

СРАВНИТЕЛЬНАЯ
ФИЛОСОФИЯ

*Моральная
философия
в контексте
многообразия
культур*



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Моральная философия
в контексте
многообразия культур*



МОСКВА

Издательская фирма
«ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА» РАН

2004

УДК 14
ББК 87.3
С75



*Серия «Сравнительная философия» основана в 2000 г.
Институтом философии РАН*

Ответственный редактор серии
М.Т.Степанянц

Редактор издательства
О.В.Мажидова

На первой странице переплета использована работа
«Букет Карусель» (1986 г.) из цикла «Шедевры на Уроках»
художника Артема Киракосова

Сравнительная философия : Моральная философия в контек-
сте многообразия культур / Ин-т философии. — М.: Вост. лит.,
С75 2004. — 319 с. — (Сравнительная философия : Осн. в 2000 г. / Отв.
ред. М.Т. Степанянц ; 2). — ISBN 5-02-018404-7 (в пер.).

Второй выпуск серии «Сравнительная философия» включает материалы Первой московской международной конференции по сравнительной философии, в которой приняли участие около 20 видных зарубежных ученых (в частности, Ричард Рорти, Роджер Эймс, Фред Дальмайр, Франсуа Жюльен, Мишель Юлен). Публикуемый сборник знакомит читателя с многообразием методологических, культурных и идеологических подходов современной моральной философии в освещении интеллектуальных традиций Запада, Китая, Индии и мусульманского Востока; в книге нашли отражение полярные позиции приверженцев абсолютных моральных ценностей и поборников постмодернистского этического релятивизма, мнения сторонников и критиков глобальной этики.

ББК 87.3

© Институт философии РАН, 2004
© Российская академия наук
и Издательская фирма «Восточная
литература», серия «Сравнительная
философия» (разработка, оформление),
2000 (год основания), 2004

ISBN 5-02-018404-7

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (М.Т.Степаняну)	5
-----------------------------------	---

Раздел I

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ

А.А.Гусейнов. Об идее абсолютной морали.....	7
Роджер Смит. «Наука о человеке» и моральная философия: отношение фактов и ценностей	19
Ричард Рорти. Упадок искупительной истины и подъем литературной культуры	33
М.Т.Степаняну. Метафора «золотая середина» как ключ к пониманию общего и частного в философии морали.....	51

Раздел II

ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫЕ ТРАДИЦИИ

Франсуа Жюльен. Основание морали: тайна жалости	60
А.И.Кобзев. Рождение китайской философии как «детского» учения о попрании жизнью смерти	80
Роджер Т.Эймс. Диалог между конфуцианством и прагматизмом Дж.Дьюи	86
Сор-хунь Тань. Общность культур и этноцентрические тенденции: некоторые аспекты конфуцианской этики коммуникативных добродетелей в плюралистическом кросскультурном контексте.....	105
Е.Ю.Стабурова. «Конфуцианство XX века» и проблемы его интерпретации.....	117
Ганс Георг Мюллер. Мораль и патология: компаративный подход	128
Мицуру Эгуми. Учение Л.Н.Толстого о непротивлении и идея ненасилия Д.Икеды (опыт сравнения)	141

Раздел III

ИНДИЙСКИЕ ТРАДИЦИИ

Ромеш Чандра Прадхан. Моральные ценности в поликультурном контексте: индийский подход	150
Раджендра Прасад. О «моральном праве» и «морально правильном»: от логического права к моральному праву.....	158
В.К.Шохин. Ценности или блага? О «теоретических каркасах» одной «практической философии»	165

<i>В.Г.Лысенко.</i> Трудное дело середины: «срединность» (mesotes) Аристотеля и Срединный путь (majjhimā paṭipadā) Будды.....	182
<i>Мишель Юлен.</i> Идея переселения душ в XXI в., или Будущее одной иллюзии	199

Раздел IV МУСУЛЬМАНСКИЕ ТРАДИЦИИ

<i>Т.К.Ибрагим.</i> Коран о духовном плюрализме.....	217
<i>Р.Г.Апресян.</i> Талион: его восприятие и видоизменения в христианстве и исламе.....	221
<i>Н.С.Кирабаев.</i> Философия власти: Ал-Маварди и ал-Газали.....	230
<i>А.В.Смирнов.</i> Дуализм и монизм: различие и сходство двух вариантов суфийской этики.....	243
<i>Янис Эшотс.</i> Этика исламского мистицизма: краткий обзор учений футувва.....	252
<i>Ван Дауд.</i> Та'диб ал-Аттаса как истинное и комплексное образование в исламе.....	262

Раздел V ГЛОБАЛЬНАЯ ЭТИКА: PRO ET CONTRA

<i>Фред Дальмайр.</i> Глобальная этика: преодоление дихотомии «универсализм»—«партикуляризм»	274
<i>Карстен Дж.Струл.</i> Возможна ли глобальная этика?.....	298

А.В.Смирнов

Дуализм и монизм:
различие и сходство двух вариантов
суфийской этики

В своем знаменитом труде «Этические теории в исламе» известный исследователь классической арабской философии Маджид Фахри с изрядной долей сожаления и даже удивления отмечает скудость этической мысли в исламе. С этим стоит согласиться, если иметь в виду арабоязычный перипатетизм (фальсафа), который и составил почти исключительно предмет внимания М.Фахри, а также исмаилизм и, в определенном отношении, ишракизм (эти два направления классической арабской философии остались за пределами его труда). Эти школы развивали преимущественно античные, что в данном случае означает перипатетические и неоплатонические, подходы к пониманию блага и зла и строили этику на этих основаниях. Однако в том, что касается философского калама и суфизма, оценка маститого ученого вряд ли оправданна.

Я буду говорить об основаниях этической мысли двух выдающихся суфийских мыслителей, Джалāl ад-Дйна Рӯмӣ (1207–1273) и Муҳйӣ ад-Дйна Ибн ‘Арабӣ (1165–1240), в контексте подхода к определению категорий блага и зла в арабо-мусульманской мысли. При этом я буду исходить из того, что трактовка этих категорий в религиозно-доктринальной и философской мысли различна и может быть обозначена как «соотносительная» и «абсолютная» соответственно.

Мусульманская этическая мысль, кажется, служит подтверждением распространенного тезиса, гласящего, что благо и зло являются наиболее фундаментальными и универсальными понятиями этики. Безусловно, понятие «благо» (*хайр*) служит одним из основных коранических концептов. Об этом говорит, среди прочего, частотность его употребления: это слово (не считая производных) встречается в Коране 176 раз. Термин «зло» (*шарр*) куда менее употребителен: в кораническом тексте он встречается всего 31 раз. Хотя и в очень упрощенной форме, эти факты тем не менее

отражают общий «оптимистический» подход к основным этическим проблемам в исламе. Конечно, *хайр* и *шарп* — не единственные термины, выражающие понятия «благо» и «зло», но относящиеся к ним сведения достаточно красноречивы.

Коран и сунна придерживаются не абсолютного, а соотносительного понимания блага и зла: запреты вызваны не причастностью запрещаемого некоему злему началу, а только тем, что благо, приносимое такими вещами, перевешивается, причем ощутимо и несомненно, проистекающим от них злом. Таковы, скажем, азартные игры: они приносят определенное благо, поскольку услаждают душу, однако причиняемое ими зло намного больше этого блага — ведь игрок может потерять всю полагающуюся ему часть верблюда¹, и тогда сам он и его семья останутся без пропитания. То же касается и самого главного — стимула к исповеданию ислама. Правовереие приносит весьма ощутимые блага как в земной, так и в загробной жизни, тогда как исповедание других вер может приносить некоторые блага в земной жизни, однако скорее всего (это, во всяком случае, касается многобожников) принесет зло в жизни загробной: баланс налицо, и создаваемый им стимул, как предполагается этой точкой зрения, весьма ощутим.

Принципиально тот же подход характерен и для исламской религиозно-правовой мысли — фикха. Здесь оценка предмета как благого или злого достаточно определена (во всяком случае, градуированно) выражается в системе известных «пяти категорий» (*ал-ахкām ал-хамса*). В фикхе собственно нравственный характер оценки дополняется правовым аспектом, оставаясь сплетенным с последним и никогда не будучи вытесненным им до конца. Наиболее «радикальной» из категорий фикха является пара «обязательное–запрещенное» (*вādжиб–махзур*). Некатегорические запрет и предписание выражены парой «поощряемое–порицаемое» (*сунна–макрух*); «безразличные» (*мубах*) для Законодателя, т.е. лишённые правовой оценки, предметы суждения нас здесь не интересуют. Так вот, оказывается, что даже наиболее категорические оценки — «запрет» и «предписание» — могут меняться местами, если меняется контекст обсуждения того или иного предмета и если благодаря такому изменению контекста благо, связанное с этим предметом, начинает безусловно преобладать над злом, которое тот причиняет. Один из наиболее известных примеров — оценка спиртного (*хамр*). Будучи запретным в обычных ситуациях, поскольку вреда оно приносит безусловно больше, нежели пользы, вино становится не просто позволительным, но обязательным, если мусульманин поперхнулся и ему грозит смерть от удушья, а под рукой нет никакой другой жидкости: выпить вино, чтобы избежать смерти, он не просто может, но обязан.

¹ Во времена Мухаммеда, активно выступившего против азартных игр, были распространены игры с использованием костей, опирающиеся на довольно сложные правила, ставкой в которых служило мясо забитого или добытого животного.

Переход от соотносительности выстраивания этической оценки в религиозно-правовой мысли к его абсолютности в философии связан с той особенностью философской мысли и философского отношения к действительности, которое в западной традиции обычно именуется «критическим духом». Философия не соглашается с тем, чтобы принять нечто внешнее самому предмету в качестве предпосылки его осмысления, поскольку такое принятие означало бы догматизм и одновременно — отказ от универсальности осмысления (первое выводит рассматриваемый предмет за пределы сферы рационального, а второе изымает его из сферы философского). Вот почему она стремится увидеть основания для квалификации предмета как благого или злого в самом этом предмете, а не в чем-то внешнем ему.

Первыми в истории арабской мысли такой переход к абсолютному выстраиванию этической оценки совершили мутазилиты. В их рассуждениях и спорах я выделю два аспекта интересующей нас темы.

Во-первых, это вопрос о характере божественных действий. Мутазилиты крайне редко соглашались друг с другом, и тем более показательно их единодушие в данном случае. Как сообщает ал-Аш‘арӣ, фактически все они считали, что творимое Богом зло является «злом» метафорически (*маджāз*), но не по истине (*хақиќа*)². В свете теории «указания на смысл» (*далāла ‘алā ал-ма‘нā*), которая была развита уже в ранней арабо-мусульманской мысли и в дальнейшем универсально применялась в философии и филологии, этот тезис следует понимать следующим образом: любое божественное действие и всякая сотворяемая Богом вещь указывают только на «благо» как на свой собственный, или «истинный» (*хақиќа*), смысл. Однако совершенно очевидно, что в Коране говорится и о том, что Бог причиняет неверующим «зло», например бедствия в дольней жизни и проклятие и муки в загробной. Однако «зло», как считают мутазилиты, не является тем смыслом, на который указывают эти вещи по истине. «Зло» — собственный смысл некоторых других вещей, место которых занимают божественные действия, указывающие на «зло» в таких случаях переносно, т.е. иносказательно, а не истинно³. В том же духе решается и проблема проклятия (*ла‘на*) Богом неверующих: это не наказание, а, согласно большинству мутазилитов, «справедливость» (*‘адл*), мудрость, благо и подходящее (*салāх*) для неверующих⁴.

Во-вторых, это вопрос о том, является ли предписанный Богом поступок «хорошим» (*хасан*) сам по себе или в силу божественного предписа-

² *Ал-Аш‘арӣ*. Мақалāt ал-исламиийн ва ихтилаф ал-мусаллийн (Высказывания людей ислама и разногласия вершавших молитву). Ред. Г.Риттер. 3-е изд. Wiesbaden, 1980, с. 245–246; см. также с. 251.

³ Более подробно о теории указания на смысл и ее особенностях см.: *Чалисова Н.Ю., Смирнов А.В.* Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики. — Сравнительная философия. 1. М., 2000, с. 281–300.

⁴ *Ал-Аш‘арӣ*. Мақалāt ал-исламиийн ва ихтилаф ал-мусаллийн, с. 249.

ния ('амр) и, соответственно, является ли «плохой» поступок (*саййи 'а*) таковым сам по себе или в силу божественного предписания. Известный рационализм мутазилитов и их представление о том, что вещи обладают собственной природой, которую не обязательно пересиливает воля и могущество Бога, проявился и в данном случае. Среди высказанных ими решений этого вопроса и такое — то, что Бог не мог предписать как должное или что Он не мог наказать как запретное, является само (соответственно) «злом» и «благом»; то, в отношении чего Его предписание могло быть противоположным тому, каким явилось в Законе, — то не обладает само по себе свойством блага или зла.

Таким образом, мутазилиты провозглашают абсолютно благой характер божественных действий, обосновывают этическое понимание установлений Закона и отделяют этически оправданные среди них от волюнтаристских.

Арабоязычный перипатетизм (фальсафа), исмаилизм и ишракизм малопродуктивны в сфере этики. Они следуют неоплатонической трактовке блага и зла в собственных философских сочинениях (ал-Фараби тут лучший пример) и аристотелевской и частично платонической в продолжающих античную традицию «Трактатах о нравах», которые бесконечно варьировавшимися классификациями качеств души способны сбить с толку самого терпеливого читателя, либо воспроизводят античные образцы (например, «О справедливости» Мискавайха⁵). Все это мало способствовало осмыслению этических проблем, как они были поставлены в классической арабо-мусульманской цивилизации, и не случайна ирония знаменитого ал-Газали в адрес не менее знаменитого Ибн Сины, сказавшего, что тот заимствовал все ценное в своей этике у суфиев.

Перейдем к основаниям этической мысли Джалал ад-Дина Руми и Мухй ад-Дин Ибн 'Араби.

На первый взгляд они предстают трудносовместимыми, если не вовсе противоречивыми. Дадим сперва их общий очерк, а затем перейдем к деталям и конкретным примерам.

Позицию Руми можно обрисовать следующим образом. Благо и зло — две абсолютно противопоставленные противоположности. Цель человека — отличать благо от зла, разводить и ни в коем случае не смешивать их. Эти две категории служат универсальным средством осмысления человеческих деяний: любое из них может быть классифицировано как благое либо злое, и человеку следует максимально сторониться злого и держаться как можно ближе к благому.

В таком обобщенном виде этические принципы Руми покажутся очень знакомыми любому, кто воспитан в лоне христианской или иудейской культуры. Вряд ли это стоит считать случайностью, если учесть, что древ-

⁵ *Мискавейх*. Трактат о природе справедливости. Пер. и коммент. З.И.Гусейновой. — Историко-философский ежегодник. 1998. М., 2000, с. 289–300.

неперсидское наследие повлияло, вне всякого сомнения, на иранских мусульманских мыслителей, будь то поэты или философы. Строго проводимое различие между благом и злом как двумя началами универсума составляет неотъемлемую черту древнеперсидской мысли. Утверждение некоторых авторов о том, что зороастризм мог повлиять на еврейскую мысль и дать толчок зарождению этических идей в иудаизме, вряд ли вообще лишено основания. Если это верно хотя бы в каком-то отношении, сходство этических принципов Рӯмӣ и христианских или иудейских авторов представляется более объяснимым.

Что касается Ибн 'Арабӣ, то его позиция весьма заметно отличается от положений, которые для Рӯмӣ служат не подвергаемыми сомнению принципами. Великий шейх утверждает, что ничто в мире не является злом как таковое (*би-л-'айн* «по воплощенности») и что любая вещь должна расцениваться положительно, как благо. Если это так, то в чем состоит обоснование запретов, которые содержит божественный Закон? Рӯмӣ вполне определенно отвечает на этот вопрос, ясно отделяя благо от зла и заявляя, что «Всевышний... бывает доволен только благом»⁶. Но если мы вслед за Ибн 'Арабӣ будем считать, что все в мироздании включено в сферу существования (*вуджӯд*), а существование принадлежит исключительно Богу (эта теория позже будет названа теорией *вахдат ал-вуджӯд* «единства существования»), и следовательно, любая вещь как таковая является только благой, а не злой, — почему в таком случае следует что-либо запрещать?

Для многих исследователей Ибн 'Арабӣ стало уже общим местом указывать на неоплатонические параллели его идей. Отдавая должное Великому шейху, следует сказать, что по меньшей мере в данном вопросе он не следует по пути неоплатоников и не считает зло недостатком бытия. Эта идея, ставящая знак равенства между материальным и причастным злу, циркулировала среди мусульманских интеллектуалов, и ал-Фараби и Ибн Сина (если ограничиться этими известными именами) отдали ей должное. Однако Ибн 'Арабӣ настаивает, что дело обстоит не так. Даже самые неприятные вещи, например чеснок, представляют собой только благо, если рассматривать их как таковые. Почему же в таком случае Мухаммед питал к ним отвращение? Ему не нравился не чеснок как таковой, а его запах (*ра'иха*), утверждает Ибн 'Арабӣ⁷. Ведь никакая вещь, рассматриваемая как таковая, как «воплощенность» (*'айн*), не может быть отнесена к категории *макрух* «вызывающее отвращение»⁸, такую оценку ей можно вынести только относительно, принимая во внимание внешние аспекты.

⁶ *Рӯмӣ*. Китаб фӣ-хи ма фӣ-хи (Книга, содержащая то, что содержит). Тегеран, 1330 х.с., с. 179.

⁷ *Ибн Араби*. Геммы мудрости. — Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993, с. 283.

⁸ *Макрух* — одна из «пяти категорий» фикха, обозначающая «нерекомендуемые» поступки. Непосредственное языковое значение — «то, что вызывает нелюбовь».

Этот онтологизм Ибн 'Араби́ ведет к выводам, которые, будучи высказаны без обосновывающих их философских рассуждений, покажутся весьма своеобразными. Вероятно, наиболее вызывающим для сознания «обычного» мусульманина будет утверждение, что *никакая* религия не является ложной и что *любое* поклонение — поклонение только единственному и истинному Богу. Утверждение не вполне привычное, даже если рассматривать его как чисто теоретический тезис. Однако Ибн 'Араби́ не останавливается на этом, а делает все логически необходимые выводы. Например, он говорит, что те, кто заставлял людей отречься от их «неправильных» верований, тем самым препятствовали им в поклонении Богу и таким образом действовали против Его воли. Даже пресловутый коранический Фараон предстает в «Геммах мудрости» как слуга Бога. Какими бы «странными» ни казались эти утверждения, мы не можем не согласиться с ними как с логически непогрешимыми импликациями онтологического фундамента учения Ибн 'Араби́.

Эта, мягко говоря, веротерпимость Ибн 'Араби́ (я привел только несколько ее примеров) резко контрастирует с позицией Руми́. Рассматривая вопрос о правоверии, тот весьма недвусмысленно проводит различие между исламом и прочими религиями. Он без колебаний обрушивает свою критику не только на идолопоклонников, но и на христиан⁹, исходя из, как он считает, вполне очевидных для всех аргументов (например, Руми́ задает вопрос, каким образом такое немощное существо, как 'Иса́, способно нести вес всех семи небес, поддерживая их). Говоря о любви ('*ишк*), Руми́ нимало не сомневается в наличии «истинного возлюбленного» (*ма 'ишк ҳақӣқийй*), которого следует отделять от прочих возможных объектов любви, не являющихся таковыми¹⁰. Нетрудно видеть, насколько разительно отличается этот тезис от позиции Ибн 'Араби́, когда тот говорит, что Бога не заключает никакое «где» ('*айн*) и что в силу этого человек должен помнить, что может найти Его в любом направлении, а не только обращаясь в сторону киблы¹¹, или когда утверждает, что всякое искушение (*фитна*) следует преодолевать, не отворачиваясь от якобы «неправильных» объектов привязанности, а превращая их в «истинные» благодаря способности видеть их как проявления Бога¹².

Я утверждал, что позиция Ибн 'Араби́ вполне согласуется с его фундаментальным тезисом, гласящим, что реальность (подлинность, действительность — этот синонимический ряд дает представление о его концепте *ал-ҳаққ/ал-ҳалқ* «Истина/Творение») едина и включает в себя все, а потому ни в каком нашем деянии мы просто не способны — даже если очень этого захотим — отклониться от нее. Что касается Руми́, он также испы-

⁹ См.: Руми́. *Китаб фй-хи ма фй-хи*, с. 124–125.

¹⁰ См. там же, с. 160.

¹¹ *Ибн Араби*. *Геммы мудрости*, с. 198–199; см. также с. 172 и др.

¹² *Ибн Араби*. *Наставления ищущему Бога*. — *Средневековая арабская философия: Проблемы и решения*. М., 1998, с. 320–326.

тывает мало сомнений в том, что человек — нечто большее, чем подневольная Божьей воле тварь, и предостерегает нас от недооценки нашей подлинной ценности. В *Фй-хи ма фй-хи* он сравнивает человека с чистым золотом и говорит, что было бы глупостью пустить его на изготовление горшка для варки тыквы. Драгоценный человеческий дух для Руми, как и для Ибн 'Араби, служит отражением Бога. Иначе говоря, Руми не является противником теории *вахдат ал-вуджуд* Великого шейха. Если так, то почему этические учения двух мыслителей представляются столь различными? Руми исходит из дуализма добра и зла, которые являются несомместимыми противоположностями, тогда как позицию Ибн 'Араби следует характеризовать как этический монизм. Безусловно, древнеперсидское культурное наследие повлияло на мысль Руми, тогда как оно вряд ли могло оставить свой след в учении Ибн 'Араби. Сводится ли различие во взглядах двух мыслителей к этому различию их культурного наследия? Или же их теории все же более похожи, нежели это представляется на первый взгляд, ввиду их общих онтологических оснований и общей логики рассуждений?

Чтобы ответить на этот вопрос, приглядимся внимательнее к тому, как Руми объясняет связь между существованием добра и зла, с одной стороны, и тем, что Бог бывает доволен только добром, — с другой.

Рассматривая эту проблему, он обращается к понятию божественной воли (*ир'ада*). В отличие от мутазилитов Руми без колебаний заявляет, что Бог желает как блага, так и зла¹³, что в его устах означает, что Бог их творит. Но что представляет собой то зло (*шарп*), о котором говорит Руми? С одной стороны, он имеет в виду зло «по истине», а не «метафорически». В этом его позиция отличается от позиции мутазилитов с их стремлением рассматривать любое зло, приносимое человеку божественными деяниями, как *маджаз* (метафора), а не как *хақиқа* (истина). С другой стороны, это зло, будучи злом по истине, является злом как таковым (*би-л-'айн*). Что это именно так, выясняется, когда Руми говорит: «Его желание зла (*шарп*) было бы плохим (*кабих*), если бы Он желал его ради него самого (*ли-'айни-хи*)»¹⁴, что осталось бы бессмысленным утверждением, не будь зло злом «как таковым» (*би-л-'айн*). Таким образом, Руми отказывается от того решения, к которому прибегает Ибн 'Араби, когда говорит, что все является исключительно благом как таковое, но может быть благом или злом в зависимости от вкусов, симпатий и антипатий людей, т.е. «по установлению» (*би-л-вад'*), соотносительно, а не абсолютно и не субстанциально.

Руми избирает другой путь. Он говорит, что зло желаемо не ради него самого, а ради блага. Этот тезис прямо связан с другим: человеку в этом мире невозможно доставить никакое благо, если его не постигло какое-то

¹³ Руми. *Китаб фй-хи ма фй-хи*, с. 179.

¹⁴ Там же, с. 180.

зло. Наставник желает невежества своих учеников, поскольку иначе не мог бы их ничему научить, булочник желает, чтобы его покупатели испытывали голод, поскольку иначе не может накормить их, врач желает болезни пациента, чтобы излечить его, — и точно так же Бог желает зла в мире, чтобы доставить людям благо¹⁵. Румй обсуждает отношения между властителем и подданными (а они составляют ближайшую аналогию отношению между Богом и человеком) и говорит, что властители желают неповиновения своих вассалов и даже нападения врагов, чтобы показать свою власть и могущество, хотя это не вызывает их довольства.

Рассматривая эти два тезиса вкуче, мы обнаруживаем, что, согласно Румй, невозможно желать блага, не желая одновременно и зла, хотя зло при этом желаемо только ради блага. Румй вполне ясно подчеркивает эту мысль, заявляя, что «противник утверждает, [будто Бог] не желает зла ни в каком отношении; однако невозможно желать вещь и при этом не желать всего ей сопутствующего (*лавāзим*)»¹⁶.

Это крайне важный нюанс, поскольку иначе граница между благом и злом, проводимая Румй, выглядит как непреодолимый барьер. Однако оказывается, что, с точки зрения Румй, невозможно, по меньшей мере в этом мире, установить исключительно царство блага и вовсе исключить зло: благо и зло по самой своей природе настолько тесно переплетены, что не бывает первого без второго. Позиция Румй оказывается гораздо ближе, нежели нам представлялось вначале, к монизму Ибн 'Араби, особенно если принять во внимание развитую последним стратегию «растянутого» (*хā'ир*) рассуждения, которое безостановочно переходит от одной из противоположностей к другой, рассматривая каждую как предпосылку и условие для другой.

Последним, но весьма немаловажным шагом в этом кратком исследовании станет ответ на вопрос: чем, согласно Румй, представлено зло в случае прямого этического (а не онтологического) отношения «Бог—человек», которое находит свое выражение в божественном Законе, точнее, в содержащихся в нем запретах и предписаниях?

В обсуждавшихся примерах (наставник, булочник и т.д.) зло, рассматриваемое как необходимое условие блага, представлено определенным состоянием объекта благоволения: голод питающихся, невежество учащихся и т.д. Нечто весьма похожее обнаруживается в человеческом существе, когда мы рассматриваем его отношение к Богу в общем. Это нежелание человека идти по пути блага и его склонность избирать путь зла. Исключительно по этой причине божественный Закон и был дан людям. В своем известном рассуждении Румй обращает наше внимание на то, что никто не назовет фразу «Не ешь эти камни!» запретом и не расценит слова «Насыщайся этими яствами!», обращенные к голодному человеку, как

¹⁵ Там же, с. 179.

¹⁶ Там же.

приказание, хотя с языковой точки зрения они представляют собой именно запрет (*нахий*) и приказание (*'амр*). Эти категории в данном случае неприменимы потому, что на пути осуществления этих повелений не стоит никакое препятствие и любое человеческое существо без колебаний поведет себя именно так. Но все дело в том, что человек наделен «душой, побуждающей ко злу» (*нафс 'амма́ра би-с-су'*; см. Коран, 12:53): она-то и составляет препятствие на пути следования человека стезей блага, препятствие, не будь которого, человек без колебаний выбрал бы именно этот, благой путь. Эту душу Бог желает и творит для человека с тем, чтобы затем излить на него свои благодеяния и наставить его на путь блага. Это означает, что повеления человеческой, склонной ко злу души и повеления самого Бога противостоят друг другу, а человек, согласно Руми, имеет возможность избирать, каким из двух противоположных повелений повиноваться. С точки зрения Ибн 'Араби, человек также выбирает, повиноваться божественному Закону или же послушаться его. Однако и та и другая линии поведения будут, согласно Ибн 'Араби, всегда повиновением божественному приказанию — но выраженному уже не в виде Закона (*'амр такли́фийй* «поручающее приказание»), а как «созидающее приказание» (*'амр такв́йнийй*): первое опосредованно и допускает послушание, второе же — непосредственное, и от него отклониться никак нельзя¹⁷.

¹⁷ О двух видах приказания см.: *Ибн Араби. Геммы мудрости*, с. 238, а также с. 186–187, 199–200.

Научное издание

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Моральная философия
в контексте многообразия культур*

Утверждено к печати
Институтом философии РАН

Редактор *О. В. Мажидова*
Художник *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *О. В. Волкова*
Корректор *Е. В. Карюкина*
Компьютерная верстка *Н. А. Важенкова*

Подписано к печати 11.10.04
Формат 60×90¹/₁₆
Печать офсетная. Усл. п. л. 20,0
Усл. кр.-отг. 20,5. Уч.-изд. л. 24,1
Тираж 500 экз. Изд. № 8120
Зак. № 10922

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленного оригинал-макета
в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6



*Правильно понятая идея абсолютной морали
не только не противоречит
культурно-конфессиональному
и политическому плюрализму,
но и является его необходимой предпосылкой.*

Абдусалам Гусейнов

*Мы должны избавиться от понятия
универсальных моральных обязательств...
нет ничего в глубине каждого из нас,
никакой общечеловеческой природы,
никакой присущей человечеству
солидарности, которую можно было бы
использовать для моральной отсылки.*

Ричард Рорти

*Хотя греки отличаются от протестантов,
китайцы — от тех и других,
тем не менее при определенной открытости
они могут увидеть и нечто общее между собой,
характерное для человеческой жизни...
Разумнее всего признать право на плюрализм
и в то же время — на веру в определенный
абсолютный идеал...*

*Нет одной истины, необходимо сохранять все то,
чем богаты люди, их мир.
Надо уметь слушать друг друга,
не удовлетворяться найденным,
быть всегда в поиске, стремиться
к совершенствованию себя и общества в целом.*

Хилари Патнэм

