

Игнатій Гольдціэръ.

Исламская и еврейская
философія.

Исламская и еврейская философія.

Игнатій Гольдцѣрръ.

Введеніе. Философія Ислама и находившаяся подъ ея вліяніемъ философія еврейская могутъ претендовать на видное мѣсто въ исторіи философіи средневѣковья, такъ какъ онѣ оказали значительное вліяніе на схоластику Запада. Философію Ислама прежде обыкновенно называли арабской философіей, и это обычное ея обозначеніе довольно распространено и въ настоящее время, такъ какъ крупнѣйшіе ея представители, безразлично—арабы, персы или турки, писали свои сочиненія на классическомъ языкѣ религіи Ислама, на арабскомъ. Но еврейскіе философы, относящіеся къ той же культурной полосѣ, пользовались тѣмъ же языкомъ для выраженія своихъ идей, поэтому для различенія двухъ умственныхъ теченій, которымъ посвященъ настоящій очеркъ, правильнѣе будетъ называть ихъ исламской и еврейской философіей.

Зачатки этого движенія совпадаютъ съ переломомъ въ политической и духовной жизни халифата, совершившимся въ серединѣ VIII-го столѣтія. При дворѣ аббасидскихъ халифовъ сирійскіе ученые VIII—X вв., обладавшіе знаніемъ языковъ, составляли переводы и парафразы греческихъ сочиненій, благодаря чему арабскій языкъ впервые сдѣлался орудіемъ выраженія научныхъ мыслей. Ученый міръ арабскаго Ислама, занятый разработкой своихъ религіозныхъ институтовъ, познакомился такимъ образомъ съ областью философіи и естествознанія, которыми на Востокѣ до тѣхъ поръ занимались только сирійскіе ученые. Приспособившись къ міру новыхъ мыслей, доказавъ способность обнять чужое образованіе своими формальными средствами и своимъ словеснымъ богатствомъ, арабскій языкъ показалъ столь же блестящій примѣръ своей способности усвоенія, какъ и созданія тонкой научной терминологіи.

Прошло нѣкоторое время, пока міръ новыхъ мыслей сталъ оказывать вліяніе на широкую духовную жизнь Ислама. Живеннымъ элементомъ духовной жизни Востока философскія стремленія стали лишь съ того момента, когда они вступили въ тѣсную связь съ религіозной мыслью Ислама, когда и философы, и богословы почувствовали потребность въ выясненіи своихъ взаимоотношеній.

Неправильнымъ было бы предположеніе, что сочиненіями, переведенными съ греческаго на арабскій, исчерпывались точки сопоставленія между фило-

софской и религиозной мыслью. Живые сношения и здѣсь также оказали большее вліяніе, нежели литература. Въ VII-мъ столѣтіи, напр., когда споры о свободѣ воли чловѣка занесены были восточными христіанами къ первымъ магометанскимъ богословамъ и вызвали среди нихъ страстные пренія, распатавшія традиціонную фаталистическую вѣру, изъ богословской литературы западныхъ христіанъ не было еще переведено на арабскій ничево, что дало бы богословамъ Ислама возможность ознакомиться съ положеніемъ вопроса въ христіанской литературѣ,—все ихъ знакомство съ проблемой было получено путемъ личныхъ сношеній. Точно также и съ идеями древнихъ греческихъ мыслителей, какъ напр., Аристотеля и неоплатониковъ, магометане изъ устной передачи познакомились лучше, чѣмъ это возможно было на основаніи одной только переводной литературы.

А. Философія Ислама.

І. Каламъ и философія. Люди, которые поддались вліянію проникшаго Мутакалимима.—Каламъ. въ образованные круги философскаго духа и занимались поэтому не только вопросами, относившимися, строго говоря, къ области религіи, но въ связи съ этимъ, и метафизическими вопросами, называются въ исторіи исламской философіи мутакаллімами (mutakallimim, по-еврейски: medabberim, дословно: говорящіе). Это названіе указываетъ на то, что они обсуждали положенія, которыя, съ точки зрѣнія религиозной вѣры, слѣпо принимались за непререкаемыя истины, что они говорили и трактовали о нихъ и облекали ихъ въ формулы, дѣлавшія ихъ пріемлемыми для мыслящихъ умовъ. Дѣятельность этихъ людей называется Каламъ (говореніе, словесное обсужденіе).

Первые мутакалимимы выступали противъ ортодоксальныхъ учителей со своими возраженіями и сомнѣніями и, исходя изъ вѣры въ божественную справедливость, не соглашались со многимъ изъ того, что вторые предлагали исповѣдывать. Если ихъ и не осуждали рѣзко какъ еретиковъ, то ихъ, по меньшей мѣрѣ, считали людьми отдѣлившимися, отставшими отъ широкой массы традиціонно вѣрующихъ, вслѣдствіе чего ихъ и стали называть Mütazila, т. е. отдѣляющіеся (по-еврейски mibdalim). Таково традиціонное объясненіе этого названія. заслугой ихъ является то, что, рядомъ съ чув-

ственнымъ опытомъ и традиціоннымъ знаніемъ, они поставили третій критерій знанія: âkl, разумное познаніе. Ихъ расхожденіе съ господствующимъ религиознымъ воззрѣніемъ прежде всего сказалось въ вопросахъ, находившихся въ связи съ понятіемъ божества и откровенія.

Ихъ монотеистическій опозицію противъ господствующаго ученія о не-
пуризмъ. свободѣ воли они унаслѣдовали отъ предшествовавшей эпохи. Они стремились, главнымъ образомъ, къ тому, чтобы предохранить понятіе божества отъ всякаго затемненія въ немъ духовнаго монотеизма (они оспаривали допущеніе привходящихъ атрибутовъ божественной сущности); они отвергали конкуренцію божественнаго закона и боже-

ственной сущности, къ которой должно было приводить традиционное допущеніе, что божественная книга, коранъ, вѣчна какъ самъ Богъ; наконецъ, они оберегали вѣру въ справедливость вѣчнаго существа отъ искаженія ея видимостью фаталистическаго произвола и жестокости. Они охотно поэтому называютъ себя «приверженцами божія единства и божьей справедливости» (ahl-al'ad wal-tauhîd).

Нетерпимость.

Но весьма ошибочно было бы называть ихъ, какъ это до сихъ поръ еще обычно дѣлаютъ, представителями свободомыслія въ Исламѣ. Догматическая узость, формалистическая ограниченность царили и въ ихъ кругу. Только ихъ формула вѣрна; кто противорѣчитъ ей, является еретикомъ, и съ нимъ надлежитъ поступать именно какъ съ таковымъ. Рационализмъ ихъ прекрасно уживается съ допущеніемъ личнаго авторитета; нѣкоторые изъ выдающихся ихъ учителей защищаютъ вѣру въ имамовъ, распространенную у шиитовъ *), да и вообще развитіе мутазилитовъ имѣетъ много точекъ соприкосновенія съ развитіемъ шиитизма. Ихъ отношеніе къ теологii не можетъ насъ здѣсь глубже интересовать. Среди мертвящихъ формулъ ихъ религіозной философіи свѣтлой точкой выдѣляется ихъ стремленіе противопоставить господствующему въ ортодоксii воззрѣнію о божественномъ произволѣ понятіе божественной благодати и справедливости, исключаящей безграничный произволъ. По ученію нѣкоторыхъ мутазилитовъ, даже невинно страдающее животное будетъ на томъ свѣтѣ вознаграждено за причиненное ему здѣсь страданіе. Богъ былъ бы несправедливъ, если бы это воздаяніе не послѣдовало непременно.

Благость и справедливость Божія.

Не трудно понять, что широкое проникновеніе положительнаго матеріала греческаго мышленія соответствующимъ образомъ расширяло область умозрѣнія мутазилитовъ, т. е. каламъ, и что для нихъ со временемъ раскрылись точки, въ которыхъ ихъ богословскіе вопросы соприкасались съ проблемами философіи. Изъ теологическихъ положеній и предпосылокъ съ теченіемъ времени выросло ихъ живое участіе въ метафизическихъ вопросахъ. Мы должны поэтому согласиться съ Маймонидомъ, который въ своей критикѣ метода калама высказываетъ мнѣніе, что ихъ позиція въ метафизическихъ вопросахъ, представлявшаяся позднѣйшему поколѣнію независимой и безусловной предпосылками, при историческомъ разсмотрѣніи оказывается обусловленной богословскими предпосылками, на служеніе которымъ она была расчитана съ самого начала.

Мутакалимъ старой школы еще не занимали определеннаго положенія въ философіи. Древнѣйшіе ихъ авторитеты производятъ скорѣе впечатлѣніе неустаннаго исканія по всѣмъ направленіямъ, чѣмъ установившагося философскаго воззрѣнія. При всемъ различіи отдѣльныхъ направленій среди нихъ мы можемъ, однако, согласиться съ арабскимъ историкомъ, который даетъ единую характеристику ихъ образа мышленія, указывая, что они примыкаютъ не къ греческимъ «религіознымъ филосо-

*) См. „Kultur der Gegenwart“, Teil I, Abt. III, 1 „Die orientalischen Religionen“, стр. 121.

фамъ» (Išāhijjūn, Θεολόγοι), но въ ихъ историческимъ предшественникамъ въ натур-философамъ» (tabī'ijjūn, φυσικοί). Въ сущности, впрочемъ, они отличаются эклектическимъ характеромъ, что доказывается и перинатетическими элементами, нѣрѣдко встрѣчающимися у мутазилизовъ. Противъ нѣкоторыхъ изъ нихъ прямо-таки выставляется обвиненіе, что подъ флагомъ калама они контрабанднымъ образомъ проводили «философскія» ученія. Но въ этомъ выражается только отсутствіе единства въ изложеніи чрезвычайно развѣтвленного содержанія ученія мутазилизовъ. Въ теченіе двухъ съ половиной вѣковъ своего развитія (IX—XI стол.) мутазилизы, по собственному ли умозрѣнію или заимствуя у греческихъ мыслителей, создали множество другъ другу противорѣчащихъ школьныхъ взглядовъ. Въ новѣйшее время С. Горовицъ обогатилъ наши знанія о каламѣ, доказавъ, что на теоріи одного изъ самыхъ выдающихся мутазилизовъ, Наззама († 845 г.), рѣшающее вліяніе оказала философія Стои.

Особенно въ аристотелевской линіи своихъ философскихъ опытовъ. Ученіе о вѣчности міра, признаніе непреложности законовъ природы отдѣляли стѣной философскую школу Стагирита отъ этихъ философствующихъ богослововъ Ислама, несмотря на всю свободу ихъ умозрительной дѣятельности.

При сужденіи о мутазилизахъ необходимо, далѣе, принять во вниманіе, что въ ихъ школахъ сказывается не только сосуществованіе различныхъ взглядовъ, но и ихъ историческое развитіе. Поворотный пунктъ въ ихъ исторіи

составляетъ дѣятельность Абу-л-Хасана-а-л-Ашарита изъ Басры (873—935), ученіе котораго означаетъ реакцію въ сторону традиціи, повлекшую за собой позднѣе полный переходъ въ лагерь ортодоксіи. Эта ретроградная тенденція, которой благопріятствовало одержавшее также верхъ мрачное направленіе въ политикѣ халифата, оказало сильное вліяніе на развитіе калама со стороны его формы и содержанія. Позднѣйшія изложенія проводятъ поэтому различіе между мутазилистами и мутакаллимами, относя это послѣднее названіе преимущественно къ ашаритамъ, которые имѣли противниками только самыхъ непримиримыхъ гонителей всего разумнаго, а въ сущности общимъ мнѣніемъ исламскаго міра признавались истинными носителями догматической ортодоксіи *).

На этой ступени во всей своей полнотѣ проявляется рѣзкая, господствовавшая уже въ прежніе моменты оппозиція калама противъ ученій философовъ. Ни аристотелевское, ни новоплатоновское рѣшеніе міровой проблемы не было въ состояніи удовлетворить, дать формулу, на которой вѣрующіе мыслители могли бы успокоиться. Богъ Ислама, личный творецъ міра, и его всемогущее господство въ природѣ и въ нравственной жизни человѣка нельзя было сочетать съ пониманіемъ Бога, какъ находящагося въ вѣчномъ покой метафизическаго перваго принципа движенія, какъ самого себя мыслящаго существа, воздѣйствіе котораго проявляется только въ вѣчной непреложности законовъ природы, но

Оппозиція понятію божества въ философій.

которое непричастно отдѣльнымъ явленіямъ міра, не находится съ ними ни въ какихъ отношеніяхъ и не можетъ вліять на нихъ ни своимъ всевѣдѣніемъ, ни своей опредѣляющей волей, ибо знаніе отдѣльныхъ вещей и направленныя на нихъ воля уничтожили бы самое понятіе неизмѣннаго единства. Опредѣленіе Бога у перипатетиковъ не могло служить для нихъ исходной точкой при созданіи представленія о высшемъ существѣ, такъ какъ оно было для нихъ предметомъ не только метафизическаго углубленія, но и этическаго созерцанія. Равнымъ образомъ они не могли построить своего представленія о Богѣ на абсолютномъ единствѣ, стоящемъ у новоплатониковъ во главѣ міра эманации, изъ неограниченной полноты котораго при посредствѣ постепенно изъ него излучаемыхъ потенцій, безъ непосредственнаго воздѣйствія на нихъ воли, въ концѣ концовъ вытекаетъ множественность міра явленій.

Одинъ изъ философовъ XII столѣтія въ слѣдующихъ словахъ прекрасно выразилъ различіе, отдѣляющее философовъ отъ мутакаллимовъ: «философы называютъ Бога первой причиной, но тѣ, которые извѣстны подъ именемъ мутакаллимовъ, всячески избѣгаютъ этого обозначенія и называютъ Бога создателемъ; ибо — говорятъ они — если назвать его первой причиной, то тѣмъ самымъ было бы признано сосуществованіе слѣдствія, а это привело бы къ признанію вѣчности міра».

Большой популярностью пользовалась у мутакаллимовъ атомистика. При ея помощи они наиболѣе естественнымъ образомъ могли уклониться отъ признанія безпредѣльности времени. Въ каждый атомъ времени Богъ снова создаетъ атомы субстанции и вмѣстѣ съ тѣмъ создаетъ и ихъ акциденціи, существующія каждая только одинъ атомъ времени и непрерывно вновь воссоздаваемые. Существованіе ихъ прекращается въ случаѣ прекращенія ихъ воссозданія. Атомъ субстанции перестаетъ существовать, если Богъ вмѣсто положительной качественной акциденціи надѣляетъ его акциденціей отсутствія, несуществованія. Мѣсто аристотелевскихъ *ἕνους* и *ἑξῶς* занимаютъ соединеніе и раздѣленіе. Въ пустомъ пространствѣ (*τὸ κενόν*) атомы движутся другъ къ другу навстрѣчу; изъ сочетанія ихъ возникаютъ формы вещей. Это все мысли, примыкающія къ ученіямъ греческихъ атомистовъ. Но въ другомъ отношеніи мутакаллимы, а тѣмъ болѣе ашариты вѣроломно покидаютъ стараго греческаго учителя. Они возстаютъ

противъ допущенія какой бы то ни было причинности, отрицаютъ постоянные законы природы и не желаютъ признавать неизмѣнныхъ естественныхъ формъ бытія. Только такимъ путемъ — у нихъ остается мѣсто для объясненія чуда. Жизнь природы совершается не по непреложнымъ законамъ. Если опытъ показываетъ, что одні и тѣ же причины вызываютъ всегда одні и тѣ же слѣдствія, то тщетно было бы усматривать въ этомъ подтвержденіе причинности, закономернаго повторенія. Но божьей волѣ все совершается въ извѣстномъ обычномъ порядкѣ, но божья воля всегда можетъ его нарушить, «разорвать», какъ они выражаются. Естественныя функціи, которыя философъ объясняетъ закономерной необходимостью, возобновляются Богомъ въ каждый моментъ. Какъ глубока пропасть между этимъ мировоззрѣніемъ и словами Демокрита, что все «совершается по

извѣстному основанію и съ необходимостью!» Отрицаніе всякой причинности сближаетъ мутакалимовъ со школой Карнеада и Секста Эмпирика. Ихъ философскіе противники бросаютъ имъ — правда путемъ нѣкотораго обобщенія—постоянно упреки въ томъ, что они склонны признавать логическую равноцѣнность и доказательность доводовъ за и противъ всякаго тезиса *takâfi-al-adilla* вполне совпадающее съ *ισοσθένεια τῶν λόγων* скептиковъ, съ которыми они къ тому еще сходятся въ допущеніи, что чувственный опытъ тоже не можетъ служить критеріемъ истины: нѣтъ никакой *φαντασία καταληκτική*.

Оппозиція философіи противъ калама.

Если калама не представляетъ законченной философской системы, то съ другой стороны онъ съ самаго своего начала, еще въ періодъ мутакалитовъ, подвергался нападкамъ философовъ, — какъ платониковъ, такъ и приверженцевъ аристотелевской школы. Они упрекаютъ его въ томъ, что подъ формами мышленія онъ вводитъ измѣнчивые продукты фантазіи, что онъ объясняетъ явленіе природы изъ ложныхъ предпосылокъ, обнаруживаетъ въ своихъ аргументаціяхъ незнаніе законовъ логики и т. д. Они считаютъ ниже своего достоинства вдаваться въ разборъ ученій мутакалимовъ по существу, такъ какъ не находятъ съ ними научныхъ точекъ соприкосновенія, и не признаютъ за ними права называться философами, каковымъ именемъ они, впрочемъ, и сами не пользовались, потому что оно употреблялось специально для обозначенія аристотеликовъ.

Зачатки арабскаго аристотелизма.

Новоплатоновская обработка философіи Аристотеля. Ознакомленіе исламскаго умственнаго міра съ аристотелизмомъ началось при посредствѣ аристотелев-

скихъ логики и естествознанія въ томъ видѣ, въ какомъ соответствующія сочиненія вышли изъ рукъ переводчиковъ, т. е. въ той формѣ, какую имъ придали позднѣйшіе истолкователи изъ перипатетической и новоплатоновской школы. Греческой наукой интересовались главнымъ образомъ исламскіе врачи, а потому преимущественное вниманіе было ими обращено на сочиненія, которыя могли способствовать углубленію ихъ профессиональныхъ познаній.

Въ прежнее время первенствующая роль аристотелевскихъ сочиненій въ начальный періодъ арабской философіи обычно переоцѣнивалась. Голландскому ученому П. И. де-Буру должно быть вѣнено въ заслугу, что онъ рѣзко подчеркнул, въ какой сильной степени на первый періодъ арабской философіи наряду съ этими аристотелевскими зачатками оказало влияніе и могучее платоновское теченіе. Отыскивая возможную причину этихъ симпатій къ Платону, мы съ большимъ основаніемъ можемъ остановиться на благоприятномъ отношеніи, въ какомъ платоновскій идеализмъ находится къ религіознымъ чанніямъ Ислама. За психологическими, этическими, а отчасти и политическими ученіями охотнѣе всего обращались къ Платону. Вліяніе доплатоновскихъ идей, особенно тѣхъ, которыя стоятъ въ связи съ философіей Пифагора, также сказывается въ первомъ періодѣ арабской философіи. Затѣмъ, въ дальнѣйшіе періоды развитія, когда арабскіе мыслители, по собственному убѣжденію, стояли на почвѣ аристотелевскаго ученія, всѣ подобнаго рода вліянія продолжали оказывать свое дѣй-

ствие благодаря историко-литературным фактам, которые упрочили платоновский характер арабской философии.

Влияние неоплатонизма. Духовные элементы эллинизма, проникавшие в арабский мир, исходили из довольно мутных источников.

Мы уже выше отметили, что преподносившееся арабам в качестве аристотелевской философии не было подлинной системой мыслителя из Стагиры. Позднейшие его комментаторы, особенно из школы неоплатоников, отклонили эту систему от первоначального ее направления и посредством истолкований и пояснений превратили ее в мировоззрение, от которого сам Аристотель отшатнулся бы. Философская литература на арабском языке имела дело с Аристотелем Александра Афродизийского и еще больше с Аристотелем неоплатоников Фемистия и Порфирия.

Псевдо-аристотелевские сочинения на арабском языке. Вследствие этого создалась почва, способствовавшая примирению двух систем, основные идеи которых развились по двум прямо противоположным направлениям.

Успеху этого примирения благоприятствовало и то обстоятельство, что сочинениям с несомненно неоплатоновской тенденцией удалось проникнуть в арабскую литературу под именем Аристотелевских. Наиболее выдающимся из них и наиболее значительным по оказанному им влиянию является сочинение, известное под названием «Теологии Аристотеля», появившееся в арабской литературе под именем Аристотеля в первой четверти IX столетия. На основании переводов С. Мункъ (в 1859 г.) призналъ в нем обработку части сочинения Плотина, а, после того как оригиналъ былъ изданъ Фр. Дитеричи, это еще обстоятельнѣе было доказано Валентиномъ Розз. Но первые представители перипатетической философии среди арабовъ принимали его за подлинное сочинение Аристотеля. Это признание за подлинный продуктъ аристотелевскаго творчества распространялось между прочимъ и на арабскую выдержку изъ *Στοιχείων θεολογική* Прокла (*Liber de causis*), ставшую доступной благодаря изданію Vardenhewer'a (1882 г.), а также на нѣкоторыя менѣе значительныя неоплатоновскія произведенія, которыя, подобно «Книгѣ о яблокѣ», вливали въ уста Аристотеля ученія платоновской школы.

Укрѣпленію неоплатоновскаго мировоззрѣнія способствовали еще псевдо-эпиграфическія произведенія иного рода. На людей Востока, при глубокомъ ихъ почитаніи всего доисторическаго, должно было производить особенное впечатлѣніе то, что основныя идеи неоплатоновскаго ученія объ эманации и душахъ или по крайней мѣрѣ родственныя имъ. къ нимъ приводящія мысли оказывались исходящими отъ доплатоновскихъ мыслителей, которыхъ оно въ своей примитивной исторіи философіи, въ отличіе отъ представителей послѣдиплатоновскаго періода, называютъ «столпами мудрости». Изъ нихъ Эмпедоклъ болѣе всего подходитъ къ роли носителя идей, которыя въ ученіи неоплатониковъ вылились въ законченную систему. Такимъ образомъ Псевдо-Эмпедоклъ оказался на-ряду съ Псевдо-Аристотелемъ дѣятельнымъ факторомъ въ развитіи философіи, которая хотя и заявляла гордо и сознательно о своей приверженности «первому учителю», какъ называли тогда Аристотеля, но бессознательно вводила чуждыя представленія въ основныя мысли ученія о мирѣ.

При разсмотрѣніи этого факта изъ исторіи философіи Востока невольно напрашивается слѣдующая параллель. Подобно тому какъ христіанство во многихъ частяхъ Востока—правда, какъ разъ не въ тѣхъ, въ которыхъ совершается развитіе философіи—оказало вліяніе при помощи сложившейся вокругъ Библии литературы апокрифовъ, такъ и распространенію греческой философіи на магометанскомъ Востоке благоприятствовали псевдоэпиграфы.

III. Новоплатоновская философія. Полнѣйшее отсутствіе критической способности съ самаго начала наложило на арабскую философію печать эклектизма, который явно сказывается во всѣхъ направленіяхъ, по которымъ шло развитіе этой философіи.

Наряду съ аристотелевской философией новоплатоновскаго оттѣнка развивается также во вѣбншихъ формахъ неаристотелевской философіи новоплатонизмъ, который по своему вліянію на широкіе круги исламскаго міра является важнымъ моментомъ арабской философіи.

Послѣ незначительныхъ зачатковъ, литературные памятники которыхъ навѣрно имѣлись, хотя этого и нельзя доказать, это философское направленіе въ X ст. легло въ основу цикла сочиненій религіозно философскаго союза, арабское названіе котораго (Ishwān al safā) раньше переводилось «чистые братья», но которое съ точки зрѣнія языкознанія, правильнѣе перевести, «чистые» или «искренние».

Такъ называется основанный въ Басрѣ, но распространенный во всемъ исламскомъ мірѣ союзъ исламскихъ идеалистовъ, которые, не отрицая вѣнне Пелама, стремились къ высшему совершенствованію духа, постиженію послѣднихъ истинъ и ихъ воплощенію въ обществѣ посредствомъ философскаго углубленія. При помощи истиннаго познанія міра явленій и раскрывающейся въ немъ гармоніи и символики они стремились постепенно достигнуть раскрытія тайны природы и душевной жизни. Очистить, при помощи «истинныхъ познаній и благочестивыхъ поступковъ», душу, занятанную временнымъ пребываніемъ въ пространственномъ мірѣ и отягченную отбросами матеріи, составляетъ цѣль бытія; освобожденіе души изъ этой земной темницы, возвращеніе очищенной индивидуальной души въ ея небесную родину, въ царство умопостигаемаго міра, сліяніе ея съ міровой душой, отъ которой она была отторгнута,—такова конечная цѣль.

Главный ихъ догматъ составляетъ понимаемое въ этомъ смыслѣ возвращеніе души (ma 'ād, слово, повторяющееся въ титулѣ латинскаго сочиненія Авиценны: Mahad); противъ отрицающихъ его они выступаютъ въ самыхъ рѣзкихъ выраженіяхъ. Центръ ихъ мышленія составляетъ ученіе о душѣ, которое у нихъ принимаетъ видъ доктрины о развитіи души изъ низшихъ формъ до индивидуальной человѣческой души и о ея возвращеніи къ совершенству первоисточника. Міросозерцаніе, сущностью котораго является это умозрѣніе, есть эманационное ученіе учениковъ Платона съ ихъ универсальнымъ интеллектомъ и ихъ все-проникающей универсальной душой, формирующая дѣятельность которой проявляется въ природѣ и въ созданіи человѣка; къ этому присоединяется еще пифагорейская символика чиселъ, долженствующая посредствомъ числовыхъ отношеній наглядно выразить эманационную систему. Иного рода символы, буквы, гармонія тоновъ и т. п. также употребляются для выраженія того, что все въ

материальномъ и въ духовномъ мѣрѣ есть отображеніе постепеннаго истеченія изъ міра чистой духовности, изъ сферы общаго мірового интеллекта, излучаемой изъ абсолютнаго божественнаго единства, и что вернуться къ этому міровому интеллекту есть высшая цѣль послѣдняго продукта творенія, человѣка, который факторомъ своего тѣлеснаго и духовнаго существованія представляетъ отображеніе вселенной, и микрокосмъ. Роды существъ нашего міра суть только призрачныя отображенія родовъ міра сферъ, въ которомъ ихъ вѣчныя прообразы живутъ въ дѣйствительности. Это міросозерцаніе тождественно съ ихъ религіей, религіей, абсолютную цѣль которой составляетъ очищеніе души и уподобленіе Богу при посредствѣ философіи. Наряду съ истинными познаніями оно придаетъ большое значеніе благочестивымъ поступкамъ. Аскетизмъ представляется могущественнымъ средствомъ для освобожденія отъ матеріальнаго покрывала, который прикрываетъ душу и закрываетъ отъ нея ея истинную сущность, познаніе ея назначенія. «Чистые» постоянно, однако, говорятъ при этомъ о большой цѣнности положительныхъ религій, особенно Ислама, и о высокому призваніи пророковъ, основателей религій и людей божіихъ. Но это только промежуточные фазисы, педагогическія ступени къ абсолютной религіи, подобія и символы вѣчной истины. Поэтому, «чистымъ» свойственна тенденція представлять все положительное символически,—наслѣдіе Филона, духовными потоками котораго они безсознательно были. Свою систему они изложили въ научной энциклопедіи, состоящей изъ 4 главныхъ подраздѣленій и 51 трактата; внѣшнее ея расположеніе обусловлено порядкомъ цикла аристотелевскихъ произведеній, формальные элементы которыхъ «чистые» любятъ выставлять напоказъ, усвоивъ матеріальнъ ихъ чисто внѣшнимъ образомъ. Эта энциклопедическая система въ четвертой своей части завершается, однако, въ высшей степени характернымъ для ея цѣлей изложеніемъ оккультизма «чистыхъ» какъ бы преддверіемъ и переходомъ къ эзотерическому ученію. Здѣсь самымъ подробнымъ и серьезнымъ образомъ трактуется о модусахъ дальнѣйшаго существованія души, о іерархіи міра духовъ, о томъ, какъ дѣйствуютъ населяющіе планеты духи, объ астрологіи, алхиміи, чародѣйствѣ, о мощи человѣка, который сбросилъ съ себя цѣпи матеріи и достигъ высшихъ душевныхъ ступеней.

Развитіе новоплатоновской философіи на арабскомъ языкѣ, достигшее своей высшей точки въ энциклопедіи «чистыхъ», имѣло большое вліяніе на философскую литературу и на общественную жизнь, какъ съ религіозной, такъ и съ политической ея стороны. Уже до появленія энциклопедіи новоплатоновскія мысли проникали какъ въ религіозные круги, такъ и въ философскую литературу западнаго Ислама. Ихъ вліяніемъ слѣдуетъ объяснить возникшее въ IX ст. въ Испаніи движеніе возвратившагося съ Востока на родину жителя Кордовы Мухаммеда — ибн-Абдалла — ибн-Масарры (883 — 931), которое арабы разсматривали какъ результатъ псевдо-эмпедокловыхъ сочиненій и детальное изслѣдованіе котораго составляетъ одну изъ ближайшихъ задачъ этой отрасли востоковѣдѣнія. О быстромъ распространеніи новоплатонизма среди самыхъ широкихъ круговъ философской литературы лучше всего свидѣтель-

ствуется тотъ фактъ, что уже въ началѣ X столѣтія въ Каирахъ (С. Африка), еврейскій философъ и врачъ Исаакъ-и-бн-Соломонъ Израэли, сочиненія котораго были извѣстны на Западѣ въ латинскомъ переводѣ Константина Африканскаго, отводитъ широкое мѣсто идеямъ неоплатонизма какъ въ своей «Книгѣ элементовъ», такъ и въ «Книгѣ опредѣлений», хотя самъ онъ не принадлежалъ къ неоплатоникамъ. Произведенія «чистыхъ» проникли въ Испанію вскорѣ послѣ своего появленія, уже въ началѣ XI-го вѣка. Здѣсь огромное влияние неоплатоновской философіи воплощается въ Авенцебронѣ, имя котораго долгое время оставалось загадкой, пока Соломонъ Мункъ не раскрылъ его тождества съ еврейскимъ мыслителемъ и поэтомъ Соломономъ и-бн-Гебриелемъ, создавъ своимъ остроумнымъ изслѣдованіемъ переворотъ въ исторіи средневѣковой философіи. «Источникъ жизни» этого неоплатоника, компендіумъ неоплатоновской философіи, подобно вышеозначеннымъ произведеніямъ Израэли, не приуроченный къ какому-либо опредѣленному исповѣданію, обратилъ на себя серьезное вниманіе также и еврейской схоластики средневѣковья. Однако Авенцебронъ, хотя онъ и не связанъ опредѣленными конфессиональными догмами, занимается, подобно своимъ мусульманскимъ предшественникамъ, видоизмѣненіемъ эллиническихъ идей въ духѣ религиозныхъ предположѣній.

Все эти признаки свидѣтельствуютъ о быстромъ проникновеніи философіи съ Востока въ Западные страны Ислама. Здѣсь, какъ и на Востокѣ, примененная къ Исламу неоплатоновская философія образуетъ центральную точку, вокругъ которой группируются религиозныя мысли болѣе глубокихъ умовъ, не удовлетворяющихся вышнностями исламской догматики и ритуала.

Среди философскихъ дисциплинъ этика является наиболее глубокие слѣды неоплатоновскихъ воззрѣній даже тамъ, гдѣ аристотелевскія точки зрѣнія опредѣляли ея форму. «Четыре платоновскихъ добродѣтели» господствуютъ въ изложеніи этическихъ системъ, и аристотелевская *μεσότης*, какъ принципъ нравственной жизни, должна вступить съ ними въ болѣе или менѣе тѣсную связь. На ряду съ безпрерывными цитатами изъ никомаховой этики «Утонченность нравовъ» Абу-Али-и-бн-Мискавейхи († 1030) переполнена неоплатоновскими разсужденіями объ искаженіи живущей въ человѣкѣ «божественной субстанціи» повровомъ естественнаго существованія, о страстномъ стремленіи души къ «чистому благу», излучающему на все свое сіяніе, и о конечномъ очищеніи души черезъ возвышеніе къ первоисточнику и воссоединеніе съ нимъ, черезъ освобожденіе изъ жидкой обложки земной тѣлесности. Ученіе о любви и ея различныхъ видахъ и степеняхъ, находящихъ свое высшее совершенство въ «божественной любви», занимаетъ здѣсь выдающееся мѣсто въ этикѣ, подобно тому какъ оно нашло себѣ мѣсто у «чистыхъ» въ ученіи о міровой душѣ (36-ой трактатъ). Наконецъ, чтобы уничтожить послѣднія сомнѣнія относительно платоновскаго влияния, этотъ писатель совершенно неожиданно для насъ распространяется о вредномъ влияніи старо-арабской рыцарской поэзіи на воспитаніе дѣтей, на которое въ его системѣ нравственности обращено большое вниманіе. По одинаковому побужденію Аверроэсъ, впрочемъ, также осудилъ поэзію арабовъ какъ нравственно опасную.

Неоплатоновская
этика.

Новоплатоновское влияние на государственную теорию. В мусульманской государственной жизни новоплатонизму также суждено было сыграть чуть ли не революционную роль. Движения карматовъ и измаилитовъ, получившія опредѣленную государственную форму вслѣдствіе установленія владычества фатимидовъ, нашли себѣ философскую опору въ новоплатоновскихъ теоріяхъ. Здѣсь слагается искусственный параллелизмъ эманаций космическаго порядка съ періодическимъ повтореніемъ теократическаго ряда большихъ и малыхъ пророковъ и вѣщателей, которые, по предопредѣленному Богомъ мировому плану, сводятся къ откровенію мирового интеллекта въ Mahdi. Здѣсь затѣмъ въ практическомъ примѣненіи достигается высшей своей точки теорія аллегорическаго смысла магометанскаго закона и священныхъ разсказовъ. Община, создавшая это политико-религіозное революціонное движеніе, называется поэтому *Bâtiniyya*, т. е. ощущение внутренняго смысла. Эту общину нельзя уже отнести къ Исламу, она представляетъ уже разложение Ислама *).

Суфизмъ.

Но наиболѣе длительнымъ и глубокимъ результатомъ влияния новоплатонизма на Исламъ является теософское направленіе суфизма, распространенное по всему исламскому міру. Онъ проявляется въ оттапливающемъ образѣ дервишей и въ общинахъ ничего не дѣлающихъ монаховъ, но въ основѣ его лежатъ глубокія теоріи новоплатониковъ о мірѣ явленій, который лишенъ сущности и представляетъ простое отраженіе единственно дѣйствительной всеобъемлющей божественной реальности, о матеріи чрезвычайно отдаленной отъ божественнаго первоисточника, и о соединеніи души съ Богомъ, которое достигается аскетизмомъ и экстазомъ. Уже первый ученый изслѣдователь суфизма Фридрихъ Августъ Толукъ (1821) раскрылъ новоплатоновскіе корни ученія суфиевъ; Адальбертъ Меркъзъ точнѣе ихъ опредѣлилъ (1893), а въ повѣншее время англичане Е. Н. Whinfield и Reynold A. Nicholson въ своихъ обработкахъ мистическихъ стихотвореній крупнѣйшаго поэта суфиевъ Джелаладин-Руми († 1270) привели къ господствующимъ въ нихъ понятіямъ чрезвычайно подходящія параллели изъ Эннеадъ Плотина. При этомъ, однако, не было упущено изъ виду, что суфизмъ, прійдя въ Средней Азіи въ соприкосновеніе съ буддизмомъ, усвоилъ также изъ этого круга идей мысли и дѣли, для объясненія которыхъ новоплатоновскіе зачатки суфизма оказываются недостаточными. Исчезновеніе индивидуальности, ея раствореніе въ небытіи (*fanâ, isti-hlâk*) восходитъ къ идеѣ нирваны. Это, разумѣется, самый важный, но не единственный буддійскій элементъ, который былъ усвоенъ и переработанъ суфизмомъ.

IV. Аристотелизмъ въ Исламѣ. Переходя отъ новоплатоновской школы къ аристотелевской, мы не попадаемъ въ совершенно новую сферу философскихъ стремленій. Перипатетическая философія магометанъ отличается отъ новоплатоновской не столько по существу, сколько по степени, въ какой она поддается воздѣй-

*) Ср. назв. соч., стр. 125.

ствію новоплатоновскихъ основныхъ ученій. Представители ея,—какъ уже въ началѣ отмѣчено,—переняли аристотелевскую философію въ духѣ новоплатоновскихъ истолкователей и усвоили новоплатоновскія сочиненія какъ памятники аристотелевской философіи. Отъ новоплатоновскаго направленія, разсмотрѣннаго въ предыдущей главѣ, перипатетическое главнымъ образомъ отличается тѣмъ, что въ его системѣ на-ряду съ новоплатоновскимъ узоромъ обращается большое вниманіе и на аристотелевскую основу. Въ формальномъ отношеніи для него осо-

Система трехъ ступе- бенно характерно, что оно придаетъ существенное значеніе ній научнаго позна- системѣ трехъ ступеней восходящаго научнаго познания: нія. сначала пропедевтическія знанія (логика, математика), за- тѣмъ естественно-научныя, и въ третьихъ, покоящіяся на нихъ метафизическія за- нятія. Это педагогическое требованіе оно противопоставляетъ главнымъ образомъ методу мутакаллимовъ, которые, не зная «природы существующихъ вещей», прямо приступаютъ къ проблемамъ метафизики.

«Чистые» формально также принимали аристотелевскую схему, но практически пополюжали ее своими фантастическими мечтаніями и на всѣхъ ступеняхъ своего восходящаго учебнаго плана предвосхищали свое ученіе о душѣ. Арабскіе перипатетики съ сознательной серьезностью строятъ свои системы примыслительно къ выше изложенному методическому требованію. Уже философъ, исходившій изъ примитивной натурфилософіи и предпринявшій первый шагъ по пути къ аристо-

Ал-Кинди († около телизму, Ал-Кинди († около 870 г.), стоитъ на этой точкѣ 870 г.) зрѣніи въ сочиненіяхъ, названіе которыхъ: «О томъ, что философія можетъ быть достигнута только пропедевтической наукой» и «Полезность пропедевтики» имѣютъ принципиальное значеніе для его взгляда на направленіе философскихъ изысканій.

Въ соответствіи съ этимъ онъ усердно разрабатывалъ логическіе, ариометическіе, геометрические и астрономическіе вопросы. Этотъ взглядъ на занятія философіей проходитъ черезъ всѣ четыре столѣтія философскаго творчества мыслителей, пишущихъ по-арабски, и лучше всего сказанъ во все расширявшейся обработкѣ аристотелевскихъ произведеній въ томъ видѣ, какъ они дошли до арабовъ.

Послѣ Ал-Кинди въ X—XII столѣтіяхъ главнымъ образомъ три имени знаменуютъ расцвѣтъ аристотелевской философіи въ Исламѣ: Алфараби, Авиценна и Аверроэсъ.

Алфараби († 950 г.) Въ то время какъ Алфараби († 950), бывший первымъ настоящимъ аристотеликомъ и названный по- этому «вторымъ учителемъ», стяжалъ себѣ славу обработкой логическихъ сочиненій, Аверроэсъ, въ борьбѣ съ растущимъ неканіемъ философскихъ точекъ зрѣнія, проявляетъ, какъ мы еще увидимъ въ дальнѣйшемъ, благородное стремленіе изложить въ возможной чистотѣ мысли Аристотеля и избавить его отъ непрестанныхъ попытокъ предшественниковъ, направленныхъ на ослабленіе противорѣчій съ требованіями религіозной вѣры или по крайней мѣрѣ на то, чтобы путемъ извращенія истиннаго смысла смягчить рѣзкость противорѣчій. Аристотелевское ученіе о вѣчности міра было какъ разъ тѣмъ наиболее опаснымъ подводнымъ камнемъ, о который склонные къ религіи философы неизмѣнно

терпѣли крушеніе. Алфараби въ связи со своимъ платоно-аристотелевскимъ синкретизмомъ устранилъ этотъ камень претенвенія. Принимая «Теологию», надъ арабской редакціей которой потрудился также его предшественникъ Ал-Кинди, за подлинное произведеніе Аристотеля, онъ, подобно Аммонію Савкасу, пытался примирить философію Платона и Аристотеля. При этомъ онъ категорически заявляетъ, что Аристотель не училъ о вѣчности міра. Слѣдовательно, можно было быть аристотеликомъ, не отказываясь отъ вѣры въ сотвореніе міра. Въ предѣлахъ строго философской терминологіи также найдены были выходы изъ затрудненія. Не Авиценна, какъ обычно принято думать, а уже до него Алфараби указалъ выходъ изъ затрудненія, создаваемого принятіемъ необходимости вселенной какъ слѣдствія первой движущей причины, прибѣгнувъ къ хитроумному построенію категоріи относительно необходимаго, которое само по себѣ относится къ категоріи возможности. Сферы, въ которыхъ можно различать потенціальное и фактическое бытіе, матерію и форму, получаютъ свое свойство необходимаго существованія лишь черезъ ихъ отношеніе причинности къ первой причинѣ; посему онѣ необходимы не въ абсолютномъ, а въ относительномъ смыслѣ; по себѣ бытіе ихъ относится къ категоріи возможнаго или только условно необходимаго. Все это, однако, мало помогало, такъ какъ несмотря на это причина и слѣдствіе у Авиценны одновременны и нераздѣлимы. Этотъ путь тоже приводилъ къ признанію вѣчности времени и движенія.

Къ самымъ характернымъ теоріямъ арабскихъ перипатетиковъ принадлежатъ ихъ теорія познанія и ихъ космологическая конструкція. Идя по стопамъ Александра Афродизійскаго и Фемистія, они превратили аристотелевское простое различеніе матеріальнаго и дѣятельнаго интеллекта въ сложную систему процесса интеллектуальнаго развитія отъ потенціальнаго къ усвоенному интеллекту; основы этой системы одинаковы у всѣхъ, начиная съ Ал-Кинди, и только въ частностяхъ имѣются различныя варианты. Познаніе сущности вещей обусловлено дѣйствіемъ находящагося внѣ человѣка космическаго фактора, являющагося источникомъ познанія, подобно тому какъ наше зрѣніе становится дѣйствительнымъ только благодаря источнику свѣта, солнцу. Этотъ находящійся внѣ человѣка источникъ всего познанія есть дѣятельный разумъ, — понятіе, имѣющее здѣсь совершенно иное значеніе, чѣмъ *νοῦς ποιητικὸς* у Аристотеля.

Ихъ космологія. Дѣятельный разумъ арабскихъ аристотеликовъ есть звено въ эманационной цѣпи, представляющей собой наддуный міръ. Отъ единой вѣчной неизмѣнной первоусущности исходятъ въ нисходящемъ направленіи безтѣлесныя духовныя субстанціи, которыя, познавая самихъ себя и свою первопричину, въ свою очередь, становятся источниками, съ одной стороны, исходящихъ отъ нихъ духовныхъ субстанцій, а съ другой стороны — сферъ, находящихся подъ вліяніемъ соответствующаго духа сферъ. Небесныя тѣла суть мыслящія существа, которыя, стремясь къ своей причинѣ, выполняютъ совершеннѣйшее изъ движеній, сферическое. Они непреходящи и состоятъ изъ эфирнаго вещества, отличнаго отъ четырехъ тѣлесныхъ элементовъ, и представляютъ особый пятый элементъ. Лунная сфера замы-

каеть эманационный рядъ небесныхъ тѣлъ. Эта космологическая теорія конструируется не всеми философами одинаково, количество и область дѣятельности сферъ опредѣляются различно. Уже Алфараби въ своихъ «Взглядахъ людей образцоваго государства» построилъ зачутанную систему эманации сферъ и отдѣльныхъ интеллектовъ, но ей пришлось уступить свое мѣсто картинѣ, нарисованной въ метафизикѣ Авиценны. Изъ высшаго интеллекта, Бога, исходятъ въ эманации послѣдовательно десять духовъ сферъ; интеллектъ сферъ ежедневнаго круговорота, объемлющій всю вселенную, исходитъ непосредственно отъ Бога; послѣдній духъ сферъ, излучаемый интеллектомъ лунной сферы, есть дѣятельный интеллектъ. Въ немъ заключены формы элементарнаго міра; каждая возникающая въ мірѣ форма обусловлена исключительно его воздѣйствіемъ; онъ надѣляетъ всякое воспринимающее формами, для которыхъ оно подготовлено; его вхожденіемъ въ потенциальный разумъ человѣка обусловлено также познаніе. Духовное совершенство человѣка зависитъ отъ степени и продолжительности его восприимчивости къ этому воздѣйствію. Цѣлью познавательной дѣятельности является то, чтобы дѣятельный разумъ сталъ формой потенциальнаго разума, въ этомъ состоитъ совершенство потенциальнаго разума. Философы, настойчиво требующіе реального естественно-научнаго образования какъ подготовки къ метафизическимъ занятіямъ, и объясняющіе философское банкротство ихъ противниковъ, приверженцевъ калама, тѣмъ, что тѣ философствуютъ зря, безъ познанія природы, даютъ намъ здѣсь космологію и психологію, вилотную подходящая къ границамъ мифологіи, если только онѣ уже не переступили за эти предѣлы. Затѣмъ мифологическій характеръ ихъ конструкции еще усиливается, когда они отождествляютъ отдѣльные интеллекты сферъ съ ангелами библіи и корана, чтобы не пойти въ разрѣзъ съ традиционными религиозными представленіями. При этомъ они всецѣло стоятъ на новоплатоновской точкѣ зрѣнія; а мыслителямъ, освоившимся съ такого рода разсужденіями, уже не трудно было къ этимъ теоріямъ, контрабанднымъ путемъ, проникшимъ въ аристотелевскую философію и принимавшимся за подлинныя Аристотелевскія, прибавить еще кое-что, при чемъ сильное вліяніе новоплатонизма проявляется иногда самымъ рѣзкимъ образомъ. Они пользуются

Сувѣрныя и оккультскія теоріи. для своихъ философскихъ теорій суевѣрными представленіями. Логическая строгость и требованіе точныхъ научныхъ методовъ доказательства не мѣшаетъ имъ придерживаться оккультнскихъ зрѣній и признавать даже за жженауками право на существованіе, на-ряду съ аристотелевскими дисциплинами. Мутакалимъ были трезвѣе въ этомъ отношеніи; они, напр., открыто заявляли себя противниками астрологіи. Съ аристотеликами астрологія уживалась самымъ лучшимъ образомъ. Ал-Кинди пишетъ объ эзотерической философіи, подъ которой слѣдуетъ понимать какъ разъ тѣ мистическіе вопросы, которыми онъ занимался наравнѣ съ простой философіей. Если онъ и ведетъ борьбу съ знаменитымъ врачомъ Абу-Бекромъ-ар-Рази (Разесомъ) и въ противоположность ему отрицаетъ за алхиміей всякое значеніе и право на существованіе, то съ другой стороны онъ самъ пишетъ о предзнаменованіяхъ и примѣтахъ; онъ занимается астрологіей, и астрологическое его сочиненіе, изданное Отто Лотомъ (1874 г.), является однимъ изъ

немногихъ, дошедшихъ до насъ памятниковъ его литературной дѣятельности. Теорія высокой разумности небесныхъ тѣлъ легко могла привести къ представлению объ ихъ сознательномъ влияніи на земныя событія. Въ качествѣ врача онъ параллельно съ гиппократовой наукой занимался также и «спиритуальной медициной».

Если про Азфарابي и нельзя сказать, чтобы онъ виталъ въ темныхъ сферахъ эзотерическихъ познаній, то подчасъ все же и онъ переходилъ границы философской традиции и говорилъ вещи, которыя изобличаютъ въ немъ ученика Плотина, при посредствѣ «Теологін» Аристотеля. Онъ вѣдь принадлежалъ къ суфіямъ. «Кромѣ одежды, облакающей твое тѣло, въ тебѣ самомъ есть нѣчто, что закрываетъ твою сущность. Стремись къ тому, чтобы завѣса была поднята, и чтобы ты раскрылъ свою подлинную сущность,—тогда ты достигнешь цѣли. Не спрашивай тогда, что ты испытываешь. Если ты будешь испытывать страданіе—горе тебѣ; если останешься невредимъ,—благо тебѣ! Ты будешь иногда чувствовать себя въ своемъ тѣлѣ, какъ будто ты въ немъ не находишься, какъ будто ты поднялся въ область небеснаго царства. Ты узнаешь то, чего еще не видѣлъ гмазъ, не слышали уши, что не проникло еще ни въ одно человѣческое сердце. Познай тамъ истину, какъ залогъ того времени, когда она будетъ тебѣ всецѣло принадлежать». Кромѣ различаемыхъ въ философіи стадій интеллекта онъ—а не впервые Авиценна—принимаетъ еще мистическій «священный духъ» (въ переводѣ западныхъ схоластиковъ: *intellectus sanctus*) и при помощи этого допущенія объясняетъ пророческій даръ. Подобно мистикамъ онъ оперируетъ понятіями «міръ творенія», міръ логоса (*amr*). «Человѣческій духъ созданъ изъ субстанціи міра, *amr*'а; онъ не принимаетъ никакой формы, не имѣетъ никакого движенія. Онъ можетъ постигнуть еще не существующее и уже не существующее; онъ витаетъ въ мірѣ небеснаго царства, оттуда онъ получаетъ свои впечатлѣнія, которыя внушаются ему печатью всемогущества». Такого рода таинственными изреченіями даже строгіи логики дополняютъ свой сухой схематизмъ.

Безпринципный по существу и склонный какъ къ чувственнымъ, такъ и къ духовнымъ излишествамъ Авиценна (Ибн-Сина, † 1037 г.) въ гораздо большей степени, чѣмъ Азфарابي, наряду съ основнымъ своимъ философскимъ твореніемъ, опредѣлившимъ характеръ арабской перинатетики, писалъ по разнымъ случаямъ мелкія вещи, въ которыхъ онъ показываетъ, какъ рядомъ съ признаваемой имъ философской системой могло найтись мѣсто и для противорѣчащей ей мистики. Какъ естественный испытатель, основанный на греческой медицинѣ, «Канонъ» котораго въ теченіе столѣтій принимался за непререкаемый авторитетъ, онъ могъ вмѣстѣ съ точнымъ своимъ методомъ признавать еще и разные суевѣрные обряды. Въ своемъ распредѣленіи наукъ онъ въ рамахъ аристотелевской схемы вмѣщаетъ дисциплины, которыя имѣютъ значеніе исключительно съ чисто теологическихъ точекъ зрѣнія, а подчасъ прямо таки относятся къ области суевѣрія; къ физикѣ онъ относитъ физиогномику, истолкованіе сновъ, теургію, алхимию, естественную магію, талисмановѣдѣніе; въ метафизикѣ—ученіе о высшемъ и низшемъ мірѣ ангеловъ, о чудесахъ, откровеніи и пр. Только математика и логика оста-

ются чистыми от таких примесей. Астрологию онъ, впрочемъ, отвергаетъ въ особомъ сочиненіи. Теоретически серьезно трактуетъ онъ о физическихъ воздействияхъ души на объекты вѣшняго міра, о дѣйствіяхъ дурного глаза и т. п. Онъ ссылается на отношеніе между душевной жизнью и силами природы, на «тайны природы», знаніе которыхъ даетъ ключъ къ пониманію всѣхъ этихъ чудесныхъ явленій. Кроме ученія объ эманации сферъ, пользовавшагося общимъ признаніемъ перипатетиковъ его эпохи, онъ изложилъ также платоновскую систему эманаций и, подобно «чистымъ», нашелъ въ буквахъ алфавита, ихъ послѣдовательности и числовомъ значеніи символы послѣдовательнаго излученія духовныхъ субстанцій. Онъ написалъ рядъ сочиненій, посвященныхъ созерцательной жизни; въ нихъ онъ всецѣло становится на сторону новолатонизма суфиевъ, съ наиболее выдающимся современнымъ представителемъ котораго (Абу-Сайдъ ибн-Аби-л-Хейръ) онъ поддерживалъ плодотворное идейное общеніе и велъ переписку о значеніи культа гробницъ. Дѣйствія религіознаго экстаза на явленія физическаго міра онъ разсматриваетъ съ точки зрѣнія своихъ мистическихъ теорій. Усвоеніе созерцательнаго познанія души онъ изобразилъ также въ нѣсколькихъ аллегоріяхъ, среди которыхъ тинъ Хай - ибн-Ибзана самый примѣчательный въ литературно-историческомъ отношеніи, такъ какъ столѣтіемъ позже онъ послужилъ источникомъ вдохновенія для „Philosophus autodidactus“. Для своихъ теософскихъ цѣлей онъ умѣетъ использовать и аллегорическую интерпретацію специфически исламскихъ религіозныхъ представленій (напр., вознесеніе Магомета), и въ этомъ отношеніи онъ ничуть не отличается отъ настоящихъ новолатониковъ и суфиевъ, которые иногда и ссылаются на него какъ на своего единомышленника. Съ полнымъ основаніемъ говорили поэтому о философской двойственности Авиценны. Его аристотелевская энциклопедія не имѣетъ ничего общаго съ его мистическими сочиненіями, относящимися скорѣе къ восточной мудрости „(al-hikma al-maschrīkījja)“, на которую онъ самъ указываетъ, какъ на дополненіе своей философіи.

Равнодушіе массъ къ философіи.

На религіозныя вѣрованія массъ философія оказала весьма слабое вліяніе. Самы ея представители съ самаго начала не стремились къ тому, чтобы видоизмѣнить грубыя религіозныя понятія народа. Формулы, которыя они создавали, чтобы сдѣлать возможнымъ существованіе аристотелизма рядомъ съ основными ученіями Ислама, не были вѣдь рассчитаны на общее вліяніе, а должны были только служить для теоретическаго успокоенія. Въ то время, какъ мутакаллимы привлекаютъ широкія массы къ своей уметвующей вѣрѣ и обязательно навязываютъ имъ свои формулы и доказательства, философы относятся къ народу по-аристократически. Они охотно цитируютъ и на всѣ лады повторяютъ слова Гафена, который «хочетъ обращаться не ко всѣмъ людямъ, а только къ отдѣльнымъ избранникамъ, ибо каждый изъ нихъ въ отдѣльности стоитъ тысячъ и десятковъ тысячъ людей изъ народа». «Истина»—заканчиваетъ онъ—«не призвана быть постигнутой многими, удѣлъ ея—стать достояніемъ разумныхъ и выдающихся». Имъ чужда назойливая пропаганда мутакаллимовъ, которымъ они ставятъ въ укоръ не только недостатки метода ихъ мышленія, но и вредное стараніе сбивать своимъ рационализмомъ съ толку незрѣлыхъ людей.

Философы были одинокие люди; вдали от повседневной суеты жили они идеями избранников прошлого времени и продолжали их уметвенную работу. Они не касались догматической сущности Ислама и не имѣли такого намѣренія. Несмотря на это Газали († 1111), въ ранніе годы самъ получившій философское образованіе, объявляетъ ихъ врагами религіи въ сочиненіи, которое вмѣстѣ съ возраженіями крупнѣйшаго изъ аристотеликовъ Ислама, Аверроэса, принадлежитъ къ произведенію философской мировой литературы. Въ своемъ «опроверженіи философовъ» («Destructio philosophorum», какъ это сочиненіе обычно называется по еврейскому и латинскому переводу) онъ прежде всего стремится діалектически обнаружить недостатки въ аргументаціи аристотеликовъ въ защиту ихъ тезисовъ изъ области метафизики, естествознанія и психологіи. При этомъ онъ не задается цѣлью всюду противопоставлять отвергнутому мировоззрѣнію иное, свое собственное. Задача его чисто отрицательная, — доказать несостоятельность аргументовъ противной стороны; положительное является здѣсь для него побочнымъ дѣломъ, хотя онъ и отъ этой задачи не совсѣмъ отказывается. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ стремится подчеркнуть вредъ философскихъ ученій для религіозной вѣры. Особенно останавливается онъ на трехъ положеніяхъ, необходимо входящихъ въ систему философовъ: міръ вѣченъ и не созданъ во времени; знаніе Бога (а посему и провидѣніе его) не распространяется на частные моменты мирового процесса; дальнѣйшее существованіе послѣ смерти слѣдуетъ понимать въ духовномъ смыслѣ: по ученію де философовъ, — обвиненіе противъ нихъ, нашедшее наибольшее распространеніе въ массахъ, — нѣтъ ни индивидуальнаго безсмертія, ни тѣлесныхъ радостей райа и матеріальныхъ мукъ ада, ни тѣлеснаго воскресенія мертвыхъ и страшнаго суда. Но этимъ отнюдь еще не исчерпывался списокъ ихъ прегрѣшеній. Ихъ теорія пророчества, по которой оно есть результатъ чисто психологическаго процесса и вовсе не зависитъ отъ непосредственнаго воздѣйствія божія, не значитъ особо въ этомъ каталогѣ еретическихъ ученій.

Намъ неизвѣстно, чтобы изъ рядовъ приверженцевъ Упадокъ философіи въ восточномъ Исламѣ и философіи на Востоку поднялся хоть одинъ голосъ для преслѣдованіе философской литературы восточными властелинами. отраженія этого сильнаго обвиненія противъ работы аристотеликовъ, воспослѣдовавшаго вѣроятно около 1005 г. Философская продуктивность на Востоку какъ будто совершенно изсякла; воистинный Газали какъ будто нанесъ ей послѣдній, смертельный ударъ. Съ тѣхъ поръ мы встрѣчаемъ философскія сочиненія подчасъ на кострахъ, на которыхъ они сжигались въ Багдадѣ по повелѣнію благочестивыхъ халифовъ. Въ 1160 г. была, какъ гласитъ дошедшее до насъ извѣстіе, по приказанію халифа конфискована бібліотека подвергшагося опалѣ кадія, и находившаяся въ ней философская энциклопедія Авценны, а также трактаты «чистыхъ» были публично преданы сожженію. Вскорѣ затѣмъ халифу донесли о философской бібліотекѣ сына знаменитаго мистика Абдакадира, и ее на основаніи этого доноса разыскали и сожгли на кострѣ. Благочестивый исполнитель этого приговора передъ ауто-да-фе, совершенномъ на площади Раһбіѣа въ Багдадѣ, произнесъ рѣчь, въ которой поносилъ филосо-

фовъ и ихъ сочиненія, а затѣмъ, бросая на костеръ каждую отдѣльную книгу, напутствовалъ ее ругательной характеристикой. До насъ дошло описаніе очевидца (Иосифа-ибн-Авнина, ученика Маймонида) этого фанатическаго религиознаго акта, касавшагося не только философскихъ, но и вообще научныхъ сочиненій. Взявъ въ руки астрономическое сочиненіе Ибн-Хайсама и указавъ на рисунки, палачъ произнесъ: «сіе есть позорнѣйшее искушеніе, нѣмое несчастье и слѣпой рокъ.» Съ этими словами онъ бросилъ ученую книгу въ огонь. Въ этой атмосферѣ служителей науки не могло особенно прельщать занятіе философій. Мы слышимъ только про опроверженіе философіи и нападки на нее; изрѣдка встрѣчаемся мы съ самостоятельными систематиками; въ лучшемъ еще случаѣ схоластическіе комментаторы продолжаютъ распространеніе философскаго метода.

Расцвѣтъ философіи въ западномъ Исламѣ, гдѣ спустя почти столѣтіе послѣ нападковъ Газали выступаетъ защитникъ философіи въ лицѣ величайшаго арабскаго перипатетика, Аверроэса изъ Кордовы (Ибн-Рошда, † 1198). Въ своей знаменитой апологіи философіи, известной подъ именемъ «Destructio destructionis», онъ даетъ дилетантизму противниковъ должную отвѣдь. Съ логическими дефектами метода Калама нельзя предпринять никакихъ шаговъ въ области метафизическихъ вопросовъ. Съ побѣдоноснымъ сарказмомъ онъ обвиняетъ Газали въ поверхностности и склонности къ софизмамъ и не скупится на доказательства того, что «этотъ чловѣкъ» выдаетъ за аристотелевскія и платоновскія мысли то, что Авиценна внесъ въ философію въ видѣ компромисса и что не можетъ считаться философскимъ ученіемъ.

Задача, которую Аверроэсъ поставилъ себѣ въ своей обширной дѣятельности комментатора, обнимающей значительную область аристотелевской литературы, состояла именно въ возвратѣ къ тому, что онъ считалъ подлиннымъ аристотелевскимъ ученіемъ. Однако, и онъ не менѣ своихъ предшественниковъ связанъ Аристотелемъ въ передачѣ Александра и Фемистія. Эманацию сферъ и теорію интеллектовъ, эти оба порока новоплатоновскаго аристотелизма, и онъ также не устранилъ изъ своей системы; второму онъ даже далъ тонкую разработку. Въ другихъ вопросахъ зато его нуризмъ обращается противъ жетолокованій аристотелевскихъ ученій въ арабской школѣ. Онъ отвергаетъ попытку

ослабить ученіе о безначальности міра построеніемъ категорій относительно возможнаго. Всякое возникновеніе есть измѣненіе. Всякое измѣненіе происходитъ на какомъ-нибудь субъектѣ. Субъектъ есть вѣчная матерія. Онъ категорически отвергаетъ также еще одну примирительную формулу Авиценны. Твореніе есть (мысль, заимствованная у Галена) сообщеніе формъ матеріи; въ этомъ состоитъ актъ творенія. Съ этимъ Аверроэсъ отнюдь не согласенъ. Форма не есть нѣчто новое, что матерія получаетъ извнѣ; она потенціально заключается въ матеріи, и переходъ ея въ актуальность не есть твореніе. Онъ защищаетъ ученіе о безначальности матеріи въ его самой категорической формѣ. Онъ рѣшительно отвергаетъ уловку Авиценны, желавшаго при посредствѣ духовъ сферъ какъ-нибудь спасти

Отказъ отъ прежнихъ компромиссовъ.

для первого интеллекта знаніе частныхъ. Онъ совершенно твердо стоитъ на своемъ ученіи: *quod Deus non cognoscit singularia*. Отъ строгости его философской критики Авиценна врядъ ли пострадалъ меньше, чѣмъ отъ религиозныхъ придирокъ Газали.

De unitate intellectus. На философію средневѣковья Аверроэсъ оказалъ наибольшее влияние своимъ ученіемъ о единствѣ интеллекта и затѣмъ о способности матеріальнаго интеллекта постигнуть частныя формы и соединиться съ активнымъ интеллектомъ. Еще до изученія собственныхъ сочиненій Аверроэса содержаніе этихъ его ученій стало извѣстно изъ рѣзкой полемики, которую вели противъ него схоластики и главнымъ образомъ Альбертъ Великій и Тома Аквинатъ. Его ученіе сводится къ тому, что индивидуальнаго интеллекта не существуетъ; одинъ и тотъ же духъ проявляется во всѣхъ индивидахъ, индивидуально лишь участіе послѣднихъ въ этомъ единомъ духѣ. Только этотъ духъ человечества (какъ его стали затѣмъ понимать) безсмертенъ и вѣчно существуетъ въ своемъ единствѣ и общности. Объ индивидуальномъ дальнѣйшемъ существованіи души, допускаемомъ еще Авиценной, по нему и рѣчи не можетъ быть. Это есть ученіе *de unitate intellectus*, которое распространяли приверженцы арабскихъ философовъ на Западѣ, а церковные авторитеты опровергали и неоднократно подвергали анафемѣ.

„*Conjunctio*“ индивидуальнаго интеллекта. Но если ученіе Аверроэса о душѣ исключаетъ существованіе индивидуальной души послѣ смерти, то съ другой стороны онъ должнымъ образомъ возмѣщаетъ духовной личности эту потерю. Матеріальный разумъ не только способенъ посредствомъ вхожденія дѣятельнаго интеллекта длительно создавать въ себѣ умопостигаемое знаніе и такимъ образомъ возвыситься до приобретеннаго интеллекта, но больше того: научное углубленіе, освобожденіе отъ всѣхъ несовершенныхъ формъ, искаженныхъ силой воображенія, возвышеніе къ чистому познанію понятій посредствомъ подавленія чувственности даетъ человѣку возможность уже при жизни своей достигнуть высшей актуальности своего интеллекта, соединенія съ дѣятельнымъ интеллектомъ. Въ этомъ состояніи высшее блаженство, каковаго можетъ достигнуть человѣкъ. Это есть несомнѣнный скачекъ въ область мистическаго. Такъ великій арабскій перипатетикъ, поставившій себѣ задачей очистить аристотелизмъ отъ всѣхъ чуждыхъ примѣсей, нашелъ «богopodobность, къ которой человѣкъ долженъ стремиться по мѣрѣ силъ своихъ», издавна считавшуюся въ этой школѣ цѣлью философіи; онъ нашелъ ее въ возможности соединенія (*conjunctio*), предположеніе о коемъ даже находившійся еще подъ сильнымъ вліяніемъ новоплатонизма Алфараби считалъ «пустой болтовней». Въ каждую эпоху это соединеніе необходимо должно осуществиться въ одномъ или нѣсколькихъ людяхъ, ибо все потенциальное необходимо должно стать фактическимъ. Посему изъ потенциальности соединенія слѣдуетъ, что оно по меньшей мѣрѣ въ нѣкоторыхъ индивидахъ должно стать актуальнымъ. Аристотель, по мнѣнію Аверроэса, несомнѣнно представлялъ таковой человѣческой духъ, всецѣло соединенный съ дѣятельнымъ интеллектомъ. Онъ вѣдь былъ въ его глазахъ человѣкомъ, съ которымъ никогда еще никто не сравнился по своему совершенству

и которого природа создала, чтобы показать высшую ступень человеческого совершенства.

Вряд ли можно найти какое-либо различие между высшей целью, поставленной Аверроэсом человеческому интеллекту и новоплатоновским возвращением индивидуальной души к ее небесному источнику, к мировой душе. Разница вся в терминологии, и в философском развитии понятий, но не в существе намеченной цели совершенства души.

В том, что высказывал Аверроэс, не заключалось также ничего поразительно нового. В суфизме давно уже говорилось о поглощении индивидуального бытия божественной реальностью, о полном уничтожении личности посредством аскетизма и созерцательного углубления, как о предмете страстного мистического стремления, и тысячи экзальтированных мечтателей Ислама усматривали в этом высшую цель души. Авиценна в своих мистических трактатах неоднократно говорил о соединении с божеством, достигаемом посредством интуиции, и рисовал ведущий к нему постепенный духовный путь. Но и в самой области чистой философии, приблизительно за полвека до Аверроэса, были провозглашены мысли, которым он придал надлежащий вес и которыми он неоднократно развивал в многочисленных трактатах и затем поручил собрать своему сыну. Аверроэс таким образом не оригинален, а является последователем другого мыслителя, Ибн-Баджи (Авемпаце, † 1138 г. в Фецѣ). Этот последний уже до Аверроэса высказал мысль о единстве всех сохраняющихся после смерти душ, а в своем «Руководстве одинокого», полемизируя с теми, которые ждуть духовного подъема людей от мистического просвещения, он изобразил постепенное совершенствование разумного познания и представил целью его соединение души, очищенной от мутности чувственных примесей, с чистым, умопостижимым божественным миром. Средством, ведущим к этой цели, является не мистическая мечтательность, а упражнение интеллекта; сама цель состоит не в экстазе, уничтожающем личность, а в подъеме к высшей реальности духа.

То было время, когда в западном Исламе проблема соединения духовно возвышенного человека с миром чистой духовности, повидимому, чрезвычайно занимала мыслителей. Старший современник Аверроэса, его друг и покровитель Абу-Бекр-ибн-Туфейль из Кадикса († 1185), врач при дворе алмогадов, также оставил нам решение этого вопроса в форме философского рассказа. У Авиценны он заимствовал имя героя рассказа, Хай-ибн-Якзана (живущего, сына бодрствующего), который, предвосхищая Робинзона, живет на заброшенном острове, вдали от общения с людьми, и с раннего детства создает из себя самопроизвольным рассуждением и размышлением весь опыт и все знание. Отсюда название «Philosophus autodidactus», под которым он с XVII столетия перешел в мировую литературу. Предоставленный своим собственным наблюдениям, лишенный какого бы то ни было сообщения, Хай путем постепенного самообучения

„Philosophus autodidactus“.

лѣтія перешелъ въ мировую литературу. Предоставлен-
ный своимъ собственнымъ наблюдениямъ, лишенный

какого бы то ни было сообщенія, Хай путемъ постепеннаго самообученія

познаетъ сущность природы, поднимается отъ частныхъ понятій къ общимъ, отъ земли къ небесамъ; онъ познаетъ единство всего космоса и его зависимость отъ первой причины. Отъ познанія вселенной духъ его обращается къ изслѣдованію самого себя, и онъ познаетъ свою божественную природу, которая отдалилась отъ своего источника, будучи искажена матеріей. Въ отказѣ отъ всего, что относится къ чувствамъ и силѣ воображенія, онъ находитъ возможность возврата въ міръ чистой духовности. Постепенно онъ затѣмъ путемъ аскетизма и экстаза достигаетъ соединенія съ божественнымъ и познаетъ единственную реальность, которая отражается во всемъ существующемъ, въ каждомъ по степени его чистоты. Для духа, освобожденнаго отъ матеріи, исчезаетъ понятіе множественности; онъ познаетъ божественную сущность въ явленіяхъ всеединства, къ которому онъ самъ возвысился. Онъ познаетъ самого себя, какъ чистый духъ, соединенный съ міромъ безтѣлеснаго, въ которомъ онъ становится причастнымъ видѣнію божества.

Это рѣшеніе проблемы, однако, не въ духѣ Ибн-Баджи. Оно продикувано «восточной мудростью». Прообразы его легко можно обнаружить въ новоплатоновской литературѣ. Аверроэсъ также создалъ иную картину соединенія матеріальнаго интеллекта съ дѣйтельнымъ. Но въ одномъ весьма важномъ отношеніи онъ въ своихъ мысляхъ сталъ на путь, приблизившій его къ Ибн-Туфейлю. Въ началѣ своего разсказа этотъ послѣдній приводитъ героя въ соприкосновеніе съ религиозной общиной на сосѣднемъ островѣ, гдѣ онъ пытается сообщить ей свое мировоззрѣніе. Тщетность этой попытки сейчасъ же приводитъ его къ убѣжденію, что философія не есть удѣлъ массы, и что не слѣдуетъ разрушать ихъ традицій, являющихся надежнымъ средствомъ къ достиженію правственной жизни.

Отношеніе философіи и религіи у Аверроэса. Философія и религія суть два параллельныхъ пути, ведущихъ къ одной и той же цѣли. Аверроэсъ тоже хочетъ строго разграничить эти обѣ области и не смущать массы вещами, превышающими ихъ пониманіе. Онъ признаетъ воспитательную способность религіи и отводитъ имъ мѣсто на-ряду съ научнымъ познаніемъ. Знаніе, полученное путемъ отравенія, дополняетъ познанія, къ которымъ приводитъ разумъ. Тотъ, для котораго закрыть путь умозрѣнія, долженъ изучить истину въ ея религиозной формѣ. Истинный философъ считаетъ грѣховнымъ оспариваніе принциповъ религіи. Религиозныя ученія суть источники добродѣтели; кто преуспѣваетъ въ нихъ, долженъ называться превосходнымъ въ «абсолютномъ смыслѣ». Аверроэсъ требуетъ даже наказанія тѣхъ, которые нарушаютъ традиціонныя убѣжденія людей.

Двойная истина. Здѣсь мы подошли къ различію между философомъ и учителями калама. Эти послѣдніе требуютъ тождества религиознаго познанія съ результатами ихъ собственнаго умозрѣнія. Аверроэсъ же положилъ начало ученію о «двойной истинѣ», развитому позднѣе его послѣдователями, авероистами.

V. *Позднѣйшія судьбы философіи въ Исламѣ.* Аверроэсомъ, крупнѣйшей фигурой арабской философіи, заканчивается ея исторія на Западѣ. Начиная съ

Упадокъ философи
начиная съ XIII ст.

XIII ст. ни одинъ сколько-нибудь значительный мыслитель не занимался самостоятельной дальнѣйшей разработкой традицій перипатетической философи въ Исламѣ.

Только логикой продолжаютъ еще заниматься по старой схемѣ въ комментаріяхъ и руководствахъ; даже самые заоспѣлые школьные богословы должны были признать въ ней необходимую дисциплину для ихъ головоломныхъ умственныхъ упражненій. Не было, впрочемъ, недостатка въ благочестивыхъ голосахъ, которые предостерегали и отъ логики, какъ отъ преддверія къ безвѣрью. Въ обработкѣ этики также остались въ употребленіи понятія, унаслѣдованныя изъ эпохи расцвѣта философскихъ занятій, а компиляція, въ которыхъ никогда не было недостатка, развивали ихъ всякій разъ смыслова. Прочія части философи зато почти исчезаютъ въ литературѣ. Онѣ исключены изъ высшаго преподаванія. Никто почти не заботится болѣе о древнихъ первоисточникахъ, изъ которыхъ черпали Авиценна и Аверроэсъ. Рукописи ихъ окончательно выходятъ изъ обращенія, и большинство ихъ сохранилось только въ еврейскихъ переводахъ. Какой малый спросъ имѣлся на эти сочиненія въ XIII ст., видно изъ меланхолическаго размысленія, на которое такое положеніе дѣлъ навело крупнѣйшаго арабскаго историка философи и точныхъ наукъ, высоко-образованнаго сановника Альфити, сочиненіе котораго только недавно было опубликовано въ арабскомъ оригиналѣ и Липпертомъ (1903 г.). Ихья-бен-Ади († 974), ученикъ Алфараби и комментаторъ аристотелевыхъ сочиненій въ X вѣкѣ,—разсказываетъ онъ,—хотѣлъ однажды приобрести изъ наслѣдства одного христіанина комментарий Александра къ «Auscultatio physica» и къ «Arodeictica» и предлагалъ за нихъ 120 динарѣвъ. Когда онъ принесъ деньги, онъ уже однако не нашелъ этихъ сочиненій, такъ какъ тѣмъ временемъ они были проданы учителю изъ Хоразана за 3.000 динарѣвъ. Выдержки изъ Софистики, Реторики и Поэтики ему не удалось получить за 50 динарѣвъ. «Такъ высоко люди въ тѣ времена цѣнили приобретеніе наукъ; клянусь Богомъ, если теперь предложитъ подобнаго рода книги тѣмъ, которые званятся этими науками, то они бы не дали за нихъ даже сотой части тѣхъ цѣнъ».

Болѣе счастливой оказалась участь калама,—его Продолженіе калама. богословскія ученія въ ихъ ашаритской формулировкѣ были восприняты ортодоксией и дѣйствительно нужны были какъ для болѣе глубокой интерпретаціи корана, такъ и для полемики съ нѣмъ.

Въ связи съ этимъ все вновь возвращались къ трактованію старыхъ онтологическихъ и метафизическихъ вопросовъ. Наиболѣе выдающимися богословами калама въ періодъ послѣ Газали были: со стороны суннитовъ великій комментаторъ корана Фахра-ад-Дин-ар-Рази въ Гератѣ († 1209), который

<p>Фахра-ад-Дин-ар-Рази († 1209 г.) ценны); со стороны Насиръ-ал-Дин ал-Тузи († 1273 г.)</p>	<p>кромя сочиненій въ области калама, велъ также полемику съ теоріями философовъ (теоріей познанія Авиценны); со стороны шиитовъ—извѣстный математикъ и астрономъ Насир-ад-Дин-ал-Тузи († 1273 г.), построившій обсерваторію въ Мерагѣ. Оба стремились создать синкретизмъ между каламомъ и аристотелевской философіей, устранивъ изъ послѣдней все, что могло бы на нихъ навлечь подозрѣніе въ антирелигіозности. Въ этомъ</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

компромиссъ философіи и рѣчи быть не можетъ о вѣчности міра, о духовномъ истолкованіи рая корана и ада, объ опороченіи всевѣдѣнія распространяющагося на индивидуальное и провидѣнія «первой причины». Они умозрительно доказываютъ противоположное, встрѣчая сильную поддержку въ результатахъ, накопленныхъ въ теченіе полутысячелѣтія занятій каламомъ.

Въ этой ортодоксальной философіи аристотелизмъ въ Исламѣ отрицается. Въ лицѣ этихъ двухъ религіозныхъ философовъ каламъ также достигаетъ высшей точки своего развитія. Произведенія Туси порождаютъ цѣлую литературу комментариевъ, комментариевъ къ комментаріямъ и глоссъ. Начиная съ 13-го столѣтія исключительно каламъ является фактической философіей Ислама. Вплоть до настоящаго времени онъ продолжаетъ занимать мѣсто въ высшемъ преподаваніи, постепенно однако все болѣе отрѣшившись отъ вопросовъ, собственно для богословія безразличныхъ.

Старые вопросы калама въ большемъ объемѣ остались предметомъ трактванія въ мутазилитской школѣ. Литературно-историческое воззрѣніе, по которому мутазилитская школа совершенно исчезла послѣ побѣды направленія Ашари, ложна. Эта школа, напротивъ, вплоть до настоящаго дня продолжаетъ существовать среди шиитскихъ религіозныхъ философовъ; она господствуетъ, напр.,—какъ показываютъ рукописи, въ большомъ количествѣ доставленныя въ Европу (особенно Берлинъ) въ новѣйшее время—въ теологіи зейдитовъ южной Аравіи. Живой къ ней интересъ среди шиитовъ Персіи и Индіи доказывается широкимъ среди нихъ распространеніемъ мутазилитскихъ сочиненій и комментариевъ въ литографическихъ изданіяхъ.

Вліяніе европейскаго просвѣщенія. Вліяніе европейскаго просвѣщенія на нѣкоторыя страны Востока не послужило тамъ толчкомъ къ развитію теоретической философской мысли. Современная восточная культура, руководствуясь точкой зрѣнія практической полезности, восприняла европейскіе методы и результаты преимущественно изъ области естествознанія, медицины и техническихъ свѣдѣній. Такъ какъ они сохранили только самое смутное воспоминаніе о прошломъ своей собственной философской литературы, то великіе европейскіе философы даже наиболѣе образованнымъ среди нихъ едва ли знакомы хотя бы по имени. Степень ихъ интереса къ современной философіи характеризуется наличностью случайнаго арабскаго перевода «Силы и Матеріи» Бюхнера, который въ 1884 г. напечаталъ въ Александріи житель Ливана, да нѣсколькихъ полемическихъ листовъ противъ матеріалистическихъ міровоззрѣній, написанныхъ извѣстнымъ афганскимъ агитаторомъ Джемалад-диномъ (1885 г.) и христианиномъ сирійцемъ Ибрагимомъ-ал-Хаурани (1886 г.).

Большія типографіи въ крупныхъ городахъ Ислама только изрѣдка выпускаютъ памятники старинной философской литературы. Къ немногимъ исключеніямъ принадлежатъ: напечатанное въ Константинополѣ и использованное Мэреномъ для его монографіи объ Авиценнѣ собраніе трактатовъ, которые по своему теософскому содержанію не должны были вызвать недовольства въ официальной средѣ улемовъ, затѣмъ «Destructio» Газали съ возраженіемъ Аверроэса (Каирь, 1884—85 г.г.) и, наконецъ, перепечатка по изданію М. I. Мюлера мелкихъ трактатовъ Аверроэса о «Теологіи и философіи» (1895 г.).

Въ Каирѣ печатаніе сочиненій «чистыхъ» было приостановлено по выходѣ перваго тома (1889 г.), какъ говорятъ, по ортодоксальнымъ соображеніямъ. За это мы, впрочемъ, вознаграждены были полнымъ четырехъ-томнымъ изданіемъ, появившимся въ Индіи (Бомбей).

Истиннымъ сюрпризомъ явилось еще изданіе части арабскаго оригинала метафизики Аверроэса, предпринятое въ Каирѣ (въ 1903 г.) ревностнымъ любителемъ старинной литературы, уроженцемъ Дамаска, Мустафой ал-Кабани.

В. Еврейская философія.

Вліяніе арабской философіи на еврейство.

И. Каламъ въ еврейской литературѣ. Философская литература арабовъ оказала непосредственное могучее вліяніе на развитіе философіи у средневѣковыхъ евреевъ. Съ тѣхъ поръ какъ еврейство вошло въ кругъ арабской культуры, въ немъ отражаются всѣ духовныя движенія міра Ислама. Три философскія направленія, которыя намъ пришлось охарактеризовать въ нашемъ изложеніи арабской философіи, вскорѣ послѣ своего возникновенія приобретаютъ весьма видныхъ представителей и въ еврейской средѣ.

Еврейскіе мутаалимы. — Караимы.

Въ мутазилитскому умозрѣнію прежде всего примыкаютъ караимы; Дауд - и бн - Мерван - ал - Мукаммисъ (945), сочиненія котораго становятся все болѣе извѣстными благодаря открытіямъ Гаркави, Іосиф - ал - Басиръ (первая половина XI ст.) и Аб - ул - Фарадж - Фуркан - и бн - Асадъ или, какъ онъ называется по-еврейски, Іошуа бенъ Іегуда (середина XI ст.) являются среди караимской общины выдающимися представителями мутазилитскаго образа мышленія эпохи его расцвѣта. Въ своихъ сочиненіяхъ они разбираютъ тѣ самыя онтологическія, этическія и религіозно-философскія проблемы, которыми интересуется древній каламъ.

Раввинскіе мутакалимы.

Въ раввинскомъ еврействѣ каламъ въ этотъ періодъ имѣетъ своимъ представителемъ Гаона Саадію б. Іосифа (942), главнѣйшее произведеніе котораго, изданное въ арабскомъ оригиналѣ С. Ландауеромъ, даетъ примѣненіе мутазилитской религіозной философіи въ еврействѣ. Въ отличіе отъ своихъ караимскихъ современниковъ, которые всюду вѣрны своимъ исламскимъ образцамъ и влючаютъ въ свою систему, напр., и ученіе объ атомахъ, Саадія сохранилъ при усвоеніи метода калама больше индивидуальной свободы. Онъ отвергаетъ ученіе объ атомахъ, не совѣмъ чуждается аристотелевскихъ вліяній, а въ его трактатѣ относительно ученія о душѣ замѣтно также новоплатоновское вліяніе.

Рационализмъ, господствующій въ еврейской теологіи гаонскаго періода (Самуиль б. Хофни) и проявляющійся въ согласномъ съ разумомъ толкованіи Св. Писанія и въ отказѣ отъ суевѣрныхъ представленій, долженъ быть понятъ какъ результатъ мутазилитскаго образа мышленія, распространившагося изъ Месопотаміи, гдѣ онъ впервые появляется, до С. Африки. Богословъ изъ Кай-

равана р. Ниссим-б. Яковъ (первая половина XI ст.) въ предисловіи къ своему талмудическому сочиненію, изданному Яковомъ Гольденталемъ подъ названіемъ «Clavis talmudica» (Вѣна, 1847), объявилъ себя сторонникомъ ученія мутазилитовъ; его воззрѣнія выражены въ этой книгѣ, а также въ другихъ его произведеніяхъ, особенно ученіе объ атрибутахъ и понятія божественной справедливости.

II. Новоплатоновскія вліянія. Философія ново-

Новоплатоники. платониковъ очень быстро нашла себѣ приверженцевъ среди еврейскихъ мыслителей. Какъ мы уже сказали, въ X столѣтіи, опять въ Кайраванѣ, врачъ Исаакъ Израэли, вообще не сторонникъ этого направленія, обнаруживаетъ элементы сильнаго новоплатоновскаго вліянія, а въ XI столѣтіи еврейскій поэтъ Соломонъ б. Габироль (Авенцебронъ) является самымъ виднымъ сторонникомъ новоплатонизма на арабскомъ языкѣ, не только въ своемъ «Источникѣ жизни», совершенно независящемъ отъ конфессиональныхъ элементовъ, но и въ своихъ толкованіяхъ Библии, насколько мы можемъ судить по дошедшимъ до насъ отрывкамъ. Сюда же слѣдуетъ отнести написанное, судя по неяснымъ признакамъ, въ XI—XII вѣкѣ и сохранившееся въ одномъ только экземплярѣ парижской національной библіотеки арабское сочиненіе неизвѣстнаго автора (Псевдо Бахья), который, широко пользуясь сочиненіями «чистыхъ» и другихъ родственнымъ имъ мыслителей, сочетаетъ подъ названіемъ «Сущность души» (ma'ani al nafs) теорію новоплатоновскаго ученія о душѣ съ Ветхимъ Заветомъ и талмудическими изреченіями. Въ XII столѣтіи Іосифъ-б. Цаддикъ († 1199 г.) изъ Кордовы съ его «Микрокосмомъ», математикъ астрономъ Авраамъ-б. Хія (Савасорда) изъ Барселоны († ок. 1136 г.) съ его «Размышленіемъ о душѣ», поэтъ покаянія Моисей б. Эзра изъ Гранады († 1139) съ его «Ароматной грядой», и выдающійся истолкователь Библии Авраамъ-б.—Эзра изъ Толедо († 1167) развиваютъ въ самостоятельныхъ сочиненіяхъ и экзегетическихъ трудахъ идеи еврейскаго новоплатонизма. Приблизительно въ это самое время Бахья б. Іосифъ-б. Пакуда въ Сарагоссѣ, въ ученіи о Богѣ котораго преобладаютъ точки зрѣнія и методъ калама, аскетической этикой своихъ «Обязанностей сердца» и своими представленіями о происхожденіи человѣческой души свидѣтельствуетъ о вліяніи на него новоплатоновскихъ (суфистскихъ) воззрѣній. То обстоятельство, что это умственное направленіе порождаетъ богатую литературу именно въ Испаніи, отнюдь не является чѣмъ-то побочнымъ. Съ тѣхъ поръ аллегорическое истолкованіе Писанія осталось удобнымъ поводомъ для упроченія новоплатоновскихъ точекъ зрѣнія, которыми пронизаны всѣ еврейско-арабскія толкованія Писанія вплоть до самыхъ послѣднихъ. Въ самостоятельной формѣ еврейскій новоплатонизмъ съ XII столѣтія развился въ Каббалу, въ основѣ которой лежитъ ученіе объ эманации. Каббала развивается въ сторонѣ отъ аристотелевской философіи, которая съ XII ст. оказываетъ большое вліяніе на еврейскихъ мыслителей, а каббалистическій мистицизмъ хочетъ быть противѣсомъ противъ ея рационалистическихъ стремленій и цѣлей. Важнѣйшимъ литературнымъ памятникомъ каббалы является «Зогаръ» (Сіаніе), приписанный одному изъ творцовъ Мишны р. Симону б. Іохан псевдоэпиграфъ XIII-го столѣтія

Каббала.

(сочиненъ Моисеемъ де-Леон'омъ († 1305), мысли котораго несомнѣнно восходить къ болѣе древней традиціи.

III. *Аристотелевская философія*. Аристотелевское направленіе философіи съ XII ст. получило право гражданства въ кругу еврейской науки и совершенно вытѣснило изъ него методъ калама. Но еще прежде, чѣмъ направленіе это въ томъ духѣ, въ какомъ его развивали мусульманскіе учителя, успѣло получить опредѣленное литературное выраженіе, благочестивый поэтъ Іегуда

Оппозиція противъ Галеви изъ Толедо († 1140) объявилъ ему войну. философіи. Право въ философіи на урегулированіе религиозныхъ преданій оспаривается въ апологическомъ сочиненіи Ал-Хазари, излагающемъ въ формѣ діалога бесѣды между ищущимъ религиозной истины царемъ хазаровъ и еврейскимъ богословомъ. Авторъ влагаетъ въ уста богослова весьма категорическія сужденія о недостаткахъ и несостоятельности философіи. Изысканіями Д. Кауфманна установлено, что основная мысль этого сочиненія навѣяна идеями, которыя авторъ почерпнулъ у Газали въ его полемикѣ противъ философіи (см. выше, стр. 97-ая). Іегуда Галеви исключаетъ разумъ изъ числа критеріевъ религиознаго познанія. Религиозное вѣрованіе основано исключительно на исторически доказанныхъ фактахъ религіи, на преданіяхъ еврейскаго народа и на внутреннемъ душевномъ переживаніи. Съ другой стороны и онъ также находится подъ сильнымъ вліяніемъ новоплатонизма; одна изъ центральныхъ мыслей его произведенія, воздѣйствіе божественнаго логоса (*amr ilāhī*) на избранную часть человѣчества, выросла на почвѣ ученія объ эманации.

Древнѣйшимъ продуктомъ аристотелевской философіи въ еврейско-арабской литературѣ представляется «Возвышенная вѣра» Авраама ибн-Дауда изъ Толедо († 1180). Для того, чтобы вполне согласовать философскія воззрѣнія о свободѣ воли съ религиозными ученіями, онъ предпосылаетъ этому изслѣдованію сводъ важнѣйшихъ элементовъ арабскаго аристотелизма въ той формулировкѣ, какую имѣлъ въ то время далъ Авиценна. Начавъ съ изложенія основныхъ понятій физики и метафизики (включая ученіе о душѣ), онъ переходитъ къ философскому развитію религиозныхъ ученій объ идеѣ Божества, пророчествѣ, свободѣ воли. Основные ученія философіи разсматриваются съ точки зрѣнія религиозной вѣры. Все время онъ главнымъ образомъ стремится доказать согласіе этихъ теорій со Св. Писаніемъ, которое, по его воззрѣнію, представляетъ народное выраженіе философскихъ истинъ. Въ 139-омъ Псалмѣ онъ находитъ даже намекъ на аристотелевское ученіе о категоріяхъ. Подобно тому какъ Саадія построилъ религиозную философію на основѣ калама, Авраамъ-ибн-Даудъ хотѣлъ доказать возможность обоснованія религиозныхъ истинъ на аристотелевскомъ ученіи и дать вѣрующимъ мыслителямъ средство для укрѣпленія своего религиознаго сознанія посредствомъ одновременнаго постиженія философскихъ истинъ. Но при этомъ, особенно въ ученіи о твореніи и въ этическихъ разсужденіяхъ, ему не всегда удается обойтись безъ помощи платоновскихъ идей.

«Возвышенная вѣра», арабскій оригиналъ которой утерянъ, была прекрасной подготовительной работой для сочиненія, которое дало всестороннее рѣшеніе всѣхъ же задачъ и знаменуетъ высшую точку въ развитіи аристотелевской рели-

гиозной философии въ еврействѣ: мы говоримъ о «Путеводителѣ заблудшихся» великаго еврейскаго аристотелика Моисея б. Маймунъ (Маймонида, † 1204),

Маймунъ († 1204). который и въ другихъ менѣе значительныхъ сочиненіяхъ, особенно въ «Восьми главахъ» заявилъ себя вѣрнымъ сторонникомъ аристотелевской философіи въ ученіи о душѣ и въ этикѣ. Для него характерна его послѣдовательная борьба съ мутакаллинами, ихъ методомъ и ихъ положеніями. Изложеніе ихъ принциповъ и полемика съ ними занимаетъ такое выдающееся мѣсто въ его трудѣ, что долгое время, пока подлинныя ихъ сочиненія не сдѣлались болѣе доступными, соответствующіе отдѣлы изъ Маймонида служили главнѣйшимъ источникомъ свѣдѣній объ ихъ воззрѣніяхъ и методѣ. Показавъ, что главнѣйшія религиозныя ученія нельзя обосновать методомъ мутакаллимовъ въ виду полной его непригодности для этого, онъ берется ихъ доказать на основѣ аристотелевскихъ истинъ (которыя онъ формулируетъ въ 25 предложеніяхъ) и такимъ образомъ уяснить «заблудшимся» согласованность религіи съ ученіями философіи. Особенное значеніе придастъ онъ наряду съ единичностью также и нематеріальности первой причины, Бога; онъ хочетъ распространить это ученіе даже въ самыхъ широкихъ массахъ и строгимъ образомъ противопоставляетъ ее, какъ единственно возможную форму представленія о Богѣ, всѣмъ ходячимъ представленіямъ, которыя для него равнозначущи съ атеизмомъ. Въ своемъ толкованіи Писанія онъ къ антропоморфнымъ и матеріалистическимъ текстамъ примѣняетъ тотъ же методъ одухотворяющаго объясненія (ta'wil), которымъ мутазилиты пользовались для устраненія подобнаго рода затрудненій въ коранѣ и традиціи, и, послѣдовательно проводя его, часто создаетъ образцовую философскую экзегезу. Аристотеля онъ считаетъ «царемъ философовъ». Но такъ какъ онъ усвоилъ перипатетическія ученія по комментаторамъ и по своимъ арабскимъ предшественникамъ, то и онъ приписывалъ Аристотелю нѣкоторые чуждые ему элементы. Несмотря на то, что онъ стремится всегда быть въ согласіи съ арабскимъ аристотелизмомъ, несмотря на то, что онъ рисуетъ свою картину міра по возможности въ согласіи съ его воззрѣніями, онъ все же не во всѣхъ основныхъ религиозныхъ вопросахъ съ нимъ соглашается. Аристотель для него авторитетъ относительно всего подлуннаго, что же касается надлунныхъ вещей, то здѣсь онъ долженъ съ нимъ разойтись. Въ двухъ главныхъ образомъ вопросахъ онъ возражаетъ противъ положеній аристотеликовъ. Онъ вмѣстѣ съ Галеномъ считаетъ ученіе о вѣчности міра открытымъ вопросомъ въ философіи; аристотелевскій тезисъ философски не доказанъ; онъ поэтому настойчиво защищаетъ мысль о твореніи изъ ничего, какъ основное ученіе пророческой традиціи, въ пользу котораго, если оно и не поддается убѣдительному философскому доказательству, все же можно привести достойныя вниманія аргументы. Затѣмъ онъ расходится съ аристотеликами изъ-за непризнанія ими того, что божественное знаніе и провидѣніе распространяются на частное. Въ этомъ отношеніи онъ дѣлаетъ исключеніе для человѣческаго рода, индивиды которыхъ причастны божественному провидѣнію смотря по степени своего интеллектуальнаго значенія. Этими ограниченіями аристотелевскихъ положеній онъ, однако, не могъ удовлетворить сторонниковъ традиціонной вѣры. Другія религиозныя представленія онъ безъ всякихъ колебаній согласовалъ съ воззрѣніями, принятыми

у философов Ислама. Посмертное существование души и блаженство благочестивых онъ понимаетъ въ чисто духовномъ смыслѣ; оно относится къ образуемому умопостигаемыми понятіями *voûs êpiktêtôc*; низшія формы души переходящи подобно тѣлу. Съ ученіемъ о единствѣ сохраняющихся послѣ смерти душъ онъ познакомился у ибн-Баджи, но не примкнулъ къ этому воззрѣнію. Разсужденіе того же философа о соединеніи индивидуальной души съ умопостигаемымъ миромъ повліяло на него, повидимому, когда онъ писалъ о единеніи (*ittihād*) патриарховъ и Моисея съ Божествомъ. Теорію пророчества (въ которой, однако, Моисею отводится особое, исключительное мѣсто) и различныхъ ступеней совершенства этого душевнаго дара онъ построилъ на основаніи воззрѣній, развитыхъ уже Алфарави (совмѣстное дѣйствіе силы воображенія и интеллекта), и подкрѣпилъ текстами изъ Библии. Свои философскія и религіозныя воззрѣнія онъ въ качествѣ догматическихъ результатовъ ставитъ во главѣ своей кодификаціи Закона (*hā-Jad ha-chazākah*).

Мыслители послѣ маймонидова сего современника Аверроэса, когда онъ написалъ въ Египтѣ свое философское сочиненіе. Вліяніе аверроизма

сказалось лишь на его послѣдователяхъ на Западѣ, особенно на Леви б. Герсонѣ (*Magister Leo Hebraeus*) изъ Баньолѣ († 1344, авторъ «Божественной борьбы», знаменитъ такъ же, какъ астрономъ), который въ согласованіи религіозныхъ и перипатетическихъ ученій идетъ гораздо дальше Маймонида и считаетъ, напр., принятіе первоматеріи согласуемымъ съ библейскимъ ученіемъ о твореніи, и на Моисей б. Ишуа Нарбони (*Maestro Vidal*, † 1362), комментаторъ маймонидова сочиненія, который написалъ также глубокомысленные комментаріи къ нѣкоторымъ трактатамъ Аверроэса и независимостью своей философской мысли возбудилъ сильное недовольство среди сторонниковъ примирительнаго направленія.

Испанцемъ Хасдаи Крескас'омъ († послѣ 1410 г., авторъ «Свѣта Адоная») начинается реакція еврейской религіозной философіи противъ аристотелевскихъ основъ, изъ которыхъ до тѣхъ поръ исходили ея самые выдающіеся представители. Сочиненіе этихъ послѣ-маймонидовскихъ мыслителей написано на еврейскомъ языкѣ.

Переводческая дѣятельность евреевъ.

Испанскіе и южно-французскіе евреи оказали чрезвычайное вліяніе на распространеніе сочиненій арабскихъ философовъ тѣмъ, что они ихъ переводили на еврейскій языкъ. Помимо начинающейся еще въ XII стол. работы по переводу написанныхъ на арабскомъ языкѣ сочиненій всѣхъ вышеназванныхъ еврейскихъ философовъ вплоть до Маймонида, работы, въ которой семейство Тиббоновъ изъ Люнеля принимало въ теченіе трехъ поколѣній особенно дѣятельное участіе, евреи въ XII—XV стол. содѣйствовали также распространенію перипатетической философіи своими переводами книгъ арабскихъ философовъ и комментаріями къ нимъ. Большое количество давно уже въ оригиналѣ утерянныхъ произведеній этой литературы сохранилось только благодаря еврейскимъ переводамъ; равнымъ образомъ латинскіе переводы большинства этихъ книгъ сдѣланы съ еврейскихъ изданій, посредствомъ которыхъ арабская философія вліяла на схо-

ластическую литературу средневѣковья. Всю эту работу во всемъ ея объемѣ подробно изобразилъ недавно скончавшійся Морицъ Штейншнейдеръ въ рядѣ монографій и затѣмъ въ своемъ монументальномъ трудѣ «Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters». Вліяніе еврейскихъ философовъ (особенно Исаака, Изракля, Авенцебронна, Маймуни) на христіанскую схоластику обстоятельно доказано трудами М. Гоэля и Якова Гуттмана.

Л И Т Е Р А Т У Р А.

А. Философія Ислама.

Новѣйшей настольной книгой въ исторіи этой философіи является: Т. J. de Boer, „Geschichte der Philosophie im Islam“ Штутгартъ, 1901), англ. пер. Edward. R. Jones'a (Лондонъ, 1903).

Стр. 82-ая. Исторія калама; M. Th. Houtsma, „De Strijd over het dogma in den Islam tot op el-Ascha'ri“ (Лейденъ 1875); Schreiner, „Zur Geschichte des Asch'aritentimus“ (Лейденъ 1890); S. Horowitz, „Über den Einfluss des Stoizismus“ („Zeitschr. d. Deutschen morgenl. Gesellschaft“, т. LVII).

Стр. 88-ая. Энциклопедія «чистыхъ» по-нѣмецки обработана въ рядѣ изданій F. Dieterici („Die Philosophie der Araber in 10 Jahrbr. nach. Chr.“ 8 тт., Лейпцигъ 1865—79).

Стр. 90-ая. Ибн-Гебироль: ср. M. Wittmann, „Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie“ („Beitr. z. Geschichte d. Philos. d. Mittelalters“ т. V, вып. 1, Мюнстеръ 1905).

Стр. 91-ая. О суфизмѣ; Tholuk, „Sufismus sive Theosophia Persarum pantheistica“ (Берлинъ, 1821); Adalbert Merx, „Idee u. Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik (Гейдельбергъ 1893); введение и примѣчаніе къ „Selected Poems from the Diwani Shamsi Tabriz“ изд. K. A. Nicholson'a (Кембриджъ 1898); еро же монографія „The origin und development of Sufism“ (въ „Journ. of the R. Asiat. Society“, 1906).—E. H. Whinfield „Masnavi-i-Ma navi, the spiritual couplets of Maulana jalalu'din Rumi“ (Лондонъ, 1887), затѣмъ введение въ „Lawâ'ih“ Джами: „On the influence of Greek philosophy upon Sufism“ (Лондонъ 1906).

Стр. 92—94-ая. M. Steinschneider, „Alfarabi“ (Спб. 1869); Max Horten „Buch der Ringsteine Alfarabis“ („Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters“, т. V, вып. 3, Мюнстеръ 1906); B. Haneberg, „Zur Erkenntnislehre von Ibsina und Albertus Magnus“ (Abhandl. d. philos.-philol. Klasse der K. bayerischen Akad. d. Wiss.“ т. IX, 1868); Carra de Vaux, „Avicenne“ (Парижъ 1900). Теологическія и мистическія сочиненія Авиценны F. Mehren опубликовалъ въ ряду монографій въ лувенскомъ журналѣ „Muséon“ (за 1883 и сл. гг.), а также въ „Traité mystiques d'...Avicenne“ (5 частей, Лейденъ, 1889—95). Ср. литературу объ Авиценнѣ у Martin Winter'a, „Ueber Avicennas Opus egregium de anima“ (Мюнхенъ, 1903).

Стр. 97-ая Т. J. de Boer, „Die Widersprüche der Philosophen nach Alghazali und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd“ (Страсбургъ 1894); Carra de Vaux, „Gazali“ (Парижъ, 1902).

Стр. 98-ая. Renan, „Averroès et l'Averroïsme“ (1-е изд., Парижъ, 1852, 4-е изд. 1882).

Стр. 100-ая. Leon Gauthier, Roman philosophique d' Ibn Thofail (Алжиръ, 1900).

В. Еврейская философія.

Стр. 104-ая и сл. S. Munk, „Mélanges de philosophie juive et arabe“ (Парижъ, 1859); Th. Bloch, „Geschichte der Entwicklung der Kabbalah und der jüdischen Religionsphilosophie“ (Триръ, 1894); D. Kaufmann, „Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie“ (Гота, 1877); M. Schreiner „Der Kalâm in der jüdischen Literatur“ (Берлинъ 1895); M. Joel, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie“ (2 тома; Бреславль, 1876); монографіи I. Guttman'a объ Авраамъ ибн-Даудъ (Геттингенъ, 1879), Саафъ (Геттингенъ, 1882), Ибн-Гебиrolъ (Геттингенъ, 1889); L. G. Lévy, „La Métaphysique de Maïmonide“ (Дижонъ, 1905); P. J. Muller, „De godsleer der middelleuwsche joden“ (Гронингенъ 1898); S. Horowitz, „Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters“ (Бреславль, 1898—1906); W. Bacher, „Die Bibelexegese der jüd. Religionsphilosophen d. Mittelalters“ (Будапештъ, 1892).

Стр. 106-ая. Новоплатонизмъ Іегуды Галеви: Ср. I. Goldziher, „Revue des. Etudes juives“, т. I. (1905), стр. 32—41.

Стр. 108-ая. Аверроизмъ у евреевъ, см. „Averroès et l'Averroïsme“ *Ремана*, 4-ое изд. стр. 173—196.

Транскрипцію арабскихъ именъ любезно просмотрѣлъ проф. А. Э. Шмидтъ, а еврейскихъ—А. Я. Гаркави.

Прим. ред.