и любовь к другим людям не нарушено. Насир ад-Дин ат-Туси на примере заболового и в какой-то степени – альтруистическо правителя, утверждает, что «необходимо, чтобы любовь правителя к подданным была отцовской, любовь подданных к королю сыновней. Любовь подданных друг к другу должна быть братской, так, чтобы условия порядка могли быть сохранены среди них. То, что имеется в виду под этим соотношением, заключается в том, что правитель, имея дело с подданными, должен подражать сочувствующим отцам в проявлении симпатии и сострадания, заботы и милосердия, воспитания и снисходительности, и в поисках лучших интересов,

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 89-90.

предотвращении неприятностей, привлечении добра и запрещении зла».¹ И подчеркивает, что действия таких людей «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 кульминации счастья».²

Так, все что отнесено Насир ад-Дином ат-Туси к эгоизму и альтруизму, вытекает из добра и зла, и они категории, которые, как отмечает А.В. Смирнов, «вполне ощутимые, близкие и понятные для любого человека выгоды либо потери, в том числе и даже прежде всего материальные, связанные с его непосредственными интересами в земном его существовании. Именно поэтому понятия «благо» и «зло» так легко сближаются с понятиями «полезное» и «вредное», если не переходят в них. Во-вторых, благо и зло принципиально соотносительны и не абсолютны. Практически все, что может оценено как благое или дурное, получает такую квалификацию после взвешивания хорошей и дурной стороны и выражает преобладание одной из них над другой».³

Из этих утверждений можно вычлечь следующие интерпретации объединенного значения эгоизма и альтруизма: первое то, что счастье самого человека есть основная цель человека, которая его волнует; второе, проявление заботы о своем удовольствии и благополучии является главным и важным для человека как средство достижения цели. Но собственное счастье каждого индивида по отношению к общим интересам людей является добром, либо оно таковым не является. Это в частности было обосновано в одной из предыдущих частях данной работы, где было отмечено, что категории добра и зла универсальны и с их помощью можно оценивать любые положительные и отрицательные действия и поступки индивида, а также и то, что альтруизм и эгоизм как категории этики производные, соответственно, от добра и зла, и

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 286.

²Там же. С. 91.

³История этических учений / Под ред. А.А. Гусейнова. М.: «Трикта» и «Академический проспект», 2015. С. 214.

применяются к строго определенным действиям индивида, а именно там, где речь идет о соотношении интересов индивида и группы людей.

Таким образом, Насир ад-Дин ат-Туси рассматривая соотношение эгоистических и альтруистических идей, убежден, что человек потенциально может стать и альтруистом, и эгоистом, что это существенно зависит от степени его выполнения добродетелей и разумного нравственного выбора. При этом он занимает такую позицию, что в отношении эгоизма и альтруизма на общесоциальном уровне, равенства возможностей для индивидуального разумного выбора не существует. Более того, его этические принципы в вопросе о соотношении альтруистических и эгоистических мотивов основаны на ограничении индивидуального эгоизма на благо общества и отношений людей в нем, что обозначает альтруистичность морали в принципе. Другой важный подход к разъяснению соотношения эгоизма и альтруизма можно назвать рационально-чувственным морализмом, суть которого заключается в том, что человек будь он эгоистом или альтруистом, не приобретает эти качества генетически, а в социальных его поведений, основанных на разуме и индивидуальном нравственном чувстве.

§ 2. Эгоизм и индивидуализм

Исходным определением бытия человека может служить его фиксация как единство интегративного и индивидуального бытия. Под интегративным бытием понимается приобщенность человека через воспроизводство как общих, так и специфических, обусловленных особенностями воспитания и биологической организации, связей и отношений к достигнутому и зафиксированному в опредмеченной деятельности уровня развития. Под индивидуальным бытием понимается вклад человека, взятый как субъективная, принадлежащая ему деятельность, в совокупный групповой эффект, который

выступает способом проявления и реализации его социальных свойств и качеств.

Насир ад-Дин ат-Туси анализируя интегральное и индивидуальное особенности бытия человека на примере правителя, подтверждает, что «в конечном счете, все люди останавливаются на одном человеке, который по праву является абсолютным правителем, которому повинуются и подражают разновидности. Или множество людей повинуются одному индивиду, ввиду единства их мнений относительно интересов разновидностей. Кроме того, так же, как глава мира рассматривает части мира в соответствии с его связью к общности частей, таким же образом глава любого объединения рассматривает все сообщество, главой которого он является, в связи с частями того объединения; сначала с учетом их интересов и в общем, а также с учетом благосостояния каждой части во вторую очередь и в частности».¹

Интегративное бытие, взятое как основание, конституирующие бытие человека как отдельного в целостность и которое представлено в сознании по преимуществу как идеальная всеобщность, образует сущность человека. В этом Насир ад-Дин ат-Туси производит идеализацию сущности человека за счет религиозной ее характеристики, отмечая, что «он превратил сорок раз первичную материю человека, которая имела свойство [частицы] сотворенного мира, из одного вида на другой, из одного положения в другое, [как в аяте] «сотворил я собственными руками тело Адама в течение сорока дней», пока оно не достигло совершенства и не стало очевидным, что оно стало достойным для принятия одеяния человеческого облика, который как образец представлял собой мир повеления [как] «Он ниспосылает дух своим повелением» одним разом [как сказанов аяте] «и приказание Наше - едино, как мгновение ока»

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 272.

путем «Будь!» - и оно бывает», «как мгновение ока или еще ближе», пока его первозданное существо не приняло совершенный вид».¹

Индивидуальное бытие, взятое со стороны его частичности, определяемой формой разделения деятельности в совокупном субъекте, к которому принадлежит человек, представлено в сознании по преимуществу как единичное и образует существование человека. Существование индивида определяется Насир ад-Дином ат-Туси его способностью и деятельностью, «ожидаемые от каждого, переходят отсюда (от души - С.Г.) в надлежащее время, так, чтобы можно было думать, что каждый индивидуально находится в его первоначальном состоянии; и их соединение и соотношение в том состоянии является следствием преобладания одной силы, не имея никакого антагониста или противник».²

Индивидуализм в воззрении Насир ад-Дина ат-туси имеет свои философские предпосылки, и зачатки элементов этого индивидуализма находим в его учении о душе. Для него человеческая душа – это не просто свойство человека, но и источник величия человека, его близости к природным и социальным явлениям. Учение о душе выступало у нашего мыслителя как составная часть проблемы индивидуализма и личности, которое в принципе было направлено против аскетизма и унижения человеческого достоинства. Согласно его учению, душа и тело составляют сущность каждого человека. Душа это не искусственное средство, внедренное в тело, а является его двигателем, и индивидуальное развитие личности определяется развитием его души. Личность теряет свою индивидуальность, если ее душа получает ограниченные возможности для своего развития, особенно если это касается негативным поведением человека. Насир ад-Дин ат-Туси утверждает, что «если, с другой стороны, человек чувствует в душе несоответствующую

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 26.

²Там же. С. 76.

медлительность, нужно призвать её к трудности увеличенных благодеяний и страданиям от дополнительной усталости. Словом, он ставит перед собой непосредственно те дела, которые не дают никаких возможностей для беспорядка или снисходительности, чтобы душа могла отказаться от возражения интеллекту, не допуская нарушения этих предписаний. Он всегда должен быть осмотрительным относительно причастности к недостаткам или содействию порочному, он не должен считать незначительными пороки или искать снисходительность в их совершении, поскольку такое отношение постепенно вдохновляет к допущению серьезных грехов».¹

Сущность феномена души в отношении индивида заключается именно в моменте оценки, осознания и переживания ценности личных качеств, их пригодности, полезности, оправданности существования человека. Как вытекает из вышеизложенного, Насир ад-Дин ат-туси внутреннюю оценку относит к мотиву и намерения, старания индивида, внутреннему, субъективному миру ее поведения и качественной определенности мотивов. Так, мыслитель не упускает из виду то обстоятельство, что внутренняя самооценка определяет существенное содержание и значение души индивида. Эта внутренняя самооценка и управление своими внутренними аффектами особенно важна по отношению к определению своего места среди других людей: «Если человек, в самой ранней молодости приобретет привычку к ограничению своей души от власти страстей, осуществления кротости во время гнева, и держит язык за зубами, проявляет терпение по отношению к коллегам, в таком случае, ему не будет трудно придерживаться таких манер».² Однако, подчеркивает мыслитель, «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

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 171.

²Там же. С. 171.

акциденций, полностью не исчезнут и не испарятся у него; и пока его душа не зарядится божественным ощущением и божественной энергией. Но такое ощущение может появиться только после того, как он освободится от естественных вещей, и буде полностью очищенным от этого».¹

Здесь речь идет о внутренней активности, которая не что-иное как итог осмысления и переживания индивидуальной и объективно-общественной ценности поступка, что по существу, является нравственным мотивом любого похвального или порицаемого, на примере эгоистического и альтруистического поведений. Поэтому личность тогда имеет свободу выбора, когда она в состоянии противопоставить данный мотив другим ненравственным мотивам. В общественной жизни это определенный способ деятельности индивида, определяющий его образ жизни и поведения. Иными словами, какова жизнедеятельность индивида, таков и он сам, и то, что он собой представляет, совпадает, следовательно, с его производственной деятельностью: «Если кого-либо охватывают сомнения относительно того, что соблюдение этой традиции и использование этой привычки будет называться знаком легкости, или будет характеризоваться признаком чрезвычайной трудности, он должен поразмыслить о всех классах народа, разнообразии их целей и способах их жизни; восприятие своей участи и судьбы со стороны каждого из них; их радости и чувства удовлетворения от своего труда и ремесла, в котором они специализируются, как например, торговцы от торговли и плотники от плотничества, ловкачи от проворства, гермафродиты от изнеженности, сводники от сводничества; в той мере, что каждый обманутый человек действительно узнает того, кто испытывает недостаток в этой дисциплине».²

Это тот случай, когда личность наполняет свое понимание блага социальным содержанием и ее индивидуальные черты в какой-то мере выходят

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 91.

²Там же. С. 208-209.

за свои собственные рамки, дополняет себя и создает некоторую основу для общности интересов с другими людьми. Она при позитивном индивидуализме приводит в соответствии свои ценности ценностям общества, а при негативном – противопоставляет их этим ценностям. В таком понимании индивидуализм есть по существу эгоизм. При этом, если ранняя форма индивидуализма способствовала самоутверждению индивида, который удовлетворяя свои личные интересы, не мешал другим людям в удовлетворении их интересов, и в некоторой степени удаляет себя от других, то эгоизм как социально-этическое явление выражает своекорыстные интересы человека. Этот тезис Насир ад-Дин ат-Туси разъясняет в сопоставлении «злого» и «доброго» человека. Относительно злого человека, которого по сути оценивает эгоистом, он отмечает, что «таким образом, он находится непрерывно в поисках чего-либо, чтобы отвлечься от себя, и он становится полным решимости заняться вещами, типа игр и средств акцидентных удовольствий, поскольку он полностью будет отдаваться этому, он будет заинтересован собой. Когда он столь заинтересован, он становится раздраженным от себя. Его любовь, поэтому, принадлежит друзьям, которые будут держать его вдали от себя, и его удовольствие находится в вещах, которые выводят его из себя. Он считает счастьем бренность жизни, поскольку это позволяет ему не осознавать то волнение и беспокойство, которое возникает в результате противоречивой привлекательности страстей и поисков незаслуженных почестей в его душе, не говоря уже о подобных болезнях, которые привлекают друг друга, как например, горе, гнев, опасение и т.п.».¹

Так эгоизм превращается в индивидуализм, а в большей степени к себялюбию. Говоря о таком эгоистичном отношении к сущности и потребности человека, Насир ад-Дин ат-Туси не прочь поговорить и об альтруизме, однако в этической системе нашего мыслителя нельзя сочетать эгоизм с альтруизмом –

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 289-290.

это противоположности, взаимно исключают друг друга. Он подчеркивает, что живя только для себя, эгоистичный человек не может ценить и считаться с интересами других людей, поэтому мыслитель противопоставляет ему такого человека, который «наслаждается своей собственной сущностью, и радуется этому, он неизбежно любит свою собственную сущность, и другие любят его сущность аналогично, поскольку благородный человек является возлюбленным. Любя его, они хотят дружить с ним и объединяться с ним, так, что не только он является другом по отношению к себе, но также, и другие - его друзья. Такой курс неотделим от благодетельности по отношению к другим, как преднамеренно, так и невольно. Причина этого заключается в следующем: его действия являются радостными и приятными по своей сути; в то же самое время, радостное и приятное – желанно».¹

На наш взгляд, в этих разъяснениях, Насир ад-Дин ат-Туси, в некоторой степени преувеличивает активность личности, отрывая его от социально-экономических условий общества. Он гипостазирует личные интересы, отодвигая на задний план общественные интересы, без которых ни одно общество не может функционировать. Тем не менее, указание на восстановление интересов личности, личного преуспеяния с признанием интересов других людей, отказ от представления, что индивид только средство, а не цель в себе и т.д., создают впечатление, что мыслитель сумел поставить, если не разрешить, вопросы, которые являлись злободневными для того периода мусульманского общества. Главное здесь то, что Насир ад-Дин ат-Туси не восхваляет самонадеянный, хвастливый эгоизм человека своей эпохи, который рассматривался бы как апология анархизма и индивидуализма в качестве неотъемлемых начал человеческой жизни. Поэтому он нигде в своей книге не старается реабилитировать эгоизм, представив его в качестве «морального» принципа поведения людей. Это, как полагается, стоит в

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 290-291.

противоположности взглядам современных философов, например той амбивалентности в отношении эгоизма, которую продемонстрировал Э. Фромм в следующих своих утверждениях: «Современная культура вся пронизана табу на эгоизм. Нас научили тому, что быть эгоистичным грешно, а любить других добродетельно. Несомненно, это учение находится в вопиющем противоречии с практикой современного общества, признающего, что самое сильное и законное стремление человека – это эгоизм».¹

Необходимо отметить, что Насир ад-Дин ат-Туси в «Насирове этике» не употребляет ни понятие «эго» и ни, собственно, понятие «Я», обозначающее возвышение своей самости и своих личных эгоистических интересов. Но мыслитель передает значение «Я» посредством других таких понятий, как «себялюбие» и «любовь к себе», а также гедонизма, отражающего в понятиях «удовольствия» и «наслаждения», о которых было упомянуто в предыдущих частях данной работы. Здесь же добавляем, что Насир ад-Дин ат-Туси указывает на то, что эгоистические настроения человека могут проявиться только тогда, когда сознание его самолюбия достаточно развито в человеке, чтобы он мог провести контраст между собою и другими людьми, сознательно выбрать тот или иной принцип поведения. Поэтому было бы неправильно приписывать эгоизм, выражающий любовью к действиям в результате «большого количества усталости и тяжелого труда, то есть, когда человек приобретает богатство, проявляя выносливость при затруднениях и перенося утомительные путешествия, проявляет бережливость и даже скуп в расходах, в отличие от того, кто получает богатство легко, типа наследника. Также и человек, который приобрел любовь, преодолевая неприятности, более дорожит ею и боится потерять её, в отличии от человека, который не испытывал трудности при её приобретении. Вот, почему мать любит ребенка больше, чем отец, тоскуя по нему и любя его до безумия, поскольку она больше испытывала страданий при

¹Фромм Э. Человек для самого себя. М.: АСТ, 2008. С. 564.

его воспитании. Поэт также любит свою поэзию и восхищается ею, больше чем это делают другие; подобно мастеру, который предпринял чрезмерные усилия в осуществлении своего ремесла».¹

Поэтому необходимо отличить индивидуальные заботы о себе и о других людей от эгоизма как такой принцип поведения и умонастроения личности, коренящийся в социально-экономических условиях общества, при котором личная польза и выгода доминирует над всеми и стремлениями, а сама личность заботится только о своем индивидуальном благополучии и совершенстве не интересуется другими. В этом плане, индивид в какой-то мере изолирует себя от других, особенно когда в его душе возрастает чувство скупости и зависти, как факторы формирования эгоистических тенденций в поступке человека. Насир ад-Дин ат-Туси по этому поводу отмечает, что «следует опасаться того, чтобы завидовать другу относительно его знания, и поведения, которым он украшен, или торговли или ремесла, в котором он является искусным мастером. Скорее ему следует вести себя так, чтобы никто не мог обвинить его в любви к угнетению или в предпочтении изолированности в том вопросе; поскольку притеснение друзей из-за мирских вещей, которые охарактеризованы как ограничение возможности, и называются обездоленностью и недостатком, обязательно возникающими в результате давления со стороны некоторых, является отвратительным. А каково, в случае приобретений, которые растут посредством расходов и убывают посредством скупости, препятствия и давление на них, никоим образом не вызывают убыток и вред, и избыток доли одного не требует потери для другого!».²

Насир ад-Дин ат-Туси поэтому убежден в том, что основным условием бытия индивида является его самоутверждение. Отсюда, он считал, что естественное самолюбие или самоутверждение присущ не только человеку, но и

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 208-209.

²Там же. С. 354-355.

любому живому существу. В этом индивид похож на животных, особенно когда он всеми хитростями стремится к тому, чтобы достичь свои эгоистические цели. Философ подчеркивает, что «в особенности, человек отличается от животных притворством, хитростью и проявлением достоинства посредством лицемерия, как например, он со скупостью свободно израсходует свое имущество, чтобы прославиться щедростью; или он будет вступать в бой, несмотря на трусость, чтобы прославиться храбростью. Другие животные, однако, не уклоняются от показа их естественного поведения, отдаленные от обмана, симуляции и притворства».¹

В отдельных случаях, Насир ад-Дин ат-Туси отрывая индивида от социальных отношений, в которых он находится, либо недооценивает их значение, преувеличивая роль нравственности, отчасти психологизировал социальные явления, биологизировал поведение индивида или же абсолютизировал интересы человека. Однако, наш философ, как правило, ратовал за то, чтобы человек был счастлив не только в загробном мире, но в первую очередь, в этой земной жизни. При этом, он должен следовать своему разуму и воле, в противном случае индивид скатывается в сторону таких негативных поступков, как эгоистических деяний и он не должен становиться рабом своих наслаждений. Во всем должна быть мера, поэтому и наслаждение должно быть не безграничным, а разумным. Насир ад-Дин ат-Туси по этому поводу отмечает, что «ключ счастья и несчастья, изобилия и ущерба даны в его собственные компетентные руки. Если он будет двигаться в соответствии с благоразумной целью, посредством воли прямым путем, обращаясь постепенно к наукам, отраслям знания, искусствам и достоинствам, влечение к достижению совершенства, который заложен в его природе.. Чудовищная похоть и испорченная склонность, как развращенные страсти, свойственные природе больных, будут расти у него до тех пор, пока день за днем, мгновение за

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 347.

мгновением он станет более дефектным, изменчивость и ущербность одержат верх над ним, как камень, брошенный вниз с высоты, он в самое короткое время достигает самой низкой ступени и презренному разряду».¹ И поэтому, «если он действительно использует преходящие материальные блага в пределах разумного и в соответствии с потребностью, он не имеет никакой свободы действия или выбора относительно его роспуска или удаления».² С этим как бы соглашается А. Маслоу, который утверждает, что «чем выше уровень потребности, тем менее эгоистичен ее характер».³

Так, Насир ад-Дин ат-Туси, выдвигая удовольствие и наслаждение в качестве основной ценности для достижения счастья, стоит на позициях гедонизма, и он категорически против того, чтобы индивид целиком зависел от своих наслаждений. Здесь необходимо отметить, что гедонизм выступает в качестве одной форм эгоизма, «начинающего с «конечного» желания удовольствия и избегания боли»,⁴ что означает гедонический эгоизм индивида.

Насир ад-Дин ат-Туси же попытался рационализировать свои гедонические представления через утилитаризм, перенося значение удовольствия и наслаждения на смысл «пользы» и «счастья», которые понимались мыслителем как продолженное состояние, а не как временные переживания. Утилитаризм Насир ад-Дина ат-Туси не подразумевает под собой любое удовольствие и влечение, а учитывает принцип выбора между ними, требуя разъяснения их последствий, выгоды и вреда. Поэтому в его этическом учении наблюдается различие удовольствия на «доброе» и «злое», «достойное» и «недостойное», а достижение истинного счастья, как было рассмотрено выше, предлагает в «разумных удовольствиях». В качестве примера можно привести то, что философ интеллектуальные удовольствия

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 59.

²Там же. С. 87.

³Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. СПб.: Евразия, 2002. С. 111.

⁴Mueller D. C. Rational egoism versus adaptive egoism as fundamental postulate for a descriptive theory of human behavior// Public Choice. 1986. V.51. P. 3-23.

ставит выше чувственных, и соответственно - альтруистических над эгоистическими. Он подчеркивает, что «интеллигентное удовольствие противоречит этому (сенсительному – С.Г.) удовольствию, и первоначально и, в конечном счете»¹, разъясняя это тем, что «поведение различных видов людей, в привычном понимании, бывает трех видов, в зависимости от цели их действий: первое, поведение удовольствия, которое является целью действий сладострастной души; второе, поведение великодушия, которое является целью действий гневной души; третье, поведение мудрости, которое является целью действий интеллектуальной души. Поведение мудрости является самым благородным и самым совершенным из этих трех и включает в благородство и удовольствие; при чем в отличие от других двух поведений благородство и удовольствие является самостоятельным, а не акцидентальным».²

Интеллектуальные аспекты удовольствия тесно связаны с психологическими его аспектами, которые лежат в основе эгоистических действий индивида и заключаются в выяснении их мотивов. Общеизвестно, что общество предъявляет людям определенные требования, которые он вынужден выполнять. Но прежде чем их выполнить, у человека должны возникнуть побудительные мотивы. Их анализ показывает не только отличие эгоистического мотива от альтруистического, но и разницу между самим эгоизмом и другими его признаками. Вопрос о мотивах эгоистических поступках человека в этике Насира ад-Дина ат-Туси можно схематично обобщать в следующих утверждениях: а) особое стремление индивида к дальнейшему существованию самого себя в своей нынешней телесной жизни и страх перед собственной смертью. Но если в нем сохранились такие чувства как стыд и позор за свои эгоистические поступки, идущие наперекор общим интересам, то страх смерти превращается в желание умереть. Это можно

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 97.

²Там же. С. 95.

назвать стремлением к самосохранению. Философ по этому поводу отмечает, что «хотя животная душа преодолевает интеллектуальную душу (*нафси окила*), ее владелец стремится к предосудительным страстям, все же из-за мизерной доли самосохранения, сохраняющейся в силе разума, он стыдится показывать эти связи, скрывая свои действия от чужих глаз за такими препятствиями, как стены дома или завеса темноты. Кроме того, если кто-то увидит его в такой ситуации, то его охватит чувство позора и стыда до той степени, что он отчаянно пожелает смерти».¹ При этом индивид-эгоист для самовозвышения использует любые способы и хитрости, например как недоумение о поводе незаслуженной, на его взгляд, оценки его достоинства. Исследователь философского творчества Х.Шоихтиёров анализируя этот вопрос, отмечает, что «считать себя заслуженно достойным какого-либо высокого положения, в то время когда человек, представляющий себя таковым, на самом деле не заслуживает этого социального положения. Или же, такой человек, как узнает о своих пороках и недостатках, понимает, что достоинство между людьми имеет общий характер, и он перестает недоумевать».²

б) желание получить и продлить опыт только отдельных групп людей, избегая и пресекая опыт некоторых других групп, потому что прежние ему кажутся приятными, а последние неприятными. Это можно назвать желанием для достижения собственного счастья. Насир ад-Дин ат-Туси о таких видах людей говорит следующее: ««Они походят на рогатый скот, и даже более потеряны (чем они)»³, поскольку животные никогда не были предназначены к такому совершенствованию, и не отходили далеко от него мерзостью души и подлостью стремления; напротив, каждый класс достигает своего совершенствования по мере способности, свободно полученной в начале происхождения. Даже эта группа имеет путь к совершенствованию, открытый

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 71.

²Шоихтиёров Х. Социальная философия Насириддина Туси. Душанбе, 2007. С. 147

³Коран. 7:179

для этого, призывающий к нему и указывая на большую поддержку, средства достижения и всю необходимую провизию, представленную им; но они были небрежны в усилиях и попытке; действительно, они отдали предпочтение противоположной стороне, проводя свои дни не в приобретении благородных способностей, а для низких целей прибыли».¹

в) желание приобретать, хранить и развивать определенные умственные и телесные силы и диспозиции, и стремление к тому, чтобы избавиться от некоторых других. В общем, индивид имеет желание быть или стать личностью определенного образа жизни, и хочет, чтобы не быть или стать личностью в других образах жизни, действующих наравне с ней. Рассматривая вопрос о справедливости, Насир ад-Дин ат-Туси отмечает, что «В подобной манере, действия, подобные справедливости исходят от людей, которым не свойственна справедливость; они проявляют действия справедливых мужчин ради лицемерия и репутации, надеясь получить таким образом собственность или должность или что-то желанное; или это может быть другой целью, как было упомянуто в случае других достоинств».²

Это можно назвать желание быть самостоятельным в определенном образе жизни. В этом случае, он опровергает эгоистические наклонности индивида и предлагает другой образ жизни так, чтобы это не позволило «ему чувствовать себя вне презрения и упрека приближенных и окружающих его людей, при условии, что это не должно привести к тщеславию и великолепию; и он не должен предпринимать никакого шага, чтобы переступить закон умеренности».³

г) желание получить и сохранить для себя исключительное обладание определенными материальными объектами или средствами. Это можно назвать желание собственность. Иными словами, максимальное материализации своих желаний и его превозношкние над правами других на такое же действия

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 86.

²Там же. С. 132.

³Там же. С. 72.

остальных людей приводить его к возвышению эгоистических чувств. Насир ад-Дин ат-Туси этот чувств особо наделяет представителям среднего класса, которые из-за недостаточной обеспеченности материальных благ, стремятся к их достижению и накоплению. Он отмечает, что «что касается представителей среднего класса, если они становятся обладателями большого богатства, или уникального жемчуга, или благородного драгоценного камня, или богатой одежды, или бодрого верхового животного, или красивого раба, во всех таких случаях, властные и наглые люди неизбежно проявляют корыстолюбие и приступают к поискам (материальных вещей)».¹

д) желание получить и осуществлять власть над некоторыми другими лицами, с тем, чтобы заставить их делать то, что он хочет, независимо от того, хотят ли они этого или нет. Это можно назвать стремление к самоутверждению. Это самоутверждение также происходит посредством накопления богатства, но оно в этом случае направлено на достижение превосходства и власти над другими людьми и для этого использует все способы и пути осуществления своей цели. Насир ад-Дин ат-Туси определяет, что «любитель благодетельности стремится к благодеяниям ради богатства, и он почитает другого, в поисках его богатства или другого человека; или он может также желать власти над жителями города, и их подчинения, из-за имущества. Бывает, что он может желать богатства ради удовольствия и развлечения; и чем больше почестей, тем больше добывается имущество, а с имуществом, более легко можно достигнуть удовольствия; вот, почему искатель удовольствия, становится искателем почестей. Когда у него появляется превосходство и власть, он приобретает большое богатство посредством этого великолепия. Таким образом от добывает продукты и напитки, и женщин в таком количестве или качестве, которое не доступно для другого человека».²

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 190.

²Там же. С. 316.

е) желание того, чтобы другие лица чувствовали определенные виды эмоций и настроения по отношению к нему. Он хочет, чтобы быть замеченными, должны соблюдаться некоторые, чтобы быть любимыми некоторыми, следует опасаться некоторые, и так далее. Под этим определением подпадают те, кто проявляют стремление к выставлению себя напоказ и завоевать чьи-либо симпатии. Насир ад-Дин ат-Туси эту мысль разъясняет в сравнении щедрых людей с теми, которые лишены этого качества и отмечает, что «аналогично действию щедрых мужчин (*асхийо*) совершаются людьми, лишенными качества истинной щедрости на подобии тех, кто тратят деньги для сладострастия или притворства и выставления себя напоказ, либо с целью повысить свой статус приблизиться к правителю, или пробуя устранить вред от себя, собственности, их чести, или их семейного покровительства. Они оказывают предпочтение людям, не заслуживающим уважения, как например злым людям, или известным дерзостью, нелепостью и шутовской манерой, или иногда они тратят много в ожидании выгоды, как - действия торговцев и ростовщиков».¹

Наконец, следует отметить, что некоторые желания, которые касаются, прежде всего, других вещей или лиц, либо не существовали вообще, либо проявились бы значительно слабее, или имели бы другую форму, если бы не тот факт, что эти вещи или лица уже стояли в определенных отношениях с кем-либо. Такие отношения можно назвать эгоистическими мотивационно-стимуляторами. К числу наиболее важных из них относятся:

а) отношение к собственности. Если человек, например, владеет домом или имеет жену, он чувствует себя намного сильнее в желании улучшить дом или сделать женщину счастливой, чем если дом принадлежит другому человеку или если женщина состоит в браке с другим человеком. Насир ад-Дин ат-Туси подробно останавливается на разъяснение этого вопроса и считает, что мужчина

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 125-126.

по отношению к жене должен показать великодушие и преподнести ей такие вещи, которые вызывают любовь и симпатию с тем, чтобы «когда она почувствует риск лишиться этого состояния, она заботливо занялась бы делами домашнего хозяйства и проявила покорность своему мужу; посредством чего достигается желательный порядок». ¹ Здесь же говоря о великодушии, мыслитель указывает на шесть его категорий, которые имеют и эгоистические, и альтруистические значения. Насир ад-Дин ат-Туси делит их на следующее: 1) способствовать сохранению представительной внешности жены; 2) оберегать её от чужих глаз, чтобы её достоинства и голос не были знакомы никому из чужих; 3) в домашних делах советоваться с ней, с тем условием, чтобы она не претендовала на подчинение мужа себе; 4) дать ей возможность свободно распоряжаться продуктами питания, согласно интересам семьи и пользоваться помощью слуг в домашних работах; 5) иметь с её близкими родственниками и членами ее семьи ровные отношения, и считать обязательным соблюдение мельчайших тонкостей взаимодействия и взаимопомощи с ними; 6) при обнаружении в ней признаков компетентности не предпочитать ей другую женщину, даже если эта женщина относится к благородному и богатому сословию, поскольку ревность, свойственная природе женщин, наряду с дефицитом их интеллекта, может способствовать отвращению и позору, и к другим подобным действиям, которые вызывают развал домашнего хозяйства, нехорошее партнерство, неприятное сожительство и беспорядок.² Кроме этого, подчеркивает Насир ад-Дин ат-Туси, вступая в брачный союз, муж по отношению к жене «должен соблюдать три условия: 1) вдохновлять величие (мужа – С.Г.); 2) показывать (его – С.Г.) великодушие; 3) напоминать о семейных функциях».³

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 229.

²Там же. С. 229-230.

³Там же. С. 229.

б) кровные отношения. В вышеприведенном фрагменте (в пятом и шестом пунктах) можно выделить, что человек хочет благополучие своих собственных людей-жен гораздо сильнее, чем чужих жен;

в) любовные и дружественные отношения. Человек сильно хочет, например, чтобы любили и уважали тех, кого он любит, и он может желать, чтобы опасались тех, кого он ненавидит. Эту мысль Насир ад-Дин ат-Туси также раскрывает на примере соотношения мужа и жены как два индивида. Он отмечает, что «действительно, когда она видит других мужчин, она презирает его и считает его жалким, и она находит в себе мужество, чтобы совершать отвратительные поступки, и даже подстрекать поклонников ухаживать за ней, что в конечном счете, в дополнение к дезорганизации ежедневной жизни, потери мужественности и приобретения позора, гибель и страдание будут преследовать и в этом мире, и в последующем», и продолжая разговор об отношении мужа с женой, подчеркивает, что муж должен быть настороже в чрезмерной любви к жене, «поскольку, если это присутствует, за этим последует то, что жена станет доминирующей, и он будет предпочитать ее вождению своим собственным интересам».¹

Думается, что дано достаточно адекватное перечисление и разъяснение мотивов и причин-стимуляторов, которые справедливо можно было бы назвать «эгоистичными» в том или ином смысле. Тем не менее, существуют другие случаи и факторов для классификации эгоистических желаний и учета их взаимоотношения. Одним из таких факторов для определения этического эгоизма является проявление щедрости. Его мотивом по Насир ад-Дину ат-Туси, как было установлено выше, не может быть самохвастовство или выставление себя напоказ. Тогда можно ли сказать, что его мотивом является наслаждение приятным опытом самостоятельного утверждения в жизни, в которой он заинтересован быть получить наслаждение и счастье? Ответ Насир ад-Дина на

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 231.

этот вопрос, опять же то, что эти мотивы могут существовать и могут быть сильными, но они не могут быть первичными и, следовательно, не могут быть его единственными мотивами. Тем не менее, если он не выписывает свое индивидуальное достоинство из какого-либо другого мотива, чем желание насладиться чувство собственного утверждения, он не будет получать чувство собственного утверждения. Насир ад-Дин ат-Туси, рассуждая о неких людях, которые «не ведают о загробном мире и потому направили все свое стремление к достижению удовольствий и сладострастия», далее утверждает, что эти люди «предположили, что говорящая душа существует для изобретения действий и культивации дел, проводящих к мирским удовольствиям. Например, они сказали, что польза и цель поминания и мысли, которые являются двумя из сил души, должны напоминать удовольствие, полученное из пищи или напитка или женщины, и размышляя над способом приобретения этого, достигать желательной вещи. Таким образом, они воспринимают драгоценную душу как слугу и наемника для обслуживания своего сладострастия, принижая этим благородную самость, которая является соучаствующей с возвышенной группой существ, к самому низкому уровню, помещая её в разряд рабства самых низменных рабов, а это животная душа, свойственная другим животным».¹

Мотивом некоторых других действий можно сказать, являются чувство долга, а не желание, которое согласно Насира ад-Дина ат-Туси проявляется в том, что «нужно стремиться к тому, чтобы освободить от обязательств перед предшественниками, типа оплаты их долгов, выполнение их завещаний, и подобных обязанностей».² Этот аргумент может быть противопоставлен большим корыстным целям. Во всяком случае более глубокая проблема должна быть немедленно очевидной, как и в ходе попыток оправдать психологический эгоизм, теория была сведена к пустой тавтологии; со ссылкой на Насир ад-Дина

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 67.

²Там же. С. 141.

ат-Туси мы уже говорили о том, что причиной наших действий является то, что мы мотивированы сделать. Иными словами, аргумент в пользу психологического эгоизма предполагает, что люди просто делают то, что заставляет их чувствовать себя хорошо, тем самым выполняя все акты эгоистично.

Таким образом, рассмотренные концепции об эгоизме и индивиде приводят нас к заключению, что побуждающие факторы эгоизма в поведении индивида заключаются, прежде всего, к стремлению человека стать или показать себя в глазах остальных людей наиболее полноценным членом общества, для чего он использует все средства, чтобы реализовать себя во что бы ни стало. При этом он всячески старается развить свое собственное достоинство и своего «я», и подавлять самолюбие других людей. Кроме того, Насир ад-Дин ат-Туси не является сторонником идеи, что человек по природе эгоистичен, а эгоистические тенденции являются тупиковыми и они не приводят к качественно новому этапу развития индивида. Поэтому, мыслитель вектор развития индивида направляет к разрушению своего собственных эгоистических желаний.

§ 3. Особенности альтруистических идей в философии Насира ад-Дина ат-Туси

Единство и различие социального и индивидуального характеризует и моральное сознание личности, природу моральных качеств человека. Еще в древности среди философов возник спор о том, добр или зол человек от природы. Спор этот не заглох и до сих пор, он приобрел иные очертания. Один полюс в обсуждении этого вопроса предопределен ныне позицией экзистенциализма, утверждающего, что нравственные начала представляют якобы изначальную сущность человека. Французский философ Ж.П. Сартр это

разъясняет так: человеку присущи две модальности существования – объективная и субъективная. Человек объективно существует для других людей которые его чувственно воспринимают. Но для самого себя – субъективно – человек не существует предметно.¹

В этом плане человеческое существование есть постоянное становление, постоянный поиск стать кем-то или чем-то. Человек всегда стоит перед выбором своего будущего и оно зависит от того, как он его себе представляет, при этом человек на протяжении всего своего существования ощущает ответственность перед самим собой за совершаемый им выбор. Душа индивидуального человека, по Насиру ад-Дину ат-Туси находится перед таким выбором: «Уздечка выбора и узды предпочтения находится в его руках: если он желает, он демонтирует себя в стадии животных, и буквально становится одним из них; если он желает, он останавливается в месте остановки диких животных, и становится одним из них; но если он пожелает, он может перейти к местожительству ангелов и стать одним из них... Повелевающая душа управляет снисходительностью к сладострастию и упорствует там; упрекающая душа, после вовлечения к последствию погрешностей, заставляет такую деятельность казаться порочной в глазах, заслужившей порицательного раскаяния и упрека. Умиротворенная душа удовлетворена только благодеяниями и приемлемыми делами».² Все эти процессы, конечно неправильно было бы классифицировать моральными или аморальными; они просто необходимое условие существования человека и было бы неверно выводить, скажем, альтруизм из факта существования животных или ангелов, а потом переносить его на индивидуального человека. Его причиной, согласно Насира ад-Дина ат-Туси, является инстинкт взаимной помощи, который потом целиком переносится на человека: «Если властью обладает человек, он по мере потребности и в определенное время использует и четвероногое животное, и хищного зверя,

¹Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической антологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. - М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. - С. 451

²Насируддин Туси. Насирова этика. С. 73.

уважая их благосостояние и учитывая по справедливости потребности каждой группы. Таким же образом обеспечивается всем пища, напитки и другие потребности жизни».¹

Возникает в связи с этим вопрос: является ли альтруизм инстинктом? Если он им является, то значит можно поставить знак равенства между взаимной выручкой, заботой родителей по отношению к ребенку и альтруизмом, проявляемым людьми. Насир ад-Дин ат-Туси отмечает, что ребенок благодаря физическим преимуществам достигает таких физических совершенствований, как рост, развитие для устойчивости и совершенства его души, а также «благодаря нравственному воспитанию отца он достигает духовных совершенствований, типа манер, образования, достоинств, навыков, наук, и способа заработать средства к существованию, которые являются причинами устойчивости и совершенства души ребенка. Кроме того, взваливая на себя бремя тяжелого труда и неприятностей, отец собирает мирские блага, которые он запасает для пользы ребенка, воспринимая его своим преемником после своей смерти».² Более того, мать ребенка всячески старается защитить своего ребенка, даже порой рискуя своей жизнью «Она выносит тяжелый труд бремени ребенка в течение девяти месяцев, риск опасности, возникающей при рождении, мук и страданий». Но эта защита носит по преимуществу инстинктивный характер. Однако, если такая защита у животных закрепились в форме автоматического действия всегда и при всех условиях сохранить свое потомство, то у человека она сопровождается сложными и богатыми переживаниями. Мать прекрасно осознает, что для нее значит потеря ребенка. Поэтому нельзя отождествлять инстинкт взаимной выручки, присущий животными, с альтруизмом, проявляемым человеком. И можно привести массу примеров из произведения мыслителя, когда человек чем-то жертвует для

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 75.

²Там же. С. 253.

другого и делает это бескорыстно. Но в данном случае, сохранение генетического родства порождает довольно четкие признаки альтруизма.

Такой подход к альтруизму представляется в этологии, в которой закреплена значение такого рода альтруизма, который образуется в результате как группового, так и индивидуального отбора и он также представляется как процесс, который поддерживает целостности систему живого существа в некоторой целостности. Иначе говоря, альтруизм можно определить как аппарат притягивания и сближения особей. В этом смысле, в этологии мысль о «родительском чувстве» в форме заботы о потомстве и в оказании помощи своим близким родственникам, весьма популярна.

Вместе с тем встает вопрос: как же квалифицировать такие действия – индивидуалистскими или альтруистическими? Конечно, не будет большой ошибки, если мы их назовем индивидуалистскими. Однако правильнее квалифицировать их альтруистическими. Дело в том, что индивидуализм – это наиболее общий принцип, который объединяет и отражает в себя такие частные принципы, как гуманизм, патриотизм, и в том числе – альтруизм. Об этом Насир ад-Дин ат-Туси писал, что «поскольку индивидуальные члены человеческого рода нуждаются в друг друге для сохранения человека и разновидностей, и поскольку их совершенствование невозможно без сохранения, поэтому они нуждаются в друг друге, чтобы достигнуть совершенствования. Из этого следует, что совершенство и зрелость каждого человека зависят от других людей его разновидности. Соответственно, он обязан общаться и смешиваться с представителями своего рода посредством сотрудничества; иначе, он отклонится от принципа правосудия и будет охарактеризован тиранией».¹

Интерпретация в таком этико-философском подходе мыслителя, точнее с точки зрения его нравственных принципов не только ставит строгие требования

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 270.

к поведению индивида, но также требует некоторого самоотречения. В этом случае, моральная активность человека предусматривает противоборствие против эгоизма, своекорыстия, но полное самоотречение от живой природы, точнее, предание себя испытанию всяких страданий, а в случае необходимости – пожертвование своей жизнью для достижения высоких духовных благ. Такая строгая позиция приводит к тому, что многие действия не могут попадать под значением альтруизма. Поэтому Насир ад-Дин ат-Туси в рамках своего этико-философского подхода сосредоточивается на следующие основные принципы:

а) справедливость, заключающаяся в том, чтобы выгоды и интересы других людей не превращались в средства достижения твоих целей. В этом случае, Насир ад-Дин ат-Туси альтруизм человека связывает с великодушием, которое считает «осторожность в проявлении справедливости» и «великодушие не может быть осуществлено без предшествующего соблюдения условий справедливости, которое сначала выполняет обязательные достоинства и затем, из осмотрительности, примыкает к чрезмерности. Но если, например, он отдаёт все богатство незаслуживающему (*номустахи́кк*) человеку, лишая при этом заслуживающего (*мустахи́кк*) этого, он является не великодушным, а расточительным, поскольку он пренебрегает справедливостью.

Таким образом, становится очевидным, что великодушие (*тафаззул*) является справедливостью в чрезмерности, в то время как великодушный человек является справедливым человеком, нуждающимся в справедливости. Его поведение таково, что он дает себе меньше и другим больше из того, что является выгодным; а из того, что является вредным, он дает себя больше и меньше другим, чтобы не допустить несправедливости».¹

б) уважение, в основу которого лежит требование к поступкам индивида так, чтобы не были ущемлены интересы и права других людей. Здесь Насир ад-Дин ат-Туси имеет двойную позицию: если то требование по отношению

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 150-151.

простым людям действительно направлено на то, чтобы уважать их права и интересы, то по отношению к правителя, эти люди должны быть альтруистами: «Они должны быть готовыми к повиновению предписаниям и запрещениям по мере возможности, прилагая все усилия, чтобы сохранить уважение к ним и почитать их величественность. Во времена бедствий и неудачи, они должны предоставить в их распоряжение свою жизнь и собственность, дом и жилище для защиты веры, сообщества, жен, детей и города».¹

в) соучастие в делах других, так, чтобы интересы других людей становились интересами твоего поступка. Насир ад-Дин ат-Туси высоко отзывается от миротворцев, которых относит к особой категории, занимающихся «примирением сторон, и проявлять особое уважение посредством проявления щедрости и предоставления всех видов почестей; им нужно также подражать, поскольку их путь достоин похвалы в глазах всего человечества. С невежественными людьми он должен использовать мягкосердечие, не учитывая и не обращая внимания на их невежество, чтобы они могли избежать его раздражения. Если они сокрушают вас своим злоупотреблением и невежеством, следует считать их презренными, не показывая им никакой боли или страдания, и не занимаясь никаким вознаграждением. Напротив, нужно спокойно и устойчиво преобразовывать ситуацию, или предпринимать все, чтобы покинуть их и перестать общаться с ними».² Такая форма альтруистического поведения исходит из того, что человек в процессе когнитивного возрастания и этического воспитания склоняется в сторону себялюбия и достижения корыстных целей, и она разрабатывается в процессе социализации и усвоения опыта остальных людей.

Насир ад-Дин ат-Туси анализируя тот или иное действие, связанное с альтруизмом, стремится к тому, чтобы дать им этическую оценку. В первую

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 336.

²Там же. С.364.

очередь это относится к тому, человек находясь под управлением своей совести, которая ведет человека либо к поощрению, либо к унижению, подвергается самооценкой. Тем не менее, проявление альтруизма, который, прежде всего является воплощением биосоциопсихического состояния человека, во многом зависит от его степени нужды. Между прочим, одним из первых исследователей биосоциопсихического феномена С.Д. Максименко по этому поводу отмечает, что «... у человека нет ни единого инстинкта, тяги, потребности, которые бы имели исключительно натуральную природу. По своей природе, по содержанию, по способу проявления и средствам достижения, по особенностям переживания (как представленности в сознании), все интенции являются исключительно людскими, выросшими на едином биосоциальном носителе – нужде».¹ Нужда или потребность человека как фактор биосоциопсихического состояния человека порождает разные эффекты (в том числе альтруизм!), о которых Насир ад-Дин ат-Туси писал, что «ведь нищий видит свое счастье в богатстве; больной в здоровье и благосостоянии; простолюдин в возвеличивании; алчный в том, чтобы быть в состоянии потворствовать аппетитам; разгневанный в захвате власти; влюбленный в одержании победы над возлюбленной; и добродетельный человек в распространении благодеяния и т.п.»²

Идентификация альтруизма посредством великодушия и щедрости в этическом учении Насир ад-Дина ат-Туси, является одной из центральной концепции. Говоря о великодушии, мыслитель разъясняет его на примере альтруистического отношения мужа к жене, которые связываясь узами брака, должны соблюдать три условия: вдохновлять величие, показывать великодушие и напоминать о семейных функциях. Важно здесь великодушие, показ которого, как указывает философ, «означает, что муж преподносит жене те вещи, которые вызывают любовь и симпатию, с тем, чтобы, когда она почувствует риск

¹Максименко С.Д. Генезис существования личности. – К.: ООО «КММ», 2006. – 240 с.

²Насируддин Туси. Насирова этика. С. 82.

лишиться этого состояния, она заботливо занялась бы делами домашнего хозяйства и проявила покорность своему мужу; посредством чего достигается желательный порядок», а «Вдохновлять величие означает, что он возвеличивает себя в глазах жены, чтобы она не считала допустимым быть небрежной в выполнении его поручений и запрещений».¹ В этом толковании Насир ад-Дин ат-Туси близок к пониманию данного вопроса в утверждениях Аристотеля, который оценивает женщину слабой по характеру, однако ее подчиненное положение в семье не противоречит справедливости, и писал: «Отношение мужа к жене кажется нам аристократичным, ибо здесь управляет муж как более достойный, но только управляет в том, что касается мужа, предоставляя жене все то, что следует ей».

Альтруистические признаки проявляются и в отношениях хозяина и слуги, который по убеждению Насира ад-Дина ат-Туси, должен твердо установить в сознании своих служащих веру в его заботливости и добродушии. Такое поведение может происходить только тогда, когда этот хозяин в качестве основного принципа управления ими выбирает «любовь, а не потребность, надежда, а не опасение», и «не следует допускать никакого беспорядка в делах, имеющих отношение к средствам к существованию служащих, будь то пища или одежда и т.п. Напротив, нужно предпочитать их своим собственным обязательным потребностям, предоставляя им все необходимое. Следует назначить им время для отдыха и досуга. Это позволит им выполнять задачи, порученные им, бодро и старательно, а не медлительно и лениво».² При этом, хозяин или правитель города, обладая властью и богатством, убежден в том, что трата богатства в пользу своих подданных людей является результатом благородства и великодушии, т.е. относится к его альтруистическим поведениям: «Потом он расходует все это, чтобы таким образом прославиться и

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С.229.

²Там же. С. 259.

получить известность как осматрительный правитель, и чтобы его детей считали наследниками знатности. Его богатство переходить к его детям... Может быть и так, что он совершает благодеяние относительно соседних правителей, посредством обмена или прибыли, таким образом, выполняя все виды благодеяния. Такой человек украсит себя великолепием и украшением, чтобы произвести прекрасный, роскошный и великолепный эффект, используя для этого все виды одеяния, обстановку, служащих и лошадей, чтобы впечатление о нем было значительным».¹ Что же касается славы человека в альтруистических намерениях человека, то Насир ад-Дин ат-Туси связывает его значение с проявлением благородства, которое «показывает, что душа, в поисках справедливой доброй славы, не стремилась к мирскому счастью или страданию, не радовалась и не огорчалась до той степени, чтобы не испытывала страха перед смертью», а также доблести, которая «обозначает, что душа стремится выполнять великие дела в ожидании справедливой доброй славы».²

Именно слава и прославление проталкивает человека к любым поступкам, в этом отношении человек для реализации своего самолюбия и проявления альтруистических поведений, обращается к неким агрессивным действиям, т.е. агрессия проявляется в виде альтруизма, хотя можно и назвать их бескорыстными. В этом случае, альтруизм может быть ориентирован на внешний или внутренний объект, в центре которых лежит тот самый «эго» или самолюбие и самовеличие. Из рассуждений Насира ад-Дина ат-Туси выходит, что такой человек «свободно может расходовать свое богатство, чтобы люди назвали его щедрым, или он будет вступать в бой, несмотря на трусость, чтобы прославиться храбростью».³

Социопсихическому состоянию человека предшествуют биологические корни альтруистического поведения. Известно, что одним из первых ученых,

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 312.

²Там же. С. 113-114.

³Там же. С. 347.

которые исследовали этот вопрос, был Ч.Дарвин, который утверждал, что в становлении человека как вида особую роль сыграли альтруизм и нравственность. Его идея далее была развита П.А. Кропоткиным, который превратил его натуралистический подход в естествонаучным, доказывая, что альтруистические поведения человека были выработаны в рамках естественного отбора и являлись ключевым фактором происхождения разумного человека. Он писал, что «среди очень многих человекоподобных видов, с которыми человек находится в борьбе за жизнь, выжил тот вид, где чувство общественного самосохранения брало верх над чувством самосохранения личного, которого могло иногда влиять в ущерб роду или племени».¹

Имеет ли место природный альтруизм, т.е. вопрос об естественном происхождении альтруистических поведений человека в этическом учении Насир ад-Дина ат-Туси? Рассуждая об естественных равных по разряду тел, он утверждает, что эти тела не имеют превосходство и признак благородства одного из них над другим, которые имеют одну родовую форму, до тех пор пока они соединяются с другими элементами. Человеку предопределено в процессе естественной эволюции живых существ и природного отбора быть лучше других с опором на разум и воли. Философ подчеркивает, что «каждая упорядоченность и несоответствие происходят в соответствии с природой, но впредь разряды совершенства или ущербность будут определены согласно воле и разуму. Таким образом, все мужчины, в которых эти силы переходят в совершенство, и кто в состоянии при помощи орудий и дедукции посылок способен лучше превратить ущербность в совершенство, они обладают большим достоинством и благородством чем те, в ком менее развиты такие понятия».² Человек благодаря своему разуму, мышления, воли и интеллекту представлен как отборное высшее существо относительно растения и

¹Кропоткин П.А. Этика / П.А. Кропоткин. – М.: Политиздат, 1991. С. 62.

²Насируддин Туси. Насирова этика. С. 56.

животного, становясь наместником Бога среди других сотворенных существ. Поэтому в своей земной жизни он мечтает о «близости к божественному присутствию» и в своих просьбах и молитвах Богу, «они просят своего Господа о таких вещах: они оставляют мир и воздерживаются от его прелестей по принципу коммерции и заключения выгодной сделки, отказываясь от небольшого количества, приобрести намного больше прибыли, чтобы взамен расходования презренного и преходящего приобрести вечные блага».¹ Это уже есть знак должного альтруистического поведения и он исходит из амплитуды свободы выбора, которая колеблется между двумя крайностями от контрастности мотивов до их полного тождества.

Как биологическая, так и социальная эволюция, коренным образом меняющие поведение самого человека, накладывают отпечаток и на биологические инстинкты, унаследованные человеком от животных. Однако у человека этот инстинкт выступает уже как сознательное стремление к своему счастью, и инстинкт этот нельзя сводить только к его биологической роли. В психофизическом механизме человека кроме интеллектуальности и эмоциональности функционирует еще и феномен социальности, основанной прежде всего на волюнтаривной природе человека. В борьбе за своей свободной активности и не нахождении в блаженном, спокойном состоянии, человек включается в достижение своего достоинства, которое в этическом плане связывается с добродетелей, как высшая нравственная ценность. Самостоятельную ценность приобретают сами мотивы добродетеля: сочувствие, сопереживание, симпатия и любовь. Насир ад-Дин ат-Туси эти характеристики рассматривает в отношении правителя к поданным, которая, на его взгляд, должна быть как отцовская любовь к сыновьям. Далее он утверждает, что «правитель, имея дело с подданными, должен подражать сочувствующим отцам в проявлении симпатии и сострадания, заботы и милосердия, воспитания и снисходительности, и в поисках лучших интересов, предотвращении неприятностей, привлечении добра и запрещении зла. С

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 68.

другой стороны, подданные должны следовать примеру разумных сыновей в проявлении повиновения и хорошего совещания, уважения и почитания отца; и, наконец, в проявлении великодушия и доброты друг к другу они должны вести себя как любящие братья».¹

От этих тезисов вытекает, что единственный правильный способ использования понятия альтруизма (да и эгоизма!) заключается в терминах выгоды: кто является бенефициаром поведения в поставленном вопросе. Речь идет о вознаграждении за поступок и оно может быть нейтральным, поскольку поведение высвобождает некоторое напряжение (к примеру, от голода), оно может быть отрицательным, поскольку поведение успокаивает боль, страдание или, наконец, - положительное, поскольку, поскольку поведение вознаграждается с удовольствием. При таком подходе каждое поведение, которое снимает напряжение, успокаивает боль, или доставляет удовольствие, будет иметь эгоистический результат.

Наравне с этим, существует никаких сомнений в том, что все эгоистические поведения вознаграждаются. Насир ад-Дин ат-Туси в этом плане приводит пример об отношении отца к своему сыну, которого любит по той причине, что «он полагает, что имеет по отношению к нему особые, большие права, тогда его любовь – по значению близка к этому виду любви», где отражены явные эгоистические наклонности отца, и более того, когда он расценивает этого своего ребенка «как свою сущность, и воспринимает физическое существование ребенка как копию, которую создала природа от его собственной формы, и передала сходство его сущности в сущность ребенка». Но далее этот эгоизм посредством награждения в альтруизм отца по отношению к своему ребенку: «Вот, почему отец желает ребенку такого же совершенства, которого желает для себя, и вот почему он стремится обеспечить ребенку благо

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 286.

и счастье, которое сам он пропустил».¹ Здесь важен и тот момент, что когда отец кормит своего ребенка, это не в его собственных интересах, а в интересах ребенка и он заботится о нем, как бы себе во вред. Бенефициаром его поведения является ребенок, которым он вознаграждается за свое поведение: «Это (т.е. ребенок – С.Г.) - представление себя самого, поскольку Божественная мудрость вдохновила отца , чтобы производить на свет детей, делая его вторичной причиной в их создании. Вот, почему отец желает ребенку такого же совершенства, которого желает для себя, и вот почему он стремится обеспечить ребенку благо и счастье».²

Является ли поведение вознаграждением или нет, не может быть критерием для различения альтруизма от эгоизма. Отец вознагражден за его кормления ребенка, хотя кормление - в интересах ребенка. Существует награждение не за эгоистическое, а за альтруистическое поведение, но и в случае с эгоистическом поведении бенефициаром является сам действующий, в то время как в случае альтруистического поведения - некоторая другая сторона. Наличие внешних наград создает новую проблему: часто бывает так, что кто-то не чувствует побуждение, чтобы помочь другим людям, но продолжает помогать им исключительно ради своего престижа. С другой стороны, кто-то может почувствовать непреодолимое желание помочь людям, даже когда нет никого, чтобы засвидетельствовать свое дело. Метафорически эту мысль Насир ад-Дин ат-Туси снова отображает в соотношении отца и ребенка следующим образом: «И тогда люди говорят ему, что его сын более добродетелен чем он, в то время как была бы им трудно сказать! «Кто-то более добродетелен по сравнению с тобой». Так же, как в случае человека, прогрессирующего в совершенствовании, им не составляет труда сказать: «Теперь Вы наиболее

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 284-285.

²Там же. С. 285.

совершенны, чем Вы были ранее», и такие слова нравятся ему. Таково состояние отца по отношению к детям».¹

В этих и других вышеприведенных тезисов нетрудно заметить, что основная тенденция в понимании сути альтруизма проявляется в признании сострадания как основания чувства, при этом как отмечает Шопенгауэр, эгоизм основан на страдание, а альтруизм – на сострадание как разновидность страдания. Это означает, что источником альтруизма и эгоизма он считает страдание. Насир ад-Дин ат-Туси, конечно, также увидел в страдании источник этих феноменов, подчеркивая, что «сострадание проявляется тогда, когда душа затронута при наблюдении страдания ближнего, без волнения, возникающего в ее действиях».² Как было отмечено выше, альтруизм в целом считается полезным для любого рода сообщества и находит свои корни в родовых отношениях. При этом в основе поведения членов сообщества лежит стратегия, которая строится на способность к состраданию, забота о потомстве, которому последует вознаграждение. Насир ад-Дин ат-Туси разъясняет это тем, что «сострадание подразумевает предчувствие о неприятной ситуации, которая может случиться с человеком, и концентрацию цели на устранение этой ситуации. Забота о семье требует, чтобы каждый позволил родственникам и ближним участвовать в употреблении мирских благ. Вознаграждение это плата за доброту, проявленную кем-либо в той мере подобной тому или несколько больше, и за зло немного меньше».³

Так, Насир ад-Дин ат-Туси косвенно указывает на то, что склонность к альтруизму имеет генетические корни, которые проявляются в некотором модификационном масштабе в зависимости от той среды, где человек воспитан. Человек генетически расположен к заботе о тех, кто также как и мы, являются их носителями. Поэтому привязанность отца к своему ребенку есть одна из

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 285.

²Там же. С. 114.

³Там же. С. 116.

форм самопожертвования ради увеличения шансов генов на выживание через их привязанности друг к другу.

С другой стороны, он отмечает связи альтруизма с состраданием, проявляющимся по отношению к эгоизму как более сильное нравственное чувство. В этом для альтруизма обозначается ассоциативный перенос, заключающийся в том, что насколько человек способен или неспособен перенести чужое страдание как свое, и может или не может удовлетворять это страдание. Философ на примере человека с тираническим свойством поведения отмечает, что «человек с таким расположением постоянно мучает этих людей бичом наказания, он не прощает им задержки, не проявляет сострадания на их беспомощность, не принимает во внимание то, что они были безупречны. Напротив, по малейшей причине он использует язык и руку против их чести и тела. Действительно, чем больше они признаются в несовершенных грехах, стремясь быть скромным и покорным, в надежде на подавление силы его гнева и успокаивания его свирепости и недоброжелательности, тем больше он будет проявлять непристойное поведение и непорядочные действия, и будет унижать их».¹

Поэтому, Насир ад-Дин ат-Туси призывает к соблюдению справедливости и «поступать по совести», воздержанию от притеснения и тирании. Ставя в одном измерении справедливости и совести человека, определяет их между собственным и чужим счастьем. Однако, мыслитель подобно, скажем, Фейербаху, не определяет как сострадание или обостренное сознание своей вины. По Фейербаху, «совесть – это другое Я в Я»,² и «моя совесть есть не что иное, как мое собственное Я, ставшее себя на место ущемленного Ты».³ Разница в понимании совести между Насир ад-Дином ат-Туси и Фейербахом заключается в том, что последний не обращает внимание на роль совести как удерживающий фактор от негативных поступков. Кроме того, если у Насир ад-

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 191-192.

²Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т.1. - М., 1955. С. 627-628.

³Там же. С. 619.

Дина ат-Туси совесть выступает как предупреждающий фактор, то у Фейербаха она проявляется после совершенного неправильного действия. Но в обоих случаях, совесть выступает мерилкой не только собственных страданий, но и для понимания страданий и стремления к заботе о счастье других людей. Кроме того, нужно иметь в виду, что смысл альтруистического поступка раскрывается только через эгоистической основы жизни – индивидуальная жинь и благополучие детей обеспечивается эгоистической самоотдачей родителей. Это означает, что если невозможно понимание добра без зла, также и альтруизм невозможно постичь без эгоизма.

Такой подход определяется и тем, что общая заповедь нравственного поведения людей была построена на основе ограничения возможных эгоистических поступков индивида: не укради, не прелюбодействуй, не убий, будь доброжелательным, уважай старших и родителей и т.п.. В этих установках заложены принцип альтруистических взаимоотношений: если кто-то поступает в пользу других, то скорее всего, другие таким же образом реагируют на его поступки. Насир ад-Дин ат-Туси об этом писал, что «необходимо запрещать ему лгать и произносить клятву, будь то правдиво, или иначе, поскольку клятва является отвратительной для всех. Даже если взрослые мужчины могут иногда иметь потребность в них, дети конечно никогда не нуждаются в них. Следует поощрять его желание быть тихим, не отвечать пока не спросят, слушать беседы ученых, избегать непристойных выражений, проклятий и праздногo беседы, и привычки к хорошей, справедливой и изящной речи. Нужно призывать его оказывать уважение к своей душе, своему наставнику, любому старшему по возрасту. Воспитание в соответствии с этим законом неизбежно вызывает любовь к достоинствам и воздержание от недостатков».¹

Так, Насир ад-Дин ат-Туси считает, что альтруистические поступки возможны при разумном ограничении эгоистических нужд человека. Важным

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 239-241.

делом здесь выступает любовь к Богу и сострадание к человеку, а также суждение различных недостойных поступков, где особенно порицается гордыня, т.е. эгоистическое самовозвышение. Насир ад-Дин ат-Туси гордыню ставит в один ряд с раздражительностью и жадности, отмечая, что «если узда дисциплины и воспитания каждого человека окажется в руках его природы, он будет во власти своего оригинального нрава! Независимо от того, что, возможно, это произошло акцидентально, некоторые окажутся в оковах раздражительности, некоторые в ловушке аппетита, одна группа в плену жадности, а другие будут сокрушены гордыней, однако, первоначальным наставником всех сообществ является божественный знаток великих тайн».¹

В таком подходе альтруизм данного философа выступает как нечто системный феномен, включающий в себя биосоциально-неосознанного, личностно-осознанного и духовно-трансфинитного актов человека. Из них духовно-трансфинитный действие человека рассматривается как высшая уровень альтруистического поступка индивида по отношению к миру. В этом отношении, теория Насира ад-Дина ат-Туси близка к объективизму, основывающуюся на рационализм, и если можно так выразить – на рациональный альтруизм, который является частью рациональной этики. В этом Насир ад-Дин ат-Туси находится под влиянием древнегреческих философов, и прежде всего Аристотеля, у которого рациональная этика заключается в том, что критерием морали выступает разум (точнее, рассудок, сопряженный с дианоэтической добродетелью практичности), которая касается того, что изменчиво, т.е. деятельности: «... практичность есть верное и разумное приобретенное душевное свойство, касающегося людского блага и зла. Практичному свойственно хорошо рассуждать о том, что ему хорошо и полезно, и это не относительно частностей, здоровья или силы, а относительно того, что ведет к благополучию ... тот практичен, кто способен хорошо взвешивать

¹Насируддин Туси. Насирова этика. С. 105.

обстоятельства». Именно разум позволяет дифференцировать и наслаждения и страдания, обуздать страсти, своевременно задержать развитие вредных привычек, прежде чем они станут второй натурой человека и будут способствовать его порочности.

Эта форма альтруизма философа предполагает, что человек как самостоятельное существо, прежде всего обеспечивает себя без приношения в жертву ни себя, ни других. Вместе с тем он не выступает за то, чтобы человек ради альтруистических отдавал себя на осуществлении пресловутого «коллективного интереса» (за которого скрываются интересы людей, которые манипулируют и говорят от имени коллектива). Поэтому, такое объяснение альтруизма совсем неудачное и его определение имеет свои тонкости, о которых нами было указано в предыдущих частях работы.

Судя по вышеуказанному, можно заключить, что Насир ад-Дин ат-Туси резко не противопоставляет альтруистическую мотивацию человека его эгоистическим устремлениям, а в большей степени, агрессивным импульсам актора. Другими словами, согласно его взглядам, альтруизм это не «эгоизм наоборот», а особая форма тенденции в его деятельности, когда его объектом выступает доброжелательность по отношению к другим людям, а не собственное, которое присуще эгоизму. Он представляет собой отношение индивида или личности к другому человеку подобно его отношения к добру и злу: либо жестко-эгоистическое (зло), либо сострадательно-альтруистическое (добро).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На основе вышеизложенного можно заключить, что проблемы эгоизма и альтруизма в «Ахлаке Насири» («Насирова этика») Насира ад-Дина ат-Туси носят имплицитный характер и вытекают из анализа индивидуальных, межличностных и социальных интересов человека.

В этическом учении Насира ад-Дина ат-Туси сочетаются и эгоистические и альтруистические мотивы, соотношение которых могут изменяться в зависимости от жизненных ситуаций. Поэтому сущность эгоизма и альтруизма в его учении многовариантна, для оценки которой в диссертации использованы современные подходы к исследованию эгоизма и альтруизма. К ним относятся рациональный, психологический эгоизм и альтруизм, утилитаризм и др. Обращение к таким подходам обосновывается относительной слабости в стремлении к новому мышлению и конструированию философских моделей в свете новых требований условий человеческой жизни в современной мусульманской традиции. Поэтому задача заключалась в том, чтобы более эффективными методами произвести размышление и исследовать труды таких философов, как Насир ад-Дин ат-Туси с тем, чтобы реконструировать их системы философского мировоззрения и вычислить их аксиологическое значение для современного человека.

Идеи эгоизма и альтруизма в этическом учении Насира ад-Дина ат-Туси уходят корнями в традиции греческого гедонизма, в учениях представителей которых лежало концептуальное положение, согласно которому лучшая жизнь должна быть так, чтобы человек от нее получил удовольствие и наслаждение, и оно считается как одной из форм как эгоизма, так и альтруизма.

Этическое учение Насира ад-Дина ат-Туси в «Насирова этике» представляет собой обработанные правила поведения, что свидетельствует о тесной связи между религией, этики и морали. Это составляет

нормативную этику, включающее в себя различные всеобщие нравственные критерии. В этом выделяется как телеологический и деонтологический принципы данной этики. Телеологический принцип основан на эгоцентричную систему, где предполагается извлечение максимума удовольствия, прибыли и выгоды в своих действиях, что называется моральное своекорыстие или эгоизм, а также на утилитарная систему, критерием которого определяется через общественных, групповых и даже семейных интересов, а не добро или зло по отношению к одному человеку. Так, телеологическая система исламской этики вообще, и Насира ад-Дина ат-Туси включает в себя различные вопросы, как удовольствие, власть, знания, совершенствование души и др. Для достижения этой цели человек должен иметь высокие намерения и желания с точки зрения морали, в том числе альтруизм, честность, ответственность и др., а в вопросе об отношении к другим людям и по отношению к чужим интересам, склоняется в сторону утилитаризма, которая определяет моральную ценность человеческого поступка полезностью для общего блага. Но телеологическое разъяснение вопроса, предполагает, что если человек может иметь вечную жизнь, и если его интересы рассматривать в более широком диапазоне его поступков, чтобы вдохновить других к достижению этих интересов, то эгоистичные поступки в этой жизни не только рекомендуется, но и поощряются и эгоизм в действии будет рекомендовано всем как и альтруизм.

Заключено также, что основные качества человека, независимо от его выгоды или получения вреда, оцениваются через добродетелей человека. Такие добродетели оцениваются очень высоко, и настолько, что исламская этика направляет человека так, что необязательно он имел только потустороннее назначение. Ограничение земного и потустороннего и выделение преимущества первого определяет рационализм в философской этике, что присуще и этической философии Насира ад-Дина ат-Туси.

Теория эгоизма и альтруизма встречается в исламской философии, исламском мистицизме и даже в религиозных текстах. В «Насирове этике» эгоизм и альтруизм объясняется на основе различных принципов: эгоизм - с разделением на психологический, этический и рациональный его видах, а альтруизм – на основе моральной и нормативной его разновидности. Все эти принципы имеют основополагающие теоретические обоснования эгоизма и альтруизма в вопросах о самолюбии или чужелюбии, любви к существованию самого или чужого, к совершенству, к наслаждению и удовольствию.

Среди всех перечисленных в книге вопросов проблемы эгоизма и альтруизма не выделены, но они затрагиваются в толковании четырех важнейших проблем этики Насир ад-Дина ат-Туси: мудрость, мужество, скромности счастье, последнее из которых является этическим идеалом Насир ад-Дина ат-Туси, который осуществляется положением человека в духовно-космическом его совершенстве. Оно в свою очередь ассоциируется с вопросом о благе и счастье. Но если счастье каждого человека отличается от счастья другого, благо равноценно для всех людей.

С описанием совершенной цели человека в «Насирове этике» имплицитно рассматривается альтруизм – как цель человека, который взамен совершенного им благого дела взамен не требует ничего и что приводит к филантропизму, в то время как эгоизм характеризуется как нечто несовершенной цели человека, ведущей к корыстным материальных и собственных интересов в ущерб остальным людям. Тем не менее, корыстные цели эгоиста по отношению к нему самому тоже рассматривается как благо. Вместе с тем, в концепции совершенства души человека предполагается приобретение нравственной добродетели, а ее недостаток представляется в силу пробуждения порочных признаков в поведении человека, которое может быть правильное и неправильное, хорошее и плохое, и которое измеряется разумом человека.

Однако, нельзя свести все деяния человека только в рамках общей морали или принципов, и человек не всегда действует по холодному расчету, иногда он жертвует интересами других во имя своего удовольствия или наслаждений. Это означает, что в основе человеческих поступков лежит как самолюбие, так и любовь или ненависть к другим персонам. Здесь мыслитель в фокусе концепции справедливости и счастья пытается выявить психологические корни эгоизма и альтруизма, в большей части обращая внимание на их материальные причины. Истолковывая человеческую природу неизменной, Насир ад-Дин ат-Туси не придает ей только свойства эгоизма, но и альтруизма в зависимости от сочетания психологических состояний человека. Это означает, что эгоизм или альтруизм выражают сущность человеческой природы и без них человек не может быть оценен в рамках нравственных принципах. Этот важнейший этической философии Насир ад-Дина ат-Туси был направлен в защиту интересов личности, его активной деятельности и отвергал аскетизм и другие воззрения теологов, принижающие достоинство человека. Социальная сущность эгоизма человека заключается в том, что он может вести себя морально только тогда, когда любя и заботясь о себе, он в равной мере заботится и о других, т.е. эгоизм предполагает альтруизм, являясь его исходным пунктом, хотя отношение отдельных других людей к его поведению может быть противоположным.

Поэтому, эгоизм и альтруизм в учении Насира ад-Дина ат-Туси, не могут быть критериями для ее поведения, так как не всякое отрицательное действие можно назвать эгоизмом, равно как не всякое положительное действие – альтруизмом. Кроме того эти категории представляются не связанными с принципами, господствующими в обществе и это вдобавок к тому, что отсутствует какой-либо способ, с помощью которого можно было определить, что эгоизм действительно является эгоизмом, а не альтруизмом, а альтруизм – эгоизмом.

Также заключено, что социальная личность имеет опасение, что его действия будут признаны аморальными, поэтому он стремится вести себя так, чтобы его поступки были либо одобрены, либо совершены в соответствии с общепринятыми нормами поведения других людей. Такая трактовка соотношения эгоизма-альтруизма оказывается у мыслителя связанной с социально-культурными условиями общества, поэтому они выступают как объективные категории, а не только как субъективные качества личности. В этом нельзя упускать из вида то обстоятельство, что существенное содержание понятия достоинства – это внутренняя самооценка личности. Эта самооценка относится к мотиву и намерению, старанию личности, внутреннему, субъективному миру ее поведения, качественной определенности мотивов, что имеет определенную связь с объективными результатами данного поступка.

Насир ад-Дин ат-Гуси в отдельных случаях склоняется в сторону религиозной интерпретации вопроса. В нем заложена такая идея, что действие, который служит в качестве цели человека в этой жизни, может быть вредным для ее цели в будущей жизни, и что вечное блаженство должно быть целью всех людей, и отсюда следует, что служит мирской цели не всегда является совершение доброго. Если акт служит интересу, который не конфликтует с интересом в посмертной жизни, то это действительно хорошо для действующего лица; но если это приносит вред в той жизни, то это просто кажущееся добро и оно на самом деле - зло. В этом плане, одной из особенностей этического эгоизма в теоретическом плане состоит в том, что он ставит различие между добром и злом, от которого появляется благо. При этом, Бог является источником того, что универсально благое, но что универсально плохо – это не Его действие. Тем самым Насир ад-Дин ат-Гуси эгоизм противопоставляет общим нормам религиозной нравственности, так и принципам этики.

Переноса этот вопрос на индивидуализм, Насир ад-Дин ат-Туси разрешает этот вопрос в его учении о душе, которая не просто свойство человека, но и источник величия человека, его близости к природным и социальным явлениям. Соотношение души и индивида определяется в моменте оценки, осознания и переживания ценности личных качеств, их пригодности, полезности, оправданности существования человека. Она при позитивном индивидуализме приводит в соответствии свои ценности ценностям общества, а при негативном – противопоставляет их этим ценностям. В таком понимании индивидуализм есть по существу эгоизм. Так эгоизм превращается в индивидуализм, а в большей степени к себялюбию. Вместе с тем, Насир ад-Дин ат-Туси категорически против того, чтобы индивид целиком зависел от своих наслаждений.

Альтруизм в «Насирове этике» во многом идентифицируется через великодушие и щедрости, а также слава и прославление проталкивает человека к любым поступкам, в этом отношении человек для реализации своего самолюбия и проявления альтруистических поведений, обращается к неким агрессивным действиям, т.е. агрессия проявляется в виде альтруизма, хотя можно и назвать их бескорыстными. В таком подходе альтруизм данного философа выступает как нечто системный феномен, включающий в себя биосоциально-неосознанного, личностно-осознанного и духовно-трансфинитного актов человека.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Адлер А. Индивидуальная психология. М. 1986.
2. Ананьев Б.Г. О проблемах современного человекознания. М.: Наука, 1977. 380 с.
3. Апресян Р.Г., Гусейнов А.А. Этика. Учебник. М.: Гардарики, 2004.
4. Аристотель. Никомахова этика. М.: ЭКСМО-Пресс, 1997. - 368 с.
5. Аристотель. Сочинения в четырех томах. – Т. 4. - М.: «Мысль», 1983. – С. 410-411.
6. Асмус В.Ф. Античная философия. - М.: Высшая школа, 1976. - 543 с.
7. Баева Л.В. Ценностные основания индивидуального бытия: опыт экзистенциальной аксиологии. М., 2003.
8. Бердяев Н. Смысл творчества. М.: изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916. - 269 с.
9. Бердяев Н.А. Философия свободы. М. «ОЛМА-ПРЕСС», 2000.
10. Большаков О.Г. История Халифата. - М.; 1989. Т. 1. - 725 с.
11. Брушлинский А.Б. О соотношении биологического и социального в развитии личности. // Теоретические проблемы психологии личности. М.: Наука, 1974. (319 с.) - С. 83-121.
12. Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние.(1960) // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург-Бишкек, 1997. - С. 209-410.
13. Брызгалина Е.В. Индивидуальность человека М.:Изд-во МГУ,2000.- 334 с.
14. Быховский Б. Э. Шопенгауэр. М.: Мысль, 1975. - 208 с.
15. Вегас Х.М. Ценности и воспитание. Критика нравственного релятивизма. СПб.: Изд-во СПб-го ун-та; Рус. христ. Гуманит. Акад., 2007. - 225 с.
16. аль-Газали. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). – Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматулина. – М. «Ихлас», 2011. - С. 38.
17. Гельвеций К.А. Сочинения в двух томах (книжная серия Философское наследие). - М., 1973-974 (ФН, тт.57 и 58).

18. Гоббс Т. Левиафан / Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1991;
19. Говорунов А.В. Мораль, антропология и этология / Мат-лы ежегод. конф. «Дни Петербургской философии»: 16-17 ноября 2001. СПб.: С.Петербург. Философское общество, 2003.
20. фон Грюнебаум Г.Э. Классический Ислам . М.: Наука, 1988. -216 с.
21. Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности (2-ое изд.).- М.: Молодая гвардия, 1982.- 208 с.
22. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник. -М.: Гардарики,2000. -472 с.
23. Гусейнов А.А. История этических учений. -М.: Гардарики, 2003.– 911с.
24. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. - М.: Мол. Гвардия, 1989. - 320 с.
25. Дарвин Ч. Происхождение человека и половой подбор. Пер. И. Сеченова. СПб.: 1896. - 446 с.
26. Дарвин Ч. О выражении эмоций у человека и животных. СПб.: Питер, 2001. - 320 с.
27. Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. Душанбе, 2012. – 189 с.
28. Диноршоев М. Компендиум философии Ибн Сины. Душанбе, 2010. -340 с.
29. Диноршоева З.М. Гражданская философия аль-Фараби. Душанбе, 2006. -321 с.
30. Диноршоева З.М. Мухаммад аль-Газали и его отношение к философии. – Душанбе, 2002. – 159 с.
31. Джидарьян И. А. Счастье в представлениях обыденного сознания. // Психологический журнал. 2000. Т.21. №2. - С. 39-47.
32. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. -Душанбе, 1987. -430с.
33. Додихудоев Х. Философский исмаилизм –Душанбе. 2014. -485 с.
34. Докинз Р. Эгоистичный ген. М.: Мир, 1993. 376 с.
35. Зиёев И.Г. Проблема человека в философии Мухаммада Икбала. – Душанбе, 1998. – 115 с.
36. Зиёев Х.М. Суфийский орден мавлавия. –Душанбе, 2007. – 276 с.

37. Зимбули А.Е. Лекции по этике. СПб.: Изд-во «Петербургский ин-т печати», 2006. - 264 с.
38. Зорина З.А., Полетаева И.И., Резникова Ж.И. Основы этологии и генетики поведения. М.: Изд-во МГУ, Высшая школа, 2002. - 383 с.
39. Ибн ‘Араби. Геммы мудрости. Перевод с арабского и комментарии А.В. Смирнова // А.В. Смирнов. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука, 1993.
40. Иванов В.Г. История этики древнего мира. - СПб, 1997.- 224 с.
41. Игнатенко А.А. В Поисках счастья: (Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья). М.: Мысль, 1989. – 255 с.
42. Игнатенко А.А. Зеркало ислама. М.: Русский ин-т, 2004. – 215 с.
43. Идибеков Н. Этика Насириддина Туси в свете его теории свободы воли. - Душанбе, 1987. - 90 с.
44. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. Сост.: С. Н. Григорян, А. В. Сагадеев. М., 1961. – 630 с.
45. Ильин Е.П. Психология помощи. Альтруизм, эгоизм, эмпатия. / Е.П. Ильин. – СПб.: Питер, 2013. – 304 с.
46. Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. - М. : Наука, 1991. – 315 с.
47. История Востока. Восток в средние века. - М.: Восточная литература, 1999. Т.II. - 716 с.
48. История этических учений / Под ред. А.А. Гусейнова. М: «Триста», «Академический проект», 2015. – С. 716-724.
49. Кант И. Лекции по этике / Гусейнов А.А. (общ. ред., сост. и вступ. ст.). М.: Республика, 2000. - 431 с.
50. Кант И. Критика практического разума. СПб.: Наука, 2007. - 528 с.
51. Касымжанов А.Х. Аль-Фараби. - М.: Мысль, 1982. - 198 с.

52. Кейсельман (Дорожкин) В.Р. Альтруизм: так называемое добро. – Симферополь.: «Таврия», 2010. – 348 с.
53. Кирабаев Н. С. Человек как философская проблема: Восток - Запад. М.: Изд-во УДН, 1991. - 279 с.
54. Конт О. Общий обзор позитивизма, гл. XIV. - В кн.: Родоначальники позитивизма. Вып. 4-5. СПб., 1912. - С. 116-117.
55. Комилов Р. Социально-утопические учения в истории таджикской философии XIII-XV вв. - Душанбе, 1993. - 117 с.
56. Корбен А. История исламской философии. Пер. с фр. А.Кузнецова. М.: Академический Проспект; ООО «Садра», 2013. – С. 303-308.
57. Лаверычева И.Г. Философские и естественнонаучные основания теории эгоизма и альтруизма. Дисс. на соиск. уч. ст. к. ф. н.СПб., 2009.
58. Левит Л. З. Личностно-ориентированная концепция счастья: жизнь во имя себя. Минск: изд-во «А. Н. Вараксин», 2011. - 112 с.
59. Майерс Д. Социальная психология. 7-е издание. СПб.: Питер, 2009. -800 с.
60. Максименко С.Д. Генезис существования личности. – К.: ООО «КММ», 2006. – 240 с.
61. Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. СПб.: Евразия, 2002. - 431 с.
62. Маслоу А. Мотивация и личность. 3-е издание. СПб.: Питер, 2009. - 352 с.
63. Махмаджанова М.Т. Этические взгляды Джалолуддина Руми. - Душанбе, 2001.-175 с.
64. Махмаджонова М.Т. Философия Джалолиддина Руми. - Душанбе: Дониш, 2007. - 97 с.
65. Мирбобоев М.К. Этика Джалолиддина Давони. - Душанбе, 1992. - 138с.
66. Музаффар М. Антропологияи Ориёи (баррасии бахши ахлоқи)= [Арийская антропология (исследование этического аспекта)]. – Душанбе: Дониш, 2006. – 124 с.

67. Муздыбаев К. Эгоизм личности. // Психологический журнал. 2000. т.21. №2. С. 27 – 39.
68. Муродова Т. Джамеъ-ул-хикматайн Носири Хусрава как философский труд. Автореф. дисс. к. ф. н. - Алма-ата, 1985. - 18 с.
69. Мухаммад Али М. Введение в антропологию. - Душанбе, 1999. – 130 с.
70. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. - Душанбе, 1990. - 112 с.
71. Мухаммедходжаев А. Мироззрение Фаридиддина Аттора. - Душанбе, 1974. - 115 с.
72. Назариев Р.З. Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава (сравнительный анализ)». Душанбе, 2011. -350 с.
73. Олимов К. Мироззрение Санои. - Душанбе, 1973. – 136 с.
74. Олимов К. Хорасанский суфизм. - Душанбе, 1994. – 292 с.
75. Платон. Соч. в 3 т. М.: Мысль, 1968. Т. 1. - С.202-205. - 736 стр.
76. Петров Э. Ф. Эгоизм. М.: Наука, 1969. - 207 с.
77. Проблема человека в истории науки и философии. Л.: 1990. - 165 с.
78. ар-Рази Абу Бакр. Духовная медицина. Душанбе, 1990.
79. Рахимов М. Философия человека Абу Али ибн Сины (Авиценны). - Душанбе, 2005. – 332 с.
80. Ролз Дж. Теория справедливости. – Новосибирск: НГУ, 1995. – 532 с.
81. Рудзит И. А. Эгоизм как внутренний нравственно-этический фактор развития самосознания человека.// Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2006. №1. - С.56-65.
82. Рэнд А. Добродетель эгоизма. М.: Альпина, 2011. - 192 с.
83. Садыкова Н.Н. Философия Мирзо Абдулкодира Бедиля. Душанбе, 2007. -248 с.
84. Самиев Б.Д. - Социально-философский анализ взглядов таджикских просветителей о структуре социальных отношений конца XIX и начала XXв. Душанбе, 2008. -267 с.
85. Самиев А.Х. Генезис и развитие исторического сознания. - Душанбе, 1988

86. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической антологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. - М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. – 451 с.
87. Селигман М. Новая позитивная психология. Киев: София, 2006. - 368 с.
88. Скворцов Л. В. Культура самосознания: Человек в поисках истины своего бытия. – М.: Политиздат, 1989. – 319 с.
89. Смирнов А.В. Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция // Этическая мысль: современные исследования. - М.: Прогресс-Традиция, 2009. – С.177-202;
90. Соловьев В.С. Оправдание добра. - М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012.
91. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. - М.: Восточная литература, 1997. - 503с.
92. Степанянц М.Т. Мусульманский мистицизм. - М.: Канон+, 2009. -272с.
93. ас-Суйути Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках / Под общ. ред. Д.В. Фролова. Вып. 1 - 6. – М.: ИД «Муравей», 2000. – 240 стр.
94. Уилсон Э. Смысл существования человека / Эдвард Уилсон ; Пер. с англ. - М. : Альпина нон-фикшн, 2015. – С. 163-177.
95. Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750-1517 гг.). - М.: Муравей, 2001. - 352 с.
96. Фрейд З. Толкование сновидений. М., 2004.
97. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М.: Наука, 1991.
98. Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. – 461 с.
99. Фромм Э. Человек для самого себя. М.: АСТ, 2008. - 700 с.
100. Фромм Э. Искусство любить. Исследование природы любви. М., 1990.
101. Хазраткулов М. Философские взгляды Садриддина Ширази. Душанбе, 1985. -142 с.

102. Хазраткулов М. Тасаввуф. Душанбе, 1988. -124 с.
103. Холл К. Линдсей Г. Теории личности. М. 1997.
104. Хорни К. Невроз и личностный рост. СПб. 1997.
105. Чиксентмихайи М. Поток: психология оптимального переживания. М.: Смысл: Альпина нон-фикшн, 2011. - 464 с.
106. Шамолов А.А. Сравнительный анализ этики Абу Хамида Газали и Насириддина Туси.-Душанбе,1994.
107. Шоихтиёров Х. Социальная философия Насириддина Туси. Душанбе, 2007. – С. 64-130.
108. Шварц. Б. Парадокс выбора. М.: Добрая книга, 2005. - 284 с.
109. Штайнер Р. Эгоизм в философии. М.: Энигма, 2002. 128 с.
110. Эллис А., Макларен К. Рационально-эмоциональная поведенческая терапия. - РнД.: Феникс, 2008.
111. Эфроимсон В. П. Родословная альтруизма (Этика с позиций эволюционной генетики человека) // Гениальность и этика. М.: Русский мир, 1998. -С. 435-466.
112. Юнг К. Структуры психики и процесс индивидуации. М. 1996.
113. Watson C.D., Ahmad N., Lishner D. A., Tsang J. A. “Empathy and altruism”// Handbook of Positive Psychology / Ed. Snyder C.R., Lopez S.J. Oxford University Press. 2001. P. 485-498
114. De Vries R., De Vries A., De Hoogh A., Feij J. More than the Big Five: Egoism and the HEXACO model of personality// European Journal of Personality. 2009. V.23. P.635-654. Published online 15 September 2009.
115. Evans K. The idealist treatment of egoism and altruism// International Journal of Ethics. 1897. Vol. 7. No. 4. P. 486-492.
116. Farnham D. A good kind of egoism // The Journal of Value Inquiry. 2006. V. 40. P.433–450.

117. Grinde B. Darwinian happiness: Can the evolutionary perspective on well-being help us improve society? // World futures – The Journal of General Evolution. 2004. V. 60. P. 317-329.
118. Hardy C.L., van Vugt M. Giving for Glory in Social Dilemmas: The Competitive Altruism Hypothesis. University of Kent, Canterbury 2006.
119. Hartung J. So be good for goodness' sake // Behavioral and Brain Sciences. 2002. V.25. P. 261-263.
120. Haybron, D. M. Happiness, Well-Being, and the Good Life: A Primer (ch. 2), (in:) D.M. Haybron, The Pursuit of Unhappiness. The Elusive Psychology of Well-Being. Oxford: Oxford University Press, 2008. Pp. 29-42.
121. Kavka G. Hobbesian Moral and Political Theory. Part II. – Princeton: Princeton University Press, 1986.
122. Kelley D. Altruism and capitalism. In: IOS Journal. 1 Januar 1994.
123. Krebs D. Adaptive altruistic strategies// Behavioral and Brain Sciences. 2002. V.25. P. 265-266.
124. Lacey H. Teleological behaviorism and altruism// Behavioral and Brain Sciences. 2002. V.25. P. 266-267.
125. Lazarus R. S. The Lazarus Manifesto for Positive Psychology and Psychology in General. // Psychological Inquiry. Vol. 14. № 2. P. 173 – 189.
126. Mansbridge J. J. Beyond Self-Interest. Chicago: University of Chicago Press, 1990. 416 p.
127. McKerlie D. Aristotle and Egoism // The Southern Journal of Philosophy. 1998. V. XXXVI. P.531-555.
128. Medlin B. Ultimate principles and ethical egoism// Australasian Journal of Philosophy.2012. V. 35-2. P. 111-118.
129. Miller D. 'Are they my poor?': The problem of Altruism in a World of Strangers. In: Jonathan Seglow (Hrsg.): The Ethics of Altruism.: Frank Cass Publishers, London 2004. S. 106—127.

130. Mosley A. Egoism // Ethics, Mind and Cognitive Science. Originally published: August 7, 2005. P. 1-7.
131. Mueller D. C. Rational egoism versus adaptive egoism as fundamental postulate for a descriptive theory of human behavior// Public Choice. 1986. V.51. P. 3-23.
132. Myers D. The Pursuit of Happiness. New York: Quill, 2002.
133. Rachlin H. Altruism and selfishness // Behavioral and Brain Sciences. 2002. V.25. P.239-251.
134. Raibley J. Well-being and the priority of values // Social Theory and Practice. 2010. Oct. P. 1-17.
135. Ryan R. M., Huta V., Deci E. L. Living well: A self-determination theory perspective on eudaimonia//Journal of Happiness Studies. 2008. V. 9, P. 139-170.
136. Sumner L.W. Welfare, Happiness and Ethics. New York: Oxford University Press, 1996.
137. Van Ingen J. Why Be Moral? New York: Peter Lang Publishing, 1994.
138. Veenhoven R. Hedonism and happiness// Journal of Happiness Studies, 2003. V. 4. P. 437-457.
139. Wallach M.A., Wallach L. Psychology's Sanction for Selfishness: The Error of Egoism in Theory and Therapy. San Francisco: Freeman, 1983. 307 p.
140. Waterman A.S., Schwartz S.J., Conti R. The implications of two conceptions of happiness [hedonic enjoyment and eudaimonia] for the understanding of intrinsic motivation//Journal of Happiness Studies. 2008. V.9. P. 41-79.
141. مصباح یزدی، محمدتقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1384، 204 ص.
142. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا. تهران، نشر البرز، 1379، ص433-435.
143. مصباح، مجتبی، بنیاد اخلاق. قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1385.
144. براود، سی. نکاتی درباره لذت‌گرایی روان‌شناختی، ترجمه منصور نصیری، در: جستارهایی در روان‌شناسی اخلاق، قم، معارف. دی، 1384.

145. سوپر، الیوت، خودگرایی روان شناختی، ترجمه منصور نصیری، در: جستارهایی در روان‌شناسی اخلاق، قم، معارف، 1384.
146. شمالی، محمدعلی، «پایه‌های اخلاق؛ سرشت، نیاز و افعال اختیاری»، مجله معرفت فلسفی، ش 17. پاییز 1386.
147. شنیوند، جی. بی، [تاریخچه فلسفه اخلاق مغرب زمین در] قرون هفدهم و هجدهم، ترجمه محمود فتحعلی، در: تاریخ فلسفه اخلاق غرب، ویراسته: لارنس سی. بکر، قم، مؤسسه امام خمینی(ره). 1378.
148. فاینبرگ، خودگرایی روان‌شناختی، ترجمه منصور نصیری، در: جستارهایی در روان‌شناسی اخلاق، قم، معارف. جول، 1384.
149. طباطبایی، سید محمدحسین، تفسیر المیزان، تهران، امیرکبیر. 1370.
150. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تهران، خوارزمی، چ 5. تهران، 1373.

Источники Интернета

151. Истоки альтруизма. Материалы конференции. // Журн. «Человек». 1995, № 5-6. <http://www.philosophy.nsc.ru/~shev/altruism.htm>
152. Egoism//Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/>
153. Haybron D. M. Happiness// Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/>
154. Psychological Egoism// Internet Encyclopedia of Philosophy: <http://www.iep.utm.edu/>
155. Walker J.I. The Philosophy of Egoism// The Anarchist Library: http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/coldoffthepresses/walker/egoism.html