

ИССЛЕДОВАНИЯ

САМАРИТАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

«ОН — ДОЛГОТЕРПЕЛИВЫЙ, ПРЕДВОДИТЕЛЬ МУДРОСТИ...». ЕСТЕСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ МУНАДЖЖИ АС-САМИРИ

Фарис Османович Нофал

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

Для цитирования: *Нофал Ф. О.* «Он — Долготерпеливый, Предводитель мудрости...». Естественное богословие Мунаджжи ас-Самири // Библия и христианская древность. 2025. № 2 (26). С. 134–150. DOI: 10.31802/BCA.2025.26.2.004

Аннотация

УДК 2-335 141.412 1(091)

Мунаджжа ибн Садака ас-Самири — один из влиятельнейших самаритянских богословов XII–XIII вв., автор монументальной «Книги о различиях [между иудеями и самаритянами]», суммировавшей не только правовые и догматические контroversии, но и философско-религиозную концепцию самого автора. Цель статьи — реконструкция естественно-богословской проблематики Книги, экспликация рассуждений Мунаджжи о природе Господа, Его единственности, атрибутах и справедливости, о свободе воли человека и необходимости ниспослания Откровения. Исследование проведено с опорой на герменевтический метод и методы историко-философской и историко-теологической реконструкции. Наряду с Книгой, нами были привлечены «Книга о забое» 'Абу ал-Хасана ас-Сури (XI в.) и «Краткое изложение вероучения» мутазилита 'Абд ал-Джаббара. По результатам анализа первоисточников делается вывод о сравнительной самостоятельности Мунаджжи в адаптации различных концептов арабоязычного философского дискурса к самаритянскому мировоззрению: дистанцируясь от ас-Сури, книжник учит об эманации человеческих душ из Мировой Души,

об универсальном характере знания и действия Первоначала; вместе с тем он принимает в общих чертах мутазилитское учение о Божественной самости, об объективности этико-эстетических характеристик и мутазилитскую же теорию правообязанности. Зависимости естественного богословия Мунаджжи от средневекового раввинистического дискурса автору статьи обнаружить не удалось.

Ключевые слова: Мунаджжа ас-Самирри, 'Абу ал-Хасан ас-Сури, «Книга о различиях», «Книга о забое», естественное богословие, мусульманская философия, самаритяне.

«He is the Longsuffering, the Guide of Wisdom...» Munağğā al-Sāmīrī's Natural Theology

Faris O. Nofal

PhD of Philosophy

Research Fellow at the Department of Philosophy of Islamic World

at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

12/1 Goncharnaya St., Moscow 109240, Russia

faresnofal@mail.ru

For citation: Nofal, Faris O. "He is the Longsuffering, the Guide of Wisdom..." Munağğā al-Sāmīrī's Natural Theology". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (26), 2025, pp. 134–150 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.26.2.004

Abstract. Munağğā ibn Ṣadaqah al-Sāmīrī is one of the most influential Samaritan theologians of the 12th–13th centuries, the author of the monumental «Book of Differences [between Jews and Samaritans]» («Kitāb al-Ḥilāf»), which summarized not only legal and dogmatic controversies, but also the philosophical and religious concept of the author himself. This article examines in detail the natural-theological problems of the «Book of Differences»: in particular, Munağğā's reasoning about the essence of God, His oneness, attributes, justice, human free will and the necessity of Revelation. Particular attention is paid to the connection between Munağğā's concepts and the ideological context of his time: on the one hand, the dependence of the theologian's teachings on the legacy of 'Abū al-Ḥasan al-Ṣūrī and his «Book of Slaughter» («Kitāb al-Ṭabbāḥ», 11th century) is traced, and on the other hand, possible parallels between them and the work of Mu'tazilite Basran mutakallimūn and Arab Peripatetics are traced. The analysis of primary sources leads us to the conclusion about Munağğā's independence in adapting various concepts of Arab philosophical discourse to the Samaritan worldview. Distancing himself from al-Ṣūrī, our Scribe teaches about human soul emanation from Universal Soul, describes the universal nature of God's knowledge and the action. At the same time, he adopts in general terms of Mu'tazili doctrine: like his Basran colleagues he analyzes divine Selfhood, the objectivity of ethical and aesthetic characteristics, and the Mu'tazilite theory of entitlement (taklīf). The author of this article was unable to discover any dependence of Munağğā's natural theology on medieval rabbinic discourse.

Keywords: Munağğā al-Sāmīrī, 'Abū al-Ḥasan al-Ṣūrī, Kitāb al-Ḥilāf, Kitāb al-Ṭabbāḥ, Natural Theology, Muslim Philosophy, Samaritans.

Теология современных самаритян — это не только *terra incognita* академического религиоведения, но и настоящая загадка для специалистов-семитологов, вынужденных гадать о содержании библиографически описанных трактатов «гризимцев»¹ XI–XVIII вв. Между тем экспликация основ самаритянского богословия, попытка проследить его развитие и связь с арабо-мусульманским и иудейским наследием немыслимы без обращения к первоисточникам, без их опубликования и критического изучения². Учитывая последнее обстоятельство, автор этих строк в 2024 г. подготовил к печати первую часть «Книги о различиях [между иудеями и самаритянами]» Мунаджжи ибн Садаки ас-Самирри (XII–XIII вв.), увидевшую свет в серии-приложении к журналу «Библия и христианская древность»³. В настоящей статье предлагается реконструкция изложенных в Книге естественно-теологических построений Мунаджжи в сравнении с мутазилитским наследием, с одной стороны, и с теориями 'Абу ал-Хасана ас-Сури, с другой.

- 1 Как и в других своих работах, здесь я чередую религионимы «гризимцы», «самаряне», «самаритяне» в качестве синонимов. В западной же научной периодике принято разводить термины «самаряне» (Samaritans) и «самаритяне» (Samaritans) или «последователи Гризимского храма» (Followers of the Gerizim Temple): первый призван указать на обитателей соответствующей географической области, тогда как второй и третий — на носителей определённого религиозного мировоззрения. См. подробнее: *Schorch S. The Construction of Samari(t)an Identity from the Inside and from the Outside // Between Cooperation and Hostility: Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers. Göttingen, 2013. P. 135–150.*
- 2 Увы, единственное исследование собственно богословских построений средневекового самаритянского автора, принадлежащее перу Г. Веделя (*Wedel G. Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī and His Inclinations to Mu'tazilite Theology // Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics. Berlin; Boston (Mass.), 2011. (Studia Judaica; 66. Studia Samaritana; 6). P. 261–285*), так и не стало важной вехой в истории религиоведения равно по тем же причинам: не располагая критическим текстом «Книги о забое» («*Kitāb al-Ṭabbāl*») 'Абу ал-Хасана ас-Сури, немецкий специалист не только пренебрёг обширными фрагментами памятника и, как следствие, не представил взглядов ас-Сури в их полноте, но и не распознал в нём аллюзий на ключевые мутазилитские трактаты. О фрагментарности статьи Г. Веделя, его ошибках и о религиозной мысли 'Абу ал-Хасана в целом см.: *Нофал Ф. О. Религиозно-философские взгляды 'Абу ал-Хасана ас-Сұры I. Бог и Его атрибуты // Вопросы философии. 2025. № 1. С. 152–163.*
- 3 *Ас-Самирри, Мунаджжа ибн. Книга о различиях [между иудеями и самаритянами]. Часть 1 / подгот. араб.-евр. текста, ввод. ст., коммент. и индексы Ф. О. Нофала. Сергиев Посад, 2024. (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; 10. Библейские тексты и исследования; Иудейские и ближневосточные источники; 4 (2)).*

Биография обоих собственно самаритянских героев статьи, к сожалению, не поддаётся на сегодняшний день хоть сколько-нибудь обстоятельной реконструкции. Первый из них, Прекрасный (‘*Abū al-Ḥasan, ʿAv Hesdah*) Исхак б. ал-Фарадж б. Марус ас-Сури, творил в первой половине XI в. и традиционно считается одним из первых переводчиков Самаритянского Пятикнижия на арабский язык⁴. Происходивший из ливанского Сура (Тира) или деревни Суратан, расположенной неподалёку от Сихема (Наблуса)⁵, книжник оставил значимый след в истории самаритянской мысли: кроме литургических гимнов, ‘Абу ал-Хасан создал пять трактатов⁶, посвящённых различным аспектам права и вероучения. Славу родоначальника арабоязычного самарийского богословия ас-Сури снискал объёмной «Книгой о забое» («*Kitāb al-Ṭabbāh*»), завершённой в 1039–1040 гг.⁷, и «Книгой о воскресении» («*Kitāb al-Ma’ād*») — первым самостоятельным самаритянским эсхатологическим сочинением⁸. Немногим известнее детали жизнеописания продолжателя дела ас-Сури — именуемого Сыном поэта (*Ibn Šā’ir*) Мунаджжи б. Садаки, придворного полемиста Аййюбида ал-Ашрафа Мусы (ум. 1237). Отец врача и богослова Садаки, Мунаджжа известен своим *opus magnum* — «Книгой об исследованиях различий между иудейской и самаритянской религиями» («*Kitāb al-Buhūt wa Masā’il al-Ḥilāḳ fi-mā bayna Millatay al-Yahūd wa al-Sāmirrah*») или, короче, «Книгой о различиях» («*Kitāb*

4 По мнению Х. Шехаде, разделяемому абсолютным большинством текстологов, самаритянские богословы приписывают ранний авторитетный «арабский таргум» ас-Сури, основываясь всего на двух цитатах ‘Абу Са’ида (XII в.). На деле сложный процесс вытеснения библейских переводов Саадии Гаона из среды «гризмцев» занял несколько столетий и был завершён самим ‘Абу Са’идом на основании анонимных переводов X–XI вв. См.: *Shehadeh H. Some Reflections on the Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch* // *Scandinavian Jewish Studies*. 1993. Vol. 14 (1). P. 41–43.

5 *Wedel G. Kitāb al-Ṭabbāh des Samaritaners Abū l-Ḥasan aṣ-Šūrī: kritische Edition und kommentierte Übersetzung des ersten Teils*. Berlin, 1987. S. 6–11.

6 Кроме упоминаемых далее сочинений, ас-Сури атрибутируются «Книга о направлении молитвы» («*Kitāb fi Bāb al-Qiblah*»), «Толкование Декалога» («*Kitāb fi Šurūḥ al-ʿAšr Kalimāt*») и «Комментарий к двадцати [вопросам]» («*Ta’līq ʿl-Šrīn*»). См.: *Schwarz G. Abū l-Ḥasan al-Šūrī’s Kitāb fi bāb al-qibla and its Qaraite Refutation* // *Samaritan Languages, Texts, and Tradition* / ed. by S. Schorch. Berlin; Boston (Mass.), 2021. (*Studia Judaica*; 75. *Studia Samaritana*; 8). P. 1–32.

7 Далее текст памятника будет цитироваться мной по списку: ‘*Abū al-Ḥasan al-Šūrī. Kitāb al-Ma’ād*. [‘Абу ал-Хасан ас-Сури. Книга о забое] // *Jewish Theological Seminary of America Lib. MS 9012* (XVIII–XIX вв.). P. 1–211.

8 *Ас-Сури, ‘Абу ал-Хасан. Книга о Воскресении* / предисл. и подгот. текста Ф. О. Нофала // *Ишрак. Журнал исламской философии*. 2023. Т. 1 (2). С. 76–95.

al-Hilāf»), систематизировавшей взгляды «гризимцев» на ключевые юридические и доктринальные проблемы⁹. Далее я обращаюсь к первой части «Книги о различиях», чтобы обнаружить в ней рассуждения Мунаджжи о пределах естественного богопознания, воссоздать его аргументы в пользу существования Творца и антропологическое учение, до сих пор не становившиеся предметом интереса историка религии.

Обосновывая необходимость Божественного бытия, Мунаджжа полагался исключительно на известный космологический аргумент — вернее, на его вариант, получивший в мусульманском каламе название «доказательство от возникновения» (*dalīl al-ḥudūṭ*)¹⁰. В формулировке автора «Книги о различиях» этот аргумент изложен следующим образом:

«Те злые [сущности], о которых рассуждают [оппоненты], должны быть безначальными: либо самостно едиными, либо укрупнёнными, ибо состав сфер и планет не тождествен [составу] природ и элементов, они отличны друг от друга по своей форме. В них [также различимы] благородство (*šaraf*), [предшествующее] бытию элементов и планет, и нечто более низменное, из чего составлены элементы. Всякое же возникшее, пускай и бесконечно воспроизводимое, постигают существование и небытие, коль скоро всякое возникшее [исходит], подобно животному и растению, из небытия. Каждый род возводится к первому, безначальному небытию. Первое существующее животное не происходило из спермы, а первое растение — из семени. Нельзя верить в существование возникших [вещей], цепь [которых], подобно Вечному, не имеет начала. Нельзя уравнивать Вечное и возникшее, уподобить второе Первому, ибо у Вечного нет начала и нет небытия, которое Его постигло бы. Он <...> Необходимо-Превыбывающий (*wāğib al-baqā'*)»¹¹.

Ход рассуждений Мунаджжи прост: любая возникшая вещь конечна во времени и нуждается в существовании причины, которая, в свою

9 Также Мунаджжа считается автором «Книги установлений» (*Kitāb al-Aḥkām*), «Книги об ответах иудейским сектам по вопросу определения времён» (*Kitāb al-Radd 'alā Ṭawā'if al-Yahūd fī Taḥdīd al-Mawāqīt*) и разрозненных экзегетических отрывков. Подробнее о реконструкции жизнеописания богослова см.: Ас-Самирри, Мунаджжа ибн. Книга о различиях. С. 11–39.

10 О мутазилитских и ашаритских формулировках аргумента см.: Ибрагим Т. К. Обоснования бытия Бога и Его единства в каламе // Ишрак. Ежегодник исламской философии. №1. М., 2010. С. 286–289.

11 Ас-Самирри, Мунаджжа ибн. Книга о различиях. С. 75–76.

очередь, настолько же темпорально ограничена. Поскольку существование бесконечного количества причин логически несостоятельно, постольку следует заключить о едином начале Вселенной — Создателе и Космократоре, сотворившем мир *ex nihilo*¹². Телеологического аргумента в пользу существования Бога самаритянский книжник не использует вовсе: в завершённости сущего, в мудром устройстве его порядка ас-Самири усматривает лишь действие таких атрибутов Господа, как знание, жизнь, могущество и мудрость¹³. Кроме того, стоит обратить внимание и на следующее немаловажное обстоятельство: ни в приведённой цитате, ни в других местах «Книги о различиях» богослов не решается рассуждать о прямом сотворении Всевышним единичных вещей; напротив, под влиянием арабоязычного перипатетизма он учит о посредничестве (*wāsiṭah*) некоего Первого сущего (*mawǧūd 'awwal*), Универсальной Души (*kulliyat al-naḥs*) — орудия Бога, вместо Него вступающего в отношения с мультиверсумом партикулярий (*ǧuz 'iyūāt*)¹⁴.

В связи с последним обстоятельством особенно примечательно, что в этой части своих естественно-теологических построений Мунаджжа лишь отчасти учитывает разработанные ас-Сури аргументы. В самом деле, «Книга о забое», наряду с «доказательством от возникновения»¹⁵, содержит другой каламический по происхождению силлогизм — «доказательство от случайности качеств»¹⁶:

12 Ср.: «Всевышний создал начала мира без посредства механизмов, орудий или предшествующих форм» (Там же. С. 42).

13 Там же. С. 90.

14 Несмотря на то, что Мунаджжа приписывает Богу «волевое действие» в мирах «универсалий и партикулярий» (Там же. С. 115), он отрицает «постоянное» (*dā'imah*) влияние Всевышнего на единичные вещи, роды и виды (Там же. С. 123). Схожим образом самаритянин учил и об универсальном знании Творца. О тварном Первом сущем см. следующие пассажи «Книги о различиях»: Там же. С. 107–108, 113–114.

15 «Акциденция (*'araḍ*) есть то, что не существует само по себе <...> Тело же есть возникшее, ибо оно неотделимо от возникающего; то, что неотделимо от возникающего, тоже есть возникшее. Оно не может стать судьёй (*ḥakaman*) природы и того, что подобно ей, ибо имеет множество видов <...> Воздействующий (*mu'attir*) может быть лишь Единым и Мудрым. Например, охлаждение воды и использование тепла огня суть разные виды [акцидентального воздействия], указывающие на искусность Мудрого Создателя. [Таковые акциденции] не располагают длительным пребыванием, ибо состоят из противоположных, изменчивых качеств, более других составов близких к распаду» (Jewish Theological Seminary of America Lib. MS 9012. P. 122).

16 См. подробнее: *Ибрагим Т. К. Обоснования бытия Бога и Его единства в каламе* // Указ. соч. С. 289–291.

«Движение неизменно происходит после покоя, а покой наступит при исчезновении движения; они не могут сойтись в одном субстрате (*maḥall*), коль скоро остаются противоположностями. Возникнув в одном месте, субстанция избирает его и запрещает всем другим [субстанциям] пребывать в нём [одновременно] с самой собой. Субстанция есть возникшее, ибо обнаруживается в пространстве (*mutaḥayyizan*); она не может пребывать в одной и той же [точке] пространства необходимо, ибо в противном случае не вышла бы из неё или, подобно элементарной частице, по природе вернулась бы к ней, будучи насильственно из неё извлечённой. Кроме того, [субстанция] не могла [возникнуть] без участия Волящего: она не в силах была бы определить модус (*ḡihah*) и место своего [пребывания], не утвердилась бы ни в какой-либо стороне, ни в каком-либо месте. То, что она покоится в одном месте, — доказательство существования Волящего Творца (благословен Он, Всевышний!)»¹⁷.

Дистанцируется Мунаджжа от ас-Сури и при разработке собственного проекта критики дуалистических идей. 'Абу ал-Хасан, перенявший основные положения теологии мутазилима 'Абд ал-Джаббара (ум. 1025)¹⁸, настаивал: существование двух равновеликих божеств невозможно постольку, поскольку они отличны друг от друга. Допустив, что действие одного из богов мешает другому, мы отказываем последнему в божественном достоинстве и подчиняем его первому. Бытие бога, во всём согласного с другим божеством, логически избыточно и должно быть отвергнуто. В одинаковой степени могущественные божества, препятствующие друг другу совершать те или иные действия, так и не смогли бы сотворить мир. Следовательно, существование мира свидетельствует о действии одного Бога, Первоначала всего¹⁹. «Сын поэта» предпочитал акциональной аргументации аргумент «от сущностной партикуляризации», популярный в ашаритской среде²⁰.

«Вечный — тот, кто обращается к Посланнику, [Моисею]. Если бы существовал некто, подобный Ему в вечности, каждый из них отличался бы от другого самостью (*dāt*). В таком случае оба они характеризовались

17 Jewish Theological Seminary of America Lib. MS 9012. P. 121.

18 'Abd al-Ġabbār. Al-Muḥtaṣar fī 'Uṣūl al-Dīn // Rasā'il al-'Adl wa al-Tawḥīd. Beirut, 1971. Š. 229. ['Абд ал-Джаббар. Краткое изложение основ вероучения // Послания справедливости и единобожия. Бейрут, 1971. С. 229].

19 Jewish Theological Seminary of America Lib. MS 9012. P. 122–123.

20 Al-Bāqillānī, 'Abū Bakr. Al-Tamhīd. Beirut, 1957. Š. 65. [Ал-Бакиллани, Абу Бакр. Прологемы. Бейрут, 1957. С. 65]. Предыдущий аргумент см. в: Там же. С. 25.

бы как самостно-бесконечные, располагающие бесконечными атрибутами, но количественно и качественно конечными действием и могуществом. <...> Они могут обладать противоположными намерениями, совершать разнонаправленные действия, чем воспрепятствуют (*tamānu*²¹) друг другу — потенциально или актуально. Значит, один из них будет препятствующим, а другой — препятствуемым, бессильным; но бессильное не есть вечное. Более того, их самости должны быть бесконечны, а значит, слиты до неразличимости; но нельзя судить о двух самостях как об одной. Отличающиеся друг от друга самости разнесены в разных направлениях, а следовательно, ограничены, чего не терпит вечное. Творец не бытийствует так, как существует [тварный] мир»²¹.

В целом, полагает Мунаджжа, Бог не может быть подобен какой-либо вещи: исключительность Первопричины, Её простота, полнота творческих потенций несовместимы с ограниченностью как природы, так и языка. Всевышний не подлежит определению или исчерпывающему описанию, Он беспределен и бесформен и потому не становится объектом чувственного восприятия²². Вместе с тем, рассуждает книжник, форма, материя, субстанция и акциденции суть атрибуты возникшего из небытия сущего, знаменующие изменчивость мира и его конечность. Однако, коль скоро Бог — безначальная, вечная противоположность твари, Он не подвержен изменениям и, в частности, движению, а значит, «не в силах повлиять на собственную Самость» или её непреложные свойства²³. В этом месте «Книги о различиях» Мунаджжа вводит так и не уточнённую впоследствии классификацию атрибутов (*ṣifāt*) Господа, различая, вслед за ас-Сури²⁴, атрибуты «самостные» (*dātīyyah*) и «оперативные» (*afʿāl*).

21 Ас-Самирри, Мунаджжа ибн. Книга о различиях. С. 86–87.

22 Там же. С. 64–65, 87.

23 Там же. С. 64.

24 Следует, впрочем, отметить, что Мунаджжа во многом упрощает сложную классификацию атрибутов, разработанную ас-Сури с оглядкой на исламское богословие. В соответствующем месте «Книги о забое» родоначальник арабоязычной самаритянской мысли писал: «Атрибуты бывают четырёх видов: самостные (*dātīyyah*), смысловые (*maʿnawīyyah*), оперативные (*fiʿliyyah*) и сопутствующие (*muqtaḍīyyah*). Самостные [атрибуты] суть те, что необходимо присущи самости, подобно атрибутам вечного Всевышнего; Он необходимо могуществен, всезнающ, жив, самодостаточен и бытийствует. Эти атрибуты не самость, не нечто иное, нежели самость, не смысл, отличный от самости, но необходимое [качество] вечной самости. Смысловые атрибуты суть те, в которых самость нуждается, и через них описывается, пока они существуют; например, возникшие тела живут благодаря

Какова же природа божественного атрибута, атрибута «самостного», вечного, неотторжимого от сущности Творца? Ответ на этот вопрос возвращает Мунаджду на поле типично исламской теологической спекуляции. В противовес традиционалистам, настаивавшим на буквальном («без “как?”», *bi-lā kayf*) истолковании и признании существования всех, в том числе антропоморфных, атрибутов Господа, и ашаритским богословам, учившим о бытии семи²⁵ атрибутов Всевышнего, не слитых с Его самостью и не отличных от неё, мутазилиты настаивали на онтологическом тождестве Бога и Его свойств. Последние, по убеждению мутазилитских учёных, немыслимы в качестве реальных, самостоятельных, в сравнении с сущностью Аллаха, «смыслов» (*ma'ānī*)²⁶: их пребывание, «наряду» с Первоначалом, означало бы существование двух вечных вещей, что несовместимо с тезисом о простоте и абсолютности Создателя²⁷. Мунадджа занимает вполне промутазилитскую позицию; согласно ему,

«у существования [Бога] нет начала или конца; Его нельзя ограничить, Его не объемлет место, Его самость бесконечна. Он бесконечно велик, прекрасен и совершенен во всех Своих деяниях. Наконец, Он един, а Его единство — чистое, свободное от сложности (*tarkīb*). Его самость не место для смыслов или атрибутов. Все Его атрибуты — самостные и необходимые, Он не может их сотворить или уничтожить.

жизни, но без неё не именуются живыми. Сопутствующие [атрибуты] суть те, что [возникают] благодаря состоянию (*ḥukm*) самости: например, покой [следует из состояния] земли, а место — из дислокации [объекта]. Самость может отказаться от них, оставаясь собой <...> Оперативные [атрибуты] происходят от свободной воли действующего, например: письмо, строительство, торговля и другие роды искусств и знаний, речи или сотворения» (Jewish Theological Seminary of America Lib. MS 9012. P. 154–155).

- 25 Ашариты считали вечными божественные всезнание, жизнь, могущество, волю, зрение, речь и слух. Матуридитские теологи дополнили список этих «самостных» атрибутов Аллаха восьмым — «сотворением», обозначающим способность Создателя взаимодействовать с тварью.
- 26 Начиная с IX в., мусульманские философы объявляют «смысл» онтологическим основанием существования акциденций в субстрате: например, по их мнению, перемещение того или иного тела становится возможным благодаря сотворению в нём смысла «движение», а деятельность человека — при «привхождении» в его организм смысла «жизнь». Как следствие, любой атрибут рассматривался в каламе прежде всего в качестве «смысла», которым обладает или, напротив, не располагает субъект; и если о свойствах твари теологи учили одинаково, то споры о природе атрибутов Творца не прекращаются до сегодняшнего дня.
- 27 'Abd al-Ġabbār. Al-Muḥīṭ bi-t-Taklīf. Beirut, 1962. Š. 170–190. ['Абд ал-Джаббар. Объемлющий: о правообязывании. Бейрут, 1962. С. 170–190].

Кто усваивает Ему [отдельные от Него] знание, могущество и жизнь, должен усвоить Ему и некую вечность, благодаря которой Он вечен. И потом: все эти смыслы не существуют сами по себе, в отрыве от самости, которая, по мнению [оппонентов], не существует и не располагает совершенством без атрибутов. Следовательно, атрибуты и самость, чтобы стать совершенными, нуждаются в смыслах, а значит, [Бог] не совершенен Сам по Себе. Смыслы же, нуждающиеся в полноте своего бытия в других [смыслах или самостях], не могут быть вечными, ибо Вечное есть необходимо существующее благодаря Себе, а не другому. Выходит также, что вечный [смысл] нуждается в самости и не существует в отрыве от самости, хотя он — причина вечности самости и должен предшествовать своему следствию. <...> Его не постигают разложение, слабость, старость, изменение, обновление или уничтожение свойств. <...> Мы знаем, что Он — Долготерпеливый, Предводитель мудрости; по Его мудрости, самодостаточности и щедрости мы постигаем необходимость Его свойств»²⁸.

Вывод Мунаджжи прост: Вседержитель, сотворивший вселенную, не способен на бессилие (*'ağz*) или онтологическое «соприкосновение» (*tamāssah*) с чем-либо возникшим или несовершенным²⁹. Его самость проста и неразложима; её атрибуты лишь «угадываются» за Его действием. Действие же Бога, соответствующее степени совершенства Его самости, может быть только волевым (*'irādī qaṣdī*), контингентным³⁰; по мнению самаритянина, перипатетики, проповедующие необходимый характер эманации, ограничивают волю Творца, в равной степени способного совершать благие и несправедливые поступки³¹ или и во все отказываться от акта, бездействовать.

К сожалению, «Книга о различиях» не содержит исчерпывающего списка «самостных» атрибутов Бога. Помимо упомянутых выше единственности, вечности, воли и совершенства, Мунаджжа утверждал за Господом жизнь, мудрость, могущество и щедрость³². Все эти

28 *Ас-Самирри, Мунаджжа ибн*. Книга о различиях. С. 89, 76.

29 Там же. С. 88.

30 Там же. С. 75, 84.

31 Всевышний, по словам Мунаджжи, способен совершать несправедливость или бессмысленные поступки, но удерживается от них, руководствуясь мудростью и всезнанием (Там же. С. 81). Примечательно, что взгляд самаритянина на божественную справедливость совпадает с учением о ней мутазилиита 'Абу ал-Хузайла ал-'Аллафа (ум. 849). См.: *Al-Aṣ'arī, Abū l-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl*. Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam / hrsg. von H. Ritter. Wiesbaden, 1980. S. 555.

32 *Ас-Самирри, Мунаджжа ибн*. Книга о различиях. С. 79.

свойства выводились теологом из наблюдений за совершенным замыслом Творца и идеи об абсолютной самодостаточности Первоначала. Исходя из тех же соображений, самаритянский книжник, подобно ас-Сури³³ и мутазилитам, отказывал в вечности Божественной речи. Согласно Сыну поэта, речь есть не что иное, как «убеждения», основанные «на постижении слышимого; она — отдельные звуки, измышлённые и упорядоченные буквы, указывающие на смыслы»³⁴. Производство звуков немислимо без «сотрясения» (*qar`*) воздуха неким материальным актором; имматериальный же Вседержитель, создавший сущее, не прибегая к каким-либо орудиям, не может быть вечным субъектом речи³⁵. Более того, ашаритское определение Божественной речи как «смысловой» действительности, отличной от тварного, словесного выражения, содержит, по Мунаджже, очевидное *contradictio in adjecto*: «смысл», пребывающий «в душе» говорящего — не более чем интеллигибия, которая, чтобы стать речью, нуждается во «фразе» (*lafz*), результате человеческой конвенции (*tawādu*). Следовательно, речь Бога, Тора, представляет собой тварный, «оперативный» Его атрибут, созидаемый в продолжение особого акта коммуникации — внушения (*`ilhām*), прямого обращения (*hiṭāb*) или чудесного действия (*mu`ḡizah*)³⁶.

Антропология и этика Мунаджжи в той же степени, что и его теология, фундирована мутазилитскими концепциями, в частности, учением о правообязывании (*taklīf*)³⁷. Так, уже ас-Сури отмечал: познание человеком Бога и мира есть не более чем пролог к дальнейшему умозрению, необходимая часть постижения, во-первых, знания о благом и безобразном и, во-вторых, принимаемой тварью и Творцом системы взаимных прав и обязательств.

33 Ср.: «Мудрейший Всевышний <...> обращался к сынам Израиля, говоря: “Я — Бог, твой Господь, который вывел тебя из Египта, из обители рабства”. Как при этом могут не существовать Израиль или Египет? Это означает, что [Бог] не говорит извечно. Его речь — оперативный атрибут, творимый Всевышним, когда появляются нужда в том и слушатель; тогда Всевышний творит [речь] так, чтобы она была понятна. Цель речи — вразумить слушателя отдельными звуками и упорядоченными буквами, служащими смыслу. Это способен совершить лишь Могуущественный, Всезнающий и Живой» (Jewish Theological Seminary of America Lib. MS 9012. P. 136–137).

34 Ас-Самирри, Мунаджжа ибн. Книга о различиях. С. 41.

35 Там же. С. 41–42. По той же причине Мунаджжа отрицал, что верные смогут «воззреть» (*ru`yah*) на Всевышнего в Судный день (Там же. С. 84).

36 Там же. С. 43.

37 См.: 'Abd al-Ḡabbār. Al-Muḥiṭ bi-t-Taklīf. Ş. 1–25. ['Абд ал-Джаббар. Объемлющий: о правообязывании. С. 1–25].

«Правообязывание есть всё, что подразумевает хлопоты и труд. У него четыре условия. Оно должно быть подвластно (*maqḍūran*) обязываемому — в противном случае его призвали бы нести неподъёмное бремя. Оно должно вести к пользе (*naḥ*), ни за что бы не обрётённой без [установления определённой обязанности]. Оно должно быть выгодно (*maṣlaḥah*), чтобы обязываемый побуждался блюсти [свои обязанности. Наконец,] его [содержание] должно быть объявлено прежде наступления времени его исполнения; в противном случае оно не будет служить доводом [против нерадивого человека]»³⁸.

Несмотря на то, что Мунаджжа нигде не воспроизводит процитированного определения *taklīf*³⁹, он, в целом, принимает его. Подобно мутазилитам, самаритянский книжник рассуждает телеологически. Человек, согласно ему, составлен из двух частей: «славной» и «низкой», соответственно разума (*ʿaql*) и природы (*ṭab*). Разум наделён Творцом способностью постигать неотменяемые, объективно существующие «установления» (*aḥkāṁ*), вещи; среди последних философ выделяет Бога и этико-эстетические характеристики блага (*ḥusn*) и вреда, безобразности (*qubḥ*)⁴⁰. Это знание обретается индивидом самостоятельно, а значит, представляет собой первейшую его обязанность — основу правообязанности как таковой. Обнаруживая в себе голос разума, составляя представление о добре и зле, человек, по мнению Мунаджжи, неизбежно задаётся вопросом о смысле уmozрения и его цели; цель же любого познания, порождаемого вопреки одолеваемому страстями телу, — подчинение плоти в угоду Создателю и Его воле, рационально распознаваемой в творении⁴¹.

Из тезиса о противостоянии телесных «природ» голосу «разума» Мунаджжа делает три важнейших вывода. Первый определяет человеческую волю как акциденцию, возникающую при противостоянии

38 Jewish Theological Seminary of America Lib. MS 9012. P. 127.

39 Впрочем, о «тяжести» правообязывания у мыслителя см.: Ас-Самирри, *Мунаджжа ибн. Книга о различиях*. С. 121.

40 Там же. С. 76–77. Интересно, что Мунаджжа отграничивал установления и вещи, сами по себе «благие» или «безобразные», от явлений, «добрых» или «злых» по решению Господа; последние делают возможным смену одного религиозного Закона другим (Там же. С. 121). Схожим образом учил об этической стороне богоданного Законодательства мутазилит Ибрахим ан-Наззам (ум. ок. 846). См.: *Al-Aṣʿarī, Abū l-Ḥasan ʿAlī ibn Ismāʿīl. Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*. S. 356.

41 Ас-Самирри, *Мунаджжа ибн. Книга о различиях*. С. 121.

ratio «устремлениям» (*dawā'ī*) тела⁴². В этой части своей антропологии самаритянин вновь вторит мутазилитским теологам⁴³. Второй вывод следует из первого: коль скоро благо и вред суть объективно существующие (и ввиду этого постижимые) характеристики, справедливый Господь не может вменить человеку⁴⁴ в обязанность «неудобоносимые» (*mā lā yuṭāq*), заведомо неисполнимые заповеди⁴⁵. Тем самым субъект, согласно Мунаджже, сохраняет свою свободу, а значит, и возможность выполнить условия правообязывания или вовсе отказаться от них⁴⁶. Наконец, разум, согласно учёному, ограничен пределами собственных потенций: мы не вправе отрицать, что Бог волен испытывать людей собственными установлениями, не совпадающими с рационально постижимой пользой. Следовательно, Он может ниспослать Закон (*šar'*), пожелать, чтобы человек свободно совершал нечто, Им Самим не детерминированное⁴⁷. Логическая необходимость Откровения связана и с концепцией воздаяния (*tawāb*): если установления Законодателя составляют основу правообязывания, некоего испытания, за которое положены награда или наказание, то справедливый Бог не может не предоставить в распоряжение человека исчерпывающего перечня Своих приказаний и запретов — «довода» (*huḡḡah*) против нерадивых рабов в день Суда⁴⁸.

Как явствует из размышлений Мунаджжи об аспектах правообязывания, самаритянский богослов напрямую увязывал последние с необходимостью воздаяния и посмертного существования. Сотворив человека и подвергнув его испытанию, Бог, по мысли Сына поэта, преследует исключительно благую цель. Однако вечное благо, обретенное

42 *Ас-Самирри, Мунаджжа ибн. Книга о различиях. С. 106.*

43 См.: *Al-Aṣ'arī, Abū l-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl. Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam. S. 427–429.*

44 Настаивая на свободе человеческой воли, Мунаджжа отказывал в таковой ангелам, что может быть истолковано как антиперипатетический выпад мыслителя: по его мнению, ангелы — не космические разумы, но послушные слуги Творца, едва ли способные даже на осмысленную речь. См.: *Ас-Самирри, Мунаджжа ибн. Книга о различиях. С. 41–42, 60.*

45 Там же. С. 79–80.

46 Что, впрочем, не означает полного согласия Сына поэта с философом ас-Сури, постулировавшим полную свободу человеческого действия и его, действия, независимость от воли Вседержителя (Jewish Theological Seminary of America Lib. MS 9012. P. 139). Отдельную работу о матуридитской теории «присвоения деяний», адаптированной Мунаджжой и Садакой для самаритянского дискурса, я надеюсь опубликовать в скором времени.

47 *Ас-Самирри, Мунаджжа ибн. Книга о различиях. С. 92–93.*

48 Там же. С. 121.

индивидом по прохождении испытания, куда совершеннее блага временного, преходящего — и Создатель, руководствуясь Своей справедливостью, не вправе отказать рабу в наилучшей, полноценной награде. Следовательно, простая, несоставная человеческая душа некогда должна объединиться с телом, чтобы испытать вечное блаженство или бесконечную муку⁴⁹. Заимствуя рационалистическую аргументацию из «Книги о воскресении» ас-Сури⁵⁰, Мунаджжа изменяет ей в ревелативной части своего труда: в отличие от 'Абу ал-Хасана, нашедшего в Самаритянском Пятикнижии лишь три эсхатологических отрывка: Быт. 9, 3–5, Исх. 20, 6, Втор. 32, 31–43 — с одним, параллельным второму, местом — Исх. 34, 7, наш теолог приводит целых двенадцать цитат: Быт. 6, 3; 15, 15; 25, 17; 31, 2; 35, 29; 49, 1; Исх. 32, 34; Чис. 18, 5; 23, 10; Лев. 18, 5; Втор. 8, 16; 32, во многом предвосхищающих состав поздних самаритянских компендиумов XIX в.⁵¹

Выше уже отмечалось, что «Книга о различиях» — это не только вероучительный, но и правоведческий манифест, не всегда последовательно комбинирующий теологические и юридические справки Мунаджжи. Увы, на страницах Книги мы не найдём пространных рассуждений о природе веры и неверия, занимавших мусульманских мутакаллимов, равно как и анализа различных типов греховного или добродетельного человеческого деяния. Лишь походя Мунаджжа выделяет

49 *Ас-Самирри, Мунаджжа ибн. Книга о различиях. С. 106.*

50 Ср.: «Вред, сменившийся пользой, именуется не несправедливостью, но мудрым [промыслением] <...> Нет пользы, сопоставимой с наградой; награда же бывает только заслуженной <...> Заслужить что-либо можно только после обязывания [к выполнению] тяжкой [заповеди] — действия или бездействия. 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, 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]» (*Ас-Сури, 'Абу ал-Хасан. Книга о Воскресении / предисл. и подгот. текста Ф. О. Нофала // Указ. соч. С. 81–82.*)

51 См.: *Нофал Ф. О. Эволюция самаритянской эсхатологической экзегезы в XI–XIX вв. // Библия и христианская древность. 2023. № 3 (19). С. 107–125.*

два вида божественных предписаний — обязательных (*farā'id*) и добровольно исполняемых (*nawāfil*); за совершение первого из них положена обильная, превосходящая заслуженную награда. Также он проводит никак не объясняемую границу между «виной», «преступлением» и «грехом» (см. Исх. 34, 7)⁵². Тем не менее каждый проступок требует от грешника деятельного покаяния (*tawbah*).

«Покаяние не слово, не исключительно словесное признание. Оно не деяние души, подобное сожалению или намерению. [Покаяние] есть неустанное сотворение благих деяний, избегание греховных и терпеливое прохождение [ниспосланного свыше] испытания. Если раб, согрешив, уронит свою степень, покаяние вернет её, отменив плату за грех и восстановив упущенный было [объём] награды. Если же раб будет настаивать на грехе, не раскается в нём, его постигнет кара в вечной обители. Оправдавшийся же богобоязненный [раб] избежит наказания, подобно своему потомству»⁵³.

Таков в общих чертах абрис естественной теологии Мунаджжи ибн Садаки ас-Самирри в её сравнении с концепциями предшественников — самаритянина 'Абу ал-Хасана ас-Сури и басрийских мутазили-тов. Состояние современных *Samaritan studies*, количество неизученных самаритянских памятников XII–XVIII вв., безусловно, делают сомнительной какую-либо претензию на исчерпывающую реконструкцию воззрений, присущих авторитетам общины в обозначенный период. Впрочем, сделать некоторые выводы о них, основанные на скрупулёзном анализе доступных источников, мы всё-таки вправе. Несомненно, Мунаджжа был знаком как с мусульманским каламом, так и с арабоязычным перипатетизмом — двумя крупнейшими школами мысли своего времени. Перипатетическими по происхождению остаются его доводы в пользу универсальности знания Творца, Его пренебрежения партикуляриями и эманационного происхождения душ. Адаптация некоторых элементов фальсафы к самаритянскому дискурсу отличает творчество Мунаджжи от всецело каламического наследия ас-Сури, демонстрирует эволюцию самаритянского богословия на рубеже XI–XII вв.

52 *Ас-Самирри, Мунаджжа ибн*. Книга о различиях. С. 82–83. Впоследствии под «виной» самаритянские авторитеты понимали «великие грехи», под «преступлением» — проступки, требующие искупления, а под «грехом» — все деяния, карающиеся смертью. См. подробнее: Нофал Ф. О. Эволюция самаритянской эсхатологической экзегезы в XI–XIX вв. // Указ. соч. С. 115.

53 *Ас-Самирри, Мунаджжа ибн*. Книга о различиях. С. 83.

Одновременно с этим верность парадигматике мутазилитского калама Сын поэта сохранил в ряде аспектов своего учения о природе Бога, Его единственности, атрибутах, справедливости, объективности этико-эстетических характеристик и правообязывании. Этот обобщающий вывод, подкреплённый скрупулёзным изучением соответствующих фрагментов «Книги о различиях», интересен, в частности, и следующим обстоятельством: зависящая от арабо-мусульманского контекста, религиозно-философская система ас-Самирри не содержит ни малейшего намёка на знакомство её создателя со средневековыми иудейскими построениями интересующей нас эпохи. Замкнутость «гризимской» общины, её враждебность к раввинистическому иудаизму, с одной стороны, и открытость к заимствованию арабоязычного понятийного аппарата, с другой, во многом объясняют дальнейшее, изолированное от иудейского нарратива, развитие самаритянского богословия, к XVIII в. усвоившего ключевые концепции всех направлений классической исламской философии.

Архивные материалы

Abū al-Ḥasan al-Ṣūrī. Kitāb al-Ma'ād. [‘Абу ал-Хасан ас-Сури. Книга о забое] // Jewish Theological Seminary of America Lib. MS 9012 (XVIII–XIX вв.). P. 1–211.

Источники

- ‘Abd al-Ġabbār. Al-Muḥiṭ bi-t-Taklīf. Beirut: al-Maṭba‘ah al-Kātūlikiyyah, 1962. [‘Абд ал-Джаббар. Объемлющий: о правообязывании. Бейрут: Католическая типография, 1962].*
- ‘Abd al-Ġabbār. Al-Muḥtaṣar fī ‘Uṣūl al-Dīn // Rasā’il al-‘Adl wa al-Tawḥīd. Beirut: Dār al-Hilāl, 1971. S. 189–282. [‘Абд ал-Джаббар. Краткое изложение основ вероучения // Послания справедливости и единобожия. Бейрут: ИД «Хилал», 1971. С. 189–282].*
- Al-Aṣ‘arī, Abū l.-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl. Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam / hrsg. von H. Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.*
- Al-Bāqillānī, ‘Abū Bakr. Al-Tamhīd. Beirut: al-Maktabah al-Šarqiyyah, 1957. [Ал-Бакиллани, Абу Бакр. Прологомены. Бейрут: Восточная библиотека, 1957].*
- Ас-Самирри, Мунаджжа ибн. Книга о различиях [между иудеями и самаритянами]. Часть 1 / подгот. араб.-евр. текста, ввод. ст., коммент. и индексы Ф. О. Нофала. Сергиев Посад: МДА, 2024. (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; т. 10. Библейские тексты и исследования; Иудейские и ближневосточные источники; т. 4 (2)).*
- Ас-Сури, ‘Абу ал-Хасан. Книга о Воскресении / предисл. и подгот. текста Ф. О. Нофала // Ишрак. Журнал исламской философии. 2023. Т. 1 (2). С. 76–95.*

Литература

- Ибрагим Т. К. Обоснования бытия Бога и Его единства в каламе // Ишрак. Ежегодник исламской философии. №1. М.: Языки славянской культуры, 2010. С. 284–299.
- Нофал Ф. О. Эволюция самаритянской эсхатологической экзегезы в XI–XIX вв. // Библия и христианская древность. 2023. № 3 (19). С. 107–125.
- Нофал Ф. О. Религиозно-философские взгляды 'Абӯ ал-Ҳасана ас-Љӯри I. Бог и Его атрибуты // Вопросы философии. 2025. № 1. С. 152–163.
- Schorch S. The Construction of Samari(t)an Identity from the Inside and from the Outside // Between Cooperation and Hostility: Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. P. 135–150.
- Schwarz G. Abū l-Ḥasan al-Ṣūrī's *Kitāb fī bāb al-qibla* and its Qaraite Refutation // Samaritan Languages, Texts, and Tradition / ed. by S. Schorch. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 2021. (Studia Judaica; vol. 75. Studia Samaritana; vol. 8). P. 1–32.
- Shehadeh H. Some Reflections on the Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch // Scandinavian Jewish Studies. 1993. Vol. 14 (1). P. 36–44.
- Wedel G. *Kitāb at-Ṭabbāḥ* des Samaritaners Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī: kritische Edition und kommentierte Übersetzung des ersten Teils. Berlin: Freie Universität, 1987.
- Wedel G. Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī and His Inclinations to Mu'tazilite Theology // Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 2011. (Studia Judaica; vol. 66. Studia Samaritana; vol. 6). P. 261–285.