

**«Я ОСТАЮСЬ НАЕДИНЕ СО СВОЕЙ ДУШОЙ...»:  
К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ ТРАКТАТА АЛ-ФĀRĀBĪ  
«О ПРИМИРЕНИИ ВЗГЛЯДОВ ДВУХ МУДРЕЦОВ»**

Ф. О. НОФАЛ  
Институт философии РАН (Москва)  
faresnofal@mail.ru

---

FARIS O. NOFAL  
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)  
“I’M ALONE WITH MY SOUL...”: ABOUT AL-FĀRĀBĪ’S SOURCES IN  
HIS “THE HARMONY BETWEEN TWO SAGES”

ABSTRACT. The article peers at a problem of attribution in the texts quoted by faylasūf al-Fārābī in his book ‘The Harmony between Two Sages’. The author proves that regardless of modern Western scholars (P. Adamson, F. Zimmermann) opinion, al-Farabi knew thoroughly vulgate-version of apocrypha ‘Aristotle’s Theology’ well-known to the researchers, used by him while working at the text of ‘The Harmony...’. It also shows that sporadically the thinker referred to the fragments of ‘Elements of Theology’ by Proclus that were included into Arab Aristotle corpus. Separately the article discusses the role of ‘Theology’ by Pseudo-Aristotle in establishment of eastern peripatetics’ mystical teachings.

KEYWORDS: al-Fārābī, Plotinus, Proclus, pseudo-Aristotle, “Theology of Aristotle”, “Elements of Theology”, Falsafah, Medieval Arab Philosophy, Neo-Platonism, Eastern Mysticism.

---

Поводом для написания предлагаемой вниманию читателя статьи послужила недавно вышедшая работа немецкого востоковеда Питера Адамсона «Арабский Плотин и арабский Прокл в “Примирении Двух Мудрецов” псевдо-ал-Фārābī»<sup>1</sup>. В этом своем труде известный автор попытался по-новому оценить не только аутентичность самого трактата «Второго учителя» восточных перипатетиков, но и его источники: по мнению Адамсона, «Книга о примирении взглядов Двух Мудрецов» (*Kitāb al-djam’ байна ra’iyay al-ḥakīmāyn*) была написана уже после смерти ал-Фārābī его учениками, которые, изучая комментарии своего наставника к сочинениям античных мыслителей, атрибутировали ему созданную с опорой на неоплатонические тексты

---

<sup>1</sup> Adamson 2021.

т.н. «кружка ал-Киндī» апологию взглядов Платона и Аристотеля. Адамсон уверен: последователи авторитетного философа попытались встроить платонические идеи в перипатетическую модель при помощи арабского перевода «Первооснов теологии» Прокла – и в частности, 15-17 их параграфов, – замаскированного в тексте «О примирении...» под «Теологию» (*Āṣūlūdjīyā*) псевдо-Аристотеля. Автора этих строк удивил тот факт, что Адамсон, построивший свою небольшую статью на достаточно претенциозных утверждениях, не счел необходимым привести убедительные аргументы в защиту собственной гипотезы; более того, немецкий коллега обошел вниманием ряд обстоятельств, делающих его выводы, по крайней мере, спорными, а его апелляцию к очевидности текстов – несостоятельной. Ниже мы обсудим альтернативную точку зрения на источники «О примирении...» который, за неимением убедительных доводов оппонентов, мы по-прежнему включаем в *corpus texti* ал-Фārābī.

Второй причиной, подвигшей нас составить критический обзор аргументов Адамсона, послужило неудовлетворительное состояние отечественных арабо-антиковедческих исследований. Последнее фундаментальное русскоязычное исследование, посвященное знаменитой «Теологии» псевдо-Стагирита, датировано 1930-м г.; с тех пор как опубликование т.н. Ленинградского ее извода, так и работа над ее переводом на русский язык, были приостановлены. Обошли вниманием российские востоковеды и ближневосточную судьбу античного неоплатонизма, которую еще предстоит реконструировать грядущим поколениям историков философии и текстологов. Ни в коем случае не претендуя на сколько-нибудь исчерпывающее восполнение вышеозначенной лакуны, мы надеемся сформировать у читателя общее представление о проблемах современных философско-востоковедческих споров и попытаться ответить на некоторые поставленные их инициаторами вопросы. Двум этим целям соответствуют две части нашей статьи, которая, надеемся, внесет свой вклад в дискуссию коллег о *Proclus Arabus*, *Plotinus Arabus* и их отношении к формативному периоду истории арабоязычного перипатетизма (фалсафы).

\*\*\*

Известно, что автор «Теологии Аристотеля», переведенной на арабский язык в пер. пол. IX в. 'Абдуллāхом б. Нā'имой ал-Ḥимсī (ум. после 835) и исправленной для халифа ал-Му'тасима (ум. 842) философом ал-Киндī (ум. 873), попал в поле зрения европейских антиковедов довольно поздно. Только в 50-х гг. XIX ст. в европейских академических кругах завязалась дискуссия об арабских переводах Плотина, который, по верному замечанию Т. Хаарбрюкера, исследователя «Книги о религиях и сектах» аш-Шахрастāнī (ум.

1153), получил на мусульманском Востоке титул «Греческий Шейх» (*аш-шайх ал-йўнанийй*)<sup>2</sup>. Несмотря на смелые заявления Э. Ренана, С. Мунку и В. Розе удалось обосновать догадку о знакомстве арабских философов с наследием Плотина: в то время как Мунк, со ссылкой на материал «парижских» рукописей «Теологии», писал о введении средневековыми переводчиками фрагментов из «Эннеад» в корпус Аристотелевых сочинений, В. Розе пришел к выводу о зависимости всего текста *Асўлўджиййā* от IV, V и VI эннеад<sup>3</sup>. В 1882-м г. Ф. Дитериче опубликовал арабский текст «Теологии», основываясь всего на трех манускриптах<sup>4</sup>; к сожалению, Дитериче так и не учел важного замечания Мунка и проигнорировал обнаруженные им различия между арабской и латинской версиями текста. На последний факт обратили внимание В. Розе, Д.Б. фон Ганберг<sup>5</sup> и М. Штейншнейдер<sup>6</sup>, составив подробные описания структур латинского и арабского вариантов «Теологии». Дальше констатации отличий оригинала от пространного латинского его перевода, выполненного Петром Каstellани (1519) и исправленного Жаком Шарпентье (1571), Розе, Штейншнейдер и фон Ганберг не пошли; лишь в 30-х гг. XX в. спор о происхождении *Theologia Latina* сдвинулся с мертвой точки.

Открытие А.Я. Борисова, в 1930-м г. представленное в «Записках коллегии востоковедов»<sup>7</sup>, в корне изменило представление историков философии и источниковедов о текстологической истории «Теологии». Как выяснилось, в основе латинских и итальянских переводов известного трактата псевдо-Аристотеля лежит пространная арабоязычная версия, сохранившаяся в трех манускриптах (1197, 1198, 2173) Второго собрания А. Фирковича. Вопреки Штейншнейдеру, отрицавшему существование альтернативного варианта интересующего нас памятника, Борисову удалось не только доказать последнее, но и небезосновательно предположить первоосновность «пространной версии» по отношению к краткому, предназначенному для распространения в среде «непосвященных», тексту. К сожалению, находка Борисова до сих пор ждет своего публикатора; тем не менее важность ее фрагментов, введенных в научный оборот девяносто лет назад, трудно переоценить.

---

<sup>2</sup> Kraus 1941, 268-279.

<sup>3</sup> Rose 1883.

<sup>4</sup> Dieterici 1882.

<sup>5</sup> Haneberg 1862, 1-12.

<sup>6</sup> Steinschneider 1893, 77-80.

<sup>7</sup> Борисов 1930.

Следующий – и, на сегодняшний день, последний<sup>8</sup> – значимый шаг в деле изучения «Теологии» сделал известный востоковед П. Краус<sup>9</sup>, сопоставивший содержание «Послания о божественном знании» (*Risālāt al-‘ilm al-‘ilāхийй*) псевдо-ал-Фārābī с «Эннеадами» Плотина. Сравнительный анализ «Послания...» и «Теологии» позволил Краусу выявить как единство стиля фрагментов, принадлежащих перу одного и того же автора, так и связь последних с древнегреческим оригиналом – V эннеадой (9: 3, 4, 6, 7, 10-11, 13-14; 3: 1-9, 11-16; 4: 1-2; 5: 2, 4-6, 8-13; 9: 1-2 для «Послания...» и 1: 3-5, 11-12; 2: 1; 8: 1-4, 10-13 для «Теологии»). Дело Крауса продолжил Ф. Розенталь<sup>10</sup>, предположивший единство корпуса *Plotinus Arabus* (IV, V, VI эннеады), переведенного в IX в. и сохранившегося в составе «Теологии», «Послания...», рукописи №539-М Бодлианской библиотеки, «Книге о религиях и сектах» аш-Шахрастāнī и «Кремне мудрости» (*Ṣivān al-ḥikma*) ас-Сиджистāнī (ум. 1000). Также Розенталь приводит данные об анонимном «Послании греческого шейха о духовном и телесном мирах» (*Risālāt aш-шайḫ al-йūnāнийй fī байān ‘āламайй ар-рūḫāнийй ва ал-джисмāнийй*), которое, согласно ‘А. Бадавī, представляет собой своеобразное *credo* компилятора или переводчика<sup>11</sup>. Здесь уместно упомянуть о том, что именно Бадавī принадлежит заслуга издания наиболее полного на сегодняшний день критического текста *vulgata* «Теологии», увидевшего свет в сборнике «Плотин у арабов» (*‘Афлūṭīн ‘инд ал-‘араб*; 1955<sup>12</sup>).

Как явствует из вышеприведенной справки, история псевдо-Аристотеля на арабском Востоке уже на раннем своем этапе была тесно связана с фигурой ‘Абū Наṣра ал-Фārāбī. «Второй учитель», впрочем, стал «крестным отцом» «Теологии» отнюдь не случайно: первая попытка «канонизировать» *Асūлūdжиййā* в дискурсивном пространстве перипатетической литературы принадлежит именно ему. «Книга о примирении взглядов Двух Мудрецов» до недавнего времени считалась своеобразной «визитной карточкой» ал-Фārāбī, подлинным программным ядром его интеллектуального проекта; с очевидностью атрибуции трактата ‘Абū Наṣру соглашались даже те ученые, которые вычитывали из «Примирения...» двойственную цель автора, с одной

<sup>8</sup> Спор о переводчиках «Теологии» и языке ее оригинала мы, в силу очевидных причин, выносим на поля этой статьи: упомянем лишь о том, что А. Бомстарк считал автора парафраза христианином-сирийцем, Ш. Пинес – исмаилитом, а П. Фентон – египетским иудеем.

<sup>9</sup> Kraus 1941.

<sup>10</sup> Rosenthal 1952–1955.

<sup>11</sup> Badawī 1955, XXXIII–XXXVII.

<sup>12</sup> Badawī 1955, 3-164.

стороны стремившегося, подобно неоплатоникам, герменевтически «оправдать» Платона и Аристотеля в принципиально новой системе идеологических координат и, с другой, перекинуть мост от платонических и перипатетических комментариев к псевдоэпиграфам позднего происхождения. По мнению А.В. Сагадеева<sup>13</sup>, М. Гэлстон и Ш. Баттервортса<sup>14</sup>, ал-Фārābī (или его ученик, сочинивший «Примирение...»), был осведомлен о неаутентичности «Теологии...», – и, тем не менее, решился на рискованный шаг, изменивший ход ближневосточной и европейской средневековой мысли:

...начиная с первых строк, ал-Фараби здесь вполне ясно намекает на то, что в данном случае он оперирует «общераспространенными мнениями» и что «примирение» Аристотеля с Платоном осуществляется им в утилитарных целях. Из знакомства с ходом содержащихся в этом труде рассуждений становится ясно, что такая цель была, а заключалась она в первую очередь в согласовании креационистской доктрины Платона с учением Аристотеля об извечности мира с помощью излагаемой в «Теологии Аристотеля» концепции эманации сущего из Единого. Значит, сам этот трактат ал-Фараби относит к трудам, отнюдь не выражающим подлинных взгляды автора... Исследователи, имеющие дело с первоисточниками, а не с одними только курсами по истории философии, знают, что ал-Фараби разбирался в аристотелевской философии ничуть не меньше, чем Великий комментатор. Абу Насром были написаны три сочинения, содержащие перечень аристотелевских работ: «Слово о классификации наук», «О том, что должно предшествовать изучению философии» и «Философия Аристотеля». Ни в одном из них ни «Теология Аристотеля», ни какое-либо другое неоплатоническое произведение метафизического содержания не упоминаются. У ал-Кинди есть аналогичный по теме трактат «О количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии», в котором нет никаких упоминаний о неоплатонических работах, приписывавшихся Аристотелю. Следовательно, ни один из фаласифа, стоявших у истоков восточного перипатетизма, аристотелевские труды не смешивал с трудами, содержащими эманатистскую «доктрину»<sup>15</sup>.

Пространная цитата из фундаментального труда А.В. Сагадеева призвана представить основные аргументы сторонников «теории заговора», якобы введшего «Теологию» в пространство классической арабо-мусульманской мысли. Однако молчание ал-Фārābī об *Āṣūlūdjīyī* в подавляющем большинстве его работ вполне объяснимо тематическими особенностями последних; кроме того, ни «Слово...», ни «Философия...», равно как и другие, собственно библиографические справки современников «Второго учителя»,

---

<sup>13</sup> Сагадеев 2009, 49-50.

<sup>14</sup> Adamson 2021, 185.

<sup>15</sup> Сагадеев 2009, 46-47, 49.

не содержат хоть сколько-нибудь исчерпывающего списка сочинений Стагирита. Впрочем, и Сагадеев, и Адамсон, пишущий о «ключевой роли “Примирения...” в псевдоатрибуции [“Теологии”]»<sup>16</sup>, обходят стороной важнейший факт интеллектуальной жизни X в.: уже Ибн ан-Надīm (ум. 995), младший современник ал-Фā́рā́бī, ничего не знавший о его «Примирении...»<sup>17</sup>, отдельно отмечал в своей фундаментальной библиографической энциклопедии существование аристотелевской, «истолкованной ал-Киндī, книги “Теология”»<sup>18</sup>. Что до аутентичности самого «Примирения...», то в каталоге работ 'Абū Насра, составленном Ибн ал-Қифтī (ум. 1248), он упоминается в числе прочих принадлежащих перу философа толкований античных сочинений<sup>19</sup>.

Наконец, третий фигурант «дела о “Примирении...”» – арабский перевод «Первоначал теологии» Прокла – был впервые исследован лишь в 1973-м г. в двадцати фрагментах, обнаруженных Г. Эндрессом в рукописях XV – XVII вв. (§§1-3, 5, 15-17, 21, 54, 62, 72-74, 76, 78-80, 86, 91, 167)<sup>20</sup>. *Proclus Arabus* и сегодня отмечает собой темное пятно современного источниковедения: «Первоначала...», известные арабам X в. под заголовком «Теология Прокла»<sup>21</sup>, по непонятным причинам сохранились лишь в нескольких отрывках, приписанных либо самому Аристотелю<sup>22</sup>, либо Александру Афродисийскому<sup>23</sup>; в обоих случаях первоисточником «прокловских глав» объявляется «Теология» псевдо-Стагирита. Связь арабских версий «Теологий» Прокла между собой текстологам только предстоит выяснить в свете новых библиографических находок. Нам же важно отметить следующий факт, ускользнувший от внимания Адамсона: текст «Первоначал...», на который гипотетически мог ссылаться ал-Фā́рā́бī или его ученик, расценивался современниками «Второго учителя» как органическая часть «Теологии» псевдо-Аристотеля или ее компендиум, – что, безусловно, не указывает на исключительную зависимость автора «Примирения...» от «прокловской» версии псевдоэпиграфа. Прокловские выкладки, распознанные в качестве части «Теологии» или извлечения из нее, прилагались к *vulgata* текста и вполне могли образовать популярное приложение к основной рукописи.

---

<sup>16</sup> Adamson 2021, 186.

<sup>17</sup> Ibn al-Nadīm 1971, 321-322.

<sup>18</sup> Ibn al-Nadīm 1971, 312.

<sup>19</sup> Ibn al-Qiftī 2005, 212.

<sup>20</sup> Endress 1973.

<sup>21</sup> Ibn al-Nadīm 1971, 313.

<sup>22</sup> Ragip Pasa Library 1463-14, 87.

<sup>23</sup> Endress 1973, 3.

\*\*\*

Итак, приняв во внимание описанную выше диспозицию, мы считаем уместным обратиться к статье Адамсона в поисках соответствующих доказательств его исследовательской позиции. Напомним вкратце ее суть: автор «Примирения...» умышленно пользовался прокловскими «Первоначалами...», пытаясь сгладить изложенную в «Метафизике» радикальную критику теории идей. Для этого аноним прибег не к подлинному тексту «Теологии», живописующему сотворение мира Разумом и Душой, а к §§15-17 «Теологии» Прокла, выдав ее за известный псевдоэпиграф. Ознакомившись с этим резюме идей немецкого востоковеда, внимательный читатель вправе задать несколько уместных вопросов, которые могут быть сформулированы следующим образом:

1. Действительно ли автор «Примирения...» не был знаком с общераспространенной версией «Теологии Аристотеля»?
2. Являются ли пассажи, распознанные Адамсоном в качестве цитат, вольным пересказом основных идей «Теологии» или других трудов, приписываемых на Востоке Стагириту?
3. Решает ли автор «Примирения...» обозначенную Адамсоном задачу при помощи цитат из «Первоначал...» Прокла?

Удивительно, но ответов на эти, казалось бы, совершенно очевидные вопросы Адамсон в своей статье не предлагает. Более того, он обходит стороной важнейшую составляющую герменевтического анализа – сличение текста «Теологии» с приведенными ал-Фārābī пассажами, в свою очередь представленными самим Адамсоном в качестве цитат. Не принимая во внимание стилистику цитирования автора «Примирения...», игнорируя его вольное обращение с первоисточниками в многочисленных парафразах, ученый выдает слабое место своих выводов. На проверку выходит, что арабист делает ничем не обоснованный «прыжок» от предположения о незнакомстве «Второго учителя» с *vulgata* «Теологии» к выводу о генетической связи ответственного под критический разбор «Метафизики» раздела *Kutāb* с «Первоначалами...» Прокла, – вернее, с теми их главами, о которых ал-Фārābī и вовсе никак не упоминает.

Итак, отвечая на первый поставленный нами вопрос, достаточно привести один из завершающих пассажей «Примирения...», – отрывок тем более интересный, что проливает свет на текстологическую историю «Теологии» и приведенных в ней греческих имен.

إني ربما خلوت بنفسي كثيرا وخلعت بدني فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلا في ذاتي وراجعا من سائر الأشياء سواي فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت متعجبا فاعلم عند ذلك أني من العالم الشريف جزؤ صغير فإني لمحيا فاعل

فلما أيقنت بذلك ترقيت بذهني من ذلك العالم إلى العالم الإلهي فصرت كأني هناك متعلق بها فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه والأذان عن سمعه فإذا استغشي في ذلك النور وبلغت طاقتي ولم أقو على احتمال هيبته إلى عالم الفكرة فإذا صرت إلى عالم الفكرة حجبت عني الفكرة ذلك النور وتذكرت عند ذلك أخي يرقليطوس من حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود إلى عالم العقل

Я многожды оставался наедине со своей душой и сбрасывал свое тело; тогда я становился субстанцией, избавленной от тела, я входил в собственную самость и уходил от других вещей. Я одновременно был знанием, познанным и знающим, – и я видел в себе удивительную красоту и великолепие. Я узнал, что я – малая часть благородного мира, трудящаяся ради жизни. Убедившись в этом, я вознесся своим умом от того мира к миру божественному, будто бы прилепившись к нему. Там я узрел такой свет и такое великолепие, каких язык не сможет описать, а ухо – вынести. Я облачился в свет – и, обессилев, спустился в мир разума, где мысль скрыла от меня тот свет. И я вспомнил своего брата Йираклита (*Йирақлитұс*), который повелел искать субстанцию благородной души, восходя к миру разума<sup>24</sup>.

По всей видимости, Адамсон умалчивает об этом фрагменте далеко не случайно: приписанный ал-Фārābī Аристотелю, он противоречит арабскому переводу §167 «Первооснов...», в котором отрицается «тварное» единство знающего (*'ālim*) и знания (*'ilm*):

Знающий знает о своей самости. Первый Знающий знает собственную Самость, будучи нумерически единым (*vāhid-un faqat bi-l-'adaḍ*). Я говорю: Он – Знающий, [но] не так, будто Он – некто и некто, но так, что Он – и Знающий, и Познанный (*ma'lūm*), ибо над Ним нет другого познаваемого. Посему Он стал Знающим благодаря Себе, будучи и Познанным, и Познавшим. Все другие вещи обладают знанием – о себе и о том, что над ними<sup>25</sup>.

Вторая причина, побудившая Адамсона обойти вниманием приведенную выше выдержку из «Примирения...», очевидна всем знакомым с оригинальным текстом «Теологии»: вопреки востоковеду, «то, что автор называет “Теологией Аристотеля”», и в самом деле ею является<sup>26</sup>. Для сравнения приведем оригинальный текст параллельного места «Теологии» и его русский перевод:

إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلا في ذاتي راجعا إليها خارجا من سائر الأشياء فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بهتا فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعالة فلما أيقنت بذلك ترقيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي فصرت كأني

<sup>24</sup> Al-Fārābī 1968, 109. Здесь и далее перевод с арабского – наш (Ф.Н.).

<sup>25</sup> Endress 1973, 35.

<sup>26</sup> Adamson 2021, 194.



موضوع فيها متعلق بها فأكون فوق العالم العقلي كله فأرى كأنني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع فإذا استغرقتني ذلك النور والبهاء ولم أفر على احتمالته هبطت من العقل إلى الفكر والروية فإذا صرت في عالم الفكرة والروية حجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء فأبقى متعجبا أنني كيف انحدرت من ذلك الموضوع الشامخ الإلهي وصرت في موضع الفكرة بعد أن قويت نفسي على تخليف بدنها والرجوع إلى ذاتها والترقي إلى العالم العقلي ثم إلى العالم الإلهي حتى صرت في موضع البهء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء ومن العجب أنني كيف رأيت نفسي ممثلة نورا وهي في البدن كهينتها وهي غير خارجة منه غير أنني أطلت الفكرة وأجلت الرأي فصرت كالمبهوت وتذكرت عند ذلك أخي أرفليطوس فإنه أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرص على الصعود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى

Я остаюсь наедине со своей душой и отбрасываю в сторону свое тело; я становлюсь простой субстанцией без плоти. Я вхожу в собственную самость, возвращаюсь к ней и ухожу от других вещей. Я одновременно являюсь знанием, познанным и знающим, – и я, растерянный, вижу в себе удивительную красоту, великолепие и свет. Я узнаю, что я – малая часть благородного, великого и божественного мира, обладающая деятельной жизнью. Убедившись в этом, я возношусь своей самостью от того мира к миру божественному, будто бы прилепившись к нему, пребывая в нем. Я видел, будто я стоял на этой благородной божественной стоянке. Там я узрел такой свет и такое великолепие, каких язык не сможет описать, а ухо – вынести. Меня покрыли те свет и великолепие, – и я не смог их вынести: я спустился к мысли и видению. Когда я оказался в мире мысли и видения, мысль скрыла от меня тот свет и то великолепие. Я удивился: отчего же я оставил ту высокую божественную стоянку и оказался в месте мысли после того, как моя душа сумела оставить свое тело, вернуться к собственной самости и взойти в мир мысли, а затем – и божественного, где я оказался в месте великолетия и света, которое есть причина всякого света и всякого великолетия?.. Удивленный, я узрел свою душу, [заточенную] в теле, в обычном своем виде, преисполненную света. Однако я долго думал и воздержался от суждения – и уподобился растерянному. Тогда я вспомнил своего брата Геракла (*'Ирак'Эллитус*), повелевшего искать субстанцию души и возревновать о восхождении к этому высшему, благородному миру<sup>27</sup>.

Очевидно, что процитированный отрывок из «Теологии» с незначительными изменениями был приведен ал-Фарāбī в «Примирении...», – и одним из изменений подобного рода стало искажение имени «Геракл»<sup>28</sup>, заимствованного, по всей видимости, из IV эннеады (3). Куда более интересным нам

<sup>27</sup> Badawī 1955, 22-23.

<sup>28</sup> С. В. Месяц обратила наше внимание и на возможное заимствование упомянутого имени из другого отрывка «Эннеад» (IV, 8), более близкого нашему арабоязычному фрагменту; в таком случае *'Ирак'Эллитус* – не что иное как транскрипция имени «Гераклит». И, хотя в оригинальном тексте интересующая компилятора природа

представляется метод цитирования, которым пользуется автор «Примирения...»: сокращая относительно точную цитату, он позволяет себе выполнить в ней ряд синонимических замен («тела» вместо «плоти», «умом» вместо «самостью», «миру разума» вместо «высшему, благородному миру»). Вольное обращение 'Abū Naṣr с первоисточниками при цитировании, впрочем, несравнимо со свободной стилистикой его же парафраза, пример которого мы находим в обсуждении «Вторым учителем» платоновской теории ἀνάμνησις<sup>29</sup>:

وأفلاطون يبين في كتابه المعروف بفادن أن التعلم تذكر وأتى على ذلك الحجج يحكيها عن سقراط في مسألاته ومجاوباته في أمر المساوي والمساواة وأن المساواة هي التي تكون في النفس وأن المساوي مثل الخشبة أو غيرها مما تكون مساوية لغيرها متى أحس بها الإنسان تذكر المساواة التي كانت في النفس فعلم أن هذا المساوي إنما كان مساويا بمساواة شبيهة بالتي في النفس

Однако и Платон объяснял в книге «Федон», что обучение есть припоминание, — и приводил даже аргументы Сократа в диалоге о равенстве и равном. [Он отмечал], что равенство бытийствует в душе, тогда как равное — например, дерево — становится равным в человеческом восприятии, то есть в воспоминании о наличествующем в душе равенстве. [Человек] узнаёт, что равное становится равным через равенство, похожее на равенство души; также и все, что познается, является припоминанием того, что в душе<sup>29</sup>.

В приведенной цитате ал-Фārābī и впрямь пересказывает – причем весьма близко к смыслу оригинального текста – содержание повествующего о гносеологической функции «припоминания» диалога «Федон», заменяя необходимую цитату вольным переложением фрагментов 74a и 75b. Однако автор «Примирения...» способен прибегнуть и к подложной цитате, «вчитываемой» им в упомянутый источник без соответствующего стилистического обозначения интерпретационного хода. Именно так 'Abū Naṣr обходится с текстом «Тимей» в важнейшей его космологической и антропологической части (30a-b):

ومما يجري هذا المجرى أقاويل أفلاطون في كتاب طيماوس من كتبه في أمر النفس والعقل وإن لكل واحد منهما عالما سوى عالم الآخر وأن تلك العوالم متتالية بعضها أعلى وبعضها أسفل

Точно так же следует толковать речи Платона, приведенные в книге «Тимей» и [повествующие нам] о Душе и Разуме — дескать, их миры отделены друг от друга и располагаются один над другим<sup>30</sup>.

---

души обсуждается именно в IV, 3, мы не исключаем справедливости предположения С. В. Месяц, за что адресуем ей слова особой благодарности.

<sup>29</sup> Al-Fārābī 1968, 97.

<sup>30</sup> Al-Fārābī 1968, 107.

Этим отрывком, не имеющим, как известно, параллелей в оригинальном тексте «Тимея», ал-Фārābī пытается обосновать свою эманационную схему. Арабский перипатетик не только влагает в уста участников диалога подложную цитату, но и лишает соответствующие места памятника, отдаленно напоминающие приведенный парафраз, их первоначального антропологического – но не космогонического – пафоса. Иными словами, в сочинении ал-Фārābī мы находим три разных вида заимствований, могущих быть принятыми небрежным исследователем за прямые цитаты, а именно: точные, но незначительно искаженные автором цитаты, парафразы и, наконец, подложные цитаты, являющиеся не чем иным, как вольной адаптацией отдельных идей оригинала. То, что Адамсон не различает эти заимствования между собой, ставит под вопрос не только диспозицию его работы, но и изложенный в последней ход мысли востоковеда: к сожалению, немецкий специалист так и не произвел соответствующего анализа и не установил, к какому типу цитирования принадлежат – или могут принадлежать – приведенные ал-Фārābī пассажи из «Теологии».

«Доказательная часть» статьи Адамсона сводится к расстановке в объемной цитате из «Примирения...» квадратных скобок с обозначением предполагаемого источника цитат – параграфов «Первоначал...».

В «Теологии» Аристотель показывает, каким именно образом единое (*vāḥid*) присутствует во всяком множестве (*kasra*) [ПТ, §1]: всякая множественность, не сводящаяся к единству, просто-напросто не имеет конца. К тому же всякая частица множественного должна быть либо единой, либо не-единой; если она не едина [в самой себе], то она либо множественна, либо небытийствует. Небытийствующая часть никогда не произведет множественности, тогда как множественность части ничем не отличается от множественности целого, – и чем тогда часть отличается от целого?.. Кроме того это значит, что конечное больше бесконечного. После он объяснил, что единичное в это мире есть единичное в одном из смыслов [ПТ, §2]; если единое, на самом деле, не есть единое, то все сущее не является единым и чем-то отличается от единого [ПТ, §§3-4]. Затем он объяснил, что Истинно-Единый даровал всему сущему единственность (*vāḥidīyya*), и показал, что множественное необходимо следует за единственным [ПТ, §5] и что всякая множественность приближающая к Единому, меньше множественности, отдаляющей от Него. Изложив эти предпосылки, он обсуждает части мира, телесные и духовные, чтобы доказать их сотворенность Создателем...<sup>31</sup>

Первое, что обращает на себя внимание читателя – лапидарность фрагментов, выделенных Адамсоном в качестве заимствований из «Первоначал...». К примеру, второй параграф последних действительно доказывает

---

<sup>31</sup> Al-Fārābī 1968, 102; Adamson 2021, 187-188 со ссылкой на Zimmermann 1986, 131.

единичность отдельных вещей. Однако, обратившись к арабскому переводу этого отрывка, мы обнаруживаем, что парафраз ал-Фā́рā́бī стилистически, терминологически и даже содержательно отличается от предполагаемого источника цитаты.

إن كل شيء الواحد فيه موجود فهو واحد ولا واحد فإن لم يكن واحدا وكان الواحد موجودا فيه كان لا محالة شيئا آخر غير الواحد فإن كان ذلك كذلك فإنما قبل الواحد قبولا مؤثرا عند نيله الواحد فصار واحدا عند ذلك <...> فقد استبان الآن أن الأشياء كلها واحد ولا واحد بالمعنى الذي ذكرنا

Все сущее, в котором существует единое, не является единым; если [сущее], в котором существует единое, не едино, – оно, неизбежно, становится чем-то иным, нежели единое. Следовательно, [тварное] единое принимает действие единого, вследствие чего становится единым <...> Ясно теперь, что все вещи суть единое – но не существует единого в том смысле, о котором мы говорили [в первой главе]<sup>32</sup>.

Подобно Адамсону и Циммерманну, мы опустили известную аргументацию Прокла, составляющую ядро §2 «Первоначал...», – аргументацию, дословно воспроизведенную в арабском переводе трактата. Основная мысль параграфа, отраженная в первой и последней его строках, достаточно проста: любое единое становится таковым вследствие действий Первоначала, Которое и является Единым и Единством *par excellence*. Иную мысль проводит ал-Фā́рā́бī в «параллельном» месте своего труда: единство есть онтологический атрибут сущего, основа стратификации бытийствующего вне зависимости от его тварного или нетварного статуса. Автор «Примирения...» не только искажает важнейшую идею Диадокха, но и использует терминологию, отличную от терминологии переводчика его труда: вместо обращения к термину «смысл» (*ma'nā*) в контексте обсуждения отличительных атрибутов Единого, «Второй учитель» прибегает к концепту «значение/сторона» (*джиха*), раскрывая различные аспекты единства как такового. Эта, казалось бы, несущественная деталь возвращает нас в типично перипатетический контекст «Метафизики» (10.1052b), безусловно, известной ал-Фā́рā́бī, ее знаменитому толкователю<sup>33</sup>. Несмотря на то, что первые полные арабские переводы «Метафизики», равно как и комментарий к ней автора «Примирения...», сегодня

<sup>32</sup> Endress 1973, 5-6.

<sup>33</sup> По признанию Авиценны, лишь толкование «Второго учителя» «открыло» ему «цели и сложное содержание» «Метафизики» (Al-Şafadī 2000, 103). Тем не менее даже фрагменты раннего перевода десятой книги «Метафизики», выполненные, по преданию, книжником Устāсом (IX в.), не сохранились; так, в «Большом комментарии» Ибн Рушда цитируется параллельный анонимный перевод Met. 1052b. См.: Ver-tolacci 2005, 253.

считаются утерянными, мы можем судить о них по компендиуму Аверроэса, писавшего в связи с интересующим нас отрывком следующее:

Единое как целое делится на единое по виду, единое по роду и проч. То же самое относится и к нумерически-единому: оно бывает соединенным, спаянным, составным или связанным. Мы можем говорить о неделимом объекте как о едином, – как, например, говорим о Зайде или 'Амре, – что мы и делаем, указывая на нумерически-единое. В общем, мы говорим о нумерически-едином, подразумевая нечто, отделившееся и уединившееся от другого, – чувственно ли, самостно ли, воображаемо ли. <...> Рассуждая о чтойности в смысле (*джиха*) неделимости, мы заключаем о ней как о единой<sup>34</sup>.

Итак, мысль ал-Фārābī вращается в границах типично перипатетического дискурса о едином. Используя те же термины, что и другие представители фалсафы, 'Абū Наср отстаивает содержащуюся в трудах Стагирита классификацию единого. Так отчего же Адамсон отказывает этому отрывку в аристотелевском этосе и идентифицирует неоплатонический трактат в качестве его, отрывка, источника?.. Увы, и этот вопрос остается в тексте обсуждаемой статьи без ответа.

Призрак *Proclus Arabus* Адамсон распознает и в следующем за рассмотренным фрагменте; под очередной выдержкой из «Теологии», как считает востоковед, скрыты сразу два параграфа «Первоначал...». Впрочем, в этом случае согласиться с Адамсоном нам мешает не столько содержание выкладки ал-Фārābī, сколько ее лапидарность. Лаконичный парафраз «Второго учителя» вполне согласуется с соответствующими местами из «Теологии», в которых псевдо-Аристотель постулирует наличие свойственного Первоначалу единства в каждой вещи космоса.

Скажем: число и двоица, существующие в высочайшем мире, суть разум и чистые, активные логосы (*калимāt*); однако нельзя исчислить двоицу, если ее члены отнесены к самим себе. Число возникает из них и из Единицы; оно – образ этих вещей <...> ибо Разум есть двоица <...> Единое начертано в первой тварной Явленности (*āниййа*): [Оно] движет Разумом, дабы тот истинно познал постигаемое<sup>35</sup>.

В приведенном выше отрывке автор «Теологии» развивает свою догадку о принципиальном значении единства для бытийного «собирания» мира («Всякая часть, приложенная к Целому, видится как Целое, но не как

---

<sup>34</sup> Ibn Rushd 1958, 98-99. Ср. со следующим пассажем из «Теологии»: «Этот мир состоит из соединенных друг с другом вещей, – итак, мир предстает перед нами как нечто единое и однородное» (Badawī 1955, 72).

<sup>35</sup> Badawī 1955, 113.

часть»<sup>36</sup>). Каждая вещь отмечена печатью Единства, будучи тождественной самой себе; двоица же, основа числа (*'adaḍ*), возникает из отношения одного самотождества с другим, – и для того, чтобы придать этому тезису онтологическое и, что важно, космогоническое звучание, псевдо-Аристотель возвращается к неоплатонической эманационной проблематике. Разум (*'aql*), уверен он, есть первая «двоица», первая множественность, приближающая к Творцу. Уподобляясь простоте двоичности и отрехшись от вещной множественности, человек, согласно «Теологии», получает возможность созерцать Истинно-Сущее и историю Его креационных отношений с тварью.

Тот, кто хочет познать сотворение Единственным и Истинным многих вещей, да обратит свой взор к Единому и Истинному и да оставит все другие вещи; да вернется он к себе и останется там, – только тогда он узрит разумом Единого и Истинного, неподвижно стоящего над всеми вещами<sup>37</sup>.

Из этого, в общем-то, очевидного развертывания идей «Теологии» ал-Фā́рā́бī вполне мог вывести не только рассматриваемое нами заключение о первоосновности единого в сравнении с множественностью, но и следующий за ним тезис о близости малых множеств к Первоначалу, – тезис, которого не содержит §5 «Первоначал...», отведенный под экспликацию отношений единого и множественного. Следовательно, ссылка составителя «Примирения...» на «Теологию Аристотеля» здесь вполне оправдана и вряд ли оспори́ма ссылкой на начальные главы «Теологии» Прокла. В пользу нашего вывода косвенно свидетельствует и тот факт, что после процитированных отрывков псевдо-Стагирит действительно переходит к детальному обсуждению «частей мира, телесных и духовных»<sup>38</sup>, и живописанию космогонических процессов<sup>39</sup>.

Наконец, единственным «точным попаданием» Адамсона и Циммерманна в «мишень» их критики является атрибуция первого фрагмента цитаты ал-Фā́рā́бī «Арабскому Проклу». Для сравнения приведем оба параллельных места с их переводом (интерполяции в тексте перевода даются с учетом разночтений между краткой версией «Примирения...» и оригиналом «Первоначал...»).

«Примирение...»	«Первоначала...»	Перевод
كل واحد من أجزاء الكثير إما	أى جزء من أجزاء الكثير إما	... всякая частица

<sup>36</sup> Badawī 1955, 72.

<sup>37</sup> Badawī 1955, 113.

<sup>38</sup> Al-Fārābī 1968, 102.

<sup>39</sup> Badawī 1955, 114-118.

<p>أن يكون واحدا وإما لا يكون واحدا فإن لم يكن واحدا لم يخل من أن يكون إما كثيرا وإما لا شيء وإن كان لا شيء لزم أن لا يجتمع منها كثرة وإن كان كثيرا فما الفرق بينه وبين الكثرة</p>	<p>أن يكون واحدا وإما أن يكون لا واحدا فإن كان لا واحدا فإما أن يكون كثيرا وإما أن يكون لا شيء البيته فإن كان كل جزء من أجزاء الكثير لا شيء كان لا محالة الشيء المركب منها لا شيء أيضا وإن كان كل جزء من أجزاء الكثير كثيرا كان لا محالة كل جزء من أجزاء الشيء المركب مركبا أيضا من أشياء لا نهاية لها وهذا ممتنع لا يكون البيته لأننا لا نجد شيئا أكثر من لا نهاية</p>	<p>множественного должна быть либо единой, либо не-единой; если она не едина, то она либо мно- жественна, либо [и во- все] небытийствует. Не- бытийствующая часть никогда не произведет [также и составленной из нее] множественно- сти, тогда как множе- ственность части ничем не отличается от множе- ственности целого, — и чем тогда часть отлича- ется от целого?.. [Orig. var.: Если каждая часть множественного также состоит из множествен- ного, всякая часть неиз- бежно состоит из беско- нечных вещей, что невозможно, ибо нет ни- чего, превосходящего бесконечное].</p>
--	---	--

Итак, перед нами очередной пример цитирования ал-Фараби, комбинирующего достаточно точное воспроизведение оригинального текста (первая часть фрагмента) и его парафраз (вторая часть); при этом содержание, стилистика и терминология цитаты, не имеющей параллелей в *vulgata* «Теологии», не оставляют сомнений в ее происхождении. Однако, как уже было отмечено выше, знакомство «Второго учителя» с отрывком «Первоначал...», озаглавленного в арабской рукописной традиции как «О Первопричине» (*Fi al-'illa al-'ula*), не означает его незнакомства с самой «Теологией Аристотеля», приложением к которой могли служить приписанные ее автору справки Прокла. Обращение 'Абу Насра к этому отрывку вполне оправданно контекстом целого блока цитат, согласного не только с логикой повествования «Теологии», но и с генологической концепцией «Метафизики».

Мы помним, что целью подмены автором «Примирения...» одной «Теологии» другой Адамсон называет необходимость согласовать перипатетическую критику теории идей с платонической философией, знаменующей, по

ал-Фārābī, «единство взглядов Двух Мудрецов»<sup>40</sup>. Однако Адамсон так и не отвечает на вопрос о необходимости привлечения текстов Прокла для обоснования учения, содержащегося в десятой главе «Теологии» – «О Первопричине и созданных из Нее вещах» (*Фī ал-'илла ал-'ўлā ва ал-ашйā' ал-латī ибтуди'ат мин-хā*)<sup>41</sup>. Как это ни странно, обоснованности этой отсылки восточного перипатетика исследователь «Теологии» предпочитает не замечать; но куда более странной представляется нам его попытка вчитать не цитируемые ал-Фārābī §§15-17 «Первоначал...» в следующую короткую ремарку:

*Однако тот же Аристотель в своей «Теологии» признает существование в божественном мире духовных форм. Получается, [философ] либо противоречит себе, либо вовсе не писал [«Теологии»], либо вкладывает в свои сочинения глубокий, противоречащий очевидному, смысл. Тот, кто воображает, будто велемудрый и искуснейший Аристотель противоречил самому себе в вопросах теологии и бытия духовных форм, весьма заблуждается. Заблуждается и тот, кто считает [«Теологию»] написанной кем-то другим, [не Аристотелем], ибо его писаниям, свидетельствующим о [существовании идей], поистине нет числа. Следовательно, мы должны обнаружить глубокий смысл его [речей] и избавиться от сомнений и растерянности. Мы же скажем, что Создатель (велик Он и преславен!) Своею самостью и Своим существованием отличается от всех других [вещей]...*<sup>42</sup>

Получается, ал-Фārābī, отстаивающий платонические «идеи» в качестве божественных интеллигибилий, лишь вскользь упоминает о «Теологии», чтобы, убедив читателя в ее аутентичности, по-своему изложить псевдо-стагиритскую «теорию о духовных формах» (*сувар рўхāниййа*). Соответствующие параграфы «Первоначал...», содержащие аргументы в пользу существования пресловутых «духовных форм», «Вторым учителем» не упоминаются вовсе: автор не утверждает, что «все, возвращающееся к себе, есть духовное, но не телесное» (§15<sup>43</sup>), не заключает о «нетелесности» духовных субстанций на основании анализа их действия (§16<sup>44</sup>) и не обсуждает онтологическую роль формы в акте самодвижения (§17<sup>45</sup>). Вместо сложных аргументов Прокла 'Абū Наср выдвигает следующий, подлинно теологический тезис, – уже без ссылки на «Теологию» или, что было бы точнее, на «Тимей» (29а):

<sup>40</sup> Adamson 2021, 192-196.

<sup>41</sup> Ср.: «Все вещи содержатся в... чистом Едином» (Badawī 1955, 134).

<sup>42</sup> Al-Fārābī 1968, 105-106. Выделено нами (Ф.Н.).

<sup>43</sup> Endress 1973, 13-14.

<sup>44</sup> Endress 1973, 15-16.

<sup>45</sup> Endress 1973, 17-18.



Если Аллах Всевышний (велик Он!) сотворил этот мир, то Его самость должна обладать формами сотворенного. А раз Его самость вечна и непреложна, то и эти формы [сущего] не подлежат изменению. [Возражающий] да ответит: что и в соответствии с каким примером творил Живой, Волящий [Бог]?.. Знай, что наши оппоненты думают, будто Живой, Волящий Действитель творил спонтанно, бесцельно и безвольно. Ужасное заблуждение!<sup>46</sup>

Неслучайно несколькими строками ниже автор «Примирения...» приводит почти что дословную цитату из «Теологии», обсужденную нами в начале статьи: по глубокому убеждению ал-Фārābī, и Платон, и Аристотель верили в существование «мира божественного великолепия», хранилища форм всех самостей, к которому мистик обязан устремляться при восхождении от дальнего к горнему, от тварной множественности – к нетварному Единому. Началом этого пути и представляется файласуфу «уединение с собственной душой», сливающейся с Разумом и всеми его «духовными» прообразами.

\*\*\*

Исследование «Теологии» и арабского перевода «Первоначал...» – задача тем более непростая, что исследователю сопротивляется текстуальный материал, сохранившийся в неполных фрагментах некогда имевших широкое хождение трактатов. Многожды правленные и переписанные, они затерялись в фондах сотен библиотек, оставив востоковедам скупые обрывки и искаженные представителями противоборствующих школ цитаты. Как мы убедились выше, Адамсон пал жертвой коварного молчания оригинала, выбрав в союзники крайне ненадежного партнера – автора «Примирения...», которого мы по-прежнему узнаем в 'Абū Насре ал-Фārābī.

Смелый философ и подлинный основатель восточной школы арабоязычного перипатетизма, ал-Фārābī с поражающей не только современников, но и специалистов XXI в. легкостью обращался с источниками своей «апологии» Двух Мудрецов. Впрочем, эта, бесспорно, творческая небрежность «Второго учителя» искупается более чем правдивым отчетом об источниках его труда. Интересующие Адамсона фрагменты «Примирения...» идентифицированы 'Абū Насром как извлечения – пускай и значительно переработанные – из «Теологии Аристотеля». Убедительных причин, могших подвигнуть ал-Фārābī совершить серьезный подлог, западный коллега так и не привел: мыслитель, прекрасно знакомый с «Теологией» и даже цитирующий ее с высокой долей точности, вряд ли опирался на список, серьезно отличающийся

---

<sup>46</sup> Al-Fārābī 1968, 106.

от имеющейся в нашем распоряжении *vulgata*, – и, тем более, едва ли сознательно вводил отрывки из «Первоначал...» Прокла в структуру текста псевдо-Стагирита. Так, генологическое учение Аристотеля, известное мудрецу из «Метафизики», имеет параллели и в онтологической концепции «Теологии»; одновременно с тем платоновское учение об идеях излагается автором «Примирения...» от первого лица, со спорадическими упоминаниями «Тимея» и «Теологии». Что до не имеющего в «Теологии» параллелей отрывка, посвященного проблеме части и целого и воспроизводящего первый параграф «Первоначал...», то его присутствие в атрибутированном «Теологии» абзаце объяснимо восточной текстологической традицией: как известно, ряд изысканий Прокла вошли в арабский аристотелевский канон под видом извлечений из «Теологии», и потому могли неоднократно переписываться в составе последней.

Вопреки Адамсону, происхождение большей части парафразов и цитат ал-Фārābī действительно может быть установлено без привлечения корпуса *Proclus Arabus*, – сочинений, которые, напомним, до сих пор ждут своего исследователя. Их фрагменты, сохранившиеся в десяти рукописях, содержат учение, которое, по всей видимости, не было в полной мере использовано 'Абū Насром в деле «примирения Двух Мудрецов»: ни пространные рассуждения Прокла, призванные доказать существование «духовных форм», ни его вера в недостижимость деятельного соединения мистика с последними, так и не были замечены ал-Фārābī, считавшим описание практики «уединения с душой» и мистического восхождения к Единому квинтэссенцией платонической и псевдо-стагиритской доктрин. Пожалуй, невниманием немецкого востоковеда к последнему обстоятельству и объясним его герменевтический промах: *ал-Фārābī и его последователи, рассматривали «Теологию», прежде всего, как мистическое, а не спекулятивное руководство. Следовательно, и необходимость фрагментарного обращения к тезисам Диадоча, и отказ от использования всех без исключения отнесенных к корпусу *Theologia Aristotelis* его спекулятивных выкладок были predeterminedены авторитетом «Теологии», которую «Второй учитель» цитировал в свойственной ему манере. Этим вердиктом, на наш взгляд, и стоит закрыть «дело о «Примирении...» вплоть до появления новых текстологических данных о переводческом движении в Халифате IX-XI ст.*

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Борисов, А. (1930) «Арабский оригинал латинской версии так называемой “Теологии Аристотеля”», *Записки Коллегии Востоковедов при Азиатском Музее АН СССР. Том V*, 83-98.

- Сагадеев, А. (2009) *Восточный перипатетизм*. Москва.
- Adamson, P. (2021) "Plotinus Arabus and Proclus Arabus in the Harmony of the Two Philosophers Ascribed to al-Farabi", D. Calma, ed. *Reading Proclus and the Book of Causes*, Vol. 2. Leiden, 182-197.
- Bertolacci, A. (2005) On the Arabic Translations of Aristotle's "Metaphysics", *Arabic Sciences and Philosophy*. Vol. 15. Cambridge, 241-275.
- Dieterici, F. (1882) *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*. Leipzig.
- Endress, G. (1973) *Proclus Arabus*. Berlin-Beirut.
- Haneberg, D.B. (1862) "Theologie des Aristoteles", *Sitzungsberichte der philosophisch-philologische Classe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München* 1, 1-12.
- Kraus, P. (1941) "Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des Ennéades", *Bulletin de l'Institut d'Egypte* 23, 263-295.
- Rose, V. (1883) "Review of Dieterici F, Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen", *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft* 4, 843-846.
- Rosenthal, F. (1952-1955) "Aš-Šayḥ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus source", *Orientalia* 21:461-492; 22:370-400; 24:42-65.
- Steinschneider, M. (1893) *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen*. Berlin.
- Zimmermann, F.W. (1986) "The origins of the so-called Theology of Aristotle", J. Kraye, W.F. Ryan, C.B. Schmitt, eds. *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other texts.*, London, 110-240.

*References in Arabic:*

- Badawī, 'A. (1955) *'Aflūṭīn 'ind al-'arab*. Cairo.
- Al-Fārābī (1968) *Kitāb al-Ġam' bayna Ra'yay al-Ḥakīmayn*. Beirut.
- Ibn al-Nadīm (1971) *Al-Fihrist*. Teheran.
- Ibn Rushd (1958) *Talḥiṣ mā ba'd al-Ṭabī'ah*. Cairo.
- Ibn al-Qifṭī (2005) *Iḥbār al-'Ulamā' bi-Aḥbār al-Ḥukamā'*. Beirut.
- Ragip Pasa Library [Ragip Pasa Kutuphanesi]. *Manuscript* 1463-14.
- Al-Şafadī (2000) *Al-Wāfi bi-l-Wafiyāt. Al-Juz' al-'Awwal*. Beirut.

*References in Russian:*

- Borisov, A. (1930) Arabskij original latinskoj versii tak nazываеmоj "Teologii Aristotelja", *Zapiski Kollegii Vostokovedov pri Aziatskom Muzee AN SSSR*. T. V, 83-98.
- Sagadeev, A. (2009) *Vostochnyj peripatetizm*. Moskva: Fond Marjani.