

# ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

Ответственный редактор серии  
*член-корреспондент РАН*  
*А. В. Смирнов*

Переводы



Том 3

СЕЙИД ХУСЕЙН НАСР

ФИЛОСОФЫ ИСЛАМА:  
АВИЦЕННА (ИБН СИНА),  
АС-СУХРАВАРДИ,  
ИБН АРАБИ

Перевод с английского, предисловие  
и комментарии Р. Псху



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ  
КУЛЬТУРЫ



ООО «САДРА»

Москва 2014

УДК 28:01:00  
ББК 86.38-4  
Н 31

16+

*Серия учреждена  
Ученым Советом Института философии РАН*



Издание осуществлено при поддержке  
Фонда исследований исламской культуры

Ответственный редактор тома  
доктор философских наук И. Р. Насыров

## **Сеййид Хусейн Наср**

Н 31 Философы ислама: Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби / Перевод с английского, предисловие и комментарии Р. Псху. — Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2014. — 152 с. — (Философская мысль исламского мира: Переводы. Том 3).

ISBN 978-5-9551-0673-1

ISBN 978-5-906016-14-0

Книга известного современного мусульманского философа С. Х. Насра посвящена трем крупнейшим фигурам в истории исламской мысли — Ибн Сине (Авиценне), ас-Сухраварди и Ибн Араби. Автор обращается к творчеству этих выдающихся мыслителей, чтобы раскрыть основные положения фальсафы, ишракизма и суфизма — влиятельных направлений арабо-мусульманской философии эпохи классического ислама. Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся историей интеллектуальной мысли исламского мира.

ISBN 978-5-9551-0673-1



9 785955 106731 >

ISBN 978-5-906016-14-0



9 785906 016140

**ББК 86.38-4**

- © Сеййид Хусейн Наср, 2014
- © Фонд исследований исламской культуры, 2014
- © Языки славянской культуры, оформление, макет, 2014
- © ООО «Садра», 2014

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие ( <i>Р. Псху</i> ) . . . . .	7
Введение . . . . .	11
Авиценна (Ибн Сйнā) и традиция фальсафы . . . . .	16
Предшественники Авиценны . . . . .	16
Авиценна: биографический очерк . . . . .	25
Корпус сочинений Авиценны . . . . .	27
Онтология . . . . .	29
Космология и ангелология . . . . .	32
Естественные и математические науки . . . . .	34
Психология . . . . .	39
Религия и откровение . . . . .	42
Эзотерическая философия . . . . .	44
Школа Авиценны . . . . .	46
Примечания . . . . .	51
Ас-Сухравардī и представители <i>ишрāқизма</i> . . . . .	66
Предпосылки возникновения философии ас-Сухравардī . . . . .	66
Жизнь и труды ас-Сухравардī . . . . .	68
Источники учения <i>ишрāқизма</i> . . . . .	72
Значение <i>ишрāқа</i> . . . . .	74
Типология знания . . . . .	75
Географический символизм . . . . .	76
Основные положения « <i>Хикмат ал-ишрāқ</i> » . . . . .	77
Традиция <i>ишрāқизма</i> . . . . .	88
Примечания . . . . .	91
Ибн ‘Арабī и суфии . . . . .	100
Суфийская традиция . . . . .	100
Значение Ибн ‘Арабī . . . . .	105
Жизнь мудреца из Мурсии . . . . .	107
Труды . . . . .	111
Развитие суфизма после Ибн ‘Арабī . . . . .	128
Примечания . . . . .	131
Библиография . . . . .	145

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Прежде чем читатель перевернет страницу и приступит к изучению русского перевода знаменитой работы иранского философа Сеййида Хусейна Насра («Three Muslim Sages»), я порекомендовала бы потратить пару минут на чтение этого небольшого предисловия. Рекомендация преследует исключительно гуманные цели, а именно, предупредить возможные вопросы или недоумения со стороны читателя. И хотя в данном случае трудно предугадать состав читательской аудитории (чему учат практически все теории перевода), предсказать, будет ли для нее доминирующим интерес к фигуре современного философа или же исключительно к истории исламской философии, тем не менее именно эти два аспекта (автор и тема) нуждаются в некотором комментарии<sup>1</sup>.

Сеййид Хусейн Наср (род. 1933, Иран) является автором более 50 книг и 100 статей, переведенных на различные языки. На данный момент С. Х. Наср — почетный профессор Университета им. Джорджа Вашингтона (Вашингтон, США) и признанный мыслитель мирового значения, внесший большой вклад в развитие современной философской мысли. Формальным доказательством этого является (помимо многочисленных трудов Насра) тот факт, что ему посвящен отдельный, 28-й том из серии «The Library of living philosophers» (2000) наряду с Ж.-П. Сартром, Б. Расселом, А. Уайтхедом, Э. Кассирером, М. Бубером, Р. Рорти и другими выдающимися философами современности. Другим немаловажным достижением С. Х. Насра являются его разработки в области философии религии. Не случаен тот факт, что именно С. Х. Наср был первым мусульманским мыслителем, которого пригласили прочитать цикл Гиффордских лекций в Эдинбургском университете (1981).

Являясь непримиримым оппонентом религиозного фундаментализма во всех его проявлениях, С. Х. Наср критикует современную культуру с точки зрения традиции, которая им при этом отнюдь не идеализируется. Среди основных философских идей С. Х. Насра можно отметить идею «трансцендентального единства религий»,

основанного на межконфессиональном диалоге. Данный диалог базируется на допущении того, что люди могут преодолеть религиозные и культурные различия и прийти к некоему единству, при этом речь вовсе не идет о решении политических проблем. Слово «трансцендентальный» в данном случае означает только то, что это единство имманентно присуще различным религиозным конфессиям, формы выражения которых не имеют решающего значения для подлинного диалога между людьми. Отголоски этой идеи читатель сможет обнаружить в той или иной степени на страницах этой книги. По мнению одного из исследователей творчества С. Х. Насра, он обладает двумя качествами, которыми характеризуется великий мыслитель: верой в истинность своих идей и верой в то, что им можно научить других<sup>2</sup>. Разумеется, это не могло не отразиться на его сочинениях, даже на тех, которые, казалось бы, исключают возможность полета собственной философской мысли.

В истории литературы аналогом этому произведению, автором которого является «полноценный» философ, а темой — конкретный период в истории философии, будет известный труд Бертрана Рассела «История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней» (1945). Как известно, отношение профессиональных историков философии к этому произведению характеризуется двойственностью, связанной с тем, что превосходный слог Рассела, его остроумие и живость изложения сопровождаются некоторой пристрастностью его оценок, что и обуславливает настороженность в отношении этого труда. Такая двойственность в определенной степени может характеризовать и произведение С. Х. Насра («Three Muslim Sages»). Но это несколько не умаляет ценности произведений обоих философов, скорее, напротив, оживляет излагаемые ими философские учения, внося эффект живого, «вот-здесь» совершаемого исследования. Автор как будто приоткрывает свою мастерскую, приглашая читателя взглянуть на процесс осмысления той или иной философской проблемы. Ссылки С. Х. Насра на устные беседы, лично знакомых философов и мыслителей, ожидаемые через год-два исследования, свободное оперирование философскими терминами, в которые часто вкладывается различающийся смысл, делают текст насыщенным в смысле личного присутствия автора, несколько «завышенного» для научной работы. Другими словами, подобно тому, как труд Б. Рассела не рекомендуется использовать в качестве первого источника по тому или иному философскому учению западной философии (во всяком случае, его все-

гда следует дополнять другими работами), так и данное произведение С. Х. Насра следует читать только на определенном («продвинутом») этапе изучения исламской философии. Читатель должен помнить, что С. Х. Наср писал данное произведение в середине XX в. и многие факты и детали ему были неизвестны, поэтому редкие неточности или ошибки, которые может обнаружить в этой работе только специалист, обусловлены уровнем знаний того времени и не могут быть вменены в вину автору

В свете вышеуказанного необходимо сказать несколько слов и о самом переводе. Первое, что следует отметить, это то, что мы следовали принципу приоритетности содержания над формой: смысл и точность переводимой фразы предпочитались красоте и выразительности русского перевода. Во-вторых, расстановка диакритических знаков в тексте перевода воспроизводит манеру оригинала, за исключением таких общепотребительных слов, как Багдад, суфизм и т. п. И наконец, в сносках даны ссылки на русскоязычные издания, внесенные на этапе научной редакции перевода и имеющие целью сориентировать тех, кто интересуется исламской философией, в соответствующей литературе на русском языке.

Перевод выполнен по изданию: *Nasr S. H. Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabi*. N. Y.: Caravan books, 1969.

*Рузана Псху*

## Примечания

<sup>1</sup> Собственно говоря, только эти две «виртуальные» читательские аудитории и нуждаются в предисловии.

<sup>2</sup> *Ramin Jahanbegloo*. Introduction // *In Search of the Sacred. A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought*. Seyyed Hossein Nasr with Ramin Jahanbegloo. USA, 2010. P. xi.

## ВВЕДЕНИЕ

«Золотой век» ислама, под которым понимается расцвет его религиозно-духовной жизни, относится к периоду жизнедеятельности пророка Мухаммада<sup>1</sup> (да будет мир над ним) и первой исламской общины в Медине. Как семя, брошенное в землю, превращается в дерево, плодоносящее в определенных условиях и по истечении некоторого времени, так и древо исламской цивилизации принесло свои плоды спустя несколько столетий после своего появления, в течение которых оно питалось наследием прошлых цивилизаций, преемником которых и стал ислам. Искусства и науки, равно как философия и метафизика, достигли пика своего развития после того, как мусульманское общество окрепло, а основные принципы исламского откровения обрели конкретные формы своего выражения, определившие исламский характер новой цивилизации, пусть и вобравшей в себя элементы не-исламского происхождения.

Стремительное распространение ислама и последующее его усиление представляют собой одну из самых ярких страниц человеческой истории. К концу земного пути Пророка вся Аравия впервые была объединена под знаменем ислама. К 700 году н. э., то есть меньше чем за 80 лет с момента своего появления, ислам уже распространился по всему Ближнему Востоку и Северной Африке, а подвластная ему территория протянулась от долины Инда до Андалусии. Но, в отличие от другой экспансии, сравнимой с исламской, а именно, монгольским вторжением в Западную Азию семь веков спустя, воздействие ислама на «завоеванные» им территории не ослабевало с течением времени. За исключением Андалусии, откуда в пятнадцатом столетии мусульмане были изгнаны, все завоеванные территории подверглись исламизации, при этом они часто арабизировались, и таковыми остаются по сей день.

Естественно, внезапное завоевание мусульманами столь обширной территории потребовало определенного времени для создания на ней исламского общества. Этот период знаменуется поисками законов и норм для административного урегулирования ситуаций, не имев-



ших прецедента в мусульманской общине, существовавшей во времена Пророка. Возникла необходимость приспособления коранических предписаний и сунны Пророка к новым реалиям, не имевшим места в прошлом. Именно первые четыре халифа, непосредственно наследовавшие Пророку и обычно именуемые *ал-хулафā` ар-рāшидун* («праведные халифы»), и Омейяды направили большую часть своей энергии на разрешение проблем, непосредственно связанных с созданием исламского общества. При их правлении культивировались рецитация и искусство толкования Корана, собрание *хадисов*, а также изучение арабского языка. Все это имело непосредственное отношение к новой общине, поскольку ее священный закон, или *шарī`а*, был основан на Коране и *хадисах*, написанных на арабском языке, неизвестном многим новообращенным мусульманам неарабского происхождения.

Эти вопросы отвлекли Омейядов от богатейшего наследия, оказавшегося по воле судьбы в руках мусульман. В ранний период исламской истории такие личности, как Хāлид ибн Йазīд, который инициировал интерес к доисламским наукам, были большой редкостью. Еще большей редкостью была книга, переведенная с греческого или сирийского языка на арабский. Именно в этот период появляется традиция комментирования Корана и *хадисов*. Создание же грамматических школ Кўфы и Басры, а также появление талантливых лингвистов, поэтов и писателей стало причиной интенсивного изучения и развития арабского языка.

Но рано или поздно мусульмане неизбежно должны были бы обратить внимание на сокровищницу доисламских познаний, наследниками которых они стали. Еще до появления ислама сочинения многих представителей Александрийской школы, представлявшей собой пересечение эллинистических, иудейских, вавилонских и египетских культур, были переведены на сирийский язык и перевезены в Антиохию, а оттуда дальше на Восток в такие города, как Нусайбин и Эдесса. Эта ситуация, обладающая огромным значением для позднеисламской цивилизации, была обусловлена появлением ересей в восточной христианской церкви. От грекоговорящей ортодоксальной церкви отделились несториане, а позднее и монофизиты, которыми были организованы школы и образовательные центры. А для обретения полной независимости от грекоговорящей церкви Александрии и Византии отошедшие от нее направления стали развивать собственный (сирийский) язык. При поддержке персидских царей, противостоящих византийцам и поддерживающих их противников, несториане расселились по всей Персидской империи и даже основывали церкви

в Центральной Азии. Но на какой бы территории ни возникали эти церкви, их учения восходили к эллинистической философии в христианской переработке, а также к традиции интерпретации греческих философских текстов.

Помимо христианских центров образования, существовал также город Ҳаррāн, в котором обитали сабеи, считающие себя последователями пророка Идрйса, или Гермеса. В исламский период именно сабеи сохранили наиболее эзотерические учения школ эллинистического периода, такие, как неопифагореизм и герметизм. Герметическая традиция пришла в Иран еще до возникновения ислама, и в некоторых пехлевийских рукописях, позднее переведенных на арабский язык, можно обнаружить взаимодействие эллинистических, индийских и иранских элементов.

Для того, чтобы составить конкуренцию византийским центрам образования, персидские цари организовали школу в Джандишāпӯре, куда в качестве преподавателей были приглашены индийские, христианские и еврейские философы и ученые. В этом центре произошло смешение индийской и греческой медицинских традиций, Сасаниды познакомились здесь с астрономией и астрологией индусов, а с помощью индийских астрономов были составлены знаменитые астрономические таблицы, так наз. *Зйдж-и шахрийārī*.

Большая доля греческих, вавилонских, индийских и персидских знаний полностью сохранилась как живая традиция в таких городах, как Джандишāпӯр, Ҳаррāн, Эдесса и Нусайбис. Но стоило мусульманам обратить внимание на доисламские достижения в различных областях знания и приступить к их интеграции, как тут же нашлись люди, способные перевести соответствующие тексты на арабский язык. В этих центрах, расположенных на территории мусульманского мира, были ученые, большей частью из христиан, евреев, некоторые происходили из персов, которые, наряду с совершенным знанием предмета, знали греческий, сирийский, пехлеви, а при удачном стечении обстоятельств, и санскрит. Именно эти ученые и делали переводы различных текстов на арабский язык. Таким образом, с приходом к власти Аббасидов, особенно при правлении халифов Хāрун ар-Рашида, ал-Ма`мӯна и ал-Му`тасима, когда внимание было направлено на науки предшествующих эпох и других культур и огромные усилия предпринимались по переводу источников на арабский язык, появились квалифицированные переводчики, находящиеся в пределах досягаемости от резиденции халифа в Багдаде. В период с 750 г. н. э. до 1 000 г. н. э. на арабский язык был переведен огромный корпус философских и на-

учных произведений с греческого, сирийского, пехлеви и санскрита. Этот перевод осуществлялся несколькими переводческими школами, отличающимися друг от друга степенью своей компетентности. Особого упоминания заслуживают такие мастера перевода, как христианин Хунайн ибн Исхāқ и его сын Исхāқ ибн Хунайн, которые помимо перевода также готовили критические тексты; харранец Сāбит ибн Қурра и обращенный в ислам из зороастризма Ибн Муқаффа<sup>4</sup>. Каждый из них своими трудами существенно обогатил арабский язык и подготовил почву для возникновения различных философских направлений. Перевод обширного корпуса текстов на арабский язык сделал возможным адаптацию и интеграцию в исламскую цивилизацию различных форм знания.

Естественно, может возникнуть вопрос о причине столь неожиданного интереса мусульманской общины к наукам и философии предшествующих эпох и других культур, который стал причиной того, что халифы основывали и содержали огромные центры по переводу книг на арабский язык. Наиболее правдоподобный ответ на этот вопрос заключается в том, что причиной этого стали контакты мусульман с иудейскими и христианскими религиозными деятелями, защищавшими догматы своей веры и опровергавшими исламское вероучение, апеллируя к аристотелевской логике и философии, о которых мусульмане не имели представления. Известно, что подобные дискуссии имели место в Дамаске. Вероятнее всего, усилия халифов, в частности деятельность ал-Ма`мūна, направленные на перевод философских и научных сочинений на арабский язык, были обусловлены необходимостью снабдить исламское вероучение интеллектуальным оружием подобного рода, чтобы тем самым придать *шарй`ату*, от которого зависел их собственный авторитет, большую убедительность. Это не означает отрицание частного интереса ранних аббасидских халифов в отношении наследия других культур, но, тем не менее, была основная причина, связанная с интересами мусульманской общины и халифата, которая и обусловила «переводческие» усилия этих правителей.

Начав с философии и научных достижений греков, персов и индийцев, мусульмане постепенно находили новые интеллектуальные перспективы, с тех пор определяющие духовный горизонт исламской цивилизации. Правовые школы и сўфийские братства стали возникать в III в. по хиджре / IX в. н. э., но явных «дифференциаций» в исламской культуре еще не было осуществлено. Спустя несколько столетий присущая исламскому мировоззрению интеллектуальная

разносторонность помогла усвоить выдающиеся тексты античного мира, к тому времени переведенные на арабский язык, и способствовала развитию различных научных и философских школ в исламе. И мы имеем полное право называть эти школы исламскими, поскольку используемые ими понятия и формулировки (где бы эти школы ни возникли) соответствуют исламскому мировоззрению.

Нижеследующие очерки посвящены трем наиболее знаменитым мусульманским мыслителям, Ибн Сйне (или Авиценне), ас-Сухравардӣ и Ибн ‘Араби, на которых мы остановили свой выбор, надеясь на примере их творчества продемонстрировать основные положения трех важнейших направлений исламской мысли, а именно фалсафы, ишрāқизма (философии «озарения») и сўфизма. На Востоке идея всегда была важнее автора, ее высказавшего. Известно изречение ‘Али ибн ‘Абӣ Тāлиба, мусульманского мудреца *par excellence*, учившего своих учеников обращать внимание на содержание высказывания, а не на то, кем оно высказано. Три личности, чьи учения образуют предмет настоящего исследования, безусловно, весьма значимы сами по себе, и эти фигуры играют особо важную роль в философских школах, с которыми они связаны. Помимо этого, каждый из них говорит с точки зрения своего прожитого опыта и сквозь призму мировоззрения, созданного в течение столетий поколениями мудрецов и провидцев. И хотя существование этих школ не было ограничено рамками ислама, необходимо учесть, что они появились в зрелый период его развития и демонстрируют собой важный аспект исламской истории, определивший интеллектуальную жизнь последующих мусульманских мыслителей.

## Примечания

<sup>1</sup> Диакритики в русском тексте проставлены в соответствии с оригиналом (Прим. пер. — Р. П.).

## АВИЦЕННА (ИБН СЙНĀ) И ТРАДИЦИЯ ФАЛЬСАФЫ

### Предшественники Авиценны

В традиционных исламских кругах считается, что первым философом, появившимся в исламском мире, был перс по имени ал-Йрāншахрй. Именно он пытался привнести философию на Восток, в силу чего более поздние философы от ал-Фārāбй до ас-Сухравардй полагали родиной философии Восток<sup>1</sup>. Об ал-Йрāншахрй до наших дней дошло только имя, а от его письменного наследия не осталось ни одного значимого фрагмента, который позволил бы нам назвать его основателем исламской философии. С исламской философией как таковой часто отождествлялась скорее перипатетическая философия, или *машшā`ийя*, которая была всего лишь одной из многих философских школ и направлений, существовавших в исламском мире, но единственной хорошо известной на Западе. Эта философская традиция была основана `Абу Йūsуфом Йа`кūбом ал-Киндй, известным под именем «философ арабов»<sup>2</sup>.

Ал-Киндй следует считать основателем той школы, в которой аристотелевская философия, прокомментированная Александром Афродисийским, Фемистием и другими, была соединена с неоплатонизмом. С последним мусульмане познакомились через перевод и парафразу частей «Эннеад» под названием «Теология Аристотеля» и псевдоаристотелевской «Книги о причинах» («*Liber de Causis*»), которая представляет собой сжатое изложение «Начал теологии» Прокла<sup>3</sup>. В этой школе научные изыскания были сопряжены с философией, и фактически считалась ее ответвлением, хотя в определенном значении философия началась с классификации наук. Выдающиеся представители этой школы, подобно ал-Киндй, были одновременно и философами и учеными, хотя в некоторых случаях, как в случае с `Абу Сулаймāну ас-Сиджистāнй, философия могла преобладать над другими науками, а в некоторых других, как в случае с ал-Бйрūнй, наука могла доминировать над философией.

Ал-Киндī, основатель этой школы философов-ученых, родился в Басре примерно в 185/801 г.<sup>4</sup> в аристократической арабской семье из племени Кинд, а его отец был правителем Кūфы. Он получил самое лучшее образование, какое можно было получить в Басре (не без влияния соседних научных школ Джандīшāпūra), а позднее и в Багдаде, который стал центром учености при ‘Аббасидах. Вскоре ал-Киндī освоил философию и науки, доступные в то время на арабском языке, и попытался объединить их на почве ислама. Благодаря своей компетентности в различных областях знания, ал-Киндī стал фаворитом при дворе халифов ал-Ма’мūна и ал-Му’та‘сима. Более того, он даже стал воспитателем сына последнего, достигнув такого положения при дворе, которое редко в дальнейшем удавалось приобрести философам и мудрецам. Однако высокое положение ал-Киндī и близость ко двору не продлились долго: к концу жизни во время правления ал-Мутаваккиля он попал в немилость и скончался в безвестности приблизительно около 252/866 г.<sup>5</sup>

Хотя имя ал-Киндī является одним из самых известных в истории ислама, несколько его трактатов на арабском языке получили известность только 30 лет тому назад, когда большое количество работ было обнаружено в Стамбуле. Это позволило ученым приступить к изучению его идей, основываясь непосредственно на первоисточниках. Тем не менее, 40 или 50 из сохранившихся трактатов ал-Киндī представляют собой всего лишь небольшую часть огромного корпуса приписываемых ему сочинений, если судить по названиям работ, упоминаемых в «Ал-Фихристе» («Указателе») Ибн Надīма, где количество его работ достигает 240. Уцелевшие произведения включают трактат по метафизике, различные работы по логике, сочинения, содержащие классификацию наук, анализ работ Аристотеля, предсказания относительно продолжительности Аббасидского халифата и знаменитый трактат об интеллекте, известный на Западе под названием «Об интеллекте» («*De Intellectu*»). Последний оказал огромное влияние на более поздних философов, таких, как Авиценна<sup>6</sup>. Помимо этого известны также его труды по естественным и математическим наукам<sup>7</sup>.

Благодаря переводу некоторых его научных и философских произведений, слава об ал-Киндī достигла латинского Запада. И действительно, ал-Киндī стал на Западе одним из самых известных мусульманских философов; в частности, весьма высоко ценились его труды в области астрологии. Более того, многими он даже рассматривался как один из девяти ведущих ученых-астрологов того времени. Слава

о нем в период Средневековья была столь велика, что даже в эпоху Ренессанса такой известный автор как Кардано полагал ал-Киндī одним из двенадцати наиболее влиятельных и значимых мыслителей в человеческой истории<sup>8</sup>.

В личности ал-Киндī можно найти множество черт, характерных для более поздних философов. Человек универсальных интересов, прекрасный знаток логики, естественных наук, медицины и музыки, равно как теологии и метафизики, ал-Киндī при этом оставался благочестивым мусульманином, хотя и стремился найти истину везде, где это было возможно. Как он сам пишет в часто цитируемом предисловии к своему трактату «О первой философии»:

Нам не следует стыдиться одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила — пусть даже от далеких от нас племен и от народов несопредельных с нами стран. Для искателя истины нет ничего лучше самой истины, и не следует пренебрегать истиной и смотреть свысока на тех, кто ее высказал или передал: истиной никого нельзя унижить — наоборот, истина облагораживает всякого<sup>9</sup>.

Но есть также и черты, характеризующие самого ал-Киндī. Так, в области философии он был ближе к афинской школе неоплатонизма, в отличие от ал-Фārābī, близкого к александрийской школе. В силу этого ал-Киндī предпочитал гипотетические и дизъюнктивные силлогизмы, использовавшиеся афинским неоплатоником Проклом и критикуемые позднее ал-Фārābī. Последний был близок больше к Аристотелю и поэтому считал эту форму доказательства слабой. Кроме того, ал-Киндī проявлял также интерес и к оккультным наукам, чего нельзя было увидеть у большинства более поздних философов.

В вопросах религии ал-Киндī склонялся к му‘тазилитской теологии, которой он стремился дать философское обоснование и найти связь между философией и религией, верой и разумом, чего не наблюдалось в сочинениях ал-Фārābī и Авиценны. Согласно ал-Киндī, существует два возможных типа знания, божественное (*‘илм илāхī*), данное Богом пророкам, и человеческое (*‘илм инсāнī*), высшей формой которого является философия. Первое знание выше второго, поскольку может достичь истин, которые человеческое познание никогда не сможет обрести благодаря самому по себе. Поэтому такие истины, полученные посредством откровения, как творение из ничего (*ex nihilo*) или воскрешение тела, должны быть приняты, даже если они не доказуемы философскими способами аргументации или если они

им противоречат Философия и науки, таким образом, подчинены откровению, и ал-Киндй не видит противоречия в том, чтобы следовать неоплатонической концепции порождения ума и неба и в то же время утверждать творение *ex nihilo* и зависимость цепи бытия от божественного Акта.

Ал-Киндй стал рассматривать темы и идеи эллинистического происхождения в исламской перспективе, используя при этом новый язык. Идеи Платона и Аристотеля, неоплатоников и стоиков, представителей герметизма и пифагореизма, физиков и математиков, — все они вошли как существенные элементы в структуру новой школы, которая начала свое существование с ал-Киндй. Это была школа, которая, оставаясь верной своему внутреннему предназначению и учитывая потребности тех дисциплин, которыми она занималась, также усвоила элементы, прочно связанные с интеллектуальными и психологическими запросами определенных кругов новой исламской общины. Таким образом, ею было создано интеллектуальное пространство, соответствующее не только возможностям, но и потребностям; пространство, которое должно было укладываться в рамки целостного исламского мировоззрения.

После ал-Киндй появляются многочисленные фигуры, проявляющие большой интерес практически ко всем отраслям науки, искусства, философии и теологии. По сути каждый из них представлял собой в одном лице, с одной стороны, ученого и философа Ренессанса в области искусств и наук, а с другой — средневекового теолога и философа в области религии. Именно они образовали тот класс людей, которые, культивируя философию и различные науки, искали возможности для реализации своих потребностей в рамках ислама. Таким образом, религия не была отделена от науки, что произошло на Западе после Средневековья. И первым примером новой школы философствующих исламского мира стал ал-Киндй, послуживший во многом образцом для последующих мыслителей, разделивших его взгляды на мир.

Из непосредственных учеников ал-Киндй самым знаменитым был Ахмад ибн Таййиб ас-Сарахсй<sup>10</sup>, шиитский наставник халифа ал-Му'таида, позднее впавший в немилость за разглашение тайн халифа, а также известный своим отрицанием пророчества<sup>11</sup>. Среди учеников ал-Киндй можно также упомянуть 'Абӯ Ма'шара ал-Балхи, знаменитого астролога, известного на средневековом Западе как Албумасар<sup>12</sup>, и Абӯ Зайда ал-Балхй<sup>13</sup>, автора «*Сувар ал-ақālйм*» («*Картины климатов*») и «*[Китāб] ал-масāлик ва-л-мамāлик*» («*[Книга]*



путей и стран»), одних из самых значимых ранних работ по исламской географии, ставших источником для более поздних известных трактатов ал-Истахрӣ и Ибн Хавқалы. Именно они способствовали распространению влияния ал-Киндӣ, в частности, в области наук, заполняя то время, которое отделяет ал-Киндӣ от его реального последователя, философа-ученого `Абу Насра ал-Фәрәбӣ.

Ал-Фәрәбӣ (лат. *Alfarabius*), или «Второй учитель» (*ал-му`аллим ас-сани*), более поздний исламский схолярх<sup>14</sup>, родился в провинции Хорасан в местности Фәрәб, в Васидже, приблизительно в 257/870 г.<sup>15</sup> Молодым человеком он поехал в Багдад изучать логику и философию у Магтā ибн Йунуса, а затем в Харрāн, где он становится учеником Йуханнā ибн Хайлāна. Обладающий с раннего возраста острым умом и даром быстрого овладения практически каждым изучаемым предметом, ал-Фәрәбӣ вскоре становится знаменитым философом и ученым. Он возвращается в Багдад, где вокруг него собирается группа учеников, включавшая и знаменитого христианского философа Йахйи ибн `Адй. Однако пребывание ал-Фәрәбӣ в столице Аббасидского халифата подошло к концу в 330/941 г., когда он покинул Багдад и уехал в Алеппо ко двору Сайф ад-Дауля ал-Хамадāнӣ, где оставался вплоть до самой своей смерти в 339/950 г.

Ал-Фәрәбӣ считается великим комментатором и последователем Аристотеля. Им написаны комментарии к «Категориям», «Об истолковании», «Первой Аналитике», «Второй Аналитике», «Софистическим опровержениям», «Риторике», «Поэтике», «Никомаховой этике», «Физике», «О небе» и «Метеорологии» Аристотеля, а также к «Исагогу» Порфирия, посвященному логике. Ал-Фәрәбӣ также составил комментарии на «Метафизику» Аристотеля, которые, помимо того, что содержали взгляды ал-Фәрәбӣ на метафизические и онтологические вопросы, повлияли также и на понимание Авиценной метафизики Аристотеля.

Наиболее ценными трудами являются сочинения ал-Фәрәбӣ по логике, в которых аристотелевская логика была изложена посредством адекватной арабской терминологии, которая с тех пор становится необходимым элементом исламской учености в целом<sup>16</sup>.

Несмотря на свою верность аристотелевскому доказательству, которое он считал ключом ко всем дискурсивным формам науки, и, несмотря на то, что он являлся сторонником Стагирита в области психологии, ал-Фәрәбӣ вовсе не был аристотеликом. Скорее он пытался объединить взгляды Аристотеля и Платона и, как практически все исламские мыслители, полагал, что учения этих философов должны