



## Религиозно-философская мысль классического ислама

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295)

УДК 28:01:00+140.8:2+231.13+297.1

ВАК 26.00.01

### О любви как фундаментальном атрибуте Бога в теологии Ибн-Сины

**Т. К. Ибрагим<sup>1</sup>, Н. В. Ефремова<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация, [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

<sup>2</sup> Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация, [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru)

**Аннотация:** настоящую статью можно рассматривать как своего рода предисловие к переводу трактата классика арабо-мусульманской философии Ибн-Сины (Авиценны, 980–1037) «О любви», в котором наиболее полно изложена его концепция о любви как одном из первейших атрибутов Бога и универсальном космическом принципе, присущем всем творениям и служащем причиной их бытия. Прослеживается связь данного трактата с другими произведениями философа, отмечаются истоки данной концепции в Коране и Сунне, освещается её рецепция в других религиозно-философских школах, особенно в суфийской теософии.

**Ключевые слова:** Авиценна; атрибуты Бога; Ибн-Сина; Коран; любовь; мусульманская философия; Сунна; суфизм; теософия; теофания; фальсафа; эманация

**Для цитирования:** Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. О любви как фундаментальном атрибуте Бога в теологии Ибн-Сины. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):283–295. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295).

### On the concept of love as a fundamental attribute of God in Avicenna's theology

**Tawfik K. Ibrahim<sup>1</sup>, Natalia V. Efremova<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> Institute of Oriental Studies of the Russian Academy, Moscow, Russian Federation, [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

<sup>2</sup> Institute of Philosophy of the Russian Academy, Moscow, Russian Federation, [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru)

**Abstract:** this article can be considered, in a sense, as an introduction to the translation made by the authors from Arabic into Russian of Avicenna's (Ibn-Sina, 980–1037) treatise «On Love», in which he presents the most fully exposition of his view on love



as a divine characteristic and a universal all-encompassing principle, which is inherent to every creature and serving the cause of its being. In this introduction the authors trace the origin of Avicenna's teaching back to the Holy Quran and the Sunna. There is depicted its reception in other religious and philosophical schools, especially in Sufi theosophy.

**Keywords:** Avicenna; Ibn-Sina; God's attributes; Quran; love; philosophy, Islamic; Sunna; Sufism; theology, Islamic; theosophy; theophany; Falsafa; emanation

**For citation:** Ibrahim T. K., Efremova N. V. On the concept of love as a fundamental attribute of God in Avicenna's theology. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):273–285. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295).

## I

Религиозная философия классического ислама преимущественно представлена *фальсафой*, которая после XII в. интегрировалась с другими теологическими течениями, прежде всего с *каламом* (рациональной теологией) и *суфизмом* (мистической теософией). Родоначальником фальсафы выступил аль-Кинди (лат. Alkindus; ум. ок. 870), творчество которого служило своего рода мостом между ранним каламом (школой мутазилитов) и главным направлением фальсафы, известным как восточный, или мусульманский аристотелизм/перипатетизм. Основы этого направления заложил Абу-Наср аль-Фараби (лат. Alfarabius, Avennasar; ум. 950), а завершённый, классический вид оно обрело в творчестве Ибн-Сины (Авиценна, от лат. Avicenna; ум. 1073)<sup>1</sup>.

Обосновывая идею о субстанциальном единстве разума и Откровения, Ибн-Сина и другие фаласифа (представители фальсафы) считали, что философия как раз и призвана раскрывать подлинный, глубинный смысл ревялятивной (богооткровенной) религии. Руководствуясь такой установкой, они выдвигали философское толкование основных теологических проблем – о бытии Бога и Его атрибутах, о сотворении мира (космогонии) и Божьем промысле (теодицее), об Откровении и пророчестве (профетизме), о посмертной жизни (сотериологии) [1, гл. 3–7].

Эта деятельность по исламизации греческой философии и философизации исламской доктрины имела всемирно-историческое значение: две глобальные традиции, прежде фактически изолированные друг от друга – античный/языческий интеллектуализм и авраамический, иудейско-христианско-мусульманский релятивизм – были фундаментально объединены, и именно этот синтез вдохновлял классиков иудейской и христианской теологии, таких как Маймонид (ум. 1204) и Фома Аквинский (ум. 1274).

<sup>1</sup> На востоке мусульманского мира видными представителями фальсафы были Абу-Бакр ар-Рази (ум. ок. 925 или 935) и «Чистые братья» (*Ихуан ас-сафа*; X в.), а среди перипатетиков мусульманского Запада (Арабской Испании и Северной Африки) – Ибн-Баджа (ум. 1139), Ибн-Туфайль (ум. 1185/86) и Ибн-Рушд (Аверроэс, от лат. Averroes; ум. 1198).

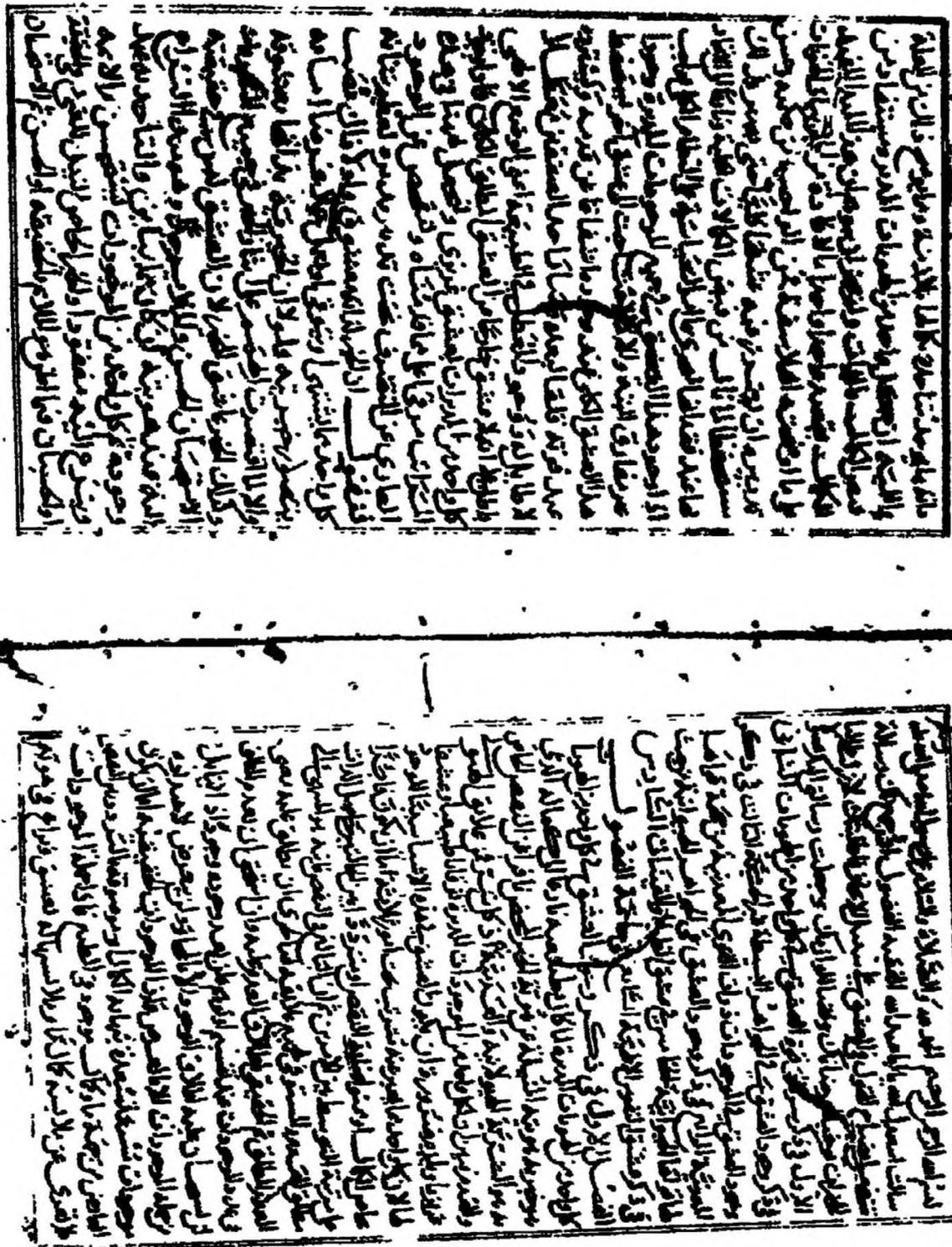


Рис. 1. Первая страница рукописи трактата "О любви" Ибн-Сины (Авиценны). Библиотека "аз-Захирийя" (Дамаск)  
Fig. 1. The first page of Ibn-Sina's treatise "On Love". The az-Zahiriya library, Damascus



## II

О любви (عشق <sup>2</sup>) как фундаментальном атрибуте Бога (Аллах; или: Истинного – аль-хакк الحَق; Первого – аль-авваль الأَوَّل; Бытийно-необходимого – ваджиб аль-вуджуд واجب الوجود) Ибн-Сина говорит во многих своих сочинениях, притом как в объёмистой энциклопедии «Исцеление» (аш-Шифа' الشِّفاء) [2, с. 479–481], так и в относительно кратких произведениях – «Спасение» (ан-Наджат النِّجاة) [3, с. 590–593], «Исход и возврат» (аль-Мабда' ва-ль-ма'ад المَبْدَأُ وَالْمَعَاد) [4, с. 17–19], «Указания и наставления»<sup>3</sup> (аль-Ишарат ва-т-танби-хат الإِشَارَاتُ وَالتَّنْبِيْهَاتُ) [5, с. 365–366] и др. Но именно в трактате «О любви» (Фи аль-'ишк في العِشْق) [6] даётся развёрнутое обоснование идеи о любви как о всеобщем космическом начале (принципе), которое свойственно всему сущему, тождественно его бытию (у Бога) или служит причиной его бытия (у творений). Такая универсализация представления о любви впоследствии получит яркое развитие в интеллектуальном суфизме, прежде всего у Ибн-Араби (ум. 1240) и его последователей.

Само же положение о любви как Божьем атрибуте, а с ним и смежных атрибутах – благости и особенно красоте и блаженстве, отличает авиценновское учение о Боге не только от философии самого Аристотеля, но и от доминирующей в исламе каламской теологии.

Что касается Аристотеля, то к Богу (Перводвигателю, Уму) он фактически не прилагает благость, красоту и любовь. Да, в рамках рассуждения о Его свойствах в XII книге «Метафизики» говорится, что предмет желания и мысли – это прекрасное, благое [7, с. 309], но сам философ отсюда не заключает о благе и красоте как о Его описаниях и не упоминает о них при итоговой характеристике Бога, данной в конце соответствующей (7-й) главы. Поэтому трудно согласиться со встречающейся порой подобной атрибуцией [напр.: 8, с. 44–52, 146; 9, с. 123]. Ещё менее убедительным представляется приписывание стремления к любви аристотелевскому Богу [8, с. 47, 49, 50]. В действительности, этот Бог выступает объектом любви, но никак не её субъектом. А в «Большой Этике» Аристотель чётко заявляет, что не может быть дружбы людей с Богом: дружба возможна там, где возможна ответная любовь, а дружба с Богом не допускает никакой ответной любви, ни вообще какой бы то ни было любви [10, с. 362].

## III

Авиценновское учение о красоте Бога и Его любви вдохновлено прежде всего Кораном и Сунной. В хадисе, приведённом у Муслима, говорится:

<sup>2</sup> Для обозначения «любви» Ибн-Сина чаще всего употребляет не термин хубб/махабба, встречающийся в Коране, а 'ишк, который преимущественно понимается в смысле сильной и страстной любви, ввиду чего теологи-ригористы не одобряют его применение по отношению к Богу. Философ пользуется обоими терминами скорее как синонимами.

<sup>3</sup> Такой перевод названия книги фигурирует в цитируемом издании; более адекватно: «Указания и напоминания».



«Воистину Бог красив (джамиль) и любит красоту (йухибб аль-джамаль)» [11, с. 54]<sup>4</sup>.

إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ

Применительно к Богу понятие о любви передаётся в Коране тремя терминами хулля (خَلَّةٌ), вудд/мавадда (وُدٌّ/مَوَدَّةٌ) и хубб/махабба (حُبٌّ/مَحَابَّةٌ).

Согласно аяту 4:125, Авраама (Ибрахима) Бог сделал любимцем (халиль) Своим. А в Сунне говорится, что такой Божьей любви удостоился и пророк Мухаммад [11, с. 216].

فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ اتَّخَذَنِي خَلِيلًا كَمَا اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ...

Как благовествует Писание, Бог – любящий (вадуд 85:14; 11:90 – وُدٌّ); благоверным и добродеющим Он дарит любовь [Свою] (вудд – 19:96)\*; между людьми установил Он любовь и милосердие (мавадда и рахма – 30:21)\*\*.

...سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا\*

...وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً\*\*

Более чем в двадцати аятах упоминается о Его любви (глагол. ахабба) к людям/верующим, притом дважды говорится о взаимной любви Творца и тварей: «Если любите вы Бога.., то возлюбит Он вас» (3:31)\*; «Явит Он людей любимых Им и любящих Его» (5:54)\*\*.

... قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ\*

... فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ...\*\*

О такой взаимности возвещает и переданный у аль-Бухари хадис со словами Всевышнего: «Раб Мой все приближается ко Мне добродеяниями своими, пока Я не полюблю (глагол. ахабба) его, а если Я возлюблю его, Я буду слухом, которым он слышит, глазом, которым он видит, рукой, которой он водит, ногой, которой он ходит...» [12, с. 1617].

... وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالْوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ ؛ فَإِذَا أَحَبَبْتُهُ ، كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ ،

وَيَدَهُ الَّتِي يَبْتَطِشُ بِهَا ، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا...

На этот хадис Ибн-Сина прямо ссылается в трактате «О любви». Подразумевая, надо полагать, вышеупомянутый аят 30:21, в «Указаниях и наставлениях» философ подчёркивает, что присущая всякому существу любовь есть милость (рахма), дарованная от Бога/Промыслителя [5, с. 366].

Следует отметить также, что в Коране однокоренные с термином рахма эпитеты рахман (الرَّحْمَنُ; «всемилоостивый») и рахим (رَحِيمٌ; «всемилоостердный») прилагаются к Богу 57 и 113 раз соответственно. Бог предписал Себе милость (6:12\*, 54), и милость Его охватывает всякую вещь (7:156\*\*; 40:7).

<sup>4</sup> Здесь и далее, если не оговорено иное, цитаты из Корана, Сунны и других источников на арабском языке даются в переводе авторов статьи.



\* كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

\*\* وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ

#### IV

В суннитской теологии утвердился список из семи самостоятельных атрибутов, общий для ашаритской (основанной аль-Ашари, ум. 935) и матуридитской (основанной аль-Матуриди, ум. 944) школ калама. Из этих семи атрибутов четыре являются и традиционными (встречающимся в Коране и Сунне), и рациональными (доказуемыми разумом) – «жизнь» (*хайат*), «знание» (*ильм* علم), «могущество» (*кудра* قُدْرَة) и «воля» (*ирада* إِرَادَة); остальные три сугубо традиционны – «слух» (*сам* سَمْع), «зрение» (*басар* بَصَر) и «речь» (*калам* كَلَام)<sup>5</sup>. В порядке рационального обоснования первым выступает «могущество»: о нем свидетельствует возникновение мира в определённый момент времени – действие, которое должно исходить от делателя-могущего, т. е. такого, кто делает, если захочет, и не делает, если не захочет. Далее следует атрибут «знание», в пользу которого свидетельствует как факт благоустройства мира, так и факт того, что могущий действует по выбору, а выбор предполагает знание о вещах, которые он собирается осуществить. В отношении атрибутов «воля» и «жизнь» порядок не строго установлен, и они могут меняться местами. Божья воля следует из Его могущества, поскольку таковое подразумевает свободный выбор. А жизнь присуща Ему как знающему и могущему, ибо в каламе (как и в фальсафе) «живой» (*хайй* حَيِّ) – это «воспринимающий» (*мудрик* مُدْرِك) и «действующий» (*фа* فَعَّال) [13, гл. 3].

У Ибн-Сины порой встречается схожий с семичленным каламским списком перечень атрибутов – например в «Тронном трактате» (*ар-Рисаля аль-‘аршийя* الرسالة العرشية) [14]. Но для него более характерен другой перечень, в котором фигурируют такие атрибуты, как «совершенство» (*тамам* تَمَام); «благо» (*хайр* خَيْر), или «великодушие» (*джуд* جُود); «истина» (*хакк* حَقَق); «ум» (*‘акль* عَقْل), или «знание» (*ильм* علم); «мудрость» (*хикма* حِكْمَة); «воля» (*ирада* إِرَادَة); «могущество» (*кудра* قُدْرَة); «жизнь» (*хайат* حَيَاة); «красота» (*джамаль* جَمَال), или «изящество» (*бах* بَهَاء); «блаженство/наслаждение» (*лязза* لَذَّة), или «радость» (*бахджа* بَهْجَة, *ибтхадж* اِبْتِهَاج); «любовь» (*ишк* عَشْق; *махабба* مَحَبَّة) [2, с. 464–472, 479–481; 1, с. 71–86].

Как пишет Ибн-Сина в «Исцелении» и «Указаниях и наставлениях», Бог есть Чистое/Абсолютное Благо (*аль-хайр аль-махд/аль-мутлак* المَحْضُ/المُطْلَقُ الخَيْرُ), Он обладает наивысшей красотой и наивысшим изяществом. А поскольку степень любви к объекту и степень полученного блаженства (радости) пропорциональны степени красоты и благоприятности данного объекта, то Бог, любя Свою самость, обладает превосходнейшей любовью и полнейшим блаженством. Он является и первым любящим, и первым любимым, любит Его

<sup>5</sup> Матуридиты добавляют еще один атрибут – «осуществление» (*такуин* تَكْوِين).



кто-либо другой или нет<sup>6</sup>. В действительности же Он любим не только Самим Собой, но и многими прочими существами. И в этом состоит подлинное, высшее блаженство таких [2, с. 479–481; 5, с. 365].

Во втором сочинении, заметим, Ибн-Сина различает *'ушк* и близкое к нему обозначение *шаук* (شَوْق), которое также имеет смысл «любовь», «страсть», «желание» и которое мы передаём как «желание». Как пишет здесь философ, «любовь» (*'ушк*) заключается в радости (*ибтихадж*) от созерцания определённой самости, а «желание» (*шаук*) есть движение к довершению этой радости, при котором образ соответствующей самости представлен в одном аспекте, например в воображении, но не представлен в другом, например в чувствах. В данном случае – это движение к достижению полного чувственного представления касательно чувственной вещи. Значит, «желающий» (*муштак* مُشْتَاق) обрёл нечто, но ему ещё чего-то не хватает. С «любящим» (*'ашик*) же дело обстоит совсем иначе.

Вот почему «желание» неприложимо ни к Богу, ни к высшим интеллектуальным субстанциям (ангелам, космическим разумам), которые радуются и Ему, и своим самостям как радующимся Ему. За этими двумя ступенями «любящих» следует ступень «любящих-желающих», каковая представляет высшую ступень для человеческих душ в земной жизни – от «желания» им суждено освободиться только в мире потустороннем [5, с. 365]<sup>7</sup>.

В трактате «О любви» представлена более детализированная градация степеней «любящих».

## V

Данный трактат «О любви» также примечателен тем, что в нём соотношение Бога и мира преимущественно описывается посредством термина *таджалли* (تَجَلَّى), «самопроявление/эпифания»<sup>8</sup>, тогда как в других произведениях философ преимущественно оперирует термином *файд* (فَيْض), или *судур* (صُدُور) – «истечение/эманация».

В мусульманскую философию концепция эманации, обычно возводимая к неоплатоникам (прежде всего Плотину, ум. 270, и Проклу, ум. 485), была введена аль-Фараби, который соединил эманационистскую схему неоплатоников (Единое → Ум → Душа → природа/материальный мир) с Аристотелевско-птолемеевской космологической системой, таким образом представив философскую интерпретацию Божьего «творения» мира.

<sup>6</sup> Араб. *'ушика ам лям йу'шак* (عَشِقَ أَمْ لَمْ يُعَشَقْ). В цитируемом переводе второго сочинения эта арабская фраза передана некорректно: «распространяется ли Его любовь на других или не распространяется». Схожая некорректность допущена и в переводе соответствующего выражения в сочинении аль-Фараби (ум. 950) «Трактат о взглядах жителей добродетельного города»: «к Нему привязаны, а Он – нет, Его любят, а Он – нет» [15, с. 224].

<sup>7</sup> Цитируемый перевод не совсем чётко передаёт данную мысль.

<sup>8</sup> Термин *таджалли* восходит к Корану, в частности к аяту 7:143, где рассказывается о встрече Моисея (Муса) с Богом на Горе [Синай] и о том, как Всевышний явился (*таджалля*) Горе.



Ибн-Сина развивал дальше эту космогоническую теорию [16, с. 401–407, 430; 5, с. 350–351], исходя из своего учения о модальности бытия. В этом учении сущее делится на само по себе «возможное» (*мумкин би-зати-х* مُمَكِّن بِذَاتِهِ), т. е. когда не обязательно ни его бытие, ни его небытие, и само по себе «необходимое» (*ваджиб* وَاجِب) – то, что непременно должно существовать. Все вещи в мире суть возможны сами по себе, посему они восходят к необходимому, Богу. Но если сущее берётся в связи со своей причиной – ближайшей или отдалённой, то оно будет «необходимым-благодаря-другому» (*ваджиб би-гайри-х* وَاجِبٌ بِغَيْرِهِ): огонь, к примеру, необходим не сам по себе, а при полагании контакта огня с воспламеняющимся предметом.

Напомним, что, согласно аристотелевско-птолемеевской космологии, в центре Вселенной расположена неподвижная Земля, которую окружают девять хрустальных сфер, или небосводов (ед. *фаляк* فَالَك), вложенных друг в друга (наподобие матрёшек): семь сфер, к каждой из которых прикреплено по одному светилу (Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн); затем следует сфера «неподвижных» звёзд (в ней находятся все прочие известные тогда звезды, немногим более тысячи); далее – беззвёздная/атласная сфера, введённая Птолемеем. По Ибн-Сине, у каждой из небесных сфер имеется и свой имманентный двигатель, «душа» (*нафс* نَفْس), и свой внешний двигатель, «разум» ('акль *а́ль* عَقْل). Эти космические разумы философ обозначает как «отрёпённые духовные ангелы» (*маля'ика руханиййа муджаррада* مَلَائِكَةٌ رُوحَانِيَّةٌ مُجَرَّدَةٌ), а души – как «действующие/оперативные духовные ангелы» (*маля'ика руханиййа 'амалиййа* مَلَائِكَةٌ رُوحَانِيَّةٌ عَمَلِيَّةٌ)<sup>9</sup>.

Космогонический процесс он описывает так. От Бытийно-необходимого/Бога, поскольку Оно умопостигает Самого Себя, эмануруется одно-единственное сущее – первый разум, управляющий крайней небесной сферой. Из этого же разума, поскольку он умопостигает Бога, эмануруется другой разум – управитель нижеследующей сферой; поскольку он умопостигает себя как само по себе возможное – возникает материя крайней сферы; поскольку он умопостигает свою необходимость благодаря Богу – рождается форма этой сферы вместе с её душой. Так дело продолжается вплоть до появления сферы Луны, параллельно с которой от предпоследнего разума эмануруется разум, от которого больше не исходит ни одного такого рода разума. Последний разум являет к бытию подлунную сферу, которая представляет собой область непрерывного становления, «мир возникновения и уничтожения» ('алям аль-каун ва-ль-фасад *عَالَمُ الْكَوْنِ وَالْفَسَادِ*).

Этот разум именуется «Деятельным разумом», или «Активным интеллектом» (*аль-'акль аль-фа'аль* الْعَقْلُ الْفَاعِلُ). Ибн-Сина называет его также «Дарителем

<sup>9</sup> В авиценновском трактате «О разрядах рациональных наук» (*Фи аксам аль-'улюм аль-'аклиййа* فِي أَقْسَامِ الْعُلُومِ الْعَقْلِيَّةِ) означенные разумы характеризуется как «первые духовные субстанции» (*аль-джавахир ар-руханиййа аль-уля* الْجَوَاهِرُ الرُّوحَانِيَّةُ الْأُولَى), или «ангелы-херувимы» (*аль-маля'ика аль-карубиййун* الْمَلَائِكَةُ الْكَرُوبِيُّونَ), а души – как «вторые (*ас-саниййа* السَّانِيَّةُ) духовные субстанции» [17, с. 113–114].



форм» (*вахиб ас-сувар* وَاهِب الصُّور), поскольку от него физические тела получают единичные, материальные формы, а человеческие разумы – общие, интеллигибельные ('аклиййа عَقَائِيَّة; ма'куля مَعْقُولَة) формы. Как к источнику ниспосланного пророкам и святым откровения (*вахи/وَحْي* и *ильхам/إِلْهَام* соответственно) к нему прилагается наименование «дух святой» (*ар-рух аль-кудус* الرُّوح القُدُّس) – коранический эпитет (2: 87 и др.), который толкователи обычно относят к архангелу Гавриилу (*Джибриль*)<sup>10</sup>.

В философском суфизме, отчасти под влиянием данного трактата, обе схемы – эманационистская и эпифаническая – станут популярными, дополняя друг друга [см.: 18, с. 139–144].

## VI

В начале седьмой главы трактата «О любви» затрагивается теодицейская проблематика<sup>11</sup>. Как сказано в означенной главе, преблагий и наивеликодушный Бог, являя себя творениям, любит, чтобы они приняли Его явление/эпифанию, обрели исходящее от Него благо. Но если данная вещь не обрела такое, то это вовсе не потому, что Бог ограждает Себя от неё неким покровом (*хиджаб*): покров наличествует только со стороны самой этой вещи, вследствие ее неспособности, слабости и ограниченности.

Более подробно вопрос о зле философ обсуждает в других своих сочинениях, особенно в теологическом разделе энциклопедического труда «Исцеление». И уже на уровне определения «провидения/промысла» ('инайя عِنَايَة) Божьего подчёркивается мысль о том, что наш мир является лучшим из возможных миров – мысль, предвосхитившая знаменитую лейбницевскую теорию об *optimus mundus*.

В «Указаниях и наставлениях» провидение определяется как «знание Первого об универсуме (*аль-кулль* الكُلُّ) и о том, каким он должен быть, дабы обладать наилучшим порядком (*ахсан ан-низам* أَحْسَن النُّظَام)»<sup>12</sup> [5, с. 357–358]. Также в «Исцелении» он, раскрывая смысл означенного термина, указывает: Бог «мыслит благопорядок (*низам аль-хайр* نِظَام الحَيْر) 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» [61, с. 410]. Схожим образом в «Исходе и возврате» отмечается, что поскольку Божье знание о благопорядке в универсуме свободно от какого-либо ущерба и поскольку это знание служит причиной возникновения сущих, то универсум реализуется предельно совершенным образом (*фи гайат аль-иткан* فِي غَايَةِ الإِتْقَان): благо (*аль-хайр* الحَيْر) в нём не может быть иным,

<sup>10</sup> К Гавриилу комментаторы (а также аль-Фараби) относят и коранический эпитет «верный дух» (*ар-рух аль-амин* الرُّوح الأمين; 26:193). Ибн-Сина же разводит два эпитета, причисляя последний ко вторым духовным субстанциям, а первый – к херувимам (см. предыд. примечание) [17, с. 114].

<sup>11</sup> О наличии зла/недостатка в творениях, созданных всеблагим и всемогущим Богом.

<sup>12</sup> Перевод отредактирован нами.



нежели оно есть; из того [благого], что может иметься у универсума, нет ничего из такого, которое не наличествовало бы в нём [4, с. 88].

Переходя в «Исцелении» к развёрнутому изложению своей оптимистической концепции, Ибн-Сина доказывает, что в универсуме благо однозначно доминирует, а зло наличествует лишь как нечто акцидентальное, без которого невозможна реализация добра. К примеру, если бы огонь не был таковым, что при его соприкосновении с рубахой праведника он обязательно бы сжёг её, то от огня не было бы общей пользы. Посему необходимо, чтобы возможное добро в таких вещах было добром лишь при допустимости появления от него и подобного зла. А отказ от сотворения большого блага из-за опасения незначительного зла «представляет собой ещё большее зло, нежели это зло» [16, с. 414; подробнее см.: 1, 121–130, 227–228].

## VII

Учение о красоте и любви как Божьих атрибутах и особенно изложенная в означенном трактате идея о любви как о космическом принципе станут краеугольными положениями в теософии Ибн-Араби, «величайшего шейха» (*аш-шайх аль-акбар* الشَّيْخُ الْأَكْبَرُ) суфизма. По его мысли, Божья красота разлита в мире, проявляясь во всем красивом и любимом. Более того, именно Его любовь послужила причиной космогенеза, о чем гласит хадис<sup>13</sup> со словами Всевышнего: «Я был скрытым сокровищем (или: не познанным), и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я создал творения».

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا (لَمْ أَعْرِفْ) ، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ

Так что, говорит Величайший шейх в одном стихотворении, «Из любви берём мы своё начало, | Ею же скреплено наше естество» [19, с. 484]:

وَعَنِ الْحُبِّ صَدَرْنَا \* وَعَالَى الْحُبِّ جَبَلْنَا

В духе авиценновского трактата «О любви» Ибн-Араби различает три разновидности любви: физическую (*таби'и* طَبِيعِيّ), духовную (*рухани* رُوْحَانِيّ) и божественную (*ильяхи* إِلَهِيّ). К первой разновидности относятся присущие людям и природным явлениям/предметам притяжения физиологического, физического и механического характера. Такая любовь эгоистична, ибо здесь любящий любит любимого ради самого себя, стремясь к удовлетворению своих желаний, независимо от того, есть ли у любимого соответствующее стремление или нет. В духовной же любви субъект и объект любви составляют единое целое, неразличимое единство: влюблённый жертвует собой и своими желаниями ради возлюбленного. Первая разновидность – это любовь профанов, простолюдинов (*аль-'амма* الْعَامَّةُ), которые любят единичные вещи, конкретные внешние формы, вторая – любовь гностиков (*аль-'арифун* الْعَارِفُونَ), устремленных к сущности, любящих целое, каковое охватывает единичные вещи, единую субстанцию, проявляющуюся во всех конкретных формах.

<sup>13</sup> Хадис не фигурирует в шестикнижной Сунне.



Божественная любовь есть любовь Бога к Себе, которая одновременно служит источником всякой другой любви. Она проявляется двояким образом: как тоска (*ханин* حَنِين) Бога/Истины (*аль-хакк* الْحَقِّ) по миру/творению (*аль-хальк* الْخَلْقِ) и как тоска мира по Нему. Первая тоска – это желание Божьей самости проявляться на внешней арене бытия, т. е. та тоска, которая, как было отмечено, явилась мотивом создания мира. Вторая тоска – тяга множества к единству, желание вещей возвращаться к своему исходу, наподобие возвращения рек к океану. И в сущности своей любовь людей к Богу, к другим людям или к какому-то объекту есть также Его любовь, но опосредованная: через нас, через вещи вообще Он любит Самого Себя [19, с. С. 490–503; 20, с. 215–216].

Как это ни парадоксально, именно благодаря Ибн-Араби, надо полагать, концепция Божьей красоты и любви нашла сторонников у некоторых ханбалитских теологов. В духе Величайшего шейха суфизма Ибн-аль-Каййим (ум. 1350) воспевает красоту Бога, отпечатками которой выступают все красоты в мире [21, с. 203]:

Подлинно красив – это Он, без сомнения:

Красота прочих сущих создана Им,

А владыке их, для людей разумения,

Ещё больше подобает быть таковым.

وَهُوَ الْجَمِيلُ عَلَى الْحَقِيقَةِ كَيْفَ لَا \* وَجَمَالَ سَائِرِ هَذِهِ الْأَكْوَانِ

مِنْ بَعْضِ آثَارِ الْجَمِيلِ قَرَّبَهَا \* أَوْلَى وَأَجْدَرُ عِنْدَ ذِي الْعَرْفَانِ

Ибн-Таймийа (ум. 1263) посвятил вопросу о любви отдельный, относительно большой трактат – «Руководство касательно любви» (*Ка'ида фи аль-махабба* قَاعِدَةٌ فِي الْمَحَبَّةِ), в котором обосновывается не только идея о Божьей любви, но и о любви как основе всякого бытия, действия и движения в мире. В заключение автор отмечает, что такая любовь и служит доказательством бытия Бога: раз все движения исходят от любви, то должна быть производящая их Причина, Которая больше всего заслуживает быть объектом любви [22, с. 215].

## Литература

1. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.
2. Ибн-Сина. Исцеление (аш-Шифа'): Глава о бытии Бога и Его атрибутах из книги «Теология». В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.) *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука, Восточная литература; 2016:438–481.
3. Ибн-Сина. *Ан-Наджат*. Тегеран: Данишках-и Тихран; 1978. 783 с. (На араб. яз.).
4. Ибн-Сина. *Аль-Мабда' ва-ль-ма'ад*. Тегеран: Данишках-и Тихран; 1984. 131 с. (На араб. яз.).
5. Ибн-Сина. Указания и наставления. В: Ибн Сина. *Избранные философские произведения*. М.: Наука; 1980:230–382.
6. Ибн-Сина. *Фи аль-'ишк*. В: Асы Х. (ред.) *Ат-Тафсир аль-кур'ани ва-ль-луга ас-суфиййа фи фальсафат Ибн-Сины*. Бейрут: аль-Му'ассаса аль-джами'иййа; 1983:241–269. (На араб. яз.).



7. Аристотель. *Метафизика*. В: Аристотель. *Сочинения в четырёх томах*. М.: Наука; 1976;1:63–367.
8. Лосев А. Ф. *Истории античной эстетики: Аристотель и поздняя классика*. М.: Искусство; 1975. 776 с.
9. Доброхотов А. Л. *Категория бытия в классической западноевропейской философии*. М.: Изд-во МГУ; 1986. 248 с.
10. Аристотель. *Большая Этика*. В: Аристотель. *Сочинения в четырёх томах*. М.: Наука; 1984;4:295–374.
11. [Муслим]. *Сахих Муслим*. Эр-Рияд: Дар ас-салам; 2000. 1488 с.
12. [ал-Бухари]. *Сахих аль-Бухари*. Дамаск-Бейрут: Дар Ибн Касир; 2002. 1944 с.
13. Ибрагим Т. К. *Религиозная философия ислама: калам*. Казань: Казанский университет; 2013. 210 с.
14. Ибн-Сина. Ар-Рисаля аль-'аршийя. В: *Раса'иль Ибн-Сина*. Кум: Интишарат Байдар; 1400/[1979]. С. 241–258. (На араб. яз.).
15. аль-Фараби. *Трактат о взглядах жителей добродетельного города*. В: аль-Фараби. *Философские трактаты*. Алма-Ата: Наука, 1972:193–377.
16. Ибн-Сина. *Исцеление (фрагменты)*. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009:309–456.
17. Ибн-Сина. Фи аксам аль-'улюм аль-'аклийя. В: Ибн-Сина. *Тис' раса'иль фи аль-хикма*. Каир: Дар аль-'араб; 1989:104–118.
18. Ефремова Н. В. *Ислам: философия, религия, культура*. М.: Наука, Восточная литература; 2015. 183 с.
19. Ибн-Араби. *Аль-Футухат аль-маккийя*. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмийя; 1999;3. 565 с.
20. Ибн-Араби. *Фусус аль-хикам*. Бейрут: Дар аль-Китаб аль-'араби; 1980. 228 с.
21. Ибн-аль-Каййим. *Матн аль-касыда ан-нунийя*. Каир: Мактабат Ибн-Таймийя; 1417/[1996]. 367 с.
22. Ибн-Таймийя. *Ка'ида фи аль-махабба*. Каир: Мактабат ат-турас аль-ислями; 1987. 225 с.

## References

1. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Islamic religious philosophy (falsafa)*. Kazan: Kazan University; 2014. (In Russ.)
2. Ibn-Sina. The Healing (ash-Shifa'). A chapter from the book "Theology" regarding the Existence of God and His Attributes. In: Piotrovskii M. B., Alikberov A. K. (ed.) *Ars Islamica: A Festschrift for Stanislav Prozorov*. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura; 2016:438–481. (In Russ.)
3. Ibn-Sina. *An-Najat*. Tehran: Daneshgah-e Tehran; 1978. (In Arabic)
4. Ibn-Sina. *Al-Mabda' wa-l-ma'ad*. Tehran: Daneshgah-e Tehran; 1984. (In Arabic)
5. Ibn-Sina. Ara' ahl al-madina al-fadila. In: Ibn Sina. *The Book of Directives and Remarks*. Moscow: Nauka; 1980:230–382. In Avicenna. Selected works on philosophy) (In Russ.)
6. Ibn-Sina. Fi al-'ishq. In: 'Asi H. (ed.) *At-Tafsir al-qur'ani wa-l-lugha as-sufiyya fi falsafat Ibn-Sina*. Beirut: al-Mu'assasa al-jami'iyya; 1983:241–269. (In Arabic)
7. Aristotle. *Metaphysics*. In: Aristotle. *Collected works in 4 volumes*. Moscow: Nauka; 1976;1:63–367. (In Russ.)



6. Losev A. F. *History of the Ancient esthetics. Aristoteles and Late Classic*. Moscow: Iskusstvo; 1975. (In Russ.)
9. Dobrokhoto A. L. *The category of Being in the classical Western-European philosophy*. Moscow: Moscow State University; 1986. (In Russ.)
10. Aristotle. *Ethica Major*. In: Aristotle. *Aristoteles. Collected works in 4 volumes*. Moscow: Nauka; 1984;4:295–374. (In Russ.)
11. [Muslim]. *Sahih Muslim*. Riyadh: Dar as-salam; 2000. (In Arabic)
12. [al-Bukhari]. *Sahih al-Bukhari*. Damascus-Beirut: Dar Ibn-Kathir; 2002. (In Arabic)
13. Ibrahim T. K. *Religious philosophy of Islam: The Kalam*. Kazan: Kazan University; 2013. (In Russ.)
14. Ibn-Sina. *Risala fi as-sa'ada wa-l-hujaj al-'ashra 'ala anna an-nafs al-insaniyya jawhar*. In: *Rasa'il Ibn-Sina*. Qom: Intisharat Baydar; 1400/[1979]:259–279. (In Arabic)
15. Al-Farabi. *al-Isharat wa-t-tanbihat*. In: Al-Farabi. *Collection of philosophical works*. Alma-Ata: Nauka, 1972:193–377. (In Russ.)
16. Ibn-Sina. *The Healing (excerpts)*. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (falsafa): An Anthology*. Kazan: Council of the Russian Islamic Clerics; 2009:309–456. (In Russ.)
17. Ibn-Sina. *Fi aqsam al-'ulum al-'aqliyya*. In: Ibn-Sina. *Tis' rasa'il fi al-hikma*. Cairo: Dar al-'arab; 1989:104–118.
18. Efremova N. V. *Islam: philosophy, religion and culture*. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura; 2015. (In Russ.)
19. Ibn-Arabi. *Al-Futuh al-makkiyya*. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya; 1999;3. (In Arabic)
20. Ibn-Arabi. *Fusus al-hikam*. Beirut: Dar al-kitab al-'arabi; 1980. (In Arabic)
21. Ibn-al-Qayyim. *Matn al-qasida an-nuniyya*. Cairo: Maktabat Ibn-Taymiyya; 1996. (In Arabic)
22. Ibn-Taymiyya. *Qa'ida fi al-mahabba*. Cairo: Maktabat at-turath al-islami; 1987. (In Arabic)

### **Информация об авторах**

**Тауфик Камель Ибрагим**, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала *Minbar. Islamic Studies*.

**Ефремова Наталия Валерьевна**, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала *Minbar. Islamic Studies*.

### **About the authors**

**Tawfiq K. Ibrahim**, Dr. Sci. (Philos.), Professor, Chief Researcher at the Centre of Arabic and Islamic, Institute of Oriental Studies of RAS, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor of the Periodical *Minbar. Islamic Studies* (Russian Federation).

**Natalia V. Efremova**, Cand. Sci. (Philos.), Senior research fellow at the Sector of oriental philosophies of the Institute of Philosophy of RAS, an Editorial board Member of the periodical *Minbar. Islamic Studies* (Russian Federation).