

УДК 214+218

## ОПТИМИСТИЧЕСКАЯ ТЕОДИЦЕЯ АВИЦЕННЫ

Т.К. Ибрагим

Институт востоковедения Российской академии наук, г. Москва, 107031, Россия

### Аннотация

Авиценна (Абу Али аль-Хусайн ибн Абдаллах ибн Сина, 980–1037) – крупнейший представитель фальсафы, первый мусульманский философ, разработавший концепцию о зле. Согласно его теодицее в мире, созданном всеблагим Богом, явно преобладает добро, а зло наличествует лишь как нечто относительное и акцидентальное, будучи необходимым конкомитантом субстанциального добра. Своим обоснованием идеи о нашем мире как лучшем из возможных он предвосхитил лейбницевское *optimus mundus*.

Такой оптимистический взгляд философ распространял и на сотериологию. Вдохновлённый кораническим учением о всеохватности Божьей милости, он выступил с весьма смелой в условиях средневекового теологизированного общества концепцией об апокатастасисе, в рамках которой обосновывается и мысль о возможности духовного (интеллектуального) совершенствования в посмертной жизни, что позволяет всем достичь высшей степени счастья.

В статье даётся систематический анализ этой концепции, прослеживается эволюция взглядов на проблему спасения. Преимущественное внимание уделяется разделу «Теология» (или «Метафизика», араб. *аль-Иляхиййāt*) его энциклопедической книги «Исцеление» (*аш-Шифāʾ*) и особенно своего рода итоговому трактату «Указания и наставления» (*аль-Ишārāt ва-т-танбīхāt*). Автором отмечается историческая судьба, а также значимость авиценновской точки зрения о мироздании для реформирования и модернизации современной мусульманской мысли.

**Ключевые слова:** Авиценна (Ибн-Сина), теодицея, оптимизм, добро и зло, ислам, фальсафа, апокатастасис, спасение, сотериология, счастье, фелиситология

### 1. «Лучший из возможных миров»

1.1. Уже в самом авиценновском определении провидения (промысла) заключён тезис о нашем мире как о лучшем из возможных миров<sup>1</sup>. В своих «Указаниях и наставлениях» (*аль-Ишārāt ва-т-танбīхāt*, после 1030 г.) философ пишет:

Провидение (*инāйя*) – это знание Первого об универсуме (*аль-кулль*) и о том, каким он должен быть, дабы обладать наилучшим порядком (*ахсан ан-низām*) (Ук-а, в. 3, р. 298; Ук, с. 357–358)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Подробнее о жизни и творчестве Абу Али ибн Сины (далее – Ибн-Сина) см. [1], о его собственно религиозной философии – [2].

<sup>2</sup> Здесь и далее перевод на русский язык всех арабских источников (включая Коран) осуществлён нами. Применительно к данному сочинению в круглых скобках, помимо первоисточника, мы считаем необходимым указывать на соответствующие страницы осуществлённого при участии М. Диноршоева, Н. Рахматуллаева

Схожим образом в разделе «Теология» (*аль-Иляхиййāt*), или «Метафизика», из 22-томной книги «Исцеление» (*аи-Шифā*, 1014–1027) Ибн-Сина, раскрывая смысл указанного термина, говорит:

...по Своей самости Первое знает благопорядок (*низām аль-хайр*) бытия... Оно мыслит в наивысшей [степени] возможности [в отношении сущих], и мыслимое Им как наивысшее благо и порядок эмануруется, наиболее подходящим образом приводя к [наиболее] возможному [миро]порядку (Ис, с. 410)<sup>3</sup>.

А в книге «Исхождение и возвращение» (*аль-Мабда' ва-ль-ма'ād*, около 1014 г.) отмечается, что поскольку Божье знание о благопорядке в универсуме свободно от какого-либо ущерба и служит причиной возникновения сущих, то универсум реализуется предельно совершенным образом (*фй гāйат аль-иткāн*):

Благо (*хайр*) в нём не может быть иным, нежели оно есть; из того [благого], что может иметься у универсума, нет ничего такого, которое не наличествовало бы в нём (Мб, р. 88).

1.2. Разворачивая изложение своей оптимистической концепции, Ибн-Сина прежде всего обращается к фундаментальному для теодицеи вопросу:

**Если до своего бытия все вещи находились в Божьем знании, которое всесовершенно и если сам Бог всеблаг<sup>4</sup>, то откуда происходит зло?**

В своём ответе он доказывает, что в универсуме благо однозначно преобладает, а зло наличествует лишь как нечто акцидентальное, без которого невозможна реализация добра.

Понятия «благо» (*хайр*) и «зло» (*шарр*) автор «Исцеления» вкратце раскрывает в рамках рассуждения о благе как атрибуте Бога<sup>5</sup>. Так, благо – это то, к чему тянется всякое существо, а оно стремится к бытию (*вуджуд*) или к его совершенству (*камāl*); зло же не имеет самости (*зāt*), оно есть отсутствие (*'адам*) данной субстанции либо непригодность (*'адам салāх*) какого-то её состояния (*хāль*) (Ис-а, с. 465). Такое толкование зла как отрицания, идущее в русле неоплатоновской традиции, Ибн-Сина далее развивает в главе о промысле (Ис, с. 410–429)<sup>6</sup>.

Как разъясняет здесь философ, злом называют недостаток (*накс*), например: невежество, слабость и уродство. Этим термином обозначают также подобное боли и печали. В последнем случае имеет место не просто лишённость нужного совершенства, но и осознание (*идрāk*) этого отсутствия (Ис, с. 410).

Ибн-Сина выдвигает также несколько иную «классификацию» зла, при котором оно сказывается различными способами: 1) о порицаемых деяниях

и Т. Мардонова издания, которое, на наш взгляд, порой не совсем точно, местами в нём наличествуют пропуски. Обозначенный фрагмент, к примеру, передан так: «Смысл промысла божьего – это охват знанием Всевышнего всего сущего, всего того, на чём зиждется сущее, дабы расположить всё в наилучшем порядке».

<sup>3</sup> Об этом см. также в «Книге знания» (Зн, с. 296; Зн-а, с. 151).

<sup>4</sup> «Богу присуща абсолютная щедрость (*аль-джуд аль-махд*)» (Ук-а, в. 3, р. 300; Ук, с. 358); «Он есть абсолютное благо (*хайр махд*)» (Ис-а, с. 465).

<sup>5</sup> Вместо блага в «Указаниях и наставлениях» выделяется атрибут «великодушие, щедрость» (*джуд*).

<sup>6</sup> В оригинале: «О промысле и о способе привождения зла в Божье предопределение» (Ис-б, в. 2, р. 414).

и о лежащих в их основе 2) принципах-нравах; 3) о страданиях, тревогах и тому подобном; 4) о нехватке (*нуксāн*) у вещи подобающего совершенства или потери (*фукдāн*) ею такового<sup>7</sup>. Порицаемые деяния суть зло, поскольку приводят к лишению некоторого совершенства – у объекта (например, человек, по отношению к которому чинится несправедливость) или у субъекта (как в случае с прелюбодеем, так как тот теряет совершенство с точки зрения религиозного закона). Нравы (*ахляк*), то есть моральные предрасположенности (например, злоба и зависть), не являются злом сами по себе, а выступают таковым лишь постольку, поскольку от них исходят злые деяния (Ис, с. 415–416).

Из того и другого рассуждения следует, что зло – это лишение определённого совершенства, его нехватка или потеря.

1.3. В обозначенной выше главе о промысле из книги «Исцеление» различаются два типа зла: самостное (*шарр би-з-зāт*), то есть сущностное, субстанциональное, и акцидентальное (*шарр би-ль-'арад*). Первое – это лишённость ('*адам*), притом не всякая, а лишённость тех совершенств, которые положены вещи согласно её природе и как представителю соответствующего вида сущих, например: жизнь и зрение (в отличие от последующих, дополнительных совершенств, таких как знание философии или геометрии) применительно к *homo sapiens*. Второй тип представляет собой то, что уничтожает (*му'дим*) имеющееся у вещи некое совершенство или препятствует (*хāбис*) ей обрести его. Здесь злом выступает реально существующим нечто. Таковое служит злом по отношению к некоторой вещи, в другой раз выступая не иначе, как добро (Ис, с. 411). Так, огонь является злом, когда обжигает руку человека, но добром, если согревает замёрзшего.

Самостное зло – чистое отрицание. Лишённость не имеет собственно наличествующей сущности, у такой вещи нет другого бытия, когда она выступала бы в качестве чего-то благого, полезного. Слепота, например, соотносится исключительно с глазом, а там она может быть только злом (Ис, с. 411). Поскольку самостное зло – абсолютное небытие ('*адам мутлак*), то не может быть реализовано Богом, так как Он выступает причиной только бытия.

Акцидентальное зло является необходимым сопутствующим, конкомитантом субстанционального блага. Например, если бы огонь не был таковым, что при его соприкосновении с рубахой он обязательно сожжёт её, то от огня не было бы общей пользы. Поэтому «необходимо, чтобы возможное добро в таких вещах было добром лишь при допустимости появления подобного зла от него и вместе с ним» (Ис, с. 414). Отказ от сотворения большого блага из-за опасения незначительного зла представляет собой «ещё большее зло», нежели это зло (Ис, с. 414–415; Ук-а, v. 3, p. 300–301; Ук, с. 358).

Отсюда Ибн-Сина заключает, что исходящие от таких вещей блага Богом волимы (глагол. *арāда*) первичным образом (*ирāда аввалиййа*), а зло – только в том аспекте, который акцидентален. «Стало быть, благо предустановлено

<sup>7</sup> Если объединить два первых разряда в один, то получим те три разряда зла, которые позже Лейбниц в своих «Опытах теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла» (*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710) назовет моральным, физическим и метафизическим (Лейб).

(*макд̣ь*) субстанциальным образом (*би-з-з̣āt*), а зло – акцидентальным (*би-ль-‘арад*), и оба они предопределены (*куллюн би-кадар*) (Ис, с. 417–418)<sup>8</sup>.

1.4. В «Указаниях и наставлениях» выделяются четыре разряда возможных вещей:

- 1) благи и совершенно свободны от зла;
- 2) [в основном благи, но] не могут иметь свойственной благодати (*ф̣āḍыла*) без того, чтобы не случилось некое зло при различных стечениях движений и столкновениях движущихся;
- 3) суть абсолютное зло;
- 4) зло присуще им по преимуществу (Ук-а, в. 3, р. 299–300; Ук, с. 358).

Примером первого разряда служат космические интеллекты (то есть управляющие небесными сферами); второго – огонь, который способен реализовать заключённые в нём достоинства, только будучи таковым, что причиняет вред и боль живым телам, если те попадутся на пути его. Абсолютная щедрость Бога предполагает эманации первого разряда, и такие сущие представлены в надлунном мире: интеллекты, души и тела небесных сфер. Исхождение второго разряда сущих также необходимо, поскольку, как нами было отмечено, не подобает отказываться от творения большого блага из-за опасения незначительного зла. Настоящий разряд – это вещи подлунного мира.

Третий и четвёртый разряды Ибн-Синоу в «Указаниях и наставлениях» никак не комментируются. В параллельном же рассуждении, данном в «Исцелении», представлена пятичленная классификация возможных для воображения (*вахм*) вещей: выделен ещё разряд вещей, в которых благо и зло одинаковы. Причём относительно этих трёх разрядов отмечается, что «таким вещам не бывать» (Ис, с. 418). Хотя философ и не излагает здесь явные аргументы в пользу подобного положения, тем не менее можно предположить, что он исходит из несоответствия означенных вещей Божьей всеблагодати. О нереальности абсолютного зла сказано выше.

Отсюда вытекает: в мире зло встречается редко (*н̣āḍир*). Ведь зло есть лишение, а оно привходит только в вещь, которой присуща некоторая потенциальность (*кувва*), то есть «по причине материи» (*м̣āд̣да*) (Ис, с. 412; Кр, с. 796–797). Поэтому зло наличествует лишь в подлунной сфере, но таковая ничтожно мала по сравнению с прочими областями Вселенной (Ис, с. 413).

Более того, в подлунном мире зло постигает относительно небольшое число индивидов и лишь в некоторые времена, тогда как виды оберегаемы. В частности, подавляющее большинство людей обладают первыми и вторыми совершенствами, надлежащими человеческому роду: жизнью, зрением и т. п. (Ис, с. 413).

Да, зло встречается у индивидов многих (*кас̣īр*), но не у большинства (*аксарī*). «Многие» и «большинство»<sup>9</sup> – разные вещи. Имеется столько вещей, кото-

<sup>8</sup> В «Указаниях и наставлениях» говорится: «Поскольку это известно Первопромыслу (*аль-‘ин̣āйа аль-ўля*), то Оно как бы является акцидентально преднамеренным (*макс̣ūd*). Значит, в предопределение зло входит акцидентально, словно [Первым] оно волимо (*мард̣ь*) привходящим образом» (Ук-а, в. 3, р. 305). Ср.: «Поскольку всё это известно милосердию Первого и является как бы акцидентальной целью, – говорится в «Указаниях и наставлениях», – постольку зло акцидентально заключено в самом предопределении и Всевышний акцидентально удовлетворён им» (Ук, с. 358).

<sup>9</sup> Ибн-Синоу обыгрываются однокоренные слова.

рые многочисленны, но не охватывают всего (например, болезни). Зло, которое действительно преобладает, – это, к примеру, незнание геометрии либо философии, или необладание великой красотой. Но речь идёт о совершенствах не дополнительных, а тех необходимых, чья нехватка является злом в отношении человечества как рода (Ис, с. 419–420; Зн-а, с. 183).

## 2. Апокатастасис?

Логическим продолжением такого взгляда на мироздание выступает оптимистическая сотериология. Господствующая в исламе доктрина учит о конечном благом исходе (освобождении от адских мук) для грешных из числа мусульман. Ибн-Сина же, вдохновляясь кораническим благовестием об универсальности Божьей милости<sup>10</sup>, говорит о спасении для подавляющего большинства людей. Порой, кажется, философ подходит к мысли о всеобщности избавления, но ограничивается лаконичными замечаниями, видимо опасаясь реакции со стороны ригористов.

2.1. Анализируя вопрос о Божьей справедливости (*'адль*), рассматриваемый в контексте рассуждения о религиозно-этической характеристике человеческих деяний и Божьим воздаянием за них, Ибн-Сина нередко выступает в полемику с концепцией теологов из числа мутазилитов, с точки зрения которых Божья справедливость требует, среди прочего, чтобы Всевышний непременно вознаграждал за повинование и наказывал за ослушание<sup>11</sup>.

Именно неприятие такого ригоризма в отношении грешников, надо полагать, послужило одним из главных мотивов склонности философа к тезису об условном, конвенциональном характере справедливости и благообразия. По его мнению, принципы практического разума: соблюдение справедливости и отказ от несправедливости – сами по себе не являются очевидными, аксиоматическими для разума, в отличие, скажем, от суждения о том, что целое больше части. Ведь если бы не общественное воспитание, разум не вырабатывал бы никакого отношения к подобным положениям: например, не показались бы отвратительными ложь или кража чужого имущества. Без религиозного установления вряд ли бы разум принял, что убийство человека является делом дурным, несправедливым, а животного – благообразным и справедливым (Ук-а, в. 3, р. 313–314; Ук, с. 270–271, 359–360; Зн-а, с. 92).

Более открытая и относительно развёрнутая полемика с мутазилитским пониманием Божьей справедливости в трактате «Об определении» (*Фй аль-кадā' ва-ль-кадар*, около 1024 г.) (Кд). Они, как пишет философ, некорректно судят о действиях Всевышнего, прилагая к ним критерии разумности и справедливости, выработанные в отношении человеческих деяний. В действительности же нам часто не дано постичь мотивы Божьей деятельности. Да и сами мутазилиты

<sup>10</sup> «Воистину милость (*рахма*) Моя всеохватывающая (*вāси'ат кулла шай'*)» (7:156) (см. также 40:7); «Господь предписал Себе милость [к людям]» (6:54) (Кор). Хорошо известны и слова пророка Мухаммада, высказанные им в разъяснение последнего стиха: «По созданию тварей Бог сделал надпись, которая с тех пор находится при Нём, над Престолом: “Воистину милость Моя берёт верх над гневом Моим!”» (Бух, р. 790, 1831; Мус, р. 1192–1193).

<sup>11</sup> Об этой ранней школе рациональной теологии (калама) в исламе см., например, [2, с. 11–13].

вряд ли могут объяснить, как с их утверждением о справедливости Бога и Его творении наилучшего (*аль-аслах*) для созданий Своих согласуется тот факт, что одних животных Он наделил когтями и клыками, а других (например, зайцев) оставил беззащитными перед такими хищниками. Малоубедительно звучит и мутазилитский тезис о потустороннем возмещении (*'ивад*) слабым существам за обиды, несправедливо претерпеваемые ими на этом свете, особенно если учесть, что таковое наступит в столь отдалённое время, когда гнев обычно утихает и обиды забываются (Кд, р. 367–368).

Подобно ашаритам<sup>12</sup>, Ибн-Сина считает, что к Божьему воздаянию нельзя подходить с человеческими мерками, полагая заслуженным, справедливым непременно исполнение обещанного награждения или наказания (Кд, р. 354). Ведь Господь превыше всякого должествования, как об этом сказано в аяте 21:23: «Бога не спросят о деянии Его, а с них [людей] спросится» (Кор).

Более того, потустороннее воздаяние за те или иные поступки никак несоизмеримо с этими деяниями. Это все равно, как если бы господин велел своим рабам перекаладывать камешки с одного места на другое, обещая за такое ничтожное дело, которое самому хозяину абсолютно не нужно, гору жемчуга с изумрудами, а ослушнику угрожая ослеплением и распятием. На самом деле, если Бог вознаграждает, то не как нечто должное, а как милость от Него. Угрожает Он страшной карой только с целью воспитания. Не следует забывать и о том, что прощение виновику всегда считается похвальным актом великодушия (Кд, р. 364, 366–367, 369).

Значит, мутазилитам не подобает обрекать грешников на вечную погибель и ограничивать спасение совсем незначительной группой людей, которые едва ли составят одно селение. Гораздо лучше проявить милосердие и сострадание к неправедным, уповая на Божью милость (Кд, р. 358, 364).

Как увидим ниже, такой оптимистический взгляд на конечное спасение Ибн-Сина ещё более основательно аргументирует в «Исцелении» и особенно в «Указаниях и наставлениях», обсуждая вопрос о потусторонней судьбе души.

2.2. Согласно Ибн-Сине, посмертное счастье (*са'ада*), блаженство души прежде всего состоит в духовном, интеллектуальном приобщении к Богу и ангелам (космическим разумам). В относительно раннем трактате «Освещение» (*аль-Адхавиййа фй аль-ма'ад*, около 1015 г.), посвящённом будущей судьбе, философ пишет о семи группах душ, классифицируя их в зависимости от интеллектуальных и нравственных качеств, приобретённых в здешней жизни (Ос, с. 851–853).

Первую группу представляют души просвещённые (*камиля*, букв. 'совершенные'), то есть обрётшие интеллектуальные совершенства, и праведные (*муназзаха*, букв. 'чистые'), иными словами – свободные от дурных нравов. Эти души будут пребывать в абсолютном, предельно полном и вечном блаженстве.

Вторую – души просвещённые, но неправедные (*гайр муназзаха*). Моральная ущербность таковых препятствует достижению цели – абсолютного блаженства, которое осознаётся, после того как по разлучении с телом прекратились занятия,

<sup>12</sup> Об этой школе мусульманской (суннитской) теологии, см., например, [2, с. 13–14, 169–170].

отвлекавшие в земной жизни. Великое страдание им причиняет то, что пути к блаженству преграждают дурные нравы, требующие соответствующего чувственного удовлетворения, которое ныне недоступно. Вместе с тем последние не являются сущностными, посему терзание от них для означенных душ не вечно: подлинное блаженство они обретут при очищении.

К третьей группе принадлежат непросвещённые (*нāкыса*, букв. 'несовершенные, ущербные'), но праведные души, которые в земной жизни осознали, что для них имеются надлежащие интеллектуальные совершенства, однако не только не стремились к ним, но и отвергли их, исповедуя ложные воззрения. Подобная ущербность обрекает эти души на перманентное страдание.

Четвёртая группа – души и непросвещённые, и праведные, притом в здешней жизни не были осведомлены о подлинных совершенствах и истинных воззрениях, подобающих им, но имели сведения о таковых в метафорической форме (как преподнесли религии). Данные души не стремились к этим подлинным совершенствам и не отвергали их. В последующей жизни они будут испытывать некоторую долю блаженства, пропорциональную мере их осведомлённости о первоначалах бытия. Между тем им не обрести абсолютного блаженства, поскольку знание неполно. С другой стороны – они не будут испытывать абсолютного страдания, так как не осознают подлинных теоретических совершенств, не возжелав их, а потому и не переживают от отсутствия таковых, как голодный человек сох бы от нехватки еды. Кроме того, эти души морально чисты, а значит, не будут терпеть муки из-за дурных нравственных наклонностей, как то имеет место во второй группе.

Пятую составляют также души и непросвещённые, и праведные, однако не знавшие о надлежащих интеллектуальных совершенствах ввиду недостатка умственных способностей, как в случае с несовершеннолетними детьми (*субйāн*) и простаками (*бульх*). Потусторонняя участь схожа с душами из предыдущего разряда: они не будут знать ни абсолютного блаженства, ни абсолютного страдания.

Шестая группа включает в себя души непросвещённые и неправедные. Поскольку они были осведомлены о ряде теоретических совершенств, надлежащих им, но не достигли таковых, а потому будут обречены на вечное страдание.

В седьмую группу входят те непросвещённые и неправедные души, которые, в отличие от вышеозначенных, ничего не знали о надлежащих теоретических совершенствах и, соответственно, будут испытывать страдание в мере, отвечающей степени испорченности обрётённых нравов.

Следовательно, в действительности имеются три большие группы:

- *абсолютное счастье*, которое сразу или спустя некоторое время ожидает 1-ю, 2-ю и 5-ю группы;
- *абсолютное страдание* – 3-ю и 6-ю;
- *относительное блаженство* или *относительное страдание* уготовано для 4-й и 7-й групп.

Следует сказать, что в «Исцелении» и «Указаниях и наставлениях» авиценновский взгляд на судьбу двух последних группы более оптимистический, хотя указанные семь групп здесь выделены не столь чётко (Ис, с. 424–429; Ук, с. 363–366).

2.3. Рассуждая о посмертной участи людей непросвещённых (*бульх*, ед. ч. *аблях*), в «Исцелении» Ибн-Сина склоняется к следующей мысли, выдвинутой «некоторыми учёными мужами» (Ис, с. 428). Эти души лишены какого-либо фактора, который тянул бы к вышестоящему, так как у них нет ни интеллектуальных совершенств, затем чтобы обрести подлинное счастье, ни стремления к этим достоинствам, чтобы испытать страдание от отсутствия таковых. Совсем наоборот, все их психические качества обращены к нижестоящему (телесному). Раз они воспитывались в богооткровенной религиозной традиции, после разлучения с телом сильна вера в судьбу, которая ожидает им подобных, на манер того, как для широкой публики пророки обычно изображают реалии потусторонней жизни – в аллегорическо-символических образах. А если небесные тела не станут препятствовать тому, чтобы сделаться субстратом для воздействия данных душ, то есть орудием для оформления имагинативных образов (*сувар хайлиййа*), то «души станут созерцать всё сказанное им в земной жизни касательно состояний [человека] в могиле, воскресения и потусторонних благ. Точно также и дурные души будут созерцать то наказание, которое было изображено им в земной жизни, и будут страдать от него» (Ис, с. 428).

Как разъясняет философ, в плане силы имагинативное никак не уступает чувственному (*хиссиййа*), наоборот порой оказываясь более действенным. В частности, переживаемое в сновидении нередко бывает сильнее того, что наяву, а всё потому, что и первое, и второе есть запечатлённый в душе образ, но лишь с той разницей, что одно исходит изнутри, а другое своё начало берет извне. Наслаждение или боль в действительности вызывает именно запечатлённое в душе (образ), а не то сущее, находящееся вне души (вещь): «И как только данный образ запечатлевается в душе, она осуществляет своё действие, даже если нет внешней причины, ибо сущностной причиной выступает этот запечатлённый [образ], тогда как внешний [предмет] служит акцидентальной причиной или причиной для причины» (Ис, с. 429).

В «Указаниях и наставлениях» философ обращается к имагинативным реалиям в обоснование возможности духовного развития на том свете для праведных из числа душ непросвещённых (*бульх*). Если небесные тела или подобные им окажут содействие, служа орудием для воображения (*тахаййулāt*), то в конечном счёте может быть обретена та способность к высшему блаженству, каковая присуща интеллектуалам-гностикам (ед. ч. *‘ариф*) (Ук-а, в. 4, р. 35–36; Ук, с. 364).

Значит, тот средний уровень блаженства, который в «Освещении» отводится означенным душам, служит только ступенью в их нравственном восхождении.

2.4. Ибн-Сина делает весьма решительный шаг в направлении к концепции о всеобщем спасении в «Указаниях и наставлениях». Как пишет здесь философ, в аспекте своих качеств (ед. ч. *халь*) человеческое тело бывает тройким:

- 1) совершенно красивое и здоровое;
- 2) среднее, не достигшее совершенства в том и в другом;
- 3) уродливое и болезненное (или больное).

Тела первой и третьей групп таковы, что они либо получают от посмертного телесного счастья богатую или умеренную долю, либо избавляются от недугов.

Так обстоит дело и с душой. В потустороннем мире она будет пребывать в одном из следующих трёх модусов:

1) совершенно добродетельная (*фāдыла*) в отношении и ума ('акль), и нрава (*хульк*) – таковая достигает высшей степени счастья;

2) менее совершенная, особенно в аспекте интеллектуальных знаний, но невежество не относится к тому разряду, который вредит в делах потусторонней жизни, – не обладая солидным запасом знания, который принёс бы большую пользу в той жизни, окажется в числе спасённых, будет избавлена от наказания и получит определённую долю от блаженства;

3) та, что подобна больному, а потому обречённая на страдание.

Из этих трёх состояний, согласно Ибн-Сине, два крайних встречаются редко, тогда как среднее является широко распространённым, значительно преобладающим. Более того, если к этой группе добавить первую, то спасённых людей будет явное большинство (Ук-а, v. 3, p. 306–309; Ук, с. 358–359).

Далее философ пишет: «Нельзя тебе подумать также, что отдельные грехи отрезают путь к спасению, потому что на вечную (*сармад*) погибель обрекает лишь определённая разновидность невежества, а на конечное (*махдūd*) мучение – соответствующая разновидность [морального] порока; и всё это относится к меньшинству человеческих индивидов» (Ук-а, v. 3, p. 309–310)<sup>13</sup>.

На том свете к несчастью ведёт только одна разновидность пороков в отношении теоретической силы души (познания), а именно: сознательное отвержение богооткровенных истин, умноженное на обретение противоположных, неверных воззрений (Ук-а, v. 4, p. 28–35; Ук, с. 363–364). Однако подобному наказанию (страданию) не подвергаются те, чьи пороки проистекают от недостатка прирождённых умственных способностей. Сюда относятся, в частности, верования эпигонов и простолюдинов. Именно таковые, как отмечает философ в более раннем трактате «О счастье» (*Фй ас-са'āда*, до 1020 г.), подразумеваются в изречении, по которому большинство обитателей Рая – это непросвещённые простаки (*бульх*) (Са, p. 275)<sup>14</sup>.

Если говорить о пороках, связанных с практической силой души (моральных недостатках), страдание от них полагается лишь на определённый срок. Ведь не только неустойчивые (например, временная привязанность), но и крепко утвердившиеся (как в случае с дурным нравом) пороки обусловлены привходящими, внешними по отношению к сущности души факторами, поэтому все они рано или поздно уйдут после смерти. Но коль скоро имеется между ними различие по степени неблагообразности и по скорости исчезновения, то и потусторонняя кара будет различаться как в качественном, так и в количественном отношении (Ук-а, v. 4, p. 29<sup>15</sup>; Ук, с. 363–364).

Такое представление, как замечает Ибн-Сина в трактатах «О счастье» (Са, p. 275) и «Исхождение и возвращение» (Мб, p. 113), идёт в русле доминирующего в исламе учения о временности наказания в Аду для «нечестивца» (*фāсик*), «великогрешника» (*сāхиб аль-кабйра*) из числа мусульман. В «Указаниях и наставлениях» эту толерантно-оптимистическую установку философ

<sup>13</sup> Этот фрагмент и некоторые другие, о чём пойдёт речь далее, в русском переводе отсутствуют.

<sup>14</sup> Такое изречение порой возводят к пророку Мухаммаду (Кур, p. 815).

<sup>15</sup> См. также комментарии Насыр-ад-Дина ат-Тусы, размещённые внизу страницы.

распространяет на всё человечество. С явной аллюзией на упомянутое выше свидетельство Корана о всеохватности Божьей милости звучит наставление: «Не прислушивайся к тем, кто ограничивает спасение (*наджāt*) небольшим числом людей, отказывая в нём, притом навечно (*иля аль-абад*), людям невежества и греха, – лучше уповай на широкие просторы Божьей милости (*истауси‘ рахмата-л-Ллāхи!*)!» (Ук-а, в. 3, р. 309–310).

Обоснованная Ибн-Синой оптимистическая концепция впоследствии получила значительное распространение в культуре классического ислама, причём не только среди приверженцев фальсафы. Её разделяли, в частности, суфии аль-Газали (1058–1111) (Газ-И, р. 258–259; Газ-К) и Ибн-Араби (1165–1240) (Арб-М, р. 393; Арб-Ф, р. 94), а также ханбалиты Ибн-Таймийа (1263–1328) и Ибн-аль-Каййим (1292–1350) (см. [4, с. 86–140]). В Новое и Новейшее время в пользу установки на «всеохватность Божьей милости» высказывались крупные теологи и мыслители, такие как Мухаммад Абдо (1849–1905), Мухаммад Рашид Рида (1865–1935) (Аб-Рд, в. 8, р. 99; в. 12, р. 215–216) и Махмуд Шальтут (1893–1963) (Шал, р. 43–44). Среди мусульман России ярким поборником выступал татарский реформатор М. Бигиев (1873–1949) (Биг), с позицией которого, видимо, был солидарен Р. Фахретдинов (1859–1936) (Фох, с. 198–200). Утверждение этой установки, как представляется, может стать одним из главных направлений реформирования и модернизации традиционной мусульманской теологии.

#### Источники

- Аб-Рд – [Abdo M., Rida R.] Tafsīr al-Qur’ān al-hakīm (Tafsīr al-Manār): in 12 v. – Cairo: Dar al-Manār, 1947. (на араб. яз.)
- Арб-М – *Ibn-‘Arabī*. Al-Futūhāt al-makkiyya. V. 1. – Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1999. – 574 p. (на араб. яз.)
- Арб-Ф – *Ibn-‘Arabī*. Fusūs al-hikam. – Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī, [n. d.]. – 228 p. (на араб. яз.)
- Биг – *Бигиев М.* Доказательства Божественного милосердия / Пер. А.Г. Хайрутдинова // Исламская мысль: традиция и современность. – М.: ИД «Медина», 2016. – Вып. 1. – С. 131–188.
- Бух – *Sahīh al-Bukhārī*. – Damascus: Dār Ibn-Kathīr, 2002. – 1944 p. (на араб. яз.)
- Газ-И – *al-Gazālī*. Ihyā’ ‘Ulūm ad-Dīn. V. 4. – Beirut: Dār al-ma‘rifā, [n. d.]. – 552 p. (на араб. яз.)
- Газ-К – Из трактата аль-Газали «Критерий различия» // Ибрагим Т. Коранический гуманизм. – М.: ИД «Медина», 2015. – С. 141–147.
- Зн – *Ибн-Сина*. Книга знания // Мусульманская философия (фальсафа): Антология / Сост. Т.К. Ибрагим, Н.В. Ефремова. – Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. – С. 218–308.
- Зн-а – *Ибн Сина*. Книга знания // Ибн Сина. Избранные философские произведения. – М.: Наука, 1980. – С. 60–228.
- Ис – *Ибн-Сина*. Исцеление // Мусульманская философия (фальсафа): Антология / Сост. Т.К. Ибрагим, Н.В. Ефремова. – Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. – С. 309–456.
- Ис-а – *Ибн Сина*. «Исцеление» (аш-Шифā’). Глава о бытии Бога и Его атрибутах из книги «Теология» / Пер. с араб., предисл. и прим. Т.К. Ибрагима // *Ars Islamica*: Сб. науч. работ в честь С.М. Прозорова / Под ред. М.Б. Пиотровского, А.К. Аликберова. – М.: Наука: Вост. лит., 2016. – С. 438–482.

- Ис-б – *Ibn-Sīnā*. *Ash-Shifāʾ*. *Al-Ilāhiyyāt*: in 2 t. – Cairo: al-Hayʾa al-ʿamma li-shuʾun al-maṭābiʿ al-amīriyya, 1960. – Т. 2: [Books VI–X]. – P. 253–478. (на араб. яз.)
- Кд – *Ibn-Sīnā*. *Ar-Risāla fīʾl-Qaḍāʾ waʾl-Qadar* // *Ibn Sīnā. Rasāʾil*. – Qum: Intishārāt-i Baydar, 1400 [1979]. – P. 347–372. (на араб. яз.)
- Кр – *Ибн Сина*. Комментарии к сурам Корана / Пер. С. Сулаймонова // *Абу Али ибн Сина (Авиценна)*. Сочинения. Т. 2. – Душанбе: Дониш, 2005. – С. 772–803.
- Кор – *al-Qurʾan al-karim*. – Medina: Mujammaʿ al-malik Fahd, 1427 [2006]. – 604 p. (на араб. яз.)
- Кур – *al-Qurtubī*. *At-Tazkira* / Ed. by as-Sādiq Ibrāhīm. – Riyadh: Dār al-minhāj, 2005. – 1539 p. (на араб. яз.)
- Лейб – *Лейбниц Г.В.* Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе и начале зла. – М.: Мысль, 1989. – 560 с.
- Мб – *Ibn-Sīnā*. *Al-Mabdaʾ wa-l-Maʿād* / Ed. by ʿAbd Allāh Nūrānī. – Tehran: Inst. Islamic Studies, McGill Univ., Tehran Branch, 1984. – 122 p. (на араб. яз.)
- Ос – *Ибн Сина*. Освещение // *Абу Али ибн Сина (Авиценна)*. Сочинения. Т. 1. – Душанбе: Дониш, 2005. – С. 799–854.
- Са – *Ibn-Sīnā*. *Risāla fī as-Saʿāda* // *Ibn-Sīnā. Rasāʾil*. – Qum: Intishārāt-i Baydar, 1400 [1979]. – P. 260–279. (на араб. яз.)
- Ук – *Ибн Сина*. Указания и наставления // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. – М.: Наука, 1980. – С. 230–382.
- Ук-а – *Ibn-Sīnā*. *Al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt*: in 4 v. / Ed. S. Dunyā. – 3<sup>rd</sup> ed. – Cairo: Dār al-Maʿārif, 1983–1994. (на араб. яз.)
- Фах – *Фахраддин Р.* Проблема Божественной милости / Пер. И.Ф. Гимадеева // *Исламская мысль: традиция и современность*. – М.: ИД «Медина», 2016. – Вып. 1. – С. 189–200.
- Шал – *Shaltūt M.* *Al-Islām: ʿaqīda wa-sharīʿa*. – Cairo: Dār ash-shurūq, 1987. – 560 p. (на араб. яз.)

#### Литература

1. *Сагадеев А.В.* Ибн-Сина (Авиценна). – М.: Мысль, 1985. – 222 с. – (Мыслители прошлого)
2. *Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В.* Мусульманская религиозная философия (*фальсафа*). – Казань: Казан. ун-т, 2014. – 236 с.
3. *Ибрагим Т.К.* Религиозная философия ислама (*калам*). – Казань: Казан. ун-т, 2013. – 212 с.
4. *Ибрагим Т.* Коранический гуманизм. – М.: ИД «Медина», 2015. – 576 с.

Поступила в редакцию  
22.04.17

---

**Ибрагим Тауфик Камель**, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований

Институт востоковедения Российской академии наук  
ул. Рождественка, д. 12, г. Москва, 107031, Россия  
E-mail: [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

UCHENYE ZAPISKI KAZANSKOGO UNIVERSITETA. SERIYA GUMANITARNYE NAUKI  
(Proceedings of Kazan University. Humanities Series)

2017, vol. 159, no. 6, pp. 1443–1454

### Avicenna's Optimistic Theodicy

T.K. Ibrahim

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, 107031 Russia*

E-mail: [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

Received April 22, 2017

#### Abstract

The greatest representative of falsafa (Islamic peripatetism, or aristotelianism) Avicenna (Abu Ali Ibn Sina, 980–1037) was the first Muslim philosopher who elaborated the theory of evil. According to his theodicy, the good explicitly predominates in the world created by the omnibenevolent God, while the evil exists as something relative and accidental, as a necessary concomitant of the substantial good. Justifying the idea of our world as the best of all possible worlds, Ibn Sina anticipated the famous Leibnizian concept of *optimus mundus*.

The philosopher expanded this optimistic view also in his soteriology. Inspired by the Quran's teaching on the all-comprising character of divine mercy, he proposed an apocatastasis concept, which was a very bold one in the medieval theologized society. In this perspective, he argued also about the possibility of afterlife's spiritual (intellectual) perfection, which helps a human being the achievement of the highest degree of happiness.

In this paper, a systematic analysis of Avicennas' teaching has been performed and the evolution of his views on the problem of salvation has been traced. The main attention has been paid to the part "Theology" (or "Metaphysics"; Arabic: *al-Ilahiyyat*) of his encyclopedic work "The Healing" (*ash-Shifa'*) and, especially, of his late major treatise "Remarks and Admonitions" (*al-Isharat wa-t-tanbihat*). The influence of this conception on further development of philosophy and theology in Islam and its significance for the reformation and modernization of the contemporary Muslim thought have been emphasized.

**Keywords:** Avicenna (Ibn Sina), theodicy, optimism, good and evil, Islam, falsafa, apocatastasis, salvation, soteriology

#### References

1. Sagadeev A.V. *Ibn-Sina (Avitsenna)* [Ibn Sina (Avicenna)]. Ser.: Thinkers of the Past. Moscow, Mysl', 1985. 222 p. (In Russian)
2. Ibrahim T.K., Efremova N.V. *Musul'manskaya religioznaya filosofiya (fal'safa)* [Islamic Religious Philosophy (*Falsafa*)]. Kazan, Kazan. Univ., 2014. 236 p. (In Russian)
3. Ibrahim T.K. *Religioznaya filosofiya islama (kalam)* [Religious Philosophy of Islam (*Kalam*)]. Kazan, Kazan. Univ., 2013. 2012 p. (In Russian)
4. Ibrahim T. *Koranicheskiy gumanizm* [Quranic Humanism]. Moscow, Medina, 2015. 576 p. (In Russian)

Для цитирования: Ибрагим Т.К. Оптимистическая теодицея Авиценны // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. – 2017. – Т. 159, кн. 6. – С. 1443–1454.

For citation: Ibrahim T.K. Avicenna's optimistic theodicy. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Seriya Gumanitarnye Nauki*, 2017, vol. 159, no. 6, pp. 1443–1454. (In Russian)