

ЭВОЛЮЦИЯ САМАРИТЯНСКОЙ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ В XI–XIX вв.

Фарис Османович Нофал

магистр философии
научный сотрудник Института философии
Российской академии наук
109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1
faresnofal@mail.ru

Для цитирования: Нофал Ф. О. Эволюция самаритянской эсхатологической экзегезы в XI–XIX вв. // Библия и христианская древность. 2023. № 3 (19). С. 107–125. DOI: 10.31802/BCA.2023.19.3.005

Аннотация

УДК 26-87

В статье впервые рассмотрено развитие арабоязычной самаритянской эсхатологии, изложенной в жанре комментариев к Пятикнижию в XI–XIX столетиях. Анализу рукописных источников предпослан обзор раввинистических и раннехристианских источников, позволяющих заключить об «эсхатологическом нигилизме» самаритян эллинистической эпохи и обозначить *terminus post quem* богословствования их потомков о потусторонней жизни. Автор фиксирует количественный и качественный рост текстуальных свидетельств, привлекаемых тремя авторитетными самарянскими авторами: 'Абу ал-Хасаном ас-Сури, Ибрахимом ал-'Айей и Ицхаком б. 'Амрамом, — и выдвигает предположение о постепенном характере легализации учения о бессмертии души и посмертном воздаянии, полностью сложившегося в теологическом дискурсе «гризимцев» только на рубеже XIX и XX вв.

Ключевые слова: самаритяне, эсхатология, Пятикнижие, Самаритянское Пятикнижие, Судный день, экзегеза.

The Evolution of Samaritan Eschatological Exegesis in the 11th – 19th Centuries

Faris O. Nofal

MA in Philosophy

Research Fellow at the Department of Philosophy of Islamic World

at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

12/1 Goncharnaya Street, Moscow 109240, Russia

faresnofal@mail.ru

For citation: Nofal, Faris O. "The Evolution of Samaritan Eschatological Exegesis in the 11th – 19th Centuries". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (19), 2023, pp. 107–125 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2023.19.3.005

Abstract. The article for the first time considers the development of the Arabic-speaking Samaritan eschatology, which crystallized in the form of comments on Samaritan Pentateuch in the 11th – 19th centuries. The author points out the quantitative and qualitative growth of textual evidence attracted by three authoritative Samaritan authors ('Abū al-Ḥasan al-Ṣūrī, Ibrāhīm al-'Ayyah and Izḥāq ibn 'Amram). An assumption is made about the gradual nature of the legalization of the doctrine of the soul immortality and posthumous retribution in Samaritan theological discourse, which developed completely at the turn of the 19th and 20th centuries. The analysis of manuscript sources is preceded by a brief review of Rabbinical and early Christian treatises, which allow us to conclude about the «eschatological nihilism» of the Hellenistic era Samaritans and to designate the *terminus post quem* of their descendants' theology about the afterlife.

Keywords: Samaritans, Eschatology, Pentateuch, Samaritan Pentateuch, Judgement Day, Exegesis.

К сожалению, спекулятивное богословие в целом и экзегеза самаритянской общины в частности до сих пор остаются своеобразным «белым пятном» религиоведческих и библейских штудий. Несмотря на тот факт, что внушительный по объёмам *corpus texti* самаритян был сохранён в фондах ведущих библиотек США, Европы и России в конце XIX — нач. XX в., он всё же не стал предметом пристального внимания арабистов и гебраистов — специалистов, которым только предстоит труд по опубликованию и исследованию десятков «гризимских» сочинений, отмеченных влиянием средневекового мусульманского и иудейского культурных ареалов. В предлагаемой читателю статье мы попытаемся, хотя бы эпизодически, восполнить обозначенный пробел и продемонстрировать эволюцию арабоязычной самаритянской экзегезы в её эсхатологической части.

Прежде всего необходимо отметить, что эволюция эсхатологической экзегезы самаритян была инициирована рядом не вполне ясных причин, установить которые предстоит исследователям новых поколений. И талмудические, и христианские, и мусульманские источники по-разному описывают учение современных им самаритян и в большинстве своём заключают о своеобразном эсхатологическом «нигилизме» последних. В частности, создатель талмудического трактата «Кутим» завершил сочинение следующим пассажем:

«Когда [самаритян] следует принимать в иудейскую общину? Как только они отвергнут гору Гризим, признают Иерусалим и воскресение мёртвых. Тогда тот, кто обкрадывает хуфейца [т. е. самаритянина], будет подобен тому, кто обкрадывает израильянина»¹.

В свою очередь, создатели трактата «Санхедрин» уделяют самаритянской вере в потустороннюю жизнь куда больше внимания.

«В барайте упомянуто, что рабби Элизер, сын рабби Йоси, сказал: “Нижеследующим я опроверг самаритянские книги, ибо они гласят: в Торе нет указания на воскресение мертвых. Я сказал [самаритянам]: вы исказили свою Тору и ничего не достигли. Вы утверждаете, будто Тора не упоминает о воскресении мертвых, а она, между тем, гласит: *эта душа будет истреблена; грех её на ней*»². Вы толкуете фразу: *эта душа будет истреблена* — так,

1 Кутим 2, 8.

2 Чис. 15, 31. Как мы убедимся далее, этот стих и в самом деле не рассматривался самаритянскими богословами в качестве указания на неизбежность телесного воскресения.

будто грешник будет покаран смертью в этом мире. Если вы правы, то о чём свидетельствует фраза: *грех её на ней?* Когда этому суждено случиться, если не в грядущем мире, то есть в мире, существующем после воскресения мёртвых?»³

По мнению св. Епифания Кипрского († 403), все без исключения самаритяне «отвергают воскресение мёртвых»⁴, тогда как св. Филастрий († до 387) атрибутировал отрицание телесного воскресения лишь «ересиарху» Досифею⁵ — полулегендарному основателю «секты саддукеев», впоследствии считавшемуся основателем одного из двух основных самаритянских движений или школ⁶. Арабский доксограф аш-Шахрастани (ум. 1153), резюмируя заимствованные из греческой литературы справки предшественников, писал о вероучении самаритян следующее:

«Самаряне разделились на досифеян (*dūstāniyyah wa hum al-'alfāniyyah*) и хуфейцев (*kūšāniyyah*). [Слово] «досифеяне» означает «рассеянная, лживая группировка», тогда как «хуфейцы» суть «верная община»; они признают грядущий мир (*āḥirah*), награду и кару в нём, тогда как досифеяне считают, будто награда и наказания [постигают индивида] в этой жизни (*dunyā*). Эти две группировки спорят о [некоторых] установлениях и законах»⁷.

Так или иначе, но «внешний» круг источников не позволяет хотя бы со сколько-нибудь высокой долей достоверности реконструировать самаритянскую эсхатологию в «доарабский» период её возможного зарождения⁸. Одновременно с тем мы вынуждены признать,

- 3 Санхедрин 90б, 17; см. также: Санхедрин 90б, 18. Ср. с серией вопросов некоего самаритянина, адресованных рабби Меиру: «Воскреснут ли люди? Одетыми или нагими?» (Когелет раба 5:10).
- 4 *Epiphanius Salamiensis. Adversus haereses* I, 7 (9) // PG. 41. Col. 223–227.
- 5 *Philastrius. Liber de Haeresibus* 4 // PL. 12. Col. 1118.
- 6 *Photius Constatinopolitanus. Myriobiblon, Cod. 230* // PG. 103. Col. 1088. См. подробнее о разногласии святоотеческих сообщений, касающихся эсхатологии Досифея в: *Рыбинский В. П. Самаряне: Обзор источников для изучения самарянства: История и религия самарян. Киев, 1913. С. 469–477.*
- 7 *Al-Šaḥrastānī, 'Abū al-Faṭḥ. Kitāb al-Milal wa al-Niḥal*. [Книга о религиях и сектах]. Beirut, 1993. P. 261.
- 8 Поль Стенхауз игнорирует это обстоятельство и, полагаясь на ряд поздних источников, допускает существование не открытых доселе эсхатологических сочинений «гримизцев» (*Stenhouse P. Reflections on Samaritan Belief in an After-life. Text-proofs for the 'Appointed day' in Sam Ms BL Or 10370* // *Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics* / ed. by J. Zsengellér. Berlin; Boston (Mass.), 2011. (Studia Judaica; 66. Studia Samaritana; 6). P. 245–260). Впрочем, о грубейших ошибках Стенхауза, сводящих на нет

что, не располагая какими-либо самаритянскими свидетельствами о ничтожности веры в Обещанный день (*yawm al-mī'ād*), мы не имеем возможности привести ни одного обратного самаритянского же утверждения. Более того, источники, легшие в основу нашей работы, позволяют нам заключить о неслучайном характере количественной и качественной эволюции собственно эсхатологической экзегезы в XI–XIX вв.: от лапидарного комментария к четырём фрагментам из Бытия, Исхода и Второзакония до внушительной «суммы» из пятнадцати цитат, разбросанных по всем книгам Торы. Сама по себе эта эволюция может быть объяснена лишь тем, что община должна была выработать теологическое обоснование доктрины о посмертной жизни и всеобщем воскресении — доктрины, либо заимствованной у «авраамических» общин Ближнего Востока, либо укрепившейся под их непосредственным влиянием.

В процессе изучения нескольких самаритянских манускриптов наше внимание привлекли три памятника, представляющие собой обзор типично эсхатологической проблематики. Далее мы перечислим их в хронологическом порядке. Первый из них — «Книга о воскресении» (*Kitāb al-ma'ād*)⁹ 'Абу ал-Хасана ас-Сури (XI в.), видного самарянского теолога, родоначальника арабоязычной литературы самаритян. Второй памятник — ранее опубликованный нами трактат «Объяснения образов воскресения» (*Šarḥ šuwar al-qiyāmah*, 1785)¹⁰ Ибрахима ал-'Аййи (ум. 1788), видного экзегета и полемиста «гризимцев». Наконец, третий материал — труд, составленный самаритянским священнослужителем Ицхаком б. 'Амрамом ха-Коэном¹¹ в сентябре 1898 г. и отведённый под толкование пятнадцати фрагментов Пятикнижия, якобы указывающих на посмертное существование индивидов¹². Исползованные в трёх памятниках цитаты уместно представить в следующей таблице (совпадения между перечнями отрывков-аргументов выделены цветом):

научную ценность его заметки — чуть ли не единственной англоязычной работы, посвящённой интересующему нас предмету, — мы ещё не раз упомянем ниже.

- 9 Bodl. Lib., Ms Huntington 350, fol. 3v–27v.
- 10 Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-'Аййи (по рукописи BL Or 2691) / предисл. и подгот. текста Ф. О. Нофала // Религия и общество на Востоке. 2022. Вып. VI. С. 214–230.
- 11 Несмотря на то, что в тексте Ицхак назван «составителем» (*murattib*) трактата (Brit. Lib. Or. 10370, p. 106), П. Стенхауз считает автора работы «неустановленным» (*Stenhouse P. Reflections on Samaritan Belief in an After-life. Text-proofs for the 'Appointed day' in Sam Ms BL Or 10370 // Op. cit. P. 257*).
- 12 Brit. Lib. Or. 10370, p. 85–106.

«Книга о воскресении» ас-Сури	«Объяснения образов воскресения» ал-'Аййи	Трактат Ицхака б. 'Амрама
Быт. 9, 3–5	Втор. 32	Быт. 3, 24
Исх. 20, 6		Быт. 9, 5
Втор. 32		Быт. 25, 8 ¹³
		Быт. 25, 17
		Исх. 1, 21 ¹⁴
		Исх. 20, 6 ¹⁵
		Исх. 32, 34
		Исх. 34, 6–7 ¹⁶
		Лев. 18, 5
		Лев. 20, 20 ¹⁷
		Чис. 14, 35
		Чис. 23, 10
		Втор. 6, 24
		Втор. 30, 15.19
		Втор. 32

Как мы убедимся ниже, параллельно с количественным ростом *револютивных* аргументов, приводимых самаритянами в эсхатологических трактатах, шло ослабевание собственно *рационалистической* аргументации, развёрнутой книжниками в ранних работах. Этот процесс вполне объясним постепенной легитимизацией соответствующего дискурса в богословской мысли XIX столетия — закономерным результатом «канонизации» темы, которая некогда была маргинальной для общины.

«Книга о воскресении» 'Абу ал-Хасана ас-Сури открывается как раз-таки рационалистическим рассуждением о необходимости веры в посмертную жизнь. Согласно ас-Сури, субъект вправе не принимать вестей о богоданном законе, не постигнув перед этим естественного характера загробного существования: дабы самостоятельно прийти к идее посмертного воздаяния, индивид обязан уяснить вечность Господней справедливости.

«Вред, сменившийся пользой, именуется не несправедливостью (*zulman*), но мудрым [Промышлением] (*hikmatan*). <...> Нет пользы, сопоставимой

- 13 По ошибочной оценке П. Стенхауза, Быт. 25, 7 (здесь и далее огрехи пагинации уместно объяснить не критическим отношением автора к изучаемому памятнику, цитируемому дословно, вплоть до оригинальной нумерации цитат).
- 14 Согласно ошибочной оценке П. Стенхауза, Исх. 1, 20.
- 15 По непонятной причине пропущено П. Стенхаузом.
- 16 По П. Стенхаузу, Исх. 34, 6.
- 17 По П. Стенхаузу, Лев. 20, 30 [sic!] (*Stenhouse P. Reflections on Samaritan Belief in an After-life. Text-proofs for the 'Appointed day' in Sam Ms BL Or 10370 // Op. cit. P. 255*).

с наградой; награда же бывает только заслуженной. <...> Заслужить что-либо можно только после обязывания (*taklīf*) [к выполнению] тяжкой [заповеди] — действия или бездействия ('*amal 'aw tark*). Иначе и быть не может. Эта же обитель конечна [в своём существовании]; обитель действия должна быть конечна — в противном случае, пребудь она вечно, в ней не возникла бы ни одна акциденция ('*arad*), ибо бесконечное не может возникнуть. А значит, другая [обитель, обитель воздаяния], должна существовать бесконечно и не быть похожей на эту исполненную болей и подобных им [невзгод]. Существование боли и печали уничтожает блаженство, пресекает удовольствия и выгоду; [будь они вечны], они ослабили бы мудрое [смотрение Промысла], а следовательно, необходимо вечное [существование потусторонней обители]. Далее, если временная польза от некоего дела превышает возможный вред, то вечная, заслуженная [польза], очищенная от примесей [временности], тем более достойна [существовать]. А значит, творение Руки [Вседержителя] мудро ведёт к обители истины, которая, будучи отринутой, [приведёт нас к мысли] о несправедливости и бессмысленности [работы Создателя]»¹⁸.

Схожий аргумент приводит в своём трактате и Ицхак б. 'Амрам, комментируя Лев. 18, 5. Коль скоро земная жизнь остаётся всего лишь «временным испытанием», зачастую «несправедливо» распределяющим блага и наказания, «необходимо» существование иной «обители», с «вечными», ничем не «отравленными» «удовольствиями и злоключениями»¹⁹. Справедливо предположить, что этот силлогизм был почерпнут самаритянским священнослужителем непосредственно из «Книги о воскресении» ас-Сури, с которым были хорошо знакомы многие поколения арабоязычных «гризимцев».

Итак, логическая необходимость такова, что индивид не в силах сознательно приступить к совершению благих поступков, не укрепившись в мысли о вечном, непреходящем характере воздаяния. Однако свидетельство разума должно, по мысли ас-Сури, вторить слову откровения. В Торе 'Абу ал-Хасан обнаруживает всего четыре цитаты, так или иначе описывающие, согласно книжнику, потустороннюю жизнь человека; три из них попали и в компендиум Ицхака.

18 Bodl. Lib., Ms Huntington 350, fol. 4r–5r. Историк арабо-мусульманской мысли без труда идентифицирует этот отрывок в качестве удачного переложения мутазилитского учения о «правообязывании» (*taklīf*) (системе взаимных обязательств, связывающих Творца и дееспособную тварь), разработанного Абд ал-Джаббаром (ум. 1025). Ср.: «Необходимо упомянуть о том, без чего правообязывание не было бы благом — о награде, наказании и знании о них» ('*Abd al-Ġabbār, al-qāḏī. Al-Muġnī. Al-Taklīf. [‘Абд ал-Джаббар, ал-кади. Сумма [калама]. О правообязывании]. Cairo, 1965. P. 292.*

19 Brit. Lib. Or. 10370, p. 94–95.

Рассмотрим аргументацию ас-Сури подробнее.

Подобно Ицхаку, ас-Сури приводит Быт. 9, 5 в качестве первого текстуального эсхатологического свидетельства. Богослов уверен: этот стих Пятикнижия возвещает твари либо наказание (*'uqūbah*), либо возмещение (*'iwaḍ*). Первое — удел дееспособных грешников, второе — достояние «неразумных» существ, вроде животных и детей²⁰. Вместе с тем стих предостерегает: «Вашу кровь я взыщу с вас самих, со всех животных взыщу»²¹. «Взыскать» с индивида собственную кровь, продолжает 'Абу ал-Хасан, можно только в том случае, если он совершил акт суицида; это «взыскание» было бы неосуществимо, признай мы конечность существования человеческой души. Механизм же возмещения предельно прост: «По справедливости [субъект] будет возвращён к жизни и ему даруют возмещение за насильственную смерть»²².

Второй эсхатологический аргумент ас-Сури и Ицхака — стих «я сотворю благодеяний до тысячи»²³. Этот отрывок, учит ас-Сури, есть не что иное, как свидетельство неиссякаемости божественной щедрости — щедрости, адресованной конкретному индивиду за конкретную же, обязательную (*fard*) или факультативную (*nāfilah*), добродетель. Тем не менее в мире «возникновения и уничтожения» человек не в силах получить «безмерную» награду, а значит, необходимо уверовать и в бессмертие души, и в существование «другой», потусторонней «обители»²⁴.

К предыдущей цитате ас-Сури походя присовокупляет другую, заимствованную из Исх. 34, 6 («Я храню благодеяния до тысячи»). Её в качестве отдельного, самостоятельного эсхатологического пассажа рассматривает Ицхак б. 'Амрам, объединяя уже два стиха книги Исход (34, 6–7) в одном пространном рассуждении о божественных именах и типологии грехов. Так, рассуждает священник, упомянутый во фрагменте тетраграмматон представляет собой «Великое Имя, объемлющее другие имена»²⁵; оно «указывает на вечность [Творца]», имя לך — на Его вечность, אהבה — на Его посю- и потустороннюю милость, а רחמים — на милосердие,

20 Напомним, что мутазилитские теологи возвещали райское наслаждение не только людям, но и животным, погибшим от руки человека, — разумеется, в качестве возмещения, *'iwaḍ*. См.: *'Abd al-Ġabbār, al-qāḍī. Šarḥ al-'Uṣūl al-Ḥamsah. [ʿAbd al-Dжаббар, ал-кади. Объяснение пяти первооснов].* Cairo, 1996. P. 502.

21 Здесь и далее цитаты из Самаритянского Пятикнижия даются в переводе с арабского таргума, который был использован авторами рассматриваемых трактатов.

22 Bodl. Lib., Ms Huntington 350, fol. 7r–v; cp.: Brit. Lib. Or. 10370, p. 85.

23 Исх. 20, 6.

24 Bodl. Lib., Ms Huntington 350, fol. 8r–v; cp.: Brit. Lib. Or. 10370, p. 86.

25 Ibid., p. 89–90.

подобное «отмене наказания за проступки грешников»²⁶. Кроме того, милосердие и мудрость Господа позволяют Ему предоставить «отсрочку» (*muhlāh*) от воздаяния — как для кающихся, так и для закоренелых грешников, не оставляющих для себя тем самым никаких оправданий на Страшном суде²⁷. Испытания этого мира обеспечивают этическое и гносеологическое совершенствование индивида:

«ибо тело, в своём отношении к душе, подобно объемлющей плод утробе. Плод выходит в этот мир, когда завершается рост его тела, когда делается совершенной его форма и укрепляется его внешний вид. <...> Так же и душа: когда из потенциальных становятся актуальными обретенные ею знания, необходимые (*darūriyyah*) интеллигибилии, обретенные чувствами, и интеллигибилии теоретические (*naẓariyyah*), обретенные [по воле человека]; когда [душа] обретает совершенство посредством богопоклонения, религиозного делания и в целом достижения знания, доброго нрава и благих дел, тогда она перемещается в мир ещё более благородный и великий, чем этот, тогда она брезгает стоять вместе с телом»²⁸.

Душа тем не менее совершает грехи, которые необходимо делить на категории לעלל , עפזלל и לללל . Первая категория объединяет «грехи, совершённые умышленно и не влекущие за собой казни грешника», либо, по мнению неназванных авторитетов, все «великие грехи» (*kabā'ir*). Вторая категория грехов влечёт за собой некое искупительное действие (*kaffārah*), тогда как третья — смерть согрешившего преступника. Все три категории грехов очищаются покаянием (*tawbah*), а значит, могут быть прощены и в вечности²⁹. Необходимо отметить, что приведённый выше комментарий Ицхака к Исх. 34, 6–7 практически дословно повторяет объёмный пассаж из мистического самаритянского сочинения «Путь сердца к познанию Господа» (*Sayr al-qalb 'ilā ma'rifat al-Rabb*) Ибрахима ал-Кабаси (ум. после 1527)³⁰.

26 Brit. Lib. Or. 10370, p. 89–90.

27 Ibid.

28 Ibid., p. 92.

29 Ibid., p. 92–93.

30 Hebrew Union College Ms 2070, p. 60–67. П. Стенхауз, посвятивший содержанию трактата Ицхака три страницы своей статьи и в крайне сжатом формате представивший читателю пересказ всего лишь пяти его экзегетических справок (Быт. 3, 24; 9, 5; 25, 7; Исх. 1, 20; 32, 34), обошёл вниманием и источник обозреваемого отрывка, о котором он, по всей видимости, не знал вовсе (*Stenhouse P. Reflections on Samaritan Belief in an After-life. Text-proofs for the 'Appointed day' in Sam Ms BL Or 10370 // Op. cit. P. 255–256*). Мы, в свою очередь, подготовили критический текст трактата «Путь сердца к познанию Господа» и запланировали его к публикации в ближайшее время.

Рассмотрению последнего, общего для всех трёх трактатов, экзегетического обзора Втор. 32 уместно предпослать анализ содержания других фрагментов, приведённых Ицхаком в качестве «доказательств предопределённости Обещанного дня»³¹. Открывается его компендиум ссылкой на стих Быт. 3, 24, живописующий поставление херувимов у райских врат. Книжник пишет:

«Точно так же [Господь] велел нам поставить двух херувимов у Ковчега свидетельства (כְּרוּבִים עַל אֲרוֹן הָעֵדוּת), чтобы указать: то, что внутри упомянутого Ковчега (אֲלָרוֹן) всё же приведет к [сокровищу] двух херувимов (הַכְּרוּבִים), поставленных у врат Эдемского сада (יְדֵן הַגַּן)»³².

Эдемский сад, согласно священнослужителю, существует по сей день, ожидая спасшихся праведников; его сакральное пространство изоморфно священному локусу Ковчега, содержание которого — начертанный на Скрижалях закон богопоклонения — непременно должно привести верных обратно в райское отечество. Последнее, очевидно, возможно только в будущей жизни, на которую, по словам Ицхака, и намекает процитированный отрывок.

«Тропосу» существования обитателей рая посвящён, согласно Ицхаку, фрагмент Исх. 1, 21, повествующий о двух повитухах — Шифре и Фуа, спасительницах еврейских младенцев мужского пола. «Поскольку повитухи в страхе следовали Богу, — рассуждает священник, — Бог <...> возвёл для них дома, то есть умножил их награду в Фирдавсе и избавил от Фараона»³³. Комментарий Ицхака отмечен исламским влиянием: в то время как Фирдавс объявлен мусульманской традицией одной из высочайших ступеней рая³⁴, существование в Эдеме «дворцов» (*quṣūr*) праведников постулируется ведущими авторитетами уммы³⁵.

31 Brit. Lib. Or. 10370, p. 85.

32 Ibid. Ср. наш перевод с пересказом П. Стенхауза: «Первое свидетельство (Быт. 3, 24) задаёт тон [трактату], вызывая [в памяти] образ херувимов, со сверкающими мечами охраняющих врата Эдемского сада после изгнания Адама и Евы — истинный образ будущей жизни и её Суда» (*Stenhouse P. Reflections on Samaritan Belief in an After-life. Text-proofs for the 'Appointed day' in Sam Ms BL Or 10370 // Op. cit. P. 255*). По непонятной причине Стенхауз обходит вниманием типично дидактическое содержание толкования Ицхака, настаивавшего на постоянном возвращении к «наполнению» Ковчега — установлениям Скрижалей и достоинству потомков Аарона.

33 Brit. Lib. Or. 10370, p. 86.

34 Коран 18:107; 23:11.

35 См., например: *Ibn 'Abū Dāwūd. Al-Ba'ṭ. [Воскресение]. Beirut, 1987. P. 69.*

Третье и четвёртое «доказательства» Ицхака б. 'Амрама — фрагменты Быт. 25, 8 и 25, 17, содержащие словосочетание: «и был сопричтён к своему народу» (וַיִּחַשְׁבֶּהוּ לְעַמּוּ). Как Авраам, так и Измаил и даже Иаков (Быт. 35, 29) в своей смерти «встретили» своих предков, из чего богослов заключает, что «их тела покоятся в земле, в месте погребения, тогда как души [пребывают] в мире Всевышнего, в мире духовном»³⁶. Этим исчерпываются текстуальные аргументы Ицхака (и известных нам самаритянских теологов в целом) в пользу реальности «промежуточного», «духовного» образа существования душ в ожидании Страшного суда; остальные пассажи трактата убедительно обосновывают именно *телесное* воскресение и *телесное* же воздаяние. В этой части рассуждений Ицхак согласен с Ибрахимом ал-'Айей³⁷.

По-своему интересен комментарий самаритянского священнослужителя к Исх. 32, 34, переданному им по-арабски следующим образом: «В День Моего посещения Я посету их грех»³⁸. Возвращаясь к проблеме «отсрочки» (*muhlah*) воздаяния, Ицхак определяет Судный день как «окончание периода отсрочки, день, в который всякий человек вспомнит о своих деяниях»³⁹. Этот отрывок книжник называет наиболее «явственным», эксплицитным свидетельством Священного Писания о неизбежности всеобщего воскресения и Страшного суда, нередко дополняемым, однако, ссылкой на стих Втор. 32, 35, содержащий в самаритянской версии упоминание о «Дне отмщения и воздаяния» (יום נקם ושלם).

Лев. 20, 20, согласно Ицхаку, тоже сохраняет эсхатологическую, а не правовую коннотацию.

«Если муж возляжет с женой своего дяди, он откроет наготу своего дяди; оба они понесут свой грех, умрут бездетными». Слова: «оба они понесут свой грех» — указывают на их ответственность за преступление в смерти и в этой жизни; они умрут, будучи лишены милости награды и милости Всевышнего, отнятой от них в этой жизни и будущей. <...> И если некий муж возьмёт жену своего брата, то это — нечистота; он обнажит наготу своего брата, и они [мужчина и женщина] умрут бездетными⁴⁰, то есть лишёнными награды и доброго воздаяния»⁴¹.

36 Brit. Lib. Or. 10370, p. 85–86.

37 Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-'Айи (по рукописи BL Or 2691) // Указ. соч. С. 228.

38 Brit. Lib. Or. 10370, p. 88.

39 Ibid., p. 87–88.

40 См. Лев. 20, 21.

41 Brit. Lib. Or. 10370, p. 95–96.

По всей видимости, основанием для описанного выше герменевтического хода Ицхака является сближение упомянутого в стихе концепта בְּרֵרָה , «бездетный», и общесемитского корня '-r-ī , указующего на наготу. В этом случае нагота понимается богословом метафорически, как духовная нищета, ничтожность всех благих деяний, совершенных прежде инцестозного проступка.

Схожим приёмом Ицхак воспользовался и при толковании Чис. 23, 10 — молитвы Валаама, переведённой книжником на арабский язык следующим образом: «Да умрёт моя душа смертью праведников, и да будет моя будущая жизнь (*āḥiratī*) подобна их [жизни]!»⁴² Словосочетание «моя будущая жизнь», как и оригинальный концепт חַיַּת עוֹלָם , в равной степени восходят к корню '-h-r , обозначающему конец всякого явления. Иными словами, ввиду фонетической и даже этимологической близости, термин «кончина» был передан Ицхаком специальным термином «будущая жизнь», обретшим соответствующее значение уже по завершении процесса формирования исламского теологического тезауруса.

Следующий аргумент Ицхака б. 'Амрама — стих Чис. 14, 35, возвещающий смерть восставшим против божественного закона бунтовщикам. Интересующий нас фрагмент переведён священником следующим образом: «В этой (*ḥaḍīhi*, הַחַדְיָה) пустыне они пропадут, а там (*ḥunāk*, חֻנָּאֵק) — умрут»⁴³. «Эта пустыня», учит Ицхак, есть не что иное, как земная жизнь, а пустыня «та» — бесконечная жизнь, в которой грешникам полагается «вечная смерть». Используя метафору двух пустынь, книжник отсылает читателя и к Быт. 2, 17: по мнению Ицхака, уже в первой книге Пятикнижия Бытописатель отграничил физическую смерть от смерти духовной, поэтому Адам, имевший возможность заслужить вечное, «смертное» наказание за ослушание божественного повеления, всё же прожил девятьсот тридцать «земных» лет⁴⁴.

Два последних оригинальных аргумента Ицхака фундированы значительной метафоризацией концепта *ḥayāt*, «жизнь». Так, рассматривая Втор. 6, 24 («...да будет нам добро во все дни, дабы мы жили, как в этот день!»), богослов отмечает: смысл очередной заповеди Всевышнего состоит в том, чтобы земная жизнь проводилась индивидом в предвкушении обещанного Судного дня — «единого дня, которому нет предела, в котором нет ни холода, ни голода, ни болезни, ни страдания»⁴⁵. Что до Втор. 30, 15.19, то эти стихи священник толкует так:

42 Brit. Lib. Or. 10370, p. 96.

43 Ibid.

44 Ibid.

45 Ibid., p. 97.

«Смотри, Я предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло. <...> Я поставил перед тобой жизнь и смерть, благословение и проклятие; так избери жизнь». <...> «Я поставил перед тобой жизнь» означает: посмотри на произошедшее и уразумей все совершённые перед тобой чудеса и знамения. Им [израильтянам] Всевышний даровал по Своей щедрости закон, в котором — «жизнь и добро». Он имеет в виду грядущую обитель и жизнь в её вечном блаженстве — награду праведным рабам. <...> После Он сказал о смерти и зле, то есть о тяжести этой жизни и «смерти» в будущей»⁴⁶.

Такова в общих чертах «эсхатологическая экзегеза», разработанная Ицхаком б. Абрамом или его непосредственными предшественниками в конце XIX в. Как уже упоминалось выше, целых двенадцать отрывков, опознанных книжником в качестве «известий» о посмертной участи человека, приводятся только в его работе, что косвенно свидетельствует в пользу их позднего богословского рецепирования. Следующий текстуальный аргумент, напротив, должен быть признан самым древним из всех имеющихся в нашем распоряжении. Знаменитая тридцать вторая глава книги Второзаконие расценивается как эсхатологическая не только всеми нашими авторами, но и почитается самаритянами литургически: «гризимцы» называют её либо «Открывающей» (*al-fātiḥah*) главой, по аналогии с ритуально значимой первой сурой Корана, либо главой «Слушайте» (שִׁמְעוּ), по её первому слову.

Ас-Сури переводит «эсхатологический» фрагмент Втор. 32, 31–43 следующим образом:

«Наше могущество — не их (то есть идолов) могущество; наши враги — судьи, ибо их корень — от корня Содома, их виноград — от виноградников Гоморры, виноград отравленный и горькие плоды. Их вино — печать мерзких змей. Разве не у Меня оно собрано, не запечатано ли в Моих кладовых до дня отмщения и воздаяния? Тогда нога их соскользнёт, близок день их бед; к ним устремится уготовленное для них. Бог будет судить Свой народ, Своих рабов простит, ибо увидит, что рука их исчезает и уходит, что пропади и узник, и свободный. Они скажут: “Где их сильные боги, что были любимы, которые ели жир жертв и пили вино возлияний? Пускай же они восстанут и, утвердившись, помогут вам и будут вам защитой!” Час пришёл, ибо Я есмь, и нет вместе со Мной [других] богов. Я умерщвляю и воскрешаю, даю болезнь и исцеление; никто не избавит от руки Моей. Я клянусь высотой Своей и говорю: Мое бытие вечно, Я заточу Свой блестящий меч, Моя рука объёмлет суд. Я отомщу Своим врагам, Своим ненавистникам воздам:

Я напою Свои стрелы кровью, а Мой меч уничтожит плоть — из крови убитого и пленного, из начальника поражения врага. Радуйтесь, народы Его общины, ибо кровь Его рабов будет отмщена, отмщением же Он воздаст непокорным и очистит землю Своего народа»⁴⁷.

В начале комментария ас-Сури возвращается к отправной точке своего рассуждения: идолопоклонство — глубочайшее невежество (*ġahl*), следствие незнания о Творце и Его благом замысле. Однако невежда может как осознавать собственное невежество и, смиряясь, пытаться выйти из этого порицаемого эпистемического состояния, так и игнорировать его, сочтя себя поборником истины⁴⁸. Последний тип невежд не способен на осознанное совершение благих деяний; их злая воля производит не только дурной «плод Гоморры», единичные злодеяния, но и становится причиной, «содомским корнем» десятков преступлений против божественного закона⁴⁹. Индивидуальный грех, уверен 'Абу ал-Хасан, произрастает из «корня» невежества и непременно обретает социальное измерение, превращаясь в «вино» религиозно-философских учений⁵⁰; все они, по слову Торы, «собранны» и «запечатаны» в знании Создателя до тех пор, пока «в хранении не останется смысла» — до «Дня отмщения и воздаяния»⁵¹.

Судный день, продолжает ас-Сури, «явит преступнику, что он, по справедливости, обязан понести наказание»⁵². При этом, как отмечает богослов, этот день должен стать началом божественного владычества и окончанием истории человеческого выбора: как знания, обретаемые в День воскресения, так и все действия индивидов будут иметь вынужденный, «необходимый» (*darūrī*) характер. На последнее, согласно 'Абу ал-Хасану, указывает метафора соскальзывания ноги грешников, взятая из приведённого выше фрагмента:

47 Bodl. Lib., Ms Huntington 350, fol. 9v–10r; ср.: Brit. Lib. Or. 10370, p. 99–106; Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-Аййи (по рукописи BL Or 2691) // Указ. соч. С. 214–230.

48 Bodl. Lib., Ms Huntington 350, fol. 10v. Ицхак заимствует это рассуждение из «Книги о воскресении», называя первый тип невежества «простым» (*basīfī*), а второй — «сложным» (*murakkab*). См.: Brit. Lib. Or. 10370, p. 99–100.

49 Bodl. Lib., Ms Huntington 350, fol. 11r–12v.

50 Учитывая этот факт, ас-Сури отмечает одинаковую значимость деятельного, словесного и интеллигибельного модусов следования божественному законодательству; именно поэтому самаритянский автор ополчается против мурджиитов — мусульманских теологов-мутакаллимов, сводивших веру (*īmān*) исключительно к исповеданию богооткровенных истин (*taṣḍīq*). См.: *ibid.*, fol. 15v–16r.

51 *Ibid.*, fol. 13v.

52 *Ibid.*

«Упомянутый день — день соскальзывания ног, ибо сказано: “Тогда нога их соскользнёт”. Имеется же в виду, что дееспособный [индивид], пребывая в обители правообязывания (*taklīf*), определял своё дело в соответствии со своим выбором (*ihtiyār*). Он не принуждён (*mulğā*) к послушанию и не удержан от ослушания; его нога “крепка”, ибо свободно распоряжается собой по своему же усмотрению. В обители же воздаяния он не сможет сотворить ни вреда, ни пользы; он выпустит из рук своё дело — и окажется в длани Того, Кто принудит к совершению [деяний]. Так и соскользнёт его нога, некогда бывшая твердой. <...> Исчезновение же руки означает исчезновение могущества и власти людей, которые станут подобны друг другу в бессилии. Это возможно только в случае исчезновения правообязывания как такового»⁵³.

Могущество людей, утраченное ими в Судный день, будет, по ас-Сури, с лихвой компенсировано Господними справедливостью и милосердием. Так, в придачу к награде, «ближайшие к Богу рабы» получают прощение грехов, о которых, впрочем, узнают, подобно грешникам и менее удачливым единоверцам⁵⁴.

Комментирует самаритянский богослов также строки Пятикнижия, которые живописуют карающую силу Создателя и которые, по его глубокому убеждению, не противоречат заимствованному из мутазилитской доктрины учению об абсолютной благодати Бога. Замечая, что никто не в силах «избавить» от «руки» Вседержителя, Бытописатель как бы обозначает абсурдность самой идеи спасения от воли Творца: коль скоро Он благ и не способен совершать зло, Его деяния не способны нанести твари вред, от которого был бы смысл «избавиться». Ас-Сури подчёркивает: любое действие Господа, в том числе и наносящее явный ущерб человеку, несёт в себе предусмотренное Его всезнанием благо: либо наказание за преступление, либо испытание, предполагающее щедрое, полезное и приятное рабу вознаграждение-возмещение (*iwad*)⁵⁵.

«Угроза» (*wa'īd*) наказанием, приведённая в тексте тридцать второй главы Второзакония, толкуется ас-Сури и Ицхаком двояко. Согласно богословам, «острый меч» — символ неотвратимого суда, в то время как «блеск» его острия предвозвещает грешникам очевидную для всей твари справедливость божественного решения⁵⁶. Вместе с тем метафора меча — грозный образ «рассеивающего» и уничтожающего плоть лезвия, который следовало бы дополнить метафорой «стрел» — «наказания,

53 Bodl. Lib., Ms Huntington 350, fol. 14r, 16r.

54 Ibid., fol. 16r.

55 Ibid., fol. 18v–19r.

56 Ibid., fol. 20r; Brit. Lib. Or. 10370, p. 104.

которое <...> проникает в глубины тела и, не оставляя вовне крови, бывает более болезненным» для истязаемого, чем усекновение членов. Следовательно, рассуждает 'Абу ал-Хасан, «пожирающий плоть» меч — указание на будущее телесное воздаяние, «разлагающее» постоянно обновляющуюся плоть грешника, а «стрелы» — образ его душевных мук⁵⁷. С мнением ас-Сури согласен и самаритянский священник, который, как мы убедились, был знаком с текстом «Книги о воскресении».

Наконец, неизбежность телесного воскресения обосновывалась ас-Сури и Ицхаком исключительно ревелативно — ссылкой на Втор. 32, 43.

«...Очистит землю Своего народа». Здесь имеются в виду обитатели земли, которым, по [воздвижении] из гробов, будет возвращено их право крови. <...> Они будут очищены: будет явлена их невиновность, они будут благодетельствованы наградой и возмещением за причинённую им несправедливость; так они возрадуются, а ведь это было бы невозможно, останься они в земле, без чувств. <...> Возможно, здесь, согласно закону, подразумевается очищение самой земли, которая, по воле Всевышнего, нынче нечиста из-за мёртвых. Воскресение обитателей могил уничтожит нечистоту [земли] — и она очистится»⁵⁸.

Иначе подошел к проблеме интерпретации «Открывающей» главы Ибрахим ал-'Аййа. По мнению учёного, весть о грядущей жизни неслучайно открывается манифестацией божественного единства: единственность Господа — не только залог существования мира, но и изоморфный последнему принцип, делающий возможным, помимо прочего, и посмертное воздаяние. Приводя известный аргумент в пользу монистичности Первоначала («Если бы у Бога был двойник, то он либо совпадал бы во всем с Ним, а значит, был бы Им самим <...> либо был бы чем-то иным по отношению к Нему, обладая каким-нибудь атрибутом, а значит, был бы составным»⁵⁹), Ибрахим отсылает читателя к тезису о сложном единстве человеческого естества, которое, чтобы получить награду или наказание, должно быть воссоздано по образцу живого индивида. Тем не менее смерть как таковая провозглашается ал-'Аййей онтологической *необходимостью*: уничтожение тел и их акциденций является признаком тварности мироздания, нуждающегося в вечном Творце⁶⁰,

57 Bodl. Lib., Ms Huntington 350, fol. 23r–v.

58 Ibid., fol. 25v–26r; cp.: Brit. Lib. Or. 10370, p. 106.

59 Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-'Аййи (по рукописи BL Or 2691) // Указ. соч. С. 223.

60 Там же. С. 225.

а потому оно должно иметь место, дабы субъект мог прибегнуть к рационалистической аргументации при выводе о существовании Создателя.

Несколько ниже Ибрахим развивает собственное, отличное от догадок ас-Сури и Ицхака, понимание дихотомичности человеческой природы. Вопреки свидетельству закона, считает ал-'Аййа, тело человека — пускай и мёртвое — может быть в прямом смысле слова освящено его праведной жизнью: «Земля, в которой погребены единобожники и правверные, получает особую славу, ибо она хранит их богобоязненные члены»⁶¹. Впрочем, как замечает богослов, тело никогда не порывает связи с духом — «словесной, умственной силой»⁶², которой предстоит «пересобрать» пригодный для собственного существования организм в День всеобщего воскресения.

«Знай же, что все без исключения философы отрицают [возможность] воскресения; они допускают, что тело может быть съедено хищниками, птицами, рыбами и даже другими людьми. [Воскрешённое] тело может оставаться тем самым, [что и при жизни], а может быть и другим. Если [новое] тело отличается от [первого], то воскресения нет. [То же самое, говорят они], касается и воссоздания первого тела; но это невозможно, коль скоро уничтожение воплощённостей не означает уничтожения чтойностей. [Наш] аргумент — слова Всевышнего из Благородной Торы: *Бог духов*⁶³, то есть человеческих самостей; Он способен хранить их после смерти тел в мире Своих тайн до Дня воскресения. Другой аргумент — слова Всевышнего, произнесённые об ушедших из этой жизни праведниках: "...и был сопричтён к своему народу". Если бы их души были уничтожены, Он не сказал бы, что они "сопричтены к своему народу", ибо о небытийствующем не говорят и на него не указывают. Смысл этого речения таков: духи пророков и праведников пребывают в Высшей вышине, в месте молитв и единобожия <...> [Философы] говорят: "Если мы примем то, о чем говорят они [наши оппоненты], то получится, будто мы признаём, что съеденная кем-то [человечина] становится частью его чтойности, что его душа останется жить в двух телах одновременно и он, будучи воскресенным, больше не будет тождествен самому себе. Это невозможно, а невозможное нельзя воссоздать". Некоторые наши товарищи отвечали [философам] так: основа принимающей форму материи, образованная из семени, остаётся существовать, как бы ни питался человек, как бы ни увеличивался

61 Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-'Аййи (по рукописи BL Or 2691) // Указ. соч. С. 227.

62 Там же. С. 228.

63 Чис. 27, 16.

или уменьшался; это [вещество] хранит основу его жизни, и только Аллах ведет её меру. Она хранит основу жизни и вернёт в День воскресения [тело] в его первоначальном виде — и тело соединится с разумным духом. Если и это не снимает возражений [оппонентов], то [отметим], что съеденная другими, эта [материя], являющаяся основой жизни, не становится основой чужого существования, поскольку каждое тело и каждый человек имеет в своих материи и форме то, что отличает его от других (иначе он не являлся бы собой). Итак, та материя и форма, что несёт в себе основу жизни, будет воссоздана в Последний день, и Аллах знает лучше об этой тайне!»⁶⁴

Как мы уже отмечали в других работах⁶⁵, ал-‘Айейей заимствовал этот антиперипатетический аргумент из работ мусульманского мыслителя и мистика ‘Абу Хамида ал-Газали (ум. 1111), дабы деконструировать тезис арабских неоплатоников о невозможности телесного воскресения.

Итак, как мы убедились на материале трёх арабоязычных сочинений, труд по разработке самаритянской эсхатологии вёлся несколько столетий: начавшийся не ранее IV в., он был завершён только на излете XIX столетия. Крайне ограниченный выбор цитат из Священного Писания, указывающих на реальность потусторонней жизни, подвигнул первых теологов общины разработать корпус рационалистической аргументации, выведенной в работах ‘Абу ал-Хасана ас-Сури и Ибрахима ал-‘Айи. В свою очередь, компендиум Ицхака б. ‘Амрама, учитывавшего экзегетические находки ас-Сури и Ибрахима ал-Кабаси, содержит большее количество ссылок на Пятикнижие, которые, будучи в значительной мере систематизированы, заменили естественно-теологические рассуждения предшественников и тем самым ознаменовали окончательную легализацию учения о посмертном существовании в богословском дискурсе самарян.

Архивные материалы

‘Abū al-Ḥasan al-Ṣūrī. Kitāb al-ma‘ād. [‘Абу ал-Хасан ас-Сури. Книга о воскресении] // Bodl. Lib., Ms Huntington 350 (1631 г.). Fol. 3v–27v.

Itzḥaq ben ‘Amram. Kitāb fī itḥāt al-ma‘ād. [Ицхак бен ‘Амрам. Книга об утверждении воскресения] // Brit. Lib. Or. 10370 (1898 г.). P. 85–106.

64 Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-‘Айи (по рукописи BL Or 2691) // Указ. соч. С. 227–230.

65 Нофал Ф. О. Апологетические трактаты Ибрахима ал-‘Айи и самаритянское богословие XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 33–34.

Ibrāhīm al-Qabāṣī. Sayr al-Qalb 'ilā ma'rifat al-Rabb. [Ибрахим ал-Кабаси. Путь сердца к познанию Господа] // Hebrew Union College Ms 2070 (1914 г.). 116 p.

Источники

ʿAbd al-Ġabbār, al-qāḏī. Al-Muġnī. Al-Taklīf. [ʿAbd ал-Джаббар, ал-кади. Сумма [калама]. О правообязывании]. Cairo: al-Dār al-miṣriyyah li-l-tālīf wa al-tarġamah, 1965.

ʿAbd al-Ġabbār, al-qāḏī. Šarḥ al-ʿUṣūl al-Ḥamsah. [ʿAbd ал-Джаббар, ал-кади. Объяснение пяти первооснов]. Cairo: Maktabat Wahbah, 1996.

Al-Qurʿān al-Karīm. [Благородный Коран]. Al-Madīnah al-Munawwarah: Maġmaʿ al-malik Fahd li-ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Šarīf, 1985.

Al-Šahrastānī, ʿAbū al-Faḥ. Kitāb al-Mīlal wa al-Niḥal. [Книга о религиях и сектах]. Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1993.

Avot. Masechtot qetanot. [Авот. Малые [талмудические] трактаты]. Vilna: Romm publishes, 1900.

Ibn ʿAbū Dāwūd. Al-Baʿt. [Воскресение]. Beirut: Maktabat al-turāt al-ʿislāmī, 1987.

Mishnah. [Мишна]. Vilna: Romm publishes, 1913.

Epiphanius Salamiensis. Adversus haereses // PG. T. 41. Col. 173–1199.

Philastrius. Liber de Haeresibus // PL. T. 12. Col. 1050A–1302A.

Photius Constatinopolitanus. Myriobiblon // PG. T. 103. Col. 1111–1588.

Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-ʿАййи (по рукописи BL Or 2691) / предисл. и подгот. текста Ф. О. Нофала // Религия и общество на Востоке. 2022. Вып. VI. С. 180–232.

Литература

Нофал Ф. О. Апологетические трактаты Ибрахима ал-ʿАййи и самаритянское богословие XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 20–37.

Рыбинский В. П. Самаряне: Обзор источников для изучения самарянства: История и религия самарян. Киев: Тип. акц. о-ва «Петр Барский в Киеве», 1913.

Stenhouse P. Reflections on Samaritan Belief in an After-life. Text-proofs for the 'Appointed day' in Sam Ms BL Or 10370 // Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics / ed. by J. Zsengellér. Berlin; Boston (Mass.): Walter de Gruyter, 2011. (Studia Judaica; vol. 66. Studia Samaritana; vol. 6). P. 245–260.