

ПРАВОСЛАВНЫЙ
ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИКЪ



99-й (36-й) ВЫПУСКЪ

ИЗДАНИЕ
ИМПЕРАТОРСКАГО ПРАВОСЛАВНАГО ПАЛЕСТИНСКАГО
ОБЩЕСТВА

С.-Петербургъ
2002



А. Я. Борисов (1903—1942 гг.)

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИМПЕРАТОРСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

ВЫПУСК

99 (36)

А. Я. БОРИСОВ

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСТОРИИ НЕОПЛАТОНИЗМА
НА СРЕДНЕВЕКОВОМ ВОСТОКЕ



С.-ПЕТЕРБУРГ • 2002

В книгу вошли как неопубликованные, так и напечатанные прежде работы известного отечественного востоковеда А. Я. Борисова (1903—1942). Они основываются на рукописных текстах, обнаруженных ученым в Российской национальной библиотеке и содержащих арабскую версию «Теологии псевдо Аристотеля», которая до этого была известна лишь в латинском переводе, а также два сочинения еврейского писателя X в. Исаака Израиля — «Книга о субстанциях» и «Книга определенных». Исследование открытых А. Я. Борисовым текстов готовилось в качестве докторской диссертации, но не было им завершено из-за преждевременной смерти. Кроме того в книгу вошли статьи А. Я. Борисова, опубликованные на английском и русском языках в различных довоенных изданиях и посвященные изучению источников по ближневосточной средневековой философии. Все эти материалы не утратили своей научной ценности, поскольку дают глубокий анализ развития позднеантичной философской системы в арабоязычной среде, рассматривают роль неоплатонизма в формировании «схоластики ислама» — му'тазилитства. Книга предназначена специалистам по истории философии, средневековой культуры и всем заинтересованным читателям.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

И. М. ДЬЯКОНОВ В. М. КИСЛОВ, О. Л. КОЛОБОВ,
Н. Н. ЛИСОВОЙ, Е. Н. МЕЩЕРСКАЯ (ответственный секретарь),
О. Г. ПЕРЕСЫПКИН (ответственный редактор),
чл.-корр. М. Б. ПИОТРОВСКИЙ, В. А. САВУШКИН,
акад. О. Н. ТРУБАЧЕВ, И. С. ЧИЧУРОВ, чл.-корр. Я. Н. ЩАПОВ

Подготовили к печати К. Б. СТАРКОВА, Е. Н. МЕЩЕРСКАЯ

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
согласно проекту № 99-01-16178*

А. Я. БОРИСОВ И ЕГО ТРУДЫ ПО ИСТОРИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ

Андрей Яковлевич Борисов происходил из крестьянской раскольничьей семьи. Родители его — учитель Я. А. Борисов и фельдшерица А. Ф. Исаева, получив специальное образование в Петербурге, приняли активное участие в революционном движении. Оба вели занятия в рабочей школе за Невской заставой и состояли в кружке пропагандистов, руководимом М. И. Калинин. Я. А. Борисов в начале века был арестован и заключен в Петропавловскую крепость с последующей ссылкой в Сибирь.

А. Я. Борисов родился 11/24 мая 1903 г. в с. Валговицы Ямбургского уезда Петербургской губернии (ныне Кингисеппский район Ленинградской области), где был фельдшером отец его матери Ф. И. Исаев. Детские и юношеские годы он провел в Нарве. Образование Эстонской буржуазной республики и гражданская война помешали семье его матери вернуться в Петроград после революции 1917 г. Закончив курс гимназии в Нарве, после двух лет скитаний по Эстонии в поисках работы, он поступил в Дерптский (г. Тарту) университет на филологический факультет, занимаясь одновременно по разрядам славянских и семитских языков. Он изучал арабский и древнееврейский языки и литературу под руководством профессоров У. Бульмеринга и Т. Мазинга. Еще в школьные годы он заинтересовался древнееврейским языком и самостоятельно изучил его.

В начале 1924 г. А. Я. Борисов с семьей матери получил возможность вернуться в Ленинград, где после возвращения из ссылки жил его отец. Осенью того же года он поступил в Ленинградский университет на восточное отделение, тогда числившееся по факультету общественных наук, занимаясь по разряду семитских языков и литератур. Основными его учителями были семитолог-энциклопедист академик П. К. Коковцов и арабист И. Ю. Крачковский. В университетские годы А. Я. Борисов углубленно изучал все виды семитской письменности, сознательно оставив в стороне лишь аккадскую клинопись. Студентом он стремился сочетать теоретическую подготовку с приобретением живых представлений о культуре и быте народов Востока. Летом 1926 г. он предпринял самостоятельную поездку в Среднюю Азию, посетил Ташкент, Бухару и Самарканд, где изучал не только музеи, хранилища рукописей и многочисленные памятники архитектуры, но

и следил с большим вниманием за сценами народной жизни, отражавшими еще пережитки феодализма и патриархата. Тогда же он познакомился с этнографом З. Л. Амитиным-Шапиро, который помогал ему знакомиться с местными обычаями и культурой бухарских евреев.

В 1928 г. А. Я. Борисов закончил теоретический курс университета, а в следующем году отлично защитил дипломную работу, теме для которой ему дала одна из рукописей философского содержания на арабском языке из собрания Гос. Публичной библиотеки под заглавием «Мақāлат ал-Вудūх». Дипломант исчерпывающе исследовал текст трактата и окончательно доказал анонимность его. Еще до защиты диплома А. Я. Борисов стал практикантом Азиатского Музея (ныне С.-Петербургский филиал Института востоковедения РАН), но пробыл в этой должности менее года в связи с упразднением практикантуры. В феврале 1930 г. он был зачислен в Еврейский отдел Гос. Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (ныне Российская национальная библиотека) на должность помощника библиотекаря, в дальнейшем он стал библиотекарем 1-го, затем 2-го разряда, занимаясь выдачей книг и газет на еврейских языках. В свободное время он работал в Рукописном отделе над составлением инвентаря еврейских, еврейско-арабских и самаританских рукописей, сочетая это занятие с изучением рукописей философского и поэтического содержания. Осенью 1933 г. А. Я. Борисов ушел из Публичной библиотеки и через несколько месяцев поступил в аспирантуру при Гос. Эрмитаже по отделению культуры и искусства древнего Ирана (руководитель — К. В. Тревер). Основной специальностью он избрал наиболее трудный раздел восточной филологии — пехлевийскую письменность. В это же время он был приглашен вести курсы арабского и древнееврейского языков на кафедре семитских языков и литератур, открытой в 1933 г. при Ленинградском институте истории, философии и лингвистики (ЛИФЛИ, с 1936 г. — филологический факультет университета). В течение нескольких месяцев 1935 г. он состоял научным сотрудником Института книги, письма и документа (ИКДП) АН СССР и вел инвентаризацию всех семитских коллекций этого учреждения. В этот период он подготовил описание всех еврейско-арамейских магических чаш из собрания ИКДП для Института истории АН СССР. К сожалению, рукопись каталога была утеряна в издательстве. В том же 1935 г. А. Я. Борисов принял участие в работе III Международного конгресса иранского искусства и археологии, состоявшегося в Ленинграде. Он прочел доклад об иллюстрациях астрологического трактата Танкалуши (Тевкра) Вавилонского. Он был также участником I (1936 г.) и II (1937 г.) сессий арабистов Советского Союза, выступив на них с докладами о му'тазилитских рукописях, открытых им в собраниях Ленинграда, и о философской и медицинской деятельности Ибн Сины (Авиценны).

После окончания аспирантуры в 1938 г. А. Я. Борисов работал в Эрмитаже в звании старшего научного сотрудника и профессора. Звание кандидата филологических наук он получил от Ленинградского гос. университета ранее, в 1937 г., без защиты диссертации, по совокупности научных трудов. С 1939 г. он при-

ступил к подготовке докторской диссертации по теме «Проблемы так называемой „Теологии Аристотеля“».

В мае 1941 г. А. Я. Борисов уехал в командировку в Самарканд, чтобы принять участие во вскрытии гробницы Улугбека. Из Самарканда он отправился в Ташкент, чтобы исследовать рукописи философского содержания на арабском и персидском языках, хранившиеся в Среднеазиатской Публичной библиотеке (ныне Отдел восточных рукописей при Институте востоковедения АН Узбекистана). Особенно его интересовал не изученный еще список «Теологии Аристотеля» из этого собрания. Здесь его застала война. Несмотря на большие затруднения, он немедленно вернулся в Ленинград и включился в подготовку к эвакуации коллекций Гос. Эрмитажа, участвуя в охране здания музея и остающихся в нем ценностей. Вопреки исключительно трудным условиям осени и зимы 1941/42 г., А. Я. Борисов не прекращал научной деятельности. Он быстро заканчивает исследование «Теологии Аристотеля» и одновременно работает над серией небольших статей по истории восточных связей древнерусской литературы. Он собирался прочесть на филологическом факультете университета для интересующихся курс лекций по истории еврейско-арабской средневековой философии, но это намерение невозможно было осуществить. После эвакуации университета в конце февраля 1942 г. А. Я. Борисов стал сотрудником Института востоковедения АН СССР. Там состоялось его последнее научное выступление — доклад о восточных заимствованиях в русской литературе. 26 июня 1942 г. А. Я. Борисов выехал из Ленинграда с коллективом сотрудников Института востоковедения. Он скончался в пути, в г. Орехово-Зуево, 10 июля 1942 г.

А. Я. Борисов был превосходным лектором. В Эрмитаже он выступал с лекциями о культуре античного и средневекового Ирана, о памятниках арамейской эпиграфики, о миниатюрах восточных рукописей и т. п. В университете он читал лекции по истории восточной литературы, связанной с развитием еврейско-арабской литературы в мусульманской Испании и в странах Переднего Востока.

Из семитологических дисциплин особо следует выделить прочитанный им курс введения в историю арамейских языков и письменности. Весь материал этого обзора был собран и систематизирован самим лектором. В настоящее время создание такого курса облегчает капитальный труд Ф. Розенталя, но в те времена этого пособия еще не существовало, и А. Я. Борисов самостоятельно проделал аналогичную работу.

Период научной деятельности А. Я. Борисова охватывает около 15 лет, включая месяцы ленинградской блокады. За это время им написано около 40 работ, не считая исследований о Спинозе и Ф. М. Достоевском, которые он не предназначал для печати. Его статьи, как правило, невелики по объему, обычно 0.5—1.5 печ. л., но каждая из них вносит в науку новый точно доказанный факт или ряд фактов и явлений. Подобные факты ученый именовал «кирпичиками», из которых строится здание науки.

А. Я. Борисов называл себя филологом в годы, когда этот термин был непопулярен в советской науке, однако он точнее всего обозначал характер научных интересов и метод работы исследо-

вателя. Филологический метод, усвоенный А. Я. Борисовым в школе П. К. Коковцова, заключался в умении заметить в источнике каждую, иногда мелкую подробность, которая может выявиться в дальнейшем как отличительная деталь данного текста. Кажущаяся случайной мелочь, при правильном ее осмыслении, часто открывала ему значительные стоящие за ней явления. Сумма описанных и разъясненных фактов приводила исследователя к строго доказательным выводам. Именно этим объясняются открытия, сделанные им среди многочисленных фрагментов рукописей коллекций А. С. Фарковича, которые до него побывали в руках других ученых, не уступавших ему эрудицией. От умения вчитываться в отрывки без указания заглавия, имени автора, места и времени переписки зависит успех филолога-востоковеда, и это умение А. Я. Борисов развил в себе до высочайшей степени.

В области арабоязычной философии особое внимание А. Я. Борисов уделял тому направлению, которое связано с населением городских общин евреев мавританской Испании, Египта и Северной Африки. Его интересовало по преимуществу творчество Соломона Ибн Габироля, Исхāка Ибра'илий, Йўсуфа ал-Басира, Али Ибн Сулеймāна. Кроме того, он усиленно изучал псевдоэпиграфы философского содержания, в ряду которых особо выделял так называемую «Теологию Аристотеля», «Тайну тайн» и «Книгу о яблоке». Изучая преемственность и взаимные связи этих памятников, А. Я. Борисов не противопоставлял друг другу достижения, внесенные в эту сферу мусульманскими или иудейскими мыслителями; он видел общую связь не только в том, что представители разных народов пользовались в своих трудах одинаково родным для них арабским языком, но главным образом в том факте, что обстановка средневекового города создавала для них одинаковые или близкие друг другу социально-экономические условия и способствовала возникновению новых путей для распространения идей.

В 1930 г. появилась первая статья А. Я. Борисова об открытой им новой версии арабского оригинала латинского текста псевдоэпиграфа под маскировочным названием — «Теология Аристотеля»: «Арабский оригинал латинской версии так называемой „Теологии Аристотеля“». Как известно, это сочинение служит одним из первоисточников для истории средневекового неоплатонизма. Открытие А. Я. Борисова сразу установило ошибочность принятого в науке предположения о том, что переводчик «Теологии» на латынь намеренно искажал арабский текст тенденциозными вставками в духе христианской схоластики. Один из интересных моментов истории памятника освещен во второй статье А. Я. Борисова — «Об исходной точке волонтаризма Соломона Ибн Габироля» (1933). На основании открытой им версии А. Я. Борисов объясняет некоторые элементы учения о воле у средневековых еврейских мыслителей, в первую очередь у Соломона Ибн Габироля (XI в.). Из обеих статей видно, что уже в те годы он работал над подготовкой к изданию найденных им текстов псевдоэпиграфа. Исследование проблем, связанных с историей этого памятника, должно было стать диссертацией на степень доктора наук. Акад. И. А. Орбели счел исследователя достойным этой степени за один представленный план диссертации. Как известно, в основу псевдоэпиграфа легли извлечения из книги

«Эннеады» философа александрийской школы Плотина (III в. н. э.). Составленная таким образом компиляция перерабатывалась неоднократно при переводах на сирийский, арабский и латинский языки, являясь, как уже указывалось, одним из главных источников неоплатонизма на Ближнем Востоке. Задачу своей работы А. Я. Борисов с присущей ему скромностью определил в следующих выражениях: «Цель, которую я себе здесь ставлю, в достаточной мере ограничена: я намерен, в самых общих и приблизительных чертах, лишь наметить наиболее выдающиеся из вопросов, сложной сетью которых „Теология Аристотеля“ опутана, пожалуй, в такой степени, как никакой другой памятник интеллектуальной культуры арабского средневековья. Я признаю свою задачу выполненной, если мой настоящий набросок послужит тем семенем, из которого вырастет в будущем труд, достойный одного из интереснейших моментов истории античного философского наследия на Востоке». Несмотря на столь сдержанную оценку назначения работы, на всем протяжении исследования автор связывает историю книги с историей общества, в котором она обращалась и духовные запросы которого она удовлетворяла. Основным средством исследования служит глубокий и тонкий текстологический анализ как самой «Текстологии Аристотеля», так и соприкасающихся с нею источников. Способствовало этому отличное знание языков западных и восточных: греческого, латыни, сирийского, арабского и древнееврейского; итальянский также не затруднял исследователя. Основные периоды существования этой книги он распределяет по языковому принципу, так как, по его мнению, «этот принцип, при всей его кажущейся формальности, выражает существо дела с большей определенностью, чем это представляется на первый взгляд».

По своему плану исследование должно было состоять из введения и пяти глав, последняя из которых заключала бы конспективное изложение содержания трактатов. А. Я. Борисов законспектировал первые семь трактатов, изложение текста остальных добавлено уже мною в 50-х гг. К сожалению, незаконченной осталась четвертая глава, которая должна была содержать литературную историю сочинения. К этой части относятся сохранившиеся черновые наброски и выписки нужных текстов, однако они недостаточны для восстановления авторского замысла.

Философские системы стран Ближнего Востока и юго-запада Европы (Испания, Сицилия) в понимании и изложении их арабоязычного населения не пользовались у нас большим вниманием. Их история обычно не двигалась дальше популярных очерков, помещаемых в общих обзорах по истории философии или литературы или в статьях энциклопедий. И это немногое часто излагалось неспециалистами, получавшими материал из вторых рук. Работы А. Э. Шмидта, И. П. Кузьмина и excursus И. Ю. Крачковского и П. К. Коковцова составляют в этом плане немногочисленные исключения. В лице А. Я. Борисова в нашу науку впервые вошел филолог-ориенталист с подготовкой и навыками, которых требует от специалиста сложная область средневековой арабоязычной философии.

Работа «Материалы и исследования по истории неоплатонизма на средневековом Востоке» была задумана А. Я. Борисовым как свод новых источников по истории неоплатонизма на Восто-

ке, в критическом издании с общим введением, которое должно было показать отличительные черты доктрины и ее место в истории человеческой мысли. Преждевременная смерть автора помешала осуществить его намерение полностью, и введение осталось ненаписанным, так же как одна из намеченных для сборника статей: «Фрагмент арабского оригинала „Книги о душе и духе“». Самая значительная по объему и содержанию из публикуемых работ «Проблемы изучения „Теологии Аристотеля“» лишена главы, содержащей литературную историю памятника. От нее сохранились лишь несколько страниц начала и фрагмент предварительной записи истории первого периода существования «Теологии».¹ Тем не менее сохранившиеся части работы настолько важны, что вполне оправдывают ее издание.

История арабской неоплатонической системы постоянно привлекала внимание специалистов, ряды которых увеличивались новыми кадрами исследователей, в том числе и арабов по национальности. Вопрос о месте Плотина в развитии арабской философии приобрел особое значение в связи с открытиями новых материалов, куда входят как многочисленные списки «Теологии», так и версии других частей «Эннеад» в арабской передаче.² Далеко вперед продвинулось изучение греческого первоисточника «Теологии Аристотеля» в трудах историков античной и средневековой философии. Здесь ставит веху итоговая и в то же время программная статья Г. Швицера (H. R. Schwyzer) в «Энциклопедии реалей» Паули-Виссова.³ Многое обещало подготавливаемое критическое издание, осуществляемое тем же Г. Швицером совместно с бельгийским ученым П. Анри.⁴ Это издание должно было стать авторитетным источником для изучения подлинного текста произведений александрийского философа. Не менее важно для науки новое издание арабской версии «Теологии» в редакции ал-Киндй, опубликованное египетским специалистом Бадави на смену устаревшему изданию Ф. Дитеричи.⁵ В числе новых материалов к истории средневековой восточной философии должна была появиться монография об Исааке Исраели.⁶ Несколько небольших статей, посвященных ему, опубликованы в периодических изданиях.⁷

В этой литературе труд А. Я. Борисова по праву занимает достойное место, несмотря на годы, истекшие со дня его написания. Все статьи, вошедшие в сборник, сообщают о новых, большей частью впервые входящих в науку материалах и подают их в филолого-историческом исследовании. Несмотря на то что А. Я. Борисов изучает проблемы «Теологии Аристотеля» на основе знакомства с незначительной по количеству группой рукописей сравнительно с известными в настоящее время,⁸ один их обзор вносит новое в классификацию источников. Детальным анализом утраченных протооригиналов основных списков А. Я. Борисов восстанавливает их палеографические особенности и тем самым облегчает изучение истории рукописной традиции памятника. Центральную часть исследования образует тщательное сравнение ряда пассажей «Теологии» в обеих арабских версиях, в латинском переводе и греческом протооригинале, которое выясняет многие особенности текста. Вторая арабская версия «Теологии», отличная от редакции ал-Киндй, впервые открыта А. Я. Борисовым и составляет крупнейший его вклад в дело изу-

чения «Теологии». Можно сказать с уверенностью, что его работа дает путеводную нить для ориентации в массе сплетающихся между собой проблем, тем более что она намечает периодизацию истории памятника и делает попытку определить социальную среду его распространения и раскрыть причины, способствовавшие сохранению его популярности на протяжении тысячелетия.

Недостающая глава «Проблем „Теологии Аристотеля“», по словам самого автора, в значительной степени была насыщена гипотетическим элементом. Это особенно заставляет жалеть о ее утрате, принимая во внимание проницательность и филологическое остроумие А. Я. Борисова, соединенные притом с большой осторожностью в выводах. Этот факт делает невозможным восстановить ее хотя бы в виде остова, несмотря на то что только к ней сохранились выписки автора из текстов источников и пособий. Последнее обстоятельство косвенно подтверждает, что эта часть исследования была сформирована в голове автора, но не изложена на бумаге даже в черновых набросках, к которым А. Я. Борисов прибегал редко.

Для завершения труда А. Я. Борисова в дальнейшем предполагается издание текста пространной версии «Теология» в фототипии с приложением библиографического обзора. В этом случае специалисты получили бы наконец возможность непосредственно судить об обеих редакциях памятника. Тогда окончательно выясится все значение открытия А. Я. Борисова, увековечившего его недолгую, но творческую деятельность.

Две статьи сборника публикуют материалы для истории философской деятельности Исаака Израиля (Исхāка Исра'или, X в.), еврейского арабоязычного автора, который хотя и не является творцом оригинальной философской системы, но весьма полно отразил в своих сочинениях первый, так называемый натурфилософский период развития арабской философии, история которого слабо изучена прежде всего по недостатку источников. Публикуемые здесь материалы также были обнаружены А. Я. Борисовым в фондах Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.

Статья «Неизвестный еврейский перевод „Книги определений“ Исаака Израиля» была написана А. Я. Борисовым в середине 30-х гг. и должна была выйти в свет в сборнике памяти И. Г. Франк-Каменецкого в трудах Института языка и мышления АН СССР, который в печати не появился. Затруднения с изданием статей А. Я. Борисова, следовавшие в течение многих лет после его смерти, привели к тому, что этот его труд утратил значение первичности, так как английский ученый А. Альтман независимо от него издал ленинградские фрагменты «Книги определений» в 1957 г.⁹ Он пользовался для своего издания фотокопиями, полученными Центральной библиотекой Манчестера из Гос. Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина и переданными затем Манчестерской библиотекой в Институт иудаизма. В качестве сравнительного материала А. Альтман привлек латинский перевод нового издания, которым А. Я. Борисов еще не мог воспользоваться, а кроме того, издания Г. Хиршфельдом арабского оригинала и еврейского перевода Ниссима (см. текст статьи), аналогичным образом привлеченные А. Я. Борисовым. А. Альтманом был составлен глоссарий, включающий 49

философских терминов с английским переводом, тогда как работа А. Я. Борисова дает сравнительную таблицу терминологии трех систем еврейских переводов. Местами чтение А. Я. Борисова расходится с чтением А. Альтмана, так как, читая по рукописи, он несомненно отчетливее различал очертания стершихся букв и целых слов, чем мог это сделать А. Альтман по фотокопии. Введение и выводы А. Я. Борисова шире, чем у А. Альтмана, но в общем наблюдения обоих ученых совпадают.

Помимо этих основных в деятельности А. Я. Борисова проблем исследования он обогатил историю арабоязычной философии средневековья рядом новых фактов. Здесь следует иметь в виду его статью «Some new fragments of Isaak Israeli's works» («Новые фрагменты сочинения Исаака Израэли»), которая пополняет научное наследие врача-философа X в. новыми рукописями оригинальных сочинений на арабском языке и неизвестных еврейских переводов с них. Статья была первоначально написана на русском языке, затем переведена на английский другим учеником А. Я. Борисова Н. П. Иериховичем и опубликована в 1935 г. в сборнике, посвященном академику Н. Я. Марру. Русский оригинал не сохранился, и предлагаемый читателю текст представляет собой обратный перевод с английского языка, выполненный П. Б. Кондратьевым.

Кроме того, в сборник включена также статья «Новые материалы к вопросу о псевдо-Бахье», давно ставшая библиографической редкостью.

Работа А. Я. Борисова «Заметки о литературном наследии Юсуфа ал-Басйра» сообщает о новых фрагментах основного сочинения названного автора, так называемой «Мансуровой книги», и выясняет несколько недоразумений в вопросе об оставленных им сочинениях. При слабой изученности вопроса эта небольшая статья существенно подвигает вперед дело изучения творчества интересного караимского мыслителя.

Статья «О времени и месте жизни караимского писателя Али ибн Сулеймана» уточняет сведения из биографии средневекового филолога, о котором такой специалист, как М. Штейншнейдер, мог сказать только то, что о личности его вообще ничего не известно. В этом же ряду можно назвать статью-доклад «Авиценна как врач и философ», едва ли не наиболее популярную из работ покойного ученого. Кроме той общей характеристики деятельности Ибн Сины, которая отражена в самом заглавии, она, так же как и статья о му'тазилитских рукописях, содержит ряд важных сообщений, ценных для истории арабоязычной философии. Что касается ее специального содержания, то смело можно сказать, что большинство научно-популярных статей об Авиценне, написанных по случаю его тысячелетнего юбилея, базируется в той или иной степени на ней. Три последние работы в настоящий том не включены.

Еще одна крупная проблема, получившая новое освещение в связи с найденным А. Я. Борисовым материалом, — это история му'тазилитской литературы. К этой теме обращены две его статьи, обе написанные в 1935 г. В одной из них он дает описание важнейших фрагментов рукописей сочинений авторитетов му'тазилитства, которые он обнаружил среди 2-го собрания Фирковича, всего 13 фрагментов, в общей сложности около 1100 листов

арабского текста. Вторая статья много шире по содержанию и особенно интересна для исламоведов и историков средневековой философии. К трем ранее известным источникам для истории му'тазилитской догматики А. Я. Борисов присоединяет еще четвертый: библиотеки караимов. Этот основной вывод статьи важен сам по себе, но помимо того в этой сравнительно небольшой работе А. Я. Борисов ставит на обсуждение главные вопросы развития идеологии мусульманского мира средневековья. Он намечает у нее четыре основных направления и каждое из них связывает с определенной социальной группировкой внутри феодального общества Ближнего Востока. Эти положения, принятые им в качестве рабочей гипотезы, открывают широкие перспективы исследователям истории культуры, без сомнения, нуждаясь в то же время в проверке, дополнении и уточнении высказанных здесь принципов. Из намеченных четырех направлений идеологии халифата особое внимание, как следовало ожидать, А. Я. Борисов уделяет античной философии, «одетой в оболочку арабской речи». После этого он рассматривает доктрину му'тазилитства, определяя ее как схоластику ислама. Он отмечает ее близость к учению философских школ буддизма, указывая таким образом на ее положение в средиземноморском философском цикле. Этим последним термином покойный ученый определял комплекс философских традиций, существовавших и развивавшихся в бассейне Средиземного моря, имея исходной точкой античную Грецию. В этой же статье намечена историческая линия развития му'тазилитства, которая завершается перечнем новых рукописных источников, обнаруженных в Ленинграде. Обе работы публикуются в этом томе.

Ни в какой мере не будучи специалистом в области, где А. Я. Борисов скромно считал себя недостаточно подготовленным работником, издатель его трудов сознательно оставил в стороне попытки дополнить то, что было не завершено их создателем. Желание придать работе внешне законченный вид неизбежно привело бы к проникновению в исследование реферативного материала, повторяющего сказанное другими, при этом неполным образом, поскольку наши библиотеки все еще получают литературу по истории александрийской и восточной философии далеко не исчерпывающе и с большими задержками. Без сомнения, исключительно этим обстоятельством объясняется отсутствие у автора ссылок на некоторые статьи, вышедшие за рубежом за несколько лет до его кончины.¹⁰ Самые необходимые указания на литературу и источники помещены в примечаниях к настоящей статье и, в отдельных случаях, — к тексту в самом сборнике под звездочкой.

Издателю принадлежит перевод-пересказ 8—10-го трактатов «Теологии Аристотеля», продолжающий перевод А. Я. Борисова в прямых скобках. Такими же скобками обозначаются все не принадлежащие автору дополнения к основному тексту и к примечаниям.

Считаю своим долгом выразить глубокую благодарность ряду ученых за участие в сохранении и публикации трудов А. Я. Борисова. Такая благодарность принадлежит академикам И. А. Орбели, В. В. Струве, И. Ю. Крачковскому, чл.-корр. Н. В. Пигулевской и В. И. Беляеву. При подготовке работ к печати мы

обязаны многими ценными советами И. А. Орбели, Н. В. Пигулевской, В. И. Беляеву, Ю. Я. Перепелкину, чл.-корр. П. В. Эрнштеду, А. И. Доватуру, А. И. Еланской и др. В технической работе по подготовке текста большую помощь оказал А. М. Газов-Гинзберг.

Лишь исключительно неблагоприятное стечение обстоятельств привело к тому, что столь нужный и интересный труд до сих пор не увидел света. Помимо своей основной задачи издание его будет способствовать увековечению памяти об одном из самых выдающихся отечественных востоковедов.

К. Б. Старкова

Примечания

¹ См. ниже, Приложения. С. 252—253.

² Перечень рукописей «Теологии Аристотеля» опубликовал Bert Marien в т. 10 журнала «Tijdschrift voor Philosophie» (1948) и в гл. 27 книги: *Bibliografia critica degli studi plotiniani con rassegna delle loro recensioni*. Bari, 1949. См.: *Anawati G. S. Prolegomenes à une nouvelle édition du De Causis arabe* // *Mélanges Louis Massignon*. Damas, 1956. Т. 1. Р. 84. К сожалению, обе работы Мариена нам недоступны. Список 8 рукописей помещает Абдарахман ал-Балани в статье: *أشخرفي العزيم منطجات* // *Révue de l'Institut des manuscrits arabes*. 1956. Vol. 2, fasc. 1. Р. 58, где он ссылается на более полный список своего издания арабского текста «Теологии»: *عند البري القادر* 1955. Введение. Р. 43—45. Общее количество свыше 20 рукописей упоминает В. Куч (*Kutsch W. Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?)*) *перл ۴۷۸۲* и комментарий к ней (Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР / Под ред. проф. А. А. Семенова. Ташкент, 1955. Т. 1. № 1881—1882. С. 14—15). Для знакомства с новыми источниками по истории переложения «Эннеад» на арабский язык особенно важна работа П. Крауса: *Kraus P. Plotin chez les arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des Enneades* // *Bulletin de l'Institut d'Egypte*. 1941. Т. 23. Р. 263—295.

³ *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertums-Wissenschaft / Neue Bearbeitung...* hrsg. von K. Siegler. Stuttgart, 1951. Bd 21, 1. S. 480—509.

⁴ *Henry P., Schwyzler H. R. Enneades*. Т. 1 // *Museum Lessianum. Ser. Philos.* 33. Bruxelles, 1951. См.: *Paulys Real-Encyclopädie...* Bd 21, 1. S. 499; *Kutsch W. Ein arabisches Bruchstück...* S. 281.

⁵ См. выше примеч. 2.

⁶ «Isaac Israeli», издатели А. Altmann, S. M. Stern, см.: *Stern S. M. Isaac Israeli and Moses Ibn Esra* // *The Journal of Jewish Studies*. 1957. Vol. 8, N 1—2. Р. 89.

⁷ См. примеч. 6. Статья А. Альтмана, публикующая текст особой версии перевода, найденной А. Я. Борисовым и издаваемой в настоящем сборнике, вышла в свет в 1957 г.: *Altmann A. Isaac Israeli's Book of Definitions: some fragments of a second Hebrew translation* // *Journal of Semitic Studies*. 1957. Vol. 2, N 3. Р. 232—242. Там же (Р. 232) дается ссылка на статью С. Штерна, посвященную «Книге о субстанциях»: *Stern S. M. Isaac Israeli's Book of Substances* // *Journal of Jewish Studies*. 1955. Vol. 6, N 3.

⁸ См. выше примеч. 2. Издание: *Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur. 2-te den Supplementbänden angepasste Auflage*. Leiden, 1943. Bd 1. S. 231 (вышло через год после смерти А. Я. Борисова) — называет списки арабской версии «Теологии Аристотеля» с ссылками на каталоги. Статья Г. Риттера, содержащая сведения о списке рукописи № 717 библиотеки Хамидийе в Стамбуле, по видимому, осталась неизвестной А. Я. Борисову (*Ritter H. Schriften Ja'qub ibn Ishāq al-Kindi's in Stambuler Bibliotheken* // *Archiv Orientalni*. 1932. Т. 4. S. 371—372). Его исследование не отмечает также бейрутского списка из Восточной библиотеки Университета св. Иосифа, зарегистрированного в каталоге Л. Шейхо в 1924 г. (*Cheikho L. Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam*. Beyrouth, 1924. P. 18, N 53).

⁹ См. выше примеч. 7.

¹⁰ См. выше примеч. 8. *Henry P. Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin* // Académie royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, 5-me série. 1937. Т. 23. Р. 310—342. Литературу вопроса до 1940 г. см. в примеч. 2 в статье П. Крауса «Plotin chez les arabes».

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ «ТЕОЛОГИИ АРИСТОТЕЛЯ»

ВВЕДЕНИЕ

За девять десятилетий, протекших с тех пор, как С. Мунк, в связи с вопросом об источниках волюнтаристической доктрины Соломона Ибн Габироля, впервые обратил внимание историков философии на так называемую «Теологию Аристотеля», изучение этого важнейшего памятника арабской философской литературы столь значительно подвинулось вперед, что становится совершенно необходимым появление исчерпывающего исследования, посвященного специальной разработке разнообразных проблем, связанных с этой — во многом еще для нас загадочной — книгой. Моя настоящая статья, являющаяся результатом долголетних — хотя, к сожалению, весьма отрывочных и неполных — занятий «Теологией Аристотеля», представляет лишь своего рода черновой эскиз, первоначальный, далеко не совершенный и не окончательный набросок такого исследования. Цель, которую я здесь себе ставлю, в достаточной мере ограничена: я намерен, в самых общих и приблизительных чертах, лишь наметить наиболее выдающиеся из вопросов, сложной сетью которых «Теология Аристотеля» опутана, пожалуй, в такой степени, как никакой другой памятник интеллектуальной культуры арабского средневековья. Я признаю мою задачу выполненной, если мой настоящий набросок послужит тем семенем, из которого вырастет в будущем труд, достойный одного из интереснейших моментов истории античного философского наследия на Востоке. Само собою разумеется, что, вследствие предварительного характера этой статьи, гипотетический элемент в ней неизбежен, хотя порою он, как мне кажется, несколько выходит за пределы умеренности, чего я, впрочем, не избегал вполне сознательно, так как полагаю, что во всяком наброске будущего исследования гипотезы отнюдь не являются никчемным балластом. Я надеюсь, что, даже если большая часть этих гипотез впоследствии будет отброшена, некоторые из них все же принесут плоды, способствующие разъяснению сложной и пока еще совершенно темной истории памятника, которому посвящены настоящие страницы.

1. РУКОПИСНАЯ ТРАДИЦИЯ

С тех пор, как Ф. Дитерици опубликовал в 1882 г. арабский текст «Теологии Аристотеля»,¹ в наших руках собралось столь большое количество новых материалов, что возникла настоятельная потребность в переиздании памятника, которое, надо полагать, в более или менее недалеком будущем и осуществится на основе всех известных в настоящее время данных. Публикация Ф. Дитерици, для своего времени, можно смело сказать, почти образцовая, сыграла далеко не маловажную роль в деле изучения семитического неоплатонизма, однако сейчас она должна быть признана совершенно устаревшей — прежде всего, конечно, в текстологическом отношении. Дело в том, что проблема текста «Теологии Аристотеля», представлявшаяся в начале 80-х годов прошлого столетия вполне ясною, за последние годы чрезвычайно усложнилась благодаря открытию второй — «пространной» — версии памятника, известной до сих пор лишь в латинском переводе, которому не придавалось существенного значения. Обнаруженные автором настоящих строк фрагменты этой второй версии показали, однако, что она действительно существовала на арабской почве, а не явилась продуктом фальсификаторской деятельности итальянских натурфилософов Ренессанса, как полагали, с легкой руки Валентина Розе,² до последнего времени. Сейчас уже представляется вполне очевидным, что латинский перевод, обходимый до сих пор всеми исследователями арабской философии, должен подвергнуться самому внимательному и всестороннему изучению, так как он содержит, в основном, полный текст второй версии «Теологии Аристотеля», тогда как ленинградские арабские фрагменты сохранили, в общей сложности, едва ли многим более одной трети этой версии. Таким образом, вопрос переиздания текста нашего памятника представляется достаточно сложным, так как для подобного переиздания необходимо будет привлечь не только все известные сейчас текстуальные материалы, относящиеся к первой — изданной Ф. Дитерици — версии, но и все имеющееся в нашем распоряжении от второй версии, т. е. как арабские ее фрагменты, так и текст латинского перевода. Кроме того, должны быть, собственно говоря, разысканы и собраны цитаты из «Теологии Аристотеля», рассеянные в различных довольно, по-видимому, многочисленных памятниках арабской и еврейской письменности, так как подобные цитаты обладают порой немалой текстуально-критической ценностью. Впрочем, привлекать цитатный материал для критики текста следует с большой осторожностью, ввиду общеизвестной вольности многих средневековых авторов в обращении с используемыми ими литературными источниками. Поэтому, прежде чем делать те или иные текстологические выводы из какой-либо цитаты, необходимо было бы тщательно изучить манеру каждого данного автора обращаться с цитируемым материалом, что само по себе является делом далеко не легким. Исходя из всего сказанного, следует признать, что новое издание «Теологии Аристотеля», если к нему в полной мере предъявлять требования нынешней стадии изучения данного вопроса, является весьма ответственным научным предприятием, требующим от своего исполнителя разнообразных и сложных предварительных изысканий. Предвидя основное

направление и общий характер этих изысканий, я намерен набросать здесь, в меру имеющихся в настоящий момент в моем распоряжении материалов, общий обзор тех источников, на которых должен базироваться текст будущего издания. Таким образом, первой проблемой изучения «Теологии Аристотеля» является проблема рукописной традиции памятника.

Привожу подробный перечень всех известных мне рукописей «Теологии Аристотеля», сообщая их характеристику — частично *de visu*, частично же, не имея возможности непосредственно ознакомиться с тем или иным манускриптом, — через посредство каталогов и изданий, а отчасти и переводов.

Мы можем сейчас говорить о следующих рукописях нашего памятника.

Первая («краткая») версия

α) Рукопись Берлинской библиотеки Sprg. 741, по каталогу В. Альвардта³ — № 5121.

152 листа восточной буровой, тонкой и гладкой бумаги, размером 16 × 9 см. Текст расположен на странице в 16—17 строк, почерк — очень мелкий, персидского типа, четкий; огласовка полностью отсутствует. Многие листы значительно повреждены червем и частично восстановлены позднейшей рукою. Рукопись переплетена в коричнево-красный кожаный переплет. Даты не имеет, судя по палеографическим данным — написана около 1600 г.

β) Рукопись Парижской Национальной библиотеки Suppl. 1343, по каталогу В. де Слэна⁴ — № 2347.

87 бумажных листов размером 25 × 15 см. Текст на странице расположен в 15 строк, почерк — курсивный, согласно определению С. Мунка,⁵ индийского типа, в основном лишенный диакритических точек. Огласовка полностью отсутствует. Рукопись выполнена в Хорасане 16 Рабӣ' 934 г. хиджры—10 декабря 1527 г., если имеется в виду Рабӣ' I (если же здесь речь идет о Рабӣ' II, то 9 января 1528 г.). Несмотря на большую древность и вполне хорошую сохранность, рукопись эта, в текстологическом отношении, менее ценна, чем берлинская, так как, по свидетельству Ф. Дитерици,⁶ переписчик был несомненно очень мало знаком с арабской философской литературой и недостаточно понимал копируемый текст. На полях имеются принадлежащие кому-либо из копиистов (или читателей) *marginalia*, выдержанные в ортодоксальном мусульманском духе.

γ) Новая копия с находящегося в Тавризе манускрипта, изготовленная для Ф. Дитерици по заказу одного из его учеников, перса Муртеза-Гюли-Хана (Murteza Güli Chān), вероятно, в 70-х годах прошлого столетия. Почерк копии — ясный и четкий насхӣ, однако переписчик, по словам Ф. Дитерици,⁷ не понимал содержания копируемого им текста, а следовательно, выполнил свою работу чисто механически. Местонахождение этой рукописи в настоящий момент мне неизвестно.

Кроме этих трех рукописей первой («краткой») версии «Теологии Аристотеля», положенных Ф. Дитерици в основу его издания, мы можем с уверенностью констатировать наличие в библи-

отеках Ирана по меньшей мере трех списков данной версии памятника; списки эти следующие.

б) Вышеупомнутый тавризский манускрипт, послуживший оригиналом для рукописи γ. Ни точного местонахождения этого манускрипта, ни времени его написания мне, к сожалению, узнать не удалось, равно как я не имею никаких сведений и о его внешнем виде, палеографических особенностях и сохранности. Хотя текстологический материал этого манускрипта вошел в научный обиход через посредство рукописи γ, однако, принимая во внимание отмеченный механический характер копии и могущие вследствие этого оказаться в ней дефекты, пропуски и описки, к будущему изданию памятника желательно по возможности привлечь и саму тавризскую рукопись.⁸

е) и ζ) Две рукописи, лежащие в основе литографированного издания «Теологии Аристотеля», вышедшего в Тегеране в 1315 г. хиджры (1897—1898 гг.). В этом издании, содержащем, в качестве основного текста, «Китаб ал-қабасāt» Мухаммеда Мир Дамāда (XVII в.), «Теология Аристотеля» помещена на полях, начинаясь на с. 158 и продолжаясь до предпоследней — 323 — страницы книги. О том, что текст нашего памятника дан здесь, по меньшей мере, на основании двух рукописей, мы можем судить по разночтениям и вариантам, указанным во многих местах над основной строкою. Почерк — очень мелкий и трудно читаемый, причем недостаточная отчетливость письма в значительной степени осложняется несколько небрежным техническим исполнением самой литографии. Какие рукописи легли в основу данной публикации, мы не знаем, так как литография не сообщает о них ровно ничего. Из того, что литография издана в Тегеране, мы, конечно, еще не имели права заключить, что и легшие в ее основу рукописи также находятся в этом городе. Во всяком случае, мы с полной определенностью можем констатировать, что ни одна из этих рукописей не идентична с тавризским манускриптом δ, использованным, через посредство копии γ, в издании Ф. Дитеричи, так как по сравнению с этим изданием текст литографии сообщает значительное количество мелких — порою, впрочем, достаточно интересных — вариантов. Литографированный текст снабжен следующим колофоном:

وهذا اخر كتاب التلويج لارسطوطاليسر الفيلسوف اليوناني وكان
الفراغ في هذه النسخة الشريفة في يوم السبت بيد الفقير ابو القاسم
ابن الاخوند الملا رضا الكرمي عز له في ١٣١٤

Здесь не указан лишь месяц, что на первый взгляд представляется странным, однако месяц мы легко можем узнать из находящегося на той же 233 странице колофона, которым снабжен текст «Китаб ал-қабасāt»:

الفراغ في هذه النسخة الشريفة في يوم الاربعاء في شهر ربيع الاول وكان
سنة ١٢٨٤ اربع عشر وثلثمائة بعد الاول في الهجرة النبوية آلاف الشان و النجعة
ابو القاسم الخ

Следовательно, текст «Теологии Аристотеля» в тегеранской литографии выполнен писцом Абū-л-Қасимом, сыном ахунда муллы Ризā, в субботу (первую) месяца Раби I 1314 г. хиджры, т. е. 14 августа 1896 г.

Для характеристики текста литографии привожу, в качестве образца, из первой главы «Теологии Аристотеля» все разночте-

ния, встречающиеся в этом тексте на протяжении первых трех страниц издания Ф. Дитерици.

C. 1 — строка 3: D (=Dieterici), *ارسطاطاليس* L (=lithograph.) — строка 4: D *قول* L *القول* — строка 5: D *ارسطوطاليس* L *قوله* — строка 6: D *رحمه الله* L нет — строка 7: D *لكل* L *بكل* — строка 8: D *في لزوم* L *في لزوم* — строка 11: D *يتفرق* L *يتفرق* (?) — строка 13: D *واول* L *من الفن* D *الفن* L *اول* D *اول* L *اول*

C. 2 — строка 1: D *والنظر* L *في النظر* — строка 2: D *الكائن* L *في* — строка 6: D *عنه* L *عن* — строка 12: D *عنه* L *عن* — строка 16: D *تكون* L *يكون* — строка 17: D *في التخرج* L *في التخرج* — строка 19: D *لا غاية* L *لا نهاية* — строка 20: D *بالرياضات* L *برياضات* D *بالرياضات* L *برياضات*

C. 3 — строка 1: D *والايراد* L *وارتداد* — строка 2: D *التي هي* L *التي هي* — строка 6: D *اللاتي* L *التي هي* — строка 7: D *الذي* L *الذي* — строка 10: D *على فهمه* L *على فهمه* — строка 11: D *وتأخيرها* L *وتأخيرها* — строка 12: D *مستغنى* L *مستغنى* — строка 19: D *الشوق* L *من الشوق* . Результаты сличения даже такой небольшой части текста (3 страницы из 170) показывают, что тегеранская литография 1315 г. хиджры неизбежно должна быть привлечена и использована при новом издании «Теологии Аристотеля» — разумеется, лишь в том случае, если не удастся разыскать и использовать легшие в ее основание рукописи. Далее мы еще будем иметь возможность, в ходе изложения настоящей статьи, указать на ряд существенных вариантов в тексте тегеранской литографии.

Заканчивая обзор текстологических материалов, относящихся к первой («краткой») версии «Теологии Аристотеля», следует добавить ко всему сказанному, что существует еще одно издание этого памятника, появившееся, без обозначения места печати, на Востоке в 1296 г. хиджры (1878—1879 гг.). Издание это, известное мне лишь по однострочной заметке о нем в одном из каталогов книжной торговли Отто Харрасовица (O. Harrassowitz), несмотря на все мои старания приобрести его или хотя бы только увидеть, осталось мне, к моему глубокому сожалению, недоступным, и поэтому я лишен возможности сообщить здесь его характеристику. Во всяком случае, будущий издатель «Теологии Аристотеля» обязан иметь в своих руках также и это издание, чтобы воспользоваться его текстуальными данными в случае, если оно содержит что-либо новое по сравнению со всем остальным материалом. Характерно, что Ф. Дитерици, опубликовавшему свое издание «Теологии Аристотеля» через четыре года после этого восточного издания, последнее, по-видимому, даже не было известно, так как в предисловии к своему труду он не упоминает о нем ни единым словом.

Вторая («пространная») версия

η) Ленинградская Государственная Публичная библиотека, 2-е собрание рукописей А. Фирковича, евр.-араб., новая серия (nova) № 1198.

119 листов хорошей плотной лощеной, слегка желтоватого тона, бумаги восточного производства, размером 13×13 см. Текст расположен на странице в 15 строк; почерк — изящный и уверенный восточный еврейский полукурсив. Тетрадки рукописи, по 10 листов каждая, помечены — в правом верхнем углу первого листа — еврейской буквенной цифрой, а в левом углу того же листа — соответствующим арабским порядковым числом, выписанным полностью *насхом*, например: *عاشرة*, *ثالثة*, и т. п. Значительное число листов сильно повреждено сыростью, и текст на них читается плохо, а на некоторых совсем не читается.

Рукопись не дает полного текста памятника, содержа лишь следующие его части (сравнительно с текстом издания Ф. Дитериха, которое я всюду обозначаю через D): л. 1—3 = D 9, 5 (*جوزي*) — 12, 1 (*ربا*) ; л. 4—7 = D 12, 18 (*مبدع*) ; перед этим словом в рукописи стоит отсутствующее в D *الملك* — 16, 10 (*ملكها*) ; л. 8—19 = D 17, 10 (*كانت*) — 25, 10 (*مل* , после чего следуют еще несколько слов, не поддающихся прочтению вследствие порчи); л. 20—27 = D 26, 8 (*منبتة*) — 33, 18 (*الاولى*) ; л. 28—48 = D 59, 18 (*الشيء*) — 79, 15 (*فاثما*) ; л. 49—52 = D 81, 16 (*يسلك*) — 83, 15 (*فلا*) ; л. 53 = D 85, 7 (*الميمر*) — 86, 5 (*الاعلى*) ; л. 54—56 начинается словами, отсутствующими в D: *هذه مدها* ... и т. д., до слов: *ابن العلم* л. 54 recto строка 10, откуда начинается D 86, 16; л. 56 verso кончается D 89, 14 (*فيها*) ; л. 57 начинается словами, отсутствующими в D: *ولا تسمى الا بالذوات* ... *ابدا* ... *بالذوات* *لهم* *لترتفع* и т. д.: от строки 8 (*وانها*) до строки 12 (*شيء اخر*) л. 57 recto = D 91, 13—15; последние строки л. 57 recto, а также л. 57 verso и 58 recto не имеют параллели в D; л. 58 verso—60 = D 91, 16 (*فان قال قائل*) — 93, 15 (*مختلفة*) ; л. 61—70 = D 94, 9 (*افضل من القوة*) , чему в рукописи предшествуют отсутствующие в D слова: *واما في هذه الحجة* *التي ذكرها* *ابدا* *لهم* (и еще несколько стертых слов) — 103, 14 (*لا تة*) ; л. 71—100 = D 118, 6 (*ايضا*) — 129, 1 (*تعرض*) ; л. 101 = D 139, 15 (*تامة كاملة*) ; л. 102 и 103 = D 142, 18 (*شرح*) — 140, 18 (*فان*) ; л. 104—114 = D 148, 9 (*يمكن*) — 160, 9 (*فان*) . Последние пять листов (115—119) рукописи не находят себе параллели в D, являясь дополнением «пространной» версии; они соответствуют следующим местам латинского перевода этой версии: л. 115 = частям глав VII и VIII книги X; л. 116 = концу X главы и большей части главы XI той же книги; л. 117 и 118 = главе XII и первой половине главы XIII той же книги; наконец, л. 119 = концу XIII главы и большей части XIV главы той же книги. В описываемой рукописи мы имеем заглавия следующих разделов (*الميمر*) памятника: II (л. 4 verso), III (л. 26 verso), VI (л. 32 verso), VII (л. 43 verso), VIII (л. 53 recto), XII (л. 72 verso).

На полях рукописи имеется до 70 примечаний — *حواشي* , принадлежащих, судя по почерку и по составу чернил, самому переписчику и показывающих (разумеется, если он не списал их буквально из своего оригинала), что последний относился к своей задаче вполне сознательно и стремился понять и усвоить копируемый им текст; эти примечания частью в немногих словах по-

некоторых букв, в данном случае — конечного қāфа с конечным нūном. Конечный нун, кроме того, смешивался с конечным rā', как это явствует из ошибочного написания למכאן (= المكان) вместо المكان ; в этом примере, кроме того, нужно отметить любопытную замену гайна — қāфом: қāф без верхней косой черты, несколько сходный, на первый взгляд, с гайном, мы находим хотя бы в написанных насх̣ом караимских му'тазилитских рукописях XI в. египетского происхождения, находящихся в том же 2-м собрании А. Фирковича. Если принять во внимание, что описанная рукопись, по палеографическим данным, смело может быть датирована XIII столетием (или, самое позднее, первой половиной XIV в.), то написанный арабским письмом без диакритических точек прототип ее, в котором порою смешивались конечные начертания rā, қāфа и нūна, следует отнести к XI или, еще вероятнее, к X в.

9) 2-е собрание рукописей А. Фирковича, евр.-араб., новая серия (nova) № 1197.

16 листов бумаги восточного производства, достаточно плотной, но все же значительно худшего качества, чем бумага рукописи η; размер листа 22.5 × 16 см. Фрагмент написан двумя различными почерками: до л. 11 verso — мелким восточным еврейским полукурсивом, по 22 строки на странице; от л. 11 verso до конца отрывка — крупным и четким, хотя несколько неуклюжим, квадратным письмом, от 15 до 20 строк на странице. Некоторые листы значительно повреждены сыростью и червем. Сам текст написан в достаточной мере небрежно и изобилует как описками, так и явными орфографическими ошибками. Писец, по-видимому, был вполне грамотен по-еврейски, как о том с очевидностью свидетельствует четкость и твердость буквенных начертаний, но он несомненно был недостаточно ориентирован в классическом арабском правописании, да и вообще, вероятно, мало начитан в классической арабской литературе, владея арабским языком лишь в его разговорной «вульгарной» форме. Во всяком случае, едва ли можно сомневаться в том, что он плохо понимал содержание переписываемого памятника, так как далеко не редко портит и заведомо искажает текст. Из орфографических ошибок, помимо частых буквенных перестановок, бросается в глаза употребление ה вместо ח , и наоборот, например: למכאן = למכאן (это ошибочное написание, впрочем, могло получиться также из формы единственного числа — إلفاضة путем неуместной вставки mater lectionis после третьей коренной), למכאן = למכאן ; затем — замена ה через ח , например: למכאן = למכאן ; передача ظ через ז (вместо ذ), довольно обычная, впрочем, в еврейско-арабских рукописях, например: למכאן = لَمَكَاذَن ; и, наконец, неуместное употребление долгих и кратких гласных, или, вернее, неумение орфографически-сознательно обращаться с *matres lectionis*, например: למכאן = لَمَكَاذَن , למכאן = لَمَكَاذَن . Один раз мною отмечен случай передачи танвина фатхи через א : למכאן = لَمَكَاذَن (л. 11 recto, строка 17). Все эти отклонения от классического арабского правописания не только свидетельствуют, как указывалось, о малой опытности писца в литературном арабском языке, но и дают некоторые основания для предположения, что

текст не списан со своего прототипа непосредственно, но выполнен под диктовку, из чего мы можем сделать заключение о некоторой «массовости» изготовления рукописей нашего памятника, а следовательно, и о его популярности среди еврейской интеллигенции в странах арабской культуры.

Описываемый фрагмент начинается на середине IX книги «пространной» версии (эта книга в первой — «краткой» — редакции входит в состав VIII трактата) словом הַהֲנָא (D 97, 9 — הֵנָּה); на л. 4 recto начинается X трактат, $\text{לְמִימַר לְעַמְּךָ}$, текст которого соответствует тексту X книги латинского перевода, т. е. входит (впрочем, не полностью) в состав того же VIII трактата первой версии. Фрагмент обрывается на рубеже XVII и XVIII глав X книги латинского перевода.

1) 2-е собрание рукописей А. Фирковича, евр.-араб., № 993.

2 листа бумаги восточного производства, плотной, буроватого тона, размером 17.5×13 см. Текст расположен на странице в 21 строку; почерк — уверенный и четкий восточный полукурсив. Оба листа значительно повреждены червем.

Настоящий небольшой фрагмент, который и по формату листов, и по количеству строк на странице, и по характеру почерка не может принадлежать ни к одной из предшествующих рукописей, содержит небольшую часть II трактата — от слов כִּי־אֵלֶּיךָ = D 20, 11 до слов יְהִי־יְהוָה = D 23, 3. Текст написан с тщательным соблюдением классической арабской орфографии.

к) 2-е собрание рукописей А. Фирковича, евр.-араб., № 2173.

19 листов одного размера с листами рукописи 9, бумага плотная, слегка желтоватого тона, по качеству — сходная с бумагой рукописи 7, некоторые листы значительно повреждены. Текст расположен на странице в 21 строку. Фрагмент написан четким изящным еврейским полукурсивом восточного типа, в основном с соблюдением правил классической арабской орфографии, однако не без ошибок и ляпусов. Если допустить, что данный фрагмент вместе с предыдущим отрывком являются частями одной рукописи, то придется констатировать, что рукопись эта написана по меньшей мере двумя (если не тремя) писцами — судя как по почерку, так в равной — или даже большей — мере по особенностям правописания.

Фрагмент содержит следующие места памятника: л. 1—7 = D 31, 4 (תֵּחַל) — 41, 17 (אִזָּא); л. 8—15 = D 43, 4 (שִׁבְעָא) — 51, 7 (בְּרִשְׁט); л. 16—19 = D 57, 3 (начальные слова стерты) — 63, 7 (חֲלָאֵם). Мы здесь имеем, следовательно, конец II трактата и части трактатов III и IV.

Таким образом, 2-е собрание еврейско-арабских рукописей А. Фирковича сохранило нам фрагменты четырех — или, если фрагменты 9 и к принадлежат к одному кодексу, — трех рукописей второй («пространной») версии «Теологии Аристотеля». Как мы видели, все эти рукописи написаны еврейским письмом, что указывает на их происхождение из среды восточных евреев. Косвенным образом мы можем заключить о существовании четырех с лишним столетия тому назад еще одной рукописи, как мне кажется, принадлежащей к той же группе, однако дальнейшая судьба этой рукописи, к сожалению, совершенно неизвестна. Я имею в виду ту

л) рукопись «пространной» версии «Теологии Аристотеля», которая во втором десятилетии XVI в. послужила оригиналом для латинского перевода памятника. Нам известно лишь определенно, что рукопись эта находилась в Дамаске, в одной из местных библиотек; о позднейшем местонахождении ее у нас нет никаких сведений. Из предисловия Жака Шарпантье (Jacobus Carpentarius) к его переделке латинского текста «Теологии Аристотеля» (цитирую по изданию Ж. дю Валя)⁹ можно видеть, что обстоятельства открытия дамаской рукописи изложены в письме Франческо де-Росси к папе Льву X, однако видеть это письмо мне не удалось, как не смог я и узнать, когда и где оно было опубликовано. Исходя из общераспространенного обычая изданий эпохи Ренессанса, можно предположить, что письмо это, в качестве посвящения, напечатано при латинском переводе «Теологии Аристотеля» в его первом — римском — издании 1519 г., но и это издание, несмотря на все мои старания, осталось мне недоступным. По-видимому, это самое «посвятительное письмо» (Widmungsschreiben) Ф. де-Росси к папе цитирует — без указания издания и страницы — Ю. Гутман,¹⁰ который благодаря Д. Симонсену имел возможность пользоваться римским изданием 1519 г.

Казалось бы, поскольку существует документ, исходящий от самого лица, открывшего дамаскую рукопись, и содержащий определенные данные как о месте, где с нее был сделан перевод, так и о языке перевода, — разногласий здесь быть не может. И тем не менее, если мы соберем сведения по этому вопросу у различных авторов XVI и XVII столетий, мы найдем значительные разногласия. Так, в упомянутом предисловии Жака Шарпантье¹¹ вполне определенно сказано, что, по просьбе Ф. де-Росси, Моисей Ровас, лицо, в арабском языке весьма опытное, спешно перевел «Теологию Аристотеля» на итальянский язык, причем сама спешность перевода объясняется тем, что рукопись охранялась в дамаской библиотеке с особенной заботливостью, и потому переводчик не мог свободно и долго ею пользоваться: «Quos postea ejusdem Rosei rogatu Moses Rovas, linguae arabicae peritissimus, quasi raptim in sermonem italicum converterat, quia potestas non erat diutius et in liberiore otio finiendi Arabici exemplaris, quod magna cura in illa Damascina bibliotheca asservabatur».¹² С другой стороны, на основании слов Ф. Патричи¹³ можно вывести заключение, что Ф. де-Росси вывез рукопись из Дамаска и передал ее Моисею Ровасу, который перевел памятник на итальянский язык, следовательно, где-то за пределами названного города: «E quo postea, a Mose Rovas Medico Hebreo, cum ad se e Damasco a Francisco Roseo Ravennate, qui eos (scil. libros Theologiae Aristotelis) ibi in Bibliotheca quadam adinvenerat, delati essent, in italicum idioma sunt conversi».¹⁴ То же читаем мы и в «Bibliotheca graeca» К. Фабриция,¹⁵ с одним, впрочем, отличием: здесь категорически утверждается, что Моисей Ровас перевел «Теологию Аристотеля» не на итальянский язык, «как многие утверждают», а на латинский, «однако грубым и полуварварским стилем»: «Quos (scil. libros Theologiae Aristotelis) ex graeco, ut aiunt, arabice ab Abenama Saraceno translatos reperit Damasci Franciscus Roseus Ravennas, et medico ac physico Cyprio, Judaeo, cui Moses Rovas nomen erat, transferendos tradidit, qui primus ex

arabico vertit, non italice, ut plerique adfirmant, sed latine, verum incondito et semibarbaro stilo». Все эти разноречивые сообщения, как мне кажется, вполне устраняются свидетельством самого переводчика, Моисея Роваса (или, точнее, Ароваса — ארובס, как он сам себя называет), который, в собственноручной приписке на полях рукописи еврейского комментария Иосифа бен Шемтоба из Сеговии (XV в.) на «Этику» Аристотеля,¹⁶ вполне определенно сообщает, что «Теология Аристотеля» «попала в его руки» именно в самом Дамаске, причем перевел он ее на древнееврейский («священный») язык, а не на итальянский или латинский, как указывают Ж. Шарпантье, Ф. Патричи и К. Фабриций; слово Моисея Ароваса: ארובס בא לידו בערב . Этим словам, разумеется, мы должны доверять больше, чем всем другим приведенным сообщениям, и потому, хотя вопрос о языке перевода остается недостаточно ясным (об этом еще будет говориться далее), местом переводческой работы Моисея Ароваса с полной несомненностью может быть признан Дамаск, и нет причин думать, что арабский оригинал перевода был увезен из этого города.

К нашему большому сожалению, ни Моисей Аровас, ни какой-либо иной источник не сообщают никаких сведений о внешнем виде, палеографических особенностях, сохранности и хотя бы лишь приблизительной древности дамаской рукописи, что представляется с некоторой точки зрения в достаточной мере странным, так как рубеж XV и XVI столетий был, как известно, как раз тем временем, когда в среде итальянских гуманистов возник твердый интерес к античной и средневековой рукописной традиции и впервые начали создаваться подлинно научные навыки критико-филологической работы над материалом манускриптов. Впрочем, Моисей Аровас едва ли был существенно связан с гуманистическими течениями, да и отношение к ним Ф. де-Росси нам совсем не ясно; во всяком случае, факт остается фактом, и в вопросе о внешних материальных данных дамаской рукописи мы оказываемся всецело предоставленными самим себе. Поэтому попытаемся извлечь все, что можно в этом отношении, из тщательного анализа некоторых мест латинского перевода, попутно обращаясь и к данным ленинградских фрагментов.

Внимательно сличая те места рукописи η, где встречаются явные текстологические недоразумения (см. вышеприведенные примеры), с соответствующими местами латинского перевода, я установил в последнем наличие тех же недоразумений, из чего видно, что они имелись и в дамаской рукописи. Остановимся, из числа приведенных выше (при описании рукописи η), на двух примерах. В приписываемых Платону словах, находящихся в I трактате, мы читаем (D 10, 9—10): قال: النفس انما هو كالبخار ثم ; здесь вполне уместно, так как оно буквально отвечает τὸ πνιλλαιον «Эннеад». ¹⁷ Но в η стоит כאבאך, вышедшее, как указывалось нами, из ошибочного — на почве неправильно понятой графики — чтения того же כאבאך. Совершенно очевидно, что подобное же ошибочное чтение имелось и в λ, так как в соответствующем месте латинского перевода мы читаем: ¹⁸ «*nam corpus est animae ut locus*» («тело же для души точно место»). Равным образом, несколько ранее этого места, в приписываемых Эмпедоклу словах, стоит (D 9, 12): شمار كالأشيان المجنون ;

в η последнее слово, как уже отмечалось, на почве опять-таки неверно прочитанных букв, исковеркано в совершенно неподходящее для данного контекста רַבִּי מִלְכָּא , и вслед за этим идут отсутствующие в D три слова: $\text{הָיָה כְּשֶׁ הָיָה}$, представляющие, по видимому, глоссу, которою копиист (или читатель) пытался разъяснить и дополнить возникшее из недоразумения неуместное слово. Но это ошибочное слово имелось и в λ , как о том свидетельствует латинский перевод (л. 5 recto): «*similis est anima emersa homini a praefocatione relevato*». Из этих примеров можно заключить, что текст λ был если не полностью тождествен с текстом η , то, во всяком случае, очень близок к последнему.

Естественно возникает вопрос: была ли дамаская рукопись (λ), подобно фрагментам коллекции А. Фирковича, написана еврейским письмом? Это представляется мне более чем вероятным ввиду несомненной близости этих манускриптов, очевидно образующих одну группу и примыкающих к одной рукописной традиции; однако прямых указаний на еврейские начертания мне, несмотря на все поиски, обнаружить пока не удалось. Здесь следует отметить, что латинский перевод иногда дает примеры искажений, объяснить которые, хотя бы лишь предположительно, не удастся; так, например, имя Эмпедокла передано в форме Anticles. Как могло возникнуть подобное чтение? В η стоит אֱנִיקַלִּיס , и на почве еврейской графики эта комбинация букв никакого иного чтения, как явствует само собою, иметь не может. В тексте D (а также литографии 1315 г. хиджры) мы находим иное написание: اناقايس (с вариантами: انباقايس , انباقايس , и даже انباقايس), причем литография искажает произношение этого имени в אינאקאייס), довольно точно передающее греческое Ἐμπεδοκλῆς . Из последнего — лишенного *matres lectionis* — варианта этого написания, конечно, могло возникнуть чтение Anticles — разумеется, лишь на почве арабской графики и к тому же при отсутствии диакритических точек; однако и здесь дело не обходится без некоторых трудностей: если первый после *алифа* зубец мог быть прочитан, как nūn , а второй — как mā , то таким образом dāl мог быть принят за ā ? Впрочем, даже если допустить, что искажение Anticles действительно возникло на почве арабской графики, можно ли из этого факта вывести неоспоримое заключение, что рукопись λ была написана арабским письмом? Едва ли, так как искажение могло иметь место уже в λ , восходя к ее прототипу, написанному насхом без диакритических значков. Таким образом, данное мелкое наблюдение, при всей его кажущейся характерности, оставляет нас в полном неведении относительно письма λ .

Другое наблюдение, как мне кажется, дает некоторое представление как о формате рукописи λ , так и о ее сохранности в тот момент, когда она попала в руки Моисея Роваса (Ароваса). А именно, латинский текст I трактата (л. 5 recto), точно отражающий, в смысле последовательности изложения, соответствующие места η (л. 1 и 2) и D (с. 8—9), внезапно перебивается вставкой, отвечающей следующим строкам арабского оригинала, в рукописи η находящимся на л. 3 recto-verso, в ином уже контексте:

וקד נקדר אן נסתפיד
 מן הדא לפילסוף אלאהי אמוֹא שריפה פי לפחץ ען
 אנפס את נחן פיהא וען אנפס אכליה חתי בערף מא הי
 ולאי עלה אנחדרת לי הדא אבדן ואַתְּצַלַת בַּהּ ואַן
 בעלם מא מביעה לעלם ואי שי הו ופי אי מוֹעֵ
 תסכן אנפס מנה וכיף ארתבאמהא בה ותמכנהא מנה
 והל אנחדרת אנפס ליה ואַתְּצַלַת בה מוֹעֵא או כרהא או
 בנוע אַר מן לאנואע ונסתפיד מנה עלם (=עללא) אַר אַרף מן
 עלם אנפס בל כרתקי מנה לי אַקל ולי אבארי גל גללה ונעלם
 הל אבארי זלק לאטיא פי גאיה לחכמה אם וראיהא חכמה אַר

Относительно этого места и соответствующих ему строк латинского перевода мы специально будем говорить далее; сейчас нас интересует лишь вопрос: каким образом в латинском переводе довольно значительный отрывок текста попал не на свое место, войдя в контекст, с которым он не имеет непосредственной связи? Ответ на это, мне кажется, может быть лишь один: послужившая оригиналом латинскому переводу рукопись λ состояла — по крайней мере в некоторой части — из разрозненных листов, причем один из таких листов оказался не на своем месте, где его и нашел Моисей Аровас, не сумевший должным образом ориентироваться в последовательности изложения. Из этого факта можно сделать два следующих вывода.

1) Формат λ был очень небольшой, так как вышеприведенный арабский отрывок, состоящий из 94 слов (342 буквы, считая лигатуру ʿ за один знак), неизбежно должен был занимать собою обе стороны листа — следовательно, на каждой стороне помещалось всего лишь около полусотни слов. Нужно заметить здесь, что среди еврейско-арабских фрагментов коллекции А. Фирковича рукописи мелкого формата далеко не редки — как среди более древних, так равным образом и среди позднейших экземпляров.

2) Если в начале XVI столетия рукопись λ уже состояла из разрозненных листов, то из этого можно заключить, что к тому времени она уже пришла в состояние известной ветхости, т. е. — принимая во внимание бережное отношение к книге на средневековом арабском Востоке — должна была обладать по меньшей мере двухвековой, а то и трехвековой давностью. Исходя из этого, мы, как мне кажется, едва ли рискуем впасть в особенно грубую ошибку, если отнесем непосредственный оригинал латинского перевода «Теологии Аристотеля» к XIII или даже к XII в. — иными словами, приблизительно на столетие ранее рукописи η, происходящей, судя по палеографическим данным (что, после осмотра рукописи, устно подтвердил мне один из лучших знатоков еврейской палеографии, мой покойный учитель академик П. К. Коковцов), из той же Сирии, быть может, даже именно из Дамаска, где А. Фирковичу, как известно, удалось приобрести ряд экземпляров своей коллекции.

Подводя итоги всему сказанному о рукописях арабского текста «Теологии Аристотеля» в обеих ее версиях, мы необходимо приходим к следующим заключениям.

Рукописная традиция нашего памятника, в издании Ф. Дитеричи отраженная лишь частично — всего в числе четырех экземпляров (α, β, γ и δ) — или, правильнее, трех, так как и γ и δ, в сущности, идентичны, в настоящий момент сводится прямо или

косвенно к десяти (девяти) рукописным экземплярам (издание 1296 г. хиджры я в расчет не принимаю, так как его текстологическая основа мне неизвестна).

Традиция эта, первоначальный и основной ствол которой до нас, по-видимому, не дошел, по крайней мере, его до сего времени не удалось обнаружить, расщепляется на две второобразующие позднейшие ветви, *персидскую* и *еврейскую*, к которым принадлежат все известные по настоящий день рукописи. В отношении древности самих этих рукописей еврейская ветвь имеет явное преимущество перед персидской, ибо древнейший из известных нам экземпляров персидского происхождения едва ли восходит далее XVI столетия, тогда как наиболее старые рукописи еврейской ветви (к которой я считаю возможным условно отнести и дамаский манускрипт) относятся, по внешним данным, к XIII в. Что касается самого текста памятника, то в этом отношении обе ветви резко отличаются одна от другой: персидская группа состоит целиком из рукописей первой («краткой») редакции, которая нам известна единственно из этих рукописей, тогда как манускрипты еврейской группы сохранили нам подлинный текст второй («пространной») версии, ранее известной лишь из латинского переложения. До недавнего времени наука располагала лишь одной персидской традицией арабского текста «Теологии Аристотеля»; еврейская традиция, собственно говоря, впервые устанавливается в настоящей статье, дополняющей и исправляющей некоторые мои более ранние работы,¹⁹ связанные с «Теологией Аристотеля» и опирающиеся как на открытые мною рукописи коллекции А. Фирковича, так частично и на латинский перевод, приобретающий, в свете этих рукописей, исключительную научную ценность, несмотря на ряд недостатков, подчас весьма существенных.

Если появление рукописей «Теологии Аристотеля» на почве Ирана может быть связано с распространением исмаилитства и родственных последнему мусульманских религиозно-философских учений, то возникновение еврейской рукописной традиции нашего памятника находит свое объяснение в общей склонности еврейских мыслителей арабской культуры к неоплатонизму: как известно, последний господствовал в миросозерцании евреев до конца XII столетия, когда в арабской философии уже прочно утвердился так называемый арабский перипатетизм, основоположником которого является Абу Наср ал-Фараби. Общеизвестным является факт, что еще столетие спустя после смерти Авиценны, придавшего арабскому перипатетизму вполне законченный вид, еврейские мыслители в своих трудах продолжают опираться на популярную энциклопедию «Любящих Братьев и Верных Друзей», на неоплатонические псевдоаристотелевские трактаты — ту же «Теологию Аристотеля», «Книгу о Чистом Благе», «Книгу о яблоке» и другие, и лишь благодаря Аврааму Ибн Дауду, и особенно — Моисею Маймониду, еврейская философия вступила на новый путь, — но и то, впрочем, далеко не вполне: стоит только вспомнить философскую экзегезу Танхума Иерушальми, чтобы убедиться, что и в послемаймонидовский период продолжали создаваться труды в духе «Сада Умов» (Бустан ал-'уқўл) Натанэля Ибн ал-Файюми и анонимного трактата «О сущности Души и Духа» (Мақалат ал-вудўх, прежде известного под ошибочным названием Ма' ани ан-нафс).²⁰ Таким образом, распространение «Тео-

логии Аристотеля» в еврейской среде обусловлено общей тенденцией развития средневековой еврейской философии.

Что же касается взаимоотношения обеих версий нашего памятника, то этот сложный и не вполне еще для меня ясный вопрос я намерен затронуть далее; здесь же лишь считаю своим долгом предварительно отметить, что все, высказанное мною по данному вопросу в моих прежних работах, нуждается в радикальном исправлении или, по меньшей мере, в существенных оговорках.

2. НАИМЕНОВАНИЕ

Рассмотрев в общих чертах вопрос о рукописной традиции «Теологии Аристотеля» на основании имеющегося в нашем распоряжении материала, мы, прежде чем перейти к характеристике текста и к вопросу о взаимоотношении обеих версий и их первичности, остановимся на одной, на первый взгляд, мало существенной детали, подробное исследование которой, однако, покажет, какой узел сложных проблем предстоит распутать исследователю нашего памятника и какие поистине головоломные загадки ожидают его на каждом шагу. Вступая на путь подобного исследования, необходимо постоянно помнить, что большие вопросы в нем теснейшим образом сплетаются с мелкими частностями, и нередко какая-нибудь незаметная деталь помогает решению основной задачи. К такого рода деталям относится и та, которой посвящен настоящий раздел, — я имею в виду проблему наименования интересующего нас памятника. Казалось бы, здесь, собственно, нет никакой проблемы, однако и с этой, как будто бы не вызывающей никаких сомнений частностью дело обстоит далеко не так просто, как это представлялось исследователям до настоящего времени.

В тексте издания Ф. Дитерици, основанном, как указывалось, на трех рукописях, равно как и в тегеранской литографии 1315 г. хиджры, памятник озаглавлен следующим образом: *قول (القول) على الزبديّة كتاب ارسطاطاليس (ارسطوطاليس) الفيلسوف المسمى باليونانيّة*, что Ф. Дитерици в своем переводе передает так: «Das Buch des Philosophen Aristoteles, welches im Griechischen Theologia heisst, behandelt die Lehre von der Gottherrschaft».²¹ Хотя рукописи, имеющие это заглавие, не восходят, по-видимому, ранее начала XVI столетия (из трех рукописей, находившихся в распоряжении Ф. Дитерици, старейшая, как мы помним из вышеизложенного, датируется 1527—1528 гг., что же касается манускриптов, легших в основание тегеранской литографии, то у нас нет причин относить их к более отдаленному времени, однако утверждать здесь что-либо, не видя самих рукописей, явно невозможно), древность самого заглавия удостоверяется целым рядом свидетельств старой арабской литературы. Так, от X столетия мы имеем упоминания нашего памятника у Абū Насра ал-Фārābī (например, в его трактате о согласовании взглядов Платона и Аристотеля)²² и в Китаб ал-фихрист Мухаммеда ал-Варрақа,²³ под названием *كتاب اثولوجيا*, а также в энциклопедии «Любящих Братьев и Верных Друзей» (Рас'айл ихвāн ас-сафā),²⁴ где он назван *التالوجيات*; в переводе Ф. Дитерици²⁵ это последнее название передано через «Theologumenon»); в XIII в. его приводят в перечне аристотелевских тру-

дов Ибн ал-Қифті²⁶ под названием *كتاب اثولوجيا* и Ибн Абй Усейби'а²⁷ под заглавием *كتاب القول الربويّة*; последнее заглавие, заимствованное, вероятно, непосредственно из труда Ибн Абй Усейби'и, мы встречаем и в известном библиографическом своде Хаджжй Халифа,²⁸ который, однако, ввиду поздней даты его составления, не имеет для нас существенного значения. Гораздо важнее для нас то обстоятельство, что в одной из рукописей «пространной» редакции нашего памятника, а именно — в η, восходящей, как указывалось, вероятно всего, к XIII столетию, т. е. современной, или почти современной, и Ибн ал-Қифті, и Ибн Абй Усейби'и, заглавие книги сообщается (в начале второго трактата — л. 5 verso) в форме, схожей в основном с заглавием рукописей первой редакции, хотя и в несколько сокращенном виде: *كتاب اثولوجيا في الكلام في الربويّة*.

Итак, выясняется, что арабские источники X—XIII столетий (приведенными примерами, конечно, отнюдь не исчерпываются все случаи упоминания «Теологии Аристотеля» в старой арабской литературе) называют наш памятник двояким образом: чаще *كتاب اثولوجيا*, реже *كتاب القول الربويّة*, причем оба эти названия содержатся и в вышеприведенном полном заглавии рукописей, представляя собою как бы основные элементы этого полного заглавия. Что касается второго названия, то оно несомненно является, как на это указывал, между прочим, М. Штейншнейдер,²⁹ не чем иным, как своеобразным переводом или толкованием непонятного для арабоязычных (или, если арабский перевод восходит к сирийскому тексту, — для арамеоязычных) читателей слова *θεολογία*. Однако до ознакомления с полным заглавием памятника в его рукописях исследователи не учитывали этого обстоятельства, придавая данному названию самостоятельное значение и высказывая различные соображения относительно его смысла. Так, И. Г. Венрих³⁰ видел в нем арабский перевод заглавия упоминаемого Диогеном Лаэртием аристотелевского сочинения *Περὶ βασιλείας* и передавал его латинским «*Tractatus de summo imperio*»; так же переводил его и Г. Флюгель (в своем издании Хаджжй Халифы). А. Мюллер понимал его как «*Gespräch über die auf den Herrn bezügliche Wissenschaft*»,³¹ Т. Хаарбрюкер³² — как «*Gottesherrlichkeit*»; даже сам Ф. Дитерици в предисловии к своему изданию арабского текста нашего памятника³³ понял это выражение не как перевод или объяснение слова *اثولوجيا* = *θεολογία*, а как название предмета, о котором идет речь в самой книге, и, исходя из такого понимания, перевел его: «*Das Buch von der Lehre der Gottesherrschaft, d. h. die Theologie des Aristoteles*», что, кстати сказать, отнюдь не определяет собою содержания книги. В действительности, однако, вышеприведенное объяснение М. Штейншнейдера является, на мой взгляд, единственно правильным. Здесь следует отметить, что старый переводчик памятника, Моисей Аровас, понимал и оба основных элемента заглавия, и их взаимосвязь лучше, чем Ф. Дитерици; в вышеуказанной³⁴ его собственноручной приписке на парижской рукописи комментария Иосифа бен Шемтоба на «Этику» Аристотеля он сообщает, что этот последний, написав «в конце своих дней» (*בסוף ימיו*) книгу, в которой он выражает взгляды, согласные со «святой Торой», назвал эту книгу «Теологией, т. е. Книгой о божестве» (*ספר תאולוגיא שזל ספר האלות*); из этих

слов видно, что Моисей Аровас правильно понимал арабское *الربوبية* как еврейское *אלהות* и второй член заглавия рассматривал как толкование греческого термина, составляющего его первый, основной элемент.

Этот основной элемент полного заглавия нашего памятника — именно само слово *اثولوجيا* = *θεολογία* также не избежало недоразумений. Из-за неправильного чтения второго знака данного слова — не как *ث*, а как *ب*, уже у некоторых арабских библиографов, а вслед за ними — и в старых европейских научных трудах, это слово иногда читается как *ابولوجيا* = *ἀπολογία*; такое чтение мы встречаем, например, в «*Promptuarium sive Bibliotheca Orientalis*» И. Готтингера (Гейдельберг, 1658),³⁵ где на с. 241, в латинском переводе арабского библиографического экскерпта, наш памятник назван «*Liber apologeticus*». Эта же ошибка повторяется и в не утратившем своего значения до наших дней труде И. Г. Венриха³⁶ и конечно основана также лишь на свидетельствах арабских библиографов, так как рукописей «Теологии Аристотеля» автор не видел. Такое недоразумение, вызванное ошибочным чтением всего лишь одной буквы, поддерживалось главным образом тем, что указания на существование среди сочинений Аристотеля «Апологии» можно найти у некоторых греческих авторов,³⁷ а также отчасти тем, что в арабской литературе средних веков, как, впрочем, и у нескольких еврейских писателей, мы встречаем мнение, что Аристотель в конце своей жизни отказался от своих прежних «еретических» взглядов (ср. приведенные выше слова Моисея Ароваса). Подобную басню рассказывал, между прочим, известный корреспондент Фридриха II Гогенштауфена, 'Абд ал-Хаққ Ибн Саб'йн из Мурсии,³⁸ исходя из приписываемой Аристотелю псевдоэпиграфической литературы, несколько образцов которой он называет; это — *التفاحية* («*Pomum*»), *الخبر الحين* («*De bono absoluto*») и *علم الوحدة* («*De scientia unitatis*»). Здесь не лишне отметить, что Ибн Саб'йн упоминает в числе аристотелевских сочинений также и «Теологию», но в несколько странном написании: *كتاب تالوجيا*,³⁹ которое М. Штейншнейдер почему-то изменяет в *اثولوجيا* и при этом ставит sic!⁴⁰

И. Г. Венрих отказывается читать слово *اثولوجيا* как *اثولوجيا* на том основании, что греческое *θεολογία* по-арабски должно передаваться в форме *تالوجيا*.⁴¹ Однако, во-первых, как справедливо указывает Ф. Дитеричи,⁴² правильное арабское написание этого слова *саўлуджийя*, но во избежание hiatus'a, оно было облегчено в *усўлуджийя*, во-вторых, и этого И. Г. Венрих еще не мог знать, форму, установленную им как единственно правильную, мы встречаем, как видно из вышеизложенного, в энциклопедии «Любящих Братьев» (но с определенным членом и с окончанием множественного числа женского рода, обозначающего в данном случае абстрактность или равного греческому окончанию множественного числа среднего рода — *ка*) и в наиболее чистой форме — в рукописи η, в заглавии второго трактата. Таким образом, аргумент И. Г. Венриха теряет свою силу.

Латинский перевод «Теологии Аристотеля» в его первом издании (Рим, 1519) озаглавлен: «*Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mystica philosophia*» (я привожу здесь не все заглавие полностью, так как оно будет сообщено в своем месте далее, а лишь ту его часть, которая необходима для настоящего

ḡamā — D лучше: غوامض и др.), в них мы находим и существенные варианты, вполне оправдывающие кажущиеся неточности латинского перевода; слова: ḡamāz ḡamāz ḡamāz ḡamāz в точности соответствуют словам: in hoc libro tituli *Philosophiae Mysticae*, так как ḡamāz здесь употреблено в смысле прилагательного-определения к слову ḡamāz и потому все выражение следует переводить: «Сокровенная философия» (или, точнее, «Особенная, исключительная философия»), а никак не «Философия Избранных», каковой смысл получится лишь в том случае, если слово ḡamāz поставить в сопряженном состоянии, что мы и находим в тексте издания Ф. Дитерици.

Таким образом, из фрагмента к мы узнаем, что «Теология Аристотеля» имела также другое название, а именно — «Сокровенная (особенная) философия», так как словечко ḡamāz с несомненностью указывает на то, что здесь говорится не о какой-либо иной книге автора «Теологии», а о самом нашем памятнике; и это второе название, не попавшее в арабское заглавие книги и лишь включенное переводчиком в заглавие латинского ее переложения, должно иметь для нас особенное значение как несомненно присвоенное «Теологии Аристотеля» самим ее автором. Но тут возникает следующий вопрос: если вторая («пространная») версия памятника, сохранившаяся в ленинградских фрагментах и в латинском переводе, по отношению к изданной Ф. Дитерици редакцией является позднейшей и вторичной (что, как мы увидим далее, более чем вероятно), то можно ли придавать какое-либо значение и делать какие-либо выводы из словечка ḡamāz, отсутствующего, как мы видели, в тексте издания Ф. Дитерици? Не является ли это словечко в таком случае одним из произвольных дополнений, которыми, как выяснится из дальнейшего, изобилует «пространная» версия? Но здесь на помощь нам приходит одно, на мой взгляд, решающее обстоятельство: персидская литография 1315 г. хиджры в интересующем нас месте дает следующее — выгодное для рукописи к — чтение:⁵¹

فلوذه العلة لا يشك الناس
كلهم الى معرفة الاشياء الحقيقية الا القليل منهم
ارفعوا عن الحوت. واصلوا في حقي العقل. فكلوا في غوامض الاشياء
ولطيفها واتاهم اردنا في كتابنا ١٠ ١١ ١٢
المعبر بهم الذين
ناه. فلسفة الخاصة اذ العامة
لم شتاهل هذا ولا يلقى عقولهم

В этих строках, по сравнению с текстом Ф. Дитерици, мы имеем всего лишь два варианта: заведомо плохое чтение *يلقى* взамен стоящего у Ф. Дитерици явно первоначального *بلغت* (фрагмент к — *ḡamāz*), откуда явствует, что в основе рукописей, как уже указывалось на основании других текстуальных недоразумений, лежит манускрипт, не имеющий диакритических знаков, ибо только этим можно объяснить подобное разночтение; и второй вариант, для нас особенно важный, — наличие *هذا*. Этот последний вариант, во-первых, показывает, что «пространная» версия, даже если она и является вторичной, все же в некоторых случаях сохраняет более надежное чтение, чем текст, изданный Ф. Дитерици, и, во-вторых, свидетельствует о том, что название «Философия Избранных» (здесь, как и в тексте Ф. Дитерици, *الخاصة* не есть, в отличие от к, прилагательное-определение к *فلسفة*, а употреблено в роли существительного, обозначающего тот разряд людей, для которого предназначена

данная философия) относится именно к самой «Теологии Аристотеля».

Итак, как мне кажется, мы можем считать установленным, что наш памятник, помимо общепринятого и «официального» заглавия, под которым он был известен до настоящего времени, имел второе название, данное ему самим автором и указывающее не столько на конкретное содержание памятника, сколько на исключительный, эзотерический характер изложенной в нем философской доктрины, что вполне согласуется с тенденциями почти всех позднеантичных умозрительных систем, в том числе и неоплатонизма. Как представляется на первый взгляд, это второе название и является первоначальным заглавием памятника, показывающим, что в начальный период своего существования этот памятник не был связан с именем Аристотеля; название «Теология», следовательно, возникло позднее и принадлежит редактору, захотевшему по не вполне ясным для нас причинам приписать неоплатонический трактат Аристотелю путем включения во введение двух ссылок на «Метафизику» как на более ранний труд автора.⁵² Фальсификатор ограничился, как на это указывает А. Баумштарк,⁵³ лишь этими двумя ссылками во введении, ни в какой мере не коснувшись основного текста, в котором таким образом первоначальное заглавие сохранилось нетронутым; словечко *هنا* в ряде рукописей оказалось вычеркнутым — по-видимому, одним из позднейших переписчиков, вставшим в тупик перед наличием двух не согласующихся одно с другим наименований и не нашедшим иного пути для устранения вытекающих отсюда трудностей. Эта деталь дает некоторую возможность сделать предположительный вывод о двух фазах в истории нашего памятника: фазе первоначальной, когда он именовался «Философией Избранных» и не претендовал на авторство Стагирита, и фазе вторичной, быть может, значительно более поздней, когда он превратился в «Теологию Аристотеля», войдя этим самым в круг псевдоаристотелевской философской литературы. Обе эти фазы принадлежат, вероятно, еще к доарабскому периоду жизни памятника.

Всем сказанным проблема названия «Теология Аристотеля» не исчерпывается. Наш памятник был известен еще под одним — третьим по счету — заглавием, на которое уже давно было обращено внимание исследователей, однако, вследствие неполноты материала по данному вопросу, это любопытное и загадочное название сочли плодом простого недоразумения. Дело в том, что еще в середине прошлого столетия стало известно, что в анонимном еврейском переводе Сефер 'аругат хаб-б'сэм (иначе — Макалат ал-хадика фи ма'на 'л-маджаз вал-хақиқа) Абү Хәрүна Моисея Ибн Эзры (род. ок. 1070 г.—ум. после 1138 г.) среди значительного количества цитат еврейских, арабских и античных (разумеется, в арабской традиции) авторов цитируется, между прочим, псевдоаристотелевское сочинение под названием: *הבדולח ספר* («Книга Жемчуга»). Вот текст цитаты (по Гамбургской рукописи № 256,⁵⁴ где, по странной случайности, пропущены слова: *הבדולח*, добавляемые мною на основании рукописных данных, указанных М. Штейншнейдером): *מבדולח עם נפש וחולין גופי מעלי: נפש בלא גוף וחץ אמצע מזין הכבוד וההוד והיופי אמו ארש' [בס' הבדולח] לפעמים אני הנצל עלי מה טעמ' (читай: טעמ' так!) עליו תמה ונפלא ואשוב כאלו אני ומדע כי אני מחלקי העולם הנכבד ואלה הדברים הם רמזים שכלים*

(последние пять слов принадлежат самому автору трактата, т. е. Моисею Ибн Эзре). 80 лет тому назад М. Штейншнейдер⁵⁵ совершенно справедливо указал, что данная цитата заимствована из «Теологии Аристотеля», и при этом в достаточно категорическом тоне отметил, что הבדולח «offenbar eine falsche Lesart... für תבליט». Эту догадку он повторяет в нескольких своих работах, не развивая, однако, ее детально и не указывая, на какой конкретной графической почве могло возникнуть подобное искажение. Отсутствие аргументации восполнил Ф. Дитерици, который в предисловии к изданию арабского текста «Теологии Аристотеля» пишет: «Die genaue arabische Umschrift war *thāūlūdji* und wurde dies Wort um den Hiatus zu vermeiden in *uthūlūdji* erleichtert. Dass dem so sei, geht aus dem merkwürdigen missverständniß des Mose Ibn Esra hervor, welcher unser Buch „Bedolach“ nennt...: *b* und *th* sind nur durch diakritische Punkte verschieden das etwas kurz gerathene *Alif* kann leicht als *d* gelten, dann folgt das *ū* u. s. f.».⁵⁶ Это мнение разделяется, насколько мне известно, до настоящего времени всеми исследователями⁵⁷ вследствие того, что арабский оригинал названного сочинения Моисея Ибн Эзры еще никому, в сущности говоря, не доступен. Небольшие фрагменты этого оригинала были впервые открыты А. Я. Гаркави во 2-м собрании рукописей А. Фирковича и им же частично опубликованы; впоследствии к ним был добавлен целый ряд новых отрывков, обнаруженных там же недавно скончавшимся академиком П. К. Коковцовым, который до своих последних дней исподволь подготавливал весь имеющийся в его распоряжении материал к изданию. Рукописные фрагменты «*Mākalat al-ḥadīqa*» дают нам возможность окончательно выяснить вопрос с загадочным הבדולח. В рукописи 2-го собрания А. Фирковича евр.-араб. № 4811, написанной в 638 г. хиджры (1240—1241 гг.), т. е. всего лишь, приблизительно, через столетие после смерти автора, мы читаем следующее (л. 10 recto): לכלוך רבצת כליות בפניו וכלעת גסדי וצרת כאצ קאל
חגוד בלא בין פאכין דאכלא פי דלך כארהץ ען לאשיא, פארי פי ארישטאטלס פי כתאב
עקליף דאיתי מן אסרן ולאמאל מא אלתביקי מתעבבא פאעלם אצ מן אבזאי אלעלי גוה
לשניף וזהה כלחא רמוז.

Из этих строк, содержащих ту самую приведенную выше цитату, которая в еврейском переводе «Сефер 'arūṭat ḥab-bōsem» была определена М. Штейншнейдером как заимствованная из «Теологии Аристотеля», выясняется, что הבדולח не есть исковерканное, на почве графического недоразумения, слово תבליט (форма, кстати сказать, весьма странная!), а является буквальной передачей арабского اللؤلؤ — «жемчуг», что само по себе вполне закономерно, так как слово הבדולח, означающее, собственно, «бделлий» (*bdellium*), средневековыми еврейскими переводчиками Библии на арабский язык, а также лексикографами (Саадья Гаон, Ибн Джаннаḥ и др.) неизменно понималось как жемчуг. Исходя из сказанного, приходится констатировать, что наш памятник помимо двух вышеприведенных заглавий имеет еще третье: «*Kitāb al-lu'lu'*» — «Книга Жемчуга». Само это название, конечно, не представляет ничего необычного: книг с подобным заглавием, иногда дополненным каким-либо подходящим эпитетом, в арабской литературе известно несколько;⁵⁸ вопрос заключается в том,

откуда Моисей Ибн Эзра заимствовал это название и как связать его с двумя другими названиями нашего памятника? Ответить на этот вопрос категорически, впредь до открытия каких-либо новых материалов, едва ли возможно. М. Штейншнейдер,⁵⁹ а вслед за ним Д. Кауфман⁶⁰ и другие полагают, что данная цитата заимствована Моисеем Ибн Эзрой из «Теологии Аристотеля» непосредственно, а через текст «Любящих Братьев», где мы действительно находим эту самую выдержку в следующем виде:⁶¹

في كتاب التالوجيات شبه الرمز اني ربما خلوت نفسي وخلعت رجلي
بدني وصوت كاني جوهر مجزئ بلا بدنه فاكون داخلًا في ذاتي خارجًا
في جميع الاشياء فاني في ذاتي في الجسمي واليهاء ما بقيت له متجنبًا باهتًا
فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الاعلى الفاضل الشريف

Если мы сравним текст этой цитаты с текстом цитаты в «Китаб ал-хадйқа», то обнаружим ряд разночтений, а именно: ЛБ («Любящие Братья») — *بدني* ; *ربما* — *اني ربما* (Х (Хадйқа) — *ربما* ; *جسدي* — *جسدي* ; ЛБ — *موجود* (здесь мы имеем дело, несомненно, с ошибкой, вкравшейся в рукопись и, вероятно, отсутствовавшей в первоначальном тексте Моисея Ибн Эзры, хотя еврейский перевод цитаты не дает в этом случае никакого критерия: в нем мы находим совершенно необъяснимое *וזה* без какого-либо эпитета вместо ожидаемого *זה* или *זהו*); ЛБ — *ذاتي* — *ذلك* (опять несомненная ошибка писца; в еврейском переводе соответствующие слова отсутствуют); ЛБ — *في جميع الاشياء* ; *في جميع* — *في جميع الاشياء* ; ЛБ — *ما بقيت له متجنبًا* — *ما بقيت له متجنبًا* ; *في الجسمي واليهاء* — *في الجسمي واليهاء* ; ЛБ — *الفاضل الشريف* ; *اني* — *اني* ; *جزء* — *جزء* ; *من اجزاء العالم الاعلى* — *من اجزاء العالم الاعلى* (первое слово здесь также несомненная ошибка писца — в еврейском переводе стоит: *העולם*)). С другой стороны, при сравнении с текстом соответствующего места в краткой версии «Теологии Аристотеля» выясняется, что обе цитаты (т. е. как цитата в «Китаб ал-хадйқа», так и цитата у «Любящих Братьев») значительно от этого текста отличаются. Отличия состоят в следующем: 1) в обеих цитатах отсутствует фраза, имеющая в общем смысле отрывка немалое значение: *العلم والعالم والعلوم* ; 2) в цитате Х мы не находим девяти слов, стоящих в тексте «краткой» версии, а именно (перечисляю их в последовательности текста): *سائر* , *باعتبار* , *له* , *والفناء* , *سائر* — из этих слов в тексте цитаты у «Любящих Братьев» недостает только четырех: *راجعا* , *اليها* , *جائبا* , *ما* ; и вместо *سائر* стоит *جميع* ; 3) в цитате Х мы встречаем одно слово, отсутствующее как в издании, так и в тексте цитаты ЛБ: *والجمال* ; 4) наконец, в тексте цитаты Х два слова заменены двумя другими — равнозначными: вместо *بدني* — *جسدي* , вместо *اني* — *أبقى* , а также заменена одна глагольная форма: вместо *أبقى* — *أبقى* ; в тексте цитаты ЛБ замен меньше, собственно, всего лишь две: отмеченные выше *جميع* вместо *بقيت* и *سائر* вместо *أبقى* ; кроме того, в тексте цитаты ЛБ мы находим одно слово, отсутствующее как в тексте цитаты Х, так и в тексте издания краткой версии: *الاعلى* . Таким образом, мы можем констатировать особенную краткость текста цитаты Х: из 47 слов, составляющих данный отрывок в тексте издания, в цитате отсутствуют 14, т. е. почти одна треть! Следует, однако, отметить, что данное место «Теологии Аристотеля», пользовавшееся в арабской философской и мистической литературе большой популярностью и до-

вольно часто цитируемое, вообще имеет значительное число вариантов; Л. Массиньон в своем труде «Сборник неизданных текстов, касающихся истории мистики в странах ислама»⁶² приводит, вместе с греческим текстом «Эннеад» Плотина, этот отрывок («l'extas plotinienne») по арабскому тексту издания Ф. Дитерици с вариантами из ал-Фārābī⁶³ и из «Любящих Братьев»,⁶⁴ от которых, по мнению Л. Массиньона, зависит еврейский перевод Ибн Эзры; если к этому мы присоединим текст цитаты в «Kitāb al-ḥadīqa», текст соответствующих строк по тегеранской литографии 1315 г. хиджры, а также еврейский перевод данного места в «Книге степеней» («Сефер хам-ма'алōt») Шемтоба бен Иосифа Ибн Фалакеры,⁶⁵ то картина разночтений получится в достаточной мере пестрой и знаменательной, как показатель состояния текста «краткой» версии.

Мнение М. Штейншнейдера, Д. Кауфмана, Л. Массиньона и других о зависимости рассмотренной нами цитаты в «Kitāb al-ḥadīqa» от той же цитаты в «Любящих Братьях» представляется мне все же недостаточно обоснованным. Во-первых, в текстуальном отношении обе цитаты, как мы видели, в ряде случаев расходятся одна с другою. Во-вторых, в тексте «Любящих Братьев» данная цитата отмечается как заимствованная из «Theologumena» («Kitāb as-sālūdījīyāt»), тогда как Моисей Ибн Эзра берет ее из аристотелевской «Книги Жемчуга» («Kitāb al-lu'lu'»); наконец, в-третьих, кажется совершенно невероятным, чтобы такой начетчик, как Моисей Ибн Эзра, не был знаком непосредственно со столь значительным и распространенным философским памятником, каковым является «Теология Аристотеля», и к тому же памятником неоплатоническим, т. е. содержащим идеи, наиболее излюбленные еврейским мыслителем. Конечно, все отличия текста цитаты в «Kitāb al-ḥadīqa» от текста издания Ф. Дитерици показывают, что, если Моисей Ибн Эзра не сам произвольно изменил текст приводимой выдержки, последняя заимствована им, возможно, из иной версии, чем изданная названным ученым; не была ли это только разновидность текста «краткой» версии или же «пространная» версия, сказать сейчас едва ли возможно. В ленинградских рукописях «пространной» версии данное место не сохранилось; в латинском переложении текст интересующих нас строк (см. следующий раздел настоящей работы) отличается еще большей краткостью, чем даже текст цитаты в «Kitāb al-ḥadīqa» Моисея Ибн Эзры: в нем, между прочим, отсутствуют слова, соответствующие той знаменательной фразе арабского текста «краткой» версии, которая отсутствует и в цитате Моисея Ибн Эзры: *فأكوه العلم والعالم والعلم جميعاً*, но из этого еще нельзя заключить, что цитата заимствована из «пространной» версии, так как отмеченной фразы нет и в цитате у «Любящих Братьев», и, что особенно для нас важно, — в тексте тегеранской литографии 1315 г. хиджры,⁶⁶ а литография, как мы знаем, содержит «краткую» редакцию памятника. Моисей Ибн Эзра, следовательно, мог иметь в своих руках «краткую» версию «Теологии Аристотеля», текст которой, однако, обладал рядом незначительных отличий по сравнению с текстом издания Ф. Дитерици и, возможно, стоял ближе к тексту литографии. В пользу заимствования из «краткой» версии говорит также следующее обстоятельство. В

«Китаб ал-хадика» данный «экстатический» отрывок влагается, как и в «Любящих Братьях», в уста Аристотеля, тогда как в «пространной» версии он связан с именем Платона. По крайней мере в латинском переложении ему предшествуют слова: «Atque hoc idem opinatus est Plato de anima universali dicens». ⁶⁷ Эти слова, конечно, можно было бы рассматривать как одно из недоразумений, которыми столь обилен латинский перевод, если бы не утверждение К. А. Наллино, что эта самая цитата приписывается Платону также в двух трудах знаменитого мистика ас-Сухранвардй. ⁶⁸

Заканчивая настоящий раздел, повторим вкратце основные выводы из всего изложенного. Мы можем с полной определенностью констатировать наличие трех названий нашего памятника. Первое, до настоящего времени единственно известное название его, «Теология Аристотеля», появилось, вероятнее всего, как вторичное — вместе с тенденцией приписать книгу перу Стагирита; второе наименование — «Философия Избранных» — встречается в самом тексте книги и, принадлежа, нужно думать, ее автору, должно вследствие этого быть признано первоначальным; наконец, третье название — «Книга Жемчуга», известное нам пока лишь из одного источника — из «Мақалат (или Китаб) ал-хадйқа» Моисея Ибн Эзы, представляет, по крайней мере для меня, неразрешимую загадку.

3. ТЕКСТ

Предыдущий раздел, посвященный частному вопросу о названиях «Теологии Аристотеля», подвел нас вплотную к литературной истории этого памятника. Однако прежде чем набросать, разумеется, пока лишь в самых предварительных и в значительной мере гипотетических чертах, общий очерк этой истории, я намерен дать здесь краткую характеристику как самого арабского текста книги в целом, исходя из его отношения к его греческому первоисточнику, т. е. к тексту «Энеад» Плотина, так и обеих арабских редакций, «краткой» и «пространной», а вместе с тем — и латинского перевода в его отношении к его арабскому подлиннику. Характеристика эта основана на тщательном текстологическом анализе всего лишь одного сравнительно небольшого по размерам, но тем не менее весьма показательного отрывка, который, я надеюсь, в известной мере поможет нам если не разрешить, то все же наметить путь для решения существеннейшего вопроса о первичной редакции нашего памятника.

«Теология Аристотеля» появилась в Европе в тот знаменательный для истории европейской культуры момент, когда на рубеже двух эпох с особенной силой и ожесточением разгорелась борьба двух мирозерцаний — старого, схоластического, уже обреченного на гибель, но в то время еще достаточно мощного, и нового, вызванного ростом молодой буржуазной культуры, делавшей тогда первые шаги на своем историческом пути. Вполне понятно поэтому, что философский трактат, связанный с именем чуть ли не обожествленного схоластической традицией античного мыслителя, встретил далеко не беспристрастное к себе отношение. Гуманисты, стремившиеся противопоставить перипатетическим тен-

денциям схоластиков своеобразный туманный эклектизм, называемый ими «платонизмом», в действительности же содержащий в себе преимущественно филоновские и неоплатонические концепции, увидели в этой пришедшей с чуждого арабского Востока книге вполне достойное оружие для ниспровержения основного авторитета официального феодального мировоззрения. В самом деле, «Теология Аристотеля» для платонизирующих гуманистов была истинной находкой. Книга, приписываемая Стагириту и содержащая на своих страницах авторские ссылки на «Метафизику», но в то же время полная столь близких гуманистическому платонизму идей, что новый историк Падуанского университета, Л. Мабию,⁶⁹ принял ее за произведение какого-либо итальянского натурфилософа начала XVI столетия, — казалось, явным образом свидетельствовала, что Аристотель в старости признал свои воззрения ошибочными и вернулся к чистому учению Платона. Как мы мельком упоминали, басни о подобном «раскаянии» величайшего философа древности существовали еще в средневековье; в эпоху Ренессанса эти басни не только не были позабыты, но, напротив, принимая во внимание тогдашний интерес к античности при достаточной смутности общих историко-философских представлений, ожили с новой силой, причем этому оживлению не в малой мере содействовала именно «Теология Аристотеля», глухие слухи о существовании которой передавались испанскими учеными евреями задолго до ее появления в Европе. Так, в дважды упоминавшейся нами парижской рукописи комментария на «Этику» Аристотеля, составленного Иосифом бен Шемтобом из Сеговии в 1455 г., в конце предисловия имеются следующие опубликованные С. Мунком слова:⁷⁰ «новые ученые (החכמים האחרונים) сообщают, что в Египте находится написанная им [т. е. Аристотелем] книга, в которой он отступает (נשח) от своего учения о предвечности мира и от прочих мнений, в которых он расходился с законом Моисея (אשר חולק בהם על תורת משה); [они говорят], что его обратил Симеон Праведный (סמיון הצדיק ז"ל)». Именно к этим словам, на полях рукописи, сделал Моисей Аровас цитированную нами в обоих предшествующих разделах⁷¹ приписку, где он свидетельствует, что сам видел в Дамаске, и даже перевел на «священный язык», этот предсмертный труд Аристотеля, называемый «Теологией» и состоящий из 14 трактатов (פ"ד «א"ר»). Почти в тех же словах, со ссылкой на Шемтоба бен Иосифа, хотя и более пространно, рассказывает об этом и Гедалья Ибн Яхья из Лиссабона в своей известной «Цепи Предания» (שילטת הקבלה) (פ"ו), первое издание которой появилось в Венеции в 1587 г. Здесь мы читаем: «Аристотель (אריסטו) философ, глава мудрецов, был учителем Александра и учеником Сократа и Платона. Он родился в Македонии и жил 20 лет после смерти своего ученика Александра; дней жизни его было 62 года. Я читал, что в письмах Аристотеля описывается, как он беседовал с Симеоном Праведным о божественной мудрости (חכמת האלקות על — собственно, о метафизике) и весьма дивился степени премудрости Симеона... Видел я также в предисловии к комментарию р. Иосифа бен Шемтоба на „Этику“ рассказ о том, как он видел в Египте книгу, в которой написано, как Аристотель (אריסטו) в конце своих дней признал все, написанное в книге закона Моисеева, и сделался прозелитом (והפך גוי)». Еще видел я в одном старом сочине-

нии (בְּחִבּוּב יִשְׂרָאֵל) следующие слова, которые я переписал здесь слово в слово; вот они: я свидетельствую ясным свидетельством (בְּחִבּוּב יִשְׂרָאֵל), что слышал я из уст мудрого дон Авраама Ибн Дерора, в его бытность в Лиссабоне, как он говорил, что израильский мудрец Ибн ал-Хатиб, о котором он говорил, что подобного ему по мудрости и благочестию не было в его поколении, слышал, что в городе Каире (בְּעִיר אֶרְצָה) была книга Аристотеля, написанная им в конце его дней, в которой он отказался (נִתַּן) от всего, написанного им вначале (בְּחִלּוֹ). Мудрый дон Авраам Ибн Дерор послал за этой книгой и увидел в ней как проблемы промысла (שְׁאֵלָה הַמְּחִיבָה), так и проблемы бессмертия души (שְׁאֵלָה הַנִּצְחָנִית)...

Когда с «Теологией Аристотеля» ознакомились европейские гуманисты, мнения о ней разделились. К числу наиболее упорных защитников ее подлинности должен быть отнесен в первую очередь один из крупнейших представителей итальянской натурфилософии позднего Ренессанса, профессор платоновской философии в Ферраре (позднее — в Риме) Франческо Патричи (1529—1597) (в латинизированной форме — Franciscus Patricius). В его цитированной нами выше статье «Plato et Aristoteles mystici atque exoterici»⁷³ он следующим образом излагает свои соображения о происхождении «Теологии Аристотеля».

Некоторые античные авторы, в том числе Страбон или Страпон в последней книге «Географии», описывая Гелиополь,⁷⁴ сообщают, что Платон 13 лет обучался в Египте мудрости.⁷⁵ Пока Аристотель пользовался благорасположением Платона, последний охотно допускал его к беседам о различных воспринятых им от египтян и халдеев тайнах, и во время этих бесед Аристотель мог слышать из уст учителя те рассуждения «о благе и о философии» («de Bono et de Philosophia»), которые он впоследствии записал и из которых составила «Теология». Таким образом, изложенные в этой книге доктрины суть *ἑρμῶς*, которые сам Платон не записывал, а лишь передавал устно, и которые впоследствии были записаны его учениками.⁷⁶ Когда затем между обоими философами произошел разрыв, и Аристотель принял писать свои книги, полные опровержений взглядов, изложенных Платоном в его диалогах, тайные беседы были на время забыты. Так как в тексте «Теологии» встречаются ссылки на другие творения Аристотеля, например на его «Метафизику», то ясно, что «Теология» написана после остальных его трудов.⁷⁷ Вероятно, он написал ее тогда, когда Платон уже скончался, да и сам он успел состариться⁷⁸ и, состарившись, убедился в ничтожестве всей своей прежней философской деятельности. Здесь он обратился к своим давним беседам с Платоном и понял, что заключающаяся в них сокровенная мудрость не изобретена людьми, но открыта Богом, тогда как его собственные прежние мнения не что иное, как вздор.⁷⁹ На первый взгляд, очень странным представляется то, что мы не встречаем цитат из этой книги ни у одного из древних авторов, которые о ней даже не упоминают. Однако это обстоятельство отнюдь не является аргументом против ее подлинности, так как известно, что многие сочинения Аристотеля свыше 200 лет тайно хранились в некой пещере, принадлежащей наследникам Нелея, не будучи известны никому из тогдашних писателей. По-видимому, «Теология Аристотеля» также была где-либо со-

крыта, пока не попала в руки «того араба Абен-Амы, который перевел ее с греческой аристотелевской речи на арабскую»,⁸⁰ после чего она была в употреблении в частных и общественных арабских школах.⁸¹ Когда же арабские школы Сирии были разрушены турками, она оставалась в Дамаске позабытой, пока на нее случайно не напал Ф. де-Росси.⁸² Так представлял себе историю «Теологии Аристотеля» Ф. Патричи, и надо сказать, что это представление, в сущности, очень сходно с рассказом Иосифа бен Шемтоба и Гедалии Ибн Яхьи и лишь изложено в гуманистических тонах, с большим количеством разнообразных цитат и ученых соображений. Делая Платона, а вслед за ним и Аристотеля, учеником египтян и халдеев, Ф. Патричи тем самым примыкает к той эллинистической традиции, которая, вытекая из смешения восточных и греческих культурных элементов, преимущественно в египетских эллинистических центрах, пыталась отыскать источник греческой мудрости на Востоке — у египтян, халдеев, евреев и персов.

Хотя сторонники подлинности «Теологии Аристотеля» встречались еще во второй половине XVII столетия, к ним принадлежал, между прочим, и знаменитый Афанасий Кирхер (Athanasius Kircher), который в своей посвященной папе Александру VII книге «*Obelisci Aegyptiaci nuper inter Isaei romani rudera effossi interpretatio hieroglyphica*»⁸³ в небольшой главе «*Platonis et Aristotelis de Hieroglyphica doctrina iudicium*» («Суждение Платона и Аристотеля об иероглифическом учении») говорит о нашем памятнике без малейшего сомнения в его подлинности, — голоса скептиков стали раздаваться достаточно рано. Даже Ф. Патричи, при всем своем стремлении защитить принадлежность «Теологии» перу Аристотеля, вынужден был указать на некоторые моменты, говорящие как будто бы против этого, в частности, его смущали помещенное в начале, против аристотелевского обычая, предисловие и деление книг на короткие главы.⁸⁴ Эти два обстоятельства, а также тот факт, что имя Аристотеля могло принадлежать какому-либо иному лицу, кроме Стагирита, долго заставляли Патричи колебаться, так как он знал, что многие книги приписываются Аристотелю ложно, и подозревал, что в данном случае автором «Теологии» является неизвестный нам Аристотель — быть может, тот, который, с прозвищем «Миф», был товарищем соученика Платона, сократика Эсхина, или афинянин Аристотель, один из тридцати тиранов.⁸⁵ Однако Патричи рядом аргументов пытается разрушить эти подозрения и в результате долгих рассуждений создает вышеизложенную концепцию происхождения «Теологии Аристотеля». В частности, по поводу необычного для аристотелевских трудов дробления текста на короткие главы он высказывает вполне основательное предположение, что дробление это принадлежит какому-либо позднешему редактору или переводчику — быть может, «арабу Абен Аме». Сейчас, имея под руками большие фрагменты арабского текста, мы знаем, что арабский переводчик в этом обстоятельстве не повинен: деление на короткие главы, снабженные соответствующими заглавиями, имеется только в латинском переводе и принадлежит либо Петро Николао Кастеллани, либо — что представляется мне менее вероятным — Моисею Аровасу.

Аргументы, выставленные Ф. Патричи против подлинности «Теологии Аристотеля» и самим же им опровергнутые, покоятся на основаниях чисто внешних: внутренняя, идейная сторона памятника, при допущении вышеизложенных фантастических теорий о египетском и халдейском происхождении сокровенной платоновской мудрости, не возбуждала в нем серьезных сомнений. Но были ученые, которым наиболее сомнительной представлялась именно эта внутренняя сторона вопроса: слишком уж бросалось в глаза резкое отличие доктрин, изложенных в «Теологии», от содержания всех известных сочинений Аристотеля.

Еще до появления статьи Ф. Патричи Жак Шарпантье, яростный приверженец перипатетизма и известный враг Петра Рамуса, в Предисловии (датированном сентябрем 1571 г.) к изданной им переработке латинского текста «Теологии Аристотеля» старается приискать как для самого себя, так и для читателя убедительные аргументы в пользу действительной принадлежности памятника Аристотелю;⁸⁶ он указывает также и на противников его подлинности,⁸⁷ однако не приводит аргументов, так что мы не знаем, внешние ли основания — подобные тем, о которых говорит Ф. Патричи, или же самые идеи книги вызвали сомнение в ее принадлежности Аристотелю. К сожалению, несмотря на все мои старания, мне осталась совершенно недоступной специально посвященная «Теологии Аристотеля» работа И. Л. Бежа,⁸⁸ по видимому, подводящая итоги изучения нашего памятника в европейской науке XVI—XVII столетий. Мне приходится здесь поэтому удовольствоваться цитированием вполне основательного суждения одного из значительнейших исследователей конца XVII в. К. Фабриция, который о содержании «Теологии Аристотеля» говорит следующее: «В этом труде трактуется о Боге, о логосе, о душе, о вселенной и о началах вещей — не по-аристотелевски, но почти так, как в герметическом Пэмандре; утверждается существование умственного мира, в котором, благодаря божественной мудрости, наша душа созерцает идеи вещей — почти так, как в новейшее время представляет это себе Мальбранш; все это само по себе говорит о том, что автором книги является скорее всего какой-либо платоник, чем Аристотель».⁸⁹ Таким образом, в немногих словах К. Фабриций вполне правильно указывает на сходство изложенных в «Теологии Аристотеля» (имеется в виду, разумеется, ее латинский перевод, т. е. «пространная» версия) идей с идеями позднээллинистической герметической литературы, которая, как мы знаем, была известна и средневековым арабам, а также, путем ссылки на Мальбранша, отмечает идейное сродство нашего памятника с некоторыми философскими течениями новой Европы. Однако, несмотря на сходство с системой Мальбранша, на рубеже XVII и XVIII столетий «Теология Аристотеля» едва ли уже привлекала к себе серьезное чье-либо внимание. Она сыграла свою, быть может, скромную, но все же достаточно заметную роль в грандиозной борьбе философов Возрождения против схоластицированного Аристотеля и вместе с этой борьбой навсегда отошла в прошлое.

Вновь интерес к нашему памятнику среди европейских ученых появляется только около середины прошлого века, когда историки средневековой восточной философии впервые ознакомились с арабским его оригиналом. Только теперь становятся возможными

действительно конкретные определения содержания «Теологии Аристотеля» в отношении ее источников, и эти определения, сперва несколько робкие и выражаемые лишь в самых общих словах, постепенно детализируются, уточняются и подкрепляются солидной текстуальной аргументацией. Первое вполне определенное указание на неоплатоническую основу «Теологии Аристотеля» мы находим, насколько мне известно, у Соломона Мунка. «La littérature arabe, — говорит он, — nous a conservé un monument la philosophie alexandrine, et notamment celle de Plotin, se trouve reproduite avec beaucoup de détails et ou nous rencontrons quelquefois des passages textuellement tirés des Ennéades. Ce monument, c'est la fameuse Théologie attribuée à Aristote et publiée pour la première fois au commencement du XVI-e siècle...».⁹⁰ Здесь, следовательно, устанавливается прямая, в известной мере даже текстуально-дословная зависимость нашего памятника от «Эннеад» Плотина, причем несколькими строками далее⁹¹ отмечается, что редакция арабского текста «Diffère très sensiblement de celui qui a été traduit en latin».

Несколькими годами позже Д. Ганеберг, посвятивший «Теологии Аристотеля» специальное исследование, из которого в печати было опубликовано, насколько мне известно, всего лишь 12 первых страниц,⁹² приходит к выводу, что латинский текст нашего памятника столь сильно отличается от его арабского оригинала (который Д. Ганебергу был известен по рукописи α, тогда как С. Мунк ознакомился с ним по манускрипту β), что в нем никак нельзя видеть *перевод* арабского текста, но лишь очень свободное *переложение* последнего.⁹³

Через два десятилетия после появления статьи Д. Ганеберга изучение «Теологии Аристотеля» вступает в новую фазу благодаря трудам Ф. Дитерици, которому удалось прочно связать свое имя с интересующим нас памятником. Занимаясь арабскими натурфилософами X столетия, преимущественно ал-Фārābī и энциклопедией «Любящих Братьев и Верных Друзей», он пришел к выводу, что все основные идеи этих последних изложены в «Теологии Аристотеля», которая таким образом является главным источником арабской натурфилософской метафизики. Результаты своего изучения «Теологии Аристотеля» Ф. Дитерици прежде всего изложил в двух небольших статьях, из коих одна была опубликована в «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft»,⁹⁴ а другая прочитана в виде доклада на V Международном Конгрессе ориенталистов в Берлине (сентябрь, 1881 г.) и напечатана в трудах Конгресса.⁹⁵ В этих статьях Ф. Дитерици, старательно подчеркивая исключительное историко-философское значение памятника, дает краткую его характеристику. Он обращает особенное внимание на его арабское заглавие и делает из него ряд выводов, с особенным вниманием останавливаясь на упоминании Порфирия Тирского. В заглавии указывается, что книга принадлежит Аристотелю и «истолковал ее» (فَسَّرَ), т. е. комментировал, Порфирий; это представляется странным, так как арабский текст книги не содержит никакого комментария. По этому поводу Ф. Дитерици высказывает следующие предположения: 1) Порфирий является действительным автором нашего памятника; 2) имя Порфирия вписано в заглавие совершенно случайно — вследствие простой ассоциации, так как арабы, так же

как и сирийцы, знали Порфирия как автора Εἰσαγωγή — комментария к аристотелевскому Органону, и потому, поскольку какая-либо книга приписывалась Аристотелю, постольку она неизбежно, по мнению сирийцев и арабов, должна была комментироваться Порфирием.⁹⁶

В предисловиях к изданию арабского текста «Теологии Аристотеля» (1882 г.) и немецкого ее перевода (1883 г.)⁹⁷ Ф. Дитерици повторяет — с некоторыми, впрочем, добавлениями, то, что было им изложено в докладе на V Конгрессе ориенталистов. Здесь он более определенно характеризует «Теологию Аристотеля» как памятник неоплатонической мысли, подчеркивает ее связь с «Эннеадами» Плотина и указывает на Порфирия как на вероятного ее автора. Что же касается латинского перевода, то Ф. Дитерици, определяя его как «весьма неясную и неточную парафразу» («höchst vage ungenaue Paraphrase»),⁹⁸ замечает, что он «при нынешнем состоянии арабской филологии не представляет никакой цены», и одновременно высказывает предположение, что в основе этой парафразы, очевидно, лежит рецензия, совершенно отличная от изданного им арабского текста памятника.⁹⁹

Опубликованный Ф. Дитерици немецкий перевод «Теологии Аристотеля» предоставил возможность ознакомиться с этим памятником широкому кругу историков философии: именно от этих последних следовало ожидать решения вопроса о его составе и происхождении. В том же году (1883) появляется небольшая, но очень содержательная рецензия на перевод Ф. Дитерици, принадлежащая перу крупнейшего для своего времени знатока Аристотеля, Валентина Розе.¹⁰⁰ Рецензия эта претендует на разрешение всех основных вопросов, связанных с «Теологией», и, ввиду ее особого значения, нам здесь следует остановиться на ней несколько подробнее.

Отметив важность и своевременность появления в немецком переводе одного из крупнейших памятников арабской философии, В. Розе приступает прежде всего к определению его античных источников. Уже Ф. Дитерици указал, как мы отметили, на несомненную связь некоторых мест «Теологии Аристотеля» с неоплатоническими идеями философии Плотина, идя в этом по стопам С. Мунка; В. Розе пошел еще далее, вполне категорически объявив, что весь наш памятник, от начала до конца, является не чем иным, как изложением платоновской философской доктрины. «Plotin ist alles, von Anfang bis zu Ende!» — таково основное заключение В. Розе; однако в дальнейших строках он несколько уточняет этот категорический вывод: «es sind aneinander gezetzte Lappen aus Porphyrs späteren Plotin-Enneaden (IV, V auch VI) Περὶ ψυχῆς und Περὶ νοῦ, in einer dem Gedankengang durch aus treu folgenden, in Worten bald enger, bald freier und erweiternd sich anschliessen den Uebersetzung. Doch nicht eigentlich Plotin selbst!».¹⁰¹ В основе лежит не текст самих «Эннеад», а какая-то неизвестная нам ближе парафраза, принадлежащая, судя по точности передачи идей Плотина, вероятнее всего, самому редактору «Эннеад», Порфирию; поэтому-то его имя поставлено в заглавии книги. Перевод, вероятнее всего, сделан прямо с греческого текста: промежуточный сирийский перевод необязателен, а в данном случае, по мнению В. Розе, маловероятен. Книга приписана Аристотелю по недоразумению арабскими писцами: «wer unter ihnen hätte bei

Porphyr's Namen nicht an Aristoteles gedacht?». Ссылка во введении «на другие книги» автора как будто бы подтверждает принадлежность памятника Аристотелю; но в действительности речь здесь идет о сочинении Порфирия *Περὶ ἀρχῶν*, упоминаемом Свидой. Что касается латинского перевода, то В. Розе вынес ему суровый и окончательный приговор: перевод этот, по его мнению, есть не что иное, как фальсификация, намеренное искажение арабского текста с большими тенденциозными вставками в духе христианской схоластики — особенно X книга перевода изобилует странностями рассуждениями о *verbum divinum*, об *intellectus agens et intellectus possibilis*, полностью отсутствующими в изданном Ф. Дитерици арабском оригинале. Равным образом существенно отличается от арабского текста и содержание XII книги латинской версии. Число книг в этой последней доведено до 14 — несомненно, в подражание «Метафизике» Аристотеля, состоящей, как известно, из 14 книг. Во всей этой фальсификации повинен, конечно, лишь Petrus Nicolaus Castellani; Моисей Аровас «ни в чем этом не виноват» («ohne Schuld»). Ни о какой особой версии арабского текста, якобы положенной в основу латинского переложения, по категорическому мнению В. Розе, абсолютно не может быть речи («von einer verschiedenen Recension» des arabischen Textes selbst kann keine Rede sein»).¹⁰²

Основные моменты изложенной рецензии В. Розе были приняты, собственно, всеми исследователями как последнее слово в данном вопросе. Их повторяет — то в сокращении, то в почти дословном пересказе, то, наконец, с различными дополнениями — ряд авторов, касавшихся этой проблемы: М. Штейншнейдер,¹⁰³ Ю. Гутман,¹⁰⁴ С. Горовиц,¹⁰⁵ Т. де-Бур,¹⁰⁶ Карра-де-Во,¹⁰⁷ М. Гортен,¹⁰⁸ Я. Ткач¹⁰⁹ и другие, перечислять которых здесь было бы слишком обременительно. Возражают, впрочем, против наименее обоснованных В. Розе пунктов его рецензии, а именно — в вопросе о языке и предполагаемом авторе протооригинала. Но этих пунктов мы специально коснемся далее, здесь же остановимся на вопросе о тексте нашего памятника — вопросе, составляющем основную и наиболее сложную из связанных с ним проблем. В. Розе, произведший сличение текста «Теологии Аристотеля» с текстом «Эннеад» Плотина, не приводит в своей рецензии образцов этого сличения и не сообщает детальных его результатов, довольствуясь лишь краткой параллельной табличкой сличаемых текстов. Ввиду наглядности этой таблички и ее несомненной важности как отправного пункта при всяком более или менее углубленном изучении текста нашего памятника считаю нелишним привести ее здесь полностью, с сохранением языка и сокращений автора. Страницы «Теологии Аристотеля» даются по переводу Ф. Дитерици, страницы «Эннеад» — по изданию Кирхгофа (Kirchhoff).¹¹⁰

Einleitung (mit Titel) S. 1—4 (von Porphyry).

Kapitel (mit Titel) S. 170—178 = Inhaltsangabe von Plotin, IV, 4 (vol. I S. 269, 12 ff.) с. 33—65 (Kirchhoff).

Buch I S. 5—8 = Plotin, S. 32, 18—34, 2 (IV, 7).

S. 8—12, 20 = ib. I S. 60, 5—62, 7 (IV, 8).

S. 12, 20—14 vgl. Porphyry, hist. phil. IV, fr. 17 Nauck.

II S. 15—23, 16 = Plotin, I S. 269, 12—272, 13 (IV, 4).

S. 23—25, 19 Zusatz zum Vorigen.

S. 25—32 = ib. I S. 254, 12—256, 24 (IV, 3).

- III S. 33—44 = ib. I S. 23, 6—27, 13 (IV, 7).
 IV S. 45—54, 20 = ib. II S. 2, 1—5, 22 (V, 8),
 dahinter Zusatz, vergl. I S. 283, 30 u. oft.
 V S. 55—64 = ib. II S. 96, 1—99, 27 (VI, 7).
 VI S. 65—76 = ib. I S. 313, 29—319, 16 (IV, 4).
 VII S. 77—86 = ib. I S. 67, 1—70, 8 (IV, 8).
 VIII S. 87—95 = ib. II S. 110, 12—115, 2 (VI, 7)
 Lücke.
 VIII b (lat. IX) S. 96—98, 32 (frei) vgl. ib. I S. 272, 12—28 (IV, 4).
 S. 98—105, 35 = ib. I S. 272, 29—276, 12 (IV, 4).
 (lat. X) S. 105—36—113, 24 = ib. I S. 98, 3—101, 25 (V, 1).
 dahinter freuer Schluss (fehlt lat. X, wo nur Anfang und Ende c. I V. 1—15
 und c. 18 S. 58, 24 = Diet. S. 111—113, 27 entsprechen, dazwischen fremder
 Einschub!).
 (lat. XI) S. 114, 3—121 = ib. II S. 13, 24—17, 15 (V, 8).
 Buch IX (lat. XII) S. 122—131, 27 = ib. I S. 13, 1—17, 8 (IV, 7).
 (lat. XII c. 18—21, v. 13 + 22 v. ult.) S. 131—136 (frei) = ib. I S. 107, 18—108,
 25 (V, 1).
 X (lat. XIII) S. 137—142, 12 = ib. I S. 108, 26—110, 23 (V, 2).
 (lat. XIV) S. 142—159 = ib. II S. 99, 28—103, 30 + 105, 15—110, 12 (VI, 7).
 S. 159—169 = ib. II S. 5, 21—9, 21 (V, 8).

Таковы результаты сличения «Теологии Аристотеля» с «Эннеадами» Плотина. К сожалению, с 1883 г., т. е. в течение целых 60 лет, это важнейший для истории арабской (а также и персидской, и еврейской) философии вопрос почти не подвинулся дальше этой таблицы, и П. Краус, в одной из своих недавних (1936 г.) работ, был принужден констатировать, что «après l'important découverte de Rose aucun arabisant ne s'est trouvé pour reprendre la comparaison déssillée du texte arabe avec celui des Ennéades».¹¹¹

В моей настоящей работе я также ни в малой степени не решаюсь брать на себя столь трудную и ответственную задачу, подойти к которой, как мне кажется, может и должен лишь знаток античной философии, и особенно — такой сложной и темной ее области, каковою является неоплатонизм. Я удовольствуюсь здесь детальным сравнением лишь одного образца текста из обоих памятников, образца небольшого по своим размерам, но тем не менее во многих отношениях весьма характерного и позволяющего наметить целый ряд основных текстологических проблем. Проблемы эти следующие: 1) Какова действительная близость текста «Теологии Аристотеля» к тексту «Эннеад» Плотина? 2) Которая из двух версий «Теологии Аристотеля» ближе к плотинскому тексту? Эта проблема стоит в непосредственной связи с вопросом: 3) Которая из двух версий «Теологии Аристотеля» является первоначальной и основной? Остаются еще два вопроса, решение которых намечается тут же: 4) Какова сущность и специфика «краткой» версии, особенно тех ее частей, которые отсутствуют в «краткой» версии? и 5) Какова близость латинского перевода (или переложения) к его арабскому оригиналу? Вместе с этими пятью кардинальными вопросами попутно затрагивается и шестой, не менее важный вопрос: проблема языка протооригинала.

Для сравнения возьмем значительную первую часть главы VIII книги IV «Эннеад» (греческий текст приводится по изданию: Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata iterum ediderunt F. Creuzer et G. H. Moser. Parisiis, 1855. P. 286).

Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς εμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος, καὶ γυγνόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἑμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἡλίκον ὀρῶν κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζωὴν τε ἀρίστην ἐνεργήσας, καὶ τῷ θεῷ εἰς ταῦτὸν γεγεννημένος, καὶ ἐν αὐτῷ ἰδρυθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην, ὑπὲρ πάντῳ ἄλλο νοητὸν ἑμαυτὸν ἰδρύσας, μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θεῷ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς, ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω, καὶ ὅπως ποτέ μοι ἔνδον ἡ ψυχὴ γεγένηται τοῦ σώματος, τοῦτο οὐσα οἶον ἐφάνη καθ' ἑαυτὴν, καί περ οὐσα ἐν σώματι. Ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὅς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο, (ἀμοιβὰς τε ἀναγκαίως τιθόμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδὸν τε ἄνω καὶ κάτω εἰπὼν, καὶ τὸ μεταβάλλον ἀναπαύεσθαι καὶ κάματος εἶναι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄγχεσθαι,) εἰκάζειν ἔδωκεν, ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον· ὥς δέον ἔσως παρ' αὐτῷ ζητεῖν, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὗρεν. Ἐμπεδοκλῆς τε εἰπὼν ἀμαρτανούσαις νόμον εἶναι ταῖς ψυχαῖς πεσεῖν ἐνταῦθα, καὶ αὐτὸς φυγὰς θεόθεν γεγόμενος ἤκειν πίσυνος μαινομένῳ νείκει, τοσοῦτον παρεγύμνου, ὅσον καὶ Πυθαγόρας, οἶμαι, καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου ἡνέκτοντο περί τε τούτου, περί τε πολλῶν ἄλλων. Τῷ δὲ παρῆν καὶ διὰ

ποίησιν οὐ σαφεῖς εἶναι. Λείπεται δε ἡμῶν ὁ θεὸς Πλάτων, ὅς πολλὰ τε καὶ καλὰ περὶ ψυχῆς εἶπε, περὶ τε ἀφίξεως αὐτῆς πολλαχῇ εὔρηκεν ἐν τοῖς αὐτοῦ λόγοις, ὥστε ἐλπίδα ἡμῶν εἶναι λαβεῖν παρ' αὐτοῦ σαφές τι. Τί οὖν λέγει ὁ φιλόσοφος οὗτος; οὐ ταῦτόν λέγων πανταχῇ φανεῖται, ἵνα ἂν τις ἐκ ῥαδίας τὸ τοῦ ἀνδρὸς βούλημα ἴδῃ, ἀλλὰ τὸ αἰσθητὸν πᾶν πανταχοῦ ἀτιμάσας, καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῆς ψυχῆς μεμψάμενος, ἐν δεσμῷ τε εἶναι καὶ τεθάρθαι ἐν αὐτῷ τὴν ψυχὴν λέγει, καὶ τὸν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενον λόγον μέγαν εἶναι, ὅς ἐν φρουρᾷ τὴν ψυχὴν φησιν εἶναι· καὶ τὸ σπήλαιον αὐτίκῃ, ὥσπερ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ ἄνερον, τόδε τὸ πᾶν δοκεῖ μοι λέγειν...

اتى رتبا خلوت بنفسى' وخلعت بدنى' جانباً وصرت'
كأتى جوهر مجرد بلا بدن' فاكون داخلاً فى ذاتى
راجعاً اليها خارجاً من سائر الاشياء' فاكون العلم
والعالم والمعلوم جميعاً' فأرى فى ذاتى من الحسن
والبهاء والضياء' ما ابقى له متعجباً' بهتاً' فاعلم اتى
جزئاً¹⁸ من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهى' ذو حيوت
فعالة فلما أيقنت بذلك ترقيت¹⁹ بذاتى' من ذلك
العالم الى العالم²⁰ الالهى' فصرت كأتى موضوع فيها
متعلق بها فاكون فوق العالم العقلى كله فأرى
كأتى واقف فى ذلك الموقف الشريف الالهى فأرى
هناك من النور والبهاء ما لا تقدر²¹ اللسن على صفته
ولا تعيه الاسماع فاذا استغرقنى²² ذلك النور والبهاء
ولم اقو²³ على احتماله مبطت من العقل الى الفكر
والرؤية فاذا صرت فى عالم الفكرة والرؤية²⁴ حجت
الفكرة عنى²⁵ ذلك النور والبهاء فابقى متعجباً اتى كيف
انحدرت من ذلك الموضوع الشاوخ الالهى وصرت فى
موضع الفكرة بعد ان قويت نفسى على تخليق بدنها
والرجوع الى ذاتها والترقى الى العالم العقلى ثم الى
العالم الالهى حتى صرت فى موضع البهاء والنور
الذى هو علّة كل نور وبهاء ومن [٩] العجب اتى

كيف رأيت نفسي ممثلةً نيورا وهي في البدن
 كهيئتها وهي غير خارجة منه غير أنني²¹ أطلت الفكرة
 واجلت الرأي فصرت²² كالجهوت وتذكرت²³ عند
 ذلك²⁴ ارقليطوس²⁵ فانه امر بالطلب والبحث عن
 جوهر النفس²⁶ والحرص على الصعود الى ذلك العالم
 الشريف الاعلى وقال ان من حرص على ذلك وارتقى
 الى العالم الاعلى جوزى بأحسن²⁷ الجزاء اضطراراً فلا
 ينبغي لأحد ان يغتر²⁸ عن الطلب والحرص في الارتفاع
 الى ذلك العالم وان تعب ونصب فإن أمامه الراحة
 التي لا تعب بعدها ولا نصب وإنما أراد بقوله هذا
 تحريصاً على طلب الاشياء العقلية لتجدما²⁹ كما وجد
 وتذكرها³⁰ كما أدرك وأما³¹ انبادوقليس³² فقال ان
 الأنفس إنما كانت في المكان العالى الشريف فلما أخطأت³³
 سقطت الى هذا العالم وإنما صار هو ايضا الى هذا العالم
 فرأى من ضغط الله تعالى لأنه لما انحدر الى هذا العالم
 صار غيابة الانفس التي قد اختلطت عقولنا³⁴ فصار³⁵
 كالانسان المجنون نادى الناس بأعلى صوته وامرهم ان
 يرفضوا هذا العالم وما فيه ويصيروا الى
 عالمهم الاول الاعلى³⁶ الشريف وامرهم ان يستغفروا الاله
 عز وجل لينالوا بذلك الراحة والنعمة التي كانوا فيها
 أولاً قد³⁷ وافق هذا الفيلسوف فيثاغورث³⁸ في دعائه
 الناس الى ما دعا غير الله إنما كلم الناس بالأمثال والأوابد
 فأمر بتترك هذا العالم ورفضه والرجوع الى العالم الاول

الحقّ وإنّما افلاطون الشريف الالهيّ³³ فأنّه قد وصف
 النفس فقال فيها أشياء كثيرة حسنة وذكرها³⁴ في "مواضع
 كثيرة [١٠] كيف³⁵ انحدرت النفس فصارت في هذا العالم
 وإنّما مترجع إلى عالمها الحقّ الأوّل فقد³⁶ أحسن في
 وصفه النفس فأنّه وصفها بصفات صرنا بها كأنّا
 نشأ دما عيانا ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف غير
 أنّه ينبغي لنا أن نعلم أوّلاً بأنّ الفيلسوف إذا وصف
 النفس فأنّه لا يصفها بصفة واحدة في كلّ موضع من
 المواضع التي ذكرها فيها³⁷ لأنّه لو وصفها ولم يصفها إلا
 بصفة واحدة لكان السامع إذا سمع وصفه لا³⁸ علم
 رأي الفيلسوف وإنّما اختلف³⁹ صفاته في النفس لأنّه لم
 يستعمل المحسّ بصفات النفس ولا رفض المحسّ في جميع
 المواضع وذمّ فازدرى⁴⁰ باتّصال النفس بالجسد لأنّ النفس
 إنّما هي في البدن كأنّها محصورة كطيّة جدّاً لا نطق
 بها ثمّ قال إنّ البدن النفس إنّما هو كالمخار وقد
 وافقه على ذلك انبادقليس⁴¹ غير أنّه يسمّى البدن⁴²
 الصّدى وإنّما عني انبادقليس بالصّدى هذا العالم بأسره

- 1 add. كثيرًا — 2 var. superlin. بدنى — 3 var. superl. فصرت —
 4 var. superl. حسم — 5 add. محيّا (?) — 6 omit. جميعا — 7 var. superl. عجبًا — 8 var. superl. رقيب — 9 —
 10 — 11 omit. والضياء — 12 — 13 var. superl. جزئ — 14 — 15 — 16 — 17 sic
 lith.; in D lapsus استغنى; var. superl. العلة — 18 var. superl. الإلهية — 19 — 20 — 21 — 22 — 23 — 24 — 25 — 26 — 27 — 28 — 29 — 30 —
 31 — 32 — 33 — 34 — 35 — 36 — 37 — 38 — 39 — 40 — 41 — 42 — 43 — 44 — 45 — 46 — 47 — 48 — 49 — 50 —
 omit. لا — 50 —

2. Вторая («пространная») версия по рукописи л. 1 recto-verso—2 recto

גזתי אחסן גזא אצטרארא פלא יבגֵי לאחד אן

יפתר ען אטלב ואחרץ ולאגֵד פי לארתקאֵל א דלך אעֵלם

ואן תעב וכדֹ ונצב ושקי פאן אמאמה אראחהֹ אתי לא

נצב בעדהא ולא תעב ענדהא פי עישהֹ ראצִיהֹ וחיאהֹ

דאימהֹ ולדֹאת באקיהֹ לא יתנאהי אמרהא ולא ינקשע

מדדהא מכלוקהֹ ללאנסאן כלהא וכלק לאנסאן להא

אליס עגֵזהֹ אן תמֵר סאעהֹ מן עמרהֹ פי גֵיר מא

כלק לה מן דלך אליס מן פרשֹ פי אסעיֹ לדלך

שאלם נפסהֹ ומהילך דאתהֹ ופאעל נחוֹ הדהֹלֹ לבגִיהֹ

מאֹ לם יפעלֹ בה אעדיֹ עדוֹהֹ פנדםֹ חין אחאטֹ בה

אעדםֹ יוםֹ לא ינפעהֹ לנדםֹ ואנמאֹ אראדֹ בקולהֹ הדאֹ

ליחרץֹ לאנסאןֹ עליֹ טלבֹ לאמורֹ לעקלִיהֹ [מחזן]

לִגְדָהּ כַּמָּה וְגִדָהּ הוּא וַיִּדְרָכָהּ כַּמָּה אֲדָרְכָהּ פֶּאֱמָה
בְּנִדְקִלִּים קָא אֵן אֲנַפִּס אֲנַמָּה כִּאֲנֹת פִּי אֲמַכָּאן אַעֲלִי
אַאֲסִרָף פִּלְמָה אֲכֻטָּאֵת סִקֻּטָּת אִי הִדָּא אַעֲלָם וְאֲנַמָּה

זָאֵר הוּא אִיזָא אִי הִדָּא אַעֲלָם פֶּרָאֲרָא מִן סִכֻּט
לָלָה תֵּנֶּה וְחִיָּאִי מִמָּא עֵרֶץ לֵהֲלֵי לֵאנָה לִמָּא אֲנַחֲדֵרֵץ
הִדָּא אַעֲלָם זָאֵר גִּיִּאֲתָא לִלְאֲנַפִּס לִתִּי קִד אֲכֻתְלַטָּת
עֻקֻּלְהָא פֶּזָאֲרָא כִּלְאֲנַסָּאן אֲמַכְנוֹק אֲדִי צִיִּק כִּנְאָקָה
פֶּנְאֲדִי אֲנַסִּס בִּאֲעִלִּי צוֹתָא וְאֲמַרְהֵם אֵן יִרְפְּצוּ הִדָּא אַעֲלָם
וְאֵם פִּיה מִן גִּרּוּרָה פִּיִּצִּירוּ אִי עֲלֵמָהֵם אֲאֹל אֲבֵהִי
אַשְׁרִיף וְאַרְאֲחָה לִתִּי כִּאֲנוּ פִּיהָ אֲוֹלָא וְאֵמָא אֲפִלְאֲטָן
פִּכָּאן קִד וְצִף אֲנַפִּס קָא פִּיהָ מַעֲאֲנִיזִ כִּתִּירָה וְצִפָּאֵת
צִרְנָא בִּהָא כִּאֲנָא [112] נִשְׁאֲהִדָּהָּ עִיִּאֲנָא וְנִרְאָהָּ
כִּשְׁפָא לִכְנָה לֵם יִדְכֵר לֵהָא צִפָּה וְאַחֲדָה לֵאנָה לוֹ וְצִפָּהָ
בְּצִפָּה וְאַחֲדָה לִכָּאן אֲסִאֲמַע אֲדָא סִמַּע וְצִפָּה עֵלֶם רֵאִי
אַפִּלְאֲסִפָּה אֲלֵאֲהִיִּן וְאֲנַמָּה אֲכֻתְלַפִּת צִפָּאֲתָה פִּי אֲנַפִּס לֵאנָה
יִסְתַּעֲמַל אֲחִסֵּ בְּצִפָּאֵת אֲנַפִּס וְלֵא יִרְפֵּץ אֲחִסֵּ פִּי גִמֵּעַ
מוֹאֲזַע בֵּל אֲנִדְרִיזִ וְדֵם אֲתַצֵּל אֲנַפִּס בִּלְגוֹסֵד לֵאֲן
אֲנַפִּס אֲנַמָּה הִי מִרְבוּשָׁה בִּלְבָדָן כִּאֲנָהָּ מַחְצוּרָה
מִכְנוֹקָה תֵּם קָא אֵן אֲבָדָן לִלְנַפִּס אֲנַמָּה הוּא כִּלְמַכָּאן
וְקִד וְאַפְקָה עֲלֵי דִלֵךְ בְּנִדְקִלִּים אֲרִבְאֲנִי גִיר אֲנָה יִסְמִי
אַבָּדָן צִדִּי וְאֲנַמָּה עֲנִי בְּנִדְקִלִּים בִּלְצִדִּי הִדָּא אַעֲלָם בִּאֲסִרָהּ

Corrigenda: ¹Ms. אֲרִתְקִי — ²Ms. אֲרִתְקִי. הִדָּא — ³Ms. אֲרִתְקִי. אֲנַחֲדֵרֵץ — ⁴Ms. אֲנַחֲדֵרֵץ. פֶּזָאֲרָא — ⁵Ms. אֲנַחֲדֵרֵץ. צוֹתָא — ⁶Ms. אֲנַחֲדֵרֵץ. אֲנַחֲדֵרֵץ — ⁷Ms. אֲנַחֲדֵרֵץ. אֲנַחֲדֵרֵץ — ⁸Ms. אֲנַחֲדֵרֵץ.

д. Латинский перевод по изданию Ф. Патрици, 112 л. 5 recto

Liber I caput IV — озаглавлено: «Quod omnis anima humana est immortalis». ...Ego pluries speculando secundum animam relictis corporis exuviis, visus sum mihi, frui summo bono cum gaudio admirabili. Unde restiti quodammodo attonitus. Tum agnoscens me esse partem mundi superioris adeptusque vitam aeternam sub luce magna

inenarrabili, inaudibilique, ac incogitabili. Lassitudine autem delapsus ab ista speculatione intellectus, ad imaginationem, lux illa deseruit, unde remansi tristis. Rursum relicto corpore, reversus inveni animam luce plenam, et tum corpori influentem, tum supra elevatam. Inquit igitur Plato. Qui conatus mundum supremum ascendere intellexerit, substantias divinas, causasque universales: profecto maximum consequetur praemium. Qua propter nemo debet id omittere quanquam sit plurimum laboraturus: Certe etenim in eo adipiscetur tranquillitatem impatibilem perpetuamque. Et cum homo fuerit creatus ad hanc contemplationem ociatur, si ab illa vel per unicum horam absit, sic etiam perdidit animam, sibi que hostis est omnium maximus, cuius in obitu, frustra eum poenitebit. Atque hoc Platonis documentum, est homini exhortatio ad elevationem intellectus acquirendam, qualem ipse reperiit. Quod Anticles, quoque dicens animam praeextitisse sursum honorabilem, peccato autem commisso decidisse in mundum inferiorem, quae postea pudens consequitur a Deo veniam. Praeterea anima quoque descendit, ut caeteras (quibus intellectus turbidatur) revocet sursum. Similis est enim anima emersa, homini a praefocatione relevato, sit alte proclamet ad mortales, praecipiens mundum, omnesque eius fallacias despicere, facto iudicio revertenda ad pristini status iucunditatem.

Cur anima descenderit in mundum inferiorem, cap. V

De anima quidem universali scire oportet, cur descenderit ad hoc corpus, et an descenderit sponte parendi gratia, an coacte alia de causa. Recipiemus namque iuuamentum ex scientia animae, maius quam ex alia. Qandoquidem ascendemus ab ea, ad intellectum, sed et usque ad Deum sublimem. Hinc discentes, an Deus creaverit omnia recte, et cum sapientia absolutissima, an per aliam cognitionem. Plato igitur olim dedit animae plura attributa, quorum nos auriti fuimus testes, sed non scripsit ullum. Alioquin mentem eius, lector deprehendisset. Attributa autem haec animae diversa sunt. Siquidem intellectus unitur sensui, neque despicit eum ubique, sed corporis ad coniunctionem, ligatus et praefocatus in illo. Nam corpus est animae, ut locus. Sic etiam opinatur Anticles, magis adhuc vocans corpus carcerem...

Прежде чем приступить к тщательному сличению приведенных текстов, я считаю нелишним дать здесь по возможности дословный перевод арабского текста в обеих его версиях, чтобы читатель неориенталист смог составить себе более или менее определенное понятие о текстологическом состоянии нашего памятника и о его отношении к своему протооригиналу, т. е. к тексту «Эннеад» Плотина. Давать перевод греческого и латинского текстов мне не представляется необходимым, так как для историков старой европейской философии они едва ли создадут особые трудности.

**Перевод арабского текста первой («краткой») версии
«теологии Аристотеля» (б)**

Вот, часто уединялся я в самом себе (*буквально*: со своей душой), и совлекал тело мое в сторону, и становился как бы субстанцией отвлеченной, без тела, и входил в свою сущность, возвращался к ней, выходя из всех вещей, и становился знанием, познающим и познаваемым одновременно, и созерцал я в моем собственном существе из красоты, блеска и сияния то, что оставляло меня удивленным, пораженным; и уразумевал я, что я — часть из частей благородного, совершенного, божественного мира, обладающая деятельной жизнью. И когда я убеждался в этом, восходил я в своем собственном существе из этого мира в мир божественный, и становился как бы помещенным в нем, привязанным к нему, и пребывал я выше всего умственного мира. И созерцал я себя как бы пребывающим в том благородном божественном месте, и видел там из света и блеска то, что не могут описать языки и не вмещает слух. И когда заливал меня тот свет и блеск и не могую мне становилось его выносить, спускался я от разума к помыслу и мнению; и когда я оказывался в мире помысла и мнения, заслонял помысел от меня тот свет и блеск, и я дивился — как это я сошел из того возвышенного божественного места и оказался в месте помысла, после того, как душа моя показала себя достаточно сильной для того, чтобы оставить свое тело, вернуться к своей сущности и

подняться в умственный мир, а затем — и в мир божественный, так что оказался я в месте блеска и света, который есть причина всякого света и блеска. И удивительно также, как это я мог созерцать мою душу исполненной света, когда она находится в теле, являющемся для нее как бы внешней формой, и не выходит из него; я долго размышлял, и заставлял вращаться мою мысль, и пришел в замешательство, и вспомнил при этом Гераклита, который повелел разыскивать и расследовать субстанцию души и стараться вознестись к тому благородному высочайшему миру, и сказал: кто стремится к этому и восходит в высочайший мир, тот необходимо будет награжден прекраснейшей наградой. И никому не следует пренебрегать тем, чтобы искать и стремиться вознестись в тот мир — хотя бы даже (человек) был утомлен и изнурен: ведь ему предстоит отдых, после которого нет ни утомления, ни печали. (Гераклит), говоря это, стремился побудить к расследованию умственных вещей, чтобы ты нашел их так же, как он нашел, и постиг их так же, как он постиг. Что же касается Эмпедокла, то он сказал: воистину, души пребывают только в благородном возвышенном месте, когда же согрешают, то падают в этот мир. Сам он также оказался в этом мире, убегая от гнева всевышнего бога, сойдя же в сей мир, стал он помогать душам, ибо пришли в расстройство наши умы. И стал он подобен одержимому человеку, вызывая к людям громким голосом и повелевая им покинуть этот мир и то, что в нем, и удалиться в свой первый, высочайший и благородный мир; он повелел им молить бога могучего и преславного о прощении, чтобы через то дарован был им покой и блаженство, в каком они пребывали сначала. С этим философом согласуется Пифагор, призывая людей к тому, к чему он их призывает, хотя он и говорит с людьми только притчами и загадками; он повелевает оставить этот мир, покинуть его и вернуться к первому, истинному миру. Что касается, далее, благородного и божественного Платона, то он описал душу и сказал о ней много прекрасных вещей; он говорил о ней во многих местах — как спустилась душа и оказалась в этом мире и как она возвратится к своему истинному первому миру; он прекрасно описал душу, изобразив ее такими чертами, что мы как бы воочию ее видим; мы изложим слова этого философа, хотя нам следует прежде всего знать, что философ, описывая душу, не дает ей одну и ту же характеристику в каждом месте из тех мест, где он говорит о ней; ибо если бы он, описывая ее, давал бы ей всюду одну характеристику, то слушающий, слыша его описание, не смог бы понять мысль философа. Но его характеристики души разнообразны, ибо он не прибегает к (внешнему) чувству при своих описаниях души, но также и не во всех местах оставляет (внешнее) чувство. Он поносит и порицает соединение души с телом, ибо душа в теле оказывается как бы стесненной и весьма удрученной, лишенной дара слова. Далее он говорит, что тело для души — как пещера. В этом с ним согласен Эмпедокл, который, впрочем, называет тело тесниной (?); Эмпедокл разумеет под «тесниной» этот мир в его совокупности.

**Перевод арабского текста второй («пространной») версии
«Теологии Аристотеля» (г)**

... необходимо будет награжден прекраснейшей наградой. И никому не следует проявлять себя вялым в том, чтобы искать, стремиться и стараться подняться в тот мир — хотя бы даже (человек) был утомлен и утружден, изнурен и несчастен: ведь ему предстоит отдых, после которого нет печали и при котором нет утомления — в приятном существовании, вечной жизни и пребывающих наслаждениях, срок которых не оканчивается, и длительность которых не прерывается, и которые все созданы для человека, человек же создан для них. Ведь невозможно, чтобы даже один час его жизни прошел без того, для чего он создан из этого; но ведь и тот, кто неумеренно устремляется к этому, причиняет зло самому себе (*буквально*: своей душе), губит свою сущность и приносит этим себе такой вред, подобного которому не сделает ему самый враждебный из его врагов. Но он раскается в этом, когда охватит его небытие, — в день, в который уже не принесет ему пользы раскаяние! (Гераклит) говоря это, желал, чтобы человек стремился к расследованию умственных вещей и чтобы нашел их так же, как нашел их он, и постиг их так же, как он их постиг. Что же касается Эмпедокла, — он сказал: воистину, душа пребывает только в возвышенном, благороднейшем месте, когда же она согрешает, то падает в этот мир. Сам он также оказался в этом мире, убегая от гнева всевышнего бога и стыдясь того, что случилось с ним, сойдя же в сей мир, стал он помогать душам, умы которых пришли в расстройство. И стал он

возникает предположение, не вышло ли *جوز* также из *μοῖρα*, которая таким образом расщепилась на два понятия — *جوز* и *عالم* (?); 3) понятие *κρείττων* передано тремя прилагательными, из коих последнее — *الافخ* — выходит за пределы значения данного греческого слова; наконец, 4) *μάλιστα* не имеет эквивалента; *ζῶν τε ἀρίστην ἐνεργήσας* передано: *حيوة فتالة ذو*, где *ذو* относится либо к *جوز*, либо к местоимению 1-го лица, соединенному, ввиду суффикса, с частицей *أنت*, причастная же форма *ἐνεργήσας*, превращенная в *نومن orificis* — *فتالة*, отнесена к *حيوة* = *ζῶν*, тогда как *ἀρίστη* оставлено без перевода, чем всему предложению придан смысл, значительно расходящийся с греческим оригиналом; *καὶ τῷ θεῷ εἰς ταὐτὸν γεγεννημένος* в ТА не передано; возможно, впрочем, что смысл этого предложения вошел в слова *العالم... العالم*, тогда как *الافخ* — тогда наличие эпитета *الافخ*, выходящего, как было отмечено, за пределы смыслового значения *κρείττων*, делается понятным; возможно также, что данные слова EN нашли несколько расширенное и смягченное отражение в дальнейших словах ТА: *العالم* *ترقى بذاق* *من ذلك العالم*, где ограничена смысловая резкость экзистенциального пантеизма Плотина, как бы ведущего прямым путем к знаменитым восклицаниям ал-Халладжа: *لهم في فري إلا الله* и *أنا الحق*; слова *بذلك* *أقنع* *بذلك* являются связкой между предшествующим и последующим предложениями, отсутствующей в EN;

αὐτῷ ἰδρυθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἔλθων ἐκείνην ὑπερ
pān 'tō 'mō vōtōn 'ēmautōn 'ēdōpōs
موضوع فيها متعلق بما فكون فوق العالم العقل كله

опять-таки весьма приблизительная передача оригинала: слова *εἰς ἐνέργειαν ἔλθων ἐκείνην* выпущены; *καὶ 'εν αὐτῷ ἰδρυθεὶς* переданы несколько распространено: *متعلق بما فصور كائ* — здесь прежде всего смягчен смысл введением частицы *ط*, затем *ἰδρυθεὶς* передано двояко; неясно, к чему относится местоименный суффикс 3-го лица женского рода единственного числа — по общему смыслу предложения, казалось бы, к *العالم*, к каковому слову я и отнес его в своем переводе (см. выше); но формально это невозможно, так как данное слово мужского рода; *πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν* передано через *العالم الحكي*. Что касается дальнейшей части отрывка об экстазе, до упоминания имени Гераклита, то в арабском тексте он передан весьма распространено и приблизительно — 34 словам текста EN отвечают 120 слов текста ТА (и это, заметим, при неравном счете — в греческом тексте учтены все союзы и предлоги, в арабском же лишь пишущиеся отдельно от последующего слова). Здесь следует остановиться на основных моментах, а именно: *μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θεῷ στάσιν* = *مؤقف فذلك الحق الشريف العالم فاني كائ وافق*, где *στάσις* передано через *مؤقف*; *εἰς* *ἐν τῷ θεῷ* через определение-эпитет к нему — *الافخ*; *λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβᾶς* = *مطلت من العقل الى الفكر والروية*, где *λογισμός* расщепляется на *فكر* и *روية*; *ἀπορῶ* = *متخلفا فابق*; *πῶς ποτέ καὶ νῦν καταβαίνω* = *كيف الخدوت*, где *ποτέ καὶ νῦν* не отражены; *καὶ ὅπως ποτέ μοι ἔδον ἡ ψυχὴ γεγεννηται τοῦ σώματος* не имеет явного эквивалента в ТА; быть может, отголоском этих слов являются арабские слова *وفي كينتها* *في البدن*. Что же касается всего остального текста рассматриваемого отрывка (до упоминания Гераклита), то он принадлежит исключительно арабской версии, не находя себе никаких опорных пунктов в тексте

греческого протооригинала; впрочем, слова ^{فقرت} ^{كالموت} возможно, представляют собою секундарное отражение ὁλώρῃ, которое таким образом оказывается переданным, в общей сложности, четырьмя словами.

Перехожу к анализу следующего отрывка, содержащего слова Гераклита. Здесь также в тексте ТА мы находим большое количество добавлений, общий же смысл передан лишь в весьма приблизительных чертах и с большими отклонениями от оригинала. Прежде всего, ^{وتذكرت} ^{عن ذلك} является первым добавлением арабской версии. Затем, слова ^{δὲς ἡμῖν παρακελεύεται} ^{ζητεῖν} ^{τοῦτο} переданы распространено: ^{أمر الطالب والبعث في جوهر النفس والرجوع على نفسه} ^{إلى ذلك العالم}, где ^{τοῦτο} раскрыто в конкретных понятиях, хотя и не вполне согласующихся с мыслью Платона. Дальнейшие слова ТА, от слова ^{وقال} до слов ^{ولا نصب}, представляют собою как бы разъяснение предшествующих слов, вложенное в уста самому Гераклиту и ни в малой степени не отвечающие тем изречениям, которые приписываются Гераклиту в данном отрывке EN. Лишь последние слова отрывка: ^{ὥς δέον} ^{ἴσως} ^{παρ'} ^{αὐτῷ} ^{ζητεῖν} ^{ὥσπερ} ^{καὶ} ^{αὐτὸς} ^{ζητήσας} ^{εὗρεν} находят себе некоторую формальную, но далеко не эквивалентную по смыслу аналогию в словах ТА: ^{وتذكر كما} ^{كما أدرك لتبدها كما وجد}.

Следующий отрывок ТА, излагающий мнение Эмпедокла, уже несколько ближе к тексту EN. ^{Ἐμπδοκλῆς} ^{τε} ^{εἰπὼν} ^{ἀμαρτανόουσας νόμον εἶναι} ^{ταῖς ψυχαῖς} ^{πεσεῖν} ^{ἐνταῦθα} не переведено, конечно, но пересказано, в основном, вполне верно; исключено лишь упоминание о νόμος'е и добавлены конкретные указания на то место, где души пребывают первоначально (^{الشريف} ^{العالم} ^{في المكان العالي}), равно как и на мир, в который они падают, согрешая (^{إلى هذا العالم}): ^{καὶ αὐτὸς} ^{φυγὰς} ^{θεοῦ} ^{γενόμενος} ^{ἤκειν} также передано в достаточной мере точно словами: ^{سقط الله تعالى} ^{إلى هذا العالم} ^{فراغاً} ^{في سخط الله تعالى} — лишь добавлено, опять-таки в целях конкретизации, ^{إلى هذا العالم}. Что же касается дальнейшего, до конца данного отрывка, то здесь текст ТА, содержащий в себе 47 слов, коренным образом расходится с греческим текстом протооригинала, состоящим в этом месте всего из 3 слов (я беру здесь арабский текст кончая словом ^{أولاً} и греческий — кончая словом ^{νεῖκε}). Идущее вслед за этим упоминание Пифагора в арабском контексте имеет также в значительной мере иной вид, чем в тексте EN; если слова ТА: ^{فشاءت في دلائله} ^{الناسر إلى ما دعا} ^{قد وافق هذا الفيلسوف} ^{mutatis mutandis} следует рассматривать как приблизительный пересказ слов EN: ^{τοσοῦτον} ^{παρεγύμνου}, ^{ὅσον} ^{καὶ} ^{Πυθαγόρας}, ^{ὄμαι}, ^{καὶ} ^{οἱ} ^{ἀπ'} ^{ἐκείνου} ^{ἦν} ^{ἵπτοντο} ^{περί} ^{τε} ^{το} ^{του}, ^{περί} ^{τε} ^{πολλῶν} ^{ἄλλων}, то в словах ^{الأولاد} ^{بالأمثال} ^{الناسر} ^{أما كالم} ^{الناسر} подразумевается тот же Пифагор, тогда как в соответствующем — опять-таки ^{cum grano salis} — месте EN речь идет снова об Эмпедокле, дальнейшие же слова арабского текста (^{فأمر} ^{.....} ^{الحق}) совершенно не находят себе никакой опоры в тексте EN.

Переходим к последнему — посвященному Платону — отрывку рассматриваемого текста. ^{Λέγεται} ^{δὲ} ^{ἡμῖν} в ТА опущено; при имени Платона сохранен эпитет протооригинала — ^{ὁ θεός} = ^{الشريف} [؛] ^{πολλὰς} ^{τε} ^{καὶ} ^{καλὰ} ^{περί} ^{ψυχῆς} ^{εἶπε} = ^{كثرة حسنة} ^{فأنه قد وضع النفس فقال فيها أشياء} вполне, как можно видеть, точная передача; ^{περί} ^{τε} ^{ἀφίξεως} ^{αὐτῆς} ^{πολλαχῇ} ^{εἶρηκεν} ^{ἐν} ^{τοῖς} ^{αὐτοῦ} ^{λόγοις} = ^{الفردت النفس فهاجرت في هذا العالم}

и ذكرها في مواضع كثيرة كيو — передача также в достаточной мере точная, однако с конкретизирующим добавлением: مضارته في هذا العالم ; что же касается непосредственно следующего за данными словами в ТА предложения: وأما ستخرج الحق الأول وإنما , то оно принадлежит исключительно арабскому тексту. Затем слова: ὅστε ἐλλίδα... οὗτος в ТА опущены; впрочем, при особом желании можно, с сильнейшими натяжками, усмотреть основной смысл этих слов в словах ТА: هذا الفيلسوف فقد أحصى — здесь особенно последние слова: قول هذا الفيلسوف ونفى близки к словам EN: τί οὖν λέγει ὁ φιλόσοφος οὗτος, лишь вопросительная форма последних заменена формой повествовательной. Дальнейшие слова EN: οὐ ταῦτον λέγων πανταχῇ φανεῖται, ἵνα ἂν τις ἐκ ῥαδίας τὸ τοῦ ἀνδρὸς βούλεται ἴδῃ переданы в ТА очень рас пространенно: أولاً بالفيلسوف اذا وصف النفس فانه لا يصفها بصفة غير الله ينبغي لنا واحدة في كل موضع في المواضع التي ذكرها فيها لأنه لو وصفها ان نعلم ولم يصفها إلا بصفة واحدة لكيان السامع اذا سمع وصفه لا علم بالفيلسوف وإنما اختلف صفاته في النفس

— здесь 13 словам греческого текста отвечают 47 слов арабского: слова EN: οὐ ταῦτον λέγων ... φανεῖται принадлежат исключительно арабскому тексту; затем, слова EN: πανταχῇ раскрыто в EN: ἵνα...ἴδῃ переданы остальными словами данного арабского текста, причем им придана большая определенность, чем та, которая непосредственно вытекает из лаконичных слов Плотина. Дальнейшие слова текста ТА представляют, на мой взгляд, явное недоразумение; мы читаем здесь: ولا يفهم الحسنى جميع المواضع لأنه لم يستعمل — тогда как в тексте EN стоит: ἀλλὰ τὸ αἰσθητὸν πᾶν πανταχοῦ ἀτίμασος — здесь общим является лишь αἰσθητὸν = τὸ αἰσθητὸν и αἰσθητὸν = раскрытое πανταχοῦ; общий же смысл данного предложения в обоих текстах совершенно различен: в греческом речь идет о содержании (Платон всюду «бесчестит» чувственное, т. е. чувственный мир), в арабском же — о форме и методе изложения (Платон, описывая и характеризуя душу, не пользуется чувственными образами, однако и не всюду пренебрегает ими). Что касается EN: ونحو , то при данной форме союза и при наличии союза ف при следующей глагольной форме это слово вполне можно связать с предшествующими словами и видеть в нем перевод греческого ἀτίμασος; в общем смысле арабского контекста оно должно тогда рассматриваться как добавление, усиливающее رفض («но не во всех местах пренебрегает чувственными образами и порицает их»). EN: καὶ τῆς πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῆς ψυχῆς μεμψάμενος = النفس بالجسد فيكون باقيا في البدن كأنها محصورة — очень неточная передача; ожидалось бы: مقبورة مأسورة ; EN: καὶ τὸν ἐν χορῇ τοῖς λεγομένοις λόγον μέγαν εἶναι, ὅς ἐν φρουρᾷ τῇν ψυχῇν φησιν εἶναι

— не имеет эквивалента в ТА, где вместо всего этого предложения мы находим никак с ним не связанные слова: نطق بها لا ; впрочем, возможно, что предыдущее EN: φρουρᾷ отвечает EN: φρουρᾷ. EN: καὶ τὸ σπῆλαιον αὐτῷ ὥσπερ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ ἄντρον, τότε τὸ πᾶν δοκεῖ μοι λέγειν, ТА:

ثم قال ان البدن للنفس اما هو كالخار وقد
واقف على ذلك انبدقليس غير انه... البدن المصدى واما
عنى انبادقليس بالبدن هذا العالم باسمه

— в основном передан вполне удовлетворительно и вызывал лишь некоторые разногласия в среде исследователей стоящим в арабском тексте термином *بدن*, который Ф. Дитерици переводит Rost¹¹⁶ и который, казалось бы, ни в малейшей мере не отвечает стоящему в протооригинале *ἄντρον*. Р. Фолькман считает возможным видеть здесь простое недоразумение: парафраст, перерабатывая текст «Эннеад», по ошибке прочел *ἄζαν*¹¹⁷ вместо *ἄντρον*. Но С. Горовиц подобное объяснение считает маловероятным, предпочитая усматривать источник странного термина *بدن* не в греческом, а в промежуточном сирийском тексте: «Im Syrische heist *ܒܕܢܐ* Rost und *ܒܕܢܐ* foramen, cavitas, Spalt, vgl. Jeremia 13,4, wo *בְּנִיחַן הַסֵּלַע* durch *דַּמְעָא* *ܒܕܢܐ* wiedergegeben ist. Da es gar nicht fern liegt, dass die arabische Übersetzung aus dem Syrischen geflossen ist, so haben wir es vielleicht bloss mit einer Verwechslung von *ܒܕܢܐ* und *ܕܢܐ* zu thun. Nun bedeutet zwar *ܕܢܐ* nicht geradezu Höhle, sondern eher Riss, Spalt, aber es ist wohl möglich, dass der Übersetzer das Wort hier im ersteren Sinne gebraucht hat, um auf diese Weise eine Nüance auszudrücken, da es doch schwer war, das griechische Original wiederzugeben, in dem es sich bloss um eine Verschiedenheit des Ausdrucks, *σπήλαιον* und *ἄντρον*, handelt. Wie konnte er also den Unterschied anders wiedergeben, als indem er einem Ausdruck gebrauchte, der nicht die ausgesprochene Bedeutung „Höhle“ hatte, aber doch dieser Bedeutung sehr nahe kommt?».¹¹⁸ Цитируемый исследователь выдвигает, кроме того, некоторые иные возможности смешения стоящих в сирийском тексте слов, однако первое его предположение мне представляется в достаточной мере остроумным и убедительным — не только вполне разясняющим загадочное *بدن* арабского текста, но и устанавливающим одновременно непосредственное происхождение этого текста от сирийского оригинала.

Таким образом, тщательное сличение арабского текста ТА с греческим текстом EN, произведенное даже на всего лишь одном незначительном по размерам и в известной мере случайном образце, дает нам возможность сделать ряд существенных текстологических выводов. Выводы эти следующие.

Едва ли можно сомневаться в том, что в основе текста «Теологии Аристотеля» лежит не текст самих «Эннеад» Плотина, а, как это отметил В. Розе и ряд других исследователей, переделка этого текста, в достаточной мере все же к нему близкая. Сличение показало, что отличия текста «Теологии Аристотеля» от текста «Эннеад» могут быть сведены к нескольким основным категориям, а именно — мы находим здесь, прежде всего:

а) дополнения, очень многочисленные, состоящие, по большей части, из одного или нескольких слов, иногда же — и достаточно часто — достигающие величины предложений и даже целых периодов. Эти дополнения, в главной своей массе, являются, по существу, чисто стилистическими: это — рассеянные повсюду связующие, а также вступительные и заключительные слова и короткие предложения, сглаживающие предельно сжатый, порывистый и туманно-эмоциональный слог Плотина и превращающие его в спокойно-плавное и ровное изложение. Весьма много-

численны также краткие дополнения несколько иного типа, держащие в себе уже элементы текстовой интерпретации: благодаря дополнениям подобного рода, отдельные, слишком лаконичные и потому не всегда понятные места текста, путем привнесения добавочных разъяснительных понятий, приобретают, казалось бы, большую определенность, далеко не всегда, впрочем, согласующуюся со смыслом протооригинала. Так, в разобранном нами образце текста, внесением отдельных интерпретирующих слов, подправлен и смягчен ряд предложений, содержащих слишком резкие экстатические идеи, показавшиеся парафрасту опасными вследствие их откровенно пантеистических тенденций. Наконец, к третьему, наиболее интересному, виду дополнений относятся уже более значительные по объему текстуальные вставки, которыми в текст протооригинала вносятся новые и при этом явно тенденциозные идеи, принадлежащие парафрасту: такими, в нашем образце, являются обширные добавления, влагающие в уста Гераклита вместо диалектических по содержанию сентенций, стоящих в тексте Плотина, слова об обязательной награде, выпадающей на долю восходящей в «вышний мир» души, и приписывающие Эмпедоклу воззвание, повелевающее людям всячески бежать сего мира и устремляться к их исконному, благородному миру, прося у бога прощения, возвращающего их к утраченному ими блаженству. Аналогичные по смыслу дополнения влагаются также в уста Пифагора и примешиваются к словам Платона; вполне ясно, что все подобные вставки служат определенной эзотеро-аскетической тенденции, о которой нам предстоит говорить в следующем разделе настоящей работы и которая, разумеется, отнюдь не выведена парафрастом полностью из концепций платиновского текста, а в какой-то мере почерпнута из иных источников. С дополнениями тесно связываются и переплетаются также достаточно многочисленные

б) сокращения и выпуски, имеющие принципиально тот же характер, что и дополнения, и служащие, как, по крайней мере, видно на нескольких примерах в разобранном нами образце текста, тем же тенденциям; иными словами, выбрасываются отдельные слова и предложения, либо не имеющие существенного значения в изложении, либо, по-видимому, превратно или недостаточно поняты парафрастом, либо, наконец, определенно расходящиеся со взглядами последнего. Сокращения и дополнения, касающиеся одного и того же текстового места, образуют, собственно говоря, текстовые

в) замены, при которых отдельные слова и предложения текста, в силу указанных причин, выбрасываются и заменяются словами и предложениями иного содержания.

Помимо всех этих отличий, являющихся, как видно из изложенного, отнюдь не случайными и представляющих собою плод вполне сознательной работы неизвестного редактора, в тексте «Теологии Аристотеля» имеется значительное количество отличий более или менее случайного характера, основывающихся либо на прямых ошибках, либо на недоразумениях. Впрочем, иногда мы встречаемся с такими случаями текстовых изменений, относительно которых трудно прямо сказать, имеем ли мы дело со случайным недоразумением или с преднамеренным искажением смысла протооригинала. Так, в разобранном образце сомни-

тельной, на мой взгляд, является отмеченная нами в своем месте замена слов ΕΝ ἄλλὰ τὸ αἰσθητὸν πᾶν πανταρχοῦ ἀτιμάσας: «ибо он не прибегает к (внешнему) чувству (т. е. к чувственным образам и сравнениям) при своих описаниях души, но также и не во всех местах оставляет (внешнее) чувство и порицает [его]».

Большое количество случайных — основанных на ошибках и недоразумениях — отличий текста «Теологии Аристотеля» от текста ее греческого протооригинала отмечает Р. Фолькман во введении к своему изданию «Эннеад» Плотина,¹¹⁹ а также С. Горовиц в обширных и обстоятельных примечаниях к своему исследованию;¹²⁰ при этом первый из названных исследователей, не будучи ориенталистом, принужден был пользоваться текстом нашего памятника лишь в переводе Ф. Дитерици. Из отмеченных обоими исследователями отличий некоторые представляют собой явные ошибки и описки уже арабских писцов, и потому, подлежа, разумеется, тщательному исправлению в интересах дела, лишены всякой текстологической ценности; другие, гораздо более интересные, явились в результате ошибочного чтения или понимания отдельных слов и выражений самого греческого текста, и в таком случае, на их основе, мы можем надеяться составить себе более ясное представление о личности парафраста, воспользовавшегося платиновским текстом как материалом для своего труда. Разумеется, для вполне надежных и прочных выводов здесь следует продать *полное* сличение текста «Теологии Аристотеля» с текстом «Эннеад»; однако уже то немногое, что сейчас сделано в этом направлении, дало возможность исследователям отметить, что наш памятник, несмотря на все его разнообразные текстовые ляпы, отнюдь не лишен значения для критики текста его греческого протооригинала.

Последний вывод, который мы, как мне кажется, можем сделать на основании произведенного нами сличения, касается непосредственного оригинала «Теологии Аристотеля»: так как парафраст пользовался, по-видимому, греческим текстом «Эннеад», то вероятнее всего предположить, что и труд его был составлен на этом же языке: для подобного предположения, кроме того, у нас имеется также еще и иное основание, о котором будет сказано далее. Что же касается арабского переводчика, то в его руках был не греческий перевод парафразы, а сирийский — промежуточный — ее перевод, что, на мой взгляд, с очевидностью вытекает из цитированного нами выше¹²¹ остроумного объяснения термина, предложенного С. Горовицем; таким образом, непосредственным оригиналом нашего памятника являлся, нужно думать, сирийский его извод. Но ко всем этим вопросам мы еще вернемся впоследствии, в следующем разделе настоящей работы; сейчас же произведем дальнейшее сличение вышеприведенных образцов текста памятника.

Сличение текста второй («пространной») версии «Теологии Аристотеля» с текстом первой («краткой») версии

К сожалению, ленинградские фрагменты не сохранили начала рассматриваемого нами отрывка, но и того, что сохранилось, вполне достаточно для установления действительного характера второй («пространной») версии и ее отношения к тексту первой

(«краткой») редакции нашего памятника. Вот результаты данного сличения обоих текстов:

1. יִבְחֶיךָ ד- יפתר ה. 3; אֵלֶּיךָ ד- אֶלֶּיךָ ה. 2; בְּחֶסֶד ד- אֶחָד ה. 1.
2. אֶחָד ה. 5; וְאֶלֶּיךָ ד- אֶחָד ה. 4. после
3. אֶחָד ה. 7; וְאֶלֶּיךָ ד- אֶחָד ה. 6. после
4. נִשְׁבַּח ד- לֹא תַעֲבֹד ה. 9; לֹא תַעֲבֹד ד- לֹא תַעֲבֹד ה. 8; וְאֶלֶּיךָ ד- אֶחָד ה. 10. после
5. וְלֹא תַעֲבֹד בְּאֵיכָה לֹא יִתְנַחֵם אֶמְרָהּ וְלֹא יִקְטַע מִדְּבַר מְלֻכָּה לְאַנְשֵׁי כְּלָמָה וְכָלֵךְ אֶמְסָאן לֹא אֵלִים עֲגִזָּה אֵין תַּמָּל טַעֲמָה מִן עֲמֻת פִּי גִיד מֵאֵל כְּלָל לֹא מִן זֶלַךְ אֵלִים מִן פֶּטַח פֶּאֶסֶי לְזֶלַךְ פְּלִיט נִשְׁמָה וְהַחֲלֵךְ דָּאֲתָהּ וְפִאֲעֵל טַח וְהָאֵל (הַדָּה: חִיטָּה) לְבָרָה מֵאֵל יִפְעַל בֶּה אַעֲדִי עֲדָה פְּחֵם חָךְ אֶחָד בֶּה אֶמְסָאן ה. 12. לִחֲחִין אֶמְסָאן ד- חֲרִיטָא ד- לִחֲחִין ה. 11; אֶמְסָאן יוֹם לֹא יִפְעַל אֶמְסָאן ד- וְגִדָּהּ ה. 15; לִתְגָּדָהּ ד- לִגִּדָּהּ ה. 14; אֶמְסָאן ד- אֶמְסָאן ה. 13; אֶמְסָאן ד- וְגִדָּהּ ה. 18; וְגִדָּהּ ד- וְגִדָּהּ ה. 17; וְגִדָּהּ ד- וְגִדָּהּ ה. 16. после
6. אֶמְסָאן ה. 21; אֶמְסָאן ד- וְגִדָּהּ ה. 20; וְאֶמְסָאן ד- פֶּאֶסֶי ה. 19; אֶמְסָאן ד- וְגִדָּהּ ה. 24; אֶמְסָאן ד- אֶמְסָאן ה. 23; אֶמְסָאן ד- אֶמְסָאן ה. 22; וְגִדָּהּ ד- אֶמְסָאן ה. 26; וְחִיטָּה מֵאֵל עֶרְךָ לֹאֵל (חִיטָּה): אֶמְסָאן ה. 25. после
7. וְחִיטָּה ד- פֶּאֶסֶי ה. 28; וְחִיטָּה ד- וְחִיטָּה ה. 27; וְחִיטָּה ד- אֶמְסָאן ה. 31; וְחִיטָּה ד- אֶמְסָאן ה. 30. после
8. אֶמְסָאן ה. 33; וְחִיטָּה ד- וְחִיטָּה ה. 32; וְחִיטָּה ד- וְחִיטָּה ה. 31. после
9. אֶמְסָאן ה. 36. после
10. אֶמְסָאן ה. 37. после
11. אֶמְסָאן ה. 38. после
12. אֶמְסָאן ה. 39. после
13. אֶמְסָאן ה. 40. после
14. אֶמְסָאן ה. 41. после
15. אֶמְסָאן ה. 42. после
16. אֶמְסָאן ה. 43. после
17. אֶמְסָאן ה. 44. после
18. אֶמְסָאן ה. 45. после
19. אֶמְסָאן ה. 46. после
20. אֶמְסָאן ה. 47. после
21. אֶמְסָאן ה. 48. после
22. אֶמְסָאן ה. 49. после
23. אֶמְסָאן ה. 50. после
24. אֶמְסָאן ה. 51. после
25. אֶמְסָאן ה. 52. после
26. אֶמְסָאן ה. 53. после
27. אֶמְסָאן ה. 54. после
28. אֶמְסָאן ה. 55. после
29. אֶמְסָאן ה. 56. после
30. אֶמְסָאן ה. 57. после
31. אֶמְסָאן ה. 58. после
32. אֶמְסָאן ה. 59. после
33. אֶמְסָאן ה. 60. после
34. אֶמְסָאן ה. 61. после
35. אֶמְסָאן ה. 62. после
36. אֶמְסָאן ה. 63. после
37. אֶמְסָאן ה. 64. после
38. אֶמְסָאן ה. 65. после
39. אֶמְסָאן ה. 66. после
40. אֶמְסָאן ה. 67. после
41. אֶמְסָאן ה. 68. после
42. אֶמְסָאן ה. 69. после
43. אֶמְסָאן ה. 70. после
44. אֶמְסָאן ה. 71. после
45. אֶמְסָאן ה. 72. после
46. אֶמְסָאן ה. 73. после
47. אֶמְסָאן ה. 74. после
48. אֶמְסָאן ה. 75. после
49. אֶמְסָאן ה. 76. после
50. אֶמְסָאן ה. 77. после
51. אֶמְסָאן ה. 78. после
52. אֶמְסָאן ה. 79. после
53. אֶמְסָאן ה. 80. после
54. אֶמְסָאן ה. 81. после
55. אֶמְסָאן ה. 82. после
56. אֶמְסָאן ה. 83. после
57. אֶמְסָאן ה. 84. после
58. אֶמְסָאן ה. 85. после
59. אֶמְסָאן ה. 86. после
60. אֶמְסָאן ה. 87. после
61. אֶמְסָאן ה. 88. после
62. אֶמְסָאן ה. 89. после
63. אֶמְסָאן ה. 90. после
64. אֶמְסָאן ה. 91. после
65. אֶמְסָאן ה. 92. после
66. אֶמְסָאן ה. 93. после
67. אֶמְסָאן ה. 94. после
68. אֶמְסָאן ה. 95. после
69. אֶמְסָאן ה. 96. после
70. אֶמְסָאן ה. 97. после
71. אֶמְסָאן ה. 98. после
72. אֶמְסָאן ה. 99. после
73. אֶמְסָאן ה. 100. после

Из этих 64 отклонений текста второй («пространной») версии от текста первой («краткой») редакции многие, как самоочевидно, не представляют никакого текстологического интереса, являясь лишь графическими и орфографическими вариантами или несущественной заменой одних форм другими, равнозначными; есть случаи и прямых ошибок. Но целый ряд отмеченных моментов дает нам вполне осязательные основания для определенных и твердых заключений по вопросу о взаимной ценности обеих редакций нашего памятника.

В моей первой и во всех смыслах предварительной статье, посвященной ленинградским рукописям «Теологии Аристотеля», в самый год их открытия мною, т. е. 13 лет тому назад, по данному вопросу были высказаны следующие соображения:

«Ленинградские фрагменты, реабилитировав в глазах ученого мира находящуюся в незаслуженном пренебрежении латинскую версию псевдоаристотелевской „Теологии“, показывают вместе с тем, что вопрос об арабском тексте этого памятника далеко не так ясен, как это казалось до настоящего времени. Выясняется факт существования двух арабских версий „Теологии“, значительно отличающихся одна от другой, хотя преобладающее количество мест, дословно совпадающих в обеих версиях, убедительно доказывает, что мы имеем дело с одним и тем же текстом, лишь подвергшимся, в одной рецензии, серьезной и, по-видимому, тенденциозной редакторской переделке; однако вопрос о том, которая из двух версий является первоначальной и основной, можно решить лишь после тщательного сравнительного исследования обоих текстов, для чего должны быть привлечены не только ленинградские фрагменты, дающие лишь половину текста второй версии, но и латинский перевод в его первой редакции. Ни в какой степени не берясь сейчас разрешить эту проблему, я все же считаю не лишним высказать по этому поводу некоторые соображения, на которые отнюдь, впрочем, не смотрю, как на окончательные и решающие.

Как уже было сообщено в начале настоящей заметки, версия, изданная Дитерици, представляет собой перевод ал-Химси, исправленный (т. е. проредактированный) ал-Кинди. Так значит в заглавии трех рукописей, положенных в основу издания. Что касается ленинградских фрагментов, то они не сохранили начала памятника, и поэтому мы не знаем, стояли ли там также оба эти имени. Однако на помощь нам приходит следующее обстоятельство. В предисловии Жака Шарпантье к его редакции латинского перевода „Теологии“ упоминается только одно имя переводчика памятника на арабский язык, „некоего сарацина Абедамы“ (=Ибн На'има ал-Химси); это показывает, что в заглавии дамасской рукописи, с которой Моисей Аровас сделал свой перевод, стояло только одно имя переводчика, имя же редактора отсутствовало, ибо если бы там стояло также имя столь хорошо известного христианским ученым средних веков Alkindus'a, то оно необходимо было бы отмечено в предисловии рядом с именем никому не известного Абедамы. Это обстоятельство подсказывает вполне естественный, на мой взгляд, вывод, что версия „Теологии“, легшая в основу итальянского и латинского переводов памятника и частично сохраненная ленинградскими фрагментами, является первоначальной и основной, чем объясняется и ее

большая полнота сравнительно с версией, изданной Ф. Дитерици. Иными словами — первая из названных версий сохранила нам текст памятника в том виде, в котором он вышел из-под пера переводчика, до редакторской работы ал-Киндй, почему имя последнего с нею не связано; вторая же версия представляет собою текст, очищенный и „исправленный“ „философом арабов“, что и отмечено в заглавии ее рукописей. При этом становится понятным и наличие в первой версии идей, принятых В. Розе за вставки Петруса Фавентинуса — в духе христианской схоластики. Эти идеи, по-видимому, действительно являются христианизированными филоновскими неоплатоническими идеями, обычными в восточнохристианской мысли того времени. Они, вероятно, имелись в сирийском тексте, легшем в основу арабского перевода памятника, так как текст этот создан в среде христиан; вполне естественно, что ал-Химсй, будучи сам христианином, не счел нужным исключить их из своего арабского перевода. Редакция ал-Киндй была необходима именно для того, чтобы, очистив этот весьма важный философский памятник от нежелательного христианского налета, ввести его в научный обиход мусульманской интеллигенции, чего этот арабский философ и достиг, так как редакция его пользовалась значительной популярностью среди мусульманских мыслителей, в то время как подлинный текст псевдоаристотелевой „Теологии“, будучи весьма мало распространен, влиял, по-видимому, лишь на некоторых еврейских философов арабской культуры, доказательства чего можно усмотреть в отдельных моментах мирозерцания... Соломона Ибн Габироля».¹²²

Эти, на первый взгляд, логически достаточно убедительные соображения, поддержанные Х. С. Ньюбергом в его короткой рецензии на мою цитированную статью,¹²³ были, с некоторыми видоизменениями, касающимися лишь конфессиональной среды, из которой происходит наш памятник, повторены мною в несколько уже категорической форме в некоторых моих позднейших работах,¹²⁴ и, должен сознаться, здесь я сделал шаг весьма неосторожный, так как никакие чисто внешние соображения, при всей их кажущейся логической безупречности, не могут решить столь сложного вопроса, требующего тщательного текстологического расследования. Подобное расследование, да и то — далеко не в полной мере, я смог произвести — по многим не зависящим от меня причинам — лишь в последнее время, и результаты этого сличения, демонстрируемые мною в настоящем разделе на одном, достаточно ярком текстуальном образце, привели меня к выводам, диаметрально противоположным только что цитированным прежним моим соображениям.

В разобранном нами текстуальном образце ни одно из отмеченных отклонений второй («пространной») версии от текста первой («краткой») версии не отличается большей близостью к тексту «Энеад» — наоборот, все они еще более удаляются от последнего, чем текст первой («краткой») версии. Так, греческому $\acute{o} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \Pi\lambda\acute{\alpha}\tau\omega$ в «краткой» версии отвечает, как мы видели, افلاطون الشريف , в «пространной» же версии — одно лишь имя افلاطون ; $\delta\varsigma \text{πολλὰ τε καὶ καλὰ περὶ ψυχῆς εἶλε}$ = «краткая» версия: $\text{فقال فيها اشياء كثيرة حسنة قد وصف النفس}$, «пространная» версия: $\text{فقال فيها اشياء كثيرة حسنة قد وصف النفس}$; καλὰ пер. ψυχῆς εἶλε = «краткая» версия: $\text{فقال فيها اشياء كثيرة حسنة قد وصف النفس}$; καλὰ ; $\text{τὸ τοῦ ἀνδρὸς βούλημα}$ = «краткая» версия: $\text{فقال فيها اشياء كثيرة حسنة قد وصف النفس}$, что вполне соответствует греческому тексту, ра-

зумеющему под ἀνὴρ лишь самого Платона, тогда как в «пространной» версии мы читаем совершенно произвольное: ἡ ἀνδρεία καὶ τὸ σπῆλαιον = «краткая» версия كالخار, «пространная» версия, как уже дважды отмечалось нами: כאמא — вероятно, плод простого графического недоразумения; Эмпедоклу, имя которого к тому же в «пространной» версии дано в форме עמפדוקל, значительно более удаленной от греческого его произношения, чем форма, сохраненная «краткой» версией — انابدوقليس, придан эпитет עמפדוקל = «благочестивый», не имеющий никакой опорной точки в тексте «Эннеад». Всех этих примеров, на мой взгляд, вполне достаточно, чтобы из двух версий нашего памятника вторичной и производной признать не первую («краткую»), а вторую («пространную»), представляющую собой, следовательно, дальнейшую переработку первой. Переработка эта, как мы знаем, не ограничивалась незначительными изменениями основного текста: она очень часто, почти буквально на каждом шагу, либо изменяла этот текст, внося в него иной, часто прямо противоположный первоначальному, смысл, либо дополняла его пространными вставками, иногда же — правда, сравнительно редко — выбрасывала отдельные места основного текста. Таким образом, вторая («пространная») версия «Теологии Аристотеля», как мы можем утверждать с полной определенностью, возникла на основе первой («краткой») версии памятника, путем, во-первых, изменения отдельных мест этого текста, во-вторых, присоединения к этому тексту многочисленных как кратких, так и обширных дополнений, и в-третьих, наконец, — путем сравнительно малочисленных купюр. Что касается смыслового изменения отдельных мест основного текста, то в разобранном нами текстовом образце мы встречаем достаточно показательный пример, в котором первоначальный смысл, несомненно под влиянием определенной тенденции, сознательно заменен смыслом обратным; в «краткой» версии мы читаем: «мы изложим слова этого философа [т. е. Платона], хотя нам следует прежде всего знать, что философ, описывая душу, не дает ей одну и ту же характеристику в каждом месте из тех мест, где говорит о ней; ибо если бы он, описывая ее, давал бы ей всюду одну характеристику, то слушающий, слыша его описание, не смог бы понять мысль философа» — здесь, в полном согласии с соответствующими словами платиновского текста, разъясняется метод изложения Платона, который, желая сделать свою психологическую доктрину более доступной, характеризует душу с различных сторон и разнообразными способами; в «пространной» же версии данное место получило следующий вид: «однако он [т. е. Платон] не дает ей [т. е. душе] какой-либо одной характеристики, ибо если бы он, описывая ее, давал бы ей (всюду) одну характеристику, то слушающий, слыша его описание, понимал бы мысль божественных философов» — здесь, в резком расхождении с текстом «Эннеад», Платону приписывается стремление затемнить свое учение, дабы сделать его недоступным для профанов; впрочем, и в тексте тегеранской литографии мы также не находим в данном месте отрицания, что сближает ее с «пространной» версией, однако это, по-видимому, лишь простая ошибка, лишенная сознательной тенденции.* Что касается, далее, купюр, то в разобранном нами образце мы находим один более или менее значи-

* Ташкентский список также пропускает отрицание. — К. С.

тельный пример купюры: здесь исключены из текста слова о Пифагоре и согласовании его учения с учением Эмпедокла. Причина исключения не ясна, равно как загадочным для меня является и исключение некоторых других, уже менее значительных, мест текста, например, приписываемого Эмпедоклу повеления молить бога о прощении; казалось бы, ничего противного основному направлению «пространной» версии в этих местах текста нет, однако исключение их трудно признать и простой случайностью, так как, судя по латинскому переводу, эти места отсутствовали и в других рукописях данной версии.

Но наиболее характерными для «пространной» версии являются весьма и весьма многочисленные дополнения к основному тексту. Эти дополнения в свою очередь могут быть подразделены на три категории. Мы находим здесь, во-первых, очень короткие, из одного, двух или трех всего слов, глоссы, поясняющие какое-либо темное слово или выражение и первоначально, возможно, помещавшиеся на полях в виде маргиналий — *hawāšin*, в самый же текст внесенные позднейшими переписчиками; во-вторых, более обширные, в несколько строк, вставки, представляющие собой развитие или уточнение отдельных встречающихся в тексте мыслей или положений, причем содержание этих вставок — в некоторой мере также, возможно, восходящих к маргиналиям — полностью определяется идеями, заключающимися в тексте самого памятника и ни в какой мере не является почерпнутым из каких-либо сторонних источников; и наконец, в-третьих, особенный интерес для нас представляют пространные, иногда по многу страниц, дополнения, содержащие мысли и идеи, не выводимые из самого текста памятника и заимствованные, несомненно, из каких-то иных источников. К числу дополнений первого рода, т. е. кратких глосс, в рассмотренном нами отрывке, на мой взгляд, можно отнести слова *עֵלֶךְ כְּטִיבָה* (30), о которых говорилось выше, а также слова *כִּי גִדּוּדָה* (33). Дополнений второго рода в нашем отрывке, по-видимому, нет; поэтому, в качестве примера, приведу несколько мест с других листов рукописи η.

Первая версия, Дитерици. Текст, с. 11 Вторая версия, ркп. η, л. 3 recto

فلهذه العلة أرسل البارئ النفس الى
هذا العالم وامكنها فيه ثم أرسل
أنفسنا فاستكنت في أبداننا يكون
هذا العالم ثانيا كاملا ولئلا يكون دون
العالم العقلي في التمام والكمال
كان ينبغي أن يكون في العالم الحسي
من أجناس الحيوان ما في العالم العقلي

פלהדה לעלה ארسل לבארי תל
לנפוש לי הדא לעולם ואסכנהא פיה
תם ארסל אנפשא ורבשהא
באבתדאיהא וכדלך סאר לנפוש
אד לאמאדאית לא ימכן אן תפשר
מנהא מפעל לנפוש ופי לזבאית
קליל ופי לחיונאנא אכתר ופי
לאנסאן אכמלהמא ליכין הדא לעולם
תמלא כאמלא ולילא יכן הדא לעולם
לעקל' פי לאמאם אד הו מעולה
וכלאל מנה לאמה יבב' אן יכן פי
לעולם אלה' מן אנפוש לחיונא מ
פי לעולם לעקל'

Сравнивая оба текста, мы констатируем следующее: 1) текст η в двух случаях дает явно испорченное чтение, которое должно быть исправлено по изданию Ф. Дитерици, а именно: *באבתדאיהא* читай *באדאיהא* (подобное искажение могло возникнуть лишь на

Если содержание этого отрывка ни в чем, казалось бы, не расходится с общим тоном контекста, то нельзя сказать того же о его форме: переходя во вполне отчетливую рифмованную прозу (садж), порою как будто бы склоняющуюся к слогу Корана,¹³² форма этого добавления резко выделяется на стилистическом фоне контекста, весьма недвусмысленно, на мой взгляд, выдавая секундарность данных строк. Однако мы лишены возможности установить хотя бы лишь приблизительно, заимствован ли выписанный отрывок текста из какого-либо литературного источника или, при всем бросающемся в глаза своеобразии его формы, является, наряду с огромным количеством иных добавлений, продуктом личного творчества неизвестного редактора «пространной» версии нашего памятника.

Что касается, наконец, дополнений, бесспорно относящихся к третьей категории, т. е. привнесенных во вторую арабскую редакцию «Теологии Аристотеля» из сторонних памятников философской литературы, то таких дополнений отмечено мною также весьма значительное число. В качестве образца приведем прежде всего один небольшой отрывок, из которого видно, что дополнения данного рода, по способу их внесения в контекст, ничем не разнятся от добавлений второй категории, и потому для различения этих двух групп текстуальных вставок необходимо прибегнуть к критериям внутреннего — смыслового порядка.

Первая версия, Дитериаци. Текст, с. 24 Вторая версия, ркп. η, л. 15 recto—16 verso

والعقل يحل ما تحته من الأشياء كما قلنا قيل لأنه لا يحتاج إلى معرفتها لأنها فيه ومع عقلها وجه العقل ليس عدم المعرفة بل هو المعرفة القصوى وذلك أنه يعرف الأشياء لا معرفة الأشياء أعني بل فوق ذلك وأفضل وأعلى لأنه عليها معرفة الأشياء بأنفسها عند العقل جهل لأنها ليست معرفة صحيحة ولا تامة فلذلك قلنا إن العقل يحل الأشياء التي تحته معنى بذلك أنه يعرف الأشياء التي تحت معرفته تامة لا معرفتها بأنفسها ولا حاجة إلى معرفتها لأنه علم فيها وفي معللاتها كلها فإذا كانت فيه لم يحتاج إلى معرفتها وكذلك النفس يحل معلولاتها بالنوع الذي ذكرناه آنفاً يحل ما تحته من الأشياء أي تحتها هذا ألاماني معرفة نعتي بدلالة أنه يعرف ما تحتها معرفة تامة لا معرفتها أنفسها ولا حاجة به إلى معرفتها لأنه علم فيها وفي معللاتها كلها فإذا كانت فيه لم يحتاج إلى معرفتها وكذلك النفس يحل معلولاتها بالنوع الذي ذكرناه آنفاً	ואעל גלה מנ תחתה מן האשוי כמא קלנא אנופא לשרפה ועל מנזלתה לא לאנה יחתא אל מערפתה לאנה פיה פרו עלתה פ220 גהלנא פ220 אנופא פ220 גלה פ220 אנופא ותלתה ותעליה והוא לעקל לים עדם מערפה גהלנא בל הו למערפה לקני ודלך אנה יערק לאשוי לא כמערפה לאשוי נפסה בל פוק ואפול מעל לאנה עלתה לאשוי מעלולה לה ואלי פי עלתה אפול מנה פי מעלולה ומבדעה לאל יערפה לים מעל מערפה לעקל אנה בל מעל וארפע לאנה מעלמה מן חית הו פאעלה ומוזדה וכלקה והו ידי דברה וקדרה פמערפה לעקל ענד מערפתה גלה כמא אן מערפה לאשוי באנפסה ענד לעקל גלה לאנה לים מערפה צחיה ולא תאמה פדלך קלנא אן לעקל ינהל לאשוי מערפה נעני בדלך אנה יערק לאשוי את תחתה מערפה תאמה לא כמערפתה אנפסה ולא חאה בה מן מערפתה לאנה עלה פיה הו מעלולאתה כלת פחד כאנת פיה לם יחתא א מערפתה והיא כמא דכר אחים אן לא תג דבר לאשוי כלתה פי לעקל פרו יכנהא דאנא פי אנפס בלא ואסמה ופי אשבעה בואסמה אנפס ופי אלעלום בואסמותה פי שי י אן תנתי א אנופאת פחד גל לא תג לעקל עלה לאשוי פרו עלתה ומחיס ברא ולאשוי כלתה פיה לאנה מעלולאתה פלם יחת א מערפתה ואנמא גלה בהא מן חית אנה לים במבדעה ופאעלה לא מן שי ואולא אר יערפה חק מערפתה מן חית הו פאעלה ומוזדה פאעל גלה ענד עלמה ברא וכדלך לעקל אנה בדאתה גלה ענד עלם מבדע דאתה ואמא מערפתה במה הו מן חית הו פלים גלה וכף כון דלך גלה והו סאיר למערפה ובה יערק מן ערף טא פיה לעלם והו לעלם כמא קלנא אנופא ואנמא קלנא אן מערפתה
---	--

זהל באמצאפה אלי עלם מבדעה ומבדע עלמה וכדלך אלפס תזהל מעלולאתהא
בלנוע אדך דכרנא אפנא אעני באמצאפה לי עלם אלפס

Здесь текст «пространной» версии в три раза превышает по своему объему текст «краткой» версии.¹³³ В пространном тексте мы находим: 1) ряд мелких вариантов к тексту издания, из коих некоторые дают явно худшее чтение, а некоторые являются бесспорными ошибками;¹³⁴ 2) наличие отдельных слов, отсутствующих в тексте издания, несмотря на их полную уместность;¹³⁵ 3) несколько более значительных дополнений: а) לשרפה ועל מנזלתהא — читай *מנזלתהא*, так как суффикс относится не к *הא*, а к *העל*; б) *הא* *אלשיא* *מנזרה* — явно испорченное место; г) *אעני* *באמצאפה* *לי* *עלם* *לעקל*;

и наконец, д) два больших добавления, из которых первое как бы естественно дополняет контекст и нераздельно с ним сливается,¹³⁶ второе же, особенно для нас интересное, дано в форме цитаты. Собственно говоря, именно эта форма цитаты и является единственным основанием, заставляющим предполагать в данном, достаточно значительном по своим размерам, добавлении заимствование из какого-либо не известного нам источника, хотя мы и не знаем, кто разумеется здесь под общим наименованием ал-хаким = «мудрец, ученый», и к тому же способ выражения, сама терминология и даже некоторые идеи этого отрывка разительным образом сходятся с соответствующими моментами других дополнений и вставок «пространной» версии, например, на л. 35 verso рукописи η.¹³⁷ Что же касается самого содержания данной вставки, то оно, откровенно говоря, не производит впечатления заимствования, так как в основном повторяет, расширяет и варьирует мотивы контекста. Следует исправить три вкравшиеся в текст вставки ошибки: *לא תהא מעלולאתה*;

138 *פליס ייחל* — *פליס זהל*; *ואנא מערכתה* — *ואנא מערכתה*

Самый же термин *החכים*, необычный для основного текста памятника, в тексте добавлений встречается не раз; см., например, рукопись η, л. 5 recto (вверху): *מן לאחמא נאדה אלולין* — в тексте издания: *נאדה אלולין*.

В отношении дополнений третьей категории особенный интерес представляет X трактат¹³⁹ «пространной» версии, отличающийся, как это справедливо отметил еще В. Розе,¹⁴⁰ большими вставками, содержание коих в целом ряде моментов резко расходится с изложением основного текста. Приведем прежде всего в качестве образца, в арабском оригинале и латинском переложении, небольшой отрывок, содержащий самое начало этого трактата и дающий вполне определенное общее представление о слоге и характере терминологии его дополнений.

Арабский текст — ркп. η, л. 4 recto

אמימר לעמאר : ונקול אן אבאר אאל גל גלאה למא כאו הו אלפואל
לתאם לפזילה ופוק לתאם לאנה מתאם כל פזילה תאמה ופזילה אתם
ואכמל מן פזילה למיע דיו אפצאל אדיו הפ דונה וכאן הו עלתהם אפאעלה
להם אמבדעה למיע מבאדיהם אמונה לכל זוהר מונה לסאר אננאע אונד
והו עלה למיע אעם והו מעלולה פמא אונג אן אונג אן יכו הו אדיו יפץ
אולא אחיה וקדרה ואפזילה עלי אלשיא כלאה אתי הדונה והי מעלולה

פיפין עליה עלי קדר דרגא תהא ומראתבהא פמא כאן מנהא אכתר קבולא
 כאן אחרי אן יקרב מנה ויכון לקאבל אלו אקרב לשרף נהרה וחסן בהאי
 ודאום תבאתה לדרך ותוספה בין אבארי ובין גומיע אמעלולאת...[אן ינעל
 הדאי אשי אשרף אפאצל אלוה אלול"מן יקבל מא יפין עליה מן אחיה ואפאל
 ויכון הו אדי יפין בעד דלך עלי מא דונה ממא קד קבלמן אבארי קל נלאה
 דאנעמא וכא מן כאן גסלתפא אמבדאע כאן אכתר נורא ואשף תחקקא בלבסאמה
 ארוחאננה למחצה וקוה ועלך ארתבה וכא מא בעד כאן אקל נורא ואקרב
 לי אנסאמנה למחצה ואחרכבי עלי אחקיקה פלדלך צאר אמוצוע אלוה ואלצורה
 אלוהי אכתר נורא ואבסא ואשף תחקקא בלרוחאננה ואנעל מרתבה מן סאיר
 אלוהה ואנוהה כלהא מכחרה מנה והו זחדף מתחד בכלמה אבארי לאנה
 לתאם בלאבדאע אתאם אמסולוי בנורה עלי סאיר אנסאמה

Исправлено: 1Ms. אדי. 2Ms. הו. 3Ms. מונוד. 4Ms. מעולוהו. 5Ms. כאן.
 6Диттограф? 7Ms. אדין. 8По-видимому, пропущено слово — быть мо-
 жет, 9Ms. הרה. 10По-видимому, следует читать: 11Ms. אלוה. 12Ms. מתחדה. 13Ms. מסולוי.

Латинское переложение, ed. F. Patricius, 1593, л. 4 recto. *Liber decimus*. Quod Deus est summe perfectus, influxusque eius in primo creato est infinitus, in reliquis finitus. Caput primum. Autor primus est gloria supremus, quatenus est perfectione summus. Talis quoque existit: quoniam perficit quodlibet aliud perfectibile, perficit autem, quia omne illud efficit. Idque siquidem creat omnia principia essentiae cuiuslibet entis, ut pote actor (sic!) universi, ac utriusque mundie (sic!). Dcenter (sic!) vero primum infundit vitam, et potentiam ac dignitatem singulis influere per gradus capacitate. Unde ens illi propinquius: est capacius. Tali enimvero omnium primum, suscipiens est illi propinquissimum dignitate substantiae, perpetuitateque constantiae: quia medium inter autorem primum, productaque cetera existens: ante illa suscipit influxum vitae, ac dignitatis, quem deinde infundireliquis subterioribus. Hoc namque continet lumen robustusque veritatis maximum, in essentia spirituali, simplici absolutaque. Et quod infra subsequitur, roboris honorisque gradu, existit luminis paucioris propinquoque corporalitatis perfectae, compositionisque verae. Atque hoc primum subexistens soli formae primae est contiguum verbo eius, ut pote substantia prae omnibus subreliquis perfectissima.

В приведенном отрывке мы прежде всего встречаемся с одним любопытным моментом, который, как уже отмечалось несколькими исследователями, будучи совершенно чужд первой («краткой») версии «Теологии Аристотеля», составляет, пожалуй, наиболее характерную особенность второй («пространной») ее версии: я имею в виду учение о божественном слове.¹⁴¹ Как известно, наличие этого учения в латинском переложении нашего памятника было отмечено в свое время еще С. Мунком,¹⁴² который, ввиду этого, видел в «Теологии Аристотеля», и, на мой взгляд, не без основания, один из источников волюнтаристической доктрины Соломона Ибн Габироля. Когда же затем было установлено, что все места латинского перевода, трактующие о *verbum divinum*, отсутствуют в арабском тексте памятника,¹⁴³ в них стали усматривать тенденциозные вставки латинского переводчика, вследствие чего предположение С. Мунка было признано ошибочным. Но после открытия ленинградских фрагментов этот существенный для истории еврейско-арабской философии вопрос, вполне естественно, потребовал радикального пересмотра в свете новых данных, и в статье «Об исходной точке волюнтаризма Соломона Ибн Габироля» автор настоящих строк сделал попытку восстановить и защитить отвергнутую наукой точку зрения С. Мунка.¹⁴⁴ В названной статье в качестве аргументирующего материала приведены — в арабском подлиннике и латинском переложении — семь сопровождаемых русским переводом не-

больших выдержек, по которым можно составить, на мой взгляд, достаточно отчетливое представление о «логических» идеях «пространной» версии «Теологии Аристотеля». ¹⁴⁵ Я не считаю нужным вновь приводить здесь эти выдержки ввиду их общедоступности; не полагаю необходимым также входить в рассмотрение этого вопроса по существу, так как он имеет к нашей проблеме лишь косвенное отношение и сколько-нибудь подробное его изложение отвлекло бы нас в сторону от нашей прямой цели. Поэтому, отсылая всех специально интересующихся частным вопросом о «логической» доктрине нашего памятника к упомянутой статье, я удовольствуюсь лишь указанием, что, при всей ее сбивчивости, некоторой неотчетливости и как бы недостаточной продуманности и осознанности, доктрина эта в дополнениях «пространной» версии никак не могла возникнуть из основного текста памятника, не могла явиться следствием простого развития каких-либо содержащихся в нем метафизических мотивов, а неизбежно проникла сюда извне, из каких-то неведомых нам книжных источников. Равным образом в ряде пунктов существенно отличается от изложения «краткой» версии «Теологии Аристотеля» и теория эманации в том виде, в каком мы ее находим в дополнениях «пространной» версии, и прежде всего — в том же X ее трактате; поэтому и здесь мы вправе предположить воздействие сторонних источников. Что это за источники, когда и где они создавались и продуктом философских спекуляций какой конфессиональной среды являются, на это сейчас едва ли можно ответить даже хотя бы лишь с относительной уверенностью; однако в следующем разделе настоящей работы я все же попытаюсь высказать по данному вопросу некоторые соображения, разумеется, слишком гипотетические для того, чтобы поставить его на конкретную почву, и лишь указывающие, в каком направлении мне представляется мыслимым искать его разрешение, насколько это разрешение вообще возможно при тех более чем ограниченных материалах, которыми мы располагаем в области истории переднеазиатской философии I тыс. н. э.

Итак, заканчивая беглое сличение текста обеих версий нашего памятника, а также суммарную характеристику наиболее существенных текстологических моментов «пространной» версии в ее отношении к версии «краткой», мы пришли к выводу, что первоначальной и основной, вопреки ранее высказанному мной мнению, следует признать, по-видимому, вторую, т. е. «краткую», редакцию, во всяком случае, за это говорит целый ряд вполне определенных текстологических данных. И все же окончательное решение этого сложного вопроса, лежащего не столько в историко-философской, сколько в чисто филологической области, зависит от возможно более полного и тщательного сличения обоих текстов, но и тогда, я думаю, проблема не сможет быть разрешена с абсолютной неоспоримостью, так как, даже если в «пространной» версии окажутся места, базирующиеся непосредственно на тексте «Эннеад» и, несмотря на это, отсутствующие в «краткой» версии, это не может быть признано решающим аргументом в пользу, как казалось бы на первый взгляд, первичности пространного текста: ведь отдельные подлинно платиновские сентенции и положения могли быть, по различным соображениям, исключены из текста «Теологии Аристотеля» ее первым араб-

ским редактором — ал-Киндй, причем вполне возможно допустить, что составитель «пространной» версии имел текст памятника в его «исконном» виде, каким он вышел из-под пера ал-Химсй, до обработки ал-Киндй, и потому «пространная» версия, являясь по существу вторичной, могла сохранить отдельные места текста в более первоначальной форме, чем та, в которой они сохранены «краткой» редакцией. Следует подчеркнуть, что подобное допущение отнюдь не является голословным логическим построением, а, в известной степени, находит для себя поддержку в текстологических наблюдениях: мы уже отмечали, что текст тегеранской литографии 1315 г. хиджры, содержащий, как нам известно, «краткую» версию памятника, во многих, правда, достаточно мелких, случаях расходится с текстом издания Ф. Дитерици и совпадает с текстом ленинградских рукописей;¹⁴⁶ так, среди вышеприведенных вариантов и разночтений литографии к тексту разобранного нами образца мы находим несколько подобных случаев, например: изд. بأحسن — ркп. η и литогр. أحسن ; изд. يغتفر — ркп. η и литогр. يغفرنا ; изд. عقولنا — ркп. η и литогр. عقولها ; изд. كالإنسان فصارت — ркп. η и литогр. كالإنسان فصارت عقولها ; изд. وإنها تختلف — ркп. η и литогр. وإنها تختلف. Из этого обстоятельства, мне кажется, мы имели право сделать вывод, что если рукописи «пространной» версии в некоторых деталях имеют явный приоритет перед манускриптами, легшими в основу издания Ф. Дитерици, то нет оснований всякое, не только мелкое, но даже и более или менее значительное, встречающееся в них отступление от текста «краткой» версии считать а priori вторичным.

Перейдем теперь к общей текстологической характеристике латинского переложения «Теологии Аристотеля» и его отношения к его арабскому оригиналу, т. е. к тексту, «пространной» версии. Позволю себе здесь повторить, прежде всего, слова, сказанные мною по поводу латинского перевода в одной из моих прежних работ: этот перевод «в общем, достаточно точен, хотя в нем и встречаются некоторые отклонения от арабского оригинала, подчас довольно существенные. Так, например, слова арабского текста: فلذلك

¹⁴⁷ سموها بالثبث الحركة والسكون والكلمة ليست بسكون ولا حركة
т. е.: „а Слово не есть ни покой, ни движение, — потому-то и определяют его, как небытие (μη ὄν), что оно превыше движения и покоя“, — переданы в латинском переводе так: *verbum quod est intellectus agens neque existit mobiliter neque quiescens, sed ab utroque abstrahitur*. Здесь, во-первых, вставлены отсутствующие в арабском тексте слова — *quod est intellectus agens*; это произошло вследствие того, что латинский переводчик понимает выражение: بالكلمة
¹⁴⁸ بفكر او هكذا العقل т. е. „и таким образом Разум соединяется со Словом“, как: *et sic etiam intellectus est unum idemque quod verbum* (с „Словом“ понято в значении «отождествляться»). Во-вторых, в вышеприведенном латинском переводе отсутствует эквивалент арабской фразы: فلذلك سموها باليس, т. е. „и потому-то его [т. е. Слово] определяют, как небытие“; этим пропуском стирается любопытный намек на идею сверхбытийности метафизического абсолюта (θερουσιᾱ) — идею, нашедшую свое выражение в каббалистическом אין sive ב"ה и восходящую к александрийской философии, из которой выросла и апофатическая метафизика гностика Василида, учившего, что *οὐκ ὄν θεὸς ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ*

ὀρθῶν. Недочеты латинского перевода, впрочем, понятны, если принять во внимание, что он выполнен не непосредственно с арабского оригинала, а с не дошедшего до нас чернового итальянского перевода, спешно (gartim) сделанного с арабской рукописи Моисеем Аровасом». ¹⁴⁹ В существенных чертах эту краткую характеристику, подкрепленную — или, вернее, проиллюстрированную — в ее отрицательной части всего лишь одним мелким, хотя и весьма показательным примером, я смог бы повторить и сейчас, но с одним изменением в ее положительной части: как мы увидим дальше, называть латинское переложение «Теологии Аристотеля» «в общем, достаточно точным» представляется мне теперь несколько смелым. Осторожность требует отметить, что, к сожалению, он весьма часто является точным лишь в той минимальной степени, которая позволяет, при сличении его с арабским оригиналом, только узнавать или даже угадывать по отдельным, разбросанным в виде редких вех эквивалентам те или иные места подлинника, порою буквально тонущие в море искажений и упрощенных или усложненных, а нередко — совершенно произвольных толкований и отступлений. Впрочем, в ряде случаев можно установить большую близость к оригиналу. Пользование латинским переводом в значительной степени осложняется к тому же его действительно «полуварварским» стилем, своеобразной орфографией, большим количеством ошибок и опечаток и, наконец, весьма странной и сбивчивой расстановкой знаков препинания, почти на каждом шагу извращающей смысл текста. ¹⁵⁰ Если из всех перечисленных недостатков последние могут быть — и, собственно, даже должны бы быть — отнесены на счет издателей и типографов, то кто повинен в основных, самых существенных недостатках латинского перевода, т. е. в его приблизительном характере и в значительной произвольности? Действительно ли все эти отрицательные стороны чрезвычайно важного для нас текста объясняются лишь той поспешностью, с которой Моисей Аровас выполнил свою, по правде сказать, далеко не легкую работу? Несмотря на то что самый переход «Теологии Аристотеля» из Азии в Европу, иными словами — обстоятельства ее переложения с арабского языка на латинский заключают в себе еще много для нас пока неясного, мы все же имеем, до некоторой степени, возможность судить о качествах переводческой работы Моисея Ароваса. Дело в том, что, как известно, до нас дошел — правда, всего лишь один, и притом очень небольшой по объему, но зато восходящий непосредственно к самому переводчику — образец этой работы: я имею в виду несколько еврейских строк, написанных собственноручно Моисеем Аровасом на полях неоднократно упоминавшейся нами парижской рукописи комментария Иосифа бен Шемтоба из Сеговии на «Этику» Аристотеля (л. 45 verso). Как установил С. Мунк, ¹⁵¹ эти строки содержат выдержку из еврейского перевода «пространной» версии нашего памятника, а именно — значительную часть V главы X книги. К сожалению, рукопись Э, содержащая арабский текст этой главы, по несчастной случайности именно в данном месте оказалась безнадежно испорченной, и потому непосредственный оригинал сохранившегося драгоценного образца работы Моисея Ароваса нам недоступен; но, несмотря на это, начертанные на полях парижского манускрипта еврейские строки должны быть признаны точным, даже буквальным отражением своего подлинника — настолько хорошо они сохраняют и стиль, и терми-

нологию, и логический ход изложения, и весь идейный облик арабского текста X трактата «пространной» версии. Чтобы по мере сил доказать это и тем избежать упрека в голословности, я готов здесь, исходя из перечисленных моментов, попытаться, на основании лишь упомянутых еврейских строк, восстановить их утраченный арабский подлинник, руководясь, разумеется, детальным стилистическим и терминологическим изучением рукописи.

Евр. перевод Моисея Ароваса

Реконструкция араб. текста по евр. переводу

ולמה טהיה כל אור נובע מאור הנה ראשית	وَلِمَا كُنْ كُلُّ نُورٍ مُنْتَبِعٌ مِنْ نُورٍ أَوَّلُهُ
יותר חזק מסופו ואמצעיתו נלקח משני הקצוות	أَشَدُّ مِنْ آخِرِهِ وَوُسْطُهُ مَأْخُذٌ مِنْ طَرَفَيْهِ
ראוי טהיה האור הננוע בשכל שלש מדרגות	يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ النُّورُ الْمُنْتَبِعُ فِي الْعَقْلِ ثَلَاثَ
מדרגה עליונה מדוברת בדבור והוא האור ¹⁵²	مَرَاتِبٍ وَأَمَّا الثَّرْتِيَةُ الْعُلْيَا فَهِيَ النُّورُ التَّامُّ
האמור והנר השחור מדרגה שליטת שפלה	وَالْقِيَاءُ الْخَالِصُ وَالثَّرْتِيَةُ الْثَالِثَةُ سَاطِلَةٌ وَالْوَسْطُ
ואמצעית ביניהם ומה שהיו מן הנפשות אור	بَيْنَهُمَا وَمَا مِنْ النُّفُوسِ كُلِّ نُورًا بِالثَّرْتِيَةِ الْعُلْيَا
במדרגה עליונה היה רוחניותם קרובה מן	فَرُوحَانِيَّتُهُ قَرِيبَةٌ مِنَ التَّامِّ مُتَمَيِّנَةٌ
השלמות מתדמה לרוחניות המלאכים ושיג	بِرُوحَانِيَّةِ الْمَلَائِكَةِ تَذَكُّرُكَ الْخَفَائِقِ
האמתיות והידיות באלהיות הבורא והמעשה	وَالْعُلُومِ فِي رُبُوبِيَّةِ الْبَارِي حَلَّ جَلَالُهُ
במה שיחייבו השכל מן הטהרה והשיר (?)	وَتَعْمَلُ مَا يُؤَيِّدُهَا. الْعَقْلُ فِي الطَّهَارَةِ
והשגור) והרוממות והקדושה ובחירת האמת	... وَالْإِرْفَاعِ وَالْقُدْسِ وَاخْتِيَارِ الْحَقِّ
ופעולות הטוב והמטבת השלמות להתאחדותו	وَفِعْلِ الْخَيْرِ وَإِمْسَاكِ الْفَضَائِلِ لِاتِّحَادِهَا
בשכל השלם המתאחד בדבור השלם מן	بِالْعَقْلِ التَّامِّ التَّجِدُّ بِالْكَلِمَةِ التَّامَّةِ فِي
הבורא ית אשר הוא למעלה מהשלמות	الْبَارِي تَعَالَى الَّذِي هُوَ نَوْقُ التَّامِّ

Насколько в этом моем опыте реконструкции подлинника по переводу выдержана терминология, представляю судить читателю, который в своем суждении имеет возможность исходить хотя бы из приведенного в настоящем разделе образца арабского текста X трактата,¹⁵³ а также из выдержек, сообщенных в моей статье «Об исходной точке волюнтаризма Соломона Ибн Габириля».¹⁵⁴ Что же касается перевода Моисея Ароваса, то он исполнен тем механически-буквальным методом «калькирования», который, с легкой руки Тиббонидов, был достаточно распространен среди еврейских переводчиков и который, при всех своих исключительных недостатках, ценен для нас тем, что, в случае утраты арабского оригинала, дает возможность его до известной степени реконструировать. Судя по лексике перевода, Моисей Аровас примыкал к тиббонидовской переводческой традиции и владел терминологией этой традиции в полной мере;¹⁵⁵ ему свойственны даже грамматические неточности и колебания тиббонидовского языка, например, *nomina abstracta* на ٥٩ - рассматриваются им

одновременно и как masculina, и как feminina, — отсюда протекают непоследовательности вроде: הָיָה רוֹחַצוֹתָם קְרִיבָה. Как известно, подобные непоследовательности коренятся в своеобразном грамматическом понимании некоторых мест библейского текста. В частности, колебания в отношении имен на תָּא- объясняются тем, что в книге Иова¹⁵⁶ слово פְּלִיטָה рассматривается, как masculinum, так как оно понимается здесь как субъект и к нему относится глагольная форма мужского рода תָּאחַ ,¹⁵⁷ тогда как в Пс. 55:6¹⁵⁸ то же самое слово, судя по форме стоящего при нем глагола, несомненное femininum. Таким образом, мы имеем здесь дело с грамматическим недоразумением, возникшим в результате специфически формальной интерпретации некоторых запутанных словосочетаний библейского текста, а никак не из грамматического невежества, как может показаться на первый взгляд. В упрек Моисею Аровасу можно поставить, собственно говоря, лишь недостаточную отчетливость языка, необходимую, казалось бы, именно в переводе философского памятника, каковым является «Теология Аристотеля»; однако недостаток этот объясняется, с одной стороны, некоторой стилистической расплывчатостью арабского оригинала, с другой же стороны — самим методом «калькирования», который, до минимума облегчая работу переводчика устранением из нее всякой творческой инициативы и сведением ее к чисто механическому процессу простых «замен» и «подставок», неизбежно извращает, а тем самым — и затемняет, язык перевода. Это-то «затемнение» и заставило, как известно, Моисея Маймонида, из эзотерических тенденций, одобрить исполненный Самуилом Ибн Тиббоном схематически-буквальный перевод Китаб далалат ал-хā'и-рина, осудив в то же время неизмеримо более совершенный по языку и стилю перевод Иехуды ал-Харизй.

Посмотрим теперь, насколько точен перевод данного отрывка в латинском переложении. Вот текст этого отрывка:¹⁵⁹ «Cum omne lumen propaget alterum, primum quidem est perfectius postremo. Medium est particeps utriusque extremi. Porro convenit etiam lumini, quod propagatum est infitumque intellectui secundo, habere tres gradus, uidelicet suorem, proximum verbo, quod vere appellatur lumen absolutum, et mundus lumineus. Gradum quoque aliter infimum, itemque alium medium. Idcirco etiam cum animabus quaedam hauriat lumen gradus supremi, spiritus eius accedit ad illius perfectionem, adsimilaturque spiritibus daemonicis. Attingitque consideratu veritates, speculans in divinitate creatoris. Operatio etenim ab hoc intellectu, rationis uerae, actionisque probae, provenit ex coniunctione eius cum intellectu puro, absolutoque qui existit proximus uerbo perfectis simo auctoris supremi omnium». Слив эти строки с вышеприведенной еврейской выдержкой Моисея Ароваса, мы приходим к выводу, что в данном случае латинский перевод оказывается, в основном, достаточно точным. Отклонения латинского текста от еврейского сводятся, в сущности, лишь к нескольким мало существенным моментам, а именно: 1) слова בְּסֵכֶל הַנּוֹבֵעַ переданы: quod propagatum est nofitumque intellectui secundo; здесь, во-первых, הַנּוֹבֵעַ, в целях большей ясности, дополнено. infitumque, во-вторых — intellectus определен, как secundus, что уже более существенно, так как это определение, отсутствующее в еврейском тексте, показывает, о каком разуме

идет речь: дело в том, что в дополнениях X книги «пространной» версии мы встречаем, рядом с первым, т. е. деятельным, разумом,¹⁶⁰ сущностью космической, второй, или материальный, разум, называемый иначе разумной душой¹⁶¹ и являющийся, следовательно, сущностью психологической. 2) Слова האור הגמור והנר המהיר переданы: *lumen absolutum et mundus lumineus* — из этих слов появление двух последних для меня представляется загадочным, так как соответствующее им арабское выражение *عالم النور* или *عالم النور* в обеих версиях «Теологии Аристотеля» не встречается ни разу. 3) Слова מדרגה שלטת טהלה переданы: *gradum quoque alterum infimum*, тогда как следовало: *gradum quoque tertium infimum*. 4) *רוחניות* передано: *spiritus eius*, тогда как мы ожидали бы: *spiritualitas eius*.¹⁶² 5) Слова: *רוחניות המלאכים* переданы: *adsimilaturque spiritibus daemonicis*, как если бы в арабском оригинале стояло: *أَلْجَنَّةُ*; ¹⁶³ *مَمْلُوكَةُ* *بِأَرْوَاحٍ* — остается неясным, какое слово находилось в арабском подлиннике этого места: стояло ли там *أَلْجَنَّةُ*, переделанное Моисеем Аравасом в его еврейском переводе, из соображений пизтического порядка, на *המלאכים*, в латинском же переводе оставленное без изменения, или там находилось — *أَهْلًا* *بِنُكَّة*, сохраненное в еврейском тексте и почему-то измененное в латинском.¹⁶⁴ 6) Слова *וישין האמתיים והידיעות באלהות הבורא* переданы несколько распространено и в более удобопонятном виде: *attingitque consideratu veritates; speculans in divinitate creatoris*.¹⁶⁵ 7) Слова *ab hoc intellectu* не содержат никакого намека на характерный момент принуждения со стороны разума, о чем определенно говорится в еврейском тексте и несомненно говорилось в арабском оригинале. 8) Из дальнейшего перечисления действий латинский текст сохраняет лишь два — *בחינת האמת* *ופעולת הבורא*.¹⁶⁶ 9) Первое *השלים* передано через *puro absolutoque*, второе — через *perfectissimo*.

Перейдем к рассмотрению латинского отрывка, содержащего начало X книги.¹⁶⁷ Из сличения его с арабским оригиналом выясняется следующее: 1) В начале отрывка разбит синтаксический ход арабского периода, прежде всего тем, что эвлогия *לֹא יִלָּא* превращена в составное сказуемое *est gloria supremus*, не выдержано синтаксическое соответствие арабскому оригиналу и в ряде мест дальнейшего изложения. 2) Слова *אפילו אלמם* переданы: *quatenus est perfectione summus*. 3) *Talis quoque existit* — вставка латинского переводчика. 4) Слова *אפילו אלמם* оставлены без перевода. 5) Слова *אפילו אלמם* переданы: *quia omne illud efficit*, где причастие заменено формой *praesens*'a и исключен термин «причина». 6) Непосредственно следующий и относящийся к слову *אלה* эпитет *אמבדעה* отделен и, переданный через форму *praesens*'a, служит основой самостоятельного предложения: *idque siquidem creat omnia principia essentiae cuiuslibet entis, utpote auctor universi ac utriusque mundi*, в котором: а) выпущена характеристика «сущности»¹⁶⁸ как «производящей прочие виды бытия»;¹⁶⁹ б) *אונוד*, переданное через *universi*, поставлено непосредственно вслед за *אלה*, которое — несомненно, в силу пизтической тенденции — переведено не через *causa*, как естественно было бы ожидать, а через *auctor*;¹⁷⁰ в) *אפילו אלמם* передано через *utriusque mundi*, как если бы в арабском оригинале стояло *العالمين* — выражение, в тексте X трактата вообще встречающееся и обозначающее «мир чувство-

ваний» — العالم الحسی вместе с «миром умственным» — العالم العقلي; r) поскольку из текста устранено понятие причины,¹⁷¹ вполне естественно, что и слова והו מעלולה оставлены без перевода. 7) באודלה (после אקדה) передано через dignitate, тогда как выше оно переведено через perfectione. 8) מעלולה הידועה והי מעלולה передано всего лишь одним словом, как если бы в арабском оригинале стояло: 9) הנפרץ באת. 10) передано: per gradus capacitate. 11) unde ens illi propinquius est capacious. 12) אין זעל... оставлено без перевода. 13) ...דממ... в переводе не отражено. 14) На основании слов hoc primum subexistens soli formae primae арабский текст, по-видимому, требует исправления: לאולי ללילה אולי. 15) ...וחדה אכתר... в переводе не отражено. Из всех этих отклонений с несомненностью явствует, что данный отрывок латинского текста передает арабский оригинал со значительно меньшей степенью точности, чем та небольшая выдержка, которая была рассмотрена нами непосредственно перед ним.

Нам остается проанализировать латинский перевод основного текстового образца. Хотя арабский оригинал начала этого образца утрачен, мы все же имеем возможность сделать относительно первых строк приведенного латинского текста одно существенное наблюдение, а именно: описание экстаза, о котором говорилось выше в связи с цитатой в Қитаб ал-хадйқа Моисея Ибн Эзры, здесь значительно короче не только соответствующих строк издания Ф. Дитерици, но даже названной цитаты, содержащей, как отмечено нами выше,¹⁷² данный текст в форме, несколько сокращенной по сравнению с текстом издания. Латинский текст, в котором мы, как указывалось, не находим слов, отвечающих словам арабского оригинала: فاكون العلم والعالم والعلوم جميعا (отсутствующим, впрочем, и в тексте цитаты, и у «Любящих Братьев», и в тексте тегеранской литографии), не отразил в себе также слов: عن الأشياء؛ ومثل كائى جوهر مجرد بلا من فاكون داخلا فى ذاتى خارجا. Остальное же передавал лишь с большей или меньшей степенью близости. Впрочем, я говорю здесь лишь о первых строках «экстатического» отрывка, покрываемых текстом цитаты; что же касается остальной его части, для которой цитата не дает сравнительного материала, то нам придется ее опустить и прямо перейти к дальнейшим строкам латинского переложения, находящим себе соответствие в сохранившемся тексте рукописи η. В известной мере, впрочем, материалом для сравнения могла бы послужить цитата из данного места «Теологии Аристотеля», содержащаяся в «Книге степеней» (Сефер хам-ма'алот) Шемтоба бен Иосифа Ибн Фалакеры, но, к сожалению, подлинный текст этой цитаты¹⁷³ мне недоступен, опираться же на немецкий ее перевод (по Cod. hebr. Monac. № 402, л. 140), помещенный в неоднократно упоминавшейся нами статье Д. Ганеберга,¹⁷⁴ было бы неосторожным. Это тем более досадно, что Ибн Фалакера, отличавшийся, как известно, исключительной начитанностью в арабской и еврейской философской литературе, вполне мог иметь в своих руках «пространную» версию нашего памятника, хотя по одной лишь цитате, даже если бы она была доступна нам в ее еврейском оригинале, мы, конечно, не смогли бы установить этого с несомненностью.

В дальнейших строках латинского переложения бросается в глаза прежде всего отсутствие имени Гераклита, вместо которого назван Платон;¹⁷⁵ но, вследствие утраты соответствующего места в арабском оригинале, мы лишены возможности даже предположительно объяснить причину подобной замены. Впрочем, можно допустить, что Моисей Аравас, будучи недостаточно знаком с историей древнегреческой философии в арабской традиции, не сумел уверенно прочесть стоящего в арабском оригинале имени эфесского мыслителя и потому заменил его именем философа, хорошо ему известного. Это допущение приобретает некоторую долю вероятности ввиду того, что и стоящее дальше имя Эмпедокла в латинском переводе, как мы это отметили выше, переделано в какого-то фантастического Антикла.

Начинаем наше сличение со слов: $\text{גזיזי אחרון גזיזי אחרון} = \text{profecto maximum consequetur praemium}$; передача, несомненно, вполне точная. Следующее предложение сильно сокращено; девять слов оригинала: $\text{ען אביר וחריץ ואנף כי אחרתא לי חץ אלים}$ переданы одним лишь id.^{176} $\text{Plurimum laboraturus}$ передает смысл четырех слов подлинника: תעב וכד ונצב וטק . Следующее предложение передано в весьма вольной форме, а именно: פין אממה превращено в $\text{certe etenim in eo}^{177}$ adipiscetur , ולא תעב ענדא , и лишь произвольно переделано в $\text{impatibilem perpetuamque}$, и лишь $\text{לראחיה} = \text{tranquillitatem}$ оставлено в неприкосновенности. Остальная часть речи Гераклита = Платона сильно сокращена и сбита; в переводе отражены лишь слова:¹⁷⁸ $\text{אן תמד סמנה} \dots \dots \dots \text{גיר נא כלק לה} \dots \dots \dots \text{פין אסע לזלך שאלם נפסה} \dots \dots \dots \text{אנדי עדא} \dots \dots \dots \text{חץ אחאט בה אנדם} \dots \dots \dots \text{פין}$, переданные к тому же весьма приблизительно, причем значительно изменен порядок отдельных отрезков предложения¹⁷⁹ и לזלך раскрыто в $\text{ad hanc contemplationem}$, а אנדם сжато в in obitu . $\text{אמרד} —$ в переводе опущено. $\text{בקולה היא} —$ суффикс раскрыт в nomen proprium , но, как было отмечено, не Гераклита, а Платона: $\text{hoc Platonis documentum}$. $\text{ליחרץ לאנסאן} = \text{homini exhortatio}$. $\text{אממו אלקילה} —$ упрощено в intellectus^{180} אדרכהא $\text{ליזדהא} —$ упрощено в $\text{qualem ipse reperiit}$. בנדקלס искажено в Anticles^{181} , $\text{פין אמכן אלא} —$ передано через одно лишь sursum , тогда как אשרף оторвано от אמכן и отнесено к $\text{אנפס} : \text{animan... honorabilem}$. $\text{אממат} —$ усложнено в $\text{peccato commissio}^{182}$. $\text{איהוא} —$ $\text{in mundum inferiorem}^{183}$. Слова $\text{ערץ לה} \dots \dots \dots \text{ואממא צאר} \dots \dots \dots \text{חיא}$ в переводе не отражены; из них сохранено лишь одно חיא , на котором построено не находящее себе эквивалента в арабском оригинале предложение: $\text{quae postea pudens consequitur a Deo veniam}^{184}$. В дальнейшем в тексте «краткой» версии говорится об Эмпедокле, тогда как в «пространной» версии речь возвращается опять к душе, хотя и непоследовательно.¹⁸⁵ $\text{אנדם איהוא} —$ в переводе отсутствует. $\text{צאר גיאתא} —$ передано вольно: $\text{ut... revocet sursum}$. $\text{ללאנסאן} —$ $\text{ceteras (scil. animas)}$. $\text{אמחלטת עקולהא} —$ передано точно: $\text{quibus intellectus turbidatur}$. $\text{פצарת סамנסанן אמחנוק אף ציק כנאקה} —$ $\text{similis est anima emersa homini a praefocatione relevato}$; здесь добавлены слова: anima emersa , и, кроме того, смысл всего предложения противоречит смыслу оригинала; в последнем мы читаем: «подобна человеку удушяемому, удушение которого стеснено», тогда как в латинском тексте: «подобна человеку, избавленному от удушения».¹⁸⁶ $\text{אנדם} —$ передано вольно: ad mortales . באעלי צותא

упрощено в alte. ומא פיה נן זרורה — точно: omnesque eius fallacias. в переводе опущено; добавлено: facto iudicio — слова, придающие общему смыслу предложения эсхатологический оттенок. לא...אמרה передано: ad... iucunditatem, тогда как выше — אלהה = tranquillitatem. לא...כמו פיה אמרה передано по смыслу: pristini status.

Вслед за אמרה в арабском оригинале непосредственно, без какого-либо перерыва, идут слова Платона: וזנף... ומא מפלאן. . . Plato igitur olim dedit, в латинском же тексте изложение перебивается вставкой, показывающей, как мы установили выше, что переводчик имел в своих руках плохо сохранившуюся рукопись с разрозненными листами, из которых один попал не на свое место; арабский отрывок, являющийся оригиналом этой вставки и помещающийся на л. 3 recto-verso рукописи η, сообщен нами в первом разделе настоящей работы.¹⁸⁷ Вот латинский текст данной вставки: «de anima quidem universali scire oportet, cur descenderit ad hoc corpus, et an descenderit sponte parendi gratia, an coacte alia de causa. Recipiemus namque iuvamentum ex scientia animae, maius quam ex alia. Quandoquidem ascendemus ab ea, ad intellectum, sed et usque ad Deum sublimem. Hinc discentes, an Deus creavit omnia recte, et cum sapientia absolutissima, an per aliam cognitionem». Сравнивая эти строки с их арабским подлинником, мы вынуждены отметить необычайную краткость латинского переложения, которое из соответствующего арабского текста передает — да и то с относительной точностью — лишь следующие слова:¹⁸⁸

..... ען אלפס אכלא. נערף .. לאי עלה
אנהדרת לא דא אבדן והל אנהדרת
..... פועל או כרהא או בנוע אבו מן אנואע ונסתפד מנה
עולה אן יצר אשה מן עולם אלפס בל נחתקי מנה לא לעקל ולי
אבארי קל קלה ונעולם הל אבארי חלק אלמשיא פי נאיה אחמה
אם וראיה חמה אכרי

Нужно отметить, что в «краткой» версии мы вместо слов: אכרי находим слова совершенно иные, а именно: פי נאיה אחמה אם וראיה חמה. Затрудняюсь решить, который из этих двух вариантов является основным и какой тенденцией была вызвана замена одних слов другими, казалось бы, принципиально с ними не расходящимися.

Вслед за per aliam cognitionem = חמה אכרי прерванное вставкой изложение в латинском тексте вновь восстанавливается. Идет достаточно приблизительное и не вполне точное переложение слов Платона; קד וזנף אלפס קא פיהא משנן כתירה וצפת передано: dedit animae plurima attributa, как если бы в арабском оригинале стояло: צרתא ברהא כתמה ונעהדתא עמא קד וזנף אלפס בצפתא כתירה; передано: quorum nos auriti fuimus testes — auritus testis значит, собственно, «свидетель слышащий, но не видящий», тогда как арабского оригинала указывает, наоборот, на свидетельство очевидное; слова: וראיה חמה в переводе опущены. Дальнейшее предложение сильно сокращено и сбито; sed non scripsit ullum — непонятно; האי אפלאסה אלהין превращено в mentem eius, что, кстати сказать, ближе к смыслу соответствующего места в «краткой» редакции, где мы, как известно, находим: رأى الفيلسوف; — נתנמה אכתלפת צפתה פי אלפס передано через lector. — передано, в основном, точно: attributa autem haec animae diversa sunt. Siquidem intellectus unitur sensui; здесь прежде

всего вместо *unitur*, по-видимому, следует читать: *utitur*; непонятно, далее, откуда появился *intellectus*, так как в арабском оригинале *للتفكر* относится, совершенно очевидно, к Платону. *לפיכך* в переводе опущено. *ואיך ירפץ אליו* — сокращено: *neque despicit eum* (scil. sensum) *ubique*. *Ligatus et prae-focatus*¹⁸⁹ in illo (scil. in corpore) подразумевается опять-таки *intellectus*, а не *anima*, как мы ожидали бы согласно арабскому тексту; предшествующие слова опущены, и потому предложение теряет ясный смысл. Эпитет *אריסטו* при имени Эмпедокла в переводе опущен. *וזה*, по неизвестной причине, передано через *carcer*.

Итак, на основании проанализированных образцов латинского переложения «пространной» версии «Теологии Аристотеля» мы приходим ко вполне определенному заключению, что переложение это, в отношении точности передачи арабского оригинала, не является строго единообразным: в то время, как некоторые его места приближаются к оригиналу достаточно близко и отражают его, в основном, вполне удовлетворительно, другие места — и таких мест в нем, как мне кажется, преобладающее количество — отступают от оригинального текста весьма далеко, произвольно его сокращая или пересказывая, подчас с такими искажениями, которые делают невозможным его понимание без обращения к соответствующим строкам подлинника. И все же, не имея в нашем распоряжении полного подлинного текста, мы, при изучении «пространной» версии нашего памятника, оказываемся вынужденными опираться в значительной мере именно на этот латинский перевод, который, при всех своих бесчисленных недостатках, является для нас материалом совершенно исключительной важности, заслуживающим самого тщательного всестороннего изучения и, по возможности, критического издания. Только в результате всего этого мы сможем овладеть им по-настоящему, уяснив себе те тенденции, которым следовал переводчик, и тем самым получив твердый критерий для очистки и реконструкции испорченных мест текста. Само собою разумеется, что в этой работе, в тесном сотрудничестве с арабистами, должны принимать всемерное участие историки философии итальянского Ренессанса.

4. ЛИТЕРАТУРНАЯ ИСТОРИЯ «ТЕОЛОГИИ АРИСТОТЕЛЯ»

Рассмотрев в общих чертах и всего лишь, в сущности, на одном, хотя и показательном, примере, текстологические проблемы «Теологии Аристотеля», мы можем на основании всего вышеизложенного приступить к наиболее ответственной задаче настоящей работы — к изложению литературной истории нашего памятника. Должен оговориться, что, отмечая на первой странице данного исследования некоторый избыток в нем гипотетического элемента, я имел в виду главным образом именно этот раздел, так как многое в нем еще не доказано, а кое-что, возможно, и вообще никогда не сможет быть доказано, и потому обилие гипотез обусловлено, в значительной мере, самою природой разбираемых в нем проблем. Литературная история «Теологии Аристотеля» замечательна прежде всего своей исключительной хронологической длительностью: жизнь памятника как активного идеологического организма начинается на исходе античности и

проходит через все средневековье, захватывая к тому же и эпоху Возрождения — до XVII столетия. За весь этот — более чем тысячелетний — период наш памятник из Европы, где он, вероятнее всего, был создан, проник в страны Переднего Востока и, оказав весьма существенное влияние на развитие восточной философской мысли, сменив ряд языковых оболочек, кружным путем возвратился на свою родину — в Европу. Таким образом, история этой неоплатонической книги связана с разнообразнейшими историческими и историко-культурными вопросами, из которых многие в настоящий момент представляют собою неразрешимые загадки, и потому вполне понятно, что проблемы данного раздела, при всей их исключительной увлекательности, отличаются особенной сложностью.

Само собою разумеется, что в рамках настоящей работы и на нынешней стадии изучения материала эти проблемы не могут быть разрешены даже хотя бы наполовину; отсюда вторая особенность данного раздела — его предварительный и, так сказать, эскизный характер, неизбежный в силу ряда как объективных, так и субъективных причин.

В основу периодизации литературной истории «Теологии Аристотеля» я считаю наиболее целесообразным положить языковой принцип. Дело в том, что этот принцип, при всей его кажущейся формальности, выражает существо дела с большей определенностью, чем это представляется на первый взгляд. Смена языковой оболочки нашего памятника знаменует собою различные этапы его исторического пути, причем каждый из таких этапов связан с определенной этнической и культурной средой, сложившейся в конкретной исторической обстановке, и потому частный критерий неизбежно оказывается вместе с тем и критерием общесторическим. Вот почему экскурсы в область истории культуры преимущественно средневекового Востока занимают в настоящем разделе так много места, хотя, по правде говоря, они должны бы быть еще более многочисленными и, пожалуй, не столь отрывочными, какими они являются в моем эскизном изложении.

Языковой принцип дает нам возможность разделить литературную историю «Теологии Аристотеля» на четыре периода — а именно: на периоды греческий, сирийский, арабский и латинский. Однако эти четыре последовательные языковые оболочки не исчерпывают всего многообразия переводов нашего памятника, так как два последних периода не являются непосредственным продолжением один другого, но имеют между собою, в качестве срединности, еще два — параллельных или последовательных — языковых момента: еврейский и итальянский. Уже одна эта сложность языковой картины заставляет предполагать исключительную трудность проблемы, которой посвящен настоящий раздел, — и это предположение, как мы увидим из дальнейшего, оправдывается фактами в полной мере.

Греческий период. Из вышеизложенного нам известно, что исходной точкой «Теологии Аристотеля» являются «Эннеады» Плотина. Это в известной — пусть еще очень незначительной — мере чувствовали, правда, не вполне осознанно, историки философии XVII столетия, это отмечали — уже более конкретно — С. Мунк, Д. Ганеберг и Ф. Дитерици, это, наконец, со всей определенно-

стью и с несколько резкой подчеркнутостью констатировал В. Розе, положение которого повторил и подкрепил новыми данными ряд позднейших исследователей. Таким образом «рождение» нашего памятника мы должны отнести ко второй половине III столетия н. э.

Как известно, Плотин, родившийся в египетском Ликополе в первые годы названного столетия (по Э. Целлеру — в 204 или 205 г.), обучался философии у основателя неоплатоновской школы Аммония Саккаса в Александрии, а затем, около середины столетия, основал в Риме философскую школу, которой руководил до самой своей смерти, т. е. до 270 г.

Начатое походами Александра и завершенное римлянами объединение всего Средиземноморья в одну огромную монархию привело к необычайно широкому экономическому и культурному общению входивших в состав этой монархии народов. Результатом этого общения в истории развития античной мысли явилась новая фаза, рассматриваемая обычно как ее эпилог и известная под именем александрийской философии. Синкретизм, столь характерный для эллинистической религии, в которой всевозможные восточные культы в самых различных сочетаниях смешиваются со старыми верованиями греков и римлян, отличает собою и философские построения эллинизма. Однако в этой области явления синкретизма менее разнообразны, они ограничиваются лишь комбинациями в пределах самой греческой мысли, так как ни один из народов Средиземноморья, кроме греков, не поднялся до философского мышления о бытии. Лишь в системах, так сказать, полуфилософских, где умозрение отягощено еще причудливыми образами космогонических фантазий, замечается большее богатство положений: на этой ступени мысль могла свободно общаться с отголосками древних мифов Египта, Вавилона, Финикии и Ирана, создавая необозримую пестроту гностических учений.

В синкретической философии эллинизма Аристотель отступил на задний план, уступая место Платону. Традиция платонизма, близкая упадочной мысли своим ярким идеализмом, считалась единственно истинной, и потому в ней искали опоры для новых систем. Но если прежний платонизм Аттики содержал в себе корни категорий Аристотеля, то новый платонизм Александрии скрывал в себе семена схоластики. Отрицание материи для вечных идей у Платона — наивное осознание абстракций, неловкая попытка найти им место в бытии; у новоплатоников это — тупик, уход из жизни в игру ума, полный отрыв познающего от познаваемого. То, что прежде было недостатком, здесь стало сущностью; отсюда — иные цели и иная судьба. Мысль эллинизма стремилась к созданию науки, и цель ее — вселенная; мысль эллинизма уходит в религию, творя идею бога.

Мысль эллинизма насквозь психологична, в этом ее большая заслуга, но в этом же и ее ложь. Тонкий анализ, замкнувшись в сфере душевной жизни, создает исключительную по глубине картину основ сознания; но этим психологическим основам придается чуждый им онтологический смысл, душевные явления неизменно толкуются как явления космоса, что ведет к извращенной и спутанной концепции бытия. Вселенная рассматривается как бесконечно сложный живой организм, в котором ма-

терия играет лишь подчиненную роль телесной оболочки, основой же является душевная жизнь, вполне аналогичная душевной жизни человека и исходящая от начала начал, бескачественной полноты, чистого духа, величайшей сущности всего. Высшим источником познания признается экстаз, мгновенное соединение ума с истиной, свободной от обманных покровов. Здесь мы сталкиваемся с попыткой создания универсальной системы психологической метафизики.

Психологизм был единственным — правда, существенным — творческим моментом, отличающим александрийскую философию; в общем же, философия эта, как и всякая упадочная мысль, отличается формализмом и склонностью к авторитету. Философы рассматривали свою деятельность как восстановление традиций, извлеченных или забытых, или как согласование древних систем, из которых каждая является лишь отдельной гранью единого процесса познания истины. Школы Александрии, Пергама и Афин всецело отдались кропотливой работе собирания, изучения и комментирования идеологического наследия Эллады, создавая тонкие приемы филологической критики. Чисто риторическая любовь к словесным и логическим сплетениям, отсутствие понимания ясных границ между словом, понятием и вещью, склонность к аллегоричности и туманной образности — вот что бросается в глаза при первом знакомстве с памятниками александрийской философии. Самобытное допускается здесь лишь как момент интерпретации.

Мысль эллинизма уже содержит в себе все элементы, характерные для различных форм идеологии средневековья. Мы различаем в ней универсализм, формализм и авторитетность схоластики, экстатичность мистики, каббалистический фетишизм числа и звука (слов).^{*} Более того: не только отдельные черты, но и основной принцип схоластики, ее сущность, проявился впервые именно в александрийской философии. Здесь впервые возникли системы, в которых философский элемент играет лишь подсобную роль истолкователя аксиом, заимствованных из совершенно иного круга идей, из другой культурной среды. Создается своеобразный синкретизм, соединивший слова пророков и идеи философов. Пифагора считают учеником Иезекииля, об Аристотеле рассказывают, что многое в своей системе он заимствовал от какого-то малоазийского иудея. Первым подлинным схоластиком в этом смысле был Филон Александрийский; его направление продолжали христианские богословы Александрии. В «Строматах» Климента уже ясно формулирована исходная точка схоластики: «философия — служанка богословия». Так возникает религиозная философия, единственная форма философского мышления в средние века. Но в эллинизме она еще не получает перевеса над другой, основной формой — философской религией. Здесь религиозные положения, идеи бога и души не привлекаются из систем «откровенных» религий, но создаются как бы самостоятельно, средствами самого философского мышления. Однако по основным результатам эта основная струя мысли мало чем отличается от первой — побочной. Плотин, наиболее мощный из творцов философской религии эллинизма, в своей метафизике —

^{*} *Сверху написано рукой А. Я. Борисова: слова.*

такой же монотеист, как и схоластик Филон. Но все же религиозность философов была враждебна и иудейству, и христианству.*

5. СОДЕРЖАНИЕ «ТЕОЛОГИИ АРИСТОТЕЛЯ»**

[После звонкого и подробного заголовка начинается краткое вступление, которое говорит о том, что каждому, кто естественным влечением стремится к познанию конечной цели (الْمَقَادِمُ الْعَاقِبَةُ), подобает сглаживать пути достоверного знания] освобождающего душу от сомнений, а также о том, что конечной целью всякого познания и исследования является постижение истины (دَرْكُ الْحَقِّ), и, наконец, о том, что цель настоящей книги — преподать «всеобщее знание» (عِلْمٌ كُلِّيٌّ), исчерпывающее все содержание «нашей философии» (فَلَسِيفَتُنَا), излагается вкратце предмет, которому посвящена книга. Целью, которую ставит себе автор, является, прежде всего, учение о «высочайшем» (الرَّابِعِيَّةُ), о том, что оно есть первая причина (الْعِلَّةُ الْأُولَى), которой подвластны вечность и время (الدَّهْرُ وَالزَّمَانُ), причина причин, произведшая их особым родом созидательного акта; от него излучается «светоносная сила» (الْقُوَّةُ النُّورِيَّةُ) на разум, и далее, через посредство разума, на душу, через посредство души — на природу (الطَّبِيعَةَ), и через посредство природы — на вещи, подлежащие возникновению и гибели. Это воздействие проистекает из него без какого-либо движения, хотя движение всех вещей связано с ним и имеет его своей причиной, ибо вещи движутся к нему благодаря особому роду страсти и влечения (الشَّوْقُ وَالنَّزْوَعُ). Затем автор намерен рассказать об «умственном мире» (الْعَالَمُ الْعَقْلِيُّ), описать его величие и благородство, рассказать о находящихся в нем прекрасных божественных формах (الشُّوْرُ), которым стремятся подражать чувственные вещи, из-за своей материальной оболочки (قَشْوِرٌ = «скорлупы») не могущие, однако, сравняться с ними в качествах. Далее будет говориться о движущей сферы всеобщей душе (الْكَيْدَةُ النَّفْسِ) и о том, как на нее изливается от разума сила, делающая ее ему подобной. Затем будет сказано о красоте звезд и о блеске находящихся в звездах форм. Вслед за этим автор расскажет о действующей под сферой луны природе, о том, как излучается на нее сила сфер, воспринимая которую, она становится подобной сферам и воздействует на чувственные материальные вещи. Затем будет сказано о положении разумных душ при их нисхождении из их «коренного мира» (عَالَمِهَا الْأَوَّلَى) в мир телесных вещей и при их восхождении из него. Потом будет рассказано о благородной божественной душе, которой присущи духовные добродетели и которая не погрязает в плотских страстях. Наконец, будет сказано о положении животных и растительных душ, а также душ земли, огня и иных вещей.

Первый трактат начинается разделом, озаглавленным: «О душе». Так как ясно, что душа не телесна, не умирает и не гибнет, но пребывает вечно, необходимо исследовать, каким образом она

* Далее изложение обрывается.

** Самое начало вступления отсутствует в рукописи-автографе А. Я. Борисова. Содержание излагается как перевод-пересказ, доведенный А. Я. Борисовым до VIII трактата. Изложение следует «краткой» версии, изданной Ф. Дитеричи. — К. С.

отделяется от умственного мира и нисходит в этот чувственный телесный мир, облекаясь в тело, подлежащее возникновению и гибели. Душа есть умственная субстанция (جوهر عقل), обладающая умственной жизнью и не подверженная впечатлениям (الآثر); эта субстанция вечно покоится в умственном мире, никуда из него не двигаясь. Всякая умственная субстанция имеет страсть (شوق). Субстанция души находится за субстанцией разума, который (первоначально) не имел никакой страсти. Когда же разум воспринял некую страсть, он уже не остался на своем прежнем месте, но стал стремиться к действию и «украшению вещей, которые он увидел в разуме» (التي آراها في العقل الى زوى الأشياء); он уподобляется беременной женщине, испытывающей родовые схватки, пока, под давлением страсти к чувственному миру, он не воплотит в действительность заключающиеся в нем формы.

Когда разум испытывает страсть, устремленную вниз, из него формируется душа, которая есть разум, оформленный формою страсти. Душа порою испытывает «страсть общую» (شوق كلي), порою же — «страсть частную» (شوق جزئي); испытывая страсть общую, она образует в действительности (فعلا) общие формы, не отделяясь от своего «общего мира» (عالمها الكلي); испытывая же страсть к частным вещам, которые суть отображения общих форм, она их украшает и укрепляет, исправляет и организует высшей организацией. Когда душа находится в частных вещах, она не оказывается заключенной в них; иногда она бывает в теле, иногда же — вне тела. Что же касается разума, то он не отделяется от души, и, что бы последняя ни делала, все это только благодаря разуму, который есть причина всех действий души. Душа человека состоит из трех частей: растительной, животной и разумной; она отделяется от тела, когда последнее гибнет, но только чистые души, не испачканные грязью тел, возвращаются «к тем субстанциям» (الى تلك الجواهر) быстро, не задерживаясь. Те же души, которые погрязли в наслаждениях и страстях тела, отделяясь от последнего, возвращаются в свой мир лишь с большим трудом, предварительно очистившись от всей телесной грязи. Душа никогда не погибает, как думают некоторые люди.

Затем следует раздел, озаглавленный: «Слово, в котором он (т. е. автор) приводит сравнения, указывающие на всеобщую душу». Этот раздел начинается описанием экстаза, первые строки которого были приведены в предыдущем параграфе — в параллельном тексте издания Ф. Дитерици и цитаты Моисея Ибн Эзры. Затем следуют различные высказывания о душе, связанные с именами Гераклита, Эмпедокла, Пифагора и Платона, причем цитируются два сочинения последнего — «Федр» и «Тимей». Мнения Платона высказываются наиболее пространно, с разъяснениями и похвальными оценками.

Второй трактат посвящен вопросу о духовной деятельности души. Когда душа возвращается в умственный мир и соединяется с умственными субстанциями — помнит ли она то, что было с нею в этом низменном мире? Нет, она не помнит ничего из того, что она мыслила, о чем говорила и философствовала. Доказательством этого является следующее: когда душа пребывает в этом мире, то, будучи чистой, она не взирает на этот мир и не помнит о том, что она в нем видит, но взирает постоянно на вышний мир, ищет его и помнит о нем и всякое свое действие или

познание тотчас ставит в связь с ним. Но всякое знание, получаемое ею о том благородном мире, не пропадает, но постоянно пребывает в ее уме, так что ей нет нужды прибегать к помощи памяти для его обновления. Переменчивым и непостоянным является лишь знание о вещах сего мира, так как сами эти вещи переменчивы и непостоянны, и потому для сохранения этого знания требуется память; душе же не подобает хранить знание о переменчивых вещах. В вышнем же мире нет переменчивых субстанций и переменчивого знания, душа постоянно, без времени, созерцает вещи этого мира неизменными пред собою, и потому не нуждается в памяти о них. Знание в вышнем мире возникает без времени (بغیر زمان), ибо вещи того мира существуют без времени, посему и душа возникает не во времени и познает вещи, о которых она размышляет там, также без времени, не нуждаясь в том, чтобы помнить о них, так как они как бы постоянно присутствуют пред нею.

Возражают: такое состояние, конечно, присуще разуму, так как вещи находятся в нем в действительности (بالفعل) совокупно (معًا), и ему нет нужды помнить о какой-нибудь из них; но как мы можем приписать это свойство душе, в которой все вещи находятся в действительности не совокупно, но одна после другой, и которая поэтому нуждается в памяти, будет ли она (т. е. душа) в этом мире или в мире вышнем? — Автор отвечает: душа проста (البسطة), обладает простым знанием, и потому постигает в вышнем мире объект (المعلوم) — будь он прост или сложен, един или мног — в один прием (دفعة واحدة), подобно глазу, в один прием видящему многочастную вещь целиком; ведь душа познает объект без времени (بلا زمان), будучи превыше времени (فوق الزمان) и являясь причиной времени. Если душа различает в вещи начало и конец, то это вовсе не означает, что она познает эту вещь не в один прием, так как она различает начало и конец вещи не во времени, а в ее устройстве (بالترتيب). Душа обладает единой простой силой, которая, однако, проявляет себя в вещах многообразно, и потому создается ложное впечатление, что в душе много различных сил.

Разум постоянно пребывает в одном состоянии. Вещь, которую он желает познать, является для него как бы материей; он оформляется формой познаваемой вещи и становится подобным ей в действительности, будучи при этом самим собою лишь в потенции. Когда же он не обращает взора на вещь, которую желает познать, — тогда он является самим собою в действительности. Находясь в мире умственном, разум обращает взор свой лишь на свою собственную сущность; находясь же в чувственном мире, он обращает взор то на свою сущность, то на вещи, и в первом случае является самим собою в действительности, во втором же случае — лишь в потенции. Но это не значит, что он претерпевает изменения или переходит из одного состояния в другое.

Но если разум неизменен, постоянен и неподвижен, то душа изменчива и подвижна; ведь в противном случае разум и душа были бы одной вещью. Процесс познания вещей связан в душе с некоторого рода движением, причем, когда душа находится в умственном мире, это движение отличается большей прямизною, чем когда она находится в мире низменном. Разум же приходит в движение лишь тогда, когда желает познать свою причину, то

есть «первую причину» (الأولى العلة); но и в таком случае движение разума отличается абсолютною прямизной, чем оно уподобляется покою и, следовательно, не влечет за собою изменений. Бросая же взор на вещи, разум не приходит в движение, так как все вещи — в нем, он и вещи — одно.

Душа, находясь в умственном мире, не подвергается изменениям, так как она соединяется там с разумом (تتحد بالعقل) и образует с ним единую вещь, равным образом, выходя из этого мира и восходя в мире вышний, душа устремляется к разуму и соединяется с ним. Однако, сливаясь с разумом в единую вещь, она не теряет свою сущность (ذاتها), но познает ее и познает самое себя, познавшую ее, единым актом познания (يعلم واحد), будучи одновременно и мыслящим, и мыслимым (هي العاقل واليعقل). Когда же душа отделяется от разума, она обращает взор на какую-либо вещь помимо разума и приобретает память (الذكر). Помня о вышних вещах, она не спускается сюда, но, когда она вспоминает о низменном мире, она нисходит из того благородного мира. Если она опускается до небесных тел (الأجرام السماوية) и остается там, она помнит лишь о них и уподобляется им; когда же нисходит в земной мир, то уподобляется ему и не помнит ничего, кроме него, ибо душа, вспоминая о какой-либо вещи, уподобляется этой вещи. Воспоминание (التذكر) есть либо умственное постижение (التعقل), либо представление (الوهم или التوهم).

Находясь в вышнем мире, душа стремится к первому чистому благу (الخير المحض الأول), которое приходит к ней через посредство разума. Когда же она не стремится к первому благу, но стремится к какой-либо вещи, находящейся в низменном мире, она пребывает в данной вещи в той степени, в какой помнит о ней или представляет ее себе. Но хотя душа, прежде ее нисхождения в этот мир, и представляет его себе, однако это — умственное представление (جهل), которое есть невежество (وهم عقلي), а не знание (معرفة), хотя такое невежество и благороднее всякого знания: ведь разум невежествен относительно того, что над ним, таким невежеством, которое благороднее знания (العلم). Но он также невежествен и относительно тех вещей, которые под ним, ибо он не нуждается в познании их, содержа их в себе и будучи их причиной. Невежество же разума не есть отсутствие знания (المعرفة عدم), напротив — оно есть самое конечное знание (الفسوف المعرفة): разум знает вещи не так, как они знают самих себя, но выше и лучше этого, ибо он — их причина, и то знание, которым вещи знают самих себя, перед ним — невежество, так как оно не есть истинное полное знание. Итак, когда душа отлучается от сего мира и переходит в вышний умственный мир, она не помнит ничего из того, что она познала в низменном мире; находясь в вышнем мире, она ни в какой мере не подвергается впечатлениям и воздействиям сего мира.

Душа неделима по своей сущности, но делима по акциденции (بعرض), ибо, находясь в теле, она подпадает делению тела, и потому можно сказать: мыслящая (المتفكرة) часть души не то, что часть животная (الحيوانية), а вожделеющая (الشهوانية) ее часть — не то, что часть гневливая (الغضبية). Говоря так, разумеют части тела, в которых находятся душевные силы — мыслящая, вожделеющая и гневливая. Являясь делимой лишь постольку, поскольку делимо тело, душа, распространяясь во всем теле, в каждом члене его

заклучается полностью, а не по частям, так как по своей сущности она неделима. И если какой-либо душевной силе принадлежит в теле определенное место или определенный орган, то это отнюдь не показывает, что данная сила пребывает в том или ином органе, а показывает лишь, что она через этот орган проявляется и действует. Части души вообще не могут находиться в каком-либо месте, так как место есть пространство, заключающее в себе вещь, и вещь, заключенная в пространстве, непременно должна быть телесной; душа же и ее силы — не тела, и потому не могут быть заключены в пространстве. Не пространство заключает в себе душу, а, напротив, душа заключает в себе пространство (بالمكان النفس نحيط): ведь она — причина пространства, а мы знаем, что не следствие заключает в себе причину, но наоборот — причина следствие. Истинное чистое пространство (الحق المحض المكان) не есть тело, оно нетелесно, а раз пространство нетелесно и душа тоже не есть тело, то душа не нуждается в пространстве, так как пространство — это и есть душа.

Душа отнюдь не находится в том же отношении к телу, в каком часть находится к целому, и наоборот — тело не есть часть души как целого. Душу в теле также нельзя рассматривать, как форму в материи, так как форма, отделяясь от материи, гибнет, душа же, отлучаясь от тела, не гибнет, и к тому же материя предшествует форме, тело же отнюдь не предшествует душе.

Третий трактат посвящен разъяснению вопроса о том, что такое субстанция души. Он начинается кратким изложением взгляда материалистов (البحرانيون), согласно которому душа есть гармония тела и единство его частей, а силы так называемых духовных субстанций в действительности суть силы тела. На дальнейших страницах этот взгляд подвергается идеалистической критике. Действия тел осуществляются при помощи сил, которые сами не телесны. Ведь всякое тело обладает количеством и качеством, и никакое тело не может существовать без количества; качество же не имеет количества, а потому и не является телом. Следовательно, нельзя утверждать, что все вещи — тела. Далее, если изменяется количество какого-нибудь тела, то при этом качество данного тела остается неизменным; например, сладость ритля меда такова же, как и сладость половины ритля этого продукта. А раз сладость не уменьшается с уменьшением самой массы меда, следовательно, она не есть тело, что можно сказать и о прочих качествах. Затем, если бы силы были телами, то мощные силы обладали бы телами большими, а слабые — малыми; на деле же, наоборот, мощная сила часто связана со слабым и нежным телом.

То, что поддерживает жизнь в живом существе, не сводится только к телесным смесям (الاغلاط البدنية), но осуществляется также при помощи иных вещей, в которых живое существо нуждается для своего существования. Эти вещи для тела играют роль материи; душа их организует в форму тела, так как тело текуче (لا بدن سبيل), и если бы душа не поддерживала субстанцию тела этими смесями, живое существо не могло бы существовать. Когда же кончаются эти основы (الغاصي) и душа не находит ничего, чем бы она могла поддерживать тело, тогда погибает живое существо. Эти смеси для него являются материальной причиной (السبب المادي), душа же — причиной действенной (السبب الفاعلة).

Если бы душа была телом (*جسم*), она проникла бы все остальное тело (*البدن*) и смешивалась бы с ним, как смешиваются друг с другом тела; но тогда она не была бы душой в действительности, но лишь в потенции, так как когда два тела смешиваются, то ни одно из них не сохраняет своего первоначального положения, но оба становятся самими собою в состоянии потенции, а не в действительности. Когда одно тело смешивается с другим телом, то последнее начинает занимать большее пространство, чем до того; когда же душа соединяется с телом, то тело отнюдь не занимает большего пространства, чем вначале, а при отделении души от тела последнее пространственно не уменьшается. Что же касается душевных добродетелей (*الفاضل*), то, если утверждать, что они телесны и подвержены возникновению и исчезновению, возникает вопрос: кто же дал им бытие, и из каких элементов они произведены? И тот, кто их произвел, существует постоянно или подвержен возникновению и исчезновению? Если ответят: подвержен возникновению и исчезновению, то можно опять задать те же вопросы, и так до бесконечности. Если же скажут: существует постоянно, то этим самым будет опровергнуто последнее положение, что все вещи — тела.

Те, кто относят душу к области телесной, исходят из того, что душа воздействует на вещи так же, как воздействуют на вещи тела; но они упускают из вида, что тела действуют не сами по себе, а через посредство заключающихся в них сил, которые не телесны. Если же они скажут: естественный дух (*الروح الغريزي الطبيعي*), попадая в холодный элемент и оставаясь в нем, становится тонким и обращается в душу, — им можно возразить: душу имеют, однако, и многие из животных, в которых преобладает теплый элемент. Если же они скажут: природа предшествует душе, и душа возникает от соединения нескольких внешних по отношению к ней природ, — то этим утверждением они нарушают и извращают естественный порядок субстанций, помещая природу раньше души, а душу — раньше разума и делая, таким образом, высшие субстанции следствием низших, что нелепо. Здесь автор сообщает тот порядок субстанций, который представляется ему истинным: Аллах есть причина разума, разум — причина души, душа — причина природы, природа же, наконец, — причина всех частных существований. Вещь не может перейти из состояния возможности в состояние действительности сама собою, ее должна вывести в состояние действительности другая вещь, уже находящаяся в этом состоянии. Из этого явствует, что вещь, существующая в действительности, более значительна (*افضل*) и более обща (*اعم*), чем существующая в возможности. Природа существует в действительности всегда (*دائما*), что же касается разума и души, которые находятся прежде природы, то, являясь тем, что они есть, в действительности, они все же причинно обусловлены, душа — разумом, а разум — первой причиной. Когда разум воздействует на душу, а душа — на материю, они производят лишь форму. Творец же создает (*يحدث*) сущности вещей (*الاشياء*) и их формы, некоторые — непосредственно, а некоторые — через посредников. Он обладает способностью создавать сущности вещей и их формы потому, что он — вещь, существующая в действительности истиннейшим образом (*حقا*), он — чистая действительность (*فعل محض*); производя свои действия, он созерцает лишь

самого себя (ينظر الى ذاته). Разум же, когда действует, созерцает первую причину, а душа, действуя, созерцает разум. И поскольку душа является тем, что она есть, в действительности, она не может быть то в действительности, то в возможности, тело же является телом то в действительности, то в возможности; поэтому — заключает автор — ясно, что душа не есть естественный дух (روح غريزي) и вообще не тело.

А раз ясно, что душа является природой, отличной от природы тел, надлежит исследовать сущность этой природы. Здесь следует прежде всего изложение точки зрения пифагорейцев, рассматривавших душу как гармонию тела и сравнивавших ее с гармонией настроенного струнного инструмента. Автор возражает против этого взгляда, утверждая, что гармония — акциденция, не обладающая действенной способностью, душа же — субстанция, являющаяся началом всех действий тела и создающая в теле гармонию. Затем опровергается взгляд افاضل الفلاسفة «отличных философов», утверждавших, что душа есть конечная цель (تمام) тела (энтелехия, в транскрипции нашего текста: افاضل). (اطلاسيا).

Четвертый трактат. Если кто-либо сможет совлечь с себя свое тело, успокоить свои чувства, вожделения и движения, — он сможет в своих помыслах возвратиться к своей сущности и воспарить разумом своим в умственный мир; он будет в состоянии познать благородство разума, его свет и блеск, а также познать степень той вещи, которая выше разума: она — свет светов, красота всех красот и блеск всех блесков. В настоящем трактате, по возможности, описывается красота разума и разумного мира, а также излагается способ восхождения к нему и созерцания его исключительных красот.

Мир чувственный есть создание мира умственного, который его производит (مُخْرِش); он воспринимает силу, изливаемую на него умственным миром. А ведь всякий деятель (فَاعِل) выше содеянного (مَفْعُول), и все уподобляющееся (مُشَوَّل) ниже того, чему оно уподобляется. Оба названных мира можно сравнить с двумя камнями, из которых один имеет свою естественную форму и не подвергался искусственной обработке, другой же отесан и ему придана форма человеческой фигуры. Если сравнить эти камни один с другим, то предпочтение следует отдать тому, который искусственно обработан, так как, будучи, по своей материи, таким же камнем, как и первый, по своей форме он стоит выше первого. Форма, воплощенная в камне, не есть та самая, которая существует в сознании художника, — в камне она менее совершенна, ибо ее ограничивает способность камня подвергаться искусственной обработке. Чистая форма, проникая в материю, слабеет и искажается по мере своего проникновения в последнюю; ее красота уменьшается при ее переходе от одного носителя (حامل) к другому. Таким образом, первая умопостигаемая форма (الصورة الطبيعية) выше, чем форма естественная (الصورة الاولى العقلية), форма естественная выше, чем та форма, которая находится в сознании художника (في علم المصانع), последняя же выше и прекраснее, чем форма, сделанная (الصورة المصنوعة) руками художника. Ведь искусство стремится уподобиться природе, природа же — разуму.

Когда художник желает создать образ какой-либо вещи, он не бросает свой взор на эту вещь, а восходит к природе и из нее

берет свойства данной вещи; тогда его знание данной вещи становится прекраснее и тверже. Художник Фидий (فيداوس), когда он захотел создать статую Юпитера (صنم المشتري), не смотрел на чувственные вещи, но поднялся в своем представлении (نورهم) выше этих вещей и создал образ Юпитера столь прекрасной формы, что, если бы Юпитеру вздумалось принять зрительный образ, он не нашел бы лучшего, чем созданный Фидием. Красота формы не зависит от несущего ее тела (الهيئة), но обуславливается лишь самой формой; форма искусственная (المصنوعة) красива, но красивее ее форма естественная, несомая (الحاملة) материей, самой же прекрасной является форма, не связанная с материей. Красота живого существа выражается не через кровь, как полагают некоторые, а через внешний вид (شكل) и цвет (لونه) тела. Природа прекрасна, прекрасны поэтому и ее деяния, но красота природы от нас сокрыта, ибо мы не можем видеть внутреннюю сущность (باطن شيء) вещи и не стремимся к этому, а видим лишь ее внешность и дивимся ей; но если бы мы смогли видеть внутреннюю сущность вещи, мы прозрели бы ее внешность и перестали бы ею восхищаться. Мы находим прекрасные формы, не связанные с телами, — таковы формы геометрические (التعريفية), которые бестелесны и представляют собою фигуры (أشكال), образованные одними лишь линиями (خطوط), или формы, находящиеся в душе. Последние подлинно прекрасны — например, кротость, достоинство и т. п. Ведь человек кроткий и достойный может иметь безобразную внешность, и если судить по его внешней форме, то его можно отнести к области безобразного, а это будет неправильно, ибо по своей внутренней форме он принадлежит к области красоты. Ведь подлинная красота обитает во внутренности вещи, а не на ее внешности. Но большинство людей стремится к внешней красоте, а не к внутренней, потому что над ними властвует невежество, и лишь очень немногие способны, поднявшись над чувствами в сферу разума (خير العقل), познать сокровенные вещи. Для этих-то немногих и предназначается настоящая книга.

Высшую красоту надлежит искать в духовных вещах. Эти последние разделяются на разряды (اصناف): ведь позади этого мира есть небо, земля, море, животные, растения и люди — небесные, не имеющие в себе ничего земного. Это — идеальный мир светлых вечных форм и истинного знания. В этом умственном круге (دائرة العقل) центр не отделен от окружности расстоянием, как это мы видим на любом материальном круге, но центр в нем полностью совпадает с окружностью, образуя с этой последней как бы единую вещь.

Пятый трактат. «О творце и о создании им того, что он создал, а также о положении вещей у него».

Творец, послав души в мир творения (عالم الكيفية) и соединив их с телами, подлежащими возникновению и исчезновению, усвоил каждому чувству определенный физический орган, чтобы живое существо могло оберечь себя от всевозможных опасностей и распознать то, что ему необходимо и полезно. Души, находясь в своем мире, прежде чем они низошли в бытие (الكون), уже обладали способностью чувственного восприятия, но это было восприятие духовное (собств. умственное — حس عقل); когда же они вошли в бытие и соединились с телами, они приобрели способность восприятия телесного. Таким образом, души занимают

посредствующее положение между разумом и телами; они получают от разума силу и изливают эту исходящую от разума силу на тело, в котором она проявляется уже иным образом, становясь телесным чувственным восприятием. Душа то устремляется от чувственного восприятия к разуму, то делает телесные вещи тонкими (تَلَفُّفًا) и как бы духовными — способными воспринимать красоту.

Творения первого творца полны и совершенны, и все они существуют у него постоянно, вне времени, — как те, которые вообще не подлежат времени, так и те, которые в бытии существуют во времени; последние, однако, отделяясь от первого творца, становятся причиной одних других, причем каждая причина производит свое следствие ради чего-либо (مِنْ أَجْلِ شَيْءٍ), первая же причина не производит своих следствий ради чего-либо. Если кто хочет познать природу разума истинным познанием, он сможет познать ее, исходя из того, чем она является теперь, и мы, хотя и полагаем, что знаем разум лучше, чем остальные вещи, все же не знаем его в действительной его сущности. Ведь «что он» и «почему он» — это в разуме одна и та же вещь, и если ты узнаешь, что такое разум, ты узнаешь вместе с тем, почему он существует. Лишь в природных вещах, являющихся простым отображением разума (أَسْمَاءُ الْعَقْلِ), «что» и «почему» различаются.

Чувственный человек (الإنسان الحسّيّ) есть только отображение (صَمَمٌ) умственного человека (الإنسان العقليّ), который духовен (روحانيّ), и все его члены — также духовны, так что место (مَوْضِعٌ) глаза не есть что-либо иное, нежели место нахождения руки, и члены его не различаются по своим местам, но все они находятся в одном месте. Поэтому нельзя задать вопрос: почему существует глаз? или: почему существует рука? ибо в отношении к разуму «что такое вещь» и «почему существует вещь» есть один и тот же вопрос. Лишь в отношении к чувственному человеку, где каждый член занимает свое особое место, вполне уместен вопрос «почему?». Что же касается разума, то в нем каждая его форма и каждое его свойство, находясь неразделимо и совокупно со всеми остальными его формами и свойствами в едином месте, совпадают с ним самим. Поэтому можно именовать его по отдельным его свойствам и формам, и, познавая его, человек неизбежно вместе с тем познает, почему он (т. е. разум) существует, а также — почему в нем существуют та или другая форма или свойство, ибо его формы и свойства суть он сам. И это — потому, что разум создан полным и совершенным, без какого-либо ущерба, и причиной его существования является лишь его собственная сущность (буквально — его собственное «что» — مَا بَيِّنَةٌ).

Сей мир составлен из вещей, переходящих одни в другие, в результате чего он представляет собою как бы единую вещь, и, познавая, что такое мир, мы вместе с тем познаем, почему он существует; ибо каждая часть его находится в таком тесном отношении к целому, что может быть рассматриваема в неразрывной связи с целым. А раз так обстоит дело с сим низменным миром, то тем более это приличествует миру вышнему.

Шестой трактат, в котором идет речь о звездах. Не следует ни одну из вещей, проистекающих от них (الأمور الواقعة منها) на частные вещи, относить к находящейся в их (т. е. звездах) воле. А раз мы не относим проистекающие от звезд на частные вещи

явления ни к причинам телесным, ни к причинам душевным, ни к причинам волевым, то вполне уместно спросить: как происходит то, что происходит от них?

Звезды подобны орудию, занимающему промежуточное положение между производителем и произведением; они не могут быть сравниваемы ни с первой действительной причиной, ни с материей, способствующей завершению вещи (*المعين في انهاء الشئ*), ни, наконец, с формой; эти космические нормы (*كلمات العالم* , Дитеричи. Текст, с. 65: «diese Kräfte der Welt») могут быть уподоблены нормам государственным (*الكلمات المدنية*), регулирующим события и дела государства; они могут быть уподоблены закону, благодаря которому население государства получает знание о том, что нужно делать и чего не следует делать, направляясь ко благу и отклоняясь от зла. Звезды как космические нормы ведут вещи ко благу, ибо они в мире — то же самое, что закон в государстве.

На вопрос: могут ли планеты (*السيارة*) быть причиной зла, и могут ли дурные вещи нисходить в этот мир из небесного мира, автор со всей категоричностью утверждает, что это ни в какой мере невозможно. Действия планет не связаны с волей, а только тот деятель, который действует по воле, может производить добро и зло, тот же деятель, который не руководствуется волей, находясь превыше воли (*فأنت فوق الإرادة*), производит лишь добро, и все действия его — благи. Все, что происходит от небесных тел, есть благо, которое становится злом, лишь смешиваясь с этими земными вещами. Действия и поступки, заключающиеся в колдовстве и чародействе, двойки. Они происходят либо из соответствия, либо из противоположности и различия, вызванного множеством и разнообразием сил. Искусственное чародейство (*السحر الصناعي*) есть ложь и фальшь, что же касается истинного чародейства (*السحر الحق*), то оно не лжет и не ошибается; это — чары знающего (*سحر العالم*), заключающиеся в любви и в насилии (*وهو المحبة والغلبة*); знающий применяет любовь в одном месте, а насилие — в другом месте, используя при этом естественные средства и уловки (*والخيال الطبيعية*), рассеянные в земных вещах. У вещей есть естественные свойства (*طبايع*), обладающие способностью собирать и привлекать одни вещи к другим. Вещь привлекает к себе другую вещь благодаря врожденной любви (*المحبة الغريزية*), и в вещах имеется нечто, связывающее одну душу с другою.

Доказательство того, что в вещах есть нечто, влекущее к ним, и что, далее, в некоторых вещах есть сила любви, заставляющая всякого, смотрящего на эти вещи, стремиться к ним и помогать овладения ими, заключается, прежде всего, в (музыкальных) звуках (*الإشارة بجعل الاعضاء*) и (пластических) телодвижениях (*الحركة*). Ведь часто опытный музыкант поет столь искусно, что голосом своим может привлечь к себе всякого, кого пожелает; это относится также и к ритмическим телодвижениям. При этом не воля и не разумная душа получают наслаждение, слушая музыканта или созерцая телодвижения, но животная душа (*النفس البهيمية*). Это — особый вид волшебства (*سحر في السحر*), но толпа не удивляется ему и даже не упоминает о нем, благодаря привычке к нему. В нем воздействие на человека исходит не от волшебника, но от деятельных вещей, находящихся в мире (*التي في العالم*) (*الاشياء الفاعلة*).

Волшебник совершает волшебные действия и при этом называет солнце или какую-нибудь из звезд, и он добивается от них, чтобы они сделали то, чего он желает; не потому, что солнце или звезда слышат его призыв, но потому, что его обращение к звездам и волшебные действия находятся в соответствии с тем родом движения, которым движутся эти части (мира) — подобно тому, как некоторые части человеческого существа чувствуют движение других его частей. Например, если привести в движение конец натянутой струны, то и начало ее придет в такое же движение. Или если кто-либо приведет в движение одну из струн, то начнет двигаться и другая струна, как если бы она чувствовала движение первой. Так же обстоит дело и с частями мира (*أجزاء العالم*): если привести в движение одну из частей его, то начнет двигаться таким же образом и другая его часть, как бы чувствуя движение той части: ведь части мира сочетаются друг с другом столь гармонично, что образуют, в своей совокупности, как бы единый живой организм. Ведь иногда играющий трогает лютню, и от этого приходят в движение струны другой лютни; так и вышний мир: иногда кто-либо приводит в движение какую-либо часть этого мира отдельно от другой части, но эта последняя все же также начинает двигаться. Подобно тому, как один из членов живого существа, вследствие тесной связанности всех членов между собою, чувствует воздействие, направленное на другой член, так же и одна из частей мира, будучи тесно связана с прочими его частями, чувствует воздействие, направленное на какую-либо другую часть.

В земных вещах существуют силы, делающие чудесные дела; они (т. е. земные вещи) получают эти силы от небесных тел, ибо, когда они творят свои дела, они творят их лишь с помощью небесных тел. Люди прибегают к волшебству, призывам и различным ухищрениям, желая, чтобы о них думали, что они воздействуют на вещи. Но в действительности это не так, но вещи, которыми они пользуются, производят действия при помощи небесных тел, их движений и их сил, нисходящих на вещи. Отдельные части мира могут воздействовать на другие части и без вмешательства волшебства, с другой же стороны — волшебство имеет успех лишь тогда, когда оно находится в соответствии с действием сил. Колдовать, обращаться с призывом и творить чудесные дела могут не только благие и праведные, но и дурные люди, ибо природа доступна в равной мере всем людям без различия, и способность различения принадлежит другой силе, находящейся над природой. Последние страницы трактата посвящены вопросу о том, в какой мере и какими сторонами своего существа человек подвергается воздействию волшебных хитростей (*الحيل*).

Седьмой трактат. «О благородной душе» (*في النفس الشريفة*). Благородная владычествующая душа, оставляя свой вышний мир и нисходя в низменный мир, делает это для того, чтобы своею высшею силой придать форму той сущности (*الآتية*), которая находится за нею, и чтобы руководить ею. Когда же она удаляется из этого мира, придав ему форму и упорядочив его, и поспешно возвращается в свой мир, то пребывание в этом мире ей ни в чем не вредит — наоборот, она даже получает от этого пользу, проявляя в нем свои потенции, силы и действия, которые без

этого оставались бы скрытыми. Ведь никак нельзя допустить, чтобы существующие вещи не существовали и чтобы их причина не была бы причиной истинной, истинным светом и истинным благом; а если это так, то ясно, что творец не мог не создать воспринимающий его свет разум, этот последний не мог не образовать душу, принимающую на себя исходящую из него деятельность, а душа в свою очередь никак не могла оставаться в своем умственном мире бездеятельной, но должна была спуститься в этот дольний мир, чтобы проявить в нем свою деятельность. Для всякой природы необходимо влиять на то, что под нею: всякая высшая вещь влияет на низшую.

Душа изливает свою силу на весь этот мир, и нет такой вещи, которая не воспринимала бы эту силу согласно своей способности к восприятию. Воздействие души прежде всего касается материи, так как материя — первая из чувственных вещей, и потому она первая должна воспринять от души благо, под которым мы разумеем не что иное, как форму, затем уже каждая из чувственных вещей получает от этого блага столько, сколько она способна воспринять. Когда же материя получает от души форму, возникает природа, которую душа формирует и делает способной воспринять бытие (الكون) по необходимости; природа воспринимает бытие благодаря тому, что вложено в нее душевной силой и высшими причинами. У природы и начала бытия (مبدأ الكون) останавливается деятельность разума; бытие есть конец причин духовных, формирующих, и начало причин, вызывающих вещи к существованию (العلل الكثرية).

Природа существует двух родов (ضربان): духовная (عقلية) и чувственная. Душа, будучи духовной в духовном (умственном) мире, необходимо воспринимает от чувственного мира нечто (شيئاً) и существует в нем (دهشير فيه), ибо ее природа соотноветствует и миру духовному, и миру чувственному. Она помещается (موضوعة) между двумя этими мирами, и потому ее не следует порицать за то, что она оставила духовный мир и пребывает в этом мире. Она — конец благородных божественных субстанций и начало субстанций естественных (الطبيعية), чувственных.

Душа, изливая свои силы на этот чувственный мир, не довольствуется тем, что украшает его снаружи; она украшает его изнутри в большей степени, чем снаружи, ибо сама она обитает (ساكنة) внутри вещей. Подобно тому, как разум, благодаря заключающимся в нем силе и свету, не может пребывать в своей сущности, не нуждается в движении, в результате чего он изливает свою энергию и свой свет на вещи, находящиеся ниже него, так как выше него находится лишь первый творец (المبدع الأول); так же и душа, являющаяся, как уже говорилось, концом мира духовного, будучи наполнена светом, силою и прочими совершенствами (الفائز), не может пребывать в своей сущности, но принуждена двигаться; и так как она не может двигаться вверх, ибо разум, будучи причиной всех ее совершенств, не нуждается ни в одном из них, то она направляется вниз и изливает свой свет и прочие совершенства на все, находящееся под нею, наполняя этот мир светом, красотой и блеском. Оказав влияние на этот чувственный мир, она возвращается в свой умственный духовный мир, познав с полной несомненностью, что духовный мир благороднее и возвышеннее чувственного; созерцая духовный мир, она уже

больше не стремится вернуться в этот мир. Необходимо также разъяснить следующее: душа целиком не нисходит в сей низменный чувственный мир, но нечто от нее остается в духовном мире, ибо никакая вещь не отделяется от своего мира до конца иначе, как при своей гибели. Таким образом, пребывая в этом мире, душа все же связана и с миром духовным. Это касается как всеобщей души, так и наших душ.

[Восьмой трактат. «О свойстве огня, подобном свойству земли». Огонь есть некий принцип, заключенный в самой материи. Он возникает не от трения тел, как думают люди, но лишь проявляется при трении. В материи находится действенный принцип (كلمة فعالة), который творит (تفعل) форму огня, так же как формы остальных вещей, которые воспринимает материя. Этот действенный принцип есть всеобщая душа. Потому-то Платон говорил, что в каждом из простых тел есть душа, которая и производит явления, доступные чувствам. Все элементы существуют в высшем мире более совершенными и жизненными, нежели здешние стихии, которые только их отображения. Доказательством того, что здешние стихии наделены жизнью, служат зарождающиеся в них животные, которые наиболее сокровенны и малочисленны в огне, более заметны в воздухе и еще более — в воде и земле. Автор снова возвращается к мысли о существовании всех элементов и явлений этого мира в высшем духовном мире, который есть кипящая жизнь, бьющая ключом из единого источника, обладающего единым простым качеством (كيفية واحدة مبسطة), в котором заключены все лучшие качества всего, воспринимаемого пятью чувствами. При этом все качества соединены в нем без смешения и взаимоуничтожения противоположностей, так что каждое свойство устойчиво сохраняется в своих границах (قائما على حدة).

Простейшие вещи того мира запечатлены множеством свойств (الصفات), оставаясь в то же время простыми и не увеличиваясь в объеме и количестве. Это объясняется их близостью к первой причине. Разум вечно движется равномерными движениями, в одном положении, не обособляясь (ليس ينفرد) ни единым из своих движений, но весь он — совокупность своих движений (بل هو جميع). Частное его движение (وحركته الجزئية) также множественно (الكثيرة), если не считать того, что, приближаясь к последней вещи, он (разум) убавляется (قل), так что становится одной простой вещью, обладающей одной силой. Таким образом последнее движение разума не есть жизнь, общая для многих вещей, но оно становится индивидуальной жизнью, подпадающей под восприятие чувством (واقعة تحت الحس). Поэтому вещь телесная (بأسره) не может быть жизнью в цельности (الشخصي الشيء), ею может быть лишь вещь духовная (буквально: умственная), в которой нет ничего, что не было бы живым.

Движения разума суть субстанции; все они относятся к деятельности разума, который создает их своими движениями, ибо для него невозможно не действовать. Движение остальных субстанций завершается их совокупностью (في متعة بجمعها). Субстанция разума сохраняет (حافظ) все субстанции ниже. То, что происходит в том мире, проходит жизненным ходом (سلوك) и минует (ومسرة) жизненные вещи, тогда как проходящее в этом мире идет земным ходом и минует земные вещи. В том мире дви-

жушийся проходит конец пути, не покидая его начала: начало, конец и любой промежуток между ними всегда в одном положении по отношению к нему, иначе действительный разум или жизнь были бы ими только в возможности и подлежали бы бытию или уничтожению. Все вещи существуют, поскольку существует разум, если не существует вещей — не существует разума. В разуме нет ничего, что не соответствовало бы бытию всего остального.

Автор возражает тому, кто стал бы утверждать, что все свойства разума присущи только ему и ничему другому и не переходят за его пределы совершенно (وليسَتْ نَحْبًا وَرَهَ الْبُتَّة). Такое представление ограничивает и принижает разум, в таком случае между ним и чувственным восприятием нет разницы, а это нелепо. Можно сделать сравнение с всеобщей формой растительного или животного мира (النَّبَاتِيَّةُ أَوْ الْحَيَوَانِيَّةُ), которую находят единой и не-единой и знают, что все единичное в ней хоть и едино, но расцвечено (مَوْشَى) множеством различных вещей.

Что касается принципа, действующего в материи для объекта (لِلشَيْءِ), то он имеет различные свойства и делает единичную вещь множественной. Разум множественен иначе, чем телесная масса (الْجُثَّة), тем, что в нем находится принцип, который может творить множество вещей. Он имеет единый духовный (буквально: умственный شَكْلٌ عَقْلِي) образ, и хотя он им ограничен (مَحْدُودًا), но от этого образа распространяется множество внутренних и внешних образов, а от действительного принципа распространяются силы и действия, кои ниже (تَحْتَ) разума. Деление разума не схоже с делением тела, так как оно происходит по прямой линии вовне, тогда как деление разума всегда внутри вещей. Разум творит вещи одну за другой по порядку и системе (وَطَقْس).

Первый творец творит все вещи непосредственно вместе, в один прием. И как в разуме заключена совокупность всех вещей, которые ниже него, так во Всеобщем Живом (فِي الْإِلَهِي الْكَائِنِ) заключена совокупность природных свойств живых существ. В каждом из носителей жизни (الْحَيَوَانِ) есть многочисленные живые существа, чем ниже носитель жизни, тем они малочисленнее и слабее. Жизнь непрерывно передается от ближайшего к ее источнику (буквально: к ней) живого, пока возможность не дойдет до малого и слабого животного и не остановится там. То жизнеспособное, на что падает сила Всеобщего Живого, становится живым индивидуумом (شَخْصًا حَيًّا). Одна часть живого находится в другой, подобно тому как особи (أَفْرَادٌ) находятся внутри вида, вид внутри рода, род внутри класса и среди них нет противоречивого (مُخْتَلَفَةٌ), так как их соединяет любовь, которая в чувственном мире единая из начал соединяет вещи, но только ее часто побеждает насилие, и тогда соединенное ею разъединяется. Истинная же любовь принадлежит умственному миру и нераздельно соединяет духовные вещи (الْعَقْلِيَّةُ), так как там нет насилия, и весь этот мир целиком — абсолютная любовь (مَحَبَّةٌ مَحْضَةٌ).

О силе и действии. В этом мире действие совершеннее силы, но в том мире сила совершеннее действия, так как сила разумных субстанций не нуждается в воздействии одной вещи на другую помимо себя. Благодаря этому она полна и совершенна. В чувственном мире сила нуждается в переходе к действию, чтобы постичь воспринимаемые чувствами вещи и познать, что это —

оболочки субстанций, облекающие их в этом мире. Чтобы их преодолеть и приблизиться к субстанциям и силам вещей, необходимо действие. Когда же субстанции лишены покровов и силы раскрыты, то сила удовлетворяется собою (بنفسها) и не нуждается в действии для постижения их. Когда душа оставляет совершение действия (استعمال الفعل) для (في) духовных вещей и не нуждается в размышлении для постижения этого мира, то к ней возвращается, вернее, в ней возбуждается (نهضت), всегда присущая ей сила: видеть вещи, которые она видела до того, как попала в сей мир, не нуждаясь в зримости (رؤية), а следовательно, не нуждаясь в действии. Устойчивая сила (القوة الثابتة) может быть только в субстанциях, которые без созерцания и мысли совпадают с вещами истинным совпадением, поскольку они их видят воочию (عيانا). В том мире душа познает высшие духовные субстанции той же природной (الغريزية) силой, которой познает их здесь. Но, будучи в теле, она нуждается в содействии другой вещи, чтобы усвоить то, что прежде она усваивала в чистом виде (مجردة). В вышнем мире душа видит высшие духовные явления (=вещей) с помощью силы, и ее действие сводится к возбуждению этой силы. Когда душа здесь испытывает страстное желание взглянуть на тот высший мир, она возбуждает в себе свою силу и пользуется ею, но иначе, ибо там она постигала вещи ничтожнейшим усилием, а здесь постигает их с трудом и мукой. Эта сила возбуждается только в избранных и счастливых людях. Когда сила души возносится от этого низшего мира, то поднимается сперва к небесам, а затем к тому, что над ними.

Затем автор возвращается к рассуждению о памяти. Уподобившись небесным вещам, душа их помнит и сознает, что знала их, прежде чем очутилась в низшем мире. Очутившись в небесах, она помнит состояние земных вещей и помнит небесные вещи, раз пребывает с ними, ведь первые образы (الشكل الاولى) не меняются и не смещаются. Душа приобретает память, когда из духовного мира попадает к небесным телам, но, находясь в небесах, редко нуждается в памяти, так как там нет частой смены пространства (بعرض) и бытия (اكوان), так что достаточно легкого движения, чтобы вспомнить что-нибудь из духовного мира.

Могут возразить, что длительность времени и множество смен бытия несомненно вызывают забвение и, вследствие отдаленности от первого состояния и постоянного движения вниз, душа перестанет помнить и не сможет представить духовный мир, а без представления не различит его и уподобится животной душе. Автор возражает: душа движется от высшего к низшему, но не обязательно на самое дно, и может остановиться в каком-нибудь месте бытия и вновь начать стремиться вверх. Изменяющая свое бытие душа обладает памятью, так как память существует ради прошедших, то есть уже свободных от бытия вещей. Далее автор переходит к психической жизни небесных светил и устанавливает, что у них нет нужды в знании, приобретаемом от того, что ниже них. Они руководят людьми и их делами не мыслью и не хитростью (حيل), а другой категорией (بنوع اخر), — силой, которую создал в них первый творец из собственного состояния (من شأنه). Звезды видят духовный мир и ощущают творца постоянно и потому не нуждаются в воспоминании этого. Категории времени и пространства созданы людьми вследствие движения звездных

сфер, которые сами по себе едины и для которых существует единый день. Они движутся ради своих особых целей, а не ради того, чтобы проходить пространства Зодиака и т. п., и поэтому они не присматриваются к вещам, которые они минуют в своем движении.

Первый совершенный творец — причина всего совершенного. Он изливает жизнь и совершенство на все, ниже себя, по степеням и разрядам (درجاتهم و مراتبهم). То, что более восприимчиво, — достойнее находится ближе к нему и благодаря благородству своей субстанции, ее устойчивости (وثباته) становится первым восприимчиком эманации и первым посредником между творцом и всеми остальными низшими субстанциями. Это и есть первый разум, который передает эманацию душе, а она есть подобие разума. Жизнь, которую душа изливает на предметы, идет целиком от разума. Разум и душа относятся друг к другу, как огонь и тепло. Разум самой души недостаточен (ناقص), и всеобщий разум совершенствует душу, подобно тому как отец-воспитатель совершенствует сына. С разумной душой следует связывать только разумные дела. Дела же низкие, земные следует относить к животной душе, так как они суть впечатления (آثار), доступные именно ей. Душа по отношению к разуму находится в положении материи, воспринимающей его форму. Материя души проста и духовна, но сама душа еще более проста, чем ее собственная материя, она (душа) объемлет (محيطة بها) ее и запечатляет в ней с помощью разума удивительные впечатления, поэтому она благороднее материи.

Кто видит чувственный мир со всем множеством наполняющих его существ и предметов, тот не перестает ему дивиться и возносится умом к высшему истинному миру, подобием которому является мир низший, чувственный. Он видит к нем те же предметы, но духовные, вечные и чистые. Там всякая вещь стремится подняться степенью и приблизиться к первому свету, объемлющему все вечное и бессмертное, охватывающему все разумы и все души. Этот высший мир находится в состоянии покоя, ибо он на пределе (في غاية) благоустройства (الانقلاص) и красоты, не нуждается в изменении положения и не сместился бы и при желании, так как заключает в себе все остальное и вне его нет ничего, к чему он мог бы переместиться. Вышний мир охватывает своим знанием каждую вещь, заключая ее в себе. И все остальные его совершенства (فضائله) вечны, текут с вечностью (تجري مع الدوم), а не с временем, а время только уподобляется вечности и длительности. Тот, кто желает познать тот идеальный мир, но слишком слаб для этого взором, пусть бросит свой взор на душу и пусть безостановочно движется вместе с ней, но пусть схватывает лишь часть того, что в ней. Обязателен лишь разум, так как он обнимает общее, тогда как чувство знает лишь отдельные предметы и владеет лишь частностями. Вышний мир воочию покажет общие категории (الكليات), так как это устойчивые, вечные субстанции. Их состояние (القيام)ечно, так как там нет прошедшего и будущего времени — одно настоящее, поскольку положение вещей там не меняется. Все в том мире есть разум и сущность (لا يتفرقان), которые не разделяются (لا يتفرقان), но разум есть разум, поскольку он разумеет (يعقل), сущность, и сущность есть сущность, поскольку она разумеется разумом. Причина же,

по которой это происходит, находится вне их, и эта причина — создательница разума. Разум и сущность созданы вместе и неразделимы, как умопостигающее или умопостигаемое вместе, так как разум не был бы умопостигающим (عاقلا), если бы не было существующим различие (الغيرية) (инаковость), то есть если бы не было вещи, из-за которой он существует.

Первоосновы суть разум, сущность, различие (الغيرية) и тождество (الهوية), а также движение и покой, объединяет их тождество, а разъединяет различие. Разум это господин, который многое вызывает к бытию (يوجد) в душе, когда она с ним связана. Отделение от разума становится для нее гибелью. Но когда они становятся единым, душа живет вечной жизнью и непрестанно радуется.

Единый, истинный, абсолютный, простой, всеобъемлющий творец, создавший разум, предшествует множественности и делает число (فصل العدد). Число не есть начало всех вещей, как думают люди, потому что (لا شيء) один прежде двух, а два после одного. Два стали (كانا) только из одного и были ограниченными (وكانا محدودين), а один не был ограничен, потому что два из него. Мы говорим, что два — ограниченное (محدود) при одном, — но сами по себе они не ограничены. Если граница (الحد) становится числом, то есть носителем субстанции (الجوهرية), то и душа становится числом (عددًا).

Число (=единица) и два в том высшем мире — это разум и абсолютные деятельные принципы. Разум принимает форму от единицы совсем иным родом, чем от самого себя (يتصور من الواحد). (به من ذاته بنوع غير النوع الذي يتصور العقل).

Далее автор разбирает вопрос, о котором много спорили прежние мудрецы: о том, как абсолютная единица стала причиной возникновения множества вещей, не выходя из единичности (من وحدانية) и не уменьшаясь. Напротив, ее единичность утвердилась при создании ею множества. Следует обратиться к своей сущности и посредством разума узреть истинно-единого, возвышающегося над всеми духовными и чувственными вещами. Все остальные вещи, точно отображения, рассеиваются и стремятся к нему, приходя от этого в движение. Высшие духовные субстанции возникли к бытию вне времени (بغير الزمان) и не связаны со временем. Причина времени не подлежит времени по своему существу, их отношения — точно отношения тени к ее владельцу. Кто смотрит на высший мир, тому сообщаются его красота и цвет, но цвет там — красота и светоносность формы.

Тот, кто полностью владеет формой в ее всеобщности, может проникнуть в ее свет и красоту, не различая внешнего и внутреннего, но постигая ее всю целиком. Однако это недоступно телесному. Лишь духовное зрение, обращенное к душе, может постигнуть целиком и духовную форму. Недоступность высшего мира вынуждает обращать взоры к звездным владыкам (سادة النجوم)

(على) и безраздельно сливаться с их духовной сущностью. Такое соединение для чистого человека может стать вечным. Тогда от него не скроется ничто из тленности (من فنا) низшего мира. Слияние с владыкой звездного мира делает доступным и высший, надзвездный мир, мир чистых абсолютных форм.

Духовный человек, бросая взор на духовные вещи, воспринимает их, только соединяясь с ними в одно целое. Взор смотрит

на поверхность вещей, разум же видит их внутреннее состояние, поэтому его соединения с ними разнообразны и с некоторыми из них сильнее, чем соединение ощущающего с ощущаемым.

Если взор долго смотрит на воспринимаемую чувствами вещь, она вредит ему и он теряет способность ощущения. С духовным взором дело обстоит иначе: чем дольше он смотрит на умопостигаемое, тем обильнее он знает и совершеннее разумом. Познание чувствами (معرفة الحواس) больше сопряжено со злом и страданиями, нежели с ведением (يعلم). Чувства отталкивают от себя страдания и зло, которые к ним приближаются, как, например, болезнь; благодаря этому их знание утверждается из-за боли, которая при этом возникает, и потому чувству не доступно верное познание (معرفة صحيحة). Что касается здоровья, то оно существует соответственно чувствам (كونا ملائمتها لها), они наслаждаются им и потому познают его верно. Болезнь же им чужда. Познание не чувствует чуждых и далеких нам вещей, их чувствует ощущение страдания (حس الوجع). Близкие же и подходящие нам вещи (الملائمة لنا) мы ощущаем чувством познания (حس العرفة). Таким образом, с помощью чувства мы правильно познаем близкие чувственные вещи внутри нас, но не постигаем верно духовных вещей. Следовательно, чувство узнает только соответственные ему (ملائمة له) впечатления и игнорирует (تجهل) впечатления, чуждые ему. Тем более оно игнорирует духовные вещи, которые весьма чужды и далеки нам. Поэтому нам трудно вспомнить что-нибудь духовное (عقلي), отделенное от материи, и мы думаем, что не постигаем этого. И потому мы размышляем и вникаем (وننظر) в духовные предметы (الأمور), тогда как из чувства возникает (العارض) впечатление, которое говорит нам: «Я не вижу этой духовной вещи!» — и говорит правду.

Постоянно пребывает с умственными категориями (بالعقلانيات) разум, ведь если он их отрицает (انكر), то отрицает и самого себя (ذاته). Когда разум придает себе телесный облик (صير نفسه جسما), выходит из области умственного и хочет видеть духовное телесным взором, то созерцать (ننظر) духовный мир ему невозможно.

Небесный мир, то есть мир небесных тел, первым в ряду которых явился (ظهر) Юпитер (الاشترى), есть отпрыск (فرعة) духовного мира. Духовный мир вечен, поскольку вечен его создатель. В этом же (земном) мире жизнь, субстанция и красота есть отображение небесного мира, и существование этого мира длится постольку, поскольку стоек его образец. И если бы небесный мир не имел соответствия тому (духовному) миру, он не управлял бы (لم يدبر) этим (низшим) миром. И если бы он покинул устремление к высшему свету (النور) и всецело занялся управлением (تدبير) этим миром, то это ему не удалось бы. Первый свет (النور الاول) управляет духовным миром, духовный мир управляет небесным миром, а небесный мир управляет чувственным миром. Первый управитель безграничен красотой, поэтому духовный мир предельно прекрасен и излучает из своего сияния красоту и свет. Затем прекрасной стала душа, хотя разум и прекраснее ее, ибо душа только отображение разума, но когда душа бросает свой взор на духовный мир, ее красота увеличивается. Прекрасная душа небесного мира изливает свою красоту на Венеру (الزهرة), Венера же

изливает ее на чувственный мир, иначе откуда же взялась в нем эта красота? Автор уже объяснял, что она не может зависеть от состава крови или других смесей. Душа прекрасна, пока взирает на разум и заимствует от него красоту. Если же ответит от него свой взор, то ее свет убывает (نقص). Мы также прекрасны и совершенны, пока созерцаем свои души, познаем их и остаемся в их природе. Когда же не созерцаем и не познаем их, а переходим к чувственной природе, то становимся дурными (بشرنا فبئسًا).

Девятый трактат. «О мыслящей душе и ее бессмертии».

Автор рассматривает вопрос о том, подлежит ли человек уничтожению весь целиком или же часть его возникает и гибнет, а часть сохраняется вечно, и что такое эта часть? Человек не есть нечто простое и цельное, он состоит из души и тела. Душа отлична от тела, и тело либо в положении орудия души (آلة النفس), либо соединено с душою другим способом. Но каков бы ни был способ их соединения, человек всегда делится на тело и душу и у каждой из этих частей своя особая природа. Все составное распадается и делится на составные части, так же распадается тело, как свидетельствует очевидность (العيان). Тела уничтожают друг друга, изменяются и превращаются друг в друга в особенности, если в них нет благородной живой души. Если от тела отделится душа, оно без промедления разъединится и распадется на материю и форму, так как именно душа делает обязательной его связь и соединение, поскольку она его составила из материи и формы. Гибнет та часть человека, которая служит лишь орудием для другой, то есть тело. Когда орудие использовано по назначению, владелец бросает его, не заботясь о нем, и оно уничтожается. Душа же устойчива и постоянна, в едином состоянии, она не погибает, и благодаря ей человек является тем, что он есть. Душа нуждается в теле, как форма нуждается в материи и как мастер нуждается в орудиях. В таком случае душа и есть человек (انفس الإنسان). Благодаря ей он становится постоянным, вечным (دائمًا), тогда как тело тленно и гибнет (صار ثابثًا).

Далее автор оспаривает взгляд материалистов (الجرميون), утверждающих, что душа подлежит уничтожению потому, что она является телом, но только телом тонким и прозрачным. Автор опровергает это тем, что всякое тело распадается на другие тела. Если мы знаем, что в душе необходимо присутствует (حاضرة) не покидающая ее жизнь, а в то же время душа является телом, то, следовательно, неотделимая жизнь принадлежит всякому телу. Поскольку же тела являются составными, то и душа должна состоять из двух тел (من جرمين) или из многих тел. В таком случае либо у каждого из этих тел естественная (الغريزية) неотделимая от него жизнь, либо она есть у одних и отсутствует у других. Но если одно из этих тел обладает естественной жизнью, поистине оно и есть душа (هو النفس فذلك الجسم). Если продолжают спрашивать о нем, то мы должны сказать, что оно составлено из многих тел, и снова характеризуем (وصفناه) его с помощью только что указанного свойства (الصفة), и так без конца. Бесконечное же неизвестно и непонятно.

Могут возразить, что душа состоит из простых, не разлагаемых по составу тел — первичных элементов (الاجسام الاولى). Однако огонь, воздух, вода и земля если и обладают жизнью, то души в них нет, и жизнь в них акциденция (عَرَضٌ), а не естест-

венное свойство (وليست بغريبة), иначе они не подвергались бы изменениям и превращениям, в отличие, например, от небесных тел. Но если первичные тела просты, лишены души и жизни, то как может физическое тело (الجسم), составленное из них, иметь душу и жизнь, это нелепо.

Если бы причиной появления в телах души и жизни было их смешение и взаимопроникновение, то жизнь и душа встречались бы только в сложных телах. Но дело обстоит иначе, простые тела также обладают душой. На самом деле формирует материю и делает из нее тело действенный одушевленный принцип (النفسانية). В этом мире творческий принцип существует только со стороны души. Когда (всеобщая) душа формирует материю и производит (ايجادتها) из нее простые тела, она придает им (طبيعية) природный творческий принцип, и тогда всякое тело, будь оно простым или сложным, обладает душой и жизнью. Далее автор снова возвращается к мнению тех, кто думает, что душа возникает в телах как результат соединения и связи простых неделимых тел. Всякое простое тело состоит из материи и формы. Тело не может обладать душой из-за материи (من قبل الهولي), так как материя не имеет качества (كيفية لها). Тело обладает душой и жизнью лишь со стороны формы, ибо благодаря душе тело подлечит закономерности и объяснению (يكون ذا الطفس والنرح) (من حيث النفس); закономерность и объяснение относятся к области души. Что же такое форма? Если ответят, что форма — это некая субстанция, то этим признают, что одна из двух составных частей тела есть душа, и отпадет утверждение, что причина жизни тел — их связь (اتصال). Если же скажут, что форма — это впечатление (اثار) материи и что она не есть субстанция, и тем не менее от этого впечатления возникает (حدثت) душа и жизнь, такая речь бессмысленна, так как материя не может придать форму самой себе и произвести душу из своей сущности (من ذاتها). Без сомнения, ей придало форму нечто иное, и это нечто выходит за пределы телесной материальной (مبولوجانية) природы. Поэтому ни одно из тел не будет прочным (ثابتا), если в нем нет одушевленной силы (القوة النفسانية). Текучесть и тленность (السيلان والنفاء) в природе тела, и если бы весь мир был телом без души и без жизни, то вещи непременно бы подверглись гибели, и если бы душа телесной (الجسمية), это постигло бы и ее также. Она, как все остальные тела и души, распалась бы и обратилась в материю, ибо материя всех тел едина, они состоят из нее и с ней сливаются (تخل). И если бы все вещи обратились в материю и не было бы того, кто дает ей форму, то бытие (الكون) прекратилось бы.

Материалисты могут сказать, что они не считают (لا نجل) весь мир целиком телом, а считают его обладателем души и жизни, но только по имени (بالاسم). Автор возражает: имя не имеет значения (الاسم فلا عمرة), идеи (الهي) же души и жизни они избегают. Самые тонкие, прозрачные и текучие тела — это воздух и ветер. Душе невозможно быть на той же степени (بالنزلة), иначе она окажется более низкой и презренной, чем грубые (الغديلة), чувственные (المحاسنة) тела, тогда как на самом деле душа благороднее и совершеннее любого тела, как благородство и совершенство причины выше обусловленного этой причиной.

Воздух не может быть душой и духом этого мира, когда он (وهو) нуждается в закономерности и объяснении.

Этот мир движется не удачей и случайностью (بالبحت والاتفاق), а одушевленным и духовным (العقلية) принципом с крайней предусмотрительностью и обдуманностью (بالحزم والتدبير). Существование и устройство его поддерживает разумная душа. Об этом свидетельствуют нам и материалисты, так как истина принуждает их к подтверждению этого. Но они противоречат истине, когда делают душу духовным воздухом (буквально: ветром — الروحانية الربيع) и духовным огнем, поскольку для них нет силы благороднее огня и воздуха. Материалисты признают душу телом, но тогда перед ними встают неизбежные вопросы, и, чтобы спастись от них, они ее делают чем-то неизвестным (الشيء المجهول), признавая ее мощным и действенным телом, и называют это тело духом (روحًا). Но мы находим множество духов (أرواحا), которые не имеют душ.¹⁹⁰ Если скажут, что душа — это дух в некоем образе (في هيئة ما), то мы спрашиваем: каков этот образ? Без сомнения, этот образ должен быть или тем же самым духом (في الروح بعينها), или он будет каким-то качеством (كحقيقة) в нем. В первом случае нашли, что духи не относятся к субстанции души (ليست بذات النفس). Если же образ — качество духа, то дух будет сложным (مركبًا), а не простым, и между ним и телами нет разницы совсем. Образ это акциденция (الاحولة) и поэтому не имеет материи, так как находится при носителе атрибута, а носитель есть тело. Если образ нематериален, а дух телесен, то душа состоит из тела, которое не является ни плотным, ни тонким. Каждое тело несет определенные качества и сообщает их другим по соответствию: теплое согревает, холодное охлаждает и т. д. Невозможно, чтобы холодное согревало, а горячее охлаждало. Если это общее для всех тел положение и если тело своим свойством (بها فيه) производит только одно действие, а затем мы находим другую вещь, которая производит множество действий, то мы знаем, что субстанция этой вещи иная и что она за пределом (وأنه خارج) всякой телесной субстанции. Этого никто не может отрицать.

Глава об особых случаях (في النوادر)

В этом мире душа существует с частью своих сил, а в духовном мире — с остальными, каковы справедливость, благочестие и другие добродетели. Добродетели душа заимствует из созерцания высшего разума, разум же получает их от первой причины, и в нем они находятся всегда. Первая причина, как автор уже неоднократно указывал, есть источник и центр всех совершенств и добродетелей, откуда они распространяются в нисходящем порядке. Мы сами и все окружающее нас относится к Первому деятельно так же, как все линии и точки на окружности и плоскости круга относятся к центру круга: они существуют только из-за него и стремятся только к нему, даже если отдаляются и расходятся от него. Могут спросить: почему же люди не чувствуют первой причины, души и славных добродетелей и большую часть своего века игнорируют их? Более того, есть люди, которые их отрицают и считают побасенками всегда. Это происходит из-за чувственной природы людей, они воспринимают знания посредством чувств и благодаря этому не могут познать того, что чувствам не поддается. Свое знание они связывают (بضيغها) с чувством и с телами

и отсюда придают телесность (فيجسم) душе, разуму и первой причине.

Это же подтверждают лучшие из древних и приводят для этого достаточно доказательств. Мы можем отвлечься от чувственного восприятия, обратившись к душе. Занятые чувственным ощущением, мы не воспринимаем души и ее совершенств. Когда чувство ощущает что-нибудь, оно только передает это душе, а душа передает разуму. Точно так же если душа чувствует что-нибудь, она сперва передает это разуму, затем разум возвращает это душе, а душа передает чувству. Но только разум познает объект (الشيء) более высоко и ясным знанием, нежели познание души, а душа познает объект низким и неверным знанием (دينة ليست بمصيبة) . Если кто-нибудь хочет почувствовать душу, разум и их причину — первую сущность (الائمة الاولى) , то он не должен позволять чувствам производить свои действия, но ему следует обратиться внутрь самого себя и пробыть так долгое время, отдалившись от всех внешних чувств. Пусть он ревностно стремится успокоить их, и когда чувства успокоятся и он вернется к своей сущности (الى ذاته) и взглянется внутрь себя, то сможет ощутить то, чего не могут обрести (النيل) чувства. Это так же, как с тем, кто хочет услышать некий тихий волнующий (مطربا) звук и молча прислушивается к этому звуку, не отвлекаясь никаким другим. Тогда он сможет услышать это и верно почувствовать. Таким образом, если кто-нибудь хочет почувствовать душу, разум и первую сущность, ему следует отвергнуть внешний чувственный слух (السمع) и использовать (يستعمل) внутреннее духовное (العتلى) вслушивание. Тогда он услышит вышние, чистые, прекрасные волнующие мелодии (النغمات), которых не произнесет (يلقها) слушающий, и чем больше слышит, тем сильнее в нем страсть и волнение, и он знает, что материальные (المجرمة) чувственные мелодии только отражение (الانعام) и символы (الرسم) тех мелодий. И когда почувствует те высокие благородные субстанции (ائيات) и услышит эти мелодии, сообразно своей силе и возможности, тогда полна и совершенна его радость.

Десятый трактат. «О первой причине и вещах, которые возникли от нее».

В последнем трактате автор часто возвращается к сказанному прежде о порядке мироздания, о первом творце и первом разуме и о происхождении вещей.

Абсолютно единый (الواحد الحق) совершенен выше совершенства, ибо не имеет нужды и не ищет пользы ни в чем. Вследствие силы своего покоя (لشدة سكونه) истинно единый создал существо разума (الهوىة العقل) , и когда оно созерцает единого, то принимает форму разума и подражает своими действиями единому, который изливает на него тогда множество великих сил. Далее разум создает (всеобщую) душу, сам также пребывая в покое. Но уже душа, благодаря низшей степени совершенства, создает природу, находясь в движении и проникая в низшие субстанции вплоть до растений. Движимая страстью к низшему, душа запечатлевается (اثرت آثارها) в низшем и создает особь (شخص) . Запечатленное ею прекрасно, хотя должно считаться дурным и низменным в сравнении с вещами высшего духовного мира. Частные вещи прекрасны в восприятии чувства однородного с ними (من حيزها) : подобное радуется и наслаждается подобным. Душа за-

печатлевают (اثرت) природу, чувство и распределяет систему предметов, назначая всему свое место, но вся система отлична от высшего мира, где нет сомнений и ошибок. Душа растения ниже и невежественнее (اجهل) других частей (всеобщей) души. Животная душа выше благодаря чувствительности, и еще выше человеческая душа, так как она движется, чувствует, обладает разумом и суждением (تمييز).

Душа растения находится в его корне, ведь растение засыхает лишь тогда, когда срезан корень. Отделенная от своего обиталища душа поступает в духовный мир, это касается и растительной и животной души. Находясь в середине, между миром разума и миром чувства, душа без труда может подняться выше, в противоположность пребыванию в низшем мире, откуда ей трудно вознестись в умственный (духовный) мир.

Об особых случаях. Оттого что первый разум создал все вещи сразу вместе с их формами и свойствами (صفات), соответствующими последним, вещи духовного мира отличаются красотой и совершенством, недоступными природе земного мира, в котором вещи и их свойства появляются одно за другим. Первая форма держит (تمسك) материю и преодолевает (تغلب) ее, она не допускает в ней ничего без врожденного свойства (جيلة). Первичная форма сохраняет субстанцию, и это помогает бытию отдельной вещи (ينفع في كون الشيء). В том мире человек может быть только духовным (عقليا), но когда он направляется в мир бытия, то к нему прибавляется (يزيد) чувство и он становится чувственно ощущающим (حساسا), тогда как там был чувственно ощущающим духовным образом (بل كلني هناك حساسا عقليا). Но автор возражает против того, что душа в высшем мире была чувственно воспринимающей в возможности, тогда как в этом мире — в действительности, поскольку чувство воспринимает только объекты ощущений (الحواس). Ведь таким образом сила души становится действием благодаря тому, что она унизилась нисхождением в низменный мир.

О человеке духовном и человеке чувственном. Для того чтобы нам постигнуть умом (نعقل) духовного человека, следует понять, что такое чувственный человек, которого мы также не знаем как следует. Понятие человека, состоящего из тела и души, которая действует в его действиях и определяет его человеческое свойство, приложимо только к человеку в этом мире. Наименование (الاسم) «человек» присуще душе, только когда она существует вместе с тем человеческим телом, в котором она ныне (الآن). В этом случае душа является действенным принципом в человеке, который производит (تعمل) жизнь и речь (النطق). Материальная душа (النفس الهولائية) обитает в теле как отображение иного, духовного человека, и соответственно этому тело также должно воспринять отображение того истинного человека. И как художник в доступном ему материале передает форму телесного человека, стремясь передать ее как можно ближе, и тогда форма изображает именно этого человека, но изображение всегда ниже оригинала, ибо оно лишено его действительных признаков: жизни, движения, изменений, сил, — так и чувственный человек есть отображение первичного, истинного человека, и художник здесь — душа. Она создает в нем свойства первичного человека, но более слабые, малочисленные, незначительные. Кто

хочет видеть того истинного человека, тот должен быть достойным и обладать мощными чувствами, какие не окажутся скованными при сияющем свете, каков первичный человек, обладающий человеческими состояниями (الحالات), но в более благородном и мощном виде. Этого человека описал и определил божественный Платон, который установил, что душа пользуется телом как инструментом через посредство животной души, которой она сообщает более высокую и благородную жизнь. Первичный человек есть действенный принцип другого (земного) человека, благодаря сходству с ним. Точно так же в первичном человеке заложены принципы (الكليات) умственного (العقلي) человека, который изливает свой свет на него. Таким образом, телесный человек соединяется с человеком духовным (النفسي) и с человеком умственным (العقلي), не отождествляясь с ними, но уподобляясь им как отображение. Здешний человек зрит частные вещи, тогда как тамошний зрит всеобщее более возвышенным и совершенным взором.

Некоторые могут думать, что первый творец, создавая остальные живые существа, сперва обдумал (برأ) их формы, затем создал их для здешнего чувственного мира. На самом деле все здешние вещи — лишь бледное отражение своих совершенных первообразов из того мира. И если в этом мире творения ограничены (بشائي), то силы, их создавшие, безграничны и бесконечны.

Бессловесные животные необходимо существуют в том мире в более благородной субстанции. Причина этого во множественности, необходимо вытекающей из абсолютно единого, которая требует многообразия форм, куда входят и образы всех животных. Различия в разуме человека и животных и отдельных людей между собой объясняются различием (اختلاف) движений жизни и ума, одни из них светлее, яснее и благороднее других, в зависимости от степени приближения к высшим разумам (العقول). Живое существо, которое мы здесь называем бессловесным (غير ناطقة), там обладает мышлением (ناطق) и живое, не имеющее ума здесь, обладает им там. Первичный разум лошади определяет ее в качестве лошади. Но разум, осмысляющий (عقل) лошадь, не может быть осмысляющим (عاقِل) человека. Первичный разум не осмысляет того, в чем нет разума (شيئاً لا عقل له), но осмысляет видовой разум (عقل عقلاً نوعياً) и видовую жизнь.¹⁹¹ Но индивидуальный разум, в том числе и разум некоторых животных, причастен (ليس هو بعام) первичному разуму. Каждая частица разума есть отдельное целое, на которое разум разделяется. В разуме все вещи даны в возможности (بالقوة), становясь действительностью (صار بالفعل), вещь превращается (صار) в нечто особое, специальное (خاصة). Точно так же жизненные силы, направляясь книзу, слабеют и некоторые их действия становятся скрытыми (بعض أفعالها). Но эти силы соответственно возникают в низких и ничтожных живых существах. В слабом и несовершенном (ناقص) животном присущий ему ум ухищряется создать сильные члены взамен недостатка жизненной силы (как когти у одних, у других рога или клыки и т. п.). Если же скажут, что есть и слабые животные, которым нечем защищаться, то, во-первых, это бывает редко (نادر), во-вторых, животных надо брать в совокупности, так чтобы одна часть дополняла другую, и тогда они полны и совершенны, то есть жизнь и разум в них выражены полно и со-

вершенно. Их различие и разнообразие зависят от разнообразия форм, не повторяющих друг друга, которое вытекает из необходимости множественности причиннообусловленного.

Всегообщее прекрасно тем, что оно состоит из различных вещей, и особое, специальное (خاص) прекрасно тем, что каждая вещь соответствует своему бытию (إن يكون كل واحد من الأشياء على ما يليق به). Итак, этот мир состоит из различных вещей, и в самом его несовершенстве (نقص) есть достоинство (فضل).

Далее автор выясняет, в живом или мертвом виде существуют растения и земля в том мире. Они живы, поскольку жизнью обладают их отображения здесь. Доказательством того, что земля есть нечто живое, служат вырастающие на ней обрывы (الكَلَام) ¹⁹² и горы, которые не что иное, как земляная растительность (نبات). Внутри гор многочисленные животные, минералы и долины и прочее, возникшее благодаря принципам, носителям души (أرضي ما فيها). Принцип или форма земли (النفس ذوات) действует внутри земли, как действует природа в недрах дерева: ствол дерева подобен земле в целом (باعتبارها), а камень, вырубаемый из земли, подобен ветви, отрубаемой от дерева. По всем этим признакам земля — живое существо (حيّة), обладающее душой, а тем более жива духовная земля, прообраз нашей земли. Все, что там, — велико, будь то большое или малое. Солнце там — совокупность звезд, а каждая звезда также есть солнце. Общее там видно (يُرى) в единичном, а единичное — в общем. Там абсолютное движение и абсолютный покой, не смешанный с движением. Там все устойчиво и совершенно, ибо носитель (الحامل) там разум и атрибут, несомое (الحمول) также разум. В том мире мудрость (الحكمة) является вместе с субстанцией, а не после нее, как бывает у вторичных субстанций (في الجواهر الثانوية), так что сущность (الائتية), субстанция и мудрость есть нечто единое, и потому та мудрость шире (أوسع) всякой (иной) мудрости.

Тот мир мог видеть божественный Платон, ум которого поглощал (استغرق) его чувства, и он познавал тем одним, что сам был воплощением разума. Он привык познавать вещи взглядом разума, а не логикой или аналогией. Что касается нас, то наши души недостойны зреть красоту того светоносного мира, ибо нас одолела чувственность и мы признаем (نصدق) лишь материальное. Поэтому мы думаем, что науки только мнения, исходящие из предпосылок (قضايا), и что невозможно знание, которое не ведет к постановке предпосылок (لوضع القضايا) и росту заключений, тогда как знание чистых первичных начал учит без постановки посылок. И если и в этом мире некоторые знания приобретаются сами по себе, без содействия чего-либо другого, то тем более знание высшего мира не нуждается в посылках, приводящих к постижению истины, но истина там воспринимается без ошибки и без лжи, которые возникают в результате посредствующего. К истине также не примешивается ничто чуждое, как бывает здесь со знаниями, которые поэтому не могут быть постигнуты точно и верно. Кто сомневается в таком описании (صفة) здешнего мира, того автор предоставляет собственному мнению без спора. Божественный Платон намеренно не описал процесс познания того мира, желая, чтобы мы искали и исследовали собственным умом и чтобы его постигли из нас предназначенные к этому (لذلك لا يلا).
(من كان).

О духовном мире. Египетские мудрецы¹⁹³ благодаря тонкости своих представлений видели духовный мир и его формы, прообразы вещей, и знали их достоверно либо благоприобретенным, либо врожденным знанием. Желая описать что-нибудь и мудро определяя этот предмет, они не прибегали к знакам обычных писем, к словам, звукам и логическим понятиям, но рисовали изображение и утверждали его знанием (عَلِمَ) для людей. С искусной и твердой мудростью они рисовали изображение всех вещей и ставили эти изображения в своих храмах, и они служили им как произносимые письмена и читаемые буквы. Таковы же были их книги, в которых они обозначили (قَبَدُوا فِيهَا) свои идеи и описали предметы. Они это делали для того, чтобы научить нас, что у каждой мысли (الحكمة) и у каждой вещи есть духовное отображение и духовная форма. Этим подобиям и изображениям они подражали (يَتَلَوْنَ) другими изображениями, ниже первых по чистоте и красоте только потому, что хотели, чтобы мы знали, что эти ничтожные чувственные изображения лишь подобие (مِثْلٌ) для тех благородных духовных изображений. Так прекрасно их учение и правильна их деятельность, что каждый, кто подолгу размышляет о причинах, по которым они так действовали, подивится им и верности (صَوَابٌ) их мнений. И если мы удивляемся этой группе (مُضَا) достойных хвалы, то тем более должны дивиться первой мудрости, создающей субстанции предельном искусства, без обдумывания причин. Творца нельзя сравнивать с обычными мастерами, так как они работают с помощью рук и орудий, он же не ищет образцов внутри себя и не сравнивает свое творение с чем-нибудь внешним, ибо прежде него ничего не было, сам он (ذَاتُهُ) есть образец (مِثَالٌ) всякой вещи, а образец не принимает подобия (لَا يَتَمَثَّلُ). Он не нуждается в орудии, ибо он причина всех орудий. Без посредничества он создал форму, заимствовавшую от него свет, и посредством этой формы создал все остальные одну за другой в нисходящем порядке вплоть до низшего чувственного мира. Таким образом материал сперва принимает всеобщую форму, затем форму стихийных элементов (اِسْتَقْسَاتٌ), от этой последней принимает другую форму, а после того принимает одни формы за другими. Поэтому никто не может видеть материю, ибо она принимает множество форм и скрывается (خَفِيَّةٌ) под ними и ничто чувственное не может достигнуть ее (يَنَالُهَا).]

Примечания

¹ [Dieterici Fr.] Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben von Dr. Fr. Dieterici. Leipzig, 1882 (далее — *Дитеричи*. Текст).

² [Rose V. [Розе].] Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Fr. Dieterici. Leipzig, Hinrichs, 1883. XVIII u. 224 S. gr. 8° M. 8 // Deutsche Literaturzeitung. 1883. N 24. S. 843—846 (далее — *Rose V. [Розе]*). Ср. также: *Борисов А. Я.* Арабский оригинал латинской версии так называемой «Теологии Аристотеля» // Записки Коллегии востоковедов. 1930. Т. 5. С. 83—98].

³ Ahlwardt W. Verzeichniss der arabischen Handschriften. Berlin, 1892. Bd 4. S. 446—447 (N 5121). (Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek in Berlin. Bd 16).

- ⁴ *Slane W. de. Bibliothèque Nationale. Département des Manuscrits. Catalogue des manuscrits arabes. 1883—1885. P. 411.*
- ⁵ *Munk S. Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1859. P. 250, note.*
- ⁶ *Дутерици. Текст. Предисловие. С. VII.*
- ⁷ Там же. С. VIII.
- ⁸ [О рукописях «Теологии» см. также вводную статью. Судьба тавризского списка остается неизвестной.]
- ⁹ *Aristotelis opera omnia quae extant, graece et latine / Ed. G. du Val (Duval). Parisiis, 1619. T. 4. P. 602.*
- ¹⁰ *Guttmann J. Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol. Göttingen, 1889. S. 28. Anm. 3.*
- ¹¹ *Ibid. S. 27. Anm. 1.*
- ¹² [«Которые впоследствии, по запросу того же Ф. де-Росси, как бы наспех перевел на итальянскую речь наиведущий в арабском языке Моисей Ровас, так как не было возможности медленнее и с более свободным досугом окончить (перепиской) арабский экземпляр, который охранялся с большой тщательностью в той дамасской библиотеке».]
- ¹³ *Patricius Fr. Plato et Aristoteles mystici atque exoterici // Patricius Fr. Nova de universis philosophia. Venetia, 1593. Статья имеет отдельную пагинацию; цитируемое место находится на л. 2 recto.*
- ¹⁴ [«С какового, после того как были увезены из Дамаска к себе равенцем Франческо Росси, который их (т. е. книги «Теологии Аристотеля») разыскал там в одной из библиотек, они были переведены на итальянский язык врачом евреем Моисеем Ровасом».]
- ¹⁵ *Fabricius C. Bibliotheca graeca / Ed. de Harles. T. 3. P. 278—280.*
- ¹⁶ Рукопись хранится в Парижской Национальной библиотеке (№ 996). Приписка опубликована С. Мунком: *Munk S. Mélanges de philosophie juive et arabe. P. 249, note, и перепечатана Ю. Гутманом (Guttmann J. Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol. S. 27. Anm. 1).*
- ¹⁷ *Enneades, IV lib. VIII, 1.*
- ¹⁸ Л. 5 recto — латинский перевод всюду цитируется мною по изданию Франческо Патричи в сборнике «Nova de universis philosophia». См. выше примеч. 13.
- ¹⁹ *Борисов А. Я. Арабский оригинал латинской версии так называемой «Теологии Аристотеля». С. 83—98, где подробно изложена история вопроса. Борисов А. Я. Об исходной точке волонтаризма Соломона Ибн Габироля // Изв. АН СССР. Отд.-ние обществ. наук. 1933. С. 755—768.*
- ²⁰ [См.: *Борисов А. Я. Новые материалы к вопросу о Псевдо-Бахье // Изв. АН СССР. Отд.-ние гуманитар. наук. М.; Л., 1929. С. 775—797.*]
- ²¹ *Dieterici Fr. Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von... Leipzig, 1883. S. 1 (далее — Дутерици. Перевод).*
- ²² *Alfārābis philosophische Abhandlungen / Hrsg. F. Dieterici. Leiden, 1890. S. 23, 28 u. a. (далее — ал-Джам').*
- ²³ *Kitāb al-Fihrist / Hrsg. von G. Flügel, nach dessen Tode besorgt von J. Rödiger und A. Müller. Leipzig, 1871—1872. Bd 1—2. См.: Bd 1. S. 252.*
- ²⁴ *Dieterici Fr. Die Abhandlungen der Ichwān es-Safā in Auswahl. Zum ersten Mal aus arabischen Handschriften hrsg... Leipzig, 1883. S. 121.*
- ²⁵ *Dieterici Fr. Die Propädeutik der Araber im zehnten Jahrhundert. Berlin, 1865. S. 68.*
- ²⁶ *Ibn al-Qifti's Ta'riḥ al-hukamā' . / Hrsg. von J. Lippert. Leipzig, 1903. S. 42.*
- ²⁷ *Ibn Abi Useibia. Kitāb 'ujūn al-anbā' fī ṭabakāt al-aṭibbā' / Hrsg. von August Müller. Königsberg, 1884. T. 1. S. 69.*
- ²⁸ *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustapha ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa / Ed. G. Flügel. Leipzig; London, 1835—1858. T. 1—7. T. 5. P. 138. N 10409 (далее — Хаджжей Халифа).*
- ²⁹ *Steinschneider M. Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Berlin, 1893. S. 242.*
- ³⁰ *Wenrich I. G. De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis arabicis armeniacis persicisque commentatio. Lipsiae, 1842. P. 161.*
- ³¹ *Müller A. Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung. Halle, 1873. S. 55. Cp. S. 23.*
- ³² *Steinschneider M. Die hebräischen Übersetzungen... S. 242. Anm. 963.*
- ³³ *Дутерици. Текст. Предисловие. С. VI.*
- ³⁴ См. выше, с. 24.

- ³⁵ *Hottingeri Joh. Henrici. Promptuarium sive Bibliotheca Orientalis. Heidelbergae, 1658.*
- ³⁶ *Wenrich I. G. De auctorum graecorum versionibus...* P. 162.
- ³⁷ *Ibid.*
- ³⁸ *Mehren A. F. Correspondance de philosophe soufi Ibn Sab'in Abd oul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen // Journal Asiatique. VII série. 1879. T. 14. P. 370.*
- ³⁹ См.: *Amari M. Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II // Journal Asiatique. V série. 1853. T. 1. P. 265.*
- ⁴⁰ *Steinschneider M. Die hebräischen Übersetzungen...* S. 244.
- ⁴¹ *Wenrich I. G. De auctorum graecorum versionibus...*
- ⁴² *Думерици. Текст. Предисловие. С. VI.*
- ⁴³ См. выше, примеч. 13.
- ⁴⁴ [«Сокровенная (тайная)... философия, переданная со слов Платона, принятая и записанная Аристотелем...»]
- ⁴⁵ *Haneberg D. Die Theologie des Aristoteles // Sitzungsberichte der Königl. bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München, Jg. 1862. Bd 1. S. 12. Имеется отдельный оттиск этой работы.*
- ⁴⁶ В венецианском издании Ф. Патричи 1593 г. — л. 12 recto, кол. 2.
- ⁴⁷ [«Последовательно даже не ищут тайной мудрости: по причине тонкости (ее) положений. О чем мы писали в этой нашей книге под заглавием „Сокровенная философия“: что чернь оказывается недостойной этого и умом не постигает.»]
- ⁴⁸ *Haneberg D. Die Theologie des Aristoteles. S. 12.*
- ⁴⁹ *Думерици. Текст. С. 50, строки 14—17.*
- ⁵⁰ *Думерици. Перевод. С. 51.*
- ⁵¹ Там же. С. 211.
- ⁵² *Думерици. Текст. С. 2 и 3.*
- ⁵³ *Baumstark A. Zur Vorgeschichte der arabischen «Theologie des Aristoteles» // Oriens Christianus. 1902. Bd 2. S. 187.*
- ⁵⁴ См.: *י"ג Zion. Ephemerides hebraicae sive Collectio dissertationum, maxime theologicorum variorumque hebraicorum scriptorum... / Ediderunt M. Creizenach et J. M. Jost. Anno DCII (=1842—1843). Francforti ad Moenum. T. 2. P. 121.*
- ⁵⁵ *Hebräische Bibliographie. 1863. Bd 6. S. 107.*
- ⁵⁶ *Думерици. Текст. Предисловие. С. VI.*
- ⁵⁷ *Le Juif Moïse ben Ezra en parle en l'appelant Bedolach, mot qui n'est probablement autre que le mot outhouloudjia déformé par déplacement de points diacritiques (Carra de Vaux. Avicenne. Paris, 1900. P. 74). [Примечание выделено звездочкой самим А. Я. Борисовым, по-видимому, как выражение мнения, господствующего до сих пор.]*
- ⁵⁸ См., например: *Хаджжй Халифа. P. 344.*
- ⁵⁹ См.: *Steinschneider M. Ist Ibn Esra in Indien gewesen? // Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft. 1866. Bd 20. S. 432 (Nachbemerkung...).*
- ⁶⁰ См., например, в его посмертно изданной монографии, озаглавленной издателями «*Studien über Salomon Ibn Gabirol*» (Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest. Für das Schuljahr 1898—1899). Budapest, 1899. S. 3. Anm. 1.
- ⁶¹ *Dieterici Fr. Die Abhandlungen der Ichwān es-Safā in Auswahl. S. 121.*
- ⁶² *Massignon L. Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays l'islam. Paris, 1929. P. 176.*
- ⁶³ *ал-Джам'. S. 29.*
- ⁶⁴ По Бомбейскому изданию: Т. 1. С. 69.
- ⁶⁵ См. ниже.
- ⁶⁶ См. об этом ниже.
- ⁶⁷ [«и то же самое полагает Платон, говоря о всеобщей душе».]
- ⁶⁸ *Nallino C. A. [Рец. на:] Massignon L. Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays l'islam. Paris, 1929 // Oriente Moderno. 1930. T. 10. P. 49.*
- ⁶⁹ *Mabilleau L. Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie. Paris, 1881. P. 187, 188, 199.*
- ⁷⁰ *Munk S. Mélanges de philosophie juive et arabe. P. 249.*
- ⁷¹ См. выше, с. 24 и 36.
- ⁷² [См. *לפניה בן יחייא ספר סטטלית הקבלה*. Варшава, 1877. С. 139. В этом плохом издании некоторые слова искажены. Текст Венецианского издания оказался недоступным.]

⁷³ См. выше, примеч. 13.

⁷⁴ «Audiamus Strabonem, seu Stratonem, libro Geographiae ultimo scribentem de Heliopoli» — дальше следует греческая цитата с латинским переводом (*Patricius Fr. Plato et Aristoteles mystici...* L. 3 recto).

⁷⁵ «Platonem 13 annis Aegyptiae sapientiae studuisse» (Ibid.).

⁷⁶ «...nos colligimus, Aristotelem dum Platoni esset benevolus, et ab eo ad archana et chariora colloquia admittebatur, libros illos de Bono et de Philosophia ex ore eius exceptos, scriptos ab Aristotele fuisse» (Ibid. L. 2 recto); «Agrapha et non scripta... quae ipse Plato non scribebat sed voce tradebat tantum, quamvis discipuli ea postea literis mandaverent» (Ibid. L. 1 recto).

⁷⁷ «...in ipsa (scil. in Theologia) et metaphysicos, et natureales, et libros de caelo, et de anima citatos comperimus, et multa etiam dogmata, ut motus, et animae definitiones, ut intellectus agentis, et materialis, actus, et potentiae, et similia distinctiones. Quae res manifesto convincit Mysticos hosce libros ab eo post illos omnes fuisse conscriptos» (Ibid. L. 2 recto).

⁷⁸ «...ipse iam senex esset» (Ibid.).

⁷⁹ «Quae vero ex propria scripta essent sententia, et falsa, e contra, et pleraque, aut omnia futulia esse cognovit. Quae vero in archanis, a Platone de Aegyptiorum philosophia olim audiverat revera... non humanitus fuisse inventa sed divinitus revelata» (Ibid.).

⁸⁰ «...Arabs ille Aben Ama, qui hosce libros, e sermone Graeco Aristotelico, in Arabicum transtulit» (Ibid. L. 2 verso).

⁸¹ «...in Arabicis scholis, aut privatis aut publicis fuisse in usu» (Ibid.).

⁸² «Et Arabum gymnasiis a Turcis in Syria deletis, Damasci ignotos (scil. hosce libros) latuisse, donec a Roseo sint adinventi» (Ibid.).

⁸³ Romae, 1666.

⁸⁴ «Sunt quidem aliqua, in ea philosophia, scripta, quae an Aristotelis legitima sint, dubium possint facere, ut praefatio, contra Aristotelicum morem, ante posita, ut per capita, eaque breviter librorum divisio» (*Patricius Fr. Plato et Aristoteles mystici...* L. 2 recto).

⁸⁵ «Nominis quidem ambiguitas, me diu suspensum tenuit. Scio namque... multos libros Aristoteli falso fuisse adscriptos et suspicabar, ex duabus illis rationibus, Aristotelis nomen non Stagiritem, sed Aristotelem cognomento Mythum, qui Aeschinis Socratici, Platonis condiscipuli, socius fuit, potuisse horum librorum descriptorem fuisse. Vel Aristotelem Atheniensem alium, qui in Parmenide dicitur unus de 30 fuisse tyrannis» (Ibid.).

⁸⁶ Первая фраза предисловия: «Utinam mihi primum persuadere possem, Candide Lector, deinde iustus rationibus tibi quoque probare, opus hoc Aristotelis esse» (*Aristotelis opera...* T. 4. P. 602).

⁸⁷ «At Thessalus Methodicus, fundi Philosophici calamitas, hoc Arabis cuiusdam, non Aristotelis esse scribit, bella sua praefatione in scholas Metaphysicas» (Ibid.).

⁸⁸ *Beckh Joh. Laurent.* Dissertatio de Theologia Aristotelis sive Mystica Philosophia secundum Aegyptios. Lipsiae, 1688.

⁸⁹ «In hoc opere, de deo, λόγῳ, anima universo, rerumque principiis non Aristotelico more, sed ita fere, ut in Hermetico Poemandro sit, disseritur, mundusque statuitur intelligibilis, in quo per sapientiam divinam anima nostra ideas rerum contemplatur, ita fere, ut Malebranchius, aetate recentiore sibi imaginatus est, ut Platonium potius aliquem, quam Aristotelem auctorem esse res ipsa clamet» (*Fabricius C.* Bibliotheca graeca. T. 3. P. 280).

⁹⁰ *Munk S.* Mélanges de philosophie juive et arabe. P. 248.

⁹¹ Ibid. P. 249.

⁹² *Haneberg D.* Die Theologie des Aristoteles. S. 12.

⁹³ Ibid. S. 11.

⁹⁴ *Dieterici Fr.* Die Theologie des Aristoteles // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1877. Bd 31. S. 117—126.

⁹⁵ *Dieterici Fr.* Über die sogenannte Theologie des Aristoteles bei den Arabern («Abhandlungen des Fünften Internationalen Orientalisten-Kongresses gehalten zu Berlin im September 1881»). Berlin, 1882. S. 1—12 (отд. оттиск).

⁹⁶ Ibid. S. 5—6.

⁹⁷ См. выше, примеч. 1 и примеч. 21.

⁹⁸ *Дитеричи.* Текст. Предисловие. С. VI.

⁹⁹ *Дитеричи.* Перевод. Предисловие. С. XI.

¹⁰⁰ См. выше, примеч. 2.

¹⁰¹ *Rose V.* [Рец.]. S. 843—846.

- ⁹⁰ Ibid.
¹⁰³ Steinschneider M. Die hebräischen Übersetzungen... S. 241.
¹⁰⁴ Guttman J. Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol. S. 25—35.
¹⁰⁵ Horowitz S. Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. Heft. II. Die Psychologie der jüdischen Neuplatoniker. Breslau, 1900. S. 85—86.
¹⁰⁶ Boer T. J., de. Aristotēlis // Encyclopaediae des Islam. Leiden, 1913. Bd I. S. 450.
¹⁰⁷ Carra de Vaux. Avicenne. P. 73.
¹⁰⁸ Horten Max.
¹⁰⁹ Tkatsch J. Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes. Wien; Leipzig, 1928. Bd I. S. 112.
¹¹⁰ Rose V. [Peu:].
¹¹¹ Kraus P. Un fragment prétendu de la recension d'Eustochius des oeuvres de Plotin // Revue de l'histoire des religions. 1936. T. 113, N 2—3. P. 210 (p. 4 отд. оттиска).
¹¹² См. выше, примеч. 13.
¹¹³ Ниже всюду сокращенно: ТА.
¹¹⁴ Ниже всюду сокращенно: EN.
¹¹⁵ Müller H. Fr. Die Enneaden des Plotin übersetzt von... Berlin, 1880. Bd 2.
S. 123.
¹¹⁶ Дитеричи. Перевод. С. 11 и примеч. к [39, 11], с. 197—198.
¹¹⁷ accusativ от 'αζη
¹¹⁸ Horowitz S. Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen... S. 86—
87. Anm. 21.
¹¹⁹ Volkmann R. Plotini Enneades. Leipzig, 1883—1884. Einleitung.
¹²⁰ Horowitz S. Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen... S. 85—
91.
¹²¹ Ibid.
¹²² Борисов А. Я. Арабский оригинал латинской версии так называемой «Теологии Аристотеля». С. 97—98.
¹²³ Nyberg H. S. [Peu.:] Borisov A. L'original arabe de la version latine du traité dit «Théologie d'Aristote» // Le Monde Oriental. 1930. Vol. 24. P. 116.
¹²⁴ Борисов А. Я. 1) Авicenна как врач и философ // Изв. АН СССР. Отд-ние обществ. наук. М.; Л., 1938. С. 51—73; 2) Об исходной точке волюнтаризма Соломона Ибн Габриоля.
¹²⁵ η лучше.
¹²⁶ Согласно исправлению, см. выше.
¹²⁷ قولي — читай قولك, ошибка, возникающая, несомненно, на основе лишнего диакритического точеч насхъ; пропущено قول — в самом конце отрывка; к числу подобных ошибок должен быть отнесен и пропуск 'алефа в قول ما في النفس читай قائل ما في النفس
¹²⁸ при подлежащем النفس
¹²⁹ Например, два последних.
¹³⁰ في читай في, исправлено по тексту тегеранской литографии, с. 177, так как в тексте издания Ф. Дитеричи в данном месте отсутствует местоименная сорула и выпала вопросительная частица هل, имеющаяся и в издании, и в литографии.
¹³¹ Добавлено فاعله، أم لا, но, с другой стороны, недостает فاعله؛ بدلاً من فعله вместо فاعله وليس بدلاً من فاعله.
¹³² Кораническим является, например, выражение عِيْشَةٌ رَاضِيَةً — ср. sûra XIX, 21 и sûra CI, 5, а также употребление глагола حاو IV в значении «охватить, объять = погубить»; особенно же напоминает садж' эсхатологических sûr весь облик самого конца отрывка.
¹³³ 292 слова отвечают 99 словам.
¹³⁴ Вот перечень этих вариантов: مُثَلِّقٌ вместо مَثَقِلٌ، لَمْ يَحْمِلْهُمُ вместо لَمْ يَحْمِلْهُمْ، وَفَوْقَ ذَلِكَ вместо فَوقَ، انْقَسَامًا вместо انْقِسَامًا، وَلَيْسَتْ لَهُمْ instead of لَمْ يَكُنْ لَهُمْ، وَمَعْلُوْلُهُمْ instead of مَعْلُوْلُهُمْ، حَتَّى (после) حَتَّى، نَكَرْنَا، حُدْرَدَاً instead of حُدْرَدَاً، (لَمْ) نَكْرَنَّا، أَحْلَجَهُ instead of أَحْلَجَهُ، بِحَالِهِمْ — в тексте тегеранской литографии вместо بِحَالِهِمْ наилучшее لَمْ.
¹³⁶ Оно содержит рассуждение об отношении ведения творца к ведению разума, служащее прямым логическим продолжением содержащегося в основном тексте аналогичного рассуждения об отношении ведения разума к ведению души; возникает даже вопрос: действительно ли мы имеем здесь дело с позднейшим добавлением или, быть может, это — частица основного, первоначального текста. Почему-

то выпавшая из соответствующего контекста «краткой» редакции и сохранившаяся в «пространной»? Этот неразрешимый в настоящий момент вопрос нам предстоит мимоходом затронуть в следующем разделе настоящей работы.

¹³⁷ См. выше.

¹³⁸ Ошибка, возникшая, несомненно, опять-таки на почве *насха* без диакритических точек.

¹³⁹ البسم العاشر — в латинском переложении Liber decimus.

¹⁴⁰ Rose V. [Рец.] S. 843—846.

¹⁴¹ كلمة الله verbum divinum = ó λόγος τοῦ θεοῦ.

¹⁴² Munk S. Mélanges de philosophie juive et arabe. P. 258—259.

¹⁴³ Вспомним, что была известна лишь первая — «краткая» его версия.

¹⁴⁴ Борисов А. Я. Об исходной точке волонтаризма Соломона Ибн Габироля. С. 755—768.

¹⁴⁵ Там же. С. 760—766.

¹⁴⁶ Заслуживает также быть отмеченным, что некоторые разночтения тегеранской литографии (например, 1 и 4) совпадают с текстом цитаты у ал-Фараби (*ал-Джам'*. S. 29; см.: Massignon L. Recueil de textes inédits... P. 176), что говорит за достаточную древность — если не за приоритет — данных разночтений.

¹⁴⁷ Ркп. 9, л. 11 verso.

¹⁴⁸ Ркп. 9, л. 15 verso.

¹⁴⁹ Борисов А. Я. Об исходной точке волонтаризма Соломона Ибн Габироля.

С. 759.

¹⁵⁰ Обо всем этом я могу судить, конечно, лишь по изданию Ф. Патричи, так как другие издания текста оказались для меня недоступными.

¹⁵¹ Munk S. Mélanges de philosophie juive et arabe. P. 257.

¹⁵² [В реконструкции А. Я. Борисова отсутствуют слова, соответствующие *בשר ודם* еврейского перевода, вероятно, следовало бы ожидать в арабском тексте: *الْبَشَرُ وَالْكَائِنَةُ*.]

¹⁵³ См. выше, с. 70—71.

¹⁵⁴ См. выше, примеч. 144 и 145.

¹⁵⁵ См. в наст. томе статью «Неизвестный еврейский перевод „Книги определений“ Исаака Израели».

¹⁵⁶ Иов. 21:6: *יִפְתֹּחַ בָּשָׂר וּדְמָיו*

¹⁵⁷ В действительности, однако, субъектом является *جِثَارِي*: «плоть моя схватила трепет», а не «трепет охватил плоть мою».

¹⁵⁸ *תבונת פלטים*

¹⁵⁹ Patricius Fr. Plato et Aristotelés mystici... L. 23 recto — Lib. X, cap. «Quod tres sunt illuminationis animae gradus, et quales» (О том, что есть три степени просветления души и какие они).

¹⁶⁰ العمل الأول العقل — intellectus primus sive agens.

¹⁶¹ intellectus secundus sive anima rationalis, intellectus materialis. — النفس الناطقة وهو العقل الثاني أعنى العقل الهجولاني

¹⁶² T. e. רוחניות = *روحانيته* понято как *spiritualitati angelorum*.

¹⁶³ Мы ожидали бы в латинском тексте: *adsimilaturque spiritualitati angelorum*.

¹⁶⁴ Вероятнее всего, «исправлено» Пьетро Кастеллани, которому не без основания показалось подозрительным упоминание ангелов Аристотелем.

¹⁶⁵ *speculans* вышло, по-видимому, из *הידיעות*, прочитанного как *ידע*.

¹⁶⁶ *rationis verae actionisque probae*.

¹⁶⁷ Приведен выше. с. 71.

¹⁶⁸ *entis* = *זוהר*, правильное было бы: *substantiae*.

¹⁶⁹ *מוקד למאמר מנאגע אלהי*

¹⁷⁰ Ср. выше, пункт 4.

¹⁷¹ См. выше, пункт 6.

¹⁷² См. выше, с. 35.

¹⁷³ По изданию Л. Венеттанера.

¹⁷⁴ Haneberg D. Die Theologie des Aristoteles. S. 5.

¹⁷⁵ *Inquit igitur Plato* = *وتذكرت عند ذلك اقليطس فانه امر* и ниже: *atque hoc Platonis dokumentum* = *ומזכר מאמר בקריה*.

¹⁷⁶ Как если бы в арабском тексте стояло просто: *לן דרך*

¹⁷⁷ T. e. *in mundo supremo*?

¹⁷⁸ Кружками отмечены слова, не находящие отражения в латинском тексте.

¹⁷⁹ [scil. *אמנם*] *כלל לה* поставлено перед *אין תורה מנאגע*, равно как и *פירוש*, превращенное в *osciatur*.

¹⁸⁰ Мы ожидали бы: *res intelligibiles*.

¹⁸¹ Об этом см. выше, с. 25.

¹⁸² Мы ожидали бы простую глагольную форму.

¹⁸³ Мы ожидали бы: in hunc mundum.

¹⁸⁴ Речь идет здесь о душе, а не об Эмпедокле = Антикле, о котором говорится в данном месте подлинника.

¹⁸⁵ אֲנִיחֵהוּ , но, אֵיךְ , затем אֲנִיחֵהוּ , но אֵיךְ , и наконец, אֲנִיחֵהוּ ; мною всюду исправлено по тексту «краткой» версии, который здесь несомненно лучше сохранился.

¹⁸⁶ Т. е., судя по смыслу контекста, «вынутому из петли».

¹⁸⁷ См. выше, с. 26.

¹⁸⁸ Кружками отмечены слова, опущенные в переводе.

¹⁸⁹ = אֲנִיחֵהוּ ; в «краткой» версии אֲנִיחֵהוּ

¹⁹⁰ Имеются в виду воздушные, газообразные тела. Ф. Дитерици переводит здесь: Odem.

¹⁹¹ У Ф. Дитерици: «d. h. das zum Leben und Geist fähige».

¹⁹² У Ф. Дитерици: אֲנִיחֵהוּ

¹⁹³ В издании Ф. Дитерици: אֲנִיחֵהוּ , соответственно чему в переводе читаем: einsichtigen. Само содержание отрывка ясно показывает, что речь идет о древнеегипетской письменности и искусстве. Помимо того, коптский список и литография дают правильное אֲנִיחֵהוּ в качестве поправки к אֲנִיחֵהוּ

КНИГА О СУБСТАНЦИЯХ (КИТАБ АЛ-ДЖАВАХИР) ИСААКА ИСРАЕЛИ

(Из рукописных материалов Государственной Публичной библиотеки
им. М. Е. Салтыкова-Щедрина)

ИЗДАНИЕ ТЕКСТА И ПЕРЕВОД

ВВЕДЕНИЕ

Сочинение, фрагменты которого издаются в этой работе, является типичным памятником того раннего направления арабской научно-философской мысли, которое, согласно установившейся терминологии, обычно называют натурфилософским.¹ Это направление, безраздельно господствовавшее в мусульманской мысли в течение всего IX в., представляет собой причудливую и подчас туманную смесь самых разнообразных элементов античного умозрения, воспринятых арабами от сирийцев: метафизика позднего неоплатонизма и числовая мистика пифагорейцев, логика и психология перипатетиков, медицинские учения Гиппократ и Галена, космография Птолемея и геометрия Эвклида пытались слиться здесь в универсальную систему, единую и совершенную, снимающую покровы со всех тайн бытия. Само собою разумеется, что подобная попытка, порочная в самой своей основе, не была бы под силу даже умам более гибким и изощренным, чем наивный и склонный к поверхностному схематизму интеллект первых мыслителей ислама; столь разнообразные элементы, к тому же весьма упрощенно понимаемые, не могли слиться в органическую целостность, и потому даже у лучшего представителя этого эклектического направления, каким бесспорно является ал-Кинди, миросозерцание не имеет четких контуров и при более или менее остроумном сочетании некоторых деталей в целом не производит впечатления единства. Большая целостность системы наблюдается позднее, когда начиная с X в. натурфилософское направление оттесняется на задний план так называемым арабским перипатетизмом, блестящим основоположником которого является ал-Фārābī (ум. 950 г.).

Как известно, большинство памятников арабской натурфилософии IX столетия в оригинале погибло, и с научно-философскими трудами ее «классика» ал-Кинди мы можем ознакомиться преимущественно лишь по европейским и латинским переводам. Ввиду этого особого внимания заслуживают те весьма немногие

численные и, в сущности, второстепенные сочинения этого периода, которые дошли до наших дней в подлиннике. К числу этих сочинений относится и «Книга о субстанциях» Абū йа' қўба Исахака ибн Сулеймāна ал-Исра'или² ал-Мисрī³ ал-Қайрўвāнī⁴ (Исаака Исраели), появление которой я решаюсь отнести ко второй половине IX в., считая возможным приурочить рождение ее автора к последним годам правления халифа ал-Ма'мūна. Впрочем, дату рождения Исаака Исраели можно приблизительно установить, лишь отправляясь от даты его смерти, по поводу которой в науке еще нет единого мнения.

От внимания исследователей, насколько мне известно, странным образом ускользнул тот факт, что дата смерти Исаака Исраели, сохранившаяся как у арабских, так и у еврейских авторов, восходит к одному источнику: в «Книге категорий народов» (Китāб табақāt ал-умам) Абū Қāsима Ибн Са'ида Кордовского, где вполне определенно сообщается, что Исраели «прожил долгую жизнь и, перейдя столетний возраст, скончался около 320 года (хиджры)»,⁵ т. е. ок. 932 г. н. э. От этого источника — или непосредственно, или через ряд промежуточных литературных звеньев, не всегда нам известных, — зависят:

1) Ибн Абū Усайби'а в своей «Книге источников известий о категориях врачей» (Китāб уйūн ал-анбā' фī табақāt ал-атиббā'),⁶ почти дословно повторяющий посвященные Исааку Исраели строки Ибн Са'ида, не называя, однако, последнего. Зависимость данного места Ибн Абū Са'ида выясняется не только из ряда весьма существенных совпадений, но также из того обстоятельства, что автор «Книги источников известий» вообще широко пользовался «Книгой категорий народов» как источником, о чем он открыто говорит в нескольких местах своего труда. «Книга рассказов о (фатимидской) династии» (Китāб ахбār ад-даулат) Ибн ал-Джаззāра — второй источник сведений Ибн Абū Усайби'и об Исааке Исраели — даты смерти последнего, по-видимому, в себе не содержала, так как в противном случае Ибн Абū Усайби'а, несомненно, воспользовался бы ею.

2) Хāджжи Хāлифа, который в своем библиографическом словаре Кашф аз-зунūн, 8 раз (II, 51; V, 41, 47, 59, 61, 73, 163, 475) повторяет дату смерти Исаака Исраели в словах: المتوفى سنة ٣٢٠ ... = «...скончавшийся в 320 году». Нет никакого сомнения, что Хāджжи Хāлифа позаимствовал сведения об Исраели от Ибн Абū Усайби'и, так как сочинения кайруанского философа, перечисленные в Кашф аз-зунūн, полностью отвечают перечню, сообщенному в «Книге источников известий», Хāджжи Хāлифа лишь отбросил, по-видимому, стремясь к возможной краткости изложения, стоявшее в его источнике перед датой قريباً = «около...».

3) Авраам бен Самуил Ибн Хасдай, который в предисловии к сделанному им еврейскому переводу «Книги об элементах» Исаака Исраели полностью помещает перевод посвященных Исраели строк из «Книги категорий народов».⁷ Однако дата смерти нашего автора передана здесь неточно; слова арабского подлинника: عشرين وثلاثمائة وتوفي قريباً من سنة = «и он скончался около триста двадцатого года» передаются следующим образом: לחרבן בית קדשנו ונספך אל עמנו בשנת ש"ל = «и присоединился он к свое-

му народу (т. е. скончался, ср. Быт. 25: 8, 17) в году триста тридцатом по их (т. е. мусульман) исчислению, т. е. в девятисотом году по разрушении нашего храма». Здесь, во-первых, так же, как у Хаджи Халифы, уничтожен приблизительный характер даты, так как вместо «около... года...» стоит: в «году...»; во-вторых, сама дата показана ошибочно: вместо 320 года подлинника мы находим — по крайней мере в мюнхенской и лейденской рукописях, по которым С. Фрид (S. Fried) дал издание текста, — 330 г. хиджры (т. е. 941/42 г. н. э.). Наконец, в-третьих, приведенная дата от разрушения храма не соответствует, как это уже отметил С. Фрид,⁸ дате хиджры: 900 г. от разрушения иерусалимского храма = 968 г. н. э., а не 941/42 г. На основании сообщений Ибн Халликана и Ибн Халдūна, согласно которым Исаак Исраели жив еще в рамадане 341 г. хиджры (= февраль 953 г. н. э.), в момент смерти фатимида Исма'ила ал-Мансура, С. Фрид исправляет первую из дат Авраама Ибн Хасдая с 330 на 342 г. хиджры (= 954/55 г. н. э.), вторую же — соответственно первой — с 900 на 886.⁹ Но мы, зная подлинный текст «Книги категорий народов», который был еще не известен С. Фриду и Г. Грецу,¹⁰ имеем полное право исправить 330 (330) на 320 (320), т. е. на дату Ибн Са'ида и Ибн Абū Усайби'и.

4) Исаак Латтес, который, в своем комментарии на Пятикнижие — Кирят сефер, сообщает ряд сведений о жизни и литературной деятельности Исаака Исраели.¹¹ Зависимость этого автора от Ибн Са'ида явствует из ряда мест, совпадающих с «Книгой категорий народов»; например, Ибн Са'ид: طويلاً الى ان نبتو على — «и прожил он долгую жизнь, так что перешел столетний возраст, и не имел жены...» = И. Латтес: ... וחי חיים ארוכים יותר ממאה שנה ולא נשא אשה לעולם = Авраам Ибн Хасдай: ... וחי שנים ארוכות יותר ממאה שנה ולא נשא אשה לעולם. Следовательно, сообщаемая И. Латтесом дата смерти Исраели, ввиду ее несовпадения с датой Ибн Са'ида, должна быть признана позднейшим искажением, тем более, что здесь сообщается не дата хиджры, а лишь год от разрушения храма: — ונעלה ענן כבודו בשנת תת"פ לחורבן הבית — «и вознеслось облако славы его в году восемьсот восьмидесятом по разрушении храма», т. е. в 948 г. н. э. Откуда И. Латтес позаимствовал эту дату, остается пока неясным. Во всяком случае она несомненно была в том не известном нам еврейском источнике, из которого И. Латтес взял слова Ибн Са'ида. Что этим источником не мог быть Авраам Ибн Хасдай, явствует хотя бы из того факта, что даже в вышеприведенной маленькой цитате перевод И. Латтеса ближе к арабскому подлиннику «Книги категорий народов», чем перевод Ибн Хасдая (Ибн Са'ид: طويلاً. И. Латтес: ... חיים ארוכים, Авраам Ибн Хасдай: שנים ארוכות).

5) Гедалья Ибн Яхья в своей «Книге цепи преданья» (Сефер шалшелет ха-каббалā) зависит, вероятно, прямо от не известного нам источника последнего, так как сообщает ту же дату смерти Исаака Исраели — 880 г. от разрушения храма = 948 г. н. э.; однако рядом с этой датой Гедалья Ибн Яхья помещает якобы эквивалентную ей другую дату — 4700 г. «от сотворения мира»,¹² что отвечает, как справедливо отметил С. Фрид,¹³ 940 г. н. э.; несоответствие двух дат здесь объясняется, надо думать, за счет ис-

кажения второй из них. Таким образом, едва ли можно сомневаться в том, что все названные авторы так или иначе зависят от Ибн Сә'ида Кордовского; поэтому мы вправе заключить, что перечисленные выше разнообразные даты смерти Исаака Израели представляют не что иное, как различные — часто многослойные — искажения даты Ибн Сә'ида — 320 г. хиджры. При этом осторожному выражению Ибн Сә'ида «около 320 года» ни в какой мере не противоречит, вопреки мнению С. Фрида, свидетельство хроники Ибн Хаммада, согласно которому Исаак Израели присутствовал при смерти основателя фатимидской династии, 'Убейдаллаха ал-Махди, последовавшей в 322 г. хиджры (= 934/35 г. н. э.).¹⁴ смерть Израели ведь могла иметь место в конце того же года или в начале следующего, и в таком случае словечко «около» (قريباً) указывает на промежуток времени в 2—3 года, что, на мой взгляд, не представляется странным. Что же касается любопытного своими подробностями сообщения историков Ибн ал-Асйра, Ибн Халликана и Ибн Халдуна, согласно которому, как отмечалось выше, Исаак Израели присутствовал при смерти третьего фатимидского халифа Исма'ила ибн ал-Қа'има ал-Мансура, т. е. был жив еще в 341 г. хиджры (= 953 г. н. э.), то мы имеем здесь дело с очевидным недоразумением, как это достаточно убедительно показал Г. Грең.¹⁵

Итак, если мы в результате всего вышесказанного примем за дату смерти Исаака Израели 935 г. н. э., то дата его рождения придется на начало 30-х годов IX в., что дает нам возможность с наибольшей степенью вероятности приурочить период литературной деятельности нашего автора в основном ко второй половине этого столетия. К этому времени, как было сказано, мы можем предположительно отнести и написание «Книги о субстанциях», не имея возможности сколько-нибудь точнее определить хронологически ее место в ряду прочих сочинений Израели.

Будучи евреем, Исаак Израели как писатель принадлежит в значительно большей степени арабской литературе, чем еврейской; в целом ряде наиболее крупных своих трудов, написанных всегда по-арабски, он ни одним — хотя бы самым незначительным — признаком не выдает своих конфессиональных взглядов, выступая как один из представителей той арабоязычной науки, которую, на почве халифата, творили, наравне с мусульманами, христиане (сирийцы), язычники (харранские сабии) и иудеи. Вполне понятно поэтому, что сочинения Израели были более распространены среди мусульман, нежели в узком кругу еврейских литераторов. Однако следует отметить, что Исаак Израели ценится главным образом как медицинский писатель: его «Книгу о лихорадках» (Китаб ал-хуммайт) Ибн Абӯ Усайби'а, спустя три столетия после ее появления, называет единственной в своем роде.¹⁶ Что же касается философских трудов нашего автора, то они были весьма мало популярны на мусульманском Востоке; по-видимому, общее мнение о них выразил Моисей Маймонид в своем знаменитом письме к Самуилу Ибн Тиббону,¹⁷ где столп еврейской схоластики характеризует их как пустую болтовню (הנחות ופלות), видя в Израели лишь врача, но ни в какой мере не философа, и сравнивая его с его младшим современником, Абӯ Бекром ар-Рәзи, который также философ-

ствовал, будучи лишь врачом. Значительно большее признание нашло философское наследие Исаака Исаели в католической Европе; как известно, Rabbi Isaac — один из тех трех средневековых еврейских мыслителей (двумя другими являются Avicenna — Ибн Габироль и Rabbi Moyses Aegyptius — Маймонид), которые рано были переведены на латинский язык и оказали влияние на христианскую схоластику XIII столетия.¹⁸

Привожу перечень философских трудов Исаака Исаели.

1) «Книга об элементах» — Kitāb al-ustūqissāt (арабские заглавия всюду мною приводятся на основании данных Ибн Са'ида и Ибн Абū Усайби'и). Арабский оригинал этого трактата не сохранился. Еврейский перевод Авраама бен Самуила Галеви Ибн Хасдая, озаглавленный: ספר מחבר מאמרי הראשונים (הקדמות) ביסודות

ברבנות (и ваврон) יצחק בן שלמה הישראלי הרופא על דעת הפילוסוף ומבוקרש ומאלינוס מאת, издан С. Фридом.²⁰ Латинский перевод (Герарда Кремонского?), изданный в Opera Ysaaci (Lyon, 1515), озаглавлен «Liber aggregatus ex dictis Philosophorum antiquorum de Elementis secundum sententiam Aristotelis et Hippocratis et Galeni de quorum aggregatione et oppositione sollicitus fuit Ysaac Salomonis filius israelita».²¹

2) «Книга об определениях» — Kitāb al-ḥudūd var-ḥusm. От арабского оригинала этого сочинения известны все 5 листов 16 × 14 см, открытые Г. Гиршфельдом (H. Hirschfeld) в Кембридже и опубликованные в «The Jewish Quarterly Review» (1903. Т. 15. Р. 689—693); эти листки содержат менее 1/3 всего текста. Еврейский перевод Ниссима бен Соломона, изданный Г. Гиршфельдом, заканчивается следующими словами: של יצחק הרופא בן שלמה הישראלי. ²² בחקיקת הדברים ותכליתם והפרק בין החקיקה והתכלית נשלם מחברת У Моисея Маймонида и И. Латтеса: ספר הגבולות; у Авраама Ибн Хасдая: גבולות הדברים. ²³ у Исаака Латифа: ספר הגבולות והרשומים. Фрагменты второго еврейского перевода этого трактата открыты мною среди рукописей 2-го собрания А. Фирковича в Государственной Публичной библиотеке в Ленинграде (hebr. № 388 и 421).²⁴ Латинский перевод (также Герарда Кремонского? об издании см. выше) озаглавлен: «Collectiones ex dictis philosophorum de differentia inter descriptiones rerum et definitiones earum et quare philosophia fuit descripta non definita» etc.²⁵

3) Книга «Сад мудрости», посвященная вопросам метафизики, — Bustān al-ḥikmat fī masā'il min al-'ilm al-'ilāḥī (Ибн Са'ид, Ибн Абū Усайби'а, Хаджжи Халифа); у Авраама Ибн Хасдая: פרידס החכמה בשאלות מחכמות האלהות; у И. Латтеса: האלהות ספר פרידס החכמה האלהות; этот труд Исаака Исаели, равно как и два следующих, не сохранился ни в оригинале, ни в переводах.

4) Книга «Введение в логику» — Kitāb al-madḥal ilā l-mantik (Ибн Абū Усайби'а, Хаджжи Халифа).

5) «Книга о мудрости, состоящая из одиннадцати глав» — Kitāb fī al-ḥikmat va ḥuva aḥad 'aṣḥar maymar (Ибн Абū Усайби'а, Хаджжи Халифа).

6) «Книга о духе и душе» ספר הרוח והנפש. Еврейский перевод открыт и опубликован М. Штейншнейдером.²⁶ От арабского оригинала этого небольшого трактата сохранился всего лишь один

листок, обнаруженный (среди еврейско-арабских рукописей 2-го собрания А. Фирковича) и опубликованный мною.²⁷

7) «Книга о субстанциях» — Китаб ал-джавахир, которой посвящена настоящая статья.²⁸

«Книга о субстанциях» не упоминается и не цитируется ни у одного из известных мне арабских и еврейских авторов и представляет, несомненно, одно из тех философских сочинений Исааки, которые, наиболее ярко отражая отмеченные Маймонидом отрицательные черты нашего автора, были малопопулярны и рано потеряли всякое значение. Мы не имеем никаких оснований для того, чтобы усматривать в этом вновь обнаруженном труде Исаака Исааки псевдоэпиграф, подобный, например, хорошо известному в истории еврейско-арабской литературы трактату Ма'анй ан-нафе,²⁹ ложно приписанному Бахье Ибн Бакуде; за принадлежность «Книги о субстанциях» перу кайруанского врача-философа говорит целый ряд данных помимо прямого указания самого заглавия сочинения. Прежде всего самый характер заглавия, определяющего трактат как компиляцию, составленную из «высказываний древних» (من أقوال الأوائل), живо напоминает нам заглавия других сочинений Исаака Исааки — «Книги об элементах», «Книги о моче», «Книги о лихорадках», «Книги о способах питания».³⁰ Затем, подобно тому, как «Книга об элементах» начинается с аристотелевского определения элементов,³¹ наш трактат начинается с высказывания Аристотеля о простой и сложной субстанции, в чем нельзя не видеть единого приема приступа к теме. Далее, язык «Книги о субстанциях» как по многословности и расплывчатости изложения, изобилующего повторениями, так и по отдельным терминам и выражениям вполне тождествен с языком «Книги об определениях», «Книги об элементах» и некоторых мест комментария к Сефер Йецира. Здесь мы находим наиболее характерные для Исаака Исааки термины: *في* (в переводе Ниссима бен Соломона — *בְּ*), *نَوْعِيَّة* (в том же переводе, а также в открытых мною фрагментах второго перевода «Книги об определениях» — *מַיְנוּת*), *أَفْئ* (в переводе Ниссима бен Соломона — *אָפֵי*, в комментарии к Сефер Йецира — *אופֵר*) и другие; кроме того, характерны, так сказать, вспомогательные предложения, которыми оформлено изложение, имеющие, по обычаю большинства раннемусульманских философских и догматических сочинений, форму диспута, например: «Книга о субстанциях», л. 8 в — *فإن اعترض معترض وقال ...* = «Книга об элементах», ed. S. Fried, с. 11 — *ואם יקשה עלינו הקדשה ויאמר ...* = «Книга о субстанциях», л. 3 а — *قلنا له قد عارضت بحال ...* = «Книга об элементах», с. 11 — *וכבר הקשית בדבר בשל ... ונשיבנה ...* = «Книга о субстанциях», л. 4 в — *ועדנה מן ראש הדلیل על אן אל זה הנושג מן כלמה ולתרגח אל מכתא וזה מרבה ...* = «Книга об элементах», л. 10 — *ולזהרית ערל וזהר מהנהגה לכסן נשבע להם שיעדנה והבשחנו לזהר מופת ...* = «Книга о субстанциях», л. 13 а — *פאן דלזל כדלזל פני הבין ...* = «Книга об определениях», ed. H. Hirschfeld, p. 137 — *ואם זה כזה מבואר ...* = «Книга о субстанциях», л. 3 а — *ואם יאמר ולהם לא אמרת ... פאן פאל פאלל פאלל לא פאלל ...* = «Книга об элементах», с. 28 — *ואם יאמר ולהם לא אמרת ...*

и т. п. Наконец, содержание «Книги о субстанциях» и излагаемые в ней идеи ни в малой степени не находятся в противоречии с содержанием и идеями «Книги об элементах» и «Книги об определениях», вполне согласуясь с ними и кое в чем их дополняя. Так, в нашем трактате наиболее полно изложено учение о психологической эманации, частично развиваемое и в других сочине-

ниях Исаака Израиля. По сохранившимся отрывкам можно предположить, что недостает едва ли более половины текста, скорее — даже менее половины, так как основные моменты трактата, определяемые заглавием, достаточно полно изложены в сохранившихся частях, создающих почти вполне законченную картину взглядов автора по трактуемому им вопросу. Мы можем думать поэтому, что «Книга о субстанциях» по своим размерам едва ли превосходила «Книгу об определениях».

Источники «Книги о субстанциях» несомненно те же, что и других философских трудов Израиля. Из авторов назван лишь один Аристотель — как философ κατ' ἐξοχήν, однако из сочинений его по имени названа лишь «Книга логики» (Китаб ал-мантиқ), под которой понимается, по-видимому, собрание всех логических трудов названного философа. Я не беру на себя смелость делать заключения об источниках нашего трактата на основании употребляющихся в нем терминов, так как для подобных заключений у нас слишком мало данных. Единственная известная мне попытка в этом роде не может быть признана удачной — я имею в виду попытку Ю. Гутмана определить источник, из которого Исаак Израиль почерпнул неоплатонические элементы своей философии.³² Встречая в сочинениях кайруанского философа термин «горизонт» (أفق), Ю. Гутман приходит к выводу, что неоплатонические воззрения Израиля заимствованы из известного псевдоаристотелевского трактата «О чистом благе» (Фй л-хайр ал-махд, лат. название: Liber de causis), представляющего собой переработку Στοιχείωσις θεολογική Прокла, так как в тексте этого сочинения мы также встречаем названный термин. Однако термин «горизонт» встречается и в другом — к тому же более, чем «Liber de causis», значительном — неоплатоническом сочинении — в знаменитой «Теологии Аристотеля», как показывают ленинградские фрагменты,³³ содержащие пространную версию этого памятника. Здесь мы читаем, например, следующие слова (Fragm. B, л. 8 в): العقل يزدها شرفاً لأنه أبوما وهو غير مفارق ثم نقول إن النفس

= بين العقل وبين الكلمة لها إذ هو في أفقها ولا متوسط بينهما كما أنه لا واسطة الشريفة «затем мы учим, что благородной душе прибавляет благородство разум, ибо он — отец ее и неотделим от нее, находясь в ее горизонте, и нет ничего посредствующего между ними обоими, как нет посредствующего между разумом и словом». Таким образом, зависимость Исаака Израиля от «Liber de causis» представляется по меньшей мере недоказанной. На мой взгляд, более справедливо усматривать источник неоплатонических идей нашего философа не в арабской переделке Στοιχείωσις θεολογική, а именно в «Теологии Аристотеля» — сочинении, пользовавшемся огромной популярностью в среде как арабских, так и еврейских мыслителей. При этом представляется весьма вероятным, что Исаак Израиль пользовался не основной редакцией этого памятника, изданной Ф. Дитерици, а полным его текстом, частично дошедшим до нас в ленинградских фрагментах, а полностью — в латинском переводе начала XVI в. Зависимость «Книги о субстанциях» от пространной редакции «Теологии Аристотеля» сказывается не только в вышеприведенном термине أفق — «горизонт», что еще ни в какой мере не является достаточным аргументом, но и в целом ряде гораздо более разительных совпадений; позволю себе

привести всего лишь одну выдержку из пространной версии «Теологии», вполне определенно подтверждающую, как мне кажется, высказанное мною положение (Fragm. B, л. 5): «وَالنَّارُ ابْعَثَ شَعْلُ الْعَقْلِ وَضِيَاءُ».

كالشعاع المنبث مثلاً من البلور والزجاج يكون منه ...
طبيعة النفس الناطقة فنورها أقل من نور
لأن نور النفس النسي من فيء العقل شبه الظل فلذلك
لزمها النسيان والغفلة وأسباب الجهل وانفتحت إلى
النظر والتعليم والتحريك والذكر على ما يقوم ذاته ومن
ضياء النفس الناطقة يكون طبيعة النفس الحيوانية فهي
أقل نورا من الناطقة ولذلك عذمت البحت والتمييز
والحفظ والاستنباط والمقايسة وصارت حساسة
مختيلة متوقفة ومن ضياءها يكون طبيعة النفس
النامية ولأجل ما بينها وبين النور الخالص والضياء
الحض غلظت وعذمت الحركة الانتقالية في المكان
وانفردت بحركة التنفس والتمق والتولد فقط ومن
نورها يكون نور الطبيعة فليعد هذا الجوهر
من النور الخالص كثفت وغلظت وعذمت اللطافة
الحيضة قبلت التجميع والانحصار في الأنظار
والأبعاد من الطول والعرض والعمق وتحركت الحركة
الدورية البسيطة الثابتة وهي الحركة القلبية
التي قدرها المبدع الأول لأجل الكون والفساد

= «...и когда распространилось сияние разума и его блеск, подобный, например, сиянию, излучающемуся от кристалла и стекла, то возникла из него природа разумной души, свет которой скуднее света разума, ибо свет души затемнен тенью разума; потому что связаны с нею состояния забвения и бессознательности, а также различные причины невежества, и она нуждается в исследовании, обучении, движении и припоминании того, в чем пребывает ее сущность. От блеска разумной души возникает природа души животной, более бедной светом, нежели разумная; поэтому она лишена способности исследования, различения, изучения, строения силлогизма и сравнения и обладает лишь способностью ощущать, воображать и представлять. От блеска этой души, далее, возникает природа растительной души, которая вследствие того, что находится между нею и чистым светом и ясным сиянием, огрубела, потеряла способность передвигаться в пространстве..., сохранив лишь способность движения в дыхании, росте и воспроизведении. От ее света возникает свет природы; эта субстанция вследствие удаленности ее от чистого света стала плотной, грубой, лишилась чистой тонкости и приобрела телесность и свойство ограничиваться в пространственных измерениях длины, ширины и глубины, придя в движение круговое, простое и непрерывное, т. е. движение небесных сфер, которое первый производитель определил для возникновения и исчезновения...».

Стоит лишь бегло сравнить эту небольшую выдержку из «Теологии Аристотеля» с некоторыми местами «Книги о субстанциях», например, с л. 10 издаваемого ниже текста, чтобы увидеть несомненную связь между обоими памятниками. Общими являются здесь не только идеи, но многие выражения и отдельные

термины. Постоянно употребляемые Исааком Израи́ли слова, вроде *جوهرية*, *في* (в абстрактном значении — «субстанциальность»), *شعاع*, *ضياء* и другие, мы напрасно стали бы искать в «Liber de causis», тогда как их без труда можно найти в ленинградских фрагментах «Теологии Аристотеля». Поэтому в этом последнем памятнике мне представляется наиболее естественным видеть, как было сказано, источник неоплатонических воззрений Исаака Изра́или.

О существовании среди рукописных сокровищ знаменитой коллекции А. Фирковича (ныне хранится в Ленинградской Государственной Публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина) «неизвестного трактата Исаака Изра́или, называемого Китāб ал-джава́хир», впервые сообщил А. Нейбауер в 1876 г.³⁴ В этом лаконичном сообщении, не привлеком к себе ничьего внимания, речь идет, несомненно, лишь о трех листах рукописи названного сочинения, ныне образующих № 1243 в инвентаре П. К. Коковцова, так как на первом из этих листов (л. 1—3 издаваемого ниже текста) полностью выписано заглавие сочинения и имя его автора (см. ниже, текст л. 1). В 1929 г. мне удалось обнаружить, в № 1197 по тому же инвентарю, еще 14 листов, принадлежащих к той же рукописи Китāб ал-джава́хир, что и листы № 1243. Таким образом в моих руках оказалась значительная часть памятника, давшая мне возможность опубликовать предварительную краткую его характеристику³⁵ и затем подготовить настоящее издание, работа над которым была в достаточной мере легкой благодаря отличной сохранности фрагментов.

Издаваемые отрывки написаны на листках плотной бумаги обычного типа средневековой восточной бомбицины,³⁶ разм. 16 × 12.5 см, черными чернилами. Текст расположен 17—19 строками на странице. Почерк — восточный курсив, мелкий, несколько небрежный, но вполне четкий; заглавие на обеих строках л. 1 выписано крупным уставом. Первые 3 листа несколько повреждены и по краям подклеены полосками бумаги, не отличающейся от бумаги самих фрагментов. На л. 1 — приписки и проба пера, частично стертые и не поддающиеся прочтению; наверху *בְּקִלִּי* (?) под заглавием: *וְהִירָאֵלֶנֶס*; несколько ниже ... *בְּמִשְׁכְּלִי* ...; по краю — отдельные курсивные буквы и неразборчивые слова. Орфография безукоризненно правильная. Диакритические точки над *א, ד, ה, מ, נ, כ, צ, ת* встречаются редко; ташдид над *wāw'om* и *jōd'om* отмечается двойным написанием этих букв, например: *מְקוֹמָה*, *נְעוּיָה*. Некоторые ляпсусы дают возможность предположить, с одной стороны, что наша рукопись писалась на слух, под диктовку, например, написано *כִּמְהָ* (= *כִּמְהָה*, л. 16 в) вместо *חִמְהָ*, с другой же стороны — что диктовка производилась по манускрипту, написанному насхом, почти лишенным диакритических точек, например, несколько раз написано *אֶפְעֵל* вместо *אֶפְעֵל*. Кустоды отсутствуют; л. 17 а имеет в правом верхнем углу пометку: *ה* (= 5-й куррās). Среди листов Китāб ал-джава́хир мною был обнаружен один лист арабского оригинала «Книги о душе и духе» (Сёфер ха-нефеш веха-рӯах — см. выше, с. 121—122), с которым в паре (как вторая половина перегнутой пополам четверти курраса) оказался лист, вначале отнесенный мною к числу издаваемых в настоящей работе фрагментов, однако, как удалось установить впоследствии, представляющий собой в действи-

тельности отрывок изданного Л. Шейхо «Послания о различии между душою и духом» (Risālat fī al-farq bayn an-naḥs var-rūḥ).³⁷ Как известно, автор этого послания в точности не выяснен. В. Перч³⁸ предположительно приписал его перу Авиценны (Ибн Сйна), хотя единственная известная ему рукопись этого сочинения (хранится в Готе) имени автора не содержит. Из второй рукописи (хранится в Иерусалиме), легшей в основу издания Л. Шейхо, мы, однако, узнаем, что «Послание» написал или Хунайн ибн Исхак ал-‘Ибādī для Мухаммада ибн Мūsā ал-Мунаджжима, или Кустā ибн Лұқā ал-Ба‘албаккй для ‘Исā ибн Афархāншāха. Наконец, находка отрывка «Послания» среди фрагментов несомненных произведений Исаака Исраели дает, как кажется на первый взгляд, повод подозревать автора этого памятника не в ком ином, как именно в кайруанском враче-философе. Вопрос, таким образом, представляется неясным. Однако, как мне кажется, аргумент Л. Шейхо, признавшего действительным автором «Послания о различии между душою и духом» Кустā ибн Лұқā, вполне убедителен,³⁹ авторство же Исаака Исраели не имеет за себя сколько-нибудь веских доводов. Факт наличия отрывка «Послания» в рукописи сочинений Исраели объясняется, по-видимому, лишь тем, что кайруанский философ включил данный отрывок целиком в один из своих компилятивных трактатов, посвященных той же теме, что и сочинения Кустā ибн Лұқā, — в «Книгу о душе и духе». Впрочем, по сравнению с изданным Л. Шейхо текстом наш фрагмент имеет ряд мелких разночтений, которые я считаю не лишним здесь привести. Отрывок начинается словами بذلك العرق — Cheikho. P. 122, 19-я строка сверху и кончается словами النفس والنفس — Cheikho. P. 123, 16-я строка сверху.

Варианты и разночтения: Cheikho. P. 122, 19-я строка сверху — اليها 19; 20; 21; 22; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 33; 34; 35; 36; 37; 38; 39; 40; 41; 42; 43; 44; 45; 46; 47; 48; 49; 50; 51; 52; 53; 54; 55; 56; 57; 58; 59; 60; 61; 62; 63; 64; 65; 66; 67; 68; 69; 70; 71; 72; 73; 74; 75; 76; 77; 78; 79; 80; 81; 82; 83; 84; 85; 86; 87; 88; 89; 90; 91; 92; 93; 94; 95; 96; 97; 98; 99; 100; 101; 102; 103; 104; 105; 106; 107; 108; 109; 110; 111; 112; 113; 114; 115; 116; 117; 118; 119; 120; 121; 122; 123; 124; 125; 126; 127; 128; 129; 130; 131; 132; 133; 134; 135; 136; 137; 138; 139; 140; 141; 142; 143; 144; 145; 146; 147; 148; 149; 150; 151; 152; 153; 154; 155; 156; 157; 158; 159; 160; 161; 162; 163; 164; 165; 166; 167; 168; 169; 170; 171; 172; 173; 174; 175; 176; 177; 178; 179; 180; 181; 182; 183; 184; 185; 186; 187; 188; 189; 190; 191; 192; 193; 194; 195; 196; 197; 198; 199; 200; 201; 202; 203; 204; 205; 206; 207; 208; 209; 210; 211; 212; 213; 214; 215; 216; 217; 218; 219; 220; 221; 222; 223; 224; 225; 226; 227; 228; 229; 230; 231; 232; 233; 234; 235; 236; 237; 238; 239; 240; 241; 242; 243; 244; 245; 246; 247; 248; 249; 250; 251; 252; 253; 254; 255; 256; 257; 258; 259; 260; 261; 262; 263; 264; 265; 266; 267; 268; 269; 270; 271; 272; 273; 274; 275; 276; 277; 278; 279; 280; 281; 282; 283; 284; 285; 286; 287; 288; 289; 290; 291; 292; 293; 294; 295; 296; 297; 298; 299; 300; 301; 302; 303; 304; 305; 306; 307; 308; 309; 310; 311; 312; 313; 314; 315; 316; 317; 318; 319; 320; 321; 322; 323; 324; 325; 326; 327; 328; 329; 330; 331; 332; 333; 334; 335; 336; 337; 338; 339; 340; 341; 342; 343; 344; 345; 346; 347; 348; 349; 350; 351; 352; 353; 354; 355; 356; 357; 358; 359; 360; 361; 362; 363; 364; 365; 366; 367; 368; 369; 370; 371; 372; 373; 374; 375; 376; 377; 378; 379; 380; 381; 382; 383; 384; 385; 386; 387; 388; 389; 390; 391; 392; 393; 394; 395; 396; 397; 398; 399; 400; 401; 402; 403; 404; 405; 406; 407; 408; 409; 410; 411; 412; 413; 414; 415; 416; 417; 418; 419; 420; 421; 422; 423; 424; 425; 426; 427; 428; 429; 430; 431; 432; 433; 434; 435; 436; 437; 438; 439; 440; 441; 442; 443; 444; 445; 446; 447; 448; 449; 450; 451; 452; 453; 454; 455; 456; 457; 458; 459; 460; 461; 462; 463; 464; 465; 466; 467; 468; 469; 470; 471; 472; 473; 474; 475; 476; 477; 478; 479; 480; 481; 482; 483; 484; 485; 486; 487; 488; 489; 490; 491; 492; 493; 494; 495; 496; 497; 498; 499; 500; 501; 502; 503; 504; 505; 506; 507; 508; 509; 510; 511; 512; 513; 514; 515; 516; 517; 518; 519; 520; 521; 522; 523; 524; 525; 526; 527; 528; 529; 530; 531; 532; 533; 534; 535; 536; 537; 538; 539; 540; 541; 542; 543; 544; 545; 546; 547; 548; 549; 550; 551; 552; 553; 554; 555; 556; 557; 558; 559; 560; 561; 562; 563; 564; 565; 566; 567; 568; 569; 570; 571; 572; 573; 574; 575; 576; 577; 578; 579; 580; 581; 582; 583; 584; 585; 586; 587; 588; 589; 590; 591; 592; 593; 594; 595; 596; 597; 598; 599; 600; 601; 602; 603; 604; 605; 606; 607; 608; 609; 610; 611; 612; 613; 614; 615; 616; 617; 618; 619; 620; 621; 622; 623; 624; 625; 626; 627; 628; 629; 630; 631; 632; 633; 634; 635; 636; 637; 638; 639; 640; 641; 642; 643; 644; 645; 646; 647; 648; 649; 650; 651; 652; 653; 654; 655; 656; 657; 658; 659; 660; 661; 662; 663; 664; 665; 666; 667; 668; 669; 670; 671; 672; 673; 674; 675; 676; 677; 678; 679; 680; 681; 682; 683; 684; 685; 686; 687; 688; 689; 690; 691; 692; 693; 694; 695; 696; 697; 698; 699; 700; 701; 702; 703; 704; 705; 706; 707; 708; 709; 710; 711; 712; 713; 714; 715; 716; 717; 718; 719; 720; 721; 722; 723; 724; 725; 726; 727; 728; 729; 730; 731; 732; 733; 734; 735; 736; 737; 738; 739; 740; 741; 742; 743; 744; 745; 746; 747; 748; 749; 750; 751; 752; 753; 754; 755; 756; 757; 758; 759; 760; 761; 762; 763; 764; 765; 766; 767; 768; 769; 770; 771; 772; 773; 774; 775; 776; 777; 778; 779; 780; 781; 782; 783; 784; 785; 786; 787; 788; 789; 790; 791; 792; 793; 794; 795; 796; 797; 798; 799; 800; 801; 802; 803; 804; 805; 806; 807; 808; 809; 810; 811; 812; 813; 814; 815; 816; 817; 818; 819; 820; 821; 822; 823; 824; 825; 826; 827; 828; 829; 830; 831; 832; 833; 834; 835; 836; 837; 838; 839; 840; 841; 842; 843; 844; 845; 846; 847; 848; 849; 850; 851; 852; 853; 854; 855; 856; 857; 858; 859; 860; 861; 862; 863; 864; 865; 866; 867; 868; 869; 870; 871; 872; 873; 874; 875; 876; 877; 878; 879; 880; 881; 882; 883; 884; 885; 886; 887; 888; 889; 890; 891; 892; 893; 894; 895; 896; 897; 898; 899; 900; 901; 902; 903; 904; 905; 906; 907; 908; 909; 910; 911; 912; 913; 914; 915; 916; 917; 918; 919; 920; 921; 922; 923; 924; 925; 926; 927; 928; 929; 930; 931; 932; 933; 934; 935; 936; 937; 938; 939; 940; 941; 942; 943; 944; 945; 946; 947; 948; 949; 950; 951; 952; 953; 954; 955; 956; 957; 958; 959; 960; 961; 962; 963; 964; 965; 966; 967; 968; 969; 970; 971; 972; 973; 974; 975; 976; 977; 978; 979; 980; 981; 982; 983; 984; 985; 986; 987; 988; 989; 990; 991; 992; 993; 994; 995; 996; 997; 998; 999; 1000.

- 4-1. الذي 5; تسمى 3, 123; 6. 123; 7. 123; 8. 123; 9. 123; 10. 123; 11. 123; 12. 123; 13. 123; 14. 123; 15. 123; 16. 123; 17. 123; 18. 123; 19. 123; 20. 123; 21. 123; 22. 123; 23. 123; 24. 123; 25. 123; 26. 123; 27. 123; 28. 123; 29. 123; 30. 123; 31. 123; 32. 123; 33. 123; 34. 123; 35. 123; 36. 123; 37. 123; 38. 123; 39. 123; 40. 123; 41. 123; 42. 123; 43. 123; 44. 123; 45. 123; 46. 123; 47. 123; 48. 123; 49. 123; 50. 123; 51. 123; 52. 123; 53. 123; 54. 123; 55. 123; 56. 123; 57. 123; 58. 123; 59. 123; 60. 123; 61. 123; 62. 123; 63. 123; 64. 123; 65. 123; 66. 123; 67. 123; 68. 123; 69. 123; 70. 123; 71. 123; 72. 123; 73. 123; 74. 123; 75. 123; 76. 123; 77. 123; 78. 123; 79. 123; 80. 123; 81. 123; 82. 123; 83. 123; 84. 123; 85. 123; 86. 123; 87. 123; 88. 123; 89. 123; 90. 123; 91. 123; 92. 123; 93. 123; 94. 123; 95. 123; 96. 123; 97. 123; 98. 123; 99. 123; 100. 123; 101. 123; 102. 123; 103. 123; 104. 123; 105. 123; 106. 123; 107. 123; 108. 123; 109. 123; 110. 123; 111. 123; 112. 123; 113. 123; 114. 123; 115. 123; 116. 123; 117. 123; 118. 123; 119. 123; 120. 123; 121. 123; 122. 123; 123. 123; 124. 123; 125. 123; 126. 123; 127. 123; 128. 123; 129. 123; 130. 123; 131. 123; 132. 123; 133. 123; 134. 123; 135. 123; 136. 123; 137. 123; 138. 123; 139. 123; 140. 123; 141. 123; 142. 123; 143. 123; 144. 123; 145. 123; 146. 123; 147. 123; 148. 123; 149. 123; 150. 123; 151. 123; 152. 123; 153. 123; 154. 123; 155. 123; 156. 123; 157. 123; 158. 123; 159. 123; 160. 123; 161. 123; 162. 123; 163. 123; 164. 123; 165. 123; 166. 123; 167. 123; 168. 123; 169. 123; 170. 123; 171. 123; 172. 123; 173. 123; 174. 123; 175. 123; 176. 123; 177. 123; 178. 123; 179. 123; 180. 123; 181. 123; 182. 123; 183. 123; 184. 123; 185. 123; 186. 123; 187. 123; 188. 123; 189. 123; 190. 123; 191. 123; 192. 123; 193. 123; 194. 123; 195. 123; 196. 123; 197. 123; 198. 123; 199. 123; 200. 123; 201. 123; 202. 123; 203. 123; 204. 123; 205. 123; 206. 123; 207. 123; 208. 123; 209. 123; 210. 123; 211. 123; 212. 123; 213. 123; 214. 123; 215. 123; 216. 123; 217. 123; 218. 123; 219. 123; 220. 123; 221. 123; 222. 123; 223. 123; 224. 123; 225. 123; 226. 123; 227. 123; 228. 123; 229. 123; 230. 123; 231. 123; 232. 123; 233. 123; 234. 123; 235. 123; 236. 123; 237. 123; 238. 123; 239. 123; 240. 123; 241. 123; 242. 123; 243. 123; 244. 123; 245. 123; 246. 123; 247. 123; 248. 123; 249. 123; 250. 123; 251. 123; 252. 123; 253. 123; 254. 123; 255. 123; 256. 123; 257. 123; 258. 123; 259. 123; 260. 123; 261. 123; 262. 123; 263. 123; 264. 123; 265. 123; 266. 123; 267. 123; 268. 123; 269. 123; 270. 123; 271. 123; 272. 123; 273. 123; 274. 123; 275. 123; 276. 123; 277. 123; 278. 123; 279. 123; 280. 123; 281. 123; 282. 123; 283. 123; 284. 123; 285. 123; 286. 123; 287. 123; 288. 123; 289. 123; 290. 123; 291. 123; 292. 123; 293. 123; 294. 123; 295. 123; 296. 123; 297. 123; 298. 123; 299. 123; 300. 123; 301. 123; 302. 123; 303. 123; 304. 123; 305. 123; 306. 123; 307. 123; 308. 123; 309. 123; 310. 123; 311. 123; 312. 123; 313. 123; 314. 123; 315. 123; 316. 123; 317. 123; 318. 123; 319. 123; 320. 123; 321. 123; 322. 123; 323. 123; 324. 123; 325. 123; 326. 123; 327. 123; 328. 123; 329. 123; 330. 123; 331. 123; 332. 123; 333. 123; 334. 123; 335. 123; 336. 123; 337. 123; 338. 123; 339. 123; 340. 123; 341. 123; 342. 123; 343. 123; 344. 123; 345. 123; 346. 123; 347. 123; 348. 123; 349. 123; 350. 123; 351. 123; 352. 123; 353. 123; 354. 123; 355. 123; 356. 123; 357. 123; 358. 123; 359. 123; 360. 123; 361. 123; 362. 123; 363. 123; 364. 123; 365. 123; 366. 123; 367. 123; 368. 123; 369. 123; 370. 123; 371. 123; 372. 123; 373. 123; 374. 123; 375. 123; 376. 123; 377. 123; 378. 123; 379. 123; 380. 123; 381. 123; 382. 123; 383. 123; 384. 123; 385. 123; 386. 123; 387. 123; 388. 123; 389. 123; 390. 123; 391. 123; 392. 123; 393. 123; 394. 123; 395. 123; 396. 123; 397. 123; 398. 123; 399. 123; 400. 123; 401. 123; 402. 123; 403. 123; 404. 123; 405. 123; 406. 123; 407. 123; 408. 123; 409. 123; 410. 123; 411. 123; 412. 123; 413. 123; 414. 123; 415. 123; 416. 123; 417. 123; 418. 123; 419. 123; 420. 123; 421. 123; 422. 123; 423. 123; 424. 123; 425. 123; 426. 123; 427. 123; 428. 123; 429. 123; 430. 123; 431. 123; 432. 123; 433. 123; 434. 123; 435. 123; 436. 123; 437. 123; 438. 123; 439. 123; 440. 123; 441. 123; 442. 123; 443. 123; 444. 123; 445. 123; 446. 123; 447. 123; 448. 123; 449. 123; 450. 123; 451. 123; 452. 123; 453. 123; 454. 123; 455. 123; 456. 123; 457. 123; 458. 123; 459. 123; 460. 123; 461. 123; 462. 123; 463. 123; 464. 123; 465. 123; 466. 123; 467. 123; 468. 123; 469. 123; 470. 123; 471. 123; 472. 123; 473. 123; 474. 123; 475. 123; 476. 123; 477. 123; 478. 123; 479. 123; 480. 123; 481. 123; 482. 123; 483. 123; 484. 123; 485. 123; 486. 123; 487. 123; 488. 123; 489. 123; 490. 123; 491. 123; 492. 123; 493. 123; 494. 123; 495. 123; 496. 123; 497. 123; 498. 123; 499. 123; 500. 123; 501. 123; 502. 123; 503. 123; 504. 123; 505. 123; 506. 123; 507. 123; 508. 123; 509. 123; 510. 123; 511. 123; 512. 123; 513. 123; 514. 123; 515. 123; 516. 123; 517. 123; 518. 123; 519. 123; 520. 123; 521. 123; 522. 123; 523. 123; 524. 123; 525. 123; 526. 123; 527. 123; 528. 123; 529. 123; 530. 123; 531. 123; 532. 123; 533. 123; 534. 123; 535. 123; 536. 123; 537. 123; 538. 123; 539. 123; 540. 123; 541. 123; 542. 123; 543. 123; 544. 123; 545. 123; 546. 123; 547. 123; 548. 123; 549. 123; 550. 123; 551. 123; 552. 123; 553. 123; 554. 123; 555. 123; 556. 123; 557. 123; 558. 123; 559. 123; 560. 123; 561. 123; 562. 123; 563. 123; 564. 123; 565. 123; 566. 123; 567. 123; 568. 123; 569. 123; 570. 123; 571. 123; 572. 123; 573. 123; 574. 123; 575. 123; 576. 123; 577. 123; 578. 123; 579. 123; 580. 123; 581. 123; 582. 123; 583. 123; 584. 123; 585. 123; 586. 123; 587. 123; 588. 123; 589. 123; 590. 123; 591. 123; 592. 123; 593. 123; 594. 123; 595. 123; 596. 123; 597. 123; 598. 123; 599. 123; 600. 123; 601. 123; 602. 123; 603. 123; 604. 123; 605. 123; 606. 123; 607. 123; 608. 123; 609. 123; 610. 123; 611. 123; 612. 123; 613. 123; 614. 123; 615. 123; 616. 123; 617. 123; 618. 123; 619. 123; 620. 123; 621. 123; 622. 123; 623. 123; 624. 123; 625. 123; 626. 123; 627. 123; 628. 123; 629. 123; 630. 123; 631. 123; 632. 123; 633. 123; 634. 123; 635. 123; 636. 123; 637. 123; 638. 123; 639. 123; 640. 123; 641. 123; 642. 123; 643. 123; 644. 123; 645. 123; 646. 123; 647. 123; 648. 123; 649. 123; 650. 123; 651. 123; 652. 123; 653. 123; 654. 123; 655. 123; 656. 123; 657. 123; 658. 123; 659. 123; 660. 123; 661. 123; 662. 123; 663. 123; 664. 123; 665. 123; 666. 123; 667. 123; 668. 123; 669. 123; 670. 123; 671. 123; 672. 123; 673. 123; 674. 123; 675. 123; 676. 123; 677. 123; 678. 123; 679. 123; 680. 123; 681. 123; 682. 123; 683. 123; 684. 123; 685. 123; 686. 123; 687. 123; 688. 123; 689. 123; 690. 123; 691. 123; 692. 123; 693. 123; 694. 123; 695. 123; 696. 123

В мою задачу не входит дать здесь характеристику научно-философских воззрений Исаака Исаели, так как для подобной характеристики потребовалось бы не только систематически изложить содержание основных трудов нашего автора, что — несмотря на значительную порой туманность и бессистемность этих трудов — уже с достаточным успехом выполнено Ю. Гутманом, но и представить, хотя бы в общих чертах, картину арабской науки и философии второй половины IX и первой половины X столетий, и не только в Северной Африке, месте деятельности Исааки, но главным образом в Ираке и в Сирии, где арабская культура достигла в это время особенно значительного расцвета. Развернуть такую характеристику с необходимым полнотою можно было бы лишь в специальной монографии, далеко превосходящей своими размерами рамки настоящей работы; изложение же суммарных положений на нескольких страницах неизбежно привело бы только к повторению общих мест, найти которые можно в любом популярном очерке арабской культуры. Исаак Исаели, принадлежа, как было сказано, к числу арабских натурфилософов, может быть назван вместе с тем представителем восточного неоплатонизма, так как в его мировоззрении явно преобладают неоплатонические идеи. Ведь даже при чтении печатаемого ниже памятника, несмотря на всю его фрагментарность, нетрудно заметить под эклектической тканью эту неоплатоническую подкладку, особенно сказывающуюся в свойственном неоплатонизму смешении психологических, чисто субъективных моментов с моментами объективными, космическими — смешении, ведущем к психологизации вселенной и выразившемся прежде всего в учении об эманации. У Исааки эта тенденция неоплатонизма сказывается с несколько грубоватой наивной конкретностью, обнаруживающей недостаточную способность к абстрактному мышлению, что несомненно и вызвало столь пренебрежительный отзыв со стороны Маймонида, этого виртуоза схоластической абстракции. Не следует, однако, забывать, что Исааки является представителем IX столетия, Маймонид же расценивал его с точки зрения самого конца XII в., когда, перейдя через ал-Фараби и Авиценну, арабская философия, одновременно со смертью Аверроэса, заканчивала 350-летний цикл своего развития. Среди арабских мыслителей «дофарабиевского» периода Исаак Исаели отнюдь не представлял исключения — ни по общему своему направлению, ни по своим недостаткам, которые, в большей или меньшей степени, были свойственны многим из его современников. Даже единственный в своем веке ал-Кинди не может быть признан оригинальным мыслителем, тем менее этого можно требовать от Исааки, который несомненно чувствовал себя в области медицины значительно увереннее, чем в сфере отвлеченного умозрения. Но в глазах историка философии эта посредственность Исааки придает ему, в известной мере, особый интерес, так как благодаря ей в нем с особенной яркостью прослеживаются типические черты арабской философии IX в. и создается представление об общем ее уровне и облике. Этот интерес возрастает, если вспомнить о том значении, которое имел Isaac Israelita в еврейских ученых кругах XIII в. и которое, через несколько столетий, сказалось, между прочим, в факте издания латинского перевода его трудов в Лионе в 1515 г. Принимая во внимание все

эти соображения, я надеюсь, что опубликование неизвестного ранее труда Исаака Исаеми, да еще в арабском подлиннике, что так редко для памятников ранней арабской философии, поможет в какой-то мере делу создания действительной истории этой философии, без чего сама арабская культура не может быть по-настоящему понята и оценена.

Примечания

¹ См.: Boer T. J., *de. Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart, 1901. S. 69—77; впрочем, Т. де Бур относит ал-Кинди к числу арабских перипатетиков (*Ibid.* S. 90).

² Так у Ибн Абū Усайби'и (см. ниже) и на л. 1 а издаваемого в настоящей работе текста; на л. 1 в, равно как и у Ибн Сā'ида (см. ниже), отсутствует кунья.

³ *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustapha ben Abdallah Katib Ielebi dicto et nomine Haji Khalfa* / Ed. G. Flügel. Leipzig; London, 1835—1858. Т. 1—7. Т. 2. Р. 51 (далее — *Хаджжй Халифа*).

⁴ *Хаджжй Халифа*. Т. 5. Р. 59.

⁵ *Kitāb Tabaqāt al-Umam ou les Catégories des nations par Abou Qāsim ibn Sā'id* / Publié... par le P. Louis Cheikho, S. J. Beyrouth, 1912. P. 88 (далее — *Les Catégories des nations*).

⁶ *Ibn Abi Useibia. Kitāb 'ujūn al-anbā' fī tabakāt al-aṭibbā* / Hrsg. von A. Müller. Königsberg, 1884. Т. 2. S. 37; место, посвященное Исааку Исаеми, переведено: *Relation de l'Egypte* / Trad. par S. de Sacy. Paris, 1810. P. 43.

⁷ ספר היסודות — *Das Buch über die Elemente. Ein Beitrag zur jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Isaak b. Salomon Israeli...* / Ed. S. Fried. Drohobycz, 1900. S. 10.

⁸ ספר היסודות — *Das Buch über die Elemente... : Inaugural-Dissertation von S. Fried. Leipzig, 1884. S. 7* (далее — *Fried S. Inaugural-Dissertation*).

⁹ *Ibid.* S. 10.

¹⁰ *Grätz H. Geschichte der Juden*. 4-te Aufl. / Bearb. von S. Eppenstein. Leipzig, 1909. Bd 5. S. 268. Anm. 1.

¹¹ *Lattes I. Kirjat Sepher // Mediaeval Jewish Chronicles* / Ed. Ad. Neubauer. Oxford, 1895. Т. 2. P. 233; *Fried S. Inaugural-Dissertation*.

¹² *Fried S. Inaugural-Dissertation*. S. 49.

¹³ *Ibid.* S. 7. Anm. 4.

¹⁴ Documents inédits sur Obeid Allah, fondateur de la dynastie Fatimite, traduite de la chronique d'ibn Hammād تاریخ ابن حماد par M. Cherbonneau // *Journal Asiatique*. V seria. 1855. Т. 5. P. 529—547, 541. Опровергая, на основании свидетельства этого источника, дату смерти Исаеми, сообщаемую Ибн Сā'идом, С. Фрид (*Fried S. Inaugural-Dissertation*. S. 6—7), равно как и Г. Грецц (*Grätz H. Geschichte der Juden*. Bd 5. S. 268), приписывает эту дату Ибн Абū Усайби'и, так как текст Ибн Сā'ида был известен им, как видно из вышесказанного, лишь в искаженном переводе Авраама Ибн Хасдая.

¹⁵ *Grätz H. Geschichte der Juden*. Bd 5. S. 268. Впрочем, С. Фрид (*Fried S. Inaugural-Dissertation*. S. 8. Anm. 1) пытается опровергнуть Г. Грецца рядом аргументов.

¹⁶ *Ibn Abi Useibia*. Т. 2. S. 37; لم يوجد في هذا المعنى كتابي أبور منه

¹⁷ ספר היסודות. Amsterdam, 1765. L. 28 recto.

¹⁸ *Guttmann J. Die Scholastik des Dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum*. Breslau, 1902. S. 55—60.

¹⁹ *Steinschneider M.* 1) *Isaak Israeli // Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*. 1900. Т. 44. S. 528—536, 531 (заглавие обрывается здесь на имени автора יצחק ישראלי); 2) *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Berlin, 1893. S. 391.

²⁰ См. выше, примеч. 7.

²¹ *Steinschneider M. Die hebräischen Übersetzungen...* S. 391.

²² Hirschfeld H. Das «Buch der Definitionen» des Abu Ja'qub Ishaq b. Suleiman al-Isra'ili // Festschrift zum achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneiders. Leipzig, 1896. S. 141 евр. текста; Steinschneider M. Die hebräischen Übersetzungen... S. 390.

²³ Steinschneider M. Die hebräischen Übersetzungen... S. 390; Fried S. Inaugural-Dissertation. S. 42.

²⁴ Borisov A. Some new Fragments of Isaak Israeli's Works // Академия наук СССР — академику Н. Я. Матте: Сб. М.; Л., 1935. С. 627—628.

²⁵ Steinschneider M. Die hebräischen Übersetzungen... S. 389.

²⁶ Steinschneider M. Sefer ha-Rouah we ha-Nefesh // Ha-Karmel. 1871. P. 401 ff.

²⁷ См. далее, с. 185—186.

²⁸ Я не включаю в этот список комментарий на Сефер Йецира и сочинение, озаглавленное «ספר יצרתי», так как принадлежность первого Исааку Израэли не может считаться доказанной, второе же, на мой взгляд, не принадлежит к сочинениям философского характера. Кроме того, возможно, что Исааку Израэли принадлежали сверх перечисленных философские труды, неизвестные нам даже по их названиям. За это кроме находки фрагментов «Книги о субстанциях» говорит хотя бы тот факт, что Альберт Великий приписывает Исааку совершенно не известный нам трактат, озаглавленный «Liber de causis» (Guttman J. Die Scholastik... S. 59).

²⁹ Борисов А. Я. Новые материалы к вопросу о псевдо-Бахье // Изв. АН СССР. Отд-ние гуманитар. наук. М.; Л., 1929. С. 775—797. См. также далее, с. 190—206.

³⁰ Подлинный текст заглавий всех этих сочинений см. в вышеназванной статье М. Штейншнейдера: Steinschneider M. Isak Israeli.

³¹ Das Buch über die Elemente. S. 1.

³² Guttman J. Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli. Münster, 1911. S. 18. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters... / Hrsg. von Cl. Baumeister. Bd 10. Hft. 4).

³³ Эти фрагменты подробно описаны в моей статье: Борисов А. Я. Арабский оригинал латинской версии так называемой «Теологии Аристотеля» // Записки Коллегии востоковедов. 1930. Т. 5. С. 83—98 (см. также выше, с. 15—28).

³⁴ Oxford University Gazette. 1876. Т. 7. N 237. P. 6.

³⁵ В статье, названной выше, см. примеч. 24 (С. 622—624).

³⁶ Бомбициной условно называю я бумагу, лишенную филиграней и четкой сетки — единственный, как известно, сорт бумаги, выделявшийся в средние века на мусульманском Востоке.

³⁷ Traites inédits d'anciens philosophes arabes, musulmans et chrétiens... / Publiés par les Peres L. Malouf, C. Eddé et L. Cheikho. S. J. 2-e édition. Beyrouth, 1911. P. 6—11.

³⁸ Pertsch W. Die arabischen Handschriften der herzogl. Bibliothek zu Gotha. II. Gotha, 1880. S. 369, N 1158.

³⁹ Аргументы эти изложены Л. Шейхо в его арабском предисловии к изданию текста, с. 118—119; они сводятся к следующему: 1) в известных нам списках произведений Хуайна ибн Исхак сочинение с таким заглавием не значится, 2) но оно, как это мы знаем, помещается в перечне трудов Кустā ибн Лūkā; 3) язык трактата также говорит в пользу последнего автора: и наконец, 4) латинский перевод трактата (XII в.) вполне определенно называет его автором Кустā ибн Лūkā. О рукописях этого трактата см. также: Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur. Supplementband I. Leiden, 1936—1937. S. 366. Одна рукопись находится в Казани, см.: Крачковский И. Ю. Собрание арабских рукописей в Казани // Доклады АН СССР. Л., 1924. С. 171.

* * * * *

و حدة و لا يعلمو احدهما الآخر و لا يقال

..... fol. 2a

وكان نورها ايضًا اقلّ الانوار ضياءً وابعدا
من الروحانيّة ذلك لانّها في ابعد بعد من
النور الحقّ والضياء الخالص اذ كانت انّها
تقبل نورها من النفس النباتيّة ولذلك ضعف
نورها وتفرّقت قواها واكتسب الهيولى
الحامل لها^٤ تجسّمًا وقبل الطول والعرض
والعمق ويتحرّك الحركة الدويريّة التامة
البسيطة و من اجل ذلك قال الفيلسوف
انّ الطبيعة تقال على معان شتى وذلك
انّها تقال على الفلك وسائر الاشخاص
العالية اذ كانت طبيعة خامسة فاعلة
للكون والفساد كما قال الفيلسوف انّ
الطبيعة ابتداء حركة وسكون اراد بالحركة
الكون وبالسكون الفساد • والطبيعة ايضًا
تقال على الكيفيّات اعني^٥ الحرارة والبرودة

* «Kitāb al-djawā hir» публикуется без двух фрагментов. Отсутствующие фрагменты, место которых отмечено в издании звездочками, были утрачены из-за технических трудностей, возникших при подготовке рукописи.

٤. «لا» ٥. «ط».

والرطوبة واليبوسة لأنها كَيْفِيَّاتُ الأشياء
وطبائعها البسيطة^٩ ولذلك صار كل مطبوع
لا يخلو من أن يكون إمّا حارّاً وإمّا بارداً

fol. 2b وإمّا رطباً وإمّا يابساً ويقال أيضاً/على
العناصر اعنى النار والهواء والماء والارض
لأنها طبائع الأشياء واسطقساتها وتقال^{١٠}

ايضاً على مزاجات الاجرام المركبة من
العناصر اعنى اجرام الحيوان والنبات الا انّ
الطبيعة على الحقيقة هي القوّة الفلكيّة التي

فدّرها باريها لتأثير الكون والفساد ♦
ولعلّ معترضاً يعترض ويقول وما الدليل على
انّ أوّل المخترعات جوهران بسيطان وانّ

العقل^{١١} مكوّن منهما فنقول لعمرى لقد عارضت
بما لا يجب التغافل عنه ولو لم يكن منك فيه
معارضة غير أنّا رأينا ان نهمل الكلام فيه في

٩. מלבטאית.

١٠. ויקרא.

١١. מלפני.

وقتنا ماذا الى ان نستتم المعنى الذى ابتدأنا
به ثم نأتى بعد ذلك بما يجب من الدلائل الواضحة

الخارجة عن باب الإمكان والإقناع الداخلة
فى باب الوجوب والاضطرار وقد كتبا بيتنا
واوضحنا ان صورة الطبيعة ونوعيتها

المقومة / لذاتها مكوّنة من فئ النفس النباتية *fol.3a*
وشعاعها وصورة النفس النباتية ونوعيتها مكوّنة

من فئ النفس الحيوانية وشعاعها وصورة
النفس الحيوانية ونوعيتها مكوّنة من فئ النفس
الناطققة وصورة النفس الناطقة ونوعيتها مكوّنة
من فئ العقل فمن البيّن اذا ان شعاع
العقل وفيه هو نوعيّة النفس الناطقة وشعاع
النفس الناطقة وفيها نوعيّة النفس الحيوانية
وشعاع النفس الحيوانية وفيها نوعيّة النفس النباتية

وشعاع النفس النباتية وفيها نوعية الطبيعة فإذا
ذلك كذلك فالعقل إذن نوعية جميع الجواهر

وصورتها المقومة لذاتها إذ كان شعاعه ونوره
المنبعث من فيه ينبوع جوهريتها واصل صورها
ونوعيتها • فإن قال قائل فلم لا قلت أيضًا إن
القدرة والإرادة نوعية كل الجواهر إذ كانت
هي مكونة^ل للحكمة التي هي صورة العقل

ونوعيته المتجهة لذاته قلنا له قد^م
عارضت بحال لأنك قابلت شيئًا اثريًا /
فعليًا. بجوهر ذاتي وذلك إن نور الحكمة fol. 3h
مكون من القدرة والإرادة على سبيل التأثير
والفعل والنور المنبعث من العقل ذاتي جوهر
كنور الشمس وضياءها المنبعث من ذاتها
وجوهريتها والصورة النوعية فليست تكون
من الشيء الاثري الفعلي بل من الذات
الجوهر كالنطق^ن المقوم لذات الانسان وليس

^ل אדם כוונתו.

^م In Ms. abest.

^ن נאמך.

والنوم واليقظة وما شاكل ذلك وذلك أنّ
الانسان آكلًا غيره شاربًا ونائمًا غيره يقظانًا وليس
هو ناطقًا غيره لا ناطقًا لأنّ بارتفاع النطق ارتفاعه
أيضًا فإن قال قائل اتّا لم نقصد لمخالفتك
أنّ الانسان ينفصل من البهيمة بجوهريّته وذاته
ولكنّا اتّا قصدنا ان نلزمك ان النطق عرض
فى الحى اذ كان زائلًا من غير فساد الحى
والدليل على ذلك اتّا نجد الفرس حيًا وليس
بناطق قلنا له قد تقدّم الجواب فى هذا على
مثل هذه المعارضة أنّنا قلنا ان العرض هو
الفاسد بعد^٩ مفارقة حامله والنطق فغير فاسد
بعد مفارقتة حامله اذ ليس هو شئ غير النفس
الناطقّة / اذ ثباته بثباتها وارتفاعه بارتفاعها وقد
ثبت بالبراميين الواضحة أنّ النفس باقية
بعد مفارقتها حاملها فالنطق اذا ثابت باق بعد
مفارقتة حامله واذا صرنا الى هذا الموضع من

fol. 4b

كلامنا فلنرجع الى ما كنّا وعدنا به من إقامة
 الدليل على أنّ أوّل المختبرات جوهران
 بسيطان منها تكوّنت طبيعة العقل فنقول إنّ
 من الدليل على ذلك ما وجدناه من اختلاف
 مراتب الجواهر في بساطتها^٢ وتركيبها وروحانيّتها
 وجسمانيّتها وذلك أنّنا نظرنا في تأثيرات الجواهر
 وخواصّها^٣ فوجدنا

النفس النباتيّة مخصوصة بالتغذية والنموّ والتولّد
 ثمّ ترقّينا درجة فوجدنا النفس الحيوانيّة أعلى
 مرتبة لأنّها مع ما فيها من التغذية والنموّ والتولّد
 تختصّ الحركة والحسّ أيضاً / وتمتاز^٤ بها من
 النفس النباتيّة ثمّ ترقّينا درجة ثانية فوجدنا النفس
 الناطقة أعلى وأشرف^٥ لأنّها وجدناها مع ما فيها من
 النموّ والتولّد والحسّ والحركة تختصّ بالنطق والفحص
 والتمييز أيضاً وتمتاز بذلك من البهيبيتيّين^٦ ثمّ

fol. 5a

^٢ Post hoc verbum Ms. omit
 ותמצת. רביצ'הא. בס'טהא.
 ٦. ٥. ٤. ٣. ٢. ١. ٦. ٥. ٤. ٣. ٢. ١.

ترقينا درجة ثالثة فلم نجد حالا نترقي^٣ اليها الا
 الحكمة التامة والعلم المحض والمعرفة الخالصة
 ووجدنا ذلك مخصوصا بالعقل اذ من المستمع
 وجود عقل^٤ الا في حكمة ولا حكمة مخترعة
 الا في عقل^٥ اذ بوجود كل واحد منهما^٦ وجود
 الاخر وبأرتفاعه آرتفاعه • واذ ذلك كذلك فمن

البين ان العقل أشرف الجواهر وأعلاها مرتبة
 وأسانا درجة وأقربها من الإبداع والإختراع واخصها
 بالإنفعال للقدرة والإرادة بلا وسيط اذ كانت

الحكمة التامة والمعرفة المحضة والعلم الحق

صورته وتما^٧ جوهريته ولها / وجدنا ذلك *fol. 5b*

بحثنا عن العقل فوجدناه لا ينفك^٨ من وجوه^٩ ٣^{١٠}

إما أن يكون جوهرًا عنصريًا وإما جوهرًا صوريًا
 وإما جوهرًا مركبًا من هيولى وصورة اذ ليس في
 قسمة العقل وجه رابع للجوهر خارج عما ذكرناه
 فإن ظن^{١١} ظان^{١٢} أنه جوهر عنصري^{١٣} اوجدناه فساد

١. ٢. ٣. ٤. ٥. ٦. ٧. ٨. ٩. ١٠. ١١. ١٢. ١٣.

ذلك عن قرب من قبل ان العنصر لا يخلو من
 ان يكون إما كلياً عامياً وإما جزئياً خاصياً
 فإن كان كلياً كان حاملاً للصّور الكلية^{٢٥} المقوّمة
 لذات الانواع مثل الجوهر الكليّ الواحد بالعدد
 القائم بذاته الحامل للاختلاف مُطلقاً وان كان
 جزئياً كان حاملاً للصورة الخصوصية

المقوّمة^{٢٥} لذات نوع مفرد مخصوص مثل
 الحيّ القابل للنطق في تقويم ذات الانسان
 وان كان العقل عنصراً فهو اذا قابل لصورة
 ما في تقويم ذات نوع ما ولسنا نجد للعقل^{٢٦}
 صورة يحملها^{٢٧} في تقويم / ذات نوع ما وليس
 العقل اذا جوهرياً عنصرياً • فإن قال فما
 انكرت من أن تكون الحكمة صورة يحملها
 العقل وتتكوّن منها النفس الناطقة قلنا له
 إن كان ذلك كذلك فالحكمة اذا صورة للنفس

fol. 6a

נחמלקא^{٢٥} . אלפכל^{٢٦} מקומה^{٢٧}

الناطقة مقوَّمة لذاتها والعقل عنصرها
 وميولاها وإذ كانت الحكمة صورة للنفس
 والعقل ميولاها وجب أن تكون الحكمة
 غريبة في العقل^ه إذ لا صورة محمولة في ميولى
 إلا^و غريبة فيه يمكن وجوده بغيرها مثل
 النطق المحمول في الحي والحي^ز موجود بغير^د
 نطق لأن الفرس وغيره من أنواع الحي^ز أحياء
 وليست بناطقة. فاذ ذلك كذلك فقد بان
 أن^و الحكمة متى كانت صورة مقوَّمة لذاتها
 إنما^ه غريبة في العقل فاذ كانت غريبة في العقل
 جاز ارتفاعها عنه وإذا ارتفعت عنه عدم العلم
 والمعرفة وصار جهلا لأن الحكمة هي حقيقة
 العلم بالاشياء^و الأبدية الدائمة والعمل /

١. ١١١١. ٢ In Ms. abest. ٣. ١١١١. ٤ in Ms. abest. ٥. ١١١١. ٦. ١١١١.

fol. 6b بما يوجب العلم وإذا عدم العقل الحكمة فقد

عدم العلم والمعرفة وصار جهلا وهذا خلق

لا يمكن فقد بان أن الحكمة ليست بصورة

لنفس ولا العقل بجمهر عنصرى لها . فإن قال

قائل فما تقول في من قال أن الجهل صورة

إذا حملها العقل قامت طبيعة النفس

الناطقية ومما يدل على ذلك أنه نجد النفس

تجهل فإذا تَمَلَّمتْ عَلِمَتْ . فإنا نقول له

أن المعارضة فاسدة من ثلاثة أوجه أحدها

أن الجهل لا صورة له ولا وجود ولا يتمكن

أن يكون صورة لشيء أو محمولة على شيء

لأنه عدم والعدم لا وجود له ولا صورة مثل

العمى فأنه لا صورة له ولا وجود إذ كان عدم
البصر وكذلك الظلام لا صورة له ولا وجود إذ
كان عدم النور والدليل على ذلك أن الإنسان
لو كان جالسا في الليل وبين يديه شمعة

لطبيعة الجسم والتمسمة لصورة الانسان وجوهريته
 والجهل فغير حافظا لطبيعة العقل ولا متمم لصورة
 النفس وجوهريتها لأن من جوهريّة النفس التمييز
 والفحص والوقوف على حقائق الأشياء والجهل
 عدم ذلك أَجْمَع . والثالث أَنَّ الجهل لو كان /
 صورة جوهريّة للنفس لَكَانَ الانسان اذا ارتفع *fol. 7b*
 عنه الجهل عدم النفس وصارت البهيميّة
 أَشَدَّ تحقُّقا بالنفس منه لأنها أَخَصُّ بالجهل
 فقد بان أَنَّ العقل ليس بجوهر عنصرى للنفس
 ولا هو ايضا بجوهر صوري لها من قبل
 أَنَّ العقل لو كان صورة للنفس لما امكن
 ارتفاعه [عنها لأن ارتفاع^m الصورة الجوهريّة فساد
 ما هو له صورة مثل النطق الذي بارتفاعه
 ارتفاع الانسان والنفس فليست كذلك لانا
 نجدما أبداً تجهل وتعدم العقل حتى تعلم فتعلم
 فالعقل اذا فيها صورة تهاميّة تخرج ما فيها من
 القوّة الى الفعل بالرياضة والتعليم لا صورة جوهريّة

^m Ms. omit.

لأنَّنا نجدُه في النفس بالقوَّة قبل خروجه الى الفعل
 كنور الشمس المتمم للهواء بتصغيره لها نورا
 مضيا تاما فالعقل "إذن في / النفس صورة
 تامة لا صورة جوهرية واذ ظهر انَّ العقل ليس
 بجوهر عنصرى للنفس ولا جوهر صوري فقد
 بقى أن يكون جوهر مركبا من هيولى وصورة
 اذ قد خرجت قسمة العقل الى الفعل ولم يبق
 وجه رابع يتصرّف اليه واذ صار العقل من هيولى
 وصورة فمن البين انَّ الهيولى والصورة أقدم
 منه بالطبع فقد بان واتضح أنَّ أوّل المخترعات
 جوهران بسيطان وانَّ العقل مكوّن منهما واذ
 صرنا الى هذا الموضع من كلامنا وأتيننا على ما
 اردنا إيضاحه من جواب المعترض علينا في
 إثبات الدليل على انَّ أوّل المخترعات جوهران
 بسيطان فلنرجع الى ما كنّا وعدنا به من
 الإبانة عن اسباب

اختلاف الجواهر وعلى تقديم (تقدّم؟) بعضها
على بعض في الروحانيّة والمرتبة فاقول انّ ذلك
يكون لثلاثة اسباب احدها كيفيّة انبعاث
النور المخترع من القدرة والارادة / والثاني fol. 8b
كيفيّة قبول الجواهر للنور بعضها من بعض
والثالث الاختلاف الواقع بين المفيد والمفاد
والافادة والاستفادة والمّا كيفيّة انبعاث النور
من القدرة والارادة فقد كنّا اوضحنا وبَيَّنّا انّ
اوّل مخالف لآخره ووسطه مخالف لمخاشيته من
قبل انّ اوّل كما انبعث من القدرة والارادة
لم يعترضه ظلّ ولا ظلام فتكدّره وتغلّظه واخره
قد اعترضته افواء كثيرة ودثورات شتّى
فكدرته وغلّظته فوسطه آخذ في المخاشيتيّين
بقسطه • فان اعترض معترض وقال وهل عجز
البارئ عزّ وجلّ من اختراع نور متساوي القوّة
في ظلّه حتّى يكون اوّل مساويًا لآخره ووسطه

مساوياً لحاشيته قلنا له قد كتبا اجبنا عن
 مثل هذا آنفاً ما فيه كفاية ونحن نريد ذلك
 شرحاً وبياناً / في موضعنا هذا فاقول إنَّ أوَّل fol. 9a
 المفعولات إنَّما يتكوَّن^١ على حسب امكان
 قبول الهيولى للانفعال لا على حسب قدره بارئها
 وفاعلها وليس في الامكان ان يكون النور الخارج
 من فيء جوهر من الجواهر كلَّها^٢ بمشاكل للنور
 المنبعث من القدرة والارادة بلا فيء ولا دثور الا
 ان يرجع^٣ في ذلك الى الابداع والابتداع فتساوى
 المفعولات ويرتفع العام والخاص وتعجز الحكمة
 ما دون العقل من الجواهر وبعدم الفلك وسحنته
 ويبطل الكون والفساد والمزاج والامتزاج والتأليف
 والتركيب والعدل والانصاف والحق والباطل والثواب
 والعقاب فقد بان انَّ فعله البارئ عز وجل هو
 الاتقن والافضل تعالى ربنا وبارئنا علواً كبيراً •
 واما اختلاف الجواهر من كيفية قبولها للنور

١. تدرج. ٢. كلها. ٣. متحوِّل.

بعضها من بعض فتكون على ضروب وذلك ان
 من الجواهر من يقبل النور من القدرة
 والارادة بذاته بلا وساطة / مثل العقل القابل *fol. 9b*
 لنور الحكمة بذاته من غير توسط جواهر
 آخر بينه وبين الحكمة ولذلك صارت الحكمة
 ذاته وجوهريته ومنها ما يقبل ذلك بوسيط
 واحد او بوسيطين او بثلاثة او اكثر من ذلك
 مثال ذلك ان النفس الناطقة قابلة^٥ لنور
 الحكمة بتوسط العقل فقط والنفس الحيوانية
 قابلة^٤ لذلك بتوسط الحيوانية والناطق
 والعقل معًا والطبيعة قابلة^٤ لذلك بتوسط
 النفسين البهيميتين^٤ وما فوقها من الجواهر
 والعنصر الجسماني والصورة الجسمانية اعني
 بذلك العناصر وكيفياتها قابلة للنور بتوسط
 الطبيعة وما فوقها من الجواهر فاذ ذلك كذلك
 فاقول ان العقل لما كان قابلا لنور الحكمة

قابلة لذلك بتوسط الناطقة والعقل والنفس النباتية^{٤٤} Ms. omit.: ^{٤٤} ^{٤٤} ^{٤٤}

٤٤ ^{٤٤} ^{٤٤}

بذاته بلا وسيط عدم الجهل اصلاً وصار
علمه تاماً كاملاً ومعرفة خالصة مكّنة لأن
نوره وضيائه ايضاً / كذلك كما ظهر من القدرة fol. 10a

والارادة لم يعرضه ظلّ ولا ظلام فيكدره ولذلك
اشرف على حقيقة العلم بالاشياء الابدية الدائمة
وامّا النفس الناطقة فلانّها انّها تستفيد نورها
بتوسط في العقل وظلّها غلظت ولزمها الجهل
وافتقرت الى العلم والرياضة ليخرج ما فيها من
القوة الى الفعل وامّا النفس

الحيوانية فلانّها انّها تقبل نوراً من في النفس
الناطقّة صارت اكثر ظلّاً وكدرّة وعدمت

الفحص والتمييز وافتقرت الى الحواس
الجسمانية ولذلك صارت طائفة متوقّمة لأنّ

علّتها المحاسن لا بقاء العقل وأما النفس
 النباتيّة فلائها ايضاً انّها تقبل نورها من
 في النفس الحيوانيّة صارت اكثر الانفس ظلّاً
 ودثوراً وعدمت الحسّ النفسانيّ ولزمت
 الحسّ الطبيعيّ اعني حسّ الشهوة لتولّد / fol. 10b
 فقط ولذلك ثقّلت ولزمت موضعها من
 الارض وأما الطبيعة فلائها في ابعد بعد
 من النور الحقّ والضياء الخالص لكثرة ما
 بينها وبينه من الوسائط كثر ظلّها وظلالها
 و تجسّمت وادركها الاشخاص وتحرّكت الحركة
 التامة الدورية وانفردت بفعل الكون
 والفساد كما بيّنا من قول الفيلسوف حيث
 قال انّ الطبيعة ابتداء حركة وسكون
 وأما العناصر وكيفياتها فلائها انّها تقبل
 نورها من في الطبيعة الجسمانيّة^٣ صارت
 ظلّاً محضاً وظلاماً خالصاً وقبلت المزاج

٣. גאסטאני.

والامتزاج والكون والفساد وتكونت منها
الاجرام المركبة وهدمت الاجرام المركبة منها
الفعل والتأثير وصارت آلات وادوات للنفوس
المرتبطة بها تفعل في كل واحد منها ما هو
لها بالطبع وتخرج ما في ذاتها من القوة /

الى الفعل فما ارتبطت به النفس الناطقة *fol. 11a*

صار ناطقا مميزا فخاصا وما ارتبطت به
النفس الحيوانية صار متحركا حساسا وما
ارتبطت به النفس النامية صار متغذيا ناميا
متولدًا . فان قال قائل افليس الانسان

الناطق ايضا متحركا حساسا متولدًا قلنا له
قد تقدم من قولنا آنفان النفس الناطقة
مستفيدة للنور من العقل ومفيدة للنفس
الحيوانية والنفس الحيوانية مستفيدة من
النفس الناطقة ومفيدة للنفس النباتية والنباتية
مستفيدة من الحيوانية ومفيدة للطبيعة

ولما كان ذلك كذلك واشتاتت النفس
 الناطقة الى الارتباط بالاجرام ليظهر ما في
 ذاتها مما^١ استفادته من العقل من القوة^٢
 وتدركه من الحواس الجسائية احتاجت الى^٣
 قوى حساسة فحركت النفس الحيوانية /
 لترتبط بالاجرام وتظهر حركتها وسكونها^٤ منها
 ولما أرادت النفس الحيوانية ايضا ذلك
 احتاجت الى قوى غاذية منمية مولدة لتخلق^٥
 على الاجرام عوض ما يتحلل منها بالحركة دائما
 فحركت^٦ النفس النباتية لترتبط ايضا
 بالاجرام ويظهر فيها النمو والتولد ولما
 هيئت النفس النباتية ايضا بذلك احتاجت الى
 قوى طبيعية اعنى قوة جاذبة^٧ التي تجذب
 بها الغذاء الى كل واحد من الاعضاء وقوة
 ماسكة وقوة هاضمة وقوة دافعة تدفع بها
 فضلة الغذاء عن الاعضاء وتنفيها عنها

١ Ms. addit. ٢ Ms. ٣ Ms. ٤ Ms. ٥ Ms. ٦ Ms. ٧ Ms.

٨ Ms. ٩ Ms. ١٠ Ms. ١١ Ms. ١٢ Ms. ١٣ Ms. ١٤ Ms. ١٥ Ms.

فحركات الطبيعة لترتبط بالأجرام ويظهر فيها
ما ذاتها من القوى الطبيعية ولما همت
الطبيعة بذلك احتاجت الى حرارة

fol. 12a مما تقدّم ذكره أنّ النفس النباتيّة نوعيّة
الأشجار والنبات لأنّ بالنموّ والتولّد تتمّ صورتها

المميّزة لها من غيرها فإنّ النفس الحيوانيّة
نوعيّة الحيّ لأنّ بالحركة والحسّ تتمّ صورة كلّ حيّ
ونوعيّة فإنّ النفس الناطقة نوعيّة كلّ إنسان
لأنّ بالنطق والتمييز تتمّ صورته ونوعيّة
وقد كنّا بيّنا أنّ العقل هو المقيد لهذه
الجواهر صورها الجوهرية التي هي نوعيّةاتها وتماها
وبان ايضاً أنّ هذه الجواهر هي المتممة
لأجرام الحيوان والنبات اذ كانت هي صورتها
الجوهرية وتماها نوعيّةاتها فاذ ذلك كذلك
فمن البين أنّ العقل نوعيّة الكلّ ولذلك حدّد
الفيلسوف العقل بنوعيّة الأشياء اراد ان

يعرفنا أنّ نوعيّة الأشياء موجودة فيه بنوع
 بسيط لا بنوع تركيب ولذلك صار النائم يشامد
 الأشياء في النوم بسائط بلا / فيؤول ولا آلة لآله *fol. 12b*
 يرى الألوان بلا عيني ويسمع الأصوات بلا سمع
 ويدرك سائر الأشياء بلا حواسّ وهكذا فعل الملكية
 ولذلك صار العقل اذا اراد ان يعلم معلوماته
 يرجع الى ذاته فوجد ما فيها روحانيّة بسيطة
 فقد بان ممّا قدّمنا ذكره أنّ الفلك وما فوقه من
 الجواهر معقولات للبارئ جلّ وعزّ اذ كانت
 مكوّنة من القدرة والارادة من غير توسط فاعل
 غير البارئ جلّ وعزّ وما دون الفلك من
 الاجرام المركّبة المحسوسة مفعولة للطبائع
 ولذلك صارت الجواهر العالية ثابتة باقية
 دائمة الانفعال لأنّ فاعلها عزّ وجلّ باقى الفعل
 غنيّ في فعله عن الأشياء خارجة عنه والجواهر
 الجسمانيّة المركّبة منحلّة فانية ناقصة الفعل

لأنّ فاعلها ايضا ناقص الفعل فقير في

قريبا من افق النفس الحيوانية كان ابهى fol. 13a

واحسن وانضر لونا واذكى رائحة واعطر من
قبل أنّ النفس النباتية رُبّما ارتبطت بالاجرام
شوقا منها الى اظهار ما في ذاتها من الالوان
الناصرة والروائح الذكية لتخرجها من القوة

الى الفعل وتلد بها في العالم اذ كانت غير واصله
الى العالم الاعلى الشريف وسنبيّن ذلك ونوضحه
ان شاء الله . فاذ ذلك كذلك فمن البين
انّ ما كان من النبات انضر لونا واعطر
رائحة^ف كان دليلا على قوّة اثار النفس فيه
واظهارها وبهاء ما منه وما كان من النبات بخلاق
ذلك وضده^ف كان دليلا على ضعف تاثير النفس فيه
وقلته وربّما اختلف ذلك النبات وتركّب حتّى
تكون له رائحة عطريّة ولون قبيح او لون
ناضر ورائحة كريهة فيدلّ على توسّط تاثير الـ /

نفس فيه بين القوة والضعف ويختلف

ذلك ايضا ويخرف عن المرتبة الوسطى الى

احدى الحاشيتين على حسب الوسائط التى بين

المرتبة المتوسطة وبين الاطراف • فان عارضنا

معترض بالطعوم^١ وقال فلم لا كان فى الطعوم

ايضا دليل على تاثيرات النفس فى النبات كما

كان ذلك فى الروائح والالوان قلنا له ذلك لان

تولد الطعوم على الامر الاكثر يكون من فعل

الطبائع ولذلك صارت الطعوم دالة على طبائع النبات

ومقدار كل واحد منها فى الحرارة والبرودة

والرطوبة واليبوسة بسائط كانت او مركبة واما الروائح

والالوان فليست كذلك لان تولدها على الامر

الاكثر من تاثير النفس وقلما يكون من فعل

الطبائع ما كان منها يلحق اثار الطبائع

ولذلك صارت

...

من الوسائط والمعلولات فكل واحد منها
 آخذ الحاشيتين بقسمة متناسبة على قدر
 قربه من العلة الاولى وبعده منها لان ما كان
 اقرب من العلة الاولى التامة والنور المحض
 والحسن التام الكامل كان اشدّ لنوره وضيائه
 واقترب من تمامه وكماله واقلّ لحركته واكثر
 لسكونه لان وصوله الى غايته وتمامه من
 قرب وكلما كان ابعد من العلة الاولى والحسن التام
 كان اقلّ لنوره واكثر لظله وجهله واشدّ
 لحركته للطلب لان وصوله الى غايته من ابعد بعد
 ولذلك صار معلول [للعلة^١] الاولى التامة
 اقلّ المعلولات حركةً و... واكثرها سكونا ذلك
 لقربه من غايته وتمامه لان فاعله دائم الجود
 والافادة لغناه عن غيره وارتفاع الفقر والحاجة

^١ In Ms. abest.

عنه ولذلك صار معلوله يدرك معلوماته بذاته
 دفعةً من غير / شئ خارج عنه اعني انه fol. 14b
 لا يحتاج في علمه لمعلوماته الى معونة الحواس
 الجسمانيّة ولا غيرها اذ كانت معلوماته حاضرة
 عنده فاذا رجع الى صورة ذاته التي هي الحكمة
 التامة يعلم معلوماته دفعة بلا فكرة
 ولا رؤية كما يعلم الانسان منّا انّ كلّ اثنين
 زوج وانّ الجزء اقلّ من الكلّ. فإن قال
 قائل وهل علم الانسان منّا انّ الجزء اقلّ
 من الكلّ حتّى يشاهد ذلك حسّاً ووجد الكلّ ينقسم
 الى اجزاء والاجزاء تجتمع فتصير كلّاً قلنا له
 انّ كلامنا هذا مضاف الى الانسان العالم لا الى
 الانسان الجاهل فذلك انّ الانسان مركّب
 من نفس وجسد والنفس لا ارتباطها
 بالجسم وتقسّم فكرها فيه وتشاغلها فيما يطرو
 عليها من الحوادث دائماً تنسى ما عندها
 فاذا تكررت ما هو عندها بالتعلّم وال.....

.....

^k In Ms. abest. [В примечаниях А. Я. Борисова пропущено]

لذاتها وكذلك لو كان الحيوان مستغنيا عن
 الغذاء لارتفع النمو والبلاء والزيادة والنقصان
 وهدمت الحكمة العنصر والمزاج والامتزاج
 ونقصت عن التمام والثانية ان قدرة البارء
 جلّ وعزّ لا نهاية لها ولا غاية لكنها^م ولا تحيط
 العقول بمعرفتها واما المكوّن المفعول فمقتناه
 بالطبع محصور بحدود عند العقل فلو كان
 كون المكوّن على حسب قدرة بارئه لكان لا نهاية
 له اذ لا نهاية لقدرة مكوّنه وهذا يبيّن الحال
 ظامر الفساد واذا اتينا على ما اردنا ايضاحه
 من معارضة المتعرض علينا فلنرجع الى تمام
 المعنى الذى كتنا فيه ونقول انه لما كان كل نور
 منبعث من منير او ضوء من مضيّ فاوّله
 اقوى من اخره ووسطه اخذ من الحشيتين

بقسطا كان النور المنبعث من في العقلⁿ ايضا
 ثلاث مراتب مرتبة عليا قريبة من افق
 العقل متصلة / بالنور الحق^و والضياء الخالص *fol. 15h*
 ومرتبة سفلى قريبة من افق النفس
 الحيوانية بعيدة من النور الحق^و والضياء الخالص
 ومرتبة متوسطة بين ذلك فما كان من الانفس الناطقة

نوره في المرتبة العليا قريبا من افق العقل
 كانت روحانية قريبة من التمام مشاكلة لروحانية
 الملائكة في درك الحقائق والاعتراف بربوبية
 البارئ والاقرار بوجدانيته والعمل بما يوجبه العقل
 من الطهر والتسبيح والتقديس للبارئ وايتثار
 العدل والانصاف وفعل الخير دائما مثل انفس
 الانبياء عم^و وائمة الهدى وما كان من الانفس
 نوره في المرتبة السفلى بعيدا من النور
 الحق^و والضياء الخالص لزمه الجهل وزمد في
 الخير وبدل عن الحق^و ورغب في اللذات الجسدية^و

ⁿ بقسطا. ° فخره.

fol. 16a والشهوات الرذلة الدنيئة / وما كان منها في
 المرتبة الوسطى كان آخذا من الحاشيتين بقسطا
 ويزيد ذلك فيه ايضا وينقص على حسب انحراف
 نوره عن المرتبة الوسطى إلى احدى الحاشيتين
 دون الاخرى واما النفس الحيوانية فان من
 كان في المرتبة العليا قريبا من افق النفس الناطقة
 كان كاملا تم مع ^{الحواس} فطنة له يحكى بها^١ كثيرا
 مما يسمع ويرى على حسب الطاقة والامكان
 مثل الببغاء فانه يحكى كثيرا مما يسمع^٢ على
 حسب طاقته والقرد يحكى كثيرا مما يرى بحسب
 طاقته وامكانه وما كان في السفلى قريبا من
 افق النفس النباتية كان اقل كمالا
 واغلا حسا واقرب من طبيعة النبات ولذلك
 عدم الحواس كلها الا حس اللمس مثل
 الاصداغ فان لها حس اللمس القريب من
 الحس الطبيعي الموجود في النبات فان النبات
 يحس حسا طبيعيا ولذلك / صار يقبل الماء

fol. 16b

العذب في التربة العذبة وينفر من الماء المالح
 والتربة النطرونية وما كان منها في المرتبة
 الوسطى كان أخذاً من الحشيتين بقسط ويزيد ذلك
 أيضاً فيه وينقص على حسب انحراف نوره
 عن المرتبة الوسطى الى إحدى الحشيتين
 دون الأخرى او توسطه بينهما على الحقيقة
 وإن كان توسط بين الحشيتين توسطاً معتدلاً
 كان له من الحواس مع حاسة اللمس التي^٢
 هي للاصداق حاسة الذوق وحاسة الشم وحاسة
 السمع وعدم حاسة البصر لأنها الطيف الحواس
 وأكثرها روحانية فإن كان منحرفاً عن المرتبة
 الوسطى الى المرتبة العليا كان أكثر لكماله
 وصار له من الحواس على ما تقدم ذكره حاسة البصر
 أيضاً مثل السمك فإن له حاسة^٣ البصر إلا
 أنها فيه ضعيفة غير تامة من قبل أنها

.....

خاتمة = Ms. ١١٥٨٢٥ ٥ ٢

ولم يرد الى^٢ ذلك قلت لزمته الاستحالة لان^٣ fol. 17a

العجز رفع القوّة وفي قولك قوّة ولا قوّة
وارادة ولا ارادة استحالة من باب الكيف
قلنا له عارضت بمحال والحقت بدعواك الخطأ
من ثلثة^٤ اوجه احدها انك قابلت استحالة
اثريّة لاحقة بالمفعول باستحالة ذاتيّة لاحقة
بالفاعل وهذا من ايين الخطأ لان الاستحالة
الاثريّة اللاحقة بالمفعول هي حركة المفعول
* * * * *

بين آدم وموسى عم^٥ اجيال واجداد لم يكن
امتناع خروج موسى كم^٦ في زمان آدم
لعجز البارئ عن ذلك لكن لخروج ذلك
عن الحكمة ودخوله في باب المحال لامتناع
الامكان في خروجه الا بعد الاجيال والاجداد
التي^٧ بينهما الا ان يصير ذلك على

٢. الى. ٣. لان. ٤. ثلثة. ٥. عم. ٦. كم. ٧. التي.

سبيل الابداع والاختراع فيرتفع التناسل
 الطبيعي وتنقص الحكمة بعض ما
 فيها والظامر منها والوجه الثاني ان قدرة
 البارئ عز وجل لا نهاية لها ولا تحاط^٥
 بكنهها وما لا نهاية له فغير ممكن خروج
 كليته الى الفعل لامتناع خروج ما لا نهاية
 له في زمان ذي نهاية لأن

^٥ ٤٨٧٢.

ПЕРЕВОД¹

(л. 1 а). Книга о субстанциях, над составлением которой из слов и текстов древних (мудрецов) трудился совершенный наставник Абū Я'куб Исхāк ибн Сулеймāн ал-Исрā'или, врач, — да пребудет на нем Божья милость и благоволение.

(л. 1 в) Во имя Бога милостивого, милосердного. Боже, помоги!

Вопрос одного из диалектиков,² — над разъяснением и истолкованием которого усердно трудился Исхāк ибн Сулеймāн ал-Исрā'или, философ, — о подлинно родовой субстанции и о такой, которая именуется родовой лишь иносказательно и метафорически. Это книга, известная под именем «Книги о субстанциях».

Тот, кто задал этот вопрос, сказал: так как Философ³ установил, что простая субстанция является родом по отношению к субстанции сложной, а обе они суть виды первой субстанции, являющейся родом родов, — и высказал в «Логике»⁴ условие,⁵ согласно которому виды, в пределах своего рода, распределяются так, что ни один из них не предшествует другому и не опережает его в присвоении термина «род» и его определения, и не говорит-ся... (л. 2 а) ...И также свет ее (т. е. природы) скуднее всех родов света по блеску и наиболее удален от духовности, ибо природа находится в наибольшем отдалении от истинного света и чистого сияния, получая свой свет лишь от растительной души; потому-то

слаб ее свет, силы ее рассеяны, и несущая ее материя, став телесной, приобрела длину, ширину и глубину и пришла в движение круговое, совершенное и простейшее. По этой причине и сказал Философ, что термин «природа» употребляется в нескольких смыслах, а именно: так называются сферы и прочие высшие существа, ибо пятая природа производит возникновение и исчезновение, согласно следующим словам Философа: «Природа есть начало движения и покоя»,⁶ где под движением разумеется возникновение, а под покоем — исчезновение; этим же термином, далее, называются качества, а именно теплота, холод, влажность и сухость, ибо это — качества вещей и их простейшие естественные свойства, благодаря чему всякая естественная вещь неизбежно является либо холодной, либо теплой, либо влажной, либо сухой; (л. 2 в) затем, термин «природа» прилагают также к стихии, т. е. к огню, воздуху, воде и земле, ибо это — естественные основы вещей и их элементы; наконец, этим термином называются смеси тел, состоящих из стихий, т. е. тел живых существ и растений. В действительном же ее значении природа — это энергия небесных сфер, определенная творцом для того, чтобы воздействовать на возникновение и исчезновение.⁷

Но, может быть, кто-нибудь, возражая, скажет: а где доказательство того, что первыми были сотворены две простейшие субстанции и что разум образовался из них? На это мы ответим: поистине, ты в своем возражении задал вопрос, которым нельзя было бы пренебречь даже и в том случае, если бы он не исходил от тебя как возражение; однако мы считаем нужным не говорить об этом сейчас, пока не закончим начатый нами предмет; и лишь после этого мы приведем ясные доказательства, необходимые для того, чтобы перевести вопрос из плоскости возможности и относительной удовлетворительности в плоскость необходимости и обязательности.

Мы уже разъяснили, что форма природы и образующая ее сущность⁸ видовой основа⁹ (л. 3 а) образовалась из тени¹⁰ и сияния растительной души; форма и видовая основа растительной души возникла из тени и сияния души животной; форма и видовая основа животной души в свою очередь возникла из тени разумной души, и наконец, форма и видовая основа этой последней образовалась из тени разума. Отсюда ясно, что сияние разума и его тень есть видовая основа разумной души, сияние разумной души и ее тень есть видовая основа животной души, сияние и тень души животной является видовой основой растительной души, и наконец, сияние и тень этой последней есть видовая основа природы.¹¹ А если это так, то, следовательно, разум является для всех субстанций видовой основой и образующей их сущность формой, ибо его сияние и распространяющийся от его тени свет есть источник их субстанциальности, корень их форм и их видовая основа.

И если кто-нибудь спросит, а почему ты не хочешь признать видовой основой всех субстанций могущество и волю?¹² Ведь они образуют мудрость, которая есть форма разума и его видовая основа, делающая совершенной его сущность, — то мы ответим на это так: ты возражаешь нелепо, сопоставляя вещь, являющуюся результатом влияния и воздействия (л. 3 об.), с вещью, относящейся к субстанции и сущности. Ведь свет мудрости возник от

могущества и воли путем влияния и действия, тогда как свет, излучающийся от разума, принадлежит его сущности и субстанции, подобно солнечному свету и сиянию, излучающемуся от сущности солнца и его субстанциальности; видовая же форма не может возникнуть от вещи, явившейся результатом влияния и воздействия, но лишь от вещи, относящейся к сущности и субстанции, подобно образуемому человеческую сущность рассудку, который отнюдь не возникает благодаря воздействию со стороны души, но субстанциален и принадлежит (человеческой) сущности.

Теперь, дойдя в нашем изложении до этого места, мы должны вернуться к завершению предмета, о котором была речь, и сообщить, что когда образовалась природа небесной сферы и прочих высших существ и стала двигаться движением круговым, совершенным и простым, то из этого движения возникла теплота, соединившаяся с материей и распространившаяся в ней, причем материя распростерлась для нее. И сопутствовала этой теплоте энергия небесных сфер, которую определил творец для воздействия на возникновение и исчезновение,¹³ и возникла из этого природа четырех стихий — огня, воздуха, воды и земли... (л. 4) ...И он (т. е. человек) отличается от лошади рассудком,¹⁴ принадлежащим его субстанции и образующим его сущность, а в отношении к себе самому он различается по своим состояниям, возникшим благодаря различным волевым движениям,¹⁵ каковы, например, состояния еды, питья, сна, бодрствования и тому подобное; а именно: человек во время еды есть нечто иное, чем он же во время питья, и спящий — иное, чем он же в состоянии бодрствования; но нельзя сказать, что человек, обладающий рассудком, иное, чем он же, но не обладающий таковым, ибо с устранением рассудка устраняется и сам человек.

Если же кто-либо скажет: мы отнюдь не намерены противоречить тебе в том, что человек отличается от скота по своей субстанциальности и сущности; мы лишь хотим заставить тебя признать, что рассудок есть акциденция в живом существе, ибо он может отсутствовать без вреда для этого последнего, доказательством чего является, например, лошадь, которая, будучи живой, не обладает, однако, рассудком, — то мы скажем: ответ на подобное возражение содержится в предыдущем, где мы установили, что акциденция, отделяясь от своего носителя, пропадает. Что же касается рассудка, то он, отделяясь от своего носителя, не гибнет, так как он не является чем-либо отличным от разумной души (л. 4 об.), но существование его заключается в ее существовании, и его устранение — в ее устранении; а (разумная) душа, как установлено ясными доказательствами, пребывает существующей после отделения ее от ее носителя, следовательно, и рассудок пребывает существующим после отделения от своего носителя.

Дойдя в нашем изложении до этого места, вернемся к доказательству, которое мы обещали привести в пользу того, что первыми были сотворены две простейшие субстанции, из которых образовалась природа разума; мы заявляем, что доказательством этого является различие степеней субстанций по их простоте и сложности, духовности и телесности. А именно: если мы рассмотрим воздействия субстанций и их свойства, то найдем, что растительной душе присуща способность питаться, расти и производить; затем мы поднимаемся ступенью выше и находим животную

душу, высшую по степени, так как наравне со способностью питаться, расти и производить она наделена способностью двигаться и ощущать (л. 5), чем и отличается от растительной души. Поднимаясь далее, еще на ступень, мы находим разумную душу, еще более высокую и благородную, ибо вместе со способностью расти, производить, ощущать и двигаться она обладает также рассудком, способностью исследования и различения, отличаясь этим от обеих скотских душ. Поднимаясь, далее, на третью ступень, мы не находим здесь ничего, к чему бы мы могли подняться, кроме совершенной мудрости, чистого знания и беспорочного ведения; и мы находим, что этому присущ разум, ибо существование разума невозможно иначе, как в мудрости, а мудрость не может возникнуть иначе, как в разуме, так как в существовании каждого из них обоих заключается существование другого и в устранении одного из них — устранение другого. А если так, то ясно, что разум — самая благородная из субстанций, самая высокая из них по степени и самая значительная по достоинству, ближайшая к акту творения и создания и наиболее подверженная воздействию могущества и воли (так как он воспринимает это воздействие) непосредственно; ибо совершенная мудрость, чистое знание и истинное ведение являются его формой и полнотою его субстанциальности (л. 5 об.). Установив это, мы исследуем разум и находим, что он неизбежно должен быть одним из трех: либо материальной субстанцией, либо формальной субстанцией, либо, наконец, субстанцией, состоящей из материи и формы, ибо, помимо этих упомянутых нами, нет никакого четвертого вида субстанции, который мы могли бы отнести к разуму. И если кто-либо решит, что разум — субстанция материальная, то нам нетрудно показать несостоятельность этого взгляда, ибо материя может быть либо общей и всеобъемлющей, либо частной и особенной; будучи общей, она является носителем общих форм, образующих сущность видов, — подобно всеобщей субстанции, единой по числу, самостоятельной в своей сущности, несущей различность лишь в виде чистой абстракции; будучи же частной, она является носителем особой формы, образующей сущность отдельного особого вида, — подобно тому, как живое существо, при образовании сущности человека, приобретает рассудок. И если бы разум был материей, то он принял бы некую форму, образующую сущность некоего вида, — тогда как в действительности мы не находим у разума никакой формы, которую бы он нес, образуя (л. 6) этим сущность какого-либо вида. Следовательно, разум не есть материальная субстанция. И если кто-нибудь скажет: а почему ты не желаешь признать, что мудрость является формой, которую несет разум и через которую возникает разумная душа? — то мы на это ответим: если бы дело обстояло так, то мудрость была бы формой разумной души, образующей ее сущность, а разум был бы ее основой и материей; но если бы мудрость была формой души, а разум — ее материей, то мудрость неизбежно должна быть чужда разуму, так как всякая форма, несомая материей, чужда этой последней, которая может существовать и без нее, — как, например, рассудок, носителем которого является живое существо: ведь живое существо может существовать и без рассудка, ибо лошадь и другие виды животных, являясь живыми существами, не имеют рассудка. А если так, то ясно, что мудрость,

являясь формой, образующей сущность (разумной души), чужда разуму, а будучи чуждой разуму, она может быть отнята от него; но если ее в действительности от него отнять, то он лишается знания и ведения и становится невежеством, ибо мудрость есть истинная сущность знания о вещах вечных и непреходящих и поведения (л. 6 об.), вытекающего из этого знания, а, следовательно, лишившись мудрости, разум лишается знания и ведения и становится невежеством; но такая перемена невозможна. Отсюда ясно, что мудрость не может быть формой души, а разум — ее материальной субстанцией. И если кто-либо скажет: а что ты возразишь тому, что вздумает утверждать, что невежество — форма, которую несет разум, вследствие чего возникает природа разумной души? Ведь доказательство этого можно усмотреть в том обстоятельстве, что мы находим душу (вначале) невежественной, и лишь потом, научаясь, она становится знающей, — то мы ответим на это: твое возражение неосновательно по трем соображениям. Во-первых, у невежества нет ни формы, ни существования, и потому само оно не может быть формой какой-либо вещи или несомым какою-либо вещью, ибо оно есть лишь отсутствие (знания), а у отсутствия не может быть ни существования, ни формы. Примером этого может служить слепота, у которой нет ни формы, ни существования, так как она — лишь отсутствие зрения; равным образом и темнота не имеет ни формы, ни существования, будучи лишь отсутствием света, доказательством чего является то обстоятельство, что если человек, сидящий где-либо ночью, будет иметь перед собою горящую свечу и затем свеча эта будет убрана, то не возникает ничего большего, нежели простое отсутствие света (л. 7). Равным образом, если попадет в глаза какого-либо человека вода, то не возникнет ничего большего, нежели простое отсутствие зрения. Если же возражающий скажет: но разве проникновение воды (в глаз) не есть факт существующий? — то мы ответим: проникновение воды не есть форма отсутствия зрения¹⁶, необходимо вызывающая его бытие. Что же касается слепоты, то она не имеет формы, будучи лишь отсутствием зрения. Во-вторых, если бы невежество было субстанциальной формой, то оно блюло бы природу несущей его материи и делало совершенной субстанциальность того, формой чего она является; так, свет солнца блюдет природу воздуха и делает совершенным его свет и сияние, или душа — блюдет природу тела и делает совершенной форму человека и его субстанциальность. О невежестве же никак нельзя сказать, что оно блюдет природу разума и делает совершенной форму души и ее субстанциальность, ибо к субстанциальности души относятся способности различения, исследования и познания действительной сущности вещей, невежество же лишено всего этого. В-третьих, если бы невежество являлось (л. 7 об.) субстанциальной формой души, то человек с устранением невежества лишился бы души, а скоты имели бы основание обладать душою предпочтительно перед человеком, так как им свойственно невежество. Из всего этого с очевидностью следует, что разум не есть материальная субстанция души.

Но он не является также и формальной ее субстанцией, так как если бы разум был формой души, то его невозможно было бы отнять от нее, ибо устранение субстанциальной формы есть

гибель того, формою чего она является; например, рассудок — если его устранить, то уничтожится и сам человек. Не то — душа, ибо мы постоянно находим, что она (первоначально) невежественна, лишена разума и, лишь научаясь, становится знающей, следовательно, разум в ней — форма завершающая, выводящая заложенное в ней из потенции в актуальность путем упражнения и обучения, а не форма субстанциальная; ибо мы находим, что он, находясь в душе в состоянии потенции, до перехода в состояние актуальности, подобен солнечному свету, делающему совершенным воздух, создавая ему сияющий совершенный свет. Итак, разум для (л. 8) души является формой завершающей, а не субстанциальной. А если выяснилось, что разум не является для души ни субстанцией материальной, ни субстанцией формальной, то остается лишь признать, что он есть субстанция, состоящая из материи и формы, так как этим исчерпываются все возможные определения разума, и нет никакого четвертого определения, которое можно было бы к нему применить. Но если разум состоит из материи и формы, то ясно, что материя и форма предшествует ему по природе, и, следовательно, очевидно, что первыми были созданы две простейшие субстанции¹⁷ и что разум образовался от них.

Дойдя в нашем изложении до этого места и разъяснив то, что мы желали привести как ответ возражающему нам, в доказательство первосозданности двух простейших субстанций, обратимся к обещанному нами объяснению причин различности субстанций и предшествования их друг другу по духовности и степени. Я утверждаю, что это зависит от трех причин. Во-первых, от того, **как распространяется свет**, созданный могуществом и волей; (л. 8 об.) во-вторых, от того, **как получают субстанции** этот свет одна от другой; в-третьих, наконец, от различия, существующего между дающим и воспринимающим, актом давания и актом восприятия. Что касается того, как распространяется свет от могущества и воли, то мы уже объяснили, что начало его отлично от его конца и середина его — от обеих сторон; ибо в своем начале он таков, каким исходит от могущества и воли, и нет в нем тени или тьмы, которые замутили бы его и огрубили, конец же его имеет множество теней и различных затемнений, которые мутят его и огрубляют; что же касается его середины, то она как бы удерживает обе стороны в равновесии. И если кто-либо, возражая, скажет: а разве великий и преславный Творец не в состоянии создать свет, обладающий всюду равной степени затененности, начало которого было бы подобно его концу, а середина — обоим сторонам? — то мы ответим: на подобное возражение мы уже дали достаточный ответ, однако здесь необходимо сделать некоторые дополнительные разъяснения (л. 9). А именно: следует заметить, что первая из созданных вещей возникает сообразно возможности материи подвергаться воздействию, а не сообразно могуществу ее творца и создателя; однако ни в какой мере не является возможным, чтобы свет, исходящий от тени какой-либо субстанции, был подобен свету, распространяющемуся от могущества и воли, свободному от всякой тени и затмения. Ведь тогда бы свет вернулся к моменту творения и создания, и все сотворенные вещи стали бы равны друг другу, уничтожилась бы разница между общим и частным, мудрость лишила бы силы все субстанции, кроме

разума, перестала бы существовать небесная сфера с ее формой, прекратились бы возникновение и исчезновение, темперамент и смешение, сочетание и сопряжение, справедливость и уравнение, истина и ложь, награда и наказание. Отсюда ясно, что сотворенное Творцом великим и преславным есть наисовершеннейшее и наилучшее; ведь Господь наш и Творец наш высок великой высотой!

Что же касается различия субстанций сообразно тому, как они получают свет одна от другой, то здесь существует несколько типов. Так, есть субстанция, принимающая свет от могущества и воли самой своею сущностью, без какого-либо посредника (л. 9 об.), — таков разум, воспринимающий свет мудрости своей сущностью, без посредства какой-либо другой субстанции, которая бы находилась между ним и мудростью; благодаря этому мудрость стала сущностью и субстанциальностью разума. Другие же субстанции получают свет через одного посредника, или двух, или трех, или даже более. Так, разумная душа получает свет мудрости через посредство одного лишь разума, животная душа (получает его через посредство разумной души и разума, растительная душа)¹⁸ получает его через посредство животной души, разумной души и разума вместе, природа — через посредство двух скотских душ и тех субстанций, которые над ними; телесная же материя и телесная форма — я разумею стихии и их качества — получают свет через посредство природы и тех субстанций, которые над нею. А если так, то разум, воспринимая свет мудрости своею сущностью, без всякого посредника, совершенно лишен невежества, и знание его — полно и совершенно, а ведение его — чисто и беспорочно, ибо свет его и сияние его таковы (л. 10), какими они исходят от могущества и воли, и не появляются в них ни тени, ни тьмы, которые делали бы их мутными. Поэтому разум обладает истинным знанием вечных, непреходящих вещей. Что же касается разумной души, то, приобретая свет свой через посредство отблеска¹⁹ разума и его тени, она становится грубой, и овладевает ею невежество, вследствие чего она нуждается в науке и упражнении, чтобы сделать действительным то, что заключено в ней потенциально. Далее, животная душа, получая свой свет от тени разумной души, еще более затмевается и мутнеет; она лишена способности исследования и различения и нуждается в телесных чувствах; поэтому она обладает лишь способностью предполагать и воображать,²⁰ причину чего являются одни чувства, без участия разума. Затем, что касается растительной души, то она, получая свой свет лишь от тени животной души, в большей степени, чем остальные души, подвержена затемнению; она лишена душевного чувства, обладая лишь естественным чувством, т. е. страстью к воспроизведению (л. 10 об.), а поэтому она тяжела и связана со своим местом на земле. Что касается, далее, природы, то, будучи наиболее удаленной от истинного света и чистого сияния, по причине многих посредников, находящихся между светом и нею, она в наибольшей степени подвержена тени и мраку, став телесной и доступной созерцанию индивидуумов (?);²¹ она движется совершенным круговым движением и отличается способностью производить возникновение и исчезновение, как мы объяснили это на словах Философа, сказавшего, что природа есть начало движения и покоя. Наконец, что

касается стихий и их качеств, то они, получая свой свет лишь от тени природы, являются чистой тенью и полной тьмою и получают способность смешиваться и перемешиваться, возникать и исчезать, причем из них образуются сложные тела; но эти тела, составленные из них, не имея возможности действовать и влиять, являются лишь орудиями и инструментами для связанных с ними душ, производящих при помощи них то, что присуще им по природе, и делающих действительным то, что заключено в их сущности потенциально (л. 11). То, с чем связана разумная душа, размышляет,²² различает и исследует; то, с чем связана животная душа, движется и чувствует; то, наконец, с чем связана растительная душа, питается, растет и производит. И если кто-либо скажет: но человек, будучи разумным, не обладает ли также способностью двигаться, чувствовать и производить? — то мы на это ответим: ведь мы уже сообщили, что разумная душа получает свой свет от разума и передает его животной душе, животная душа получает свет от разумной и передает его растительной душе, эта последняя получает свой свет от животной души и передает его природе. А если дело обстоит таким образом, и разумная душа страстно стремится к соединению с телами, чтобы проявилась заключающаяся в ее существе сила, воспринятая ею от разума, а также приобретенные ею телесные чувства, то она нуждается в силах осязающих и приводит в движение животную душу (л. 11 об.), побуждая ее соединиться с телами, чтобы проявилась ее способность двигаться и пребывать в состоянии покоя; а когда животная душа начинает желать этого, она начинает испытывать нужду в силах питающей, растящей и производящей, чтобы восстанавливать в телах то, что в них постоянно разрушается при движении, и приводит в движение растительную душу, побуждая ее также соединиться с телами, чтобы проявилась ее способность расти и плодиться; и как только растительная душа начинает помышлять об этом, она начинает испытывать нужду в естественных силах,²³ а именно: в силе притягивающей, посредством которой она привлекает пищу к каждому из членов, в силе задерживающей, в силе переваривающей и в силе выталкивающей, посредством которой она отталкивает излишки пищи от членов и удаляет их от них, — и она приводит в движение природу, побуждая и ее соединиться с телами, чтобы через них проявились заключающиеся в ее сущности естественные силы; и когда природа начинает помышлять об этом, она начинает испытывать нужду в тепле (л. 12) Упоминалось уже, что растительная душа — видовая основа деревьев и растений, ибо через рост и размножение завершает она их форму, отличающую их от всего остального, животная же душа есть видовая основа живого существа, ибо через движение и (физическое) чувство завершает она форму всего живого и его видовую сущность. Наконец, разумная душа является видовой основой всякого человека, ибо через рассудок и способность различения завершает она форму его и его видовую сущность. И мы уже разъяснили, что именно разум привязывает к этим субстанциям их субстанциальные формы, являющиеся их видовой основой и их завершением; и при этом также выяснилось, что эти-то субстанции и придают завершенность телам животных и растений, будучи их субстанциальной формой и завершением их видовой осно-

вы. А если это так, то ясно, что разум — видовая основа всего, и поэтому именно определяет Философ разум как видовую основу вещей, желая научить нас, что видовая основа вещей находится в нем в простом, а не в сложном виде.²⁴ Поэтому-то спящий созерцает во сне вещи простыми, лишенными материи (л. 12 об.), (воспринимая их) без помощи какого-либо органа; ибо он видит цвета без помощи глаз, слышит голоса без помощи слуха и постигает вообще все вещи без помощи (физических) чувств. Так же поступают и ангелы. Потому-то разум, желая познать познаваемое им, обращается к своей сущности и находит то, что в ней содержится, духовным и простым. Таким образом, из всего вышесказанного ясно, что сфера и те субстанции, которые над нею, подлежат разуму Творца великого и преславного, ибо все это возникает от могущества воли, без посредства какого-либо создателя помимо Творца великого и преславного; то же, что находится ниже сферы, т. е. составленные (из элементов) и чувственно воспринимаемые тела, является результатом деятельности сил природы. Поэтому-то вышние субстанции незблемы, вечны и постоянно подвержены воздействию, ибо Творец их великий и преславный (также) вечен в своем действии и не нуждается для своего действия ни в каких вещах, находящихся вне него; субстанции же телесные, составленные (из элементов), распадаются, гибнут и испытывают недостаток в способности действия, ибо то, что их создает, само испытывает в этом недостаток и нуждается в ... (л. 13) ... близко к горизонту²⁵ животной души — красивее, ярче по цвету и ароматнее по запаху, так как растительная душа часто связывает себя с телами, страстно желая через них выявить заключающиеся в ее сущности яркие цвета и ароматные запахи, вывести их из состояния потенции в состояние актуальности и породить их в этом мире, ибо она не в состоянии достичь мира высшего, благородного — как мы разъясним это далее, если будет на то воля Аллаха. А если дело обстоит таким образом, то ясно, что если какое-либо растение ярче других по цвету и ароматнее по запаху, то это является признаком особо интенсивного воздействия на данное растение души, которая через него проявляется и из него сияет; если же растение обладает противоположными качествами, то это — признак слабости и незначительности воздействия на него души. Но часто эти качества смешиваются в растениях, и ароматный запах совмещается с дурным цветом или яркий цвет с неприятным запахом; это указывает на посредственное — не сильное и не слабое (л. 13 об.) — воздействие души на данное растение. Однако и здесь также замечается разнообразие и отклонение от средней степени к одной из двух крайностей, согласно промежуточным степеням, находящимся между средней степенью и крайностями.

Если же кто-либо возразит, говоря: а почему в различных вкусовых качествах не заключается также указания на воздействие души на растения, как это имеет место в отношении запахов и цветов? — то мы ответим: вкусовые качества по большей части возникают в результате действия естественных свойств, и потому эти качества указывают на естественные свойства растений и на то, каким количеством тепла, холода, влажности и сухости обладает каждое из них,²⁶ будут ли они простыми или сложными. Но запахи и цвета не таковы, так как они возникают по большей

части в результате воздействия души и лишь очень редко — от действия естественных свойств ...²⁷

(л. 14) ... Из посредствующих и обусловленных причиной (сущностей), — то каждая из них соединяет в себе крайние свойства и степени, соответствующие мере ее близости к первой причине или удаленности от нее; ибо то, что ближе к совершенной первой причине и к чистому, благому, полному и совершенному свету, обладает более сильным светом и сиянием, ближе к полноте и совершенству, мало движется и более пребывает в состоянии покоя, ибо близко уже достижение этой сущностью своего конечного предела и своего совершенства, своей полноты. Все же, что более удалено от первой причины и полного блага, обладает меньшим светом, более охвачено тенью и невежеством, находится в более интенсивном движении, стремясь достигнуть (недостающего), ибо достижение этой сущностью своего конечного предела весьма отдаленно. И потому (непосредственное) следствие совершенной первой причины менее всех (остальных) следствий движется... и более всех них пребывает в покое, ввиду его близости к конечной цели и совершенству; ибо Творец его постоянен в своей щедрости и не испытывает нужды ни в чем ином (помимо себя), будучи превыше всякого недостатка и всякой потребности. Поэтому и обусловленное им следствие постигает познаваемые им вещи своей сущностью зараз, без помощи (л. 14 об.) какой-либо внешней вещи, т. е. оно не нуждается для постижения познаваемого им в помощи телесных чувств и чего-либо иного, так как все познаваемое им пребывает с ним же; обращаясь к форме своей сущности, которая есть совершенная мудрость, оно познает все им познаваемое что зараз без размышления и созерцания, подобно тому, как каждый из нас познает, что каждая пара — чет или что часть — меньше целого. Если же возражающий скажет: разве кто-либо из нас знает, что часть меньше целого, прежде чем он убедится в этом из чувственного опыта и найдет, что целое разделяется на части, а части, соединяясь, дают целое? — то мы ответим ему: эти наши слова относились к человеку знающему, а не к невежде; ибо человек состоит из души и тела, и так как душа связана с телом, то помыслы ее рассеиваются(?)²⁸ в нем и она, будучи постоянно занята случающимися с нею происшествиями, забывает о том, что она имеет, и когда вновь вспоминает об этом благодаря обучению...

(л. 15) ... для ее сущности, и равным образом, если бы животное не нуждалось в пище, то не существовало бы ни роста, ни обветшания, ни увеличения, ни ущерба, и мудрость не имела бы элементов, темперамента и смешения, а следовательно, не была бы совершенной. Второе: могущество Творца великого и славного не имеет конца, и нет предела его сущности, и не способны умы охватить его своим знанием; что же касается возникшего и созданного, то оно по природе своей конечно, ограничено и определимо разумом. И если бы существование возникшего было сообразно могуществу Творца его, то оно было бы бесконечным, ибо бесконечно могущество создавшего его; но подобное предположение — явно нелепо и очевидно ошибочно.

Ответив таким образом на возражение, возвратимся к вопросу, который мы обсуждали, и скажем: так как всякий свет, исходящий от какого-либо светоча, или сияние, испускаемое чем-либо

сияющим, в своем начале сильнее, нежели в конце, причем его середина заимствует свои свойства в равной степени от обеих сторон, — то и свет, излучающийся от тени разума, также имеет три степени: высшую степень, близкую к горизонту разума, смыкающуюся (л. 15 об.) с истинным светом и чистым сиянием; низшую степень, близкую к горизонту животной души, далекую от истинного света и чистого сияния; и степень среднюю между названными. И те из разумных душ, свет коих находится на высшей ступени, близ горизонта разума, — духовны, близки к совершенству и подобны духовности ангелов в постижении истинной сущности (вещей), признании господства Творца и утверждении его единства, а также в исполнении того, к чему обязывает их разум, т. е. в соблюдении себя в чистоте, прославлении и восхвалении Творца, проявлении справедливости (в поступках) и постоянном делании добра — подобно душам пророков (мир им!) и имамов правого пути. Те же из душ, свет коих находится на низшей ступени, вдали от истинного света и чистого сияния, — с ними связано невежество, воздержание от добра, уклонение от истины и стремление к телесным наслаждениям и низким порочным страстям (л. 16). Наконец, души, находящиеся на средней ступени, заимствуют свои свойства в равной степени от обеих сторон; эти свойства в них то усиливаются, то слабеют, сообразно отклонению их света от середины к какой-либо из двух сторон. Что касается животной души, то те существа ее области, которые находятся на высшей ступени, близ горизонта разумной души, являются совершенными (в своем роде), обладают развитыми чувствами и способностью понимания в степени, дающей им возможность по мере сил подражать многому из того, что они слышат или видят, например, попугай подражает, по мере сил, многому из того, что он слышит,²⁹ обезьяна же, также по мере своей силы и возможности, подражает многому из того, что она видит. Далее, те существа (из области животной души), которые находятся на низкой ступени, близ горизонта растительной души, наименее совершенны (в своем роде), наделены особо грубой способностью чувства и наиболее близки к природе растений, т. е. лишены всех чувств, кроме чувства осязания, как, например, раковины,³⁰ которые обладают чувством осязания, близким к естественному чувству, находящемуся в растениях; ведь растения имеют естественное чувство, благодаря которому они принимают (л. 16 об.) пресную воду в пресной почве, избегают соленой воды и солитренной почвы. Наконец, те существа (из области животной души), которые находятся на средней ступени, заимствуют свои свойства в равной мере от обеих сторон; одни из свойств в них усиливаются, другие — слабеют, сообразно тому, отклоняется ли свет их от середины к одной из сторон или располагается, в действительности, на середине между ними. И если он находится как раз на середине между обеими сторонами, то у существ, обладающих им, кроме чувства осязания, присущего раковинам, появляются чувства вкуса, обоняния и слуха, но отсутствует чувство зрения, так как оно — наиболее тонкое из чувств и наиболее из них духовное. Если же свет отклоняется от середины к высшей ступени, то обладающие им существа становятся более совершенными (в своем роде), причем у них появляется, помимо названных выше чувств, также чувство зрения; так, например, рыба обладает

чувством зрения, хотя оно у нее слабо, несовершенно, ибо оно ... (л. 17) ... и не приходит (?) к этому;³¹ я утверждаю, что с этим сопряжено изменение, ибо слабость есть отсутствие силы, в твоём же положении: «силою — и без силы, волею — и без воли» заключается признание изменений в том смысле, **каким образом** это происходит. На это мы ответим: ты возражаешь нелепо, и твоё высказывание ошибочно по трём соображениям. Во-первых, ты сопоставляешь изменение, происходящее в результате воздействия и присущее созданному, с изменением, относящимся к сущности и присущим Создателю, а это — явная ошибка. Ибо изменение, происходящее в результате воздействия и присущее созданному, есть движение созданного, его перемещение и переход из состояния потенции в состояние действительности; изменение же, присущее Создателю, — это переход его сущности в нечто противоположное тому, чем она является, например, его превращение из бездеятельного, немощного и безвольного — в деятельного, могучего, обладающего волей, или обратное этому. Но так как Творец искони был могучим, волящим и деятельным, то с ним не связаны никакие изменения и перемены и неприменимо к нему ни в какой мере понятие бессилия, а потому несомненно, что невозможность (л. 17 об.) перехода созданного из потенции в действительность **в любое время** зависит не от бессилия Создателя осуществлять этот переход, но от отсутствия возможности перехода в иной момент, нежели тот, в который он происходит. Например, ты можешь сказать: так как между Адамом и Моисеем (мир им!) прошли многие поколения, то невозможность появления Моисея (мир ему!) во времена Адама зависит не от бессилия Творца осуществить это, но от того, что это выходит из области мудрости и входит в область нелепости; ибо появление Моисея до свершения поколений, находящихся между ним и Адамом, возможно было бы лишь путем создания и творения, а это нарушило бы естественную цепь рождений, и мудрость потерпела бы ущерб. Во-вторых, могущество Творца великого и преславно-го не имеет конца и нельзя постигнуть его пределов, то же, что не имеет конца, не может полностью перейти в состояние действительности, так как невозможно бесконечному проявиться в конечном времени, ибо ...

Примечания к переводу

¹ Настоящий перевод отнюдь не ставит себе целью дать строго дословное переложение оригинала, что при тяжелом, излишне многословном и избыточном синонимами языке Исаака Исаэли представляет задачу трудную и притом излишнюю, так как переводимый памятник отнюдь не является характерным образцом арабского научного стиля. Ввиду этого я стремился лишь возможно точнее передать смысл переводимого текста, причем очень часто приходилось передавать тот или другой отдельный термин двумя или тремя словами, иногда варьируя их в зависимости от изменения оттенка самого термина, и, с другой стороны, объединять несколько синонимов в одном слове, облегчать особенно тяжелые обороты оригинала, вставляя, для большей рельефности изложения, вводные слова и проч., что, впрочем, не вполне избавило язык перевода от тяжеловесности и некоторой неуклюжести. Само собою разумеется, что настоящий перевод неизбежно содержит в себе целый ряд элементов первичной интерпретации. Краткие примечания, приложенные к нему, носят в значительной степени случайный характер и ни в какой

мере не заменяют исследования, которого издаваемый памятник несомненно заслуживает.

² См.: Худūd, с. 691, Хақикат ха-дебәрīm, с. 139.

³ Как у многих средневековых арабских и еврейских авторов, у Исаака Исаэли — философ кат' ёзох'ив= Аристотель, ср. Йесёдот 5 passim, 11, 15 и др., Хақикат ха-дебәрīm, с. 136, 138, Худūd, с. 690. Аристотель был известен арабам преимущественно как «мастер логики» — сәхиб ал-мантиқ (см.: *Dieterici Fr. Die Abhandlung der Ichwān es-Safā...* S. 607), где Пифагор назван «мастером числа» — сәхиб ал-'адад; однако ни одно из его сочинений, насколько мне известно, не называлось арабами.

⁴ «Книгой логики» (Китāб ал-мантиқ) по преимуществу (см., например, список логических сочинений Аристотеля в Та'рих ал-хукамā Ибн ал-Қифтӣ (Ibn al-Qifti's Ta'riḥ al-ḥukamā' / Hrsg. von J. Lippert. Leipzig, 1903. S. 34). Как показал Ю. Гутман в ряде мест своего труда (*Guttman J. Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli*. S. 34, 37, 51, 56), цитаты из Аристотеля, встречающиеся в сочинениях Исаэли, не только неточны, но иногда представляют собой произвольную комбинацию из нескольких свободно переданных аристотелевских высказываний, иногда же содержат определенные неоплатонические идеи, почерпнутые из псевдоэпиграфических сочинений, вроде так называемой «Теологии Аристотеля» (см.: *Ibid.* S. 34). Под книгой логики в настоящем месте Исаак Исаэли разумеет, по-видимому, сборник всех известных арабам логических трактатов Аристотеля, и в частности, быть может, Аристотелеву «Книгу категорий» (Китāб ал-мақуләт).

⁵ кад шарата — ср.: Йесёдот, с. 15: קדוּשָׁה בְּכָל

⁶ Ср.: Phisica, II-1.

⁷ Ср. главу о природе в Хақикат ха-дебәрīm, с. 138, Худūd, с. 690.

⁸ мухаввимат; этот термин, рядом с термином мутаммимат («завершающая, делающая совершенным») — см. Ихвāн ас-сафā, с. 356.

⁹ Словами «видовая основа» (или: «видовая сущность» — сущность вида) передаю я выражение нау'ийат (Хақикат ха-дебәрīm, с. 135 לַיְוּת), собств. «видовость».

¹⁰ фай' — выражение, обычно употребляемое Исааком Исаэли при изложении теории эманации — ср. Хақикат ха-дебәрīm, с. 136, 137 — לַיְוּת passim, а также отрывок арабского оригинала Сефер ха-рӯах веха-нефеш, с. 626. Постоянное сопоставление «тени» (фай') и «сияния» (ши'а') должно быть понято в том смысле, что тень от каждой вышележащей субстанции является светом для субстанции, находящейся под нею.

¹¹ Учение Исаака Исаэли о душах, к которому автор не раз возвращается на страницах настоящих фрагментов, подробно изложено Ю. Гутманом (*Guttman J. Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli*. S. 42 ff.).

¹² ал-қудрат вал-'ирāдат; ср. Йесёдот, с. 10 — ל

¹³ Ср.: Худūd, с. 690: ал-қувват ал-фалақийат аллатй рат-табахā ал-бāри' 'азза ва-джалла фй ат-табй'ат ва-қаддарахā бихā алā та'сйр ал-каун вал-фасād... — «энергия небесных сфер, которую Творец великий и славный расположил в природе и которую определил в ней мерой для воздействия на возникновение и исчезновение...».

¹⁴ ан-нутқ; определение этого термина см.: Худūd, с. 690, а также Ихвāн ас-сафā, с. 345.

¹⁵ Буквально: «а в самом себе, в своих состояниях, он разлагается благодаря различным волевым движениям». Я позволил себе отступить здесь от буквального смысла текста ввиду того, что приводимые далее примеры указывают не на волевые движения, а на состояния.

¹⁶ Два слова, стоящие в тексте за словом ал-басар («зрение»), хотя и легко различимы, однако не дают, на мой взгляд, никакого смысла; по-видимому, текст испорчен.

¹⁷ Здесь материя (хуйёлā) и форма (сӯрат) названы двумя субстанциями (джаухарāни). См.: Ихвāн ас-сафā, с. 356, где субстанциями называются лишь «формы образующие» (ас-сувар ал-мухаввимат), тогда как «формы завершающие» (ас-сувар ал-мутаммимат) определяются как акциденции (а'рād).

¹⁸ Эти слова по ошибке (homoteleuton) в рукописи пропущены.

¹⁹ В оригинале фай', которое я перевожу здесь «отблеск», для того чтобы отличить его от стоящего далее зилл — «тень». Являются ли у Исаака Исаэли слова

фай' и зилл простыми синонимами или здесь имеются различные оттенки смысла, неясно.

²⁰ Т. е. способностью субъективного мнения (вахм, занн), а не действительно-го знания ('илм).

²¹ Не вполне ясный текст (порча?), сходное место в Ҳақйқат ха-дебәрйм, с. 137.

²² наџаџа — [см. примеч. 14].

²³ О «естественных силах» растительной души см.: Ихвән ас-сафā, с. 173, 192, а также: Моисей Маймонид Самāнийат фусўл / Ed. M. Wolff: Mose ben Maimun's (Maimonides) acht Capitel. Leipzig, 1863. S. 2—9; 2-te...verbess. Ausgabe. Leiden, 1903. S. т-к, 1—9.

²⁴ Ср.: Ҳақйқат ха-дебәрйм, с. 135.

²⁵ О термине 'уфуџ — «горизонт» см. выше, с. 123.

²⁶ Буквально: «и на меру каждого из них в тепле, холоде, влажности и сухости...». Текст не вполне ясен.

²⁷ Последние слова листа, начинающие собою новое предложение, не дают хорошего смысла.

²⁸ такассама — буквально: «разделился».

²⁹ В рукописи: «что он слышит и видит». Слова: «и видит» несомненно лишние в этом тексте.

³⁰ Моллюски.

³¹ Или: «и не желает этого». Место неясное, так как начало предложения не сохранилось. Предлог 'илā («к»), ошибочно к тому же написанный, необычен при глаголе 'арāда («желать»), впрочем, и при глаголе варада («сходить, спускаться, приходить») естественнее было бы видеть предлог 'алā.

НЕИЗВЕСТНЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ ПЕРЕВОД «КНИГИ ОПРЕДЕЛЕНИЙ» ИСААКА ИСРАЕЛИ

Уже давно в основном выяснены разнообразные воздействия, оказанные на средневековую Европу арабскими и еврейскими научно-философскими воззрениями. Однако отдельные моменты этих воздействий, мелкие звенья многочисленных цепочек, соединявших арабоязычный Восток со странами романского Запада, далеко не всегда нам известны. Памятники науки и философии, написанные арабами, персами и евреями на арабском языке, обычно переводились сперва на еврейский язык, а затем, уже с еврейского, на латинский. Но выяснение пути, по которому отдельные памятники восточной мысли проникли на Запад, нередко осложняется или наличием нескольких последовательных или параллельных редакций самого арабского текста, или же наличием нескольких промежуточных еврейских переводов, порою связанных один с другим достаточно сложными взаимоотношениями. В известной мере так обстоит дело и с «Книгой определений и обозначений» (كتاب الحدود والرسوم), принадлежащей перу придворного врача первых фатимидов, Исаака Исраели (Абу йа'қуб Исхāк ибн Сулеймāн ал-Исрā'илй ал-Мисрй ал-Қайрувāнй, ум. ок. 932 г. н. э.),¹ одного из тех арабоязычных писателей, медицинские и философские сочинения которых пользовались в Европе особым уважением. От арабского оригинала «Книги определений» сохранился лишь единственный небольшой отрывок (немного более четвертой части всего текста), обнаруженный среди кембриджских фрагментов каирской Генизы Г. Гиршфельдом и опубликованный им,² этим же ученым был издан еврейский перевод этого сочинения, сделанный неким Ниссимом бен Соломоном, время и место жизни которого неизвестны.³ Перевод этот, изданный Г. Гиршфельдом преимущественно по одной рукописи (кодекс Montefiore-Halberstamm; лишь для одной трети текста издатель привлек оксфордский фрагмент, Michael 335; пармская рукопись Rossi 1246 и латинский перевод остались совершенно неиспользованными), отличается своеобразной терминологией и тяжелым языком, и отчасти вследствие этого, отчасти же вследствие неисправности текста в ряде мест не дает ясного смысла и без привлечения латинского перевода не может быть понят. Латинский перевод, сделанный знаменитым Герардом Кремонским, был издан в 1515 г. в Лионе в собрании сочинений Исаака Исраели, озаглавленном Opera Ysaaci; это издание представляет со-

бой чрезвычайную редкость, и мне удалось познакомиться с ним лишь по отдельным цитатам из него, встречающимся преимущественно в вышеназванном труде Ю. Гутмана.

Среди еврейских рукописных фрагментов 2-го собрания А. Фирковича в Ленинградской Государственной Публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина мною были обнаружены два отрывка (инв. № 388 и 412), содержащие текст еврейского перевода «Книги определений», совершенно отличный от текста перевода Ниссима бен Соломона. Как известно, М. Штейншнейдер⁴ обратил внимание на то, что цитата из «Книги определений», встречающаяся в ספר חסידים (I, 14), сочинении писателя XIII в. Исаака бен Авраама Ибн Латифа, по своей терминологии не совпадает с переводом Ниссима, и потому, несомненно, заимствована либо непосредственно из арабского оригинала «Книги определений», либо из какого-то не известного нам перевода ее. Сравнение цитаты у Ибн Латифа с текстом обнаруженного мною и совершенно не известного ранее еврейского перевода, однако, привело меня к выводу, что данная цитата не могла быть заимствована из последнего: при всей близости терминологии в ней наблюдаются и различия (например, араб. حدود передается в цитате Ибн Латифа: גבולות, в тексте же вновь обнаруженного перевода: גבולות). Приходится заключить, что Ибн Латиф, вероятнее всего, сам перевел приводимую им цитату непосредственно с арабского оригинала.

Образец текста обнаруженного мною перевода, параллельно с соответствующим местом из перевода Ниссима бен Соломона, был мною напечатан в моей статье «Some new Fragments of Isaak Israeli's Works».⁵ В настоящей статье я публикую текст обнаруженных мною фрагментов полностью.

Фрагменты (три плохо сохранившихся листа восточной бумаги, 21.5 × 15 см, восточный курсив, 22—23 строки на странице; л. 4 содержит отрывок какого-то другого философского сочинения, и лишь последняя строка этого листка сохранила начало заглавия «Книги определений» — в нижеследующей публикации текста л. 1 б) содержат три отрывка книги, из разных ее мест, общим объемом около двух с половиною страниц из десяти с половиною страниц по изданию Г. Гиршфельда, т. е. приблизительно одну четвертую часть всего сочинения. К сожалению, мы должны констатировать не только плохое состояние рукописи, листы которой порваны, потерты и местами отсырели и повреждены червем, но и не вполне удовлетворительное состояние самой текстуальной традиции, что выясняется из сопровождающего текст комментария (см. ниже).

[א.1^א] ספר גדרי הדברים מקובצים מאמרי הפילוסופים^א.....
 [א.2^א] אהבת בורא^ב ית וית^ג זמני שיעמדו הפילוסופים על זה התאמת אצלם כי
 הגדרים לא יתרכבו אלא מן הסוגים וההבדלים העצמיים ולא מצאו הפילוסופים
 סוג לפילוסופיא ירכיבו לה גדר ממנו התחכמו בטוב שכלם ודעתם ורשמוה
 ברשמים שלשה אחד מהם נגזר משמה והשני לקוח מסגולתה והשלישי לקוח
 מאותותיה ופעולותיה^ד ואולם רשמה הנגזר משמה הנה הוא כי הפילוסופיא אהבת
 החכמה וזה לקוח בהקש משם פילוסוף כי פילוסוף מורכב מן פילא^ה וסופא^ו
 ופיליא^ז בלשון יון אוהב וסופא^ח חכמה ואחר שזה כזה הנה הוא מבואר כי
 ענין פילוסוף אוהב החכמה וכאשר היה ענין פילוסוף אוהב החכמה הנה
 ענין הפילוסופיא אהבת החכמה^ט ואולם רשם הפילוסופיא^י מסגולתה הוא כי
 הפילוסופיא היא ההדמות בפעולות הבורא^{יא} ית וית^{יב} לפי יכולת האדם וענין
 אמרי^{יג} ההדמות בפעולות הבורא הנה העמידה על אמתות הדברים אמתות
 ידעתם ועשות מה שתחביבה^{יד} האמת וענין אמרי^{יז} העמידה על אמתות
 הדברים היא העמידה מסבותם הטבעיות אשר הם הסבה היסודית והסבה
 הצורית והסבה הפועלת והסבה התכליתית ואולם הסבה היסודית הנה
 תהיה על שני פנים^{יח} אם רוחנית ואם גשמית ואולם הרוחנית כמו הסוגים
~~א~~^{יט} אל מיניהם ונושאים צורתם ~~ב~~ המשלמת למינים כמו החי
 אשר הוא [א.2^כ] סוג לאדם והסוס וסאר מיניהם ונושא לצורתם^{כא}
 המעמידה^{כב} לעצמותם ואולם הסבה היסודית הגשמית כמו הכסף אשר
 הוא יסוד הדרהם והטבעת^{כג} הנושא לצורתם^{כד} יסוד הדינר^{כה} וה... ונושא
 לצורתם ואולם הסבה הצורית הנה תהיה גם כן על שני פנים^{כו} ממנה רוחנית
 וממנה גשמית ואולם הרוחנית כמו הצורות העצמיות הנשואות
 על הסוג בהעמדת עצמות המין כדבר הנשוא^{כז} על החי גם בהעמדת עצמות
 הסוס^{כח} ואולם הסבה הפועלת הנה תהיה גם כן על שני פנים^{כט} אם רוחנית ואם
 גשמית ואולם הרוחנית כמו הכח הגלגלי אשר סדר האל יתב^ל וית^ל בטבע
~~א~~^{לא} יכלת לשנות מה שבעולם השפל הגשמי מן ההויה וההפסד
 והצמיחה והבלייה^{לב} והבריאות והחולי וזולת זה מן הפעולות הטבעיות ואולם
 הסבה הפועלת הגשמית כמו צריפת הצורף לחותם וצורת הצורה המצוית
 בנחשת^{לד} ופעולות הבנאי לבית וכן הסבה התכליתית תהיה על שני פנים^{לה} אם
 רוחנית ואם גשמית ואולם הגשמית כמו צורת הבית וטלמותה אשר תצטרך
 לשוכנים בבית והעמידה^{לז} וצורת החותם ~~א~~ בו וחתם ואולם הסבה
 הרוחנית כמו קשור הנפש עם הגוף ש ~~א~~

^א Ркп. ^ב Стерпо. ^ג הפילוסופים. ^ד וסופאן. ^ה Так, ам. ^ו פילו. ^ז Так, ам. ^ח אהבה עצמיים. ^ט Ркп. ^י ליתגרף ותעלה = ^{יא} אמר. ^{יב} העמידה. ^{יג} Ркп. ^{יד} לציוריהם. ^{יז} שחביבה. ^{יח} Ркп. ^{יט} כימי פולי = דברי וסבור: Ниссим, ^כ אמר.

^{כא} Пустое место; по-видимому, переписчик не разобрал стоящего в оригинале слова. ^{כב} Последние четыре строки почти полностью разрушены.

[43^e] ישר יאמן אותו¹ הסותר בעינו זהשטי
 שתהיה סמיכותם אל הדבר אחת בעינה² והשביעי שיתקבצו יחד אם³ בבח או בפעל
 והשמיני שיהיו הסמכים יחד על אלו התנאים אשר הקדמנו זכרם ולא יתחלפו⁴ אלא
 במלות השלילה אשר היא לא לבד באור זה כי כאשר המחייב⁵ יחייב שראובן כותב
 ואמר החולק שמעון אינו כותב הנה היו יחד שמונים לא סותרים וכן כאשר אמר
 המחייב ראובן צורף ואמר החולק ראובן אינו⁶ נגר היו יחד שמונים לא סותרים וכן
 ילך ההקש בשמות המשתתפים⁷ כי הפוען כאשר אמר הכלב אכל⁸ השנה והנה ירצה
 הכלב הנובח⁹ ואמר החולק הכלב לא יאכל השנה והנה ירצה הכלב שהיה
 כוכב או הכלב העשוי מנחשת לא יהיו חולקים וכאשר יאמר הפוען ראובן ישן
 והנה רוצה השנה המבטית ואמר החולק ראובן אינו ישן והנה רוצה השנה
 המקרית כמו ההעלם¹⁰ וההתרשלות ומיזם החריצות והתבוננות אינם סותרים
 וכן המאמר¹¹ בזמן כי הפוען כאשר אמר ראובן היה חוגג¹² והוא רוצה בשנה
 הזאת ואמר החולק ראובן לא היה חוגג¹³ והוא רצה בשנה שעברה לא יהיו
 סותרים וכן המאמר בסמיכות כי הפוען כאשר אמר ירפא¹⁴ החליים והוא רוצה
 החליים אשר מלחה הלבנה¹⁵ ואמר החולק לא ירפא¹⁶ החליים והוא רוצה החליים
 אשר ממרה אדומה אינם סותרים [3^e] וכן המאמר בחלק כי הפוען אלו אמר העני¹⁷
 לא יראה והוא ירצה ראובן ואמר החולק הסומא יראה והוא רוצה ראובן הכל
 אינם סותרים וכן הקבוץ בכח והפעל כי הפוען כאשר אמר ראובן כותב
 והוא ירצה בכח ואמר החולק ראובן לא כותב והוא ירצה כותב בפעל אינם
 סותרים¹⁸ הנה כבר התבאר והתאמת כי החכמה היא משלמת¹⁹ הכח השכלי
 על הוצאת מה שבשתי קצוות הסתירה מן הצדק והכדב יחד ואחר שהגענו
 אל מה שרצינו לבאר ממהות הפילוסופי והחכמה הנה נתחיל במהות השכל
 הנושא²⁰ לשתיהם יחד כי אין פילוסוף חכם אלא משכיל. המאמר במהות
 השכל אמר הפילוסוף השכל מינות הדברים רצה באמרו מינות הדברים
 הנצחיים התמידים אצלו לעד עומדת²¹ וכאשר רצה שידע דבר מהם שב אל
 עצמותו וימצא עומדים וידעם מהם בבלתי מחשבה והתבוננות וזה
 מוקש מן הנראה שאנחנו נמצא תאמן המשכיל החריף במלאכתו כשרוצה
 לגשות דבר במלאכתו שב אל עצמותו²² וימצאו אצלו²³ וידעהו ויגששו ויגששו²⁴
 שיהיה בין שתי החכמות הפרט מבוחר מפני כי השכל ידע ידועיו בבלתי
 מחשבה והשתדלות להתייחדות עצמותו²⁵ תמיד מבלי שישתנה ולא יתברר ולא
 ישיגו תוספת ולא חסרון ולא ענין מן הענינים והאמן החריף

[ג. 4^a] נאמר כי הפרש בין שניהם יהיה משני צדים¹ אחד מהם כי הרוח עצם
 גשמי יסובבו הגוף² מחוץ ויקף בו והשני כי הרוח יתן בהתוך הגוף ויבטל
 בבטולו והנפש קימת³ נשאר אחר

¹ Повреждено. *Ркп. аѡѡРкп. יתחלפות. *Испорчено писцом; восстан. по смыслу. *Ркп. *Ркп. в.м. : дает. אמר. *Испр. на основании аналогичных мест. *Ркп. השכלות. *Ркп. עומדות. *Ркп. עצמות. *Ркп. אצלו. *אף על פי = אצלו. *Повреждено. *В ркп. между словами стоит испорченное. *Так же, как в книге, перед. וההשתדלות. וההתרשלות.

הפרדה מן הגוף אלא כ³³ פעולתה³⁴ לא תעבר³² בגוף להעדר³⁵ הרוח המקנה³⁶
 לו החיות³⁷ והחוש³⁸ והתנועה וכאשר נעדר³⁹ מן החיים והחוש שב מת ולא
 יעבור בו פעל הנפש כלל⁴⁰ ואם נשאננו⁴¹ מה ההפרט⁴² בין הגידים הדופקים
 והורידין⁴³ כי הורידין מורכבין ממשב⁴⁴ אחד וקנה אחד יעבור בו הדם מן הכבד
 אל כל איברי הגוף כי ממנו מזונם וכחם ועמידתם ואולם העורקים הדופקים
 הנה הם מורכבים משני משב⁴⁵ ושני קנים אחד מהם יעבור בו הרוח אל כל הגוף
 החיות ויוליד בו הנשימה בראה והדפק בגידים הדופקים כדי שיכלה בו⁴⁶
 האדים החמים מן הלב ומשך אליו⁴⁷ אור זיק והקנה האח⁴⁸ הנה יעבור בו הדם הנקי⁴⁹
 מן הלכלוכים שיון⁵⁰ הרוח החיוני כמו שיון האש בחץ מן השמן⁵¹ והסבה אשר בעמה
 אי אפשר ללכת הרוח והדם בקנה אחד ומעבר⁵² כי הרוח לדקותו יעבור בגוף פתאם⁵³
 בלא שעור זמני והדם לעביו וכבוד תנועתו⁵⁴ אלא מש משע כמו שיעברו המים בשמות
 הארץ⁵⁵ וקנייה ואם היה הדם יותר עב מן המים ויותר מתאחר בהליכה ואלו היה הרוח
 והדם הולכים בקנה אחד ומעבר אחד היה גובר הדם על הרוח וימנעו מעבור בגוף
 פתאם וזהו מה הפסד⁵⁶ [4.4] הסדר הטבעי המאמר בשבע⁵⁷ הוא משב⁵⁸ המשבע⁵⁹
 משותף יאמר על⁶⁰ ועל כל מוטבע בשבע מיוחד בו ויאמר על הליחות
 הארבעה אשר הם הדם ושתי המרות והליחה הלבנה ויאמר על היסודות אשר הם האש
 והאין והמים והאין⁶¹ ויאמר גם כן על הגלגל ועל הכח הגלגלי אשר סדור האל⁶² ת⁶³
 בשבע והשליש בו על שני⁶⁴ ההריו וההפסד והגדול וההתוך והתנועה והמנוחה ולכן
 גדורו הראשונים מסגולתו ואמרו השבע תנועה ממנוחה ומנוחה מתנועה וגדר אותו
 הפילוסוף מעצמותו⁶⁵ ואמר כי השבע כח⁶⁶ גשמי⁶⁷ יהיה בגוף באמצעיות הגלגל בין
 הנפש והגרמים ראה באמרו כח גשמי כח גלגלי כי הוא אמר כח גשמי ולא אמר
 כח גרמי וגדרו אפלאמון הפילוסוף ברשם לקוח מפעולתו⁶⁸ ואמר כי השבע עצם
 חכם במעשה הדברים הנעשים ולמעולה אבוקראט⁶⁹ בו מאמר⁷⁰ אמר יבדיל בו בין
 הנפש והשבע⁷¹ אמר בו השבע התחלת תנועתו⁷² מבפנים מחזקת⁷³ הגופות ומשערת להם
 השוב⁷⁴ מן המזון וזולתו ודוחה מהם החליים לפי האפשרות והיכולת והנפש התחלת
 תנועתה⁷⁵ מחוץ תשפיע⁷⁶ על הגופות מאורה וזיה מה שתשיב⁷⁷ בו חיים מתנועעים
 מרגשים נעתקים במקומות הנבדלים אמר יצחק רצה בזה הנפש החיונית⁷⁸
 מתנועה מרגיש אלא היא⁷⁹ המאמר בדבר הגדר⁸⁰

יתעלה = ' כמ שיון: *над строкою же поправка*, במה שיון: *В ркп. в строке* ואליו. ⁴Ркп.
⁵Буквы разрушены; возможно, что данное слово следует восстановить иначе: *Разрушено и восстановлено на основании последующего*. ⁶Ркп. מחזק. ⁷После
 הקדמונים *в ркп. по ошибке повторено* להם. ⁸Ркп. ישפיע. ⁹Сильно повреждено. ¹⁰Ркп. שישיבם.
¹¹Ркп. החיוני

¹ Начало полного заглавия книги в еврейском переводе представляет особенный интерес ввиду того, что до настоящего времени это полное заглавие было известно лишь из латинского переложения: *Collectiones ex dictis philosophorum de differentia inter descriptiones rerum et definitiones earum et quare philosophia fuit descripta et non definita etc.* (*Steinschneider M. Die hebräischen Übersetzungen...* S. 389); сокращение הפיל на основании латинского philosophorum следует читать: הפילוסופים.

² Ниссима: גבול...בוראן. ³ Вместо מנותותיה ופעולותיה Ниссима: למחכמתה. У Ниссима слово «философия» объясняется из греческого не через слово «философ», как в нашем тексте, а непосредственно. ⁵ У Ниссима текст, по-видимому, в данном месте сохранился лучше; здесь читаем: כי הפילוסופים נדמים לבויר, что далее разъясняется как נדמים לפעולות הבורא; в нашем тексте, следовательно, одно звено выпало или сознательно выпущено переводчиком. ⁶ У Ниссима указано число: המבניות.

⁷ על שני פנים; מציגה העלות. ⁸ Разрушено; у Ниссима: המתיקם. ⁹ У Ниссима: המבנית והמשבע; дирхем нашего текста, несомненно, взят прямо из арабского оригинала. ¹⁰ После שלצורה следует восстановить пропущенные переписчиком слова: וכמו הזה אשר היא.

¹¹ Ниссима: איש אחד כמו הכסף; по аналогии с вышестоящим: a ne ש, я пишу: איש אחד. ¹² Из нашего текста ясно, что в тексте Ниссима есть искаженное הנשא; латинское переложение этого места: sicut rationalitas existens in vivo in constitutione essentiae hominis, на основании чего Ю. Гутман (*Guttman J. Die philosophischen Lehren...* S. 22. Anm. 1) совершенно правильно, как показывает наш текст, исправляет непонятное הדבר, в котором Г. Гиршфельд видел искаженное הבריד, на הדבר.

¹³ Здесь из текста выпало полностью объяснение формальной телесной причины, которое отсутствует также в латинском переводе (*Guttman J. Die philosophischen Lehren...* S. 22. Anm. 4); у Ниссима: בנין המדות כל דבר הנצחיות הנשאית בצורת הנפש; латинское переложение этого места: sicut rationalitas existens in vivo in constitutione essentiae hominis, на основании чего Ю. Гутман (*Guttman J. Die philosophischen Lehren...* S. 22. Anm. 2, 3) предлагает восстановить текст Ниссима в следующем виде: היות הדבר נמשך ומחלל בהקמת היותו הסוס; несколько странным представляется то, что наш текст нуждается здесь в том же дополнении.

¹⁴ Из нашего текста ясно, что בנין המדות в тексте Ниссима следует исправить на וכליה. ¹⁵ Вместо בנין המדות у Ниссима: בקיר; лат.: forma picturae formatae in aere (по парижской рукописи in alio, in pariete) (*Guttman J. Die philosophischen Lehren...* S. 22. Anm. 5). ¹⁶ בנייה.

¹⁷ У Ниссима отрицание выпало, вследствие чего фраза утратила свой первоначальный смысл. ¹⁸ У Ниссима упоминание омонимных имен (... וזה בשמות הדומים) помещено после примера со словом «собака», а не перед этим примером, как в нашем тексте. ¹⁹ Вероятно, infinit. pīr'h'al, однако смысл этого слова в данном месте не вполне ясен; у Ниссима: תפירה.

²⁰ Глагол (продолжать) указывает на то, что в арабском оригинале этого места стоял глагол ج, обычно имеющий значение «совершить паломничество в Мекку»; поэтому Ниссим предпочел заменить его выражением: היה במדבר.

²¹ Перед הדבш следует поставить יפה, почему-то дважды выпавшее из нашего текста и восстанавливаемое на основании текста Ниссима. ²² У Ниссима пример со слепым стоит перед примером с медом, а не после него, как в нашем тексте. ²³ Вслед за этим у Ниссима идет разъяснение восьмого условия, отсутствующего в нашем тексте. Следует отметить, что разъяснение условий и примеры на них в нашем тексте начинаются каждый раз кратким обозначением существа данного положения (например: ויקראם, ויקראם, ויקראם).

²⁴ Из нашего текста ясно, что приведенное Г. Гиршфельда в недоумение הושיית в тексте Ниссима есть искаженное הושיית. ²⁵ Вместо слов: והתעוררות לתחיית עצמותי.

²⁶ Третий отрывок мы имеем возможность сравнить, помимо перевода Ниссима, с текстом арабского оригинала по изданию Г. Гиршфельда (см. выше); נאמר = תלן, у Ниссима не столь буквально: יבנה, где לו добавлено переводчиком. ²⁷ ביניהם =

ההוא וההוא, где לו добавлено переводчиком. ²⁸ ביניהם = אחדים; Ниссим опускает. ²⁹ Homoteleuton — пропущены (может быть, переводчиком, но вероятнее — переписчиком) слова, отвечающие следующему месту арабского оригинала:

והוא והוא, ביניהם = אחדים; Ниссим опускает. ³⁰ הוא נשם רוחני.

והוא והוא, ביניהם = אחדים; Ниссим опускает. ³¹ אחדים = אחדים; Ниссим опускает. ³² אחדים = אחדים; Ниссим опускает. ³³ אחדים = אחדים; Ниссим опускает. ³⁴ אחדים = אחדים; Ниссим опускает. ³⁵ אחדים = אחדים; Ниссим опускает.

והוא והוא, ביניהם = אחדים; Ниссим опускает. ³⁶ אחדים = אחדים; Ниссим опускает. ³⁷ אחדים = אחדים; Ниссим опускает.

והוא והוא, ביניהם = אחדים; Ниссим опускает. ³⁸ אחדים = אחדים; Ниссим опускает. ³⁹ אחדים = אחדים; Ниссим опускает. ⁴⁰ אחדים = אחדים; Ниссим опускает.

והוא והוא, ביניהם = אחדים; Ниссим опускает. ⁴¹ אחדים = אחדים; Ниссим опускает. ⁴² אחדים = אחדים; Ниссим опускает. ⁴³ אחדים = אחדים; Ниссим опускает.

והוא והוא, ביניהם = אחדים; Ниссим опускает. ⁴⁴ אחדים = אחדים; Ниссим опускает. ⁴⁵ אחדים = אחדים; Ниссим опускает. ⁴⁶ אחדים = אחדים; Ниссим опускает.

оригинала названо подлежащее: *والحياء والحش وإذا عدم البين*; Ниссим: *הנהגה מן הדת*; 38. *אמלא*; у Ниссима отсутствует, но вместо этого стоит лишнее и неизвестно к чему относящееся *שלה*. 39. *וזן מילא*; Ниссим: *אם שגלו טמא* (не буквальный перевод). 40. *الفرق* = 40. В арабском подлиннике обратный порядок: *الوزن والشريان*, но у Ниссима порядок тот же, что и в нашем тексте: *נאמר*, соответствует *תלבי* арабского текста и *נטיב לו* Ниссима (см. выше, 26). 42. В подлиннике: *طفتين*; по-видимому, наш перевод был сделан с рукописи, написанной арабским письмом без диакритических точек, и переводчик ошибочно прочел: *طبعة*. Неясно, почему в переводе Ниссима мы здесь имеем *ידעה*. 43. В подлиннике: *בזל*; Ниссим: *בזה*. 44. *الأخرى*; у Ниссима: *האחר* (ошибка переписчика? Читай: *האחר*). 45. В подлиннике: *الدم الخالص والنقي*; Ниссим: *הדם הטהור*. 46. В подлиннике: *بالزيت*; Ниссим: *בזית*. 47. В подлиннике: *ליתעני*; Ниссим: *ליתעני*. 48. Переписчик пропустил здесь слово *אחד*. 49. *Homoioteleuton* — пропущены (может быть, переводчиком, но вероятнее — переписчиком). Слова, отвечающие следующему месту арабского оригинала: *كما يسرى ضوء نور السراج في البيت دفعا*. Ниссим: *כמו שירץ מור הנר בבית פתאים*. 50. В нашем тексте выпало (вероятно, при переписке) *ליתעני* = *לא יעני*, Ниссим: *ליתעני*. 51. В подлиннике: *במחלות הארץ*; Ниссим: *במחלות הארץ*. 52. Слова: *הוא* не находят себе эквивалента ни в арабском подлиннике, ни в переводе Ниссима. 53. В разрушенном месте следует читать: *שם* (в арабском подлиннике: *اسم مفترک*). у Ниссима: *שם שותפי*. 54. В подлиннике: *على الكينوسات اغنى الاخلاصا الاربعة*. у Ниссима: *על האחרים והם הערבים הארבעה*. 55. Из текста изданного Г. Гиршфельдом фрагмента арабского оригинала выпали слова, переведенные в нашем тексте словами: *האדם והאדם והאדם והאדם*. 56. В подлиннике: *ايضا*; Ниссим опускает. 57. В подлиннике: *البأري*; у Ниссима: *הבואר*. 58. В подлиннике: *تأخر*; Ниссим: *מעשה*. 59. В подлиннике: *حركة على سكون وسكون في حركة*; у Ниссима порядок обратный: *מנוחה מתנוחה ומנוחה*. 60. В подлиннике: *من ذاك*; Ниссим опускает. 61. В подлиннике: *הווה*; Ниссим: *הווה*. 62. В подлиннике: *تكون*; у Ниссима испорчено: *הווה*. 63. Слово не дописано, читай: *في الأبدان* — в подлиннике: *בגופות*. 64. Это последнее определение природы в нашем тексте буквально соответствует словам арабского оригинала, в тексте же Ниссима испорчено и лишено смысла (попытку исправить текст Ниссима в этом месте, однако не по арабскому подлиннику, а по латинскому переводу, см. у Ю. Гутмана: *Guttmann J. Die philosophischen Lehren... S. 51. Anm. 3*). 65. Нет ни в арабском подлиннике, ни у Ниссима. 66. *מפועל*. 67. В подлиннике: *من فعلها*; Ниссим: *מפועל*. 68. В арабском подлиннике и у Ниссима обратный порядок: *حركة*; у Ниссима: *מפועל*. 69. В подлиннике: *שביע*. 70. Слова: *נעתיקם* не имеют эквивалента ни в изданном Г. Гиршфельдом арабском фрагменте, ни в тексте Ниссима. 71. Это слово не имеет эквивалента ни в арабском тексте, ни у Ниссима. — Из всех этих сопоставлений, мне кажется, можно сделать вывод, что текст издаваемого в настоящей статье вновь найденного перевода в основном ближе к арабскому подлиннику, чем текст перевода Ниссима бен Соломона.

В заключение следует сказать несколько слов о терминологии издаваемого перевода. Как отмечалось выше, уже давно обращалось внимание на совершенно необычный и странный характер терминологии Ниссима бен Соломона, понять которую подчас можно было только при помощи латинского перевода. Что же касается терминологии нашего перевода, то она вполне вразумительна и в основных чертах совпадает с терминологией, принятой в переводах Тиббонидов. Для наглядности привожу здесь сравнительную табличку, в которой сопоставлены: 1) термин арабского оригинала, 2) эквивалентные ему термины перевода Ниссима бен Соломона и 3) издаваемого в настоящей статье перевода, 4) соответствующие термины в переводах Тиббонидов; эти последние термины я заимствую из перевода Фарид ал-қулұб Бахьи Ибн Пақоды, принадлежащего Иехуде Ибн Тиббону (הלבבית).

('ס חובות), и из перевода Далāлат ал-хāирйна Моисея Маймонида, принадлежащего Самуилу Ибн Тиббону ('ס מורה נבוכים).

Арабский оригинал	Перевод Ниссима	Издаваемый перевод	Тиббониды
جهة	פיאה	צד	צד
جَدَّ	שם תכלית	גדר	גדר
חס	הרשעה	חוש	חוש, הרשעה
خاصة	חזקה	סגולה	סגולה
اغلاط	ערובים	ליחות	ליחות
سالبة	כפרנות	שלילה	שלילה
منعة	מלאכה	מעשה	מלאכה
عاقل	דיעני	משכיל	משכיל
عدم	נפקד	נעדר	נעדר
عقل	דיעה	שכל	שכל
فساد	הפסד	הפסד	הפסד
فعل	פעל	פעולה	פעולה פעל
فرق	פרק	הפרש	הפרש
قول	דבור	מאמר	מאמר
كون	נולד	הויה	הויה
مخصوص	מוחזק	מיוחד	מיוחד
مشترك	שותף	משותף	משותף
نطق	שכל	דבור	דבור
نظام	תכונה	סדר	סדר

* В сохранившихся фрагментах арабского оригинала этот термин не встречается; постулирую его на основании общего характера терминологии.

Картина даже на основании этих немногих образцов рисуется вполне определенная: большинство терминов вновь найденного перевода совпадает с терминологией Тиббонидов, но есть и отличия от этой последней (в табличке см. слово «منعة»). Эти отличия подчас весьма характерны: например, мы находим в новом переводе странное слово חיות, которое, по-видимому, есть не что иное, как гебраизированное арабское حيوة, обычно у Тиббонидов, а также в переводе Ниссима бен Соломона передаваемое через חיים; равным образом арабское أجرام в издаваемом переводе передается через גרמים (отсюда גרמי = جرم), у Ниссима бен Соломона же, как и у Тиббонидов, — через גופות. Таким образом, мы едва ли рискуем ошибиться, если выскажем предположение, что издаваемый перевод принадлежит к «испанско-провансальской» школе еврейских переводчиков, наиболее ярким представителем которой были Тиббониды. За это говорит не только значительная близость его терминологии к терминологии тиббонидовских переводов, но и различные морфологические и синтаксические особенности, которые, как это мы находим и в переводах Тиббонидов, обычно как можно более точно стремятся передать различные формы и обороты арабского оригинала, чего мы не находим в переводе Ниссима бен Соломона; например, арабский оригинал: من نعلها, наш текст: מפעולתו, Ниссим: מהפעל שלו.

араб. *لغتنا*, наш текст: *להגדר*, Ниссим: *בגת טיפקד*; араб. *قلنا*, наш текст: *נאמר*, Ниссим: *נשיב לו* и т. п. Однако некоторые расхождения в терминологии мешают нам приписать издаваемый перевод кому-нибудь из самих Тиббонидов. Любопытно отметить следующую деталь: в издаваемом переводе имя Гиппократ передано: *מבוקראט*, соответственно арабской форме: *بقراط* (или *ابقرط*), в переводе же Ниссима бен Соломона: *מפוקראט*, что дает возможность предположить, вероятнее всего, итальянское происхождение самого Ниссима и поставить вопрос о связи его с итало-сицилийской школой средневековых еврейских переводчиков.

Примечания

¹ Подробно о нем см.: *Guttman J.* Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli Münster, 1911. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters... / Hrsg. von Cl. Baeumker. Bd 10. Hf. 4).

² *The Jewish Quarterly Review.* 1903. Т. 15. P. 689—693.

³ См. выше, с. 128, примеч. 22.

⁴ *Steinschneider M.* Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Berlin, 1893. S. 390.

⁵ См. в сб.: Академия наук СССР — академику Н. Я. Марру. М.; Л., 1935. С. 621—628.

НОВЫЕ ФРАГМЕНТЫ СОЧИНЕНИЙ ИСААКА ИСРАЕЛИ

Исаак бен Соломон Исраели (по-арабски — Абū Йа'қуб Исхāk ибн Сулеймāн ал-Исрā'илī ал-Мисрī¹ ал-Қайрўвāнī,² ум. ок. 932 г. н. э.) был известен на арабском Востоке в основном как медицинский писатель; еще в XIII в. Ибн Абй Усайби'а,³ согласно Ибн Сā'иду,⁴ упоминает монографию Исраели «О лихорадках» (كتاب الحميات) как не имеющую себе равных. Что же касается философских работ Исраели, то они весьма мало популярны как среди мусульман, так и среди его единоверцев.⁵ Это видно из пренебрежительного замечания Моисея Маймонида, содержащегося в его знаменитом письме Самуилу Ибн Тиббону;⁶ об этом же свидетельствует тот факт, что не было найдено ни одной оригинальной арабской рукописи философских трудов Исаака Исраели, за исключением одного небольшого фрагмента из «Книги определений» (كتاب الحدود والرسوم).⁷ Таким образом, его философская система, несколько расплывчатая в том, что касается ее основных идей, почти вовсе лишенная каких-либо элементов иудаизма и — как это свойственно ранней стадии мусульманской мысли — являющаяся синкретичной, известна лишь из еврейских и латинских переводов.⁸

К концу своей необычайно долгой жизни Исаак Исраели оставил значительное литературное наследие, в том числе несколько философских трактатов. Однако от некоторых из них не сохранилось даже названий; Ибн Сā'ид и Ибн Абй Усайби'а упоминают только наиболее важные, ничего не сообщая об остальных.⁹

I

Одной из этих забытых работ Исаака Исраели является небольшой трактат, по всей видимости, носящий название «Книга о субстанциях» (كتاب الجواهر). Еще в 1876 г. А. Нейбауер в своем докладе о знаменитой 2-й коллекции еврейских и еврейско-арабских рукописей А. Фирковича (ныне хранится в Государственной Публичной библиотеке в Ленинграде) сообщил, что среди сокровищ этой коллекции «обнаружен неизвестный трактат Исаака Исраели, озаглавленный *كتاب الجواهر*».¹⁰ Однако это лаконичное сообщение не привлекло ничьего внимания, несмотря на то что

за последние 50 лет нашему автору были посвящены не только отдельные главы в различных справочных изданиях,¹¹ но даже несколько специальных монографий.¹²

В своем докладе А. Нейбауер несомненно имел в виду те самые три листа вышеупомянутого трактата, которые ныне образуют № 1243 новой серии евр.-араб. 2-го собрания А. Фирковича. Эти три листа содержат полное заглавие и имя автора, чем объясняется выделение их в инвентарной описи в качестве самостоятельной единицы.¹³ Конечно, едва ли можно надеяться составить правильное представление о характере сочинения, имея в распоряжении только эти три листа; но в 1929 г. мне удалось обнаружить, также среди фрагментов новой серии, еще 15 листов той же самой рукописи «Книги о субстанциях» (2-е собрание А. Фирковича, евр.-араб. новая серия № 1197). Таким образом, был получен фрагмент из 18 листов, и это дало нам возможность с большей надежностью судить об этом документе.

Полное заглавие произведения — «Книга субстанций, над составлением которой из высказываний и текстов древних трудился совершенный наставник Абū Йа'қуб Исхāк бен Сулеймāн ал-Исрā'йлий, врач — да будет на нем милость Божья и его благоволение!». ¹⁴ В трактате дается ответ на вопрос, до некоторой степени диалектический, «о подлинно-родовой субстанции и о такой, которая именуется родовой лишь иносказательно и метафорически». ¹⁵ Трактат написан в форме диспута, столь излюбленной мутакаллимими и ранними арабскими философами; многословно, с многочисленными повторениями в нем говорится о том, что первыми были сотворены две простые субстанции — Материя (مَبْرُوءٌ) и Форма (مَوْجُودٌ). Разум же, будучи первым звеном эманационной цепи, состоит из этих двух простейших элементов. Далее автор рассматривает «различность субстанций и предшествование их друг другу по духовности и степени» ¹⁶ в зависимости от трех причин: во-первых, от того, как распространяется Свет (النُّور), созданный Могуществом и Волей (من القدرة والإرادة); во-вторых, от того, как получают различные субстанции этот свет одна от другой; и наконец, от различия, существующего между дающим и воспринимающим, актом отдавания и актом восприятия. ¹⁷

Последовательность субстанций такова: а) Разум (العقل), самая благородная и высокая из субстанций, подверженная непосредственно воздействию Могущества и Воли; б) Разумная Душа (النفس الناطقة), которая получает свет свой от Разума и нуждается в научении (التعليم) и упражнении (الرباطة), чтобы сделать действительным то, что заключено в ней потенциально; в) Животная Душа (النفس الحيوانية), которая получает свет от Разумной Души и обладает телесными чувствами; г) Растительная Душа (النفس النباتية), имеющая лишь инстинкт воспроизводства (النهيوة لتوليد), получает свет от Животной Души; д) Природа (الطبيعة) — субстанция, наиболее удаленная от Истинного Света (الحق النور) и потому являющаяся телесной; и хотя термин «Природа» имеет несколько значений, мы фактически должны понимать его как энергию небесных сфер (القوة الفلكية). Далее за природой следуют е) Стихии (العناصر) — Земля, Вода, Воздух и Огонь — вместе со своими качествами (الصفات) — сухостью, теплотой, холодом и влажностью; они являются чистыми тенями (الظن المحض), получающими свет от Телесной Природы (الطبيعة الجسمانية); они подвержены смешению и переме-

шиванию (والامتزاج المراج), возникновению и исчезновению; они образуют сложные тела (в противоположность небесным, являющимся простыми), которые служат орудиями для связанных с ними душ. Таковы основные идеи фрагментов «Книги о субстанциях»; здесь следует отметить, что помимо нескольких ссылок на Аристотеля, называемого просто «Философ», в них нет никаких других цитат.

Заглавие, представляющее данный труд как компиляцию, составленную из мнений древних философов,¹⁸ стиль трактата,¹⁹ его терминология и, наконец, выраженные в нем взгляды, полностью соответствующие идеям остальных философских работ Исаака Израиля («Книга об элементах» и «Книга определений»), — все это подтверждает содержащееся в рукописи прямое указание на авторство Исаака Израиля в отношении «Книги о субстанциях». Данный трактат с полным правом может занять свое место в списке трудов кайруанского философа.

II

Среди листов вышеуказанной «Книги о субстанциях» мне попался один, который хотя и соответствует остальным по языку, стилю и палеографическим признакам, но в целом отличается от «Книги о субстанциях» тем, что содержит несколько цитат из еврейского текста Библии; таким образом, будучи, очевидно, произведением Исаака Израиля, он тем не менее не является частью «Книги о субстанциях». После тщательного изучения этого листа я пришел к выводу, что он представляет собой часть арабского оригинала психологического трактата Израиля, еврейский перевод которого, носящий название *Sefer ha-guah weha-nefeš* («Книга о духе и душе»), был обнаружен и опубликован М. Штейншнейдером.²⁰ Этот знаменитый ученый не видел никаких оснований сомневаться в том, что автором публикуемого им текста является Исаак Израиля. Однако он рассматривает его не как самостоятельное произведение, а как часть какого-то другого сочинения нашего автора. Он предполагает, что это могла быть часть трактата *מקאלה פי ישראל המים* (Быт. 1:20), фрагмент которого, также в еврейском переводе, был обнаружен и издан С. Заксом.²¹

Привожу текст обнаруженного мною фрагмента параллельно с соответствующими строками еврейского перевода, изданного М. Штейншнейдером.²²

Арабский оригинал

על²³(?) ولذلك قال الالهים אשר
 נתנה²⁴ לי²⁵ العاقل²⁵ وشرح البلغم
 والرطوبات للماء واللحم والعظام التي²⁶
 هي ترابية ارضية للارض كما سماها
 الكتاب عفر واما النفس فهي اعلى
 الاشياء وهي مع العلائكة فوق الغلك كما
 قال ونحتي لך מהלכים בין העמדים
 האלה²⁷ فدَلَّ على ثوابها بيتوتها مع

Еврейский перевод

ולזה אמר והרוח חשוב אל האלהים
 אשר נתנה²⁴ וחשוב הרוח אל האויר
 והליחה והליחיות אל המים והבשר
 והעצמות אשר הם עפריים וארציים
 לעפר כאשר קראם הספר עפר ואולם
 הנפש היא יותר נכבדת שבענינים והיא
 עם המלאכים כי המלאכים ברצון השם
 וזה אם תהיה נוטה אל מדרגת השכל

והחכמה וכאשר תהיה נטיותה אל מדרגת
הנפש הבהמית העונש כמאמר הספר
והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים
את ה' אלהים וכו' ³² ולא אמרה אשת
נבל זה המאמר מהשגת מחשבתה כי
אם ממה שנת אמת לה מן הספר השופע
עם (על?) כל האנשים המשכילים
המאמינים והם הנביאים ונתאמת עם זה
הגמול והעונש וזה ראינו הספר יאמר
רוח הולך ולא ישוב ³³ ולא יכנס הרוח
כגמול ולא בעונש כי אם הרוח הולך
ולא ישוב וכבר דמו הראשונים ג"כ
הנפש בבהירות וזה כי הם אמרו ברא
השם בהירות ובעבור שעמד טבעו
ואמתו התפשט מן הניצוץ האורה
הניצוץ המתפשט מכח הטבעיות
והמראות המונחות בחלון המרחצאות
הבתים אשר תפול עליהם ניצוץ השמש
ותהיה מזה כח הנפש המשכלת והיא
בהירותה ואורה יותר מעט מבהירות
השכל ואורו וזה למה שבין הנפש ובין
בוראה ממדרגת השכל וקנתה צל ואופל
ר"ל חושך ומה שקרה השכל בינה ובין
אור הבורא ית' והבהירות המופלג ר"ל
החכמה השלמה והבהירות הנקי והאור
המופלג ובעבור שעמד טבע הנפש
המשכלת התפשט ממנה ג"כ ניצוץ
ותהיה מזה טבע הנפש הבהמית ולזה
שבה חושבת ומדמה ...

الملائكة ²⁸ اذ الملائكة في رضوان الله هذا
اذا كانت منزهة ²⁹ الى جهة العقل الاعلى ³⁰
ومتى كان انحرافها الى درجة النفس
البهيمية استحققت ³¹ العقاب كما قال وتهيئة
نفس اדוני צרורה בצרור החיים את ה'
אלהיך ואת נפש אויביך יקלענה בתוך
כף הקלע ³² وهذا القول قالته معاً صح
عندها من الخبر المستفاض عند جميع
الاسرائيلية فصح عند ذلك ان الثواب
والعقاب للنفس وذلك اننا رأينا الكتاب
يقول روح הולך ולא ישוב ³³ ولا يصف الروح
بنوای ولا يعقاب الا روح ذاهب ولا يرجع
وقد شبهوا ³⁴ الاوائل النفس
[verso] ايها بالنور وذلك انهم قالوا ³⁵
خلق الله العقل نوراً ³⁶ فلما قامت طبيعته
ودانته انبعث من فيثه شعاع وضياء
كالشعاع المنبعث من في مكاب ³⁷ (؟) الزجاج
والمرایا المنصوبة في كواء الحمامات اذا
سقط عليها شعاع الشمس فتكون من ذلك
طبيعة النفس الناطقة وكان نورها وضياءها
اقل من نور العقل وضياءه ذلك لما بين
النفس وبين باربها من مرتبة العقل
فاكتسبت ظلاً ودثورا اعنى ظلاً لما حال
العقل بينها وبين نور الخالق والضياء
المحفى اعنى الحكمة التامة والنور
الخالي ولذلك لزمها الجهل وافترقت الى
التعليم واما العقل فلا يجهل لقربه من
الحكمة والنور الخالص والضياء المحض ³⁸
ولما قامت طبيعة النفس العقلية انبعث
من فيثها شعاع فتكون من ذلك طبيعة
البهيمية ولذلك صارت طائفة متوهمة ...

Еврейский перевод «Книги определений» Исаака Израиля выполнен неким Ниссимом бен Соломоном,³⁹ чьи даты жизни в точности установить не представляется возможным. Однако М. Штейншнейдер отмечает, что Исаак Латиф, живший в конце XIII в., в своей книге «Ša'ar ha-Samaim» (I, 14) цитирует книгу Израиля «Определение вещей» (Gebūle ha-debarim) либо непосредственно из арабского текста, либо из какого-то иного источника.⁴⁰ Так, возможно, существовал другой еврейский перевод «Книги определений», который не сохранился и не оставил после себя какого-либо определенного следа.

Совсем недавно мне удалось найти доказательства, подтверждающие это предположение: среди фрагментов еврейских рукописей 2-го собрания А. Фирковича (евр. № 388 и 412) я обнаружил около четырех листов из этого второго перевода «Книги определений».

В качестве примера приведу несколько строк из открытого мною перевода с параллельным текстом перевода Ниссима бен Соломона.⁴¹

Перевод Ниссима бен Соломона

Второй перевод

המאמר במהות הדיעה . אמר
הפילוסוף הדיעה היא מינות הדברים
רצה כזה כי מינות הדברים שאינם סרים
לעולם עמה נמצאה לעולם וכשתרצה
לדעת שום דבר ממנה תחזור לנפשה
ותמצאנה עמה מכונת ותכירנה ממנה
בלי מחשבה ובלי תבונה וזה מבואר מזה
העד שאנו מוצאים הצורך החריף הרגיל
במלאכתו כשירצה לעשות דבר ממנה
ישוב לנפשו וימצאנה עמה מכונת וידע
אותה ממנה ואם בין שתי הידיעות הפרש
מבואר בעבור כי הידיעה היא יודעת
מודעותיה בלי מחשבה ובלי תבונה מפני
שהיא נמצאת לעולם עם היותם בלי שנוי
ובלי נבינות ולא ישיגנה תוספת ולא
נירעון ולא שום תכונה מהתכונות ...

המאמר במהות השכל. אמר הפילוסוף
השכל מינות הדברים רצה באמרו
מינות הדברים הנצחיים התמידיים אצלו
לעד עומדות וכאשר רצה שידע דבר
מהם שב אל עצמותו וימצאם עומדים
וידעם מהם בכלתי מחשבה והתבוננות
וזה מוקש מן הנראה שאנחנו נמצא
האומן המשכיל החריף במלאכתו
כשרוצה לעשות דבר במלאכתו שב אל
עצמותו וימצאנה אצלו וידעהו ויעשהו
ואע"פ שהיה בין שתי החכמות הפרש
מבואר מפני כי השכל ידע ידועיו בכלתי
מחשבה והשתדלות להתחדות עצמותו
תמיד מכלתי שישתנה ולא יתרבה ולא
ישינהו תוספת ולא חסרון ולא ענין מן
הענינים ...

Даже из этого приведенного отрывка, несмотря на его крайне малый объем, видно, что терминология вновь обнаруженного перевода проще, чем не совсем обычная терминология перевода Ниссима бен Соломона. К сожалению, ленинградский фрагмент ничего не дает для определения автора, не помогает он и установить, где и когда был написан перевод «Книги определений», содержащийся в данном фрагменте.⁴²

Примечания

¹ Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustapha ben Abdallah Katib Jebebi dicto et nomine Haji Khalfa / Ed. G. Flügel. Leipzig; London, 1835—1858. T. 1—7. T. 2. P. 51 (далее — *Хаджжэй Халифа*).

² *Хаджжэй Халифа*. Т. 5. P. 59.

³ *Ibn Abi Useibia*. Kitāb 'Ujūn al-anbā' fī tabaḫāt al-aṭibbā' / Hrsg. von A. Müller. Königsberg, 1884. T. 2. S. 37.

⁴ Kitāb Tabaqāt al-Umam ou les Catégories des nations par Abou Qāsim ibn Sā'id / Publié... par le P. Louis Cheikh, S. J. Beyrouth, 1912. P. 88 (далее — Les Catégories des nations).

⁵ Как известно, «Isaak Israelita» пользовался гораздо большей популярностью среди западноевропейских схоластиков; см.: *Guttman J.* Die Scholastik des Dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum. Breslau, 1902. S. 55—60.

⁶ *Sefer Pe'er ha-Dōr*. Amsterdam, 1765. Fol. 28 recto.

⁷ Издано Г. Гиршфельдом, см.: *The Jewish Quarterly Review*. 1903. T. 15. P. 689—693.

⁸ Об этих переводах см.: *Steinschneider M.* Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Berlin, 1893. S. 389—390.

⁹ Ибн Са'ид (Les Catégories des nations. P. 88) и Ибн Абй Усайби'а (Rélacion de l'Égypte / Trad. par S. de Sacy. Paris, 1810. P. 43) сообщают, что он жил более 100 лет (تقدم على مائة سنة). Утверждения еврейских авторов основываются, очевидно, на свидетельствах Ибн Са'ида (см.: *Lattes J.* Kirjat Sepher // *Mediaeval Jewish Chronicles* / Ed. Ad. Neubauer. Oxford, 1895. T. 2. P. 233) и Авраама бен Хисдаи — в предисловии к еврейскому переводу «Книги элементов» Исраели (Das Bush über die Elemente / Ed. S. Fried. Drohobycz, 1900. S. 3). Авраам бен Давид (в *Sefer ha-Kabbala*) и Авраам Цакунто (в *Sefer Jūhasin*) не говорят об Исраели ни слова.

¹⁰ *Oxford University Gazette*. 1876. T. 7, n° 237. P. 6.

¹¹ *Steinschneider M.* 1) Die hebräischen Übersetzungen... S. 288—380; 2) Die arabische Literatur der Juden. Frankfurt a/M, 1902. S. 38—45; *Poznanski S.* «Anšē Kairūn» // *Harkavy-Festschrift*. St.-Petersburg, 1908. S. 207—221; *Brockelmann C.* Geschichte der arabischen Literatur. Weimar, 1898. T. 1. S. 235—236; *Neumark D.* Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Berlin, 1907. Bd 1. S. 412—413; *Grätz H.* Geschichte der Juden / Bearb. von S. Eppenstein. Leipzig, 1909. Bd 5. S. 268—269; *Husik V.* History of Mediaeval Jewish philosophy. New York, 1918. P. 1—16; *Guttman J.* Die Scholastik... S. 55—60, и т. д.

¹² Das Buch über die Elemente... Inaugural-Dissertation von S. Fried. Leipzig, 1884; *Steinschneider M.* Isak Israeli // Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. 1900. T. 44. S. 528—536; *Guttman J.* Die philosophischen Lehren des Isaak ben Solomon Israeli. Münster, 1911; *Erlangen P.* Isaac Judaeus, Leben, Werke und Bedeutung für Hali Abbas und die medizinische Schule von Salerno. Tübingen, 1922.

¹³ В инвентарной описи этих рукописей, сделанной П. К. Коковцовым, значится: «№ 1243 — фрагмент трактата Kitāb al-Gawāhir Исаака Исраели — 3 листа». Рукопись написана еврейскими буквами.

¹⁴ Л. 1 а — كتاب الجواهر مآ على جمعه من اصول الاوائل وموجهم الاساس الكمال ابو يعقوب اسحق بن سليمان الاسرائيلي المتطبب رحمه الله عليه ورفسوانه.

¹⁵ Л. 1 б — مسألة لبعض الحدوثين مآ على بشرحها وتكليف بابصارها اسحق بن سليمان الاسرائيلي الفيلسوف من الجواهر الحسن على الحقيقه والجسنى على المعار والاصافه وهو كتابه المشهور بكتاب الجواهر.

¹⁶ Л. 10 а — اختلاف الجواهر وعمدم (نقدم؟) بعضها على بعض في الروحانية والعمره

¹⁸ Например, заглавие «Книги элементов», сохранившееся в еврейском переводе в виде «צחק וכו' ספר מחובר ממאמרי הראשונים (הקדמונים) ביסודות על דעת הפילוסוף עיינו בקבוצו (והחבור) ויאהק וכו' ספר מחובר ממאמרי הראשונים (הקדמונים) ביסודות על דעת הפילוסוף ויאהק וכו' ספר מחובר ממאמרי הראשונים (הקדמונים) ביסודות על דעת הפילוסוף» (Steinschneider M. Isak Israeli. S. 531) полностью соответствует нашему заглавию.

¹⁹ Несколько примеров: Кн. о субст., л. 10 6 — «... فان اعترض معترض وقال...» = Кн. об элем. по изд. С. Фрида, с. 11 — «... ואם יקשה עלינו המקשה ויאמר...» = Кн. о субст., л. 3 a — «... והקשית בדבר בטל נשיבתו כבר...» = Кн. об элем., с. 11 — «... קלמנו לה קד עארט מחאל...» = Кн. о субст., л. 13 6 — «... ואז צרנו על זה המופע מן קלאמנו פלנרעג אל...» =

«... ما كنّا وعدنا به من إقامة الدليل على ان...» = Кн. об элем., с. 10 — «... ואחר שהגענו על...» = Кн. о субст., с. 7 a — «... فاذ ذلك...» = Кн. опред., с. 137 — «... ואם זה כזה מבואר...» = Список подобных примеров может быть значительно увеличен.

²⁰ Steinschneider M. Sefer ha-Rouah we ha-Nefesh // Ha-Karmel. 1871. P. 401 ff.

²¹ Ha-Tehijah. 1850. P. 39 ff.

²² Steinschneider M. Sefer ha-Rouah... P. 403.

²³ Так в ркп.

²⁴ Еккл. 12:7.

²⁵ Эти слова отсутствуют в еврейском переводе.

²⁶ В ркп. الذى .

²⁷ Зах. 3:7.

²⁸ Слова от «... مع الملايكة» отсутствуют в еврейском переводе.

²⁹ В ркп. منسرفة .

³⁰ В ркп. الاعلا .

³¹ Это слово отсутствует в еврейском переводе.

³² I Сам. 25:29.

³³ Пс. 78:39.

³⁴ В ркп. شيو .

³⁵ В ркп. قالو .

³⁶ В ркп. نور .

³⁷ В ркп. מכאב .

³⁸ Слова «... ولذلك» от «... المحض» отсутствуют в еврейском переводе.

³⁹ Опубликовано: Hirschfeld H. Das «Buch der Definitionen» des Abu Ja'qūb Ishaq b. Suleiman al Isrā'īli // Festschrift zum achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneiders. Leipzig, 1896. S. 131—141 (евр. текст).

⁴⁰ Steinschneider M. Die hebräische Übersetzungen... S. 390.

⁴¹ Hirschfeld H. Das «Buch der Definitionen»... S. 135.

⁴² Я чрезвычайно обязан Н. Я. Марру, бывшему директору ГПБ во время моих занятий с рукописными коллекциями А. С. Фирковича, хранящимися в этой библиотеке. Настоящая статья является частично результатом этих занятий.

НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ К ВОПРОСУ О ПСЕВДО-БАХЬЕ

Интерес, возбужденный психологическим трактатом Ma'ānī an-naḥs («Свойства души»), объясняется, помимо его разнообразного содержания, тем обстоятельством, что трактат этот связан с именем знаменитого творца «Руководства к обязанностям сердца» (Kitāb al-hidāja 'ilā farā'id al-qulūb), Бахьи бен Иосиф Ибн Пакода.¹ Единственная известная до сего времени рукопись этого сочинения, находящаяся в Парижской Национальной библиотеке (n° 1430 du fonds hébreu), называет Бахью его автором.² И хотя в настоящее время едва ли кто-либо, будучи хорошо знаком с идеями обоих названных сочинений, согласится отнести их к одному автору, однако в этом вопросе все же возможны некоторые сомнения, впредь до выяснения причин, побудивших переписчика парижского манускрипта начертать на нем имя Бахьи; выяснить же эти причины при помощи всего лишь одной рукописи не представляется возможным.³

Среди еврейско-арабских рукописей 2-го собрания А. Фирковича (в Государственной Публичной библиотеке) мне удалось найти вторую рукопись трактата Ma'ānī an-naḥs под другим — более полным — заглавием и фрагменты третьей рукописи этого сочинения. Тщательно изучив обнаруженный мною материал, я пришел к убеждению, что если он и не дает ничего нового для определения автора трактата, а также места и времени его написания, то, во всяком случае, проливает достаточный, по моему мнению, свет на происхождение загадочной приписки парижской рукописи и тем самым отнимает последний (и при этом самый веский) аргумент у всех, склонных признавать Бахью автором этого, далеко не оригинального, сочинения по психологии.

Но прежде чем приступить к рассмотрению нового материала и вытекающих из него выводов, позволю себе вкратце изложить историю вопроса.

Первое сообщение о вновь открытом сочинении Бахьи, озаглавленном Ma'ānī an-naḥs, появилось в 1878 г. в журнале *המזרח*.⁴ Из этого сообщения видно, что рукопись трактата находилась в то время у некоего Ильи Сасона (*אליהו סאסון*) из Иерусалима. Повидимому, эта самая рукопись была вскоре приобретена Парижской Национальной библиотекой, и в 1884 г. Давид Кауфман ссылается на нее в своей работе «Die Sinne».⁵ Точно установить время поступления манускрипта в Парижскую Национальную библио-

теку я не имел возможности за отсутствием соответствующих данных; М. Шваб в своем крайне скудном описании⁶ не дает никаких указаний по этому поводу.

Открытие неизвестного произведения знаменитого автора Kitāb al-hidāja, как это ни странно, далеко не произвело на ученый мир того впечатления, какого, казалось бы, следовало ожидать. За более чем 15-летний период со дня первого сообщения об этом открытии с вопросом о Ma'ānī an-nafs связаны всего три незначительные по размеру и содержанию заметки, из коих две — И. Деранбура⁷ и вышеупомянутого Д. Кауфмана⁸ — посвящены лишь одному абзацу из III главы трактата, касающемуся полемики Саады Гаона с ересиархом-дуалистом Хйвй ал-Балхй; для обоих ученых авторство Бахьи не подлежит сомнению.⁹ Третья заметка, принадлежащая А. Я. Гаркави,¹⁰ опирается исключительно на авторитет И. Деранбура.

Пока текст Ma'ānī an-nafs оставался неопубликованным, было трудно решить вопрос о его отношении к Бахье. Это стало, до некоторой степени, возможным лишь после того, как Исаак Бройдэ издал в 1896 г. еврейский перевод трактата,¹¹ который дал всем интересующимся представление о содержании сочинения и его литературных достоинствах. В предисловии к переводу Бройдэ кратко и в достаточной степени неубедительно высказывается за принадлежность трактата Бахье.¹²

Появление еврейского перевода позволило надлежащим образом осветить вопрос о положении, занимаемом Ma'ānī an-nafs в средневековой еврейской литературе. И уже в следующем году (1897) появилась обширная статья Ю. Гутмана, в которой этот глубокий знаток еврейской философии излагает результаты произведенного им сравнения нашего трактата с Kitāb al-hidāja.¹³ Сравнение это привело Ю. Гутмана к убеждению, что ничто, кроме голословного свидетельства заглавия рукописи, не дает нам права приписывать трактат перу Бахьи. Ни о каких подтверждениях авторства Бахьи в содержании, слоге или композиции сочинения абсолютно не может быть речи. Доводы Ю. Гутмана вкратце состоят в следующем.

а) Со стороны стиля и композиции Kitāb al-hidāja и Ma'ānī an-nafs не имеют между собой ничего общего. Изложение первого сочинения отличается глубоко продуманной, искусной систематичностью, в то время как во втором поражает почти полное отсутствие плана и бросаются в глаза многочисленные повторения одних и тех же идей и выражений. Это обстоятельство можно было бы объяснить допущением, что наш трактат является первым литературным опытом автора, если бы в его тексте не были названы два предшествовавших ему труда: поэтическое переложение (שירה) псалма, начинающегося словами ברכי נפשי את יי, ¹⁴ и труд, посвященный, по-видимому, вопросам космологии и метафизики и озаглавленный فی الخلق کتاب النسخ والانتظام.¹⁵ Трактат Ma'ānī an-nafs автор рассматривает как комментарий к первому из названных сочинений.¹⁶

б) Если бы Бахья являлся творцом нашего трактата, то нужно ожидать, что или в Kitāb al-hidāja, если этот труд написан после остальных сочинений, упоминались бы эти последние (по крайней мере одно из них), или в Ma'ānī an-nafs, если это сочинение —

позднейшее, встречались бы ссылки на Kitāb al-hidāja. В действительности, однако, нет ни того, ни другого.

в) Трудно допустить, чтобы произведение знаменитого автора Kitāb al-hidāja могло остаться до такой степени незамеченным: во всей последующей еврейской литературе не содержится ни малейшего указания на его существование.

г) Оба сравниваемых сочинения совершенно различны по содержанию, и тождественные идеи сводятся в них лишь к отдельным сентенциям, которые, будучи общераспространенными в ту эпоху, встречаются также и у других авторов.¹⁷

д) В объяснении некоторых библейских стихов оба рассматриваемых сочинения резко расходятся друг с другом.

Приведенными положениями исчерпывается аргументация Ю. Гутмана. По его мнению, этих доводов вполне достаточно, чтобы убедиться, что трактат Ma'ānī an-nafs не может быть произведением Бахьи. Поводом же для приписывания его этому автору послужило, вероятно, то обстоятельство, что йіגא автора трактата, начинающаяся словами ברכי נפשי אה יי , была ошибочно принята за принадлежащее Бахье переложение 103-го псалма, начинающегося теми же словами.¹⁸

Несмотря на всю убедительность аргументации Ю. Гутмана, казалось бы, окончательно разрешившей вопрос, Д. Неймарк пытается отстоять принадлежность Ma'ānī an-nafs перу Бахьи.¹⁹ Основной базой, на которой этот ученый строит свои доводы, является определенное свидетельство рукописи (die bestimmte Angabe des Manuskripts), считать которое недоразумением он не видит оснований. Об аргументах Ю. Гутмана Д. Неймарк отзывается как о совершенно ничтожных; все они, по его мнению, говорят меньше, чем одно указание манускрипта; тем не менее он их пространно опровергает, постоянно ссылаясь на свой основной аргумент. Выводы, к которым приходит Д. Неймарк в результате своей полемики с Ю. Гутманом, любопытны своей значительностью. В общих чертах они заключаются в следующем: Ma'ānī an-nafs и Kitāb al-hidāja принадлежат одному автору — Бахье, несмотря на резкое принципиальное различие их основных положений. В первом, более раннем, сочинении Бахья стоит на точке зрения метафизики, целиком подпадая влиянию неоплатонических сочинений — энциклопедии «Любящих Братьев», мистических трактатов Авиценны, а также комментария Саади Гаона на Sefer Jezira (Tafsir fi Kitāb al-mabādi).²⁰ Во втором сочинении он переходит на точку зрения физики, ознакомившись с главным трудом Саади — Kitāb al-'amānāt и с «Двадцатью трактатами» — 'Iṣṣūna maqāla — Dāūda al-Muqammaṣa.²¹ Но, несмотря на такое различие, основной мотив первого сочинения — учение об атрибутах, представляющее своеобразное сочетание учения Платона о добродетелях с учением Саади Гаона о «втором воздухе»,²² целиком перешел во второе сочинение (где в него внесены лишь незначительные изменения в духе физики). От этого основного мотива трактата Ma'ānī an-nafs — или непосредственно, или через Kitāb al-hidāja — зависят крупнейшие еврейские философы Испании: Соломон Ибн Габироль Авраам бар Хийа, Иегуда Галеви. Таким образом, Д. Неймарк совершенно не согласен с высказанным Ю. Гутманом положением об отсутствии влияния

Ma'ānī al-naḥs на позднейшую философскую литературу евреев: наоборот, он склонен приписывать этому трактату почти исключительное значение и всюду находит отзвуки его основных идей.²³

Почти одновременно с появлением книги Д. Неймарка был опубликован арабский текст трактата.²⁴ Его издатель — И. Гольдциер — без колебания присоединился к аргументам Ю. Гутмана.²⁵ Вполне согласен с этими аргументами и последний писавший по этому вопросу автор — В. Хасик,²⁶ который не упоминает о возражениях Д. Неймарка ни единым словом. Таким образом, до самого последнего времени Д. Неймарк не имел единомышленников в ученом мире.²⁷ Но все же, пока приписка парижского манускрипта, служащая основой аргументации этого ученого, не опровергнута на основании фактического материала, с его положениями поневоле приходится считаться как с обладающими некоторой долей вероятности.

Перехожу к описанию обнаруженных мною фрагментов.

Первая, почти полная, рукопись находится в старой серии 2-го собрания А. Фирковича (№ 4815). Она содержит 74 листа размером 19 × 13,5 см по 19 строк на странице и написана на плотной вошеной бумаге (без водяных знаков) четким квадратным письмом, приближающимся в начертании некоторых букв к курсиву. Заглавие трактата и стихи псалмов перед предисловием (л. 1б) выписаны крупным и чистым квадратным шрифтом. Тетрадки рукописи (по 10 листов каждая) помечены еврейскими цифрами; на первом листе второй тетрадки (л. 11 а) имеется, кроме того, пометка арабскими буквами: ثانياً (т. е. вторая). От последней тетрадки, помеченной буквой יבד (т. е. десятой), сохранились только 3 первых листа.

Текст начинается со второй страницы л. 1; первая страница была оставлена писцом пустою и покрыта приписками, часть которых стерта и не поддается прочтению. Приписки эти, принадлежащие владельцам рукописи и ее читателям, не содержат ни малейшего указания на время или место написания самого манускрипта и потому не представляют интереса. Отмечу лишь, что среди них встречаются две даты: 1) (sic!) תקמ"א ל' = 1701 г. н. э. и 2) א"ת נחלתו ל'כ"ז שנת ה'תשי"א א"ת עמ"ד זכ"ד = 1772 г. н. э. То обстоятельство, что обе эти даты относятся к XVIII в., отнюдь не указывает на позднее происхождение самой рукописи, так как приписки, содержащие эти даты, явно позднейшие.²⁹

Рукопись происходит из караимской среды. На это указывает следующее обстоятельство: в главе I трактата, в том месте, где автор говорит, что взгляд физиков (אלוטניק) на природу души противоречит Священному Писанию и потому не разделяется ни одним религиозным учением, за исключением секты му'тазилитов у мусульман и секты караимов у иудеев (Гольдц. S. 4, строки 6 и 10; ркп. л. 5 а и 5 б) — в нашей рукописи дважды вместо «караимы» стоит «раббаниты». Писца-караима, очевидно, оскорбила тенденция автора выставить его секту противной Священному Писанию. Иного объяснения этот факт, как мне кажется, иметь не может.

Особенности орфографии манускрипта заключаются в следующем.

Диакритическая точка над > (для передачи арабского >) и над > (для арабского >) очень часто опускается; часто отсутствуют

также точки над ה (= א); над ז (для ז), ו (для ו) и ג (для ג) точки стоят почти всюду.

Арабский غ передается или просто через ג, или этой же буквой, но с наклонной черточкой над нею (ג̣).

В нескольких отдельных случаях арабский ط передается через ז (а не через ו, как обычно); например, אִיזְלַאִי (вместо אִיזְלַאִי) — л. 40 а; имеет место также обратное явление, например, וְלוֹ (вместо וְלוֹ) — л. 21 а.

Буквы ט и ט̣ в большинстве случаев передаются через ת и ת̣ (вместо обычных ת и ת̣).

Знаки огласовки, встречающиеся в нашей рукописи сравнительно часто, принадлежат арабской системе (еврейские цитаты из Библии и Талмуда не огласованы). Наиболее часто встречаются: ташдй̣д, танвй̣нфатха, дамма; значительно реже — фатха (обычно при ташдй̣де и в словах, оканчивающихся на ā), мадда, хамза, танвй̣н-кастра.

Алиф в глагольных окончаниях форм 3-го лица множественного числа мужского рода (elif otiosum) везде опускается.

Аббревиатуры отмечаются двумя или точками, например, הִי (= לְבִרְכָה זְכוּנוֹ), הִי (= عَلَيْهِ السَّلَام), или удлинненной маддой, как в арабском письме — הִי, הִי.

Тетраграмма (יהוה) всюду передается через יהוה.

К особенностям языка рукописи относятся:

1) Смешение י и י̣ в конце слов, например, אֱלֹהֵי (= אֱלֹהֵי) — л. 12 а, יֵשׁוּעַ (= יֵשׁוּעַ) — л. 54 а.

2) Употребление (в некоторых случаях) после частицы נִי полной формы глагола вместо сокращенной, например, וְלֹא יִקְוֶה — л. 13 б.

3) Крайне редко — употребление танвй̣на в двухпадежных формах ломаного множественного числа, например, חֲמִישֵׁי — л. 19 а.

4) Встречаются случаи употребления косвенного падежа множественного и двойственного чисел имен — вместо прямого и обратного, например, וְהָיָה הֵי כְלִמָּתָהּ אֶלְאִכְתִּין וּמֵאִכְתָּהּ אֶלְאִכְתִּין — л. 49 б.

5) Алиф винительного падежа часто опускается, например, הָיָה לְעֵלָה פֶּלֶךְ סָגִיר מִמֶּחֱלוֹ לְפֶלֶךְ אֶלְכִבִּיר — л. 1 б.

6) Иногда употребляется винительный падеж вместо родительного после числительных, например, חֲמִישֵׁי פֶרְסֵי — л. 34 а.

7) Двухпадежные имена обычно снабжаются долгим jē, безразлично, употребляются ли они с определенным членом или без такового, например, בְּאִקִּי — л. 5 б, מִמְּנָהּ — л. 7 б, מִמְּנָהּ — л. 13 б.

Сравнение текста рукописи с текстом парижского манускрипта (по изданию И. Гольдциера) дало следующие результаты.

Наименование трактата, библейские стихи, предпосланные введению, и начало этого последнего в обеих рукописях совершенно различны. Равным образом совершенно различны и окончания рукописей. Параллельный текст, перевод и разбор этих мест будут даны ниже.

Вследствие утраты ряда листков в нашей рукописи недостает: последних строк главы VI (от слов הִיזְכֵּר — Гольдц. S. 23, строка 19 — ркп. л. 31 б последние слова), всей главы VII и первой трети главы VIII (до слова הָיָה — Гольдц. S. 29, строка 9 — ркп.

л. 32 а первое слово); двух страничек из середины главы VIII (от слова מליל — Гольдц. S. 30, строка 24 — ркп. л. 33 б последние слова אלתהא — до слова — Гольдц. S. 31, строка 17 — ркп. л. 34 а первые слова); второй половины главы IX (от слова וישי — Гольдц. S. 36, строка 13 — ркп. л. 39 б последние слова); всей главы X и части главы XI (до слова וללכא — Гольдц. S. 41, строка 7 — ркп. л. 40 а первые слова); двух последних третей главы XII (от слова בהמא — Гольдц. S. 42, строка 21 — ркп. л. 41 б последние слова — до слова ואלנז — Гольдц. S. 44, строка 26 — ркп. л. 42 а первые слова); двух страничек из середины главы XX (в парижск. ркп. — гл. XXI, от слова וישי — Гольдц. S. 67, строка 25 — ркп. л. 71 б последние слова — до слова [י] א — Гольдц. S. 68, строка 17 — ркп. л. 72 б первое слово).

Количество глав в нашей рукописи, при одинаковом объеме сочинения, на одну меньше, чем в парижской, так как главы XVIII и XIX этой последней составляют вместе одну главу XVIII ленинградской рукописи, и, следовательно, главы XX и XXI парижского манускрипта в нашей рукописи помечены XIX и XX; номера глав отмечены на полях еврейскими буквами.

Что касается мелких разночтений, то тщательное сличение дало до 1600 таковых, причем большая часть этого количества приходится на долю незначительных графических вариантов; привожу некоторые из наиболее интересных: *Гольдц.* S. 3 — строка 14 — אפעאלי ורגאי — ркп. л. 4 а — אמלי ורגאי; *Гольдц.* S. 3, строка 29 — אבדא — ркп. л. 5 а — פללאחא; *Гольдц.* S. 4, строка 9 — אבדא — ркп. л. 5 б — אצל; *Гольдц.* S. 4, строка 23 — בקולה — ркп. л. 6 а — פל שריעתהם — כהן; *Гольдц.* S. 4, строка 24 — עה — ркп. л. 6 а — פל כחאבא אלמכור — *Гольдц.* S. 4, строка 26 — כחאבא אעני כתאב אלמכרי ואלמעאד וכחאב אלנפס ואלמעאד פי — ркп. л. 6 а — אלאשעה; *Гольдц.* S. 5, строка 7 — אלאשעה — ркп. л. 7 а — אלאשעה; *Гольдц.* S. 6, строка 22 — זלקה — ркп. л. 9 а — זלקה; *Гольдц.* S. 6, строка 25 — ערב ובקר — ркп. л. 9 а — ערב ובקר (опечатка?); *Гольдц.* S. 6, строка 28 — ואסאה — ркп. л. 9 а — ואסה; *Гольдц.* S. 9, строки 7—8 — קול שיר ולא חליל ולא זמר פעה — ркп. л. 12 а — קול שיר ולא חליל ולא זמר פעה; *Гольдц.* S. 9, строка 8 — אן אצה אלהוא — ркп. л. 12 а — אן אצל אלצורה מן אלהוי; *Гольдц.* S. 9, строка 17 — יחזקאל — ркп. л. 12 б — אלמלאיכה נפפור — *Гольдц.* S. 9, строка 24 — אלמלאיכה נפפור — ркп. л. 13 а — אלמלאיכה; *Гольдц.* S. 10, строка 6 — אלסול עס — ркп. л. 13 а — אלסид רסול алלה Мשה רבנו עה; *Гольдц.* S. 11, строка 6 — זכאхам — ркп. л. 14 б — זכאхам; *Гольдц.* S. 12, строка 16 после слова כלל в ркп. (л. 16 б) стоит: ркп. — הוא אלמעני — *Гольдц.* S. 12, строка 16 — וליס תפסירהא כאנח תע' — *Гольдц.* S. 12, строка 17 — הוא אלтфсир עלי מעני; *Гольдц.* S. 15, строка 8 — פעה אן אסם אלחשריכי — ркп. л. 16 б — גז ועלא — *Гольдц.* S. 12, строка 24 — פעה אן אלחשר עים תוהו ובוהו — ркп. л. 17 а — תוהו ובוהו; *Гольдц.* S. 15, строка 8 — פי צדר כתאב אלמכאדי — ркп. л. 20 а — כתאב אלמכאדי פי; *Гольдц.* S. 15, строка 16 — פתסתרי — ркп. л. 20 б — פתצעד; *Гольдц.* S. 15, строка 25 — סלו ותאהו — ркп. л. 21 а — עלוא; *Гольдц.* S. 16, строка 19 — זכרה גל אסמה ועלא — ркп. л. 22 а — גל [נועל] — *Гольдц.* S. 16, строка 20 — קאל — ркп. л. 22 а — רר; *Гольдц.* S. 17, строка 25 — חם אלאם אלאסכוу — ркп. л. 24 а — חם איצא אלאסכוу; *Гольдц.* S. 18, строка 1 — סכסכה אואצא — ркп. л. 24 а — וצף דוד עה סכסכה אואצא וקר — *Гольдц.* S. 18, строка 3 — после תמימה в ркп. — וקר וצף דוד עם אלשריעה

(л. 24 a) стоит: *וְאֵלֶּכֶם וְאֵלֶּכֶם וְאֵלֶּכֶם*; *Гольдц. S. 19, строка 22* — *יְגִירָהּ* — ркп. л. 26 б — *יְנִירָהּ*; *Гольдц. S. 20, строка 6* — *תְּסִמִּיחָנָא* — ркп. л. 27 а — *אֶלְרָחֶם*; *Гольдц. S. 21, строка 4* — *נִקְוֵל* — ркп. л. 28 б — *נִקְוֵל אֶרְסִיחָנָא* — ркп. л. 32 б — *וְמַחֵל*; *Гольдц. S. 32, строка 13* — *אֶלְדִּנִּי* — ркп. л. 35 а — *אֶלְאֲנִי*; *Гольдц. S. 32, строка 26* — *כְּהִירָה* — ркп. л. 35 б — *טוֹיִלָה*; *Гольдц. S. 35, строка 17* — *אֶלְמַעְנִי* — ркп. л. 39 а — *אֶלְמַעְנִי*; *Гольдц. S. 35, строка 25* — *מִן סִמְרָא אֶחָד יִדְרוּ עֲלֵיָּ* — ркп. л. 39 а — *מִן סִמְרָא אֶחָד יִדְרוּ עֲלֵיָּ*; *Гольдц. S. 36, строка 9* — *אֶלִּי אֶנְקָא אֶלְמֶדָה* — ркп. л. 39 б — *אֶלִּי אֶנְקָא אֶלְמֶדָה*; *Гольдц. S. 41, строка 29* — *מִן אֶלִּי חֹדֶם וְחִבְרוֹת וְחִבְרוֹת מִן מִכָּאן אֶלִּי* — ркп. л. 41 а — *מִן אֶלִּי חֹדֶם וְחִבְרוֹת וְחִבְרוֹת מִן מִכָּאן אֶלִּי*; *Гольдц. S. 45, строка 25* — *אֶלְגִּרִּיזִיָּה* — ркп. л. 43 а — *אֶלְגִּרִּיזִיָּה*; *Гольдц. S. 47, строка 13* — *אֶלְטִיכָה מִלֵּחַ אֶלִּי* — ркп. л. 45 б — *אֶלְטִיכָה מִלֵּחַ אֶלִּי*; *Гольдц. S. 49, строка 20* — *עֲלוּתָה* — ркп. л. 48 б — *תְּפִלָּתָה*; *Гольдц. S. 51, строка 19* — *חֵץ* — ркп. л. 50 б — *גִּלְגָּלָה*; *Гольдц. S. 52, строка 20* — *וְחִשְׁבִּיהָ* — ркп. л. 51 б — *וְחִשְׁבִּיהָ*; *Гольдц. S. 53, строка 7* — *אֶלֶּם* — ркп. л. 52 б — *אֶלֶּם*; *Гольдц. S. 55, строка 5* — *בְּדָא אֶלְמָאן וְאֶלְמָאן לֹאן* — ркп. (л. 55а) стоит: *בְּדָא אֶלְמָאן וְאֶלְמָאן לֹאן*; *Гольдц. S. 55, строка 18* — *וְיִכְזֹר וְיִפְאֵר* — ркп. л. 55 б — *וְיִכְזֹר וְיִפְאֵר*; *Гольдц. S. 55, строка 18* — *וְיִכְזֹר וְיִפְאֵר*; *Гольдц. S. 56, строка 11* — *זָרוֹב* — ркп. л. 56 б — *זָרוֹב*; *Гольдц. S. 57, строка 29* — *יִפְסֹךְ* — ркп. л. 59 а — *יִפְסֹךְ* и много других вариантов.³¹

В заключение следует указать, что библейские цитаты приводятся в нашей рукописи в более полной форме, чем в парижской; то же надо отметить и в отношении одной выдержки из *Tafsir fi Kitāb al-mabādī* Саадии Гаона (*Гольдц. S. 11—12* — ркп. л. 15 а—б), которая в нашей рукописи вдвое длиннее, чем в парижской.

От второй рукописи трактата мною обнаружено всего 25 листов; из них 8 — в старой серии (№ 4888) и 17 — в новой серии (№ 1198). Весьма интересным, на мой взгляд, является то обстоятельство, что листы трактата *Ma'ānī an-nafs* перемешаны здесь с листами только что упомянутого труда Саадии Гаона; рукопись в своем полном виде содержала, по-видимому, оба эти сочинения. Это там более знаменательно, что трактат *Ma'ānī an-nafs* изобилует ссылками на *Tafsir fi Kitāb al-mabādī* и, как уже было сказано, находится под сильным влиянием этой книги.

Обнаруженные мною листы, размером 17 × 12,5 см по 17 строк на странице, содержат следующие места трактата: л. 1³² содержит вторую половину главы I и первые строки главы II (от слова *סִימָא* *Гольдц. S. 4, строка 6* — *סִימָא* — до слова *וְאֶלְעִירָא* — *Гольдц. S. 4, строка 28* — *וְעִירָא*); л. 2, 3 и 4 содержат части главы III (л. 2 начинается словами цитаты из *Tafsir fi Kitāb al-mabādī*, отсутствующими в парижской рукописи: *פְּמַלְלוֹךְ כִּי אֵין עוֹד מְלִכּוֹךְ לֹא מִחֲלָה*); *Гольдц. S. 10, строка 4*; кончается этот лист словом *פִּיטֹר* — *Гольдц. S. 12, строка 19*; л. 3 начинается словами *הָאֵלֶּךְ אֶלְקוֹל* — *Гольдц. S. 15, строка 7* и кончается словом *וְאֶלְשִׁירָא* — *Гольдц. S. 16, строка 2*; л. 4 начинается словом *כְּלֶמֶת* — *Гольдц. S. 17, строка 18* и кончается словом *חֵץ* — *Гольдц. S. 18, строка 9*; л. 5—6 содержат среднюю часть главы VII (начальное слово *תְּחִלָּה* — *Гольдц. S. 24, строка 1* и кончается словом *חֲשׁוֹר* — *Гольдц. S. 25, строка 17*); листы с 7 по 14 содержат

вторую — большую часть главы VIII и первую половину главы IX (начальные слова על עולמות — Гольдц. S. 29, строка 16 и конечные слова וְכִי יִצְחָק — Гольдц. S. 36, строка 5); л. 15—16 заключают в себе конец главы IX и начало главы X (начальные слова הוּא אֵלֶּיָּהּ — Гольдц. S. 37, строка 2 и конечные слова וְאֵלֶּיָּהּ — Гольдц. S. 38, строка 21); листы с 17 по 23 содержат вторую половину главы X, главы XI и XII полностью и первые слова главы XIII (начальное слово סְדָקָה — Гольдц. S. 39, строка 15 וְסְדָקָה и конечные слова מִן אֱלֹהֵי — Гольдц. S. 44, строка 28); наконец, л. 24 и 25 заключают в себе вторую — большую часть главы XIV и первые строки главы XV (начальные слова וְחִבְלֵם אֶלְהֵי — Гольдц. S. 48, строка 1 и конечное слово חֲמָה — Гольдц. S. 49, строка 18). Полностью, следовательно, мы имеем здесь только две главы — XI и XII.

Особенности орфографии этих листов, все встречающиеся в них отклонения от классического арабского правописания совершенно совпадают с таковыми первой рукописи и потому не заслуживают особого рассмотрения. Из надстрочных знаков, не считая диакритических точек, употребляется лишь один ташдид. Главы не обозначены цифрами по порядку, как это имеет место в первой рукописи. Что касается вариантов, то, сличая листы с изданием И. Гольдциера, крупных различий я не встретил, мелких же отметил значительное количество, причем большая часть этих вариантов совпадает с чтением первой ленинградской рукописи и отходит от текста парижского манускрипта.

Наконец, необходимо отметить, что описываемые фрагменты, по-видимому, не караимского происхождения, так как знаменательная деталь, отмеченная мною при описании первой рукописи, в них отсутствует.

Как уже было мною отмечено, при сличении ленинградской рукописи с текстом парижского манускрипта (по изданию И. Гольдциера) оказалось, что в обеих рукописях совершенно различны: а) заглавие трактата, библейские стихи, предпосланные введению, и начало этого последнего (до слова אֱלֹהֵי — Гольдц. S. 1, строка 11 — ркп. л. 2 а, строка 6); б) окончание трактата (от слова חֲמָה — Гольдц. S. 69, строка 15 — ркп. л. 73 а, строка 5).

Приведу сперва оба вступления в арабском подлиннике и русском переводе.

Парижская рукопись (P)

Рукопись 2-го собрания А. Фирковича (F)

רחמנא	בשמך
معاني النفس لرب' בחיי הדיון בן יוסף ז"ל	مقالة الموضوع في معنى النفس والروح
כי יודי יתן חכמה מפיו דעת וחכמה	בר לרגלי דברך ואור לנתיבותי ³⁶ פלאות
الحمد لله الملك الحاكم العادل الإله	עדותך על כן בצרחם נפש ³⁷ הורג
المطلع على سائر الكتب والجرائد	יוי דרךך ונחניני בארץ מישור למען שורר ³⁸
العالم بالظواهر والغيبات الذي أظهر	قال المؤلف تبارك الله فاطر الأرواح
طريق الحق لعباده وكشفها وبين سبل الهدى	وخالق الاشباح الذي كون الإنسان مجموعاً ³⁹
والرشد وأوضحها الذي شرف بني إسرائيل	من جملة ما في عالمه وأقام فيه مشالات
بشريته المقدسة والمعظمة لتكون لهم	لجميع ما نظمه وأحكمه وحيل فيه خيالاتها
مخلصاً من شوائب الدنيا والاخرة طوبى لمن	أنقذه وبرمه حتى جعله فلکاً معبراً ⁴⁰ مثولاً
فعل عفتها وفاز بالحياة الابدية وأوجب	للفلك الكبير فجعل جسمه وشاكيله أنموذجاً

لنفسه الخير والنعمة أحده على إعمامه
الذي أکسب الإنسان المعرفة والحكمة
وهده إلى سبيل الرشاد وأبان له طرق
النجاة كي يفوز بفرسه يوم التناد⁴¹ وقاده
بنور كتابه المقدس إلى الفوز الأبدی
وأظهر له معاصمه النور السرمدي وقمل
في طي آياته ما يستوجب رضاه وأمره رحمة
من عنده بما يوجب نجاته وحمله برحمته البالغة
إلى

لجسم الفلك بتفاصيله ليعاثر بنفسه المدبرة
بقوتها لأحواله لنفس الفلك المحركة بقوتها
له هادياً له بذلك إلى ما غاب عن حسه
ومرشداً له⁴² إلى تحقيق علمه بنفسه وتعريفه
معرفة نوعه وحسبه لأنه يعلم ذلك يتوصل
إلى معرفة باربه الذي هو ناطقه ومبدیه
وموجده ومنشئه لنثبت حجة ربه عليه بما
هداه إليه من التعاليم والتعاريف وبما
عرضه لديه من

التعبد والتكاليف⁴³ قاصداً به تعريفه وهادياً له بتوفيقه للعلم والعمل ليلبغه بذلك غاية
الأمل حتى إذا علم وعمل انتفع بذلك وكمل الخ

Перевод версии Р

«Свойства души» — (сочинение) блаженной памяти судьи р. Бахьи, сына Иосифа.

«Ибо Господь дает мудрость; из уст Его исходит знание и разум» (Притчи 2:6).

Хвала Богу — царю, судье справедливому, богу,⁴⁴ созерцающему все общие идеи и единичные вещи,⁴⁵ знающему явное и тайное, тому, который открыл и показал рабам своим пути истины и сделал для них ясными стези прямого хождения, который возвеличил сынов Израиля, даровав им свой святой и славный закон, чтобы через него они смогли спастись от бедствий жизни настоящей и будущей. Блажен, кто творит заповеди этого закона! Он удостоится вечной жизни и уготовит себе блаженство и счастье. Я славлю Бога за его благодеяние, ибо он даровал человеку знание и мудрость, повел его прямым путем и показал ему стезю спасения, чтобы смог человек удостоиться близости к нему в тот день, когда все соберутся на призыв (т. е. в день последнего суда); он направил человека к вечному блаженству светом святой своей книги и тем, что содержится в ней, открыл ему неугасимый свет, изложив ему в свитке ее стихов то, что заслуживает его благоволения; он заповедал человеку, по милосердию своему, творить дела, приносящие ему спасение, и возложил на него, по великой своей мудрости, религиозные обряды и дела благочестия, стремясь этим научить человека и ведя его своею помощью к знанию и деланию...

Перевод версии F

Во имя Твое, милосердный.

Ясный трактат о сущности души и духа

«Слово Твое светильник ноге моей и свет стезе моей» (Пс. 119:105).

«Дивны постановления Твои, и потому хранит их душа моя» (Пс. 119:129).

«Наставь меня, Господи, на путь Твой и веди меня прямою стезею вопреки врагам моим» (Пс. 27:11).

«Сказал автор: благословен Бог, Создатель духа и Творец материи,⁴⁶ который произвел человека, образовав его из совокупности существующего в мире, вложил в него подобие всего устроенного им в гармонии и совершенстве и напечатлел в нем образы мудро и нерушимо им созданного; таким образом, сотворил Бог человека малою сферой, подобною великой сфере, и тело его, во всей его сложности, сделал подобным телу сферы во всех его частях, так что человек душою своею, силы которой управляют его состояниями, уподобился душе сферы, двигающей эту последнюю своими силами. Этим Бог ведет человека к тому, что сокрыто от его чувств, и руководит им (в его пути) к подлинному постижению самого себя и познанию своего вида и рода; ибо через это знание достигнет человек познания своего Творца, который создал его и сотворил, вызвал к бытию и произвел, — чтобы незыблемым стало для него доказательство божественного бытия, благодаря

тому, что даровал ему Бог из наук и знаний и открыл из религиозных обрядов и дел благочестия, стремясь этим научить его» и т. д. — как в Р.

Итак, перед нами — два начала трактата, ни в чем друг с другом не совпадающие. Попытаюсь, тщательно сравнивая их, установить принадлежащее автору сочинения.

а) При сравнении двух заглавий невольно бросается в глаза странная лаконичность заглавия парижского манускрипта,⁴⁷ в то время как заглавие ленинградской рукописи, будучи более полным и вполне законченным, по форме своей (оно состоит из двух частей, объединенных рифмой) вполне обычно и имеет аналогии в еврейско-арабской литературе.⁴⁸

б) В ленинградской рукописи введению предпосланы 3 библейских стиха, в то время как в парижской рукописи только один; это обстоятельство — в очень слабой степени, правда, и лишь в связи с другими, более убедительными фактами — говорит, как мне кажется, также за подлинность начала ленинградской рукописи.

в) Если мы сравним обе хутбы (славословия) со стороны их содержания, то получим следующие результаты: хутба парижской рукописи — богословско-апологетического характера (величие Израиля, Тора как путь к загробному блаженству), тогда как хутба ленинградской рукописи — философского характера, причем в ней высказываются две логически вытекающие одна из другой идеи: идея о микрокосме и идея о самопознании как единственном пути к познанию Бога. Обе эти идеи не раз, с теми или иными вариантами, повторяются на страницах нашего трактата⁴⁹ и таким образом не только не противоречат содержанию сочинения, но как бы выявляют основной фундамент, на котором строит автор свое изложение, в то время как идеи хутбы парижской рукописи не находят никакого отклика в содержании трактата.

г) Сравнивая далее обе хутбы со стороны их языка, нетрудно заметить, что отдельным словам и выражениям славословия ленинградской рукописи легко подыскать параллели на страницах самого трактата,⁵⁰ тогда как выражения хутбы парижского манускрипта таких параллелей, по-видимому, не имеют.

д) Общий для обеих рукописей текст введения начинается с полуфразы. Если мы рассмотрим в то, каким образом две хутбы, не имеющие между собой ничего общего, переходят в один общий текст, то заметим следующее: оба славословия написаны рифмованной прозой, но рифмы парижской рукописи немногочисленны и — что особенно важно — непосредственно перед рубежом, с которого начинается общий текст, они отсутствуют, в то время как после рубежа, в общем тексте, неожиданно для читателя становятся частыми и приобретают далеко не случайный характер; в ленинградском же манускрипте хутба имеет частые рифмы и до рубежа, причем — на это следует обратить особое внимание — обе половины фразы, разделенной рубежом, объединены здесь общей рифмой, чего нет в тексте парижской рукописи.

Приведенные соображения, по моему мнению, говорят с достаточной убедительностью за подлинность заглавия и славословия ленинградского манускрипта.

Перехожу к заключению рукописей. Как уже было мною отмечено, обе рукописи оканчиваются совершенно различно, при-

чем разногласие наступает, как это имело место и в только что приведенных хутбах, с середины фразы. Заключение парижской рукописи кратко — оно состоит всего из нескольких строк; заключение ленинградского манускрипта значительно длиннее (л. 73 и 74, а и б), причем конец его утерян; из того обстоятельства, что от последней тетрадки рукописи — десятой сохранились лишь три первых листа, можно заключить, что утрачено значительное количество (несколько листов) текста.

Привожу арабский текст и русский перевод обоих окончаний.

P	F
سبحان من أنعم وقفل عني عبده على بعضهم بما وهبه لهم من المعرفة بهذه الأمور حتى جعلهم هاديين إلى سبيل الحق ومرشدين إلى النعيم الأبدي وسخروا بالدرجات الرفيعة بعد الخروج من هذا العالم ويستنعموا بالدلائل الروحانية في المقام المقدس كقوله مه رب טובك אשר صفتك ليرادك ١٦١/٥١ وقوله عيون لا راحة ألهام ٥٢	سبحان من أنعم وقفل عني عبده على بعضهم بما وهبه لهم من المعرفة بهذه الأمور حتى جعلهم هاديين إلى سبيل الحق ومرشدين إلى النعيم الأبدي وسخروا بالدرجات الرفيعة بعد الخروج من هذا العالم ويستنعموا بالدلائل الروحانية في المقام المقدس كقوله مه رب טובك אשר صفتك ليرادك ١٦١/٥١ وقوله عيون لا راحة ألهام ٥٢

١٦٢/٥١ تبوأ نعمة شمس به كل المדות הללו וחורה להקב"ה שיש בו כל המדות הללו⁵⁶ فقد أراح
 عللنا وجعل الحق علينا بما نعبه لنا من الحكمة الدالة عليه فأولها أنه جعل مثاله وحياله
 في الدבור القريب إليه الذي أسماء سموه وكبودو ويسمى⁵⁷ سכינה ويسمى حكما الذي قال
 فيه⁵⁸ كي קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מוד⁵⁹ ويسمونه⁶⁰ البرאניתون العقل الكلى الفعال
 ثم جعل النفس الكلية الفلكية التي تسمى كبود أيضا أُمودجًا وحيالًا للعقل الكلى الفعال
 الذي هو الدבור الأقرب ثم تعلی منه ما لاح في جوهره من العيشة⁶¹ الإلاهية ثم جعل
 الطبيعة وهي قوة من قوى النفس الكلية مثالًا وحيالًا⁶² للنفس الكلية لتحرك الافلاك وما
 فيها بقوى النفس الكلية وجميع الخيالات كلها في بن آدم أعنى جعل فيه القوة الإلاهية
 وبها يفعل المعجزات النبوية وجعل قوة عقلية وقوة نفسانية وقوة طبيعية فلم يعوز بن
 آدم شيئًا⁶³ إلا اليسير كما قال وتحسروا مع ما مله من⁶⁴ ١٦٣/٥١ وجمع جميع الأدلة فيه ولم
 يحوج به استدلال من غيره إذا كان من ذرى النباهة كقوله ومبשרي أحזה ألهام - وعيني رאו ולא
 ١٦٤/٥١ أنه لا يحتاج إلى شئ خارج عن ذاته ليستدل به ولذلك طلب السارى جل ذكره من
 نفس بن آدم ما أودعه فيها وصارت لأجل قربها من مصاديها يشترك اليمين والخطبها
 مع سارىها نظير قول ألدشع عم لاليتها عم هي يوي וחי נפשו אם אעזב⁶⁶ فكأنه حلف
 بدوام السارى وبقاءه وبدوام نفس ألهامها وبقائها وكذلك أيضًا كانوا⁶⁷ يخلفون بالسارى
 وبالنفس مثل قولهم חי יוד אשר עשה לנו את הנפש הזאת⁶⁸ لقرب نسبتها إلى سارىها
 فقد بينا وأوضحنا ودللنا أن جسم الإنسان منشول لجسم الفلك الأعلى الذي هو جسم
 العالم الكبير والإنسان فلك صغير ونفس الإنسان خيال للنفس الكلية والنفس الكلية خيال
 للعقل الكلى الذي هو الحاجب الأقرب والترجمان الأعظم والفسير الأول وهو معنى ال שכינה
 وهو الدבור وهو أيضًا خيال لمبدعه جل ذكره وأشبه الأشياء به جميعًا⁶⁹ وهذه المبادئ
 المذكورة خاصون خاضعون لمن أبدعهم وأوجدهم وجعل بعضهم خيالًا لبعض ومثالًا صراحًا⁷⁰

ذلك رحمة منه لخلاصه ونعمة منه لتعريف قدرته لهم وبهم كقّ لهودיע לכני האדם גבורותיו וכבודו הדר מלכותו⁷¹ فالآن كلّ من تكلم وألف⁷² سيرة على بרכي نפשי אח יוד⁷³ إذا لم يكن قد حملت له هذه المعاني في عمله ومعرفة⁷⁴ أول⁷⁴ كان لفظه في صوب ومعاني النفس في صوب آخر فلا يكاد يوافق لفظه لفصده في معانيها خاصة فتبارك الالלוין المبدأ الأول الذي عليه المعمول المسمى⁷⁵ بلغات الافتراق المقصود بالاتفاق إذ هو بداية كلّ بداية وإليه الانتهاء⁷⁶ والغاية كقّ אני יוד ראשון ואח אחרונים אני הוא⁷⁷ فانتظر احكام طرفي הפסוק עתו אני יוד ראשון یعنی ראשון לא قبله قبل ועתו ואח אחרונים یعنی נפשוס הכבודים ונפשוס השארים הבאים⁷⁸ יע ככלל מא קלנא על ברכי נפשי אח יוד טאע ליהדע העדמות التي في هذه المقالة لتكون لها كالمفرد في ما عساه أن يشكل على مثملها أو متتبعها فينظر في ما أثرا به في هذه المقالة فيفهم ما قلناه وقصدناه ويعتد رحمة في ما أنقضاء وصغناه وأما أناشد الله في أن يردد...

Перевод версии P

...Хвала тому, кто облагодетельствовал и отличил некоторых рабов своих перед остальными, даровав им знание этих вещей⁷⁹ и сделав их руководителями в его истинном пути и вожаками к великому блаженству; уйдя из этого мира, достигнут они высоких степеней и приобщатся к духовным радостям в святом месте, как сказано (Пс. 31:20): «Сколь обильно благо Твое, которое Ты хранишь для боящихся Тебя!». И сказано (также) (Ис. 64:3): «Глаз не видел, Боже, кроме Тебя того, что он делает для надеющихся на него».⁸⁰

Перевод версии F

...Хвала тому, кто облагодетельствовал и отличил некоторых рабов своих перед остальными, даровав им знание этих вещей, так что и сами они идут правым путем, и руководят другими, внушая им страстное стремление познать своего Творца (преславно имя его!). Ибо познание человеческой души очень близко по степени и во многом обще с познанием ее Творца, вложившего в нее свой образ и подобие и указания (на свое бытие); и кто познал свою душу и свое тело, тот, благодаря этому знанию, познал и Господа своего.⁸¹ — как сказали учителя наши, блаженной памяти (Берахот 10 а): «Пусть предстанет душа, обладающая всеми этими свойствами, и исповедует Святого-Благословенного, также обладающего всеми этими свойствами». Бог устранил пороки наши и даровал нам доказательство (своего бытия), утвердив для нас мудрые знамения, указующие на него.⁸² Первое из них: Он вложил свое подобие и образ в ближайшую к нему «славу», имена которой: «имя его и слава его», ее называют также «Шехйна» (т. е. пребывание божества) и «мудрость»; о ней писание говорит (Притчи 8:22): «Господь имел меня началом пути Своего, прежде деяний Своих, от века»; ученые⁸³ же называют ее всеобщим деятельным разумом. Затем Бог создал всеобщую (= мировую) душу, управляющую сферами,⁸⁴ которую также называют славой, по подобию всеобщего деятельного разума, являющегося «ближайшей славой». Она (т. е. мировая душа) наполняется божественной волей,⁸⁵ сияющей в существе разума. Затем Бог создал природу — это одна из сил всеобщей души⁸⁶ — по образу и подобию этой последней, чтобы силами всеобщей души приводить в движение небесные сферы со всем, в них находящимся. Все же образы полностью заключаются в человеческом отродье; Бог вложил в него силу божественную, при помощи которой Он творит пророческие чудеса, и силы разумную, душевную (психическую) и природную (физическую);⁸⁷ так что человеку недостает лишь очень немного — как говорит Писание (Пс.-8:6): «И ты сделал его (т. е. человека) лишь немногим меньше Бога». И все доказательства (своего бытия) Бог собрал в человеке, так что этот последний не нуждается в приискивании доказательств извне, принадлежа к числу отличнейших, как говорит Писание (Иов. 18:26—27): «Из собственного тела я вижу Бога,

и мои глаза видят (его), а не кто-нибудь другой», т. е. человек не нуждается для доказательства (бытия Божия) ни в какой вещи, находящейся за пределами его собственного существа. Поэтому-то Творец (упоминание его славно!) взыскивает с души человеческой то, что Он доверил ей. И вследствие близости души к ее началам (т. е. всеобщему разуму, всеобщей душе и природе), клятвы ею связываются с (клятвами) ее Творцом, подобно тому, как сказал Елисей Илье (2 Цар. 2:2—4): «Жив Господь и жива душа твоя — я не оставлю тебя!» — он здесь как бы поклялся вечным бытием Творца и вечным бытием души Или. И так же еще клялись Творцом и душою, например (Иер. 48:16): «Жив Господь, который сотворил нам эту душу» — по причине близкого отношения ее к своему Творцу.

Мы ясно изложили и доказали, что тело человека подобно телу высшей сферы, которая представляет собой тело великого космоса; человек же — малая сфера. Душа человеческая — это образ всеобщей души, всеобщая же душа — образ всеобщего разума, который является ближайшим слугою, старшим толмачом и первым секретарем (Бога),⁸⁸ такова сущность «шехйны» (пребывание божества), иначе — «славы», являющейся также образом создавшего ее (упоминание его славно!) и наиболее схожей с ним вещью. Эти упомянутые начала покорно подчиняются тому, кто их сотворил и сделал одни из них образом и ясным подобием других; это с Его стороны милость и благодеяние Его тварям, чтобы дать им через самих себя познать Его могущество, как сказано (Пс. 145:12): «Чтобы поведать сынам человеческим о мощи Его и славе величия царства Его».

И теперь всякий, кто произносит или составляет песнь на слова «благослови Господа, моя душа» — если предварительно не утвердится в его уме и сознании эти вопросы, то слова его будут в одной стороне, а свойства души — в другой, и речь его почти не будет соответствовать его цели — изобразить сущность души.

Да будет благословен Всевышний, первое начало, на которое надлежит полагаться; которого именуют на разных языках, имея в виду одно, так как Он — начало всякого начала и к нему приходит всякий конец, как сказано (Ис. 41:4): «Я, Господь, первый и с последними Я все тот же». Вникни в смысл обеих половин этого стиха: «Я, Господь, первый» — значит: первый, прежде которого не было ничего; «и с последними» — имеются в виду души ангелов и праведников, пребывающих с ним вечно.

Все, что мы изложили относительно «благослови Господа, моя душа», следует положениям, заключающимся в настоящем трактате, который служит этому сочинению как бы комментарием в том, что может показаться темным его изучающему;⁸⁹ пусть он (изучающий) вникнет в то, что мы сообщили в этом трактате, и поймет то, о чем мы говорили и к чему стремились; и пусть отнесется снисходительно к сочиненному нами. Я же заклинаю его Богом, чтобы судил Он меня...

Сравнивая оба эти заключения, я пришел к тем же выводам, что и при сравнении славословий. Заключение парижской рукописи определенно не согласуется с тоном самого сочинения, так как отходит от философии и уклоняется в богословие (знание природы души влечет за собой загробные блаженства); заключение же ленинградской рукописи не выходит за пределы тех философских рамок, в которые заключено содержание трактата, причем идеи этого заключения много раз повторяются на страницах самого сочинения; это — учение о микрокосме и макрокосме, о том, что самопознание приводит к богопознанию, изложение неоплатонической теории эманации, упоминание о первом труде автора (песнь на слова «благослови Господа, моя душа») и заявление о том, что настоящий трактат является лишь комментарием к этому труду — всему этому нетрудно отыскать параллели на страницах сочинения, изобилующего многократными повторениями. С другой стороны, язык заключения ленинградской рукописи, как по общему своему тону, так и по отдельным словам и выражениям, вполне тождествен с языком других частей трактата.⁹⁰

Итак, в силу изложенных соображений я прихожу к заключению, что ленинградская рукопись дает нам текст трактата в его

подлинном виде: она сохранила подлинное заглавие трактата, равно как и подлинное вступление и заключение его (последнее, к сожалению, не сохранилось полностью). И подлинное начало сочинения имени Бахьи в себе не содержит.

Тот факт, что парижская рукопись не сохранила подлинных начала и конца трактата, вероятнее всего, объясняется тем обстоятельством, что манускрипт, которым переписчик этой рукописи пользовался в качестве оригинала, не имел первого и последнего листов. Имея в руках большую часть введения и поняв, что недостает лишь нескольких начальных строк, переписчик присочинил эти строки или переписал из какого-нибудь неизвестного нам еврейско-арабского сочинения, а может быть, даже из мусульманского, вставив некоторые выражения от себя.⁹¹ При этом он, по видимому, мало заботился о том, чтобы приписанные им строки согласовались с общим тоном изложения. Так же поступил он с концом трактата.

Заглавие сочинения ему не удалось восстановить, так как в самом изложении оно не повторяется ни разу. Переписчик заменил его выражением, указывающим на общую тему сочинения и встречающимся в изложении несколько раз.⁹² Вполне понятно, что вместе с заглавием сочинения он пытался установить и имя его автора. Встретив в предисловии трактата указание на более раннее произведение его автора — на переложение псалма, начинающегося словами «благослови Господа, моя душа», он отождествил это последнее со знаменитой тохехой (תוכחה) Бахьи, начинающейся теми же словами. Но при этом он упустил из виду, что благочестивое произведение Бахьи, не заключающее в себе философских идей, никак не может быть отождествлено с переложением псалма, принадлежащим автору настоящего трактата, так как это переложение, судя по тому, что наш трактат является комментарием к нему, должно быть произведением философского характера, с резко выраженными чертами арабского неоплатонизма.⁹³

Таким образом, предположение Ю. Гутмана о причине возникновения приписки парижского манускрипта находит себе подтверждение в ленинградской рукописи, которая, как мне кажется, окончательно разъясняет недоразумение, заставившее связать далеко не оригинальное сочинение по психологии с именем знаменитого творца «Обязанностей Сердец».

Примечания

¹ Свой труд этот автор написал, как убедительно доказал П. К. Коковцов (*Kokowssoff P. The date of life of Bahya ibn Paqoda // Le livre d'hommage à la mémoire du Dr. S. Poznański. Varsovie, 1927. P. 13—21*), в последней четверти XI в. (1080/1090 гг.).

² Рукопись озаглавлена: מַעֲנֵי אֱלֹהִים לִרְבִּי חַיִּי הַדִּין בֶּן יוֹסֵף — так в предисловии к изданию И. Гольдциера: *Kitāb ma'āni an nafs. Buch vom Wesen der Seele. Von einem Ungenannten / Auf Grund der einzigen Handschrift der Bibliothèque National herausgegeben... von I. Goldziher. Berlin, 1907. S. 5* (далее — Гольдц.); у И. Деранбура и Ю. Гутмана в упоминаемых далее статьях (см. ниже, примеч. 7 и 13) — מַעֲנֵי אֱלֹהִים בְּרַי יוֹסֵף חַיִּי הַדִּין в описании М. Шваба (см. ниже, примеч. 6) — מַעֲנֵי אֱלֹהִים.

³ См. у И. Гольдциера предисловие к изданию арабского текста трактата (Гольдц. S. 5); Steinschneider M. Die arabische Literatur der Juden. Frankfurt / M., 1902. S. 134.

⁴ Р. 174. Сообщение подписано инициалами ב'ג = Б. Гольдберг.

⁵ Kaufmann D. Die Sinne. Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Mittelalter. Budapest, 1884. S. 44. Anm. 25.

⁶ Schwab M. Manuscrits du supplément hébreu de la Bibliothèque nationale // Revue des études juives. 1898. T. 37. P. 130. Из этого описания можно лишь узнать, что рукопись — in 4° и содержит 81 листок.

⁷ Derenbourg J. Un livre inconnu de R. Bahya ben Joseph // Revue des études juives. 1892. T. 25. P. 249.

⁸ Kaufmann D. Saadia et Hiwi Albalchi // Revue des études juives. 1893. T. 27. P. 271.

⁹ Высказанное М. Штейншнейдером по этому поводу недоверие И. Деранбур считает неосновательным.

¹⁰ В примечании к т. 5 еврейского перевода Г. Гретца, см.: Grätz H. Geschichte der Juden / Bearb. von S. Eppenstein. Leipzig, 1909. Bd 5. S. 15.

¹¹ פסד תורות הנפש לרבינו בחיי בן יוסף הדין הספרדי (בעל חובות הלבבות) — נחקק בפעם ראשונה לשפתנו ... על ידי יצחק דוד ברוידע ...
Les réflexions sur l'âme par Bahya ben Joseph ibn Pakouda / Traduites de l'Arabe en Hébreu... par Isaac Brodyé. Paris, 1896.

¹² Ibid. P. 16.

¹³ Guttman J. Eine bisher unbekannte dem Bachja Ibn Pakuda zugeeignete Schrift // Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. 1897. S. 241—256.

¹⁴ Этими словами начинаются два псалма — 103 и 104.

¹⁵ В еврейском переводе И. Бройде — ספר הסוד והערכה ביצירה (Р. 28, 74, 89).

¹⁶ См. предисловие к изданию арабского текста трактата И. Гольдциера (Гольдц. S. 5).

¹⁷ Например, изречение, определяющее философию как самопознание, встречается (как цитата) в нашем трактате (начало гл. I), в Kitāb al-hidāja (II, 5), в «Книге о микрокосме» (ס'תולדות הקטן, введение) Иосифа Ибн Цаддйа и у некоторых других авторов.

¹⁸ לוח, приложенная Бахьей к его Kitāb al-hidāja; обычно печатается вместе с еврейским переводом этого сочинения (Иегуды Ибн Тиббона).

¹⁹ Neumark D. Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Berlin, 1907. Bd I. S. 493—494.

²⁰ Факт действительно огромного влияния этого сочинения Саадии Гаона (арабский текст его издал М. Ламберт: Commentaire sur le Séfer Jesira; ou livre de la Creation par Saadiah / Ed. M. Lambert. Paris, 1891) на Ma āni an-nafs отмечается всеми исследователями.

²¹ Оба эти труда, вместе с Kitāb 'uṣūl ad-din Самуила бен Хофни, упоминаются во введении (muqaddama) к Kitāb al-hidāja (Bachja ibn Jōsēf ibn Paqūda. Al-Hidāja'ilā farā'id al-Qulūb / Hrsg. A. S. Jahuda. Leiden, 1912. S. 8).

²² الهواء النفساني... P. 72. Автор нашего трактата цитирует это место в гл. III: Гольдц. S. 11—12.

²³ Es ist noch sehr die Frage, ob man von Verschollenheit sprechen darf. Auch bei Gabirol pflegt man von der völligen Einflusslosigkeit auf die Entwicklung der jüdischen Philosophie in der Folgezeit zu sprechen. — In Wahrheit der Einfluss Gabirols sehr gross war. Dasselbe gilt aber auch von unserer Schrift (Neumark D. Geschichte der jüdischen Philosophie... S. 494).

²⁴ См. выше, примеч. 2.

²⁵ См.: Гольдц. Vorwort. S. 5.

²⁶ Husik V. History of mediaeval Jewish Philosophy. New York, 1918. Cap. VII.

²⁷ С аргументами Д. Неймарка согласился, насколько мне известно, один лишь М. Векслер в своей рецензии на книгу Д. Неймарка: Vexler M. [Рец.:] Neumark D. Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Berlin, 1907. Bd I // Revue des études juives. 1908. T. 25. P. 304.

²⁸ Пс. 28:9.

²⁹ На л. 44 б рукописи, на полях, также имеется несколько слов, приписанных мелким еврейским восточным курсивом; слова эти представляют собой еврейский перевод встречающихся в тексте этой страницы арабских психологических терминов.

³⁰ Этот вариант весьма важен, так как он называет два трактата Авиценны, в то время как в парижской рукописи назван всего один — *كتاب النفس والمعاد* (в конце главы I — *Гольдц.* S. 4, строка 21; в этом месте и ленинградский манускрипт называет также только одно это сочинение).

³¹ Я привел некоторые из тех вариантов нашей рукописи, которые дают лучшее чтение; однако следует отметить, что в общем ленинградская рукопись написана более небрежно, чем парижская, и в ней далеко не редки явные описки и даже пропуски слов по недосмотру.

³² Лист этот помечен еврейскими буквами и арабскими словами *شالت عشر*, т. е. 13-й; это обозначение тетрадки, которую настоящий лист начинается.

³³ См. выше, с. 192.

³⁴ См. выше, примеч. 2.

³⁵ Притчи 2:6.

³⁶ Пс. 119, 105.

³⁷ Пс. 119, 129.

³⁸ Пс. 27:11.

³⁹ Ркп. — *מגמוע*.

⁴⁰ Ркп. — *פולך סדיך מסחול*.

⁴¹ *الرشاد* = *الرشاد* (усечено для рифмы к *الرشاد*).

⁴² Ркп. — *מרשדה* = *מרשדה* ?

⁴³ *p* — *ואלכליה*.

⁴⁴ Словом «Бог» я передаю здесь арабское *الله*, тогда как «бог» (с маленькой буквы) является эквивалентом *אלה*.

⁴⁵ Эта фраза, по-видимому, направлена против распространенного в средневековой философии учения о том, что Бог охватывает своим знанием только общие идеи (*كليات*, *universalia*); см: *Kitāb al-Ḥazārī. Das Buch al-Chazari* / Hrsg. H. Hirschfeld. Leipzig, 1887. § 1, 1.

⁴⁶ Собственно, создатель духов (*الارواح*) и творец материальных тел (*الاشباح*).

⁴⁷ Просто *رسالة* или *مقالة* — *معاني النفس* — без обычно предшествующего *كتاب*.

⁴⁸ Например, совершенно аналогично построено заглавие сочинения Моисея Ибн Эзры — *مقالة الحديقة في معنى المجاز والحقيقة* (первая половина XII в.).

⁴⁹ Микрокосм — глава IV *Гольдц.* S. 19, строка 25, глава XIII *Гольдц.* S. 45, строка 13, глава XVI *Гольдц.* S. 56, строка 11 и другие места трактата, а также заключение ленинградской рукописи (см. ниже); самопознание как путь к богопознанию — глава I *Гольдц.* S. 3 и заключение ленинградского манускрипта.

⁵⁰ Например, *أُنمودجا* — см. *Гольдц.* S. 47, строка 22 и заключение ленинградской рукописи (см. ниже); *خيالات* — см. *Гольдц.* S. 52, строки 20—21; *كون الانسان مجموعا من جملة ما في عالمه* — см. *Гольдц.* S. 56, строка 13.

⁵¹ Пс. 31:20.

⁵² Ис. 64:3.

⁵³ Ркп. — *יחידו ויחדו*.

⁵⁴ Ркп. — *וישוקו*.

⁵⁵ Ркп. — *קאלו*.

⁵⁶ Берахот 10 а.

⁵⁷ Ркп. — *ויסמא*.

⁵⁸ Ркп. — *פיהא*.

⁵⁹ Притчи 8:22.

⁶⁰ Ркп. — *ויסמנה*.

⁶¹ Ркп. — *אלמשיה*.

⁶² *מחאל וכלאל*.

⁶³ Ркп. — *שי*.

⁶⁴ Пс. 8:6.

⁶⁵ Иов 19:26—27.

⁶⁶ 2 Цар. 2:2—4—6.

⁶⁷ Ркп. — *כאנו*.

⁶⁸ Иер. 48:16.

⁶⁹ Ркп. — *גמיע*.

⁷⁰ Ркп. — *מחאל צראח*.

⁷¹ Пс. 145:12.

⁷² Ркп. — *וולף*.

⁷³ Пс. 104:1.

⁷⁴ Ркп. — *ואלא*.

⁷⁵ Ркп. — *אלמסמא*.

⁷⁶ Ркп. — אלמנחל.

⁷⁷ Ис. 41:4.

⁷⁸ Ркп. — אלמנחל.

⁷⁹ Т. е. вещей, изложенных в трактате.

⁸⁰ О таком понимании этого места Исайи см.: Коковцов П. К. Толкование Танхума из Иерусалима на книгу пророка Ионы. СПб., 1897. С. 149, примеч. 103.

⁸¹ См. выше, примеч. 49.

⁸² Излагаемая дальше система эманации в более полном виде представлена в главе XVI-трактата (Гольдц. S. 53 ff.).

⁸³ О термине *البراني*, встречающемся в нашем трактате еще дважды: в главе I — Гольдц. S. 3, строка 26 — *المذاهب البرانية* и в главе VI — Гольдц. S. 22, строка 23 — *العلم البراني* см. примечание И. Гольдциера к последнему месту: Гольдц. S. 28.

⁸⁴ *النفس الكلية الفلكية* — ср. глава XVI — Гольдц. S. 54, строки 10—11; совершенно аналогичное выражение см.: Die Abhandlungen der Iḥwān aṣ-Ṣafā in Auswahl / изд. Дитерици, с. 34.

⁸⁵ *المشيخة الالهية* — ср. глава XVI — Гольдц. S. 54, строки 13—14.

⁸⁶ Ср. глава XVI — Гольдц. S. 54, строки 18—19; Iḥwān aṣ-Ṣafā — Дитерици, с. 7.

⁸⁷ Четыре названные здесь силы соответствуют богу и трем звеньям эманационной цепи: разуму, душе и природе.

⁸⁸ Ср. глава XVI — Гольдц. S. 54, строка 6; Hermetis Trismegisti De castigatione animae libellum / Ed. O. Bardenhewer. 1873, II, 6.

⁸⁹ Ср. введение к трактату: Гольдц. S. 2.

⁹⁰ См. выражения, отмеченные выше в примеч. 1, 2, 3 и 4, а также целый ряд других выражений, как, например: *أُنموذجا* (см. выше, примеч. 50), *مثال وخيال* (см. там же) *خاتعون خاصعون* ср. глава XVI — Гольдц. S. 54, строка 19).

⁹¹ Все выражения хутбы парижской рукописи, за исключением упоминания о сынах Израиля, можно свободно счесть за принадлежащие автору-мусульманину.

⁹² Он, по-видимому, взял это выражение из введения к трактату: Гольдц. S. 2, строка 9.

⁹³ Тоте́ха Бахья представляет собой переложение 103-го псалма, тогда как *היר* автора нашего трактата, принимая во внимание его любовь к метафизике, являлась — это можно сказать с уверенностью — переложением знаменитого псалма 104. Следует также отметить, что сам Бахья нигде не называет свое переложение, *שירה* новезде — *לוחכה*, см., например: Bachja ibn Jōsēf ibn Paquda / Ed. Jahuda. S. 391.

ОБ ИСХОДНОЙ ТОЧКЕ ВОЛОНТАРИЗМА СОЛОМОНА ИБН ГАБИРОЛЯ

I

Уже давно является общепризнанным, что так называемая «Теология Аристотеля» оказала исключительное влияние на мирозерцание интереснейшего из средневековых еврейских мыслителей, Соломона Ибн Габироля (Avicsebron или Avencebrol схоластиков) из Малаги (первая половина XI в. н. э.). Однако это несомненное, в общем, влияние далеко не всегда еще может быть с определенностью связано с тем или иным моментом системы нашего философа — главным образом вследствие того, что нам лишь в незначительной степени известен круг сочинений, которыми — наряду с «Теологией Аристотеля» — пользовался Ибн Габироль. Исходя из самого духа его философии, едва ли можно сомневаться, что источники ее следует предполагать в среде сочинений одного с «Теологией» рода, т. е. среди тех трактатов неоплатонического и неопифагорейского характера, которые, будучи произвольно связаны с именами действительных и мифических мудрецов древности — Пифагора, Эмпедокла, Платона, Аристотеля, Гермеса Трисмегиста, оказали большое влияние на философскую мысль ислама в первые века ее существования. Но основная масса этих сочинений, по-видимому, безвозвратно погибла, то же, что сохранило для нас время, нередко искажено перделками позднейших редакторов.

При таком положении дела вполне очевидно, что вопрос об источниках Ибн Габироля не может быть в настоящее время разрешен ни в общем, ни — тем более — в частности; однако попытки в этом направлении производились неоднократно, и даже кое-что здесь считается уже до некоторой степени разъясненным, хотя бы лишь в отрицательном смысле. Так, теперь признается вполне доказанным, что центральная идея метафизики Ибн Габироля — учение о Воле (*voluntas*), иначе — Мудрости (*sapientia*) или Слове (*verbum*) — связана с идеями иудейско-александрийской школы, а потому не может быть выведена из «Теологии Аристотеля», так как памятник этот, как показал В. Розе,¹ представляет собою часть перевода, частью — переложение трех последних «Эннеад» Плотина, а следовательно, содержит концепции чистого неоплатонизма. И если С. Мунк² считает возможным усматривать основное зерно волонтаризма Ибн Габироля именно

в «Теологии», то это объясняется — как, по-видимому, убедительно доказал, опираясь на исследование В. Розе, Ю. Гутман³ — лишь простым недоразумением: дело в том, что С. Мунк основывает свои аргументы не на подлинном арабском тексте «Теологии Аристотеля» (который, впрочем, был ему известен по парижской рукописи), а на латинском переводе этого памятника, сделанном между 1517 и 1519 гг. неким Петрусом Фавентинусом и представляющем собою, собственно, вольное переложение арабского оригинала, изобилующее пространными (нередко в несколько страниц) вставками, в которых развиваются отсутствующие в арабском подлиннике идеи христианской схоластики о *verbum divinum*, об *intellectus agens* и *intellectus possibilis*; на эти-то именно идеи и указывает С. Мунк как на исходную точку волюнтаризма Ибн Габироля. Однако само собою ясно, что, коль скоро эти идеи принадлежат не первоначальному — арабскому — тексту «Теологии Аристотеля», но лишь латинскому ее переложению начала XVI столетия, аргументация С. Мунка теряет свой смысл. Таким образом, Ю. Гутман делает вывод, что «Теология Аристотеля» не могла послужить опорным пунктом волюнтаристическому учению еврейского мыслителя и источники этого учения нужно искать в ином месте. Сам он видит в этом учении продукт оригинального философского творчества Ибн Габироля, однако указывает на сходство его с доктриной Филона Александрийского о Логосе. Это сходство особенно подчеркивает далее М. Витман,⁴ который видит в волюнтаризме Ибн Габироля Филонову идею Логоса, соединенную с учением мусульманской теологии о божественной воле и в таком виде включенную в систему неоплатонической метафизики. Впрочем, М. Витман не имеет возможности конкретно указать источник, из которого Ибн Габироль мог почерпнуть идеи александрийского философа. Не удастся сделать это и С. Познанскому,⁵ который на основании главным образом дошедших до нас через вторые руки (в «Китаб ал-Анвār» Иа'куба ал-Кирқисāн) сведений о мирозерцании раннего караимского мыслителя Вениамина ан-Нахāвенди считает влияние Филона на еврейско-арабскую мысль несомненным.

II

Однако в самое недавнее время аргументация С. Мунка, казалось бы окончательно уничтоженная Ю. Гутманом, совершенно неожиданно получила столь незыблемое обоснование, что становится неизбежным пересмотр вопроса с точки зрения новых данных. Несколько лет тому назад мне удалось обнаружить рукописные фрагменты арабского текста той самой версии «Теологии Аристотеля», которая послужила оригиналом для латинского перевода этого памятника и самую возможность существования которой категорически отрицал В. Розе. Благодаря этой находке столь несправедливо опроверженный перевод Петруса Фавентинуса оказывается реабилитированным, а вместе с этим приобретают неопровержимую убедительность и основанные на этом переводе доводы С. Мунка.

В моей статье, посвященной вновь найденным фрагментам⁶ (наибольший из них содержит 117 листов), я привожу в качестве иллюстрации две пространные выдержки из них, показывающие

с полной, как мне кажется, убедительностью тождество найденного мною арабского текста с текстом латинского перевода. Там же я высказываю мнение, что из двух рецензий арабского текста «Теологии Аристотеля», из коих одна была издана Ф. Дитерици,⁷ а вторая содержится в обнаруженных мною фрагментах, первоначальной и основной является последняя, так как в ее заголовке, насколько об этом можно судить по словам предисловия к латинскому переводу, стояло одно лишь имя переводчика книги на арабский язык, На'имы или Ибн На'имы (ал-Химси), тогда как имя редактора ал-Кинди (Alkindus) отсутствовало. Более же краткая версия, изданная Ф. Дитерици, создавалась в результате редакторской работы «философа арабов» (имя которого, рядом с именем Ибн На'имы, значится в ее заголовке), понадобившейся для того, чтобы, очистив этот памятник от подозрительных идей, ввести его в обиход мусульманской интеллигенции. Эти «опасные» идеи я назвал «христианизированными филоновскими и неоплатоническими идеями»; однако теперь, изучив их более подробно, я считаю необходимым заявить, что ничего специфически христианского в них я не вижу. Учение о *كلمة الله* = *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*, нечетко к тому же очерченное, не может быть признано достаточным аргументом в пользу христианского происхождения памятника, так как в само христианство эта идея проникла, как известно, из иудейско-александрийской философии. Ввиду этого я считаю наиболее вероятным предположение, что «Теология Аристотеля» принадлежит к той вульгарно-синкретической струе поздней эллинистической философии, из которой возникли герметические трактаты Поймандра (Ποιμάνδρος) и остатки которой, в мирозерцании так называемых сабиев города Харрана (в Месопотамии), пережили первое тысячелетие нашей эры.⁸

Не имея, к сожалению, возможности в настоящей статье остановиться на характеристике вновь найденной (= первоначальной) версии «Теологии Аристотеля» — на сравнении ее с «Энеадами» и на определении источника неплатоновских ее элементов, я позволю себе высказать надежду, что текст ленинградских фрагментов в недалеком будущем станет доступен всем интересующимся в издании, вполне приличествующем памятнику, о котором 50 лет тому назад Ф. Дитерици сказал: «Welche Bedeutung dies Buch für die Bildung der Wissenschaft im Mittelalter gehabt hat, erkennt der Kulturhistoriker nicht allein daraus, dass es in späteren Schriften der Araber und Juden als ein Hauptwerk zitiert wird, sondern auch daran, dass alle geistige Schöpfungen der späteren Zeit, Mystik wie Scholastik, hier schon vorgezeichnet sind».⁹ Теперь же перейду к сообщению некоторых цитат из пространной (первоначальной) версии «Теологии Аристотеля», содержащих основные моменты учения о *verbum*, как оно изложено в этом памятнике, для сравнения с волюнтаристической идеей Ибн Габироля. Привожу эти цитаты в их подлинном арабском тексте, а также в латинском переводе П. Фавентинуса, который в общем достаточно точен, хотя в нем и встречаются некоторые отклонения от арабского оригинала, подчас довольно существенные. Так, например, слова арабского текста (Fragm. B, fol. 11 verso): *ملذلك رعوها بالشي لا رغاها*

ولا حركة من الحركة والكون والكلمة ليست تكون , T. e.: «а слово не есть ни покой, ни движение, потому-то и определяют его как небытие (μη ὄν), что оно превышает движения и покоя», — переданы

в латинском переводе так: «verbum quod est intellectus agens neque existit mobilitate neque quiescens, sed ab utroque abstrahitur». Здесь, во-первых, вставлены отсутствующие в арабском тексте слова — «quod est intellectus agens»; это произошло вследствие того, что латинский переводчик понимает выражение (Fragm. B, fol. 15 verso): *ومكدا العقل أشد بالكلمة*, т. е. «и таким образом разум соединяется со словом» как: *et sic etiam intellectus est unum idemque quod verbum* (أشد понято в значении «отождествляться»). Во-вторых, в вышеприведенном латинском переводе отсутствует эквивалент арабской фразы: *فلذلك رويها بالشيء*, т. е. «и потому-то его (т. е. слово) определяют как небытие»; этим пропуском стирается любопытный намек на идею сверхбытийности метафизического абсолюта (ὑπερουσία) — идею, нашедшую свое выражение в каббалистическом *אין sive ב"ה* и восходящую к александрийской философии, из которой выросла и катафатическая метафизика гностика Василида, учившего, что «οὐκ ὦν θεὸς ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων».¹⁰ Недочеты латинского перевода, впрочем, понятны, если принять во внимание, что он выполнен не непосредственно с арабского оригинала, а с не дошедшего до нас чернового итальянского перевода, спешно (gartim) сделанного с арабской рукописи неким Моисеем Арова-сом с Кипра.¹¹

III

Учение о слове в «Теологии Аристотеля» очерчено недостаточно отчетливо, природа этой идеи не разъяснена в скольконибудь систематическом и углубленном изложении, благодаря чему создается впечатление, что данный философский мотив недостаточно осознан и самим автором сочинения, будучи заимствован им из какой-то другой — более глубокой и последовательной — метафизической системы. Тем не менее несколько основных — существеннейших — черт слова могут быть прослежены без труда, хотя они и дают в конечном счете идею, явно незавершенную.

Прежде всего отчетливо намечено место слова в общей концепции бытия. Это место мы узнаем, например, из следующего краткого изложения учения об эманации:

1) Fragg. C, fol. 11 recto, lin. 19 sqq.:¹²

فأنت حين تقول أن الاله أبداً العقل وجعله علّة لساير الاشياء وسائط وغير
وسائط وهو موجد العقل وموجد علته وهو علّة العقل وجوه وليس بينه وبين العقل
واسطة إلا أمره أي كلمته التي هي علّة العقل والعقل علّة النفس والنفس علّة
الطبيعة والطبيعة علّة الأكوان الحزونة ثم ما دونها علّة لبعض علّة واللّه تعالى
علّة الكلّ كلها بمعنى انه فاعلها ومبدعها¹³

«...Что же касается нас, то мы говорим: Бог создал разум и сделал его причиной всех остальных вещей — посредственной и непосредственной. Бог — Творец разума и Творец его причины, он — причина разума во всех смыслах, и между ним и разумом нет ничего посредствующего, кроме его повеления, или его слова, которое и является причиной разума. Разум же есть причина души, душа — причина природы, а природа — причина частных существований; все остальные вещи являются причиной одни для других. А всевышний Аллах — причина всех причин, в том смысле, что он их творец и создатель».

...Ea propter, nos afferimus, quod deus creavit intellectum primum, et constituit procreatorem rerum aliarum. Creavit autem eum, medio verbo quodammodo. Neque enim inter ipsum deum et intellectum aliud medium intercidit, nisi verbum. Quod certe etiam fuit conagens intellectus. Intellectus autem fuit causa animae. Anima vero causa naturae. Natura denique principium individuum generabilium uniuscuiusque subinde medio agente altero. Deus autem est causarum omnium autor, ratione qua eas produxit ex nihilo (Liber III, cap. 2 — fol. 9 recto).

Кроме учения о творении разума через посредство слова, в приведенной цитате для нас нет ничего неожиданного; эманационная цепь состоит здесь из тех самых четырех звеньев, которые хорошо известны нам из сочинений арабских неоплатоников, например из метафизических трактатов энциклопедии «Любящих Братьев и Верных друзей»: ¹⁴ 1) Бог, 2) разум, 3) душа и 4) природа. Но в X книге (лат. перевод гл. XVI целиком, а также ряд других мест) приведенная система эманации излагается более пространно и в несколько иных терминах, уже не столь обычных, а именно: 1) истинный Творец, первый Творец (الأول، السارى الحق) — еврейском переводе — *autor verus, autor primarius*; ср. — в еврейском переводе *περί τῆς πέμπτης οὐσίας* псевдо-Эмпедокла); 2) первый — деятельный — разум (العقل الأول العقل — *intellectus primus sive agens* = νοῦς ποιητικός перипатетиков); 3) второй — материальный — разум, или разумная душа (لائي — *intellectus secundus sive anima rationalis, intellectus materialis*; в латинском переводе он называется, кроме того, аристотелевским термином *intellectus possibilis* = νοῦς παθητικός, однако в арабском тексте я нигде не нашел отвечающее этому понятию выражение (العقل المتفعل); 4) природа (الطبيعة — *natura* = ἡ φύσις неоплатоников). Но и в этом пространном изложении эманации первый (деятельный) разум также оказывается связанным, соединенным со словом, что видно, например, из следующих слов:

2) *Fragm. B, fol. 5 recto, lin. 8 sqq.*

فأول المبدعات هو العقل الأول المتحد بكلمة السارى جل جلاله وهو الموضوع الأول للصورة [الأولى] وجنس الأجسام الحاوى لساكن الجواهر ذو السبب المحقق والنور الخالى ثم العقل الثانى ...

«Первая из сотворенных вещей — это первый разум, соединившийся со словом Творца — славно величие его! Он — первое подлежащее первой формы, род родов, объемлющий остальные субстанции, обладающий чистым сиянием и неомрачимым светом. За ним — второй разум...».

Primaria igitur simpliciter inter essentias existit mens, quae iccirco dicitur princeps, quamquam est idem quod verbum dei, ac suppositum formae primae, continens, ut generis summum, omnes substantias illustres, absolutas et puras. Illi succedit intellectus comparatu ad mentem illam secundarius... (Liber X, cap. 2 — fol. 22 verso).

Еврейский эквивалент интересующего нас места: השכל השלם מתאחד בדבור שלם מן הכורא ית (взято из приписки, сделанной рукою Моисея Ароваса на полях Ms. hebr. n° 996 Парижской Национальной библиотеки).

Характер соединения (اتحاد) слова с разумом, а также роль слова в эманационной цепи с достаточной определенностью выясняются из следующих мест текста:

3) Fragm. B, fol. 8 verso, lin. 12 sqq.:

... كما أنه لا واسطة بين العقل وبين الكلمة ولو جاز أن يكون بينهما واسطة
بقي العقل ناقصاً بمقدار بُعد عن الكلمة ولا يكون تاماً مستغنياً بذاته ولا حاصراً لجميع
المعلومات ولو جاز أن يكون بينهما واسطة جاز أن يكون بينهما وسائط وإذا كنس
الوسائط قل الصفاء والشفرة وكثرت الظلمة والكثافة والعقل غريب المعنى والعصر الآلهي وليس
بمحبوب عن الكلمة بوجه بل هو هي وهي هو لأنه هو الجوهر المحيط لجميع المعلومات

«...Подобно тому, как нет ничего посредствующего между разумом и словом; ибо если бы возможно было находиться между ними чему-либо посредствующему, то разум оказался бы несовершенным — соответственно удаленности его от слова, и не был бы полным, самодовлеющим, заключающим в себе все объекты познания; и если бы, далее, было возможно находиться между ними одному посреднику, то было бы возможно находиться между ними и несколькими, — а при наличии многих посредников уменьшились бы сияние и благородство и увеличились мрак и плотность. Разум же благороден по самому его смыслу, он — божественная стихия и не отделен от слова ничем, так что он — оно, а оно — он, ибо он есть субстанция, объемлющая собою все объекты познания».

...Sicut verbo divino inter quod et ipsum (scil. intellectum primum) si foret medium, deficeret ob distantiam a verbo illo, neque existeret satis perfectum, ad continendas in essentia cunctas scientias, siquidem, si contingeret intercidere medium unum eadem ratione ex consequenti contingeret quoque intercidere media plura, quod si foret, lumen dignitasque intellectus agentis diminueretur augeturque crassitudo, quale est impossibile, cum sit nobilissimus omnium substantiarum creaturarum. Essentia porro divina nunquam separatur ullatenus a verbo concepto, sed enim est ens ipsum, quoniam continet omnem scientiam (Liber X, cap. 11, fol. 24 recto).

4) Fragm. B, fol. 11 recto, lin. 17 sqq.:

العقل الأول اتحد بالكلمة اتحاداً لا يمكن أن يتوهم واسطة بينه وبينها وهذا إذن واحد

«Разум соединяется со словом столь полным единением, что невозможно вообразить между ними ничего посредствующего, и оба они являются (как бы) единой (сущностью)».

Intellectus primus post divinum jungitur verbo eius unione inexcogitabili proximus eidem, itaque ambo sunt unum (Liber X, cap. 16, fol. 25 verso).

5) Fragm. B, fol. 15 verso, lin. 5, sqq.:

وهكذا العقل اتحد بالكلمة اتحاداً لا يمكن أن يتوهم واسطة بينه وبينها وعلمه اتحاد
البؤنة وصار بالمتحدة التي هو هي معنى العقل [و] هو مدع الصار في أمره إرادته

«И таким образом разум — Божьим могуществом, волею, повелением и ведением — соединяется с указанным словом соединением сущности и восходит на степень, на которой он есть оно — я имею в виду разум, который есть создание Творца повелением его и волею».

Et sic etiam intellectus est unum idemque quod verbum expressum a potentia auctoris primi, cuius voluntas et praeceptum sapientia est idem quod genitum in eodem gradu essentiae. Atque intellectus agens est creatus ab autore primo, per huiusmodi praeceptionem voluntatemque eius indifferentem omnino (Liber X, cap. 17, fol. 26 recto).

6) Fragm. B, fol. 11 verso, lin. 3 sqq.:

النفس لحاجتها تحرك الى التقسيم والتكثير لأن الحركات تنوع والكون نوع واحد والكلمة
ليست سيكون ولا حركة فلهذا رسموها بالليس لارتفاعها [ها] عن الحركة والكون وما ليس ساكن
ولا متحرك كيف يدخل تحت الإبداع (٤) ...مقد نيس ان المدع الأول هو العقل الأول والتاس هو

العقل الثاني الذي هو النفس الناطقة التي جعلها السائر جلّ جلاله واسطة بين العالمين على ما
 بيناه فإن سأل سائل وقال على العقل الأول (sic) فلما له علته العاعلة له هو السائر الحق الذي
 أودعه مثل الأشياء وشرّفه جميع الأشياء ولو قلنا علته المتحدة به اتحاد العلة بالمعلول
 من الكلمة التي يتّشابه بها لعل لأن منزلتها منزلة ما ليس بمنزلة ولا ساكن إذ الحركة
 والسكون لا يتصور إلا ... فمن هذه الجهة سميت الكلمة [علّة] للعلل ومن الجهة الأولى المتّبعة
 الأولى لأن الأشياء كلها عنه ظهرت وصارت موجودة وهو فاعلها ومبدعها¹⁵

«...Душа, ощущающая некую потребность, движется к делимости и множественности, ибо движения многообразны, тогда как покой единообразен. Слово же есть не покой, не движение — потому-то и определяют его как небытие, что оно превышает движения и покоя, то же, что не покоится и не движется, как может подпасть *возникновению и исчезновению*?¹⁶ Итак, выяснилось, что первым созданием является первый разум, вторым — второй разум, т. е. разумная душа, которую Творец (величие его преславно!) сделал посредницей между двумя мирами, как мы (уже) разъяснили. И если кто-либо спросит, говоря: *какова причина*?¹⁷ первого разума? — мы ответим ему: причиной, создавшей его, является истинный Творец, который образовал его прежде (всех) вещей и посеял в нем (семена) всех вещей. И если бы мы сказали: причиной его (т. е. первого разума), соединенной с ним (непосредственным) соединением причины с ее следствием, является слово, состояние которого, как мы уже прежде выяснили, есть состояние (существа) не движущегося и не покоящегося, ибо движение и покой могут быть мыслимы лишь в отношении к...¹⁸ — то с этой точки зрения слово (действительно) именуется причиной причин, тогда как с первой (т. е. истинной?) точки зрения (причиной причин) является первый Творец, ибо все вещи от него появились и стали существовать, и он — их создатель и зиждитель».

...Animaque propter indigentiam est mobilis ad multiplicitatem et cum nobile quoddam sit motum, quoddam quiescens, verbum quod est intellectus agens neque existit mobiliter neque quiescens, sed ab utroque abstrahitur. Iam quoque probatum, quod inter creata primarium est intellectus primus sive agens, secundarium autem intellectus secundus qui dicitur anima rationalis, collocata a deo, ut praefatum, in confinio utriusque mundi. Quodsi quispiam quaerat: qui nam autor extitit intellectus primi agentisque? Respondemus deum autorem verum fuisse, qui creavit eum ante omnia alia, cuique inseruit omnia, qui intellectus quoque agens cum sit proximus ipsi deo dicitur verbum ipsius expressum cuius gradus, ut dictum, non est rei mobilis neque quiescentis, siquidem motus et quies non insunt nisi substantiis inferioribus illo. Verbum expressum appellatur causa causarum... quoniam ab eo producuntur entia, ipse etiam intellectus ad eo secundus, id autem propter unionem verbi huius cum autore primo a quo ipsum et omnia alia existentia vere procreantur (Liber X, cap. 16—17, ff. 25 verso — 26 recto).

7) Fragm. B, fol. 6 verso, lin. 6 sqq.:

فإن قد تبين أن بساطة الجوهر وتركيبها يغير فيها من الكلمة ويعدها بكل ما
 كان أسبق في الإبداع كان أكثر نوراً وأشدّ تحقّقاً بالساطة الروحية المحضة وما كان أبعد
 كان أقلّ نوراً وأقرب إلى الجسدية

«...И в таком случае становится ясным, что простота субстанций и их сложность сообразны близости их к слову или удаленности от него. И все то, что является более ранним в порядке сотворенного, обильнее светом и подлиннее в обладании чистой

духовной простотою; все же более далекое скуднее светом и ближе к телесности».

Cum simplicitas compositioque substantiarum existat major minorque, pro ratione distantiae propinquitatisve ad verbum divinum. Ex consequenti quodlibet creatum prius est verius in simplicitate spiritali absoluta utpote propinquius illi, quod autem est distantius existit minoris simplicitatis propinquiorisque ad corporalitatem meritam (Liber X, cap. 6, fol. 23 verso).

Таким образом, из приведенных текстов ясно, что неизвестный автор «Теологии Аристотеля» представлял себе слово скорее как некую сущность, чем как силу, хотя, собственно, мы ни разу не встречаем в применении к слову ни того, ни другого термина; оно превышает и покоя, и движения, но в то же время является творческим принципом и непосредственной причиной всех причин, так как через него создана первая из сотворенных вещей — деятельный разум. Как действенный, творческий принцип слово называется также повелением и волею (إرادة, أمر).¹⁹ В общей концепции бытия оно располагается между Творцом и первым разумом, нерасторжимо сливаясь с этим последним и являясь лишь посредственной (через первый разум) причиной остальных вещей. Таково, в общих чертах, учение «Теологии Аристотеля» о слове.

IV

Если мы теперь вспомним, что у Ибн Габироля воля-слово определяется как «virtus divina, faciens materiam et formam et ligans illas, et diffusa a summo usque ad imum, sicut diffusio animae in corpore, et ipsa est movens omnia et disponens omnia».²⁰ то нам сразу станет ясным основное отличие этой идеи от только что изложенного учения «Теологии Аристотеля»: voluntas-verbum «источник жизни» — это прежде всего сила (virtus), творческий принцип, всесозидающий, всепроникающий (penetrans omnia) и вседвижущий, и в таком виде эта идея очень напоминает учение Плотина о Первосуществе — τὸ πρῶτον ὄν как οὐνὰς πρῶτη, т. е. чистой деятельности без субстрата,²¹ хотя происхождение вещей от этой силы, согласно «Энеадам», является следствием естественной необходимости, а не свободного творческого акта, как у Ибн Габироля. Слово «Теологии Аристотеля», будучи отвлечено от покоя и от движения, представляет собой бледную абстракцию, которой чисто внешне и совсем неубедительно придается название действенной причины; voluntas Ибн Габироля, наоборот, вся проникнута динамизмом и производит впечатление сильного и законченного философского построения.

Итак, если принять во внимание все вышесказанное, вопрос об отношении волюнтаризма Ибн Габироля к «Теологии Аристотеля» вполне разъясняется следующими словами С. Мунка: «Nous retrouvons ici (т. е. в «Теологии Аристотеля») le germe, sinon le développement, de la doctrine de la Volonté exposée par Ibn Gebirol, qui identifie expressément la Volonté avec le Verbe divin, mais qui développe sa doctrine sous une forme particulière et sous l'influence des dogmes religieux, auxquels il se croyait obligé de faire de larges concessions».²²

Само собою разумеется, что среди догматов, повлиявших на развитие волюнтаристической доктрины Ибн Габироля, основное место принадлежит догмату creations ex nihilo; ни один из еврей-

ских философов арабской культуры не рискнул посягнуть на это положение, и потому мы встречаемся у них со своеобразным компромиссом: в цепи сущностей, составляющих эманацию, идея которой целиком воспринята ими от арабов, они вводят новый член — гипостазированный атрибут божественной воли, благодаря чему предвечному истечению твари от Творца усвоается характер свободного создания; по-видимому, они не желали понять, что этим нововведением, избавляющим их от опасности отклонения от ортодоксального иудаизма, нарушается основной смысл учения об эманации. Так, о могуществе и воле (قدرة وإرادة) говорит старейший еврейско-арабский мыслитель Абū Йа'қуб Исхāк ал-Исрā илй из Кайруана, в найденных мною отрывках его — неизвестного до сих пор — сочинения «О субстанциях» (كتاب الجواهر)²³ волю (ارادة) встречаем мы в «Книге микрокосма» (كتاب الميكروسكوس) Йосифа Ибн Цаддика,²⁴ старшего современника Маймонида; о воле (المشيئة الالهية) говорит также анонимный «Ясный Трактат о сущности души и духа» (مقالة الوضوح في معنى النفس والروح),²⁵ заимствовавший этот момент, по-видимому, из «Комментария на Сёфер Йецйрā» (تفسير كتاب المبادى) Саади ал-Файūмй;²⁶ наконец, в «Хазарской Книге» Иегуды Галеви, в которой, впрочем, мы находим лишь слабые намеки на теорию эманации, момент воли фигурирует в виде идеи об 'Амр 'Илāхй, заимствованной, возможно, из мусульманских шийитских воззрений.²⁷ Однако наиболее полную и законченную форму учение о воле получило лишь у одного Ибн Габироля, всю систему которого пронизывает живая идея динамизма, преобразующая примитивное восточное понимание эманации и — в известном смысле — возвращающая ее от наивно-пространственных представлений сирийских и арабских философов к глубокому психологизму Плотина.²⁸

Примечания

¹ Rose V. [Рей:] Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Fr. Dieterici. Leipzig, Hinrichs, 1883 // Deutsche Literaturzeitung. 1883. Nr. 24. S. 843—846.

² Munk S. Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1859. P. 258 ff.

³ Guttman J. Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol. Göttingen, 1889. S. 25—38; см. также: Grünfeld. Die Lehre vom göttlichen Willen. S. 35.

⁴ Zur Stellung Avencebrol's (Ibn Gebirol) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie. S. 30.

⁵ Poznański S. Philon dans l'ancienne littérature judéo-arabe // Revue des études juives. Paris, 1905. T. 50. P. 10—31.

⁶ Борисов А. Я. Арабский оригинал латинской версии так называемой «Теологии Аристотеля» // Записки Коллегии востоковедов. Л., 1930. Т. 5. С. 83—98. Там же подробно указана литература вопроса.

⁷ Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben von Dr. Fr. Dieterici. Leipzig, 1882.

⁸ Хотя до наших дней не дошло ни одного философского сочинения, бесспорно ведущего свое происхождение от сирийских язычников Харрана, однако, принимая во внимание те сведения об их мировоззрении, которые сохранили нам арабские авторы, например Ибн ан-Надй ал-Варрāk и Шахрестāнй, мы едва ли можем сомневаться, что харранские сабии — по крайней мере наиболее культурный их слой — являлись последователями именно этого позднеллинистического синкретизма, с преобладанием в нем, по-видимому, той «теургической» (сирийской) струи неоплатонизма, начало которой положил Ямвлих (о религиозно-философском учении харранцев см. старый труд Д. А. Хвольсона: Chwolson D. Die Sabier und der

МУ'ТАЗИЛИТСКИЕ РУКОПИСИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПУБЛИЧНОЙ БИБЛИОТЕКИ В ЛЕНИНГРАДЕ

І. ВВЕДЕНИЕ

От некогда обширной и разнообразной литературы му'тазилитства — этого грандиозного идеологического движения, сыгравшего совершенно исключительную роль в истории развития мусульманской догматики, лишь ничтожная часть дошла до наших дней, избегнув истребления со стороны ортодоксов. Х. С. Нюберг, в арабском предисловии к изданию Китаб ал-интисār — полемического трактата, направленного против известного еретика Абū л-Хусайна Ахмада Ибн ар-Раванди и принадлежащего перу одного из крупнейших представителей багдадской школы му'тазилитов, Абū л-Хусайна 'Абд ар-Рахīма ал-Хайāта, говорит о трех путях, которыми дошли до нас остатки му'тазилитской литературы. Во-первых, ряд памятников ее был обнаружен среди трактатов близкой к му'тазилитству йеменской секты зейдитов (الزيدية), обширные собрания рукописей которой хранятся в Милане и в Берлине. Во-вторых, некоторые из му'тазилитских сочинений попали в частные библиотеки ортодоксальных мусульманских ученых, ценивших их за обилие разнообразных сведений и тонкую разработку ряда положений, не связанных непосредственно с проблемами «справедливости и единосушия». В-третьих, наконец, несколько единичных памятников му'тазилитства избежали уничтожения лишь благодаря случайности.¹ К указанным Х. С. Нюбергом трем путям необходимо прибавить четвертый, на который в самое недавнее время неожиданно удалось напасть автору настоящих строк. Этим четвертым путем является старая арабоязычная литература восточных караимов.

Уже давно известно, что средневековая догматическая и философская письменность евреев Востока испытала на себе глубокое влияние мусульманских му'тазилитских идей, причем караимы подверглись этому влиянию в несравненно большей степени, нежели раббаниты;² так, догматические труды крупнейших караимских авторитетов — Абū Йūsufa Йа'кūба ал-Киркисāни, Абū л-Фадла Сахла ат-Тустарī³ и особенно известного Абū Йа'кūба Йūsufa ал-Басīра — представляют собою, в основе, лишенные оригинальности своды позднему'тазилитских воззрений. Ввиду

этого само собою разумеется, что караимские ученые, живо интересующаясь современным им му'тазилитством, изучали и переписывали для себя мусульманские му'тазилитские трактаты, и эти-то копии, написанные к тому же в большинстве своем еврейскими буквами, избежали уничтожения со стороны ортодоксального ислама и дошли — правда, лишь во фрагментах — до нашего времени. Генизы караимских молитвенных домов Палестины и Египта послужили, таким образом, убежищем для обломков му'тазилитской письменности.

Из этих именно гениз и составила, в основе своей, знаменитая коллекция еврейских и еврейско-арабских рукописей, собранная крымским хакимом караимов Авраамом Фирковичем (1786—1874) во время его поездок по Востоку и хранящаяся ныне в Ленинградской Государственной Публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Эта коллекция уже обогатила науку рядом неизвестных доселе первоклассных памятников еврейско-арабской литературы (см. публикации А. Я. Гаркави, П. К. Ковцов, Я. И. Израельсона, М. Н. Соколова и пишущего эти строки); однако и для истории мусульманской письменности она может принести немалую пользу, будучи подвергнута систематическому просмотру в этих видах.⁴

Во время моих занятий рукописями А. Фирковича мне удалось обнаружить среди них ряд фрагментов, несомненно принадлежащих мусульманским му'тазилитским сочинениям. До настоящего момента мною зарегистрировано 13 таких фрагментов различной величины — от 30 до 147 листов, дающих в сумме свыше 1000 листов текста (описанию этих 13 фрагментов и посвящена настоящая статья); кроме того, отмечен ряд отрывков (около 10) меньшей величины — по несколько листов каждый. К сожалению, сохранность многих из этих фрагментов мало удовлетворительна: они значительно повреждены тлением и жучком.

Все обнаруженные мною му'тазилитские фрагменты написаны на старой восточной бумаге, 7 — крупным квадратным еврейским письмом, характерным для старых караимских рукописей, остальные 6 — беглым и малоразборчивым насхом, почти совершенно лишенным диакритических точек. Некоторые из этих последних (т. е. написанных насхом) рукописей производят впечатление спешных черновиков — столь небрежно их выполнение: в них нередко зачеркнутые слова, а иногда и целые строки. Что касается времени и места написания фрагментов, то лишь один из них снабжен колофоном с соответствующими данными. Из колофона мы узнаем, что этот фрагмент (№ 11 в нижеследующем описании) написан неким 'Али ибн Сулейманом в Фостате в месяце Раджабе 472 г. хиджры (= конец ноября—начало декабря 1083 г. н. э.). Среди рукописей А. Фирковича мне удалось найти еще два фрагмента несколько более раннего времени, переписанные этим же лицом, как явствует из колофонов, в селении Танас (تنس, см. Йақўт, Му'джам ал-булдāн⁵), один (11 Firk. arab. Ms. n° 22) — в месяце Шавва́ле 436 г. хиджры (= апрель 1044 г. н. э.), второй же (11 Firk. hebr. arab. Ms. n° 1119) — в месяце Зўл-хиджжа 448 г. хиджры (= февраль 1057 г. н. э.); оба фрагмента содержат, как мне кажется, части одного и того же догматического трактата (القدسيات ؟), му'тазилитский характер которого несколько сомнителен, несмотря на встречающиеся в нем цитаты

из сочинения кадия 'Абд ал-Джаббара (о нем см. далее). Для меня вполне очевидно, что в переписчике этих трех датированных фрагментов нужно видеть известного караимского писателя XI в. н. э. Абӯ л-Ҳасана 'Али ибн Сулеймана ал-Муқаддаси, комментарий которого на Книгу Бытия был недавно опубликован С. Л. Скоссом;⁶ поэтому колофоны ленинградских рукописей сообщены мною полностью в особой статье как новый материал к спорному вопросу о времени и месте жизни этого автора.⁷

Таким образом, из описанных ниже 13 му'тазилитских фрагментов единственный датированный относится к XI в. н. э., что же касается остальных, лишенных датировки, то, судя по внешним признакам, их следует отнести к тому же столетию или, по крайней мере, к следующему, позже которого они вряд ли могли быть написаны. Местом их возникновения является, по видимому, северная Африка; впрочем, некоторые из них могут происходить и из Передней Азии. С определенностью судить об этом мы не имеем возможности, так как А. Фиркович не оставил никаких указаний о месте приобретения им той или другой рукописи, локализация же на основании почерка едва ли может считаться вполне безупречной ввиду недостаточной разработанности как арабской, так, особенно, и еврейской палеографии.

Если трактаты, сохраненные зейдитами, являются продуктами литературной деятельности багдадской школы му'тазилитов, традиция которой перешла к йеменским сектантам, то ленинградские рукописи содержат сочинения другой, более древней и более, пожалуй, популярной школы — басрийской. Однако среди них мы не находим памятников, восходящих к эпохе расцвета этой школы, не находим сочинений крупнейших ее авторитетов, Абӯ 'Али Мухаммеда ал-Джубба'и (ум. 915 г. н. э.) и его сына Абӯ Хашима 'Абд ас-Салāма (ум. 932 г. н. э.); в ленинградских фрагментах сохранились лишь трактаты, принадлежащие позднейшей поре существования басрийской школы, эпохе эпигонов му'тазилитства, хронологически — ко второй половине X и первой половине XI столетий.

Едва ли можно согласиться с мнением Х. С. Ньюберга, что в X в. н. э. расцвет шй'итства и падение могущества 'Аббасидских халифов неблагоприятно отразились на му'тазилитстве;⁸ скорее, наоборот — му'тазилитское движение этой эпохи переживает как бы вторичный расцвет, распространяя свое влияние на отдаленные восточные и северо-восточные области мусульманского мира, где этому влиянию удалось продержаться в течение ряда столетий.⁹

Как известно, господствующая шй'итская догматика в весьма значительной степени основывается на учении му'тазилитов, и в шй'итской литературе му'тазилитство дожило до наших дней.¹⁰ Власть 'Аббасидских халифов, относившихся, начиная с ал-Мутаваккила, к му'тазилитам вполне враждебно, была сломлена склонявшимися к шй'итству Бувейхидами, у которых не было оснований продолжать преследование гонимой догматической партии. При дворах новых правителей, равно как и в государстве Саманидов, му'тазилитские учителя встречали благосклонный прием, находя последователей и покровителей среди высших государственных деятелей эпохи.¹¹ Так, приверженцем му'та-

зилитских воззрений был ас-Сәхиб Абӯ л-Қасим Исма'ил ибн 'Аб-бад (ум. 995 г. н. э.), исполнявший должность визиря сначала при Бувейхиде Му'айяд ад-Даула, а затем при брате последнего, Фахрад-Даула; этот сановник, принадлежавший к числу образованнейших людей своего времени, посвящавший свои досуги литературным занятиям и собравший библиотеку, с трудом умещавшуюся на 400 верблюдах,¹² известен, между прочим, своим покровительством одному из наиболее крупных авторитетов позднего му'тазилитства, кадию 'Абд ал-Джаббару, на котором здесь следует несколько остановиться.

Абӯ л-Хасан 'Абд ал-Джаббар ибн Ахмад ибн 'Абд ал-Джаббар ал-Хамаданӣ, происходивший из селения Асадәбад (Йақут, Му'джам. Т. 1. S. 345), в начале своей деятельности принадлежал к ортодоксальной догматической партии аш'аритов, но затем перешел в лагерь му'тазилитов, примкнув к тому же басрийскому толку «ал-Джубба'йя», из которого, за несколько десятилетий перед тем, вышел сам ал-Аш'арӣ. В то время, к которому относится начало деятельности 'Абд ал-Джаббара, т. е. в 50-е годы X в. н. э., учение Абӯ 'Али Мухаммеда ал-Джубба'йи приобрело широкую популярность в форме, приданной ему сыном последнего, Абӯ Хашимом 'Абд ас-Саламом, основателем значительнейшего из поздних му'тазилитских толков, «ал-Бахшамийя». 'Абд ал-Джаббар, непосредственными учителями которого были Абӯ Исхақ Ибраһим ибн 'Айаш ал-Басрий и Абӯ 'Абд Аллах ал-Хусейн ибн 'Али (ум. 979/980 г. н. э.), в длинном ряде сочинений продолжил и развил взгляды Абӯ 'Али и Абӯ Хашима. В 970/971 г., когда 'Абд ал-Джаббар находился в Багдаде, ас-Сәхиб Исма'ил ибн 'Аббад призвал его в Рей, где он был облечен званием главного кадия (қадӣ л-қудат) на территории владений Му'айяд ад-Даула. За время своей более чем 50-летней деятельности в Рейе 'Абд ал-Джаббар создал здесь многочисленную школу, пользуясь неизменным расположением Ибн 'Аббада, который отзывался о нем как о «лучшем из людей». Кадий пережил своего покровителя на 30 лет и скончался в Рейе в 414 или 415 г. хиджры (1023/1025 г. н. э.), имея более 90 лет от роду.¹³

Литературная деятельность кадия 'Абд ал-Джаббара была, по видимому, очень значительной; сообщают, что общее количество бумажных листов всех его сочинений достигало невероятной цифры — 400 тысяч.¹⁴ Труды, вышедшие из-под его пера, пользовались, несомненно, в свое время известностью, однако впоследствии они разделили судьбу остальной му'тазилитской литературы, и в настоящие дни, насколько я знаю, из них известны всего лишь два, а именно: 1) изданный в 1326 г. хиджры (1908 г. н. э.) трактат, озаглавленный: Танзих ал-қур'ан 'ан ал-мата'ин — «Очищение Корана от поношений»¹⁵ и 2) большой свод му'тазилитских основ, носящий заглавие: ал-Китаб ал-мухит бит-таклиф — «Книга, содержащая все то, что возлагается [на верующего]»; последний труд, известный донныне всего лишь в одной рукописи Берлинской библиотеки, сохранился не в своем первоначальном виде, а в эксцерптах (ал-маджмӯ') одного из учеников автора, Абӯ Мухаммеда ал-Хасана ибн Ахмада ибн Маттавайхи.¹⁶

Среди ленинградских му'тазилитских рукописей находятся два фрагмента сочинений 'Абд ал-Джаббāра ибн Ахмада. Один из них — меньший (№ 2) — является частью названного выше свода — ал-Китāб ал-мухй̄т, однако незначительные размеры отрывка (30 л.) не дают возможности определить, имеем ли мы здесь дело с подлинным текстом автора или — так же, как в берлинской рукописи — лишь с сокращенной редакцией Ибн Маттавайхи. В тексте фрагмента встречаются ссылки на два другие труда 'Абд ал-Джаббāра, не дошедшие, насколько мне известно, до наших дней: 1) ал-Китāб ал-мугнй̄, или просто — ал-Мугнй̄ и 2) Китāб ад-дава'й ва-с-савāриф. Следует отметить мимоходом, что книга ал-Мухй̄т мусульманского кадия из Рейя по недоразумению была внесена исследователями (П. Франклем, М. Штейншнейдером) в список трудов караимского писателя XI в. н. э. Абū Йа'куба Йусуфа ал-Басйра.¹⁷ Второй фрагмент, значительно большего размера (№ 7), содержит часть сочинения, название которого мне определить не удалось. Несомненная принадлежность этого сочинения перу 'Абд ал-Джаббāра может быть установлена из встречающихся на его страницах ссылок, как на более ранние труды автора, на книги ал-Мугнй̄ и Китāб ад-дава'й ва-с-савāриф, упоминаемые и в ал-Китāб ал-мухй̄т (см. выше).

Другим автором, одно из сочинений которого дошло до нас среди ленинградских му'тазилитских рукописей, является известный шй'итский деятель, аш-Шарйф ал-Муртадā Абū л-Кāсим 'Алй ибн Тāхир, глава (накйб) багдадских 'алйдов (ум. в Багдаде в 1044 г. н. э.). Литературное наследие этого автора состоит из ряда трактатов шй'итского содержания; кроме того, ему приписывается большой диван, содержащий свыше 10 тысяч стихов, и сборник апокрифических сентенций халифа 'Али (Китāб нахдж ал-балāгат).¹⁸ Среди ленинградских фрагментов один (№ 11) содержит часть текста принадлежащей перу аш-Шарйфа ал-Муртадā книги Китāб захйрат ал-'алйм ва басйрат ал-мута'аллим — «Сокровище сведущего и разумение наставленного» — сочинения, полностью выдержанного в чисто му'тазилитском духе. Заглавие книги и имя ее автора вполне определенно указаны в колофоне фрагмента, и поэтому находятся вне сомнения; рукопись написана в 1083 г. н. э. (см. выше), т. е. всего лишь через 39 лет после смерти аш-Шарйфа ал-Муртадā. В списке сочинений этого последнего, сообщенном К. Брокельманом в его «Истории арабской литературы», «Книга сокровища» отсутствует; нет этого заглавия и в библиографическом словаре Хāджжи Хāлифы.

Что касается остальных 10 из описанных в настоящей статье фрагментов, то мне не удалось установить ни авторов, ни заглавий содержащихся в них сочинений; можно лишь с уверенностью сказать, что все эти сочинения относятся самое раннее к первой четверти XI в. н. э., так как почти во всех них цитируется қадй л-қудāt, т. е. 'Абд ал-Джаббār.

Если так называемая арабская философия является своеобразным завершением античной философской традиции в том ее виде, в каком она существовала в странах Передней Азии ко времени арабского завоевания, причем основные тенденции этой традиции продолжали развиваться независимо от догматов господству-

ющей религии, нередко разрешая основные проблемы способом, противным духу Корана и Сунны, то доктрина му'тазилитов всецело вырастает из стремления дать разумное обоснование догматики ислама. Му'тазилитское учение, из которого впоследствии возникла ортодоксальная догматика аш'аритов, может быть с полным правом названо схоластикой мусульманства. Используя разнообразные элементы раввинского иудаизма, христологических споров сиро-византийского христианства, логики Аристотеля и космологии стоиков, му'тазилиты создали органически самостоятельное миропонимание, во многом более любопытное, чем христианская схоластика феодальной Европы. В высшей степени замечательно, что это миропонимание в некоторых кардинальных пунктах как бы приближается к учению философских школ буддизма, влияние которого на развитие мусульманской догматики едва ли может быть доказано.¹⁹ Все дело, по-видимому, в том, что и буддийские мыслители, и му'тазилиты исходили из одних и тех же чисто рационалистических предпосылок, последовательно и целюно их развивая, что и привело как тех, так и других к относительно близким выводам. Как известно, средиземноморский философский цикл (так называю я комплекс философских традиций, существующий и развивающийся в бассейне Средиземного моря и имеющий своим исходным пунктом античную Грецию) до самого XVII в., когда возникает новая философия буржуазной Европы, не знал гносеологических систем, в противоположность индийскому, или буддийскому, философскому циклу, где гносеологические проблемы всегда стояли в центре внимания мыслителей. Му'тазилиты представляют, насколько мне известно, единственное исключение: принадлежа всецело к средиземноморскому циклу, они, однако, создали довольно законченную систему рационалистической теории знания, резко отличаясь этим от остальных философских и религиозно-философских учений как мусульманских стран, так и феодальной Европы. Этой своей стороной учение му'тазилитов представляет для нас особенный интерес, и полная история гносеологии и логики не может быть написана без учета сохранившихся памятников их философской литературы. Небезынтересна, кроме того, и атомистическая теория, лежащая в основе му'тазилитской натурфилософии и обуславливающая собою своеобразные концепции времени и пространства. Система морали му'тазилитов, с казуистически разработанным учением о зле и воздаянии, также заслуживает внимания. Ленинградские фрагменты содержат значительный материал по всем этим вопросам. Так, фрагмент № 3 содержит часть сочинения по натурфилософии; названия глав показывают, что здесь говорится о трех путях познания субстанции, о постижении атома и о различных его свойствах, о земле, о движении звезд — причем опровергается учение философов, представляющее звезды одушевленными существами, об обстоятельствах бытия и небытия субстанции, о пустоте и полноте и т. п. Гносеологическим вопросам посвящен ряд глав, например, в отрывках № 1, 7 и 11. В большинстве отрывков имеются разделы, посвященные проблемам теодицеи и морали (абв'аб ал-'адл); нередко также главы, трактующие об атрибутах (абв'аб ал-таухйд).

Впрочем, ценность этих материалов несколько умеряется их происхождением из поздней эпохи му'тазилитства. В конце X—

начале XI в. н. э., когда были написаны сочинения, сохраненные нам ленинградскими фрагментами, учение му'тазилитов уже в значительной степени выродилось в схоластику в худшем смысле этого слова. В бесконечных спорах как между багдадской и басрийской школами, так и между различными авторитетами внутри одной школы, дело шло более о словах, чем о смысле.²⁰ Казуистикой были наполнены и многосленные му'тазилитские выпады против аш'аритов, создавших систему ортодоксальной догматики. Однако необходимо признать, что и эти казуистические хитросплетения, если в них достаточно вдуматься, значительно разъясняют суть миропонимания му'тазилитов, так как под их словесной шелухой, не лишенной порою своеобразной тонкости и остроумия, почти всегда можно различить вполне определенную систему идей. Поэтому ленинградские фрагменты несомненно представляют существенный интерес, являясь немаловажным дополнением к уже имеющемуся материалу — к сочинениям Абū Рашйда ан-Найсāбурй,²¹ ал-Багдādй, 'Абд ал-Джаббāра, аз-Замахшарй, а также к тем сведениям, которые заключаются в трудах Ибн Хазма, аш-Шахрастāнй, ал-Йджй и др. Интересны также ленинградские фрагменты многочисленными цитатами из более старых му'тазилитских авторов, подлинные сочинения которых не сохранились; имени почти всегда предпосылается почтительное شيخنا = «наш учитель». Наиболее часто встречаются следующие имена:²² 1) Абū 'Али Мухаммад ибн 'Абд ал-Ваххāб ал-Джуббā'й (см. выше); 2) Абū Хāшим 'Абд ас-Салām ибн Мухаммад (см. выше); 3) Абū 'Усмāн 'Амр ибн Бахр ал-Джахйз — известный мастер арабской прозы и один из крупнейших авторитетов басрийской школы му'тазилитов (ум. 869 г. н. э.); 4) Абū Исхāк Ибрахйм ибн Сайār ан-Наззām (ум. между 835—845 гг. н. э.); 5) Абū 'Абд Аллāх ал-Хусайн ибн 'Али ал-Кāгидй ал-Басрй (ум. 1008 г. н. э.); 6) Абū л-Хузайл Мухаммад ал-'Аллāф (ум. 850 г. н. э.); 7) Абū л-Кāсим 'Абд Аллāх ибн Ахмад ал-Балхй ал-Ка'бй (ум. 931 г. н. э.); 8) Абū л-Фадл Джа'фар ибн Харб (ум. 850 г. н. э.); 9) Бишр ибн ал-Му'тамир (ум. 825 г. н. э.); кроме того, целый ряд имен встречается менее часто. Ссылки делаются иногда не только на имена авторитетов, но и на определенные их сочинения; так, называются книги Абū 'Али: Китāб ат-та'дйл ват-таджвйр и Китāб нахд ат-тадж (по-видимому, опровержение Китāб ат-тадж Ибн ар-Равандй), Абū Хāшима: ал-Китāб ал-джāми', Китāб ал-инсāн, Нахд китāб 'Аббād, Нахд ал-абвāб, ал-Багдāдийāt,²³ и Абū 'Абд Аллāха: Нахд китāб ал-хāтир ли-ибн ар-Равандй.²⁴ Мною отмечена также ссылка на анонимное опровержение Китāб ал-ма'рифат Ибн ар-Равандй. Само собой разумеется, что названными сочинениями отнюдь не исчерпывается список цитированной в тексте ленинградских фрагментов му'тазилитской литературы; я сообщаю здесь лишь то немногое, что мне удалось подметить при беглом просмотре рукописей. Следует особенно подчеркнуть, что издаваемое в настоящей статье описание является результатом именно лишь беглого просмотра описываемого материала, так как более углубленное его изучение вывело бы меня за пределы моей компетенции и, кроме того, надолго задержало бы выход в свет этого предварительного сообщения. Ни в какой мере не являясь историком ислама, я став-

лю себе скромную цель — обратить внимание специалистов на обнаруженный мною материал; я буду считать свою задачу выполненной, если ленинградские му'тазилитские фрагменты привлекут к себе интерес исламоведов и послужат предметом тщательного и всестороннего исследования.

Плохая сохранность большинства рукописей явилась причиной того, что не все условия научного описания могли быть мною соблюдены в достаточной мере; так, действительный порядок разрозненных листов, при отсутствии кустодов, мог быть установлен лишь после систематического изучения текста фрагмента, что по многим обстоятельствам было затруднительно; однако даже и такое изучение не дало бы окончательных результатов ввиду утраты многих внутренних листов и, следовательно, частых перерывов в изложении. Поэтому обычно я брал листы в том — нередко заведомо случайном — порядке, в каком они находились во фрагменте в момент описания, вследствие чего, конечно, неизбежны недочеты в последовательности расположения сообщаемых названий глав. Иногда одна, по всем признакам, рукопись оказывалась разбитой на несколько фрагментов (каждый под особым номером инвентаря), которые я описывал каждый в отдельности, если один из них не оказывался непосредственным продолжением другого. Так, частями одной, по-видимому, рукописи являются фрагменты № 1 и 13; отдельные листы из этой же рукописи обнаружены мною, кроме того, в ряде пачек II Firk. arab. (в пачке № 2 — 3 л., в пачке № 16 — 19 л. и т. д.). В настоящее описание я не включил фрагменты, содержащие менее 30 л.

В заключение необходимо отметить, что мусульманские му'тазилитские сочинения, также лишь в виде фрагментов, встречаются и среди крупных европейских собраний еврейско-арабских рукописей, однако далеко не в таком количестве, как в коллекции А. Фирковича; для примера могу указать на № 894 Британского музея (по каталогу Дж. Марголиута),²⁵ — фрагмент в 88 л., по-видимому, одного происхождения с ленинградскими рукописями.

II. ОПИСАНИЕ РУКОПИСЕЙ

1. Firk. hebr. arab. Ms. n° 1104 — 131 л., 14 × 17,5 см, черк — крупный и небрежный насх; 12—13 строк на странице; некоторые листы повреждены. Рукопись производит впечатление черновика: нередко целые строки перечеркнуты, буквы почти всюду лишены диакритических точек, полей нет. Фрагмент сочинения по му'тазилитской гносеологии. Начало и конец утрачены. Текст разделяется на главы (فصل و كلام), снабженные краткими заглавиями. Перечень глав:²⁶

- л. 3 а
- л. 5 б
- л. 32 б
- л. 34 б
- л. 36 б
- л. 39 а
- л. 39 б
- л. 41 б
- л. 42 б
- л. 47 б

فصل في ان المعرفة لا يصانع بينه التكلف من فعلها
 فصل في ان التكلف قد يدعو الدواعي الى فعل المعرفة
 فصل اخر متصل بذلك
 فصل في الطباع على ابي حنن
 فصل اخر من الكلام عليه
 فصل في اليقين الثالث من النظر والمعرفة
 فصل في ان العلم بوجه وجوب الفعل يقتضي وجهه لا محالة
 فصل في ذكر الوجه الذي له يجب النظر على الناظر في معرفة الله تعالى وما هو
 فصل في ان من حق التكليف ان يكون متقطعا
 فصل في ان من حق التكليف ان لا يتعمقه الثواب والعقاب من غير تواج (?)

- فصل فی بیان ما يجوز ان يكلفه المبد من الاعمال وما لا يجوز .
فصل فی الوجوه التي لاخصاص الفصل بها يحسن دخوله تحت التكليف .
الکلام فی النظر والمعارف . هذا باب يقتل على اجناس من الکلام فی اثباتهما
بما حقائقهما وصحتها ويقتل بذلك القول فی النظر واحواله وما يولد وما لا
يولد ومنها الکلام فی انه يجب منه تعالى ان تكلف المبد النظر والمعارف ويقتل
بذلك كون المبد قادرا عليها وان وجودها عن الوجه الذي كلف عليه يجب
الى غير ذلك وشبه الکلام فی وجوب النظر وحسنه وثبوت وجهه على المكلف والقول
فی وجوب طريقه ويقتل بذلك الکلام فی الخاطر وما عنده يجب النظر وما يقتل
بذلك ونحن ناتي على ما لا بد منه فی هذا الباب ان شاء الله .
الکلام فی الجنس الاول بما قدمنا ذكره .
فصل فی بیان حقيقة النظر .
فصل فی بیان جنس النظر .
فصل فی ذکر جملة من احوال النظر وما يقتل بذلك .
فصل فی بیان حقيقة العلم والمعرفة .
فصل فی اثبات العلم ومعرفة طريقه .
فصل فی ان العلم من جنس الاعتقاد .
فصل فيها له بصير العلم مقتضا لكون النفس الى معلومه .
فصل فی ذکر الوجوه التي لوقوع الاعتقاد عليها بصير علما .
فصل فی ابطال قول من ينفي الحقائق .
فصل فی ابطال القول بان حقيقة كل شئ ما يعتقد المعتقد .
فصل اخر يلحق بما قدمناه .
فصل فی ذکر طرق العلوم الضرورية والمكتسبة .
فصل فی بیان الطريق الذي به تعرف صحة النظر .
فصل فی ان النظر يولد العلم .
فصل فيها يستدعي به النظر من الاحكام فی التوليد وما يوافق به غيره من الاسباب
فصل فی ان النظر لا يولد الجهل ولا يوجب .
او يخالفه فيه .
فصل فی ان النظر لا يولد النظر ولا اليك ولا الظن .
فصل فی الوجه الذي له يخلو الخفاء وان غطاء لا يقبل منه تكليف النظر .
فصل فی بيان فساد التقليد .
ذكر شيء ما يمتثلون به من جهة السمع .
ذكر مسائل مختلفة فی باب النظر .
الجنس الثاني من الکلام فی النظر . يدخل فی هذا الجنس ان فصل النظر بقدر
للبد وكذلك المعرفة وان وجودها من جهة المبد يجب لانه لا يباح ينضمه من
فصلها وان الوجه الذي من حقيقتها ان يوجد عليه ما لا يتعمد على المبد وانه
يجب ان يصر منها او من احدها ما يحسن منه ان يكلفه وانه تعالى يجب ان
يكلفها المبد يحسن فی الحكمة .
فصل فی الدلالة على ان المبد يقدر عليها .

л. 50 a
л. 50 6

л. 53 a
л. 53 a
л. 53 a
л. 54 a
л. 56 a
л. 58 6
л. 63 6
л. 64 6
л. 67 a
л. 69 6
л. 71 6
л. 74 6
л. 78 a
л. 81 a
л. 86 a
л. 90 a

л. 101 a
л. 103 a
л. 109 a
л. 111 a
л. 113 a
л. 124 a
л. 124 6

л. 130 6

Часто называются (обычно, как и в остальных фрагментах, с предшествующим شیخنا = «наш наставник»): Abū 'Alī, Abū Ḥāshim, Abū 'Abd Allāh; Abū l-Ḳāsim al-Balḫī упоминается без предшествующего شیخنا, что указывает на принадлежность автора к басрийской школе.

2. II Firk. hebr. arab. Ms. n° 3033 — 30 л., 14 × 18 см, бумага; почерк — крупный квадратный, типичный для старых караимских рукописей; 21 строка на странице; некоторые листы повреждены. Фрагмент сочинения кадия кадиев 'Абд ал-Джаббара ибн Ахмада — Kitāb al-muḥīt bit-taklīf, экскерпты из которого, сделанные Ḥasanom ibn Aḥmadom Ibn Matṭawayhi (متوبه), находятся в Берлине (W. Ahlwardt, № 5149 — у К. Брокельмана ошибочно указан № 5150).²⁷

л. 1 a
л. 2 6

л. 6 a

באב פי וצף כלאם אללה תבארד באלכלס .
באב פי דבר שבח אלמכלאפין .
נבא אלגז אלמולד מן אלמחוס באלכלכר ומא יחצל בה . אלחמד ללה עלי חסר תופיש
והו חסדי ונעם אלרכיב באללה אסועין ואסל אלחופיק אלי דמארנה אן שם אללה : בס
אללה אלרחמן אייחוס . אלחמד ללה אלואחד אלעדל . אלגז אלמאני מן כתאב אלמחוס .
אלכלאם מן אלמכלוס . באב פי בראן אלרכיאל עלי אן אל[ואחד] פאעל
עלי אלחיקול : באב פי בראן אכלאק אחואל אלואחד מנא פי פעלה : באב פי אלוגרה
אלדי יחצל עליה אלפעל מא יקדר עליה : באב פי אלוגה אלדי יחצל עליה אלפעל באלחדר

מנא: באב פי אן אלפעל אלואחד לא ילדו אן יחדו מן גתתיו ולא מן קאדריין ולא בקדחתין: באב פי ביאן מא ילדמטח עלי קולחם באלמלוק: אלכלאם פי אלתוליד: באב פי אן אלמוליד כאלמבטיר פי אנה פעל ללעבר: באב פי תמיז אלמבאב אלמסכבאב מן גירחמא. ותמיז אחרחמא מן אלאכר: באב פי ביאן אחאם אלמוליד מן אפטילא: באב פי אן איגאב אלמכב למא ילדב לא יתלף באלמאלין: באב פי מאלפל תול אלמוליד מן פעלנא לתוליד מן פעלה תעאלי חיה יתלפאן ומואפטחמא חיה יתפאן: באב פי ביאן מא תעלק באלמאסא (?) פי חלו: אלכאב: באב פי דבר בעץ שבהם: באב עלי אקאילין באלכס: באב פי אן אלקא אלדור ופימא יורדו ויורד עליהם: באב פי דבר מן אלקדריא: אלכלאם פי אלמאסאעל: באב פי אבאב אלקאר מנא קאדרא: באב פי אנה יקדר למעני גירה: באב פי אן גמלא אלקאר מנא קארד ואחד: באב פי אן מא כה יקדר גיר אלצה וגיר אלמאניע וגיר אלחיא: באב פי אן אלקר לא תכון אלמחלפה באב פי אן אלוה אלדי עליה תעלק אלקרה: באב פי ילדב תעלק אלקרה באלמקדורא: פעל אן קיל דמן איין אן תעלקתא ואגב: פעל פי אן אלקרה תעלק באלדריין: באב פי חכליף מא יסאק: אלקלאם פי אלכדל: באב מא אלדי דעאם אלי דר: באב פי ביאן מא יולדמו עלי אלקול באלכדל: באב פי דבר גמלא מן שבהם וחלוא: באב פי דבר פרוע למא כינא פי אן אלקרה קרה עלי אלדריין: באב פי דבר אסחולתם וחלוא: באב פי כיפול תעלק אלקרה באלמחלף ואלמאסאעל: [באב] פי אן אלקרה לא תחלף פי כיפול תעלקתא: באב פי אלוהאלה עלי אן אלקרה מתקדמא: [באב] פי דבר שבה אלקום ואלגואב ענא: באב פי

л. 6 б

ילדא בקא אלקרה: באב פי גראד מנא אלקרה פי תול אלפעל: באב פי דבר גמלא מא יתחא אלקאר מנא אליה סוא אלקרה פי אלמאעל ופי סיפה אלתאלי אלהאם: באב פימא יתעל באלמסע מן דליל לנא עליהם או שבהו לחם: אלקלאם פי אלקחליף: אלכלאם פי חכמתה לו ועד: באב פי רגא אלחכמה פי אבתרא אלכלק ומה יעל בלדך: באב פי מאייה אלקחליף: אלכלאם פי רגא אלחכמה פי אלקחליף: באב פי ביאן קת: אלקחליף: באב אן אלקחליף יחסן מן אלמכלף מן אורד או כפרא: באב פי פי דבר אלוהאלה אלהי יחסן עליהם חלא אלקחליף ויקטב: אלכלאם פי צפה: אלמכלף ומה

л. 7 а

ילדו בה מן אלשרום: חם אבאבא ופצולה: באב פי כיפיה תאליד אלמאסא פי אלמאסא ומה יתעל בלדך: באב פי ביאן מסקדנתא ותקדמא: באב פי ינחל מא שבה אלמכלפין פי אלמאסא: אלכלאם פי אלקרא וסאיר כלאם אלה עד ויל: באב פי צפה אלכלאם: באב פי חקיקה כון אלמככלם מחכלמא: באב פי דבר גמלא מן אחואל אלכלאם ואחאם: באב פי אנה עד ויל מתכלם במאל חלא אלכלאם ואן דלך יצח פיה: באב פי אלכלאכיה וגירחם: באב פי אנה אלא ככל כונה תעאלי מתכלמא למ יול מכלאמה מחדה: באב פי אבאבאה תעאלי מתכלמא ואחאם כלאם:

л. 7 б

л. 9 б

л. 11 а

л. 12 а

л. 15 а

л. 16 б

л. 18 б

л. 20 а

л. 21 а

л. 24 б

л. 26 б

л. 5 а — **Каб الغنى** 1) Автор называет два других своих труда или просто **Каб الدوامي والوارث** 2) л. 2 б и **Каб** 10 б. Из имен му'тазилитских авторитетов встречаются: **Абү 'Алй**, **Абү 'Абд Аллāх**, **Абү л-Хузейл** и некоторые другие.

3. II Firk. hebr. arab. Ms. n° 3093 — 75 л., 13 × 16 см, бумага; почерк — квадратный караимский; 16—19 строк на странице; некоторые листы повреждены. Фрагмент сочинения, посвященного му'тазилитскому учению об атомах и о возникновении из них всего сущего. Текст разделяется на главы (**פעל**), снабженные заглавиями. Перечень глав:

л. 5 а

л. 14 а

л. 15 б

л. 18 б

л. 20 а

л. 25 а

л. 25 б

л. 28 б

л. 30 а

л. 32 б

л. 33 а

л. 36 б

אלפעל אלתאסע ואלעשרון פי אן גמיע אלאערץ ותחמלא אלדור לתחיזה: אלפעל אלואחד ותלחון פי אן אלדור תדרך ואנחא תדרך מן סריסיו: אלפעל אלתאני ותלחון פי אן אלדור ידרך מתחיזה ומה יתעל בלדך: אלפעל אלכאס ותלחון פי אן אלדור חו סריק אלעל באלדור: אלפעל אלמאסד ותלחון פי אנה לא כד מן אבאב מתחיד לא תחא פיה אלמאסד: אלפעל אלארבע וארבעון פי אן ללגז קסא מן אלמאסד: אלפעל אלכאס וארבעון פי אן אלתל לא ירעא אלי דא אלדור: אלפעל אלמאסד וארבעון פי אן אסטול ואלערץ ואלעמק לא יצח פי אלדו: אלואחד: אלפעל אלמאסד וארבעון פי אן אלדו יצח אן יכון מתכא לגירה וילדו אן יסכן עלי גירה ומה יתעל בלדך:

אלפעל אלתאסע וארבעון פי אן אלדו לא יתחא אלי מכאן: אלפעל אלמאסד פי אן אלדו לא יצח אן ירעא עלי מועל אלתאסע מן אלדו: אלפעל אלואחד ולמסון פי ביאן אלמאסד אלהי יסתחא אלדו ואלתי תחבנה עליה:

- לפצל אלתאני רכססון פי אדראק אלגז:
 ל. 38 6
 לפצל אלתאלה רכססון פי אן אלגזור לא יצח אן יחל גירה לתחידה:
 ל. 39 a
 לפצל אלכאס רכססון פי אן אלדץ סאכנה:
 ל. 42 a
 לפצל אלתאנן רכססון פי אן חרכאט אלכואב לא בר מן תעלקהא בפאלע גירתה ואנחא לא יצח אן תכור חיה פועלה דלדך וסא יתצל בדלך:
 ל. 43 6
 לפצל אלתאסע ואלכססון פי אן אלשי • אלאוד לא יצח אן יציר אשיא ולא אלאשיא תציר שיא ואחאד:
 ל. 45 a
 לפצל אלסחיני פי אלכלא ואלמלא:
 ל. 46 a
 לפצל אלתאלה וסחיני פי אן אלגזור לס יתצל להא אלגזור אלא ער עדס:
 ל. 49 a
 לפצל אלאבאע וסחיני פי ביאן אלוזה אלדי לה עדס אלגזור קבל וגזורה:
 ל. 50 6
 לפצל אלכאס וסחיני פי גזאז עדס אלגזור בעד וגזורה:
 ל. 51 6
 לפצל אלסאדס וסחיני פי ביאן אלוזה אלדי לה יעדס אלגזור בעד אלגזור:
 ל. 54 a
 לפצל אלתאנן וסחיני פי אן צפה אלגזור לא תתגדר תאלא פחאל ואן כאן אלמוגזר תאניא הו אלמוגזר אלא:
 ל. 55 a
 לפצל אלתאסע וסחיני פי אן אלתאזיר פי אלגזור לא יצח:
 ל. 57 6
 לפצל אלסבעיני פי אן כורנא באקיא לא ירזע בה אלא אלי אסתמראר וגזורה:
 ל. 59 6
 לפצל אלתאזיר וסבעיני פי אנה לא יצח אלקול כאן אלאקא באק למעני:
 ל. 61 6
 לפצל אלתאני וסבעיני פי אן אלגזור לא יחחאל פי בקאיה אלי מעני:
 ל. 63 6
 לפצל אלתאלה וסבעיני פי אן אלגזור לא ינחתי אלי תאל יגב עדמח:
 ל. 64 6
 לפצל אלאבאע וסבעיני פי ביאן אלוזט אלדי יצח מנה תל איגזר אלגזור וסא אלוזט אלדי לא יצח:
 ל. 65 6
 לפצל אלכאס וסבעיני פי צחה אלאאדה עלי אלגזור וסא יתצל בדלך:
 ל. 67 a
 לפצל אלסאדס וסבעיני יתצל בדלך:
 ל. 68 a
 לפצל אלסאבא וסבעיני פי אן אלגזור לא יצח אן יכור מוזבא ער עלה
 ל. 69 a
 לפצל אלתאנן ואלסבעיני פי אן אלגזור לא יצח וגזורה ער סכב:
 ל. 71 a
 לפצל אלתאסע וסבעיני פי אן אלגזור לא יצח כורנא מסדורא בקדרה:
 ל. 74 6

Из имен встречаются преимущественно следующие: Abū 'Али, Abū Xāšim, Abū 'Абд Аллāх, Abū Исхāқ. Цитируется сочинение Abū Xāšima — نفى الשוב (л. 30 6).

4. II Firk. hebr. arab. Ms. n° 3097 — 94 л., 14 × 18 см, бумага; почерк — квадратный; 20 строк на странице; многие листы повреждены. Фрагмент мутазилитского сочинения об атрибутах. Текст разделяется на главы (פל), лишенные заглавий; каждая глава начинается вводными словами: הוּם שָׁא לֵא (или הוּם שָׁא), из чего видно, что настоящее сочинение содержит изложение взглядов какого-то лица, нигде по имени не названного. Вот перечень сохранившихся во фрагменте глав по их начальным словам:

- פל הוּם שָׁא לֵא פארא וסא קע לא אלעלם כמא וצפנא כאן פי דלך סאלמא כאן אלמלאר ואלסנאפע
 לא תלחקה לאן אלדזר הו אלאס וסא ארא (ז) אליס... סכילה מא וצפנא לס יגז לה אן תלחקה
 אלמלאר:
 ל. 8 a
 פל הוּם שָׁא לֵא פארא עלס מא דכרנא... מה ענד אכסאר אלה עז וגל בבאלא שיא בע...
 עלס אן אלהים לא יגזר אן יפעל באעכאד אלשי... לסא קבהא פי עקולחס...
 ל. 17 a
 פל הוּם שָׁא לֵא פארא אלבני ידל עלי אן לה פאעלא קאדרא חיא לאנא קר עירף אן אלאקאר לא
 יכון אלא חיא ולא יכון אלא מוגזרא...
 ל. 21 6
 פל הוּם שָׁא לֵא ויעלס אנה לס ירחל נפסה לעלהא כאן אלתחיל לא יכון מחילא לאן יכון קאדרא
 ואנה מיר משריק בעל מא פיה דרז מן אן יכון קאדרא...
 ל. 24 6
 פל הוּם שָׁא לֵא פארא אסתפלולו אנה יגב עלי אלה עז וגל אן יכסר תלת אלכואסר בבאלא...
 ל. 29 6
 פל הוּם שָׁא לֵא ויעלס אנה חי אד אלהי אן מן לא יתעד אן יכון סאלמא קאדרא...
 ל. 36 6
 פל הוּם שָׁא לֵא פארא אלהים אנה חי אד אלהי אן מן לא יתעד אן יכון סאלמא קאדרא...
 ל. 38 a
 לאנא קר יצח אן יעלהא חיא קאדרא מן יגזל אנה עאלם...
 פל הוּם שָׁא לֵא הוּם יעלס אנה פסיע בציר לאן כל חי לא אפה בה יגב אן יכון סמיטא בצירא
 ל. 39 6
 מדרא ללאשיא:
 פל הוּם שָׁא לֵא וסא אבו עלי לא ידחא אלי אן אכסאר אלה עז וגל אלשי בבאל אלמנאס
 ל. 48 6
 הו כלסא...
 פל הוּם שָׁא לֵא פארא אליא אלהים אנה פסיע בצירא וסא יגב עלי אן ינסר פי דלך פארא נסר פי

- לְךָ עָלֵי חֶסֶד מִתְּרַסֵּס לֵה מִן אֲכֹר בַּבֵּלָה מִתְּרַסֵּס פִּי חֲדוּתָא אֲלֵאכְרָא ...
 פֶּעַל הָם קָאָל וְאֵלֵּי צֶה לֵה חֲדוּתָא וְעֵלֵם אֵן אֲלֵאכְרָא לֵא תִנְפֵר מִנְהָא לֵאנֵה לֹא יִגְדוּ חוּרָר אֵלֵא
 קִרְיָבָה מִן בַּעַל אֲלֵאכְרָא אִו בַּעֲדָה מִנְהָא ...
 פֶּעַל הָם קָאָל וְאֵלֵּי חוּרָר הוּא מִן יִצִּיר בֵּה אֲלֵאכְרָא פִּי בַעַל אֲלֵאכְרָא יִדְרוּ בַעַל...
 פֶּעַל הָם קָאָל רֵאָה מִן קָאָל אֵלֵי מִן אֲלֵדִיל עָלֵי אֵנֵה לֹא יִגְדוּ אֵן יוֹצֵף אֵלֵּה הִעָלֵי בַּלְקִדְרָה
 עָלֵי אֲלֵשִׁי וְאֵלֵּי עֵן גִּירוּחַ ...
 פֶּעַל הָם קָאָל מִן קָאָל אֲרִאֲרֵם אֲדָה עֵלֵם אֲלֵאכְרָא חֵיֵא קִדְרָא מוֹרְדָא אֵיכְרֵן אֵלֵעֵם בִּאנֵה קִדְרָ
 מִרְטָה עָלֵי אֵלֵעֵם בִּאנֵה מוֹרְדָא ...
 פֶּעַל הָם קָאָל מִן קָאָל חֲכִלִּי אֵלֵּה עֵז וְגַל אֵלֵעֵבֵר בַּלְנֶסֶר אֲנֵם הוּא חֲכִלִּי לֵעֵלֵם בַּחוּרָל
 אֲלֵאכְרָא ...
 פֶּעַל הָם קָאָל בַּעַד מִן דִּבְרֵי מִן יִבְחַל בֵּה וְאֵלֵעֵקֵל מִן אֵלֵעֵם אֲכֹר אֵלֵּה בַּבֵּלָה וּמַעֲנֵי קוּרָה אֲכֹר
 בַּבֵּלָה אֵנֵה יִפְעַל מִן דִּאֲכַל מַעֲנֵה כִלְאֵם ...

Из имен названы: Abū 'Alī, Abū Ḥāšim, Abū 'Abd Allāh, Abū Isḥāq an-Nazzām, Abū l-Ḥuzayl, Abū 'Alī Ibn Ḥallād. Упоминаются следующие сочинения: نفق كتاب الخاطر لابن الراوندی — Abū 'Alī, النفاديات, نفق كتاب عباد، نفق الابواب، النفاديات، Abū 'Alī, نفق كتاب الساج، Abū Ḥāšim, نفق كتاب المعرفة علي ابن الرواندى — неизвестного автора.

5. II Firk. hebr. arab. Ms. n° 4814 — 71 л., 14 × 18.5 см, бумага; почерк — крупный квадратный караимский; 18 строк на странице; некоторые листы значительно повреждены. Фрагмент му'тазилитского сочинения полемического характера — против му'тазилитов (аш'аритов?). Деления на главы нет. Образец текста (л. 25 б—26 а):

וְנָתַן דְּבָרֵי אֲמִלְתָּא אֲלֵאכְרָא מִן חֵד אֲלֵגִירִין לִיחְתָּה תוֹלָה חֵדֵא אֲלֵאכְרָא אֵלֵא בֵּינָם אֲלֵעֲחִיז מִנֵּה:
 פֶּגְרוֹל מִן חֵד אֲלֵשִׁי אִבּוּ תִשְׁסֵם אֲלֵגִירִין בִּאנְתָּם אֲלֵלֵדֵן לִים אֲלֵאכְרָא וְלֹא גִמְלָה יִדְלֵל
 תַּחְתָּתֵא אֲלֵאכְרָא וְאִכְתִּים (?) בְּקוֹלָה וְלֹא גִמְלָה יִדְלֵל תַּחְתָּתֵא אֲלֵאכְרָא מִן יִד אֲלֵאכְרָא וּמִן אֲלֵאכְרָא
 מִן אֲלֵעֲשֵׁרֵה לֹאן יִד אֲלֵאכְרָא לִים חֵד בְּגִיר אֲלֵאכְרָא וְלֹא חֵי גִמְלָה אֲלֵאכְרָא לִכְרֵ לֵם מִן לֵאכְרָא
 גִּמְלָה יִדְלֵל תַּחְתָּתֵא אֲלֵדֵל לֵם חֵד אֲלֵדֵל גִּירוּחַ לֵה: וְאֵלֵרֵדֵל מִן אֲלֵעֲשֵׁרֵה לֵם דְּכַל מִן גִּמְלָה אֲלֵעֲשֵׁרֵה
 לֵם חֵד גִּיר אֲלֵעֲשֵׁרֵה: וְקִדְרָ חֵד קִצִּי אֲלֵעֲשֵׁרֵה אֲלֵגִירִין בִּאנְתָּם אֲלֵלֵדֵן יִחְתָּז כֵּל וְאֵדֵד מִנְהָם מִן
 אֲלֵאכְרָא בַּלְדִּיר וְחִדְרָם מִן גִּמְלָה אֲלֵעֲשֵׁרֵה בִּאֵן יִחְתָּז אֲדֵרֵם בַּעֲפָה אִו חֵסֵד לִים לֵלֵאכְרָא: וְחִדְרָם
 אֲלֵשִׁי אִבּוּ אֲלֵקֵס אֲלֵכְלִי בִּאנְתָּם אֲלֵלֵדֵן יִגְדוּ וְגִירוּ אֲדֵרֵם מִן עֵדֵם אֲלֵאכְרָא אֵם בַּלְנֶסֶר
 וְאֵם בַּלְמִיכָן וְבִהֲדֵא חֵדֵא אֲלֵמִכְלִפּוּר מִשְׁלֹו אֵן עֵלֵם אֵלֵּה מִכְתָּמֵה לִים הוּא גִירוּחַ לֵאנֵה יִסְחִיל
 וְגִירוּ אֲדֵרֵם מִן עֵדֵם אֲלֵאכְרָא: וְאֵלֵדֵי יִכְלִין עֲפָה מִן דִּבְרֵי אִבּוּ תִשְׁסֵם הוּא אֵן מִן רֵאָה אֵן יִחֵד שִׂיֵא
 מִיִּבְבֵּן אֵן יִדְבֵר הוּא מִן אֲלֵעֲקוּל מִן מַעֲנָה וּמַעֲלֹם אֵן וּצַפָּנֵה בִּאנֵה גִיר יִעֲקֵל מִנֵּה אֵנֵה גִיר
 לֵשִׁי אֲכֹר וְלֹא יִגְדוּ אֵן לֹא יִתְעַלֵּם בְּשִׁי אֲכֹר מִן חֵדֵא הוּא גִיר:

Из имен встречаются следующие: Abū 'Alī, Abū Ḥāšim, Abū 'Abd Allāh, Abū l-Ḥāsim al-Balḫī, Abū 'Osmān, «кадий кадиев», причем цитируется сочинение последнего — المغني, багдадского учителя (), Гален, Эвклид, Птолемей; упоминается книга одного из противников, однако без названия:
 ... וְקִדְרָ חֵדֵא אֲלֵמִכְלִפּוּר מִן כִּתְאֵבָה...

6. II Firk. hebr. arab. nova Ms. n° 1215 — 33 л., 15 × 19 см, бумага; почерк — караимский квадратный; 22 строки на странице; некоторые листы повреждены. Фрагмент трактата по му'тазилитской этике. Текст делится на главы (פֶּעַל), снабженные заглавиями. Перечень заглавий:

- פֶּעַל מִן דִּבְרֵי מַעֲנֵי אֲחֵסֵן וְאֲלֵמִכְלִפּוּר וְאֵן יִתְעַלֵּם בְּדִלְךָ.
 פֶּעַל מִן בִּינָן מַעֲנֵי אֲחֵסֵן וְאֵלֵכְרִיב וְאֵם יִתְעַלֵּם בְּדִלְךָ.
 פֶּעַל מִן בִּינָן חֵד אֲלֵאכְרָא וְאֵם יִתְעַלֵּם בֵּה.
 פֶּעַל אֲכֹר יִלְחִיחַ בְּדִלְךָ.
 פֶּעַל מִן דִּבְרֵי מִן יִנְקֵסֵם אֵלֵיֵה אֲלֵעֵם מִן אֲלֵאכְרָא.
 אֲלֵכְלִם מִן אֲלֵרֵלָה עָלֵי אֵנֵה תַּחֲלִיל לֹא יִפְעַל אֲלֵקִיחַ.
 פֶּעַל מִן אֵן אֲלֵאכְרָא מִנֵּה צֶחֶן אֵן יִסְתַּגֵּב עֵן פֶּעַל אֲלֵקִיחַ וְיִעֲלֵם קִבְחָה וְאֵנֵה גִיר עֵנֵה.
 פֶּעַל מִן אֵן אֲלֵאכְרָא קִבְחָה אֲלֵקִיחַ וְאֵנֵה גִיר עֵנֵה מִנֵּה לֹא יִתְחַדֵּר פֶּעַל עָלֵי רֵהָ.
 פֶּעַל מִן אֵן אֲלֵדֵל לֵחֵ לֹא יִתְחַדֵּר אֲלֵאכְרָא קִבְחָה אֲלֵקִיחַ וְאֵנֵה גִיר עֵנֵה לְכֹרֵתֵה שִׁלְמָה בְּדִלְךָ אֲלֵאכְרָא

л. 23 б
л. 28 а
л. 29 а
л. 29 б
л. 30 а

דון גירסא.
פעל יתצל בלדך.
פעל אבר יתצל בה.
פעל אבר ילחך בלדך.
פעל אבר.

Несколько раз встречается имя Абū 'Алй; цитируется его книга .
Кتاب التمهيد والتجويد

7. П Firk. hebr. arab. nova Ms. n° 1224 a — 67 л., 14 × 17.5 см, бумага; почерк — караимский квадратный; 20 строк на странице; особых повреждений нет. Фрагмент одного из сочинений «кадия кадиев» 'Абд ал-Джаббара ибн Ахмада (см. № 2); названия сочинения установить не удалось. Текст разделяется на главы (באב), снабженные заглавиями. Перечень глав:

- | | |
|---------|---|
| л. 1 б | באב פי מא ילזמה מן אלעוץ פי אלגאל ואלמלאך וסע אלמנאפע. |
| л. 2 б | באב פי מא ילזם מן אלעוץ פימא לא פאלך לה בעינה פימא סדיקה אלמגתחד. |
| л. 3 б | באב פי אנה תטאלי ינתחץ למסלום פי אלגלה ומה יתצל בלדך. |
| л. 4 б | אלכלאם פי אלעלח. |
| л. 6 б | באב פי ביאן אלדלאלה עלי מא קלנאה. |
| л. 9 б | באב פי ביאן סרק אלעלם. |
| л. 11 а | באב פי אן אלנסר פי גיר אלדליל לא יולד. |
| л. 13 б | באב פי ביאן אלסדיק אלדי יערף בה אלמכלף אלנסר עליה. |
| л. 14 а | באב פי אלרזם כיה יכון לספא וכיה לא יכון. |
| л. 14 б | באב פי אלמסער. |
| л. 15 а | באב פי אלאלאם. |
| л. 17 а | באב פי אביאח אלאלאם וביאן גנסהא. |
| л. 18 а | באב פי אביאח אלגם וביאן גנסהא. |
| л. 18 б | באב פי ביאן אלוגזה אלתי יוגד עליה אלאלם. |
| л. 20 а | באב פי ביאן חכם אלאלם פי חסנה וקבחה. |
| л. 22 б | באב פי דבר שבה אלקום. |
| л. 24 а | אלכלאם פי אלגאל. |
| л. 24 б | באב פי חקיקה אלגל. |
| л. 25 а | באב פי אן אלכתובה ואלדלאלה ואלעלם לא יפנע מן אקדרה עלי כלאפה. |
| л. 25 б | באב אן אלמקחול לו לס יקחל מא חכמה. |
| л. 26 б | באב פי אן מן חכמה חדה אלשרוש פיה וגב תכליפה. |
| л. 27 а | באב פי ביאן אחאם אלסף ושרוטה. |
| л. 31 б | באב פי אנה מע כסאל אלעלם ואלשוה ורחמאם אלאלגא קד לא יכלף. |
| л. 32 а | באב פי ביאן מאיזה אלסף. |
| л. 33 а | באב פי אלוגזה אלתי תתלף לאגלהא אוצאף אלסף. |
| л. 35 б | באב פי כיפיה תוצל אלמכלף אלי אלעלום. |
| л. 37 б | באב פי מא יחנאוה אלחעבד מן אלסף ואלמפסדה ומה יתצל בלדך. |
| л. 39 а | באב פי אן אלעלם פי אלדין יגב אן יפעלה תטאלי. |
| л. 44 а | באב פי אלסף אדא כאן לספא פי וגה דון וגה הל יגב אם לא. |
| л. 45 а | באב פי אנה לו לס יפעל אלסף הל כאן יחסן עקאם אלמכלף. |
| л. 46 а | באב פי ביאן מא ישחבה באלסף ומה לא ושחבה. |
| л. 50 а | באב פי אלגל כיה יכון לספא וכיה לא יכון. |
| л. 50 б | אלכלאם פי אלרזאם. |
| л. 53 б | באב פי אן אלאלם לא יקבח לכונה אלמא עלי מא חקולה אלחוויה. |
| л. 54 а | באב פי סדיק אלוצול אלי אלרזם. |
| л. 55 а | באב פי מא לה יסתח אלחואב. |
| л. 55 б | באב פי ביאן חקיקה אלפחד ואלחואב. |
| л. 56 а | באב פי אלכלאם עלי אבי עתמאן פי קולה באלסבע. |
| л. 58 а | באב מא יפעלה תטאלי מן אלאלאם ואלעוץ עלי גירה. |
| л. 58 б | באב פי ביאן וגבו אלעוץ עלי פאעל אלצרר פי אלשאחד. |
| л. 60 а | באב פי אן אלאלם חסן למא דכרנאה מן אלוגזה. |
| л. 63 а | באב פי אן אלנסר יוגב אלמערפה ויולדהא. |
| л. 64 а | באב פי אחאם אלרזם ומה יתצל בה. |
| л. 66 б | אלכלאם פי אלסף. |
| л. 67 б | באב פי אלסף הל יגוז כונה לספא פי אלחאביח וסרק אלואגב. |
| л. 67 б | באב פי אן אלסף קד יוכל פי כעץ אליחליף דון בעץ. |

Автор называет три других своих труда: 1) *Книга المعنى* — л. 11 а или просто *المعنى* — л. 43 б, 2) *Книга الدواعي والمواريث* — л. 22 а и 3) *الفعل والفعل* — л. 12 а, что и дает основания с несомненностью признать автором описываемого фрагмента кадия 'Абд ал-Джаббара (см. № 2). Из имен встречаются: Абӯ 'Али, Абӯ Хāшим, Абӯ 'Абд Аллāх, Абӯ л-Хузейл, Абӯ 'Осмāн, Абӯ л-Фадл Джа'фар ибн Харб, Бишр. Цитируются сочинения Абӯ Хāшима:

8. II Firk. hebr. arab. nova Ms. n° 1224 b — 83 л., 15 × 19 см, бумага; почерк — крупный караимский квадратный; 15—17 строк на странице; некоторые листы сильно повреждены. Фрагмент трактата по му'тазилитской метафизике и натурфилософии. Текст разделяется на главы (*פל*), снабженные заглавиями. Перечень глав:

פצל פי אן אלכון לים בלגס מלכאף ללחרכה ולמסכון ולא אחורמא יכילאף זלאכר ומא יחצל בלדך.

- л. 6 а
- л. 10 а
- л. 13 б
- л. 15 б
- л. 34 а
- л. 36 б
- л. 46 а
- л. 48 б
- л. 50 а
- л. 52 а
- л. 62 а
- л. 72 б

Упоминаются следующие имена: Абӯ 'Алй, Абӯ Хāшим, Ибн ар-Равенди, Зейд ибн 'Амр, Зейд ибн Хāлид.

9. II Firk. arab. Ms. n° 3 — 79 л., 14 × 18 см, бумага; почерк — небрежный нахш, причем буквы почти совершенно лишены диакритических точек; 13—14 строк на странице. Тетради по 10 л. каждая, имеют порядковую нумерацию цифрами и полностью выписанными числами; первая из сохранившихся тетрадей помечена 1318, за нею следуют тетради 1319—1325; от последней тетради сохранилось лишь 9 листов. На л. 79 а стоит: *ختم الجزء العاشر*. Фрагмент трактата по му'тазилитской этике. Текст разделяется на главы (*بصل*). Перечень глав:

فصل في ان الاحباط والتكثير يقع بين الثواب والعقاب على طريق المعادلة والموازنة لا على وجه

- الانقضاء والارالة .
- فصل في ان التوبة تسقط العقاب لا لعظمها وعظم المستحق بها ولا على طريق الموازنة .
- فصل في هل يجب ان يتساوى ثواب المكلف وعقابه وما الحكم في ذلك اذا تساوى وما يتصل بذلك.
- فصل فيما يقع فيه معني الاحباط والتكثير وما لا يقع ذلك فيه .
- فصل في ان الثواب كما لا يشيت الا باستحقاق وكذلك لا يسقط الا باستحقاق وما يتصل بذلك.
- فصل في ان العقاب قد يسقط بانقضاء تعالي ...
- فصل في بيان ما به يسقط العقاب
- فصل في ان هذا الانقضاء لو وقع منه تعالي ما الذي كان يجب فيه من الحكم .
- فصل في ان السمع لم يرد بخلاف ما في العقول وان دل على انه تعالي سماعه لا محالة
- فصل في هل يحسن منه تعالي احباط العقاب من بعض من يستحقه دون بعض .
- فصل في بيان ما يجوز من احباط بعض العقاب من المستحق الواحد دون بعض في وقت او فترات
- فصل في ان العقاب لا يجب زواله الا بفعل المستحق او احباط المستحق من قبله .
- л. 16 б
- л. 13 а
- л. 16 б
- л. 17 б
- л. 18 б
- л. 19 а
- л. 21 б
- л. 22 б

- الكلام في احكام ما يستحق به الثواب والعقاب من المعاصي والطاعات وما يتحمل بذلك.
 ل. 24 б
 فعل في بيان الاقل مما يجوز ان يستحق بالطاعة والمعصية من الثواب والعقاب .
 ل. 25 а
 فعل في بيان ما يصح ان يستحق بالطاعة والمعصية من الثواب والعقاب وما لا يصح وما يتحمل
 بذلك .
 ل. 27 а
 فعل في بيان الوجوه التي بها تعظم الطاعة ومفارقتها لما لا تعظم به .
 ل. 29 а
 فعل في الوجوه التي بها تعظم المعصية ومفارقتها للوجوه التي لا تعظم بها .
 ل. 34 а
 فعل في ان المعاصي والطاعات قد يكون بعض كل واحد منهما اعظم من بعض واحداهما اعظم من
 الاخرى .
 ل. 38 б
 فعل في بيان ما يصح ان يعلم بالعقل او السمع انه اعظم من غيره من الطاعات والمعاصي وما
 لا يصح ان يعلم بالعقل والسمع وما يتحمل بذلك .
 ل. 39 б
 فعل في بيان الطريق الذي يصح ان يعرف به عظم المعاصي والطاعات وما يتحمل بذلك .
 ل. 41 б
 الكلام في الاكفار والتفسيق . فعل في ذكر جملة تجب معرفتها في هذا الباب من اصوله والخلاف
 فيه .
 ل. 43 б
 فعل في بيان احكام الكفر وما يتحمل بذلك .
 ل. 45 а
 فعل في انه لا يصح اثبات كفر لا دليل عليه من جهة السمع .
 ل. 45 б
 فعل في ان ما ليس واحده كفر من المعاصي لا يجوز ان يجتمع فيفسر كفرا وما يتحمل بذلك .
 ل. 48 б
 فعل في بيان جملة ما يدخله الكفر من المعاصي وما يتحمل بذلك .
 ل. 50 а
 فعل في بيان الطرق التي يعرف بها الكفر وما يتحمل بذلك .
 ل. 51 б
 فعل في ان القول قد يكون كفرا والاعتقاد والمذهب .
 ل. 52 а
 فعل في بيان ما يكون كفرا من افعال القلوب ...
 ل. 54 б
 فعل في بيان جملة المذاهب التي تكون كفرا ومفارقتها لما لا يكون كفرا وما يتحمل بذلك .
 ل. 58 а
 فعل في ان احوال التأويل في المذاهب لا تؤثر في كون الكفر منها كفرا .
 ل. 67 а
 فعل في ان التكفير قد يجب في كثير من افعال الخواارج من قول ومن فعل .
 ل. 70 а
 فعل في بيان ما يكون كفرا من العروم والارادات والكراهات وما يتحمل بذلك .
 ل. 74 а
 فعل في بيان العشق الذي ليس بكفر وما يدخله التفسيق من الافعال وما يتحمل بذلك .
 ل. 76 а
 فعل في بيان ان في المعاصي ما ليس ... كفر وما يتحمل بذلك .
 ل. 77 б

Из имен встречаются: Abū 'Alī, Abū Ḥāshim, Abū 'Abd Allāh и др.

10. II Firk. arab. Ms. n° 16 — 147 л., 12 × 16.5 см, бумага; почерк — небрежный насх, причем буквы почти совершенно лишены диакритических точек; 18 строк на странице. Рукопись очень плохой сохранности, большинство листов изъедено жуком. Фрагмент содержит часть того же сочинения, что и вышеописанный отрывок № 5. Текст разделяется на главы (باب).

л. 10 б

باب الكلام في المائنة

Затем, до л. 100 б, делений на главы не встречается, и изложение лишь разбивается на несколько отделов разной величины, из которых каждый начинается словами: شبهة أخرى .

л. 100 б

باب في حكاية مذهب شيخنا ابي الهذيل في العلم .

л. 102 б

باب في ذكر ما يستحق به .

л. 113 б

دليل اخر في القدره والحيوة .

л. 121 а

باب في انه عز وجل يستحق كونه عالما قادرا حبا لدانته لا لعمان .

л. 136 а

باب في الدلالة على انه عز وجل استحق صفاته لا لعمان معدومة .

л. 137 б

باب في الدلالة على ان القدم عز وجل لا يجوز ان يكون قادرا عالما حبا لعمان محدثه

л. 144 б

باب الدلالة على ان الله عز وجل قادر عالم حي لا لعمان قديمه .

Из имен наиболее часто встречаются: Abū 'Alī, Abū Ḥāshim, Abū Isḥāq, Abū l-Ḥuzayl, а также «кадий кадиев», причем цитируется сочинение последнего — المعفني . Цитируется книга одного из противников (имя не названо): المخالف في كتابه الذي سماه الهداية
 л. 93 а. — وقد ذكره

11. II Firk. arab. Ms. n° 21 — 110 л., 12 × 15 см, бумага; почерк — насх, почти совершенно лишенный диакритических то-

чек; 16—19 строк на странице; многие листы значительно повреждены. Рукопись написана в Фостате, в месяце Раджабе 472 г. хиджры = конец ноября—начало декабря 1083 г. н. э. (см. ниже, колофон на л. 110 б). На обложке — приписка рукою В. В. Бартольда: «Часть сочинения (листы сильно пострадали) по вопросам ислама и мусульманского права и благочестия. Автор, вероятно, Ибн Кудам ал-Макдиси; есть ссылка на его более раннее сочинение *الكافي في الفروع*, ср. Брок. I, 398, м. б. *فراغ* (недостает начала) сочинения имамита аш-Шарифа ал-Муртада Абū л-Касима Алī ибн Тāхира — *كتاب ذخيرة العالم وبصيرة المتعلم* (см. ниже, колофон на л. 110 б). Текст разделяется на главы (*كلام* и *فصل*). Перечень глав:

- л. 12 а . فصل في بيان ما تعدد به في مستحق الثواب والعقاب .
 л. 13 а . فصل في الاكثار والفقر .
 л. 15 а . الكلام في الاسماء والاحكام .
 л. 19 а . الكلام في اللطف . فصل في معناه اللطف والعبارة المختلفة عنه والاشارة الي مهم احكامه .
 л. 25 б . فصل في الدلالة على وجوب اللطف وقيم المعقدة .
 л. 29 а . فصل في تكليف من لا لطف له او من لطفه في القبح .
 л. 30 а . فصل في انه عز وجل لو لم يفعل اللطف لم يحسن منه عقاب المكلف .
 л. 30 б . فصل في اللطف اذا كان علي وجه في الفعل دون وجه .
 л. 32 а . الكلام في الاصلح . فصل في ذكر معاني تدور بين المتكلمين في هذه المسئلة .
 л. 33 б . فصل في ذكر الادلة علي ان الاصلح فيما يرجع الي الدنيا لا يجب عليه تعالى .
 л. 39 а . الكلام في الالام . فصل في اثبات الالام وذكر مهم احكامه .
 л. 42 б . فصل في ذكر الوجوه التي يحسن عليها الالام او يفسح .
 л. 46 б . فصل في الدلالة علي ان الالام يحسن للنفع اما معلوما او مظنونا .
 л. 48 б . فصل في الدلالة علي ان الالام يحسن لدفع الضرر المعلوم والمظنون .
 л. 50 б . فصل في هل يفسد العوض بالهبة والابرا .
 л. 51 б . فصل في انه عز وجل لا يختار يرد العوض عند فعل الضرر .
 л. 52 а . فصل في ذكر ما يلزم من الاعراض بالثبات والتفويت والامال وقطع المنافع .
 л. 56 а . الكلام في الاجال . فصل في حقيقة الاجل وعاشدته .
 л. 57 б . فصل في ان العقول كان يجوز ان يعيشوا لا القتل وان موته في تلك الحال غير واجب .
 л. 58 б . فصل في ان العقول لا يجب القتل علي انه لو لم يقتل لبقى لا محالة .
 л. 59 б . الكلام في الارزاق .
 л. 61 б . فصل في ان الرزق لا يكون الا حلالا وان الحرام لا يوفى بذلك .
 л. 62 а . فصل في اضافة الرزق وكيفية طلبه واحتلايه والرد علي من حرم المكاسب .
 л. 64 а . الكلام في الاعمار .
 л. 67 б . فصل في الرد علي الكبرية .
 л. 69 б . فصل في الرد علي اصحاب التشايع .
 л. 71 б . الكلام في الامراض... فصل في الوجوه التي يستحق علي الله عز وجل بها العوض .
 л. 73 б . فصل في انه عز وجل بالمتكبر من المصار لم يتضمن الاعراض عليها وان العوض علي من فعل الالام دون من مكنت منه .
 л. 75 а . فصل في ان النظر بولد العلم ولا بولد الظن ولا شك ولا شيا سوى العلم .
 л. 78 б . فصل في فساد التقليد .
 л. 79 а . فصل في ان العباد يقدرون علي المعارف وانها من معلم .
 л. 80 а . فصل في وجوب النظر في معرفة الله عز وجل وجهه وجوبه وانه اول الواجبات .
 л. 84 а . فصل في كيفية حصول البصيرة للمعاني حتي يجب عليه النظر والكلام في حسن الخاطر وحقيقته .
 л. 89 а . فصل في ان الغدر يتعلق بالمتفق والمختلف من المتفاد من اجناس مقدورات العباد وكيفية تعلفها بذلك ووجهه .
 л. 91 а . فصل في الدلالة علي ان القدرة تختار ستقدم الفعل .
 л. 98 б . فصل في الرد علي المجوس .
 л. 99 а . فصل في الكلام علي السامري .
 л. 104-б . فصل فيما جرى عليه تعالى من الاوصاف الراجعة الي الارادة والكرهية .
 л. 106 б . فصل فيما يستحقه تعالى من الاوصاف من حيث لم يفعل ما يقدر عليه من افعال مخصوصة .
 л. 107 б . فصل في ذكر جملة من احكام الدماء .
 л. 110 б — колофон:

تم كتاب ذخيرة العالم وبصيرة المتعلم

املاء الشريف الجليل العرتضي رضي الله عنه

وفرح من نسخه لنفسه عالي بن سليمان

بمسطط مصر في شهر رجب سنة

٤٧٢ والحمد لله علي نعمائه وهو حسي ...

استعين وحده .

В тексте встречаются имена му'тазилитских учителей — Абū 'Али, Абū Хāшима и др.

12. II Firk. arab. Ms. n° 25 — 49 л., 10 × 15 см, бумага; черк — мелкий насх, почти совершенно лишенный диакритических точек; 17 строк на странице; некоторые листы сильно изъедены жучком. Фрагмент трактата по му'тазилитской гносеологии (?). Перечень глав:

- л. 3 а[~] الوجه الأول وهو الغلط في اثبات العلة .
 л. 11 а القول علي الوجه الثاني وهو مناصفتهم في اثبات العلة .
 فصل في ذكر اقوالهم في ذلك ... وبيان الأول منها وانه وجهان ... وما يتصل
 л. 14 а بذلك .
 л. 21 а فصل في انه لا يحق طريقة الطرد في الدليل ... طريقتهم فيه .
 فصل في انه لا يحق اثبات امر من الامور بطرد العلة مني (؟) كان اثباتها علة من طريق الاستدلال .
 л. 36 б

13. II Firk. arab. Ms. n° 28 — 91 л., 14 × 17.5 см, бумага; черк — крупный и небрежный насх; 12—14 строк на странице; некоторые листы повреждены. По всем внешним признакам настоящий фрагмент является частью той же рукописи, что и фрагмент № 1. Текст разделяется на главы (فصل و كلام), снабженные заглавиями. Перечень глав:

- فصل في بيان ما يحق اثباته سبباً لامعالتا المتولدة وما لا يحق ذلك فيه وما يتصل بذلك .
 л. 10 а فصل في ان تعلّقها بالمقدور الآ علي وجه الحدوث وانها لا بوجع المقدور .
 л. 15 а فصل في بيان كيفية تعلّق القدرة بما تتعلّق به .
 л. 20 а فصل في الدلالة علي ان كل حيز يحق ان يفعلته تعالى متولّداً يجوز ان يجعله مستندا (؟)
 л. 21 б فصل في ذكر الكلام فيما قالوا انه متولّد وليس بمتولّد وما قالوا انه غير متولّد وهو متولّد .
 л. 25 б فصل في انه تعالى لا يجوز ان يكون عالماً قادراً حقّاً بمعان محدثة .
 л. 29 а فصل في ان المعلوم كالمتوجّد في جهة العلم به .
 л. 30 б فصل في ان القدرة جنس غير المعة ... والسكون والطبايع الاربعة وما يتصل [بذلك] .
 л. 32 а فصل في ان العاقل الممكن قد يختص بصفة بعضها بغير تكلّيفه .
 л. 39 а فصل في بيان كيفية توليد الاسباب التي قدماها لما يولده وذكر شروطها وما يتصل بذلك
 л. 52 а فصل في الدلالة علي ان القدرة في سائر الاوقات تتعلّق بممثل ما تتعلّق به في الوقت الأول ما بغيره .
 л. 54 б فصل في ان القدرة تتعلّق بالمقدورات المستقلة في ابتدأ حدوثها جنسيا لا لباقيها .
 л. 56 б فصل في الدلالة علي ان القدرة تتعلّق بكلّ ما يصح كون العبد قادراً عليه من الافعال المختلفة .
 л. 58 а فصل في قدر القلوب وقدر الحوارح هل يختلجان في التعلّق ام لا .
 л. 60 б فصل في ان القدرة تتعلّق بالمختلف من مقدوراتها علي الجمع دون البذل .
 л. 61 б فصل في ذكر جملة من شهبهم في هذا الباب .
 л. 62 б فصل في ذكر ما يحق ان يقع من الله تعالى متولّداً وما لا يحق ذلك فيه وما يتصل بذلك .
 л. 70 а فصل في ذكر ما يستحقه السبب والسبب من الاوصاف وما يتصل بذلك .
 л. 74 б فصل في الكلام علي المعبرة (؟) فيما يتعلّق بالاسماء في التوليد .
 л. 76 б الكلام في الاستقامة . فصل في ذكر جملة من افانيل المخلّفين في ذلك .
 л. 78 а فصل في ابطال قول من قال في المتولّدات انها واقعة بالطبع وما يتصل بذلك .
 л. 82 б فصل في بيان ما يجب ان يشارك المتولّد لاسببه فيه من الصفات المتعلقة به وبفاعله وما يتصل بذلك .
 л. 84 б

Примечания

محمد بن عثمان الحياط كتاب الانتصار والرد علي ابن الروندى الملحد تأليف ابي الحسن عبد الرحيم بن محمد
 Le livre de Triomphe et de la Réfutation d'ibn-ér-Rawendi l'Hérétique... / Ed.
 H. S. Nyberg. Caïre, 1925. P. 10:

... لا يخفي علي العالم ان هذا الصنف من الكتب العربية (يعني كتب المعتزلة) قلما آتتني الي هذا العصر ، ذلك لما نزل بمنازله من الاحراق والندمير ، وبقي علي رؤس اصحابه من التمسك والتكبر . والقليل الباقي منه قد بلغنا عن احدى طرق ثلاث : منه ما تحت عليه الريدية في البين آمنتاً بمذهبهم الذي هو افرأ ما يكون الي مذهب الاعتزال ، ومنه ما آخره

العلماء رغبة في الانتفاع بما فيه من علوم شتى مما لا علاقة له بعلم التوحيد ، ومنه ما اطلق عن ابدى مصافيه حكمة او صدقة .

² См.: Schreiner M. Der Kalam in der jüdischen Literatur. Berlin, 1895, S. 1.

³ Абӯ л-Фадл Сахл ибн Абӣ л-Фадл ат-Тустарӣ — арабоязычный караимский писатель, характер литературной деятельности которого, равно как и время его жизни, недостаточно выяснены. Характеристике этого автора, составившего, между прочим, заметки на «Метафизику» Аристотеля, я предполагаю посвятить особую статью.

⁴ Характеристике отдельных памятников мусульманской литературы, находящихся среди еврейско-арабских рукописей собрания А. Фирковича, помимо настоящей работы посвящено всего лишь две статьи: *Салье М. А.* Неизвестный вариант «Сказки о рыбаке и духе» из «1001 ночи» // Записки Коллегии востоковедов. Л., 1930. Т. 5. С. 405—428; *Борисов А. Я.* Арабский оригинал латинской версии так называемой «Теологии Аристотеля» // Там же. С. 83—98. Из фрагментов арабских философских сочинений в коллекции А. Фирковича мною отмечены отрывки из энциклопедии «Любщих Братьев и Верных Друзей», «Образцового государства» ал-Фараби, «Послания птицы» и «Послания о душе» Ибн Сйна, «Устремления философов» ал-Газали и т. п.

⁵ Jacut's geographischen Wörterbuch. Aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford / Hrsg. von F. Wüstenfeld. Leipzig, 1866—1873. Т. 1—6. Т. 1. S. 877.

⁶ The Arabic Commentary of 'Ali ben Suleiman the Karaite on the Book of Genesis / By Dr. S. L. Skoss. Philadelphia, 1928.

⁷ *Борисов А. Я.* О времени и месте жизни караима Алӣ ибн Сулеймана. Статью предполагалось опубликовать в VII томе «Записок» Института востоковедения Академии наук СССР, но она была напечатана позднее: Палестинский сборник. М.; Л., 1956. Вып. 2. С. 109—114. — *Ред.*

⁸ *Nyberg H. S.* Al-Mu'tazila // Enzyklopedie der Islam. Lieferung 49 bis. S. 854: «Das IV (X) Jahrh. sah die Shia blühen und die 'Abbāsiden-Macht schwinden, was beides für die Mu'tazila ziemlich nachteilig war». Во французском издании «Энциклопедии ислама» Х. С. Нюберг несколько смягчает это свое высказывание фразой, отсутствующей в немецком издании: «la faveur de quelques gouverneurs bûyides en a jusqu'à un certain degré dédommagé la Mu'tazila» (*Nyberg H. S.* Al-Mu'tazila // Encyclopedie de l'Islam. Lieden; Paris, 1936. P. 844).

⁹ В Хорезме, например, му'тазилитство имело представителей еще в конце XIV в., при Тимуре, когда в других мусульманских областях ученых этого направления давно уже не было» (*Бартольд В. В.* История культурной жизни Туркестана. Л., 1927. С. 65).

¹⁰ См.: *Goldziher I.* Vorlesungen über den Islam. Heidelberg, 1925. S. 225.

¹¹ См.: *Беляев В. И.* Анонимная историческая рукопись коллекции В. А. Иванова в Азиатском Музее // Записки Коллегии востоковедов. Л., 1930. Т. 5. С. 37. В примеч. 3 приведена соответствующая литература.

¹² Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum Inscriptur / Ed. C. J. Tornberg. 14. Lugduni-Batavorum, 1851—1876. Т. 9. 1862. S. 77.

¹³ Об 'Абд ал-Джаббаре см.: Yāqūt's Irshād al-Arib ilā Ma'rifat al-Adib (text) / Ed. D. C. Margoliouth. «E. J. W. Gibb Memorial» series. Leyden; London, 1909. Vol. 6/2. S. 282—283; Ibn-el-Athiri Chronicon. Т. 8. S. 510—511; Т. 9. S. 235; The kitāb al-Ansāb of 'Abd al-Karīm ibn Muhammad al-Sam'ānī / Ed. D. C. Margoliouth. «E. J. W. Gibb Memorial» series. Leyden; London, 1912. Vol. 20. S. 32; *Sarkis J.* Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe. Caire, 1929. Т. 1. Col. 1269; *Nyberg H. S.* Al-Mu'tazila. S. 854; *Mez A.* Die Renaissance des Islāms. Heidelberg, 1922. S. 193, 197; *Brockelmann C.* Geschichte der arabischen Literatur. Weimar, 1898. Т. 1. S. 418—419.

¹⁴ Явно преувеличено: *Sarkis J.* Dictionnaire... Т. 1. Col. 1269.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ *Ahlwardt W.* Verzeichniss der arabischen Handschriften. Berlin, 1892. No. 5149.

¹⁷ *Борисов А. Я.* Заметки о литературном наследии Юсуфа аль-Бақыра // Изв. АН СССР. Отд.-ние обществ. наук. М.; Л., 1935. С. 273.

¹⁸ *Sarkis J.* Dictionnaire... Т. 1. Col. 1123—1124; *Brockelmann C.* Geschichte... Т. 1. S. 404—405.

¹⁹ См., например, высказывание Д. Б. Макдональда (в статье: *Macdonald D. B.* Kalām // Enzyklopedie der Islam. Leiden; Leipzig, 1927. Т. 2. S. 718) о влияниях, под которыми создавалась мусульманская «наука Калāма»: «Es scheint klar, dass die

muchammedanischen Denker beeinflusst wurden 1) in weitem Umfange von den Begriffen, den Einteilungen und der Dialektik der griechischen Philosophie, 2) in viel geringerem Masse durch persönlichen Umgang und durch Discussion mit den Theologen der orientalischen christlichen Kirche und 3) vielleicht durch einige Ideen indischen Philosophen-Schulen»; последнее положение базируется на данных книги: *Horten M. Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam. Bonn, 1912.*

²⁰ См.: *Steiner H. Der Mu'taziliten oder die Freidenker im Islām. Leipzig, 1865. S. 80—94.*

²¹ Са'ид ибн Мухаммад ибн Са'ид ан-Найсабурй написал около 1009 г. н. э. дошедшую до нас в единственной рукописи (Berl. 5125) книгу, излагающую разногласия му'тазилитских школ Басры и Багдада: *Kitāb al-masā'il fī l-ḫilāf bayn al-baṣrīyyīn wal-baḡdādīyyīn*. Среди еврейско-арабских рукописей собрания А. Фирковича находится фрагмент мусульманского догматического сочинения (II Firk. hebr. arab. nova Ms. n° 1224 с — 127 л.), автор которого сообщает о своей встрече с Абū Рашидом в библиотеке Рейя:

...ולקח נאיתי פי הרה אונתה אבא רשיד אכלום פי כוננת אכתב בארי וכן
אסנלם נאיתי כסחור לקח? אסחורלם סן אהל אר נספעה סן ראפעה ניפבור ואבו רשיד הרה או אר בה תלכי
אסחורלם כוננרת נהל וחורא קר אבו רשיד...

²² Полные формы приводимых ниже имен, равно как и даты, заимствованы преимущественно из статей Карра де Во и Х. С. Нюберга в «Энциклопедии ислама».

²³ В «Китаб ал-Фихрист» (*Kitāb al-Fihrist* / Hrsg. von G. Flügel, nach dessen Tode besorgt von J. Rödiger und A. Müller. Leipzig, 1871—1872. Bd 1—2. Bd 1. S. 174) Абу Хашиму приписываются два сочинения, носящие название ал-Джāми' («большая книга ал-Джāми'» и «малая книга ал-Джāми'»), а также две книги («большая» и «малая»), озаглавленные ал-Абвāб; неясно, что представляет собою неоднократно цитируемая на страницах ленинградских фрагментов, как труд Абū Хāшима, книга Нахд ал-абвāб; заглавие это дает право предположить, что мы имеем здесь дело с полемическим трактатом, направленным против одной из двух книг ал-Абвāб и приписанным Абū Хāшиму, очевидно, лишь по недоразумению. Книги Нахд 'Аббād и ал-Багдādийят в списке ал-Фихриста отсутствуют.

²⁴ Полемический трактат Абū 'Абд Аллāха против Ибн ар-Равандй, согласно ал-Фихристу (S. 174), был озаглавлен:

كتاب نفخ كلام الزندي في ان الجسم لا يجوز ان يكون مختبعا
لامن سى.

²⁵ *Margoliouth G. Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum. P. III. London, 1915. P. 195—196.*

²⁶ Всюду, даже в явно искаженных местах, строго сохраняется написание подлинника.

²⁷ *Brockelmann C. Geschichte... T. 1. S. 419.*

Ленинград, 17.III.1935 г.

ОБ ОТКРЫТЫХ В ЛЕНИНГРАДЕ МУ'ТАЗИЛИТСКИХ РУКОПИСЯХ И ИХ ЗНАЧЕНИИ ДЛЯ ИСТОРИИ МУСУЛЬМАНСКОЙ МЫСЛИ

Мое настоящее сообщение вызвано вполне конкретным поводом, благодаря чему и содержание его является в своей основе строго конкретным и в известной мере узкоспециальным. В течение последних лет мне удалось обнаружить в Ленинграде довольно значительное количество рукописей, имеющих отношение к одному из наиболее интересных моментов истории ислама — к движению так называемых му'тазилитов. Ни в какой мере не будучи исламоведом, я тем не менее счел себя обязанным предпринять первые шаги к тому, чтобы обнаруженный мною материал дошел до сведения специалистов. Результатом этой первоначальной, а для меня, вероятно, и окончательной стадии изучения ленинградских му'тазилитских рукописей явилось их описание, отнюдь не претендующее на полноту, но тем не менее вполне достаточное, чтобы дать всем интересующимся понятие о характере материала. Это самое описание положено мною и в основание моего настоящего доклада, рамки которого таким образом оказываются несколько тесными. Я не ставлю своей задачей изобразить здесь общую картину развития му'тазилитского движения или дать истолкование сущности этого — во многом для нас пока неясного — идеологического явления; разрешить подобную задачу станет возможным лишь после того, как будет в основном завершена ведущая сейчас нашими историками работа по изучению социально-экономической структуры халифата и форм проявления его классовых и иных противоречий. Большой шаг вперед в этом последнем направлении представляет, несомненно, доклад А. Ю. Якубовского, заслушанный нами на одном из первых заседаний настоящей сессии; на данных этого доклада я в значительной степени и основываю те несколько общих соображений, которые будут предпосланы мною характеристике ленинградских му'тазилитских рукописей в качестве краткого введения.

Мы можем констатировать необычайную сложность социальной обстановки омейядского халифата, где классовые противоречия осложнялись взаимоотношениями между завоевателями-арабами и всей массой покоренного местного населения, весьма пестрого и этнически, и конфессионально. Сирия, местопребывание арабской власти, в течение ряда десятилетий жила за счет

богатого Ирака, питая этим резко оппозиционные настроения во всех слоях населения этой области. Аббасидский переворот, совершенный силами антиомейадской оппозиции, не только не уничтожил, однако, раздиравших халифат противоречий, но в известной мере даже обострил их. При Аббасидах к господствующей группе арабских феодалов примкнула численно преобладающая ее группа феодалов иранских, бывших прежде в неравноправном положении со своими арабскими собратьями по классу. Нередко лишь внешне отойдя от зороастризма к исламу, эта группа иранских феодалов возродила в халифате ряд традиций сасанидской государственности. Что же касается народных масс, то, убедившись, что иранские феодалы ничуть не менее враждебны им, чем арабские, они устремляются на борьбу против самых основ феодального общества. «Если в омейядском периоде, — говорит А. Ю. Якубовский, — общая ненависть к Сирии и Дамаску, как символам угнетения арабских феодальных верхов, могла на время объединить классово-враждебные элементы Ирака, то при Аббасидах, когда иракские феодалы стали хозяевами положения, трудящиеся массы получили возможность легко видеть, где их настоящие враги».¹

Вполне естественно, что сложная социальная обстановка породила не менее сложную обстановку идеологическую. Я оставляю здесь в стороне те многочисленные и подчас не вполне ясные пережитки старых местных традиций — греческих, вавилонских, арамейских, иранских и иных, которые цепко держались в халифате в первые века его существования. Общины сиропизантских христиан различных толков, а также иудеев, самаритян, манихеев и зороастрийцев, харранские звездопоклонники, остатки гностицизма и древних вавилонских верований (вроде учения так называемых мандеев) — все это несомненно делало идеологическую жизнь халифата чрезвычайно пестрой. Однако, согласно теме моего доклада, мы должны остановить здесь наше внимание лишь на идеологии мусульманского населения халифата, так или иначе нашедшей свое выражение в литературных памятниках на арабском языке.

Надо помнить, что ислам аббасидского периода представляет уже нечто иное, нежели ислам времени Омейядов. Если при Омейядах ислам был в основном распространен лишь на территории Сирии, то теперь мусульманство простирается значительно более широко — и в среде иранских феодалов, вошедших в состав господствующей верхушки, и в среде других слоев населения — купцов, ремесленников, крестьян. Само собою разумеется, что при этом меняется и самый облик ислама: под его оболочкой, подчас очень тонкой, отчетливо проступают очертания старых местных идеологических традиций, самых разнообразных и нередко враждебных одна другой. Довольно скоро под именем единой «веры Мухаммеда» складывается несколько в основном независимых аспектов ислама, в различной степени приближающихся к учению Корана и Сунны, а подчас и не имеющих с последними ничего существенно общего, несмотря на чисто внешнее признание мусульманских «основ». Каждый из этих аспектов в основном несомненно связывается с определенной социальной группой, отображая в себе ее мирозерцание. И хотя работа по выявлению социального базиса идеологических конструкций ха-

лифата еще не проделана, тем не менее здесь можно наметить — в самых общих и, так сказать, предварительных чертах — четыре главных направления.

Во-первых, при дворах крупнейших феодалов — аббасидского халифа и, позднее, династий, водворившихся в различных областях халифата, культивировалась так называемая арабская философия; наиболее кратко это идеологическое течение следует, на мой взгляд, определить как своеобразную формулу, в которую отлился — в условиях слагающегося феодального общества — философский синкретизм, существовавший в Месопотамии и Сирии со времен эллинизма. Во-вторых, среди высшего городского слоя и некоторой части феодалов большой популярностью пользовались догматические доктрины му'тазилитов, о которых подробнее будет сказано далее. В-третьих, преимущественно в кругах ремесленников возникло и распространилось мистическое направление, известное под именем суфизма, идеологические истоки которого представляются загадочными и выводятся одними из Индии, другими — из христианства и неоплатонической философии, в действительности же, возможно, в значительной степени коренятся в малоизвестных нам верованиях сасанидского Ирана. Наконец, в-четвертых, крестьянские движения халифата, по своим тенденциям антифеодальные и уравнилельные, сопровождаются религиозными теориями, часто лишь номинально связанными с исламом, по существу же являющимися отголосками идей старых иранских маздакитов. Эта схема в том виде, как она изложена здесь мною, конечно, очень упрощена и не во всех своих элементах одинаково убедительна; при дальнейшей работе многое в ней должно быть дополнено, углублено и изменено; в частности, именно в пункте, касающемся му'тазилитства, для меня более всего неясного и проблематического; и все же я считаю для себя необходимым пока придерживаться изложенной схемы — в качестве своего рода рабочей гипотезы.

Из четырех названных идеологических течений первое, а именно арабская философия, наименее значительное по количеству adeptов, является не только по своим истокам, но и по своей основной тенденции прямым и непосредственным продолжением античной философии. В то время, когда в христианских странах Европы, на исконной территории античных государств, всюду безраздельно господствовала феодальная схоластика, — на Востоке, в аббасидском халифате, одетая в оболочку арабской речи, доживала свой долгий век античная философская традиция. Называя арабскую философию прямым продолжением античной, я отнюдь не хочу сказать, что она лишена всяких черт феодальной идеологии; утверждать это было бы абсолютно неправильным, так как арабская философия обладает целым рядом и крупных и мелких признаков идеологии феодализма; я имею здесь в виду лишь основную тенденцию арабской философии, которая продолжает собою основную тенденцию античной философии в ее позднейшей — так называемой александрийской — стадии. Эту основную тенденцию, согласно высказываниям ее носителей, можно вкратце формулировать следующим образом: философия есть религия мудрецов, религия, стоящая выше всех остальных народных религий; мудрец, т. е. философ, может прийти к познанию религиозных основ, исходя лишь из своей собственной личности,

из своего разума и чувства и не прибегая ни к чему, находящемуся за пределами его существа. Эту тенденцию мы находим ясно выраженной, например, в энциклопедии «Любящих Братьев и Верных Друзей»; нетрудно видеть, что это та самая тенденция, которая лежала в основе систем, возникших в эпоху разложения античного общества и известных под именем неоплатонизма и неопифагорейства. Арабская философия, в ее метафизической части, так же как и эти последние, есть прежде всего «философская религия». Понятно отсюда, что она внутренне ничем не связана с исламом, становясь с ним порою в самые резкие противоречия, что нашло свое ясное выражение в знаменитом учении латинских аверроистов о двух истинах; вполне понятны поэтому и гонения, претерпеваемые мусульманскими философами со стороны ортодоксов.²

Но если арабская философия в ее метафизике есть «философская религия», то му'тазилитское течение, из которого впоследствии возникла ортодоксальная догматическая школа аш'аритов, с полным правом может быть названо схоластикой ислама, хотя и схоластикой еретической. Как и всякая схоластика, доктрина му'тазилитов вырастает всецело из стремления дать разумное обоснование религиозных догматов ислама, т. е. является «религиозной философией», в которой разум призван на служение вне-разумным положениям религии. И если арабская философия является своеобразным гибридным — феодально-античным — идеологическим организмом, быть может, единственным в своем роде в истории человеческой мысли, то му'тазилитство есть уже чисто феодальная идеология. Что касается материала, из которого му'тазилитские учителя сконструировали свои системы, то вопрос этот не вполне еще ясен, однако очевидно, что в качестве материала здесь были использованы элементы различных идеологических течений, существовавших в Передней Азии в эпоху первых Аббасидов. Еще Г. Штейнер и А. Кремер указывали на связь некоторых му'тазилитских положений с сиро-византийским христианским богословием в том его виде, в каком оно изложено в трудах Иоанна Дамаскина и Феодора Авукара; Г. Штейнер связал некоторые моменты раннего му'тазилитства с иудаизмом; С. Горовиц выяснил влияние античных стоиков на одного из крупнейших му'тазилитских авторитетов — Ибрахима ан-Наззам; влияние аристотелевской логики не нуждается ни в каких доказательствах; вероятно затем известное воздействие манихейства; наконец, М. Хортен говорит о возможных заимствованиях из буддийской философии.

Действительно, система му'тазилитов, несмотря на разнородность своих составных элементов, в целом — органически самостоятельная, в одном кардинальном пункте как бы приближается к учению философских школ буддизма, влияние которого на развитие мусульманской догматики все же едва ли может быть доказано. Все дело, по-видимому, лишь в том, что и буддийские мыслители, и му'тазилиты исходили из одних и тех же — чисто рационалистических — препосылок, последовательно и цельно их развивая, что и привело как тех, так и других, при всей независимости их путей, к относительно близким выводам. Как известно, средиземноморский философский цикл (так называю я комплекс философских традиций, существовавший и развивав-

шийся в бассейне Средиземного моря, имея своей исходной точкой античную Грецию) до самого XVII в., когда зарождается новая философия буржуазной Европы, не знал строгих и законченных гносеологических систем — в противоположность индийскому философскому циклу, где гносеологические проблемы всегда стояли в центре внимания мыслителей. Му'тазилиты представляют, насколько мне известно, единственное исключение: принадлежа всецело к средиземноморскому циклу, они, однако, создали довольно законченную систему рационалистической теории знания, резко отличаясь этим от остальных философских и религиозно-философских учений как мусульманских стран, так и феодальной Европы. Этой своей стороной учение му'тазилитов представляет для нас особенный интерес, и полная история гносеологии и логики не может быть написана без учета сохранившихся памятников му'тазилитской философской литературы. Очень интересна, кроме того, атомистическая теория, лежащая в основе му'тазилитской натурфилософии и обуславливающая собою своеобразные концепции времени и пространства. Заслуживает внимания также система морали му'тазилитов с казуистически разработанным учением о зле и воздаянии.

В мою задачу не входит здесь изложение самой му'тазилитской доктрины. Подробное изложение ее завело бы меня слишком далеко и, кроме того, в значительной мере выходит за пределы моей компетенции; краткий же пересказ не имеет смысла, так как он несомненно являлся бы негодной попыткой дублировать прекрасный очерк И. Гольдциера в его «Лекциях по исламу» — книге, смею надеяться, хорошо известной каждому арабисту. Не берусь я также дать здесь очерк исторических судеб му'тазилитства; отмечу лишь, что уже очень рано му'тазилитская догматика связывается с ши'итством. Когда ал-Ма'мун, в определенный период своего правления, попытался опереться на средние, ши'итски настроенные слои населения, му'тазилитство приобрело такое значение, что одно из основных его положений — догмат о сотворенности Корана — было на время провозглашено государственной теорией. Правда, вскоре после этого произошел поворот в политике халифов, и му'тазилиты, после кратковременного торжества, подверглись жестокому преследованиям; но позднее, в X столетии, в эпоху распада аббасидского халифата, при дворе ши'итов-Бувейхидов, равно как и в государстве Саманидов, му'тазилитские учителя вновь встретили благосклонный прием, находя последователей и покровителей среди высших государственных деятелей эпохи. Так, приверженцем му'тазилитских воззрений был ас-Сахиб Абу л-Касим Исма'ил Ибн'Аббад (ум. 995 г. н. э.), исполнявший должность визиря сначала при Бувейхиде Му'айяд ад-Даула, а затем при брате последнего, Фахр ад-Даула; этот сановник, принадлежавший к числу образованнейших людей своего времени, посвящавший свои досуги литературным занятиям и собравший библиотеку, с трудом умещавшуюся на 400 верблюдах, известен, между прочим, своим покровительством одному из крупнейших авторитетов позднего му'тазилитства, кадию 'Абд ал-Джаббару, о котором речь будет далее. В эпоху Бувейхидов и Саманидов му'тазилитское движение переживает, в известной мере, свой второй — и последний — расцвет, распространяя свое влияние на отдаленные восточные и северо-

восточные области мусульманского мира, где этому влиянию удалось продержаться в течение ряда столетий; так, в Хорезме оно, по словам В. В. Бартольда, «имело представителей еще в конце XIV в., при Тимуре, когда в других мусульманских областях учение этого направления давно уже не было».³ Ко всему этому необходимо добавить, что на му'тазилитстве в значительной степени основывается господствующая ши'итская догматика, и в современной ши'итской литературе еретический рационализм первых веков ислама дожил до наших дней.

Всего вышеуказанного, конечно, еще слишком мало для того, чтобы считать данную здесь характеристику му'тазилитства хотя бы относительно полной; отмеченные мною черты этого сложнейшего идеологического явления явно отрывочны и недостаточны и, собственно, даже не могут быть названы характеристикой; однако более подробное освещение этого вопроса заставило бы меня выйти за пределы задачи, поставленной мною себе в настоящем сообщении. Мне нужно было лишь показать, что такое сильное и длительное движение, каким было движение му'тазилитов, — движение, распространившееся в свое время по всему огромному пространству мусульманского мира, вплоть до Испании, — движение, из которого в значительной мере вышла ортодоксальная догматика аш'аритов и которое, как было только что сказано, дожило до наших дней в ши'итстве, — мне нужно было лишь показать, что такое движение заслуживает глубокого и всестороннего изучения и что без этого изучения невозможно подлинное понимание ислама и вообще идеологии мусульманских стран феодального периода. Но здесь мы встречаемся с фактом, хорошо знакомым всякому, кому приходилось иметь дело с изучением так называемых ересей: несмотря на то что му'тазилиты, как нам хорошо известно, создали огромную и разнообразную литературу, ортодоксы в течение ряда столетий приложили столько усилий для ее истребления, что когда в прошлом столетии Г. Штейнер предпринял написание первой вообще монографии, посвященной «вольнодумцам ислама» (так назвал он му'тазилитов),⁴ то под его руками не оказалось, за исключением трудов аз-Замахшари, ни одного действительно му'тазилитского сочинения, и изложение пришлось строить исключительно на сведениях, почерпнутых из вторых рук, от ортодоксальных мусульманских авторов, отнюдь не свободных от враждебных му'тазилитам тенденций. Шахрагани, Ибн Хазм, ал-Иджи и Маймонид — вот основные источники, на которых в течение долгого времени европейская наука основывала свои представления о доктрине му'тазилитов. Однако уже с конца прошлого века стали понемногу обнаруживаться жалкие остатки подлинной му'тазилитской письменности. Шведский ориенталист Х. С. Нюберг в арабском предисловии к недавно изданному им му'тазилитскому трактату (Китаб ал-Интисар)⁵ говорит о трех путях, которыми дошли до нас эти остатки. Во-первых, отдельные памятники му'тазилитской литературы были обнаружены среди трактатов близкой к му'тазилитству йеменской секты Зейдийя, обширные собрания рукописей которой хранятся в Милане и Берлине. Во-вторых, некоторые из му'тазилитских сочинений попали в частные библиотеки ортодоксальных мусульманских ученых, ценивших их за обилие разнообразных сведений и тонкую разработку ряда поло-

жений, не связанных непосредственно с проблемами «справедливости и единосущия». К числу таких сочинений относится, например, изданный Нюбергом трактат ал-Хайата — *Китаб ал-Интисар*, а также находящаяся в Берлинской библиотеке и еще полностью не изданная книга о разногласиях багдадских и басрийских му'тазилитов, принадлежащая перу Абу Рашида ан-Найсабури. Наконец, в-третьих, несколько единичных памятников му'тазилитства избегли уничтожения лишь благодаря случайности, как, например, хранящийся также в Берлинской библиотеке ал-Китаб ал-Мухит кадия 'Абд ал-Джаббара. Однако к этим указанным Нюбергом трем путям необходимо добавить четвертый путь, на который, в самое последнее время, удалось напасть автору настоящего доклада. Этим четвертым путем является старая арабоязычная литература восточных караимов.

Уже давно известно, что средневековая догматическая и философская письменность евреев Востока испытала на себе глубокое влияние мусульманских му'тазилитских идей, причем караимы подверглись этому влиянию в несравненно большей степени, нежели раббаниты; так, догматические труды крупнейших караимских авторитетов — Йа'қуба ал-Киркисани, Сахла ат-Тустари, Йүсуфа ал-Басира и Абү л-Фараджа Фуркана — представляют собою, в основном, лишенные оригинальности своды позднемутазилитских воззрений. Ввиду этого само собой разумеется, что караимские ученые, живо интересуясь му'тазилитством, изучали и переписывали для себя мусульманские му'тазилитские трактаты, и эти-то копии, написанные к тому же в большинстве своем еврейскими буквами, избегли уничтожения со стороны ортодоксального ислама и дошли, правда, лишь во фрагментах, до нашего времени. Тайники караимских молитвенных домов Палестины и Египта послужили, таким образом, убежищем для обломков мусульманской му'тазилитской письменности.

Из этих именно тайников и составила, в основе своей, знаменитая коллекция еврейских и еврейско-арабских рукописей, собранная крымским хахамом караимов Авраамом Фирковичем во время его поездок по Востоку и хранящаяся ныне в Ленинградской Государственной Публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Эта замечательная и далеко еще не исчерпанная коллекция уже обогатила науку рядом неизвестных доселе первоклассных памятников еврейско-арабской литературы, которым посвящена серия публикаций А. Я. Гаркави, П. К. Коковцова, Я. И. Израельсона и других; однако и для истории мусульманской письменности здесь хранится под спудом немало ценного материала.

В течение моих шестилетних занятий рукописями А. Фирковича мне удалось обнаружить среди них ряд фрагментов, несомненно принадлежащих мусульманским му'тазилитским сочинениям. До настоящего момента мною зарегистрировано 13 таких фрагментов значительной величины — от 30 до 147 листов, дающих в сумме около 1100 листов текста, и 10 отрывков меньшей величины — по несколько листов каждый. Сохранность некоторых из этих отрывков малоудовлетворительна: они значительно повреждены тлением и жучком.

Все обнаруженные мною му'тазилитские фрагменты написаны на старой восточной бумаге, 7 — крупным квадратным еврей-

ским письмом, характерным для древнейших караимских рукописей, остальные 6 — беглым и малоразборчивым *насхом*, почти совершенно лишенным диакритических точек. Некоторые из этих последних (т. е. написанных *насхом*) рукописей производят впечатление спешных черновиков, до того небрежно их выполнение: в них нередко зачеркнутые слова, а иногда и целые строки.

Что касается времени и места написания, то из несомненно му'тазилитских фрагментов всего лишь один снабжен колофоном с соответствующими данными. Из колофона мы узнаем, что данный фрагмент написан неким 'Али Ибн Сулейманом в Фостате (т. е. старом Каире) в месяце Раджабе 472 г. хиджры (т. е. в конце ноября или начале декабря 1083 г.). Среди рукописей А. Фирковича мне удалось кроме этого отрывка найти еще два фрагмента, несколько более раннего времени, переписанные тем же 'Али Ибн Сулейманом, но не в Фостате, а в селении по имени Танас, на границе Ифрикии и Магриба; один из этих фрагментов датирован месяцем Шаввалем 436 г. хиджры (т. е. апрелем 1044 г.), другой же — месяцем Зу-л-хиджа 446 г. хиджры (т. е. февралем 1057 г.). Оба последних фрагмента содержат, как мне кажется, части одного и того же догматического сочинения, му'тазилитский характер которого несколько сомнителен, почему я и не включил его в серию описанных мною рукописей.

Кто же этот переписчик 'Али Ибн Сулейман? Оказывается, что это — лицо в достаточной мере известное, которому в европейской науке посвящена даже небольшая литература. В 1928 г. американский ученый С. Л. Скосс (из Филадельфии) издал одно арабское сочинение, принадлежащее перу средневекового караимского писателя Абу л-Хасана 'Али Ибн Сулеймана ал-Мукаддаси.⁶ В обширном предисловии Скосс пытается выяснить вопрос о времени и месте жизни этого автора, причем в распоряжении его оказываются две даты, из которых одна очень подозрительна. Несомненно все же, что названный автор действовал во второй половине XI в.; что же касается места его жизни, то на основании куньи — ал-Мукаддаси — Скосс считает за таковое Иерусалим (Бейт ал-Мукаддас). Выводы Скосса подверглись критике палестинского ученого Банета, в результате чего между обоими учеными возникла полемика, не приведшая, за неимением действительно веских аргументов, ни к каким окончательным результатам. Для меня несомненно, что названный переписчик трех ленинградских фрагментов, 'Али Ибн Сулейман, есть не кто иной, как именно этот караимский писатель Абу л-Хасан 'Али Ибн Сулейман ал-Мукаддаси. Вопрос, вызвавший полемику между Скоссом и Банетом, благодаря этим новым данным оказывается разрешенным: выясняется, что местом жизни 'Али Ибн Сулеймана, несмотря на его кунью, является не Иерусалим, а северная Африка, и что начало его литературной деятельности следует отодвинуть еще в первую половину XI в.⁷

Таким образом, из 13 ленинградских му'тазилитских фрагментов единственный датированный относится к XI в. н. э.; что же касается остальных, лишенных датировки, то, судя по внешним признакам, их следует отнести к тому же столетию или, по крайней мере, к следующему, позже которого они вряд ли могли быть написаны. Местом их возникновения является, по-видимому, северная Африка; впрочем, некоторые из них могут происходить и

из Передней Азии. С определенностью судить об этом мы не имеем возможности, так как А. Фиркович не оставил никаких указаний о месте приобретения им той или другой рукописи, локализация же на основании почерка едва ли может считаться вполне безупречной ввиду недостаточной разработанности как арабской, так, особенно, и еврейской палеографии.

Если трактаты, сохранные зейдитами, являются продуктами деятельности багдадской школы му'тазилитов, традиция которой перешла к йеменским сектантам, то ленинградские рукописи содержат сочинения другой, более древней и более, пожалуй, популярной школы — басрийской. Однако среди них мы не находим памятников, восходящих к эпохе расцвета этой школы, не находим сочинений ее крупнейших авторитетов — Абу 'Али Мухаммеда ал-Джуббаи (ум. 915 г. н. э.) и его сына, Абу Хашима 'Абд ас-Салама (ум. 932 г. н. э.); в ленинградских фрагментах сохранились лишь трактаты, принадлежащие к позднейшей поре существования басрийской школы, эпохе эпигонов му'тазилитства, хронологически — ко второй половине X и первой половине XI столетий.

Так как почти все ленинградские фрагменты не имеют ни начала, ни конца, то определение авторов и заглавий сочинений представляется предприятием почти неосуществимым, особенно если принять во внимание скудость наших сведений о му'тазилитской литературе вообще. Мне удалось установить имена всего лишь двух авторов. Один из них — известный кадий Абу л-Хасан 'Абд ал-Джаббар Ибн Ахмад ал-Хамадани, происходивший из селения Асадабад. В начале своей деятельности он принадлежал к догматической партии аш'аритов, но затем перешел в лагерь му'тазилитов, примкнув к тому же басрийскому толку «ал-джуббайя», из которого, за несколько десятилетий перед тем, вышел сам ал-Аш'ари.

В то время, к которому относится начало деятельности 'Абд ал-Джаббара, т. е. в 50-е годы X в. н. э., учение Абу 'Али ал-Джуббаи приобрело широкую популярность в форме, приданной ему сыном последнего, Абу Хашимом 'Абд ас-Саламом, основателем значительнейшего из поздних му'тазилитских толков, известного под именем «ал-Бахшамийа». 'Абд ал-Джаббар в длинном ряде сочинений продолжил и развил взгляды Абу 'Али и Абу Хашима. В 971 г., когда 'Абд ал-Джаббар находился в Багдаде, упомянутый выше бундский визирь Исма'ил Ибн 'Аббад призвал его в Рей, где он был облечен званием главного кадия на территории владений Муайад ад-Даула. За время своей более чем 50-летней деятельности в Рейе 'Абд ал-Джаббар создал здесь многочисленную школу, пользуясь неизменным расположением Ибн 'Аббада, который отзывался о нем, как о «лучшем из людей». Кадий пережил своего покровителя на 30 лет и скончался в Рейе в 414 или 415 г. хиджры (т. е. в 1023—1025 гг. н. э.), имея более 90 лет от роду.⁸

Литературная деятельность кадия 'Абд ал-Джаббара была, по имеющимся у нас сведениям, очень значительной, и труды, вышедшие из-под его пера, пользовались в свое время популярностью, однако впоследствии они разделили судьбу остальной му'тазилитской литературы, и в настоящие дни, насколько я знаю, из них известны всего лишь два, а именно: 1) изданный в

начале нашего века полемический трактат, озаглавленный: Тан-зих ал-куран 'ан ал-мата'ин (очищение Корана от поношений) и 2) большой свод му'тазилитских основ, ал-Китаб ал-мухит, сохранившийся в единственной рукописи Берлинской библиотеки, но не в своем первоначальном виде, а в эксцерптах одного из учеников автора, Ибн Маттавайхи.

Среди ленинградских рукописей находятся два фрагмента сочинений 'Абд ал-Джаббара. Один из них — меньший — является частью названного свода — ал-Китаб ал-мухит, однако незначительные размеры отрывка (30 л.) не дают возможности определить, имеем ли мы здесь дело с подлинным текстом автора или так же, как в берлинской рукописи, лишь с сокращенной редакцией Ибн Маттавайхи. В тексте фрагмента встречаются ссылки на два других труда 'Абд ал-Джаббара, не дошедших, насколько мне известно, до наших дней: 1) ал-Китаб ал-мугни, или просто — ал-Мугни, и 2) Китаб ад-дава'и вас-савариф. Второй фрагмент, значительно большего размера (67 л.), содержит части сочинения, название которого мне определить не удалось. Несомненная принадлежность этого сочинения перу 'Абд ал-Джаббара может быть установлена из встречающихся на его страницах ссылок как на более ранние труды автора на книги ал-Мугни и Китаб ад-дава'и вас-савариф, упоминаемые, как только что было сказано, и в ал-Китаб ал-мухит.

Другим автором, которого мне удалось определить на материале ленинградских рукописей, является известный ши'итский деятель, аш-Шариф ал-Муртада Абу л-Касим 'Али Ибн Тахир, глава (накиб) багдадских алидов (он умер в Багдаде в 1044 г. н. э.). Литературное наследие этого автора состоит из ряда трактатов ши'итского содержания; кроме того, ему приписывается большой диван, содержащий 10 тысяч стихов, и сборник апокрифических сентенций халифа 'Али.⁹ Среди ленинградских фрагментов один содержит части текста принадлежащей перу аш-Шарифа ал-Муртада книги, озаглавленной: Китаб захират ал-'алим ва басират ал-мута'аллим — «Сокровище сведущего и разумение наставленного». Сочинение это полностью выдержано в чисто му'тазилитском духе. Заглавие книги и имя ее автора вполне определенно указаны в колофоне фрагмента, а потому находятся вне сомнения: рукопись написана в 1083 г. н. э., т. е. всего лишь через 39 лет после смерти автора. Следует отметить, что в известных мне списках сочинений аш-Шарифа ал-Муртада «Книга сокровища сведущего» отсутствует.

Что же касается остальных фрагментов, то мне не удалось установить ни авторов, ни заглавий содержащихся в них сочинений; однако можно с уверенностью сказать, что большинство этих сочинений относится, самое раннее, к первой четверти XI в., так как почти во всех них цитируется кади ал-кудат («кадий кадиев»), т. е. 'Абд ал-Джаббар, умерший, как было сказано, в 1024 г. н. э.

По содержанию ленинградские фрагменты в той или иной мере затрагивают почти все проблемы, входящие в круг доктрины му'тазилитов. Так, один из отрывков содержит часть сочинения по натурфилософии; названия глав показывают, что здесь говорится о трех путях познания субстанции, о постижении атома и о различных его свойствах, о земле, о движении звезд, причем отвергается учение философов, представляющее звезды одуше-

ленными существами, об обстоятельствах бытия и небытия субстанции, о пустоте и полноте и о других подобных вопросах. Гносеологическим проблемам посвящен ряд глав во многих фрагментах. Здесь говорится о сущности знания, о различных его видах, о путях к знанию, об истинном знании и о ложном, о сомнении и т. п. В большинстве отрывков имеются разделы, посвященные проблемам теодицеи и морали (абваб ал-'адл); часто встречаются также главы, трактующие об атрибутах (абваб ат-таухид). Дать более подробную характеристику содержания рукописей я не могу здесь не только потому, что эта в высшей степени специальная материя сильно затянула бы мое изложение, но еще и потому, что это для меня отчасти трудно и фактически: помимо того что по черк многих из фрагментов малоразборчив и почти лишен диакритических точек, сами фрагменты сильно повреждены, листы их частью перемешаны в хаотическом беспорядке, так что систематическому изучению материала должна предшествовать большая и сложная предварительная работа, которую я сейчас — по ряду причин — лишен возможности проделать в нужной мере.

Если мы теперь поставим вопрос о значении открытых в Ленинграде му'тазилитских фрагментов, то прежде всего придется отметить, что ценность этих материалов несколько умеряется их происхождением из поздней эпохи му'тазилитства. В конце X и начале XI вв., когда были написаны сочинения, сохранные нам ленинградскими фрагментами, учение му'тазилитов уже выродилось в схоластику в худшем смысле этого слова. В бесконечных спорах как между багдадской и басрийской школами, так и между различными авторитетами внутри каждой из этих школ дело шло часто более о словах, чем о смысле. Казуистикой были наполнены и многочисленные му'тазилитские выпады против аш'аритов. Однако необходимо признать, что и эти казуистические хитросплетения, если в них достаточно разобраться, значительно разъясняют суть миропонимания му'тазилитов, так как под их словесной шелухой, не лишенной порою тонкости и остроумия, почти всегда можно различить вполне определенную систему идей. Поэтому ленинградские фрагменты несомненно представляют существенный интерес, являясь немаловажным дополнением к уже имеющемуся материалу. Очень интересны также ленинградские рукописи и многочисленными цитатами из более старых му'тазилитских авторов, подлинные сочинения которых не сохранились; так, здесь встречаются наиболее часто: Абу 'Али ал-Джуббаи, Абу Хашим 'Абд ас-Салам, Абу 'Усман ал-Джахиз, известный мастер арабской прозы и один из крупнейших авторитетов басрийской школы му'тазилитов, Ибрахим ан-Наззам, Абу 'Абдаллах ал-Басри, Абу л-Хузайл ал-'Аллаф, Абу л-Касим ал-Балхи, Джа'фар Ибн Харб, Бишр Ибн му'тамир, Ибн ар-Раванди и др. Довольно часто, кроме того, приводятся названия различных му'тазилитских сочинений, среди которых встречаются и совершенно неизвестные; так, например, Абу Хашиму 'Абд ас-Саламу приписывается сочинение ал-Багдадийят, нигде не отмеченное в списках трудов этого автора.

На мой взгляд, ленинградские фрагменты несомненно значительно обогатят наши сведения об учении му'тазилитов, однако действительная и всесторонняя оценка ленинградского материала должна исходить не от меня. Как я уже говорил в начале насто-

ящего доклада, я ни в какой мере не являюсь исламоведом, и задачу изучения обнаруженного мною нового му'тазилитского материала я поставил себе, так сказать, в самом минимальной объеме. Сообщить всем интересующимся более подробные сведения о ленинградских фрагментах есть уже дело исламоведов, которое, надо надеяться, в будущем ими будет выполнено. Что же касается меня, то я ограничил свою задачу лишь предварительным описанием материала; в настоящий момент это описание закончено и напечатано в одном из органов Института востоковедения Академии наук.¹⁰

16 июня 1935 г.

Примечания

¹ Цитирую по рукописному тексту доклада А. Ю. Якубовского.

² Необходимо отметить здесь, что вопрос о причинах, вызвавших пережитки античной идеологии в условиях слагающегося феодального общества, в высшей степени интересен, но и настолько же сложен; в настоящий момент я не пытаюсь его разрешить за отсутствием ряда необходимых для этого данных, однако полагаю, что ключ к нему лежит в особых свойствах переднеазиатского феодализма той эпохи со свойственными ему значительными пережитками рабства.

³ *Бартольд В. В.* История культурной жизни Туркестана. Л., 1927. С. 65.

⁴ *Steiner H.* Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam. Leipzig, 1865.

⁵ *Le Livre de Triomphe et de la Réfutation d'ibn-er-Rawendi l'Hérétique...* / Ed. H. S. Nuberg. Caire, 1925. P. 10.

⁶ *The Arabic Commentary of 'Ali ben Suleiman the Karaite on the Book of Genesis* / By Dr. S. L. Skoss. Philadelphia, 1928.

⁷ Подробности этого вопроса см. в моей статье: К вопросу о времени и месте жизни караима 'Али ибн Сулеймана. Статья была напечатана лишь в 1956 г., см.: Палестинский сборник. М.; Л., 1956. Вып. 2. С. 109—114. — *Ред.*

⁸ Литературу о 'Абд ал-Джаббаре см. в моей статье: Му'тазилитские рукописи Государственной Публичной библиотеки в Ленинграде // Библиография Востока. М., 1935. Вып. 8—9. С. 69 сл.

⁹ Литературу об аш-Шарифе ал-Муртада см. в моей статье, названной в предыдущем примечании.

¹⁰ См. выше, примеч. 8.

ПРИЛОЖЕНИЯ

СПИСОК ТРУДОВ А. Я. БОРИСОВА

Опубликованные работы

1. Новые материалы к вопросу о псевдо-Бахье // Изв. АН СССР. Отд-ние гуманитар. наук. М.; Л., 1929. С. 775—797.
2. Арабский оригинал латинской версии так называемой Теологии Аристотеля // Записки Коллегии востоковедов. Л., 1930. Т. 5. С. 83—98.
3. Об исходной точке волонтаризма Соломона Ибн Габироля // Изв. АН СССР. Отд-ние обществ. наук. М.; Л., 1933. С. 755—768.
4. Some new Fragments of Isaak Israeli's Works // Академия наук СССР — академику Н. Я. Марру: Сб. М.; Л., 1935. С. 621—628.
5. Заметки о литературном наследии Юсуфа аль-Басйра // Изв. АН СССР. Отд-ние обществ. наук. М.; Л., 1935. С. 273—285.
6. Sur le nom Tankalouhâ // Journal Asiatique. Paris, 1935. Fasc. 2. Mélanges. P. 300—305.
7. Му'тазилитские рукописи Государственной Публичной библиотеки в Ленинграде // Библиография Востока. М., 1935. Вып. 8—9. С. 69—95.
8. Пальмирские тессеры Института истории Академии наук СССР // Вспомогательные исторические дисциплины: Сб. статей. Л., 1936. С. 415—418.
9. Заметки о поэзии Моисея Ибн Эзры // Изв. АН СССР. Отд-ние обществ. наук. М.; Л., 1936. С. 99—117.
10. Об открытых в Ленинграде му'тазилитских рукописях и их значении для истории мусульманской мысли // Труды Первой сессии арабистов. Л., 1937. С. 113—125.
11. Миниатюры Книги макам аль-Харири // Памятники эпохи Руставели. Л., 1938. С. 171—178.
12. Авиценна как врач и философ // Изв. АН СССР. Отд-ние обществ. наук. М.; Л., 1938. С. 51—73.
13. Авиценна как врач и философ // Вторая сессия Ассоциации арабистов 19—23 октября 1937. Тезисы и содержание докладов. Л., 1937. С. 14—17.
14. Новые данные о редакторе дивана Иехуды Галеви // Памяти академика Н. Я. Марра. М.; Л., 1938. С. 338—343.
15. Об одном иллюстрированном астрологическом трактате сасанидского времени (краткое изложение доклада) // III Международный конгресс по иранскому искусству и археологии. Доклады. (Ленинград, сентябрь 1935). М.; Л., 1939. С. 31—34.
16. Сасанидский Иран // История СССР. М.; Л., 1939. С. 64—72.
17. Эпиграфические заметки // Труды отдела истории культуры и искусства Востока Государственного Эрмитажа. Л., 1939. Вып. 1. С. 221—242.
18. К истолкованию изображений на биянайманских оссуариях // Труды отдела истории культуры и искусства Востока Государственного Эрмитажа. Л., 1940. Вып. 2. С. 25—49.
19. Ахеменидский Иран // Атлас по истории культуры и искусства древнего Востока. М.; Л., 1940. С. 44—48, табл. 95—104.

20. Обзор восточных материалов // Государственная Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Краткий отчет Рукописного отдела за 1914—1938 гг. Л., 1940. С. 258—260.
21. О значении слова «наус» // Труды отдела истории культуры и искусства Востока Государственного Эрмитажа. Л., 1940. Вып. 3. С. 301—311.
22. Надписи Арташеса, царя Армении // Советский Хайастан. Ереван, 1941. 16 февр. (на арм. яз.).
23. Арабская культура // История культуры. М., 1941. С. 554—568 (макет, 250 пронумерованных экземпляров).
24. Надписи Артаксия (Арташеса), царя Армении // Вестник древней истории. 1946. № 2. С. 97—104.
25. Надпись на серебряной чаше из Бори // Сообщения Государственного Эрмитажа. Л., 1947. № 4. С. 8—11.
26. Дополнения к списку трудов Ибн ар-Равенди // Советское востоковедение. М., 1947. Вып. 4. С. 81—82.
27. Сирийская надпись на сосуде из Тараза // Изв. АН Казах. ССР. Серия археологическая. Алма-Ата, 1948. Вып. 1 (46). С. 105—108.
28. Эпиграфические заметки // Эпиграфика Востока. М.; Л., 1963. Вып. 15. С. 51—57; 1969. Вып. 21. С. 3—13.
29. О времени и месте жизни караимского писателя Али ибн Сулеймана // Палестинский сборник. М.; Л., 1956. Вып. 2 (64—65). С. 109—114.
30. Собрание самаританских рукописей А. Фирковича // Палестинский сборник. М.; Л., 1966. Вып. 15 (78). С. 60—73.
31. К вопросу о восточных элементах в древнерусской литературе // Палестинский сборник. Л., 1987. Вып. 29 (92). С. 154—167; СПб., 1993. Вып. 32 (95). С. 93—99.
32. Светская поэзия евреев мавританской Испании // Православный Палестинский сборник. СПб., 1998. Вып. 98 (35). С. 230—249.

Неопубликованные работы

33. Изображение гороскопа на среднеазиатском оссуарии.
34. Неизвестный еврейский перевод «Книги об определениях» Исаака Израели.
35. «Книга о субстанциях» Исаака Израели.
36. К изучению армянской миниатюры.
37. Мифологические изображения в искусстве древнего Согда.
38. Сирийская литература (статья для энциклопедии).
39. Карта мира из географического сочинения времени Низами.
40. Еврейско-арамейские магические чаши из собрания Института истории АН СССР.
41. Из старых морских небылиц.

**ПЕРЕЧЕНЬ КУРСОВ И СЕМИНАРОВ,
ПРОЧИТАННЫХ И ПРОВЕДЕННЫХ А. Я. БОРИСОВЫМ (ДОЦЕНТ)
В ИНСТИТУТЕ ИСТОРИИ, ФИЛОСОФИИ, ЛИТЕРАТУРЫ
И ЛИНГВИСТИКИ (ЛИФЛИ)
И НА ФИЛОЛОГИЧЕСКОМ ФАКУЛЬТЕТЕ
ЛЕНИНГРАДСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА**

1933/34 уч. год, второй семестр:

- 1) Элементарный курс арабского языка (для студентов I курса, группы: таджиковедов, гебраистов; для студентов II курса — смешанная группа таджиковедов и кавказоведов).

1934/35 уч. год:

- 2) Элементарный курс арабского языка (для таджиковедов I курса).
- 3) Элементарный курс древнееврейского языка (для арабистов и ассириологов II курса).
- 4) Основной курс древнееврейского языка: «пророческие» тексты (для гебраистов II курса).

1935/36 уч. год:

- 5) Углубленный элементарный курс арабского языка (для таджиковедов II курса).
- 6) Основной курс древнееврейского языка — тексты агнографов (для гебраистов III курса).
- 7) Курс еврейско-финикийской эпиграфики (для гебраистов III курса).
- 8) Курс арамейского языка (для гебраистов, арабистов и ассириологов III курса).
- 9) Элементарный курс сирийского языка (для арабистов и гебраистов III курса, факультативно).

1936/37 уч. год:

- 10) Углубленный элементарный курс арабского языка (для иранистов и туркологов II курса).
- 11) Средневековые исторические древнееврейские тексты (для гебраистов IV курса).
- 12) Средневековая еврейская поэзия (для гебраистов IV курса).
- 13) Арамейские тексты (древнеарамейские и еврейско-арамейские) (для ассириологов и гебраистов IV курса).

1937/38 уч. год:

- 14) Средневековые древнееврейские философские тексты — Маймонид (для гебраистов V курса).
- 15) Арабские философские тексты — Ихвāн ас-Сафа, ал-Газālī (для арабистов V курса).

1938/39 уч. год:

- 16) Элементарный курс древнееврейского языка (для арабистов II курса).
- 17) Элементарный курс древнееврейского языка (для гебраистов I курса).

1939/40 уч. год:

- 18) Арабские географические тексты (для арабистов III курса).
- 19) Введение в изучение древнееврейской филологии (для гебраистов II курса).
- 20) Древнееврейские исторические библейские тексты (для гебраистов II курса).

1940/41 уч. год:

- 21) Основной курс древнееврейского языка — «пророческие» тексты (для гебраистов III курса).
- 22) Основной курс древнееврейского языка — мишна и мидраш (для гебраистов III курса).

ПЛАН РАБОТЫ А. Я. БОРИСОВА В ИНСТИТУТЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ АН СССР

Области семитологии, в которых мне представляется желательным работать при Кабинете Древнего Востока Института востоковедения АН СССР:

- 1) Еврейско-арабская филология (по материалам рукописей коллекции А. Фирковича).
- 2) Семитическая (и семито-иранская) эпиграфика.
- 3) Разбор научного наследства П. К. Коковцова.

Конкретные темы на первый год работы:

- 1) Подбор материалов для книги «Павел Константинович Коковцов, его жизнь и труды» (в книге предполагается дать подробную биографию П. К. Коковцова со всесторонней оценкой его общественной, педагогической и литературно-научной деятельности, на широком фоне истории русской и мировой семитологии. Предполагаемый размер книги — ок. 5 печ. л. Первоочередная задача — детальное изучение оставшейся после П. К. Коковцова корреспонденции, как частно-личной, так особенно научной, и подбор библиографии: составление полного списка его работ и полного списка посвященных ему публикаций, заметок и рецензий).
- 2) Работа над частично уже подготовленной книгой: «Материалы и исследования по истории неоплатонизма на средневековом Востоке» (книга содержит филологическую обработку арабских философских памятников и основана полностью на рукописных материалах, открытых автором в коллекции А. Фирковича; предполагаемый размер книги — ок. 12 печ. л. Прилагаю план книги, с условными значками: * «готово для опубликования», * «частично готово для опубликования»).

ПЛАН КНИГИ:

Предисловие: Общая оценка роли неоплатонизма в философском мирозерцании восточного средневековья. Размер ок. 0,5 печ. л.

Введение: литературные источники арабско-еврейского неоплатонизма. Размер ок. 1 печ. л.

I. ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ «ТЕОЛОГИИ АРИСТОТЕЛЯ»

- Гл. 1. Рукописная традиция.
 - § Вводные замечания.
 - § Рукописи первой версии.
 - § Рукописи второй версии.
 - § Выводы.
- Гл. 2. Наименование.

• Гл. 3. Проблемы текста.

- § Из истории изучения памятника.
- § Греческий текст «Эннеад» Плотина (образец).
- § Арабский текст первой версии (образец).
- § Варианты тегеранской литографии.
- § Арабский текст второй версии (образец).
- § Текст латинского переложения (образец).
- § Перевод арабского текста I версии.
- § Перевод арабского текста II версии.
- § Сличение текста I версии с текстом «Эннеад».
- § Сличение текста II версии с текстом I версии.
- § Сличение текста латинского переложения с арабским текстом II версии.
- § Текстологические выводы.

* Гл. 4. Литературная история.

* Гл. 5. Содержание.

Размер раздела ок. 5.5 печ. л.

II. ИЗ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДСТВА ИСААКА ИСРАЕЛИ

• Гл. I. «Книга о субстанциях».

- § Характеристика.
- § Арабский текст (издание).
- § Перевод с кратким комментарием.

Гл. 2. Фрагмент арабского оригинала «Книги о душе и духе».

Гл. 3. Неизвестный еврейский перевод «Книги об определениях».

- § Вводные замечания.
- § Еврейский текст (издание).
- § Перевод.
- § Текстологический комментарий.

Размер раздела ок. 4 печ. л.
Индексы, оглавление и проч.
Размер ок. 0.5 печ. л.

А. Борисов.

Ленинград 18 мая 1942 г.

СОДЕРЖАНИЕ

А. Я. Борисов и его труды по истории средневековой философии на Ближнем Востоке (К. Б. Старкова)	3
Проблемы изучения «Теологии Аристотеля»	14
Введение	14
1. Рукописная традиция	15
Первая («краткая») версия	16
Вторая («пространная») версия	18
2. Наименование	28
3. Текст	37
4. Литературная история «Теологии Аристотеля»	81
5. Содержание «Теологии Аристотеля»	85
Книга о субстанциях (Китаб ал-джавахир) Исаака Израиля (Из рукописных материалов Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина)	117
Издание текста и перевод	117
Введение	117
Текст	130
Перевод	162
Примечания к переводу	173
Неизвестный еврейский перевод «Книги определений» Исаака Израиля	176
Текст фрагментов	178
Текстологический комментарий	181
Новые фрагменты сочинений Исаака Израиля	185
Новые материалы к вопросу о псевдо-Бахье	192
Об исходной точке волюнтаризма Соломона Ибн Габиры	209
Му'тазилитские рукописи Государственной Публичной библиотеки в Ленинграде	219
I. Введение	219
II. Описание рукописей	226
Об открытых в Ленинграде му'тазилитских рукописях и их значении для истории мусульманской мысли	238
ПРИЛОЖЕНИЯ	
Список трудов А. Я. Борисова	250
Перечень курсов и семинаров, прочитанных и проведенных А. Я. Борисовым (доцент) в Институте истории, философии, литературы и лингвистики (ЛИФЛИ) и на филологическом факультете Ленинградского Государственного университета	252
План работы А. Я. Борисова в Институте востоковедения АН СССР	254

Андрей Яковлевич БОРИСОВ
МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСТОРИИ НЕОПЛАТОНИЗМА
НА СРЕДНЕВЕКОВОМ ВОСТОКЕ

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК. Вып. 99 (36)

*Утверждено к печати
Российским Императорским
Православным Палестинским Обществом
при Российской Академии наук*

Редактор издательства *Е. А. Гольдич*
Технический редактор *Н. Ф. Соколова*
Корректор *К. Д. Буланина*
Компьютерная верстка *Л. В. Соловьевой*

Издательство «Дмитрий Буланин»
ЛР № 061824 от 11.03.98 г.

Подписано к печати 01.08.2002.
Формат 70 × 100¹/₁₆. Гарнитура Таймс. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Печ. л. 16. Уч.-изд. л. 21
Тираж 500. Заказ № 140

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, С.-Петербург, 9 линия, 12

Заказы присылать по адресу:

ДМИТРИЙ БУЛАНИН
199034, С.-Петербург, наб. Макарова, 4
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом)
Российской Академии наук
Телефон/факс: (812) 235-15-86
E-mail: bulanina@nevsky.net

ISBN 5-86007-216-3



9 785860 072169

