

26.00.01 Теология

УДК 299.2; 297; 22.07

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-179-194



Ф. О. Нофал

Институт философии РАН, г. Москва

«САМАРИТЯНСКИЙ ШЕСТОДНЕВ» КАК АРАБО-МУСУЛЬМАНСКИЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ МАНИФЕСТ. ЧТЕНИЕ ПЕРВЫХ ГЛАВ ТОЛКОВАНИЯ САДАКИ АЛ-ХАКИМА НА КНИГУ БЫТИЯ

НОФАЛ Фарис Османович —

магистр философии, науч. сотр.

Институт философии РАН

(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: faresnofal@mail.ru

Аннотация. Предлагаемая вниманию читателя статья исследует первые главы монументального толкования Садаки б. Мунаджжа ал-Хакима на книгу Бытия (XIII вв.). Основываясь на проведенном анализе сочинения средневекового арабоязычного богослова, философа и врача, автор делает вывод о генетической зависимости ранней самаритянской мысли от важнейших достижений мысли мусульманской — в частности, от мутазилитских и перипатетических натурфилософских и метафизических теорий, не терявших своей актуальности вплоть до заката классической эпохи арабской культуры. Впервые в истории мирового востоковедения показывается, что основные положения антропологических теорий ал-Хакима воспроизводят концепции мутазилита Му‘аммара б. ‘Аббада ас-Сулами, файласуфа ал-Кинди и «Главного шейха», Ибн Сины. Отдельно прослеживается связь «Шестоднева» Садаки с работами других самаритянских богословов: автор отмечает, что отдельные антропологические справки теолога легли в основу неопубликованного комментария Муслима

б. Мурджана и Ибрахима ал-‘Аййи (XVIII в.) к «гризимскому» Пятикнижию. В заключение работы обсуждается общий эклектический характер ранней и поздней экзегетической традиции самаритян, принявшей мусульманские учения о Боге и человеке в качестве важнейшей своей части.

Ключевые слова: самаритяне, арабо-мусульманская философия, мутаизм, фалсафа, ал-Кинди, Ибн Сина, Садака ал-Хаким, Му‘аммар б. ‘Аббад ас-Сулами, Библия, экзегетика.

Для цитирования: Нофал Ф. О. «Самаритянский Шестоднев» как арабо-мусульманский антропологический манифест. Чтение первых глав толкования Садаки ал-Хакима на книгу Бытия // Ислам в современном мире. 2021; 3: 179–194;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-179-194

Статья поступила в редакцию: 21.06.2021

Статья принята к публикации: 01.09.2021

Выносимая на суд читателя статья — пожалуй, первое размышление о самаритянской религиозно-философской мысли в отечественной науке и одно из первых — в мировой. Этим объясняется (и отчасти даже оправдывается) некоторая ее фрагментарность, обрывочность, имеющая место в работе историка идей только в том случае, когда изучаемый им предмет на протяжении десятилетий умышленно оставался его коллегами «за бортом» научного знания. *Samaritan studies* и впрямь представляют собой ярчайший из возможных пример пренебрежения академического востоковедения — религиоведческого ли, философского ли — интеллектуальным наследием некогда многочисленной общины «гризимцев», творившей сразу на нескольких языках классического средневекового знания. Отставив разнородные доктринальные и физические теории самаритян, западное ученое сообщество озаботилось лишь историческим и историографическим анализом их судеб — и стоит ли упоминать о том, что ввиду именно этих причин «реоткрытие» самарянского богословия так и не состоялось ни в XX, ни в XXI в.?.. Показателен уже тот факт, что автор этих строк, равно как и немногочисленные его единомышленники, полагался в своей работе преимущественно на рукописные фонды библиотек, и поныне ожидающие первых самаритологов-философов, способных систематизировать основные достижения «гризимского» гения XI–XVIII вв.

С другой стороны, те немногие работы, которыми располагает заинтересованный англо- или франкоязычный обыватель, вряд ли способны представить хоть сколько-нибудь полную картину

традиционной самаритянской философско-религиозной культуры. Единственная книга, посвященная последней, принадлежит перу Дж. Макдональда — специалиста-семитолога, уже несколько десятилетий кряду не представлявшего публике новых работ по интересующей нас тематике. Его монография «The Theology of the Samaritans»¹, увидевшая свет ровно пятьдесят семь лет тому назад, кажется тем более устаревшей, чем очевиднее в свете новых исследований становится пренебрежительное отношение ее автора к основным рукописным источникам, составленным классиками самаритянской литературы на арабском языке. Иначе говоря, богатство самаритянского «галахического» комментария к Пятикнижию и вовсе обходится Макдональдом стороной за счет немногочисленных доктринальных сочинений «гризимцев». Единственное исключение из этого правила *damnatio memoriae*² было сравнительно недавно представлено в Бергене Ф. Вейгельтом в виде посвященной богословию Садаки ал-Хакима диссертации³. При том что работа Вейгельта принципиально непоследовательна, противоречива, а во многом даже произвольно реконструирует связь «Шестоднева» ал-Хакима с раввинистической и мусульманской литературой, ее появление, на наш взгляд, можно только приветствовать: «промахи» немецкоязычного ученого, не являющегося профессиональным историком арабо-мусульманской философии или исламского богословия, ценны уже тем, что ставят вопрос о степени исследованности самаритянской мысли (как в ее внутренней целостности, так и в широком историко-культурном контексте) перед всеми востоковедами, претендующими на всестороннее освещение закономерностей расцвета и падения ближневосточной цивилизации Средних веков.

Тот же самый вопрос был поставлен нами в 2019-м г. в ходе работы над пока что неизданной монографией «Очерки по самаритянскому богословию XVIII в.», состоявшей в анализе концепций самаритянского писателя из Газы, автора обширного толкования на книги Бытия и Исход⁴, шейха ал-Газзала б. 'Абу Сурура (ум. после 1755). Нам удалось показать, что книжник, творивший в годы упадка газской самаритянской общины, не только отказался от названной Макдональдом традиционной для «гризимцев» мессианской идеи, но и прибегнул

¹ Macdonald, J. The Theology of the Samaritans. London: Westminster Press, 1964.

² Проклятие памяти (лат.). Здесь латинское выражение используется в буквальном смысле. Хотя под *damnatio memoriae* обычно подразумевается особая форма посмертного наказания, применявшаяся в Древнем Риме к государственным преступникам и означавшая уничтожение всякого о них упоминания. Постановление об этом выносилось уголовным судом римского Сената. — Примеч. ред.

³ Weigelt, F. Der Genesiskommentar des Samaritaners Šadaqa b. Munağğā (gest. nach 1223): Einleitung, Übersetzung, Anmerkungen zu Gen 1–3. Bergen: University of Bergen, 2015.

⁴ Ал-Газзи, ал-Газзал. Кашф ал-гайахиб 'ала асрап ал-Вахиб. Британская библиотека, Add MS 19657.

для решения многих теологических проблем к сочинениям арабо-мусульманских авторов, имевшимся в его личной библиотеке. Плод многолетнего труда ал-Газзала, его оригинальная религиозно-философская концепция, объединил раввинистические и околокоранические предания о пророках с отдельными концепциями ас-Сухраварди, адептов Ширазской школы *‘ирфана* и мутазилитов. В своем желании уяснить для себя этос других теологических систем самаритян мы обратились к изучению комментариев Муслима б. Мурджана (ум. ок. 1738) и Ибрахима ал-‘Аййи (ум. 1787) к книге Бытия¹, а также к недавно опубликованному Х. Шехаде критическому тексту толкования Садаки ал-Хакима на ту же книгу Самаритянского Пятикнижия². Первым промежуточным итогом нашего исследования и стала предлагаемая вниманию читателя статья.

Наконец, последним пунктом наших пролегомен к рассмотрению сочинения Садаки и его связи со средневековой арабо-мусульманской литературой должна стать краткая биография его автора — биография, сохранившаяся в скупых справках библиографов-медиков XIII ст. Так, Ибн ‘Абу ‘Усайби‘а (ум. 1270) сообщает, что Садака родился в семье философа Мунаджжи б. Садаки ас-Самири и, в юном возрасте освоив искусство врачевания, впоследствии поступил на службу к правителю аййубиду ал-Ашрафу Мусе (ум. 1237)³. Скончался же дамаский придворный врач в Харране около 1223 г., «не оставив после себя наследника весьма богатого имущества»⁴. Из всех упомянутых биографами трудов Садаки до нас дошли только «Книга о вероучении» (*Китаб ‘акидат ад-дин*)⁵ и «Комментарий к двум благословениям [Иакова]»⁶, а также толкование на книгу Бытия — самый древний из известных нам образчик самаритянской арабоязычной экзегетики. Что до медицинских трактатов Садаки, то сегодня они считаются безвозвратно утраченными.

¹ Ал-‘Аййа, Ибрахим б. Йа‘куб. Перуш ха-Тора ха-Шомронит. Британская библиотека, Add MS 7925/1–2.

² Текст комментария дошел до нас в двух списках — «оксфордском» (R. Huntington, 301) и «петербургском» (Sam. III, 14). Здесь и далее мы будем ссылаться на электронную версию толкования, подготовленную к печати Х. Шехаде: Шарх Садака ал-Хаким ‘ала сифр ат-Таквин // The Samaritan Update. Jul.-Aug. 2014. <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa1.pdf> (дата обращения: 26.03.2020); Nov.-Dec. 2014. <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa2.pdf> (дата обращения: 26.03.2020); May-Jun. 2015. <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa3.pdf> (дата обращения: 26.03.2020); Jul.-Aug. 2015. <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa4.pdf> (дата обращения: 26.03.2020); Jan.-Feb. 2016. http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa_5.pdf (дата обращения: 26.03.2020).

³ Поскольку Ибн ‘Абу ‘Усайби‘а умалчивает о путешествиях Садаки или о странствиях его семейства, мы вправе предположить, что будущий самаритянский книжник родился в столице Аййубидского султаната — в Дамаске.

⁴ Ибн ‘Абу ‘Усайби‘а. ‘Уйун ал-анба’ фи табакат ал-атибба’. Бейрут: Дар мактабат ал-хайат, 1995. С. 717–718. См. также: ал-‘Умари, Шихаб ад-Дин. Масалик ал-абсар. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 2010. Т. 5, с. 289–290.

⁵ As-Samiri, Sadaqah b. Munajja. Kitab ‘Aqidat ad-Din. Ms. Leiden Academy, 218, 4.

⁶ As-Samiri, Sadaqah b. Munajja. Sharh al-Barakatayn. Ms Nablus, Library of Samaritan High Priest, 180.

Предварительно отметим, что «Шестоднев» ал-Хакима является, вне всякого сомнения, сложным по своей структуре текстом, состоящим из нескольких тесно связанных друг с другом семантических уровней — собственно космогонического, натурфилософского и антропологического; в последний смысловой пласт толкования Садака включает и прото-политическую концепцию, безусловно, заимствованную из мусульманских неоплатонических источников. Несмотря на то, что здесь нашей целью остается реконструкция учения книжника о человеке, мы по возможности полно попытаемся передать важнейшие детали повествования ал-Хакима о сотворении мира, отсылающие нас к арабоязычной рецепции античных идей (например, к воспринятой арабскими медиками и философами галеновской теории темпераментов).

Итак, свой экскурс в *historia naturae* Садака начинает с рассказа о сотворении первоэлементов (*'устиксам*). Отделенная от «тверди» воды земля, согласно мыслителю, была окружена «двумя шарами» (*куратайн*), или сферами — воздуха и огня¹. Из четырех элементов созданы все «тонкие» (*латиф*) и «плотные» (*касиф*) тела²; исключением не стало и человеческое тело, сложенное из разнородных элементов и обладающее уникальным «складом», темпераментом (*мизадж*), который между тем является причиной смертности Адамова рода. Ал-Хаким подчеркивает: предвидевший падение Адама, Всевышний изначально устроил его тело поддающимся распаду, а мир — сотканным из противоположностей, побуждающих правообязанного (*мукаллаф*) индивида не только к молитве Вседержителю, но и к совершению этически-значимого выбора³. Отметим также, что самаритянский философ неслучайно именует Бога «Свободным Действователем» (*фа'ил мухтар*) — актором, не нуждающимся в тварном *могуществе-к-действию* (*кудра, истита'а*)⁴.

Последнее замечание Садаки необходимо понимать и как важнейшую теоретическую предпосылку богопознания; в пользу нашей догадки свидетельствует и сам автор толкования, отмечавший: «Тот, чья самость (*зат*) не явлена вовне, не имеет следа (*асар*), — а значит, и существования (*вуджуд*)»⁵. Познающий Господа «действием наставляется к Действователю»⁶, учится узнавать за наблюдаемыми акцидентиями самости вещей, в т. ч. и «Вещи вещей», Господа миров. Особым

¹ Шарх Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-Таквин. Р. 21.

² Ibid.

³ Ibid. Р. 18. Интересно, что ряд поздних самаритянских авторов отвергнут веру Садаки в свободу человеческого действия и займут крайние фаталистические позиции.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. Р. 32.

⁶ Ibid.

видом действия, *действием-стремлением* (*са'йй*), Бог наградил животных, обладающих душой (*нафс*)¹; человек же, созданный по образу и подобию Первого Действителя, есть благороднейшее животное², извлекающее пользу (*мунтафи'*) из других живых существ и неодушевленных предметов³. К слову, упоминающийся в тексте Пятикнижия «образ» (*сура*) Творца ал-Хаким объясняет как общий для Него и человека «внутренний образ» (*сура ма'навиййа*), конституируемый атрибутами знания (*'илм*), жизни (*хайат*) и воления (*'ирада*)⁴. Адам — волеющая, бытийствующая и знающая самость, как мы убедимся ниже, не тождественная своему созданному из земли⁵ телу (пускай и пригодному к «принятию» жизни с точки зрения физиолога⁶).

Следующие пассажи из толкования Садаки в значительной мере проясняют связь антропологии автора с достижениями античной и средневековой медицины. Так, придворный лекарь пишет:

Всевышний Творец даровал [человеку] разум... сделав его душу подобной властелину, управляющему добродетельным градом — телом; Он развевал по нему [душевные] силы — помощников [властелина], чьи действия и движения во всем подобны подданным [царя]. Зная о том, что град живет единственно благодаря средствам своего обновления, Он создал в [человеческом теле] вождеющую силу (*кувва шахваниййа*), которой служат хранящая индивидов питающая (*газиййа*) сила, сила роста (*намиййа*), придающая [телу] совершенство, и рождающая (*муваллида*) сила, сохраняющая вид. Питающая сила является предпосылкой, питающая и рождающая силы суть ее цели, а сила роста связывает предпосылку с целью. Питающая сила несводима к рождающей, ибо ранние плоды, равно как и мальчики, питают свои тела, не производя [новых]; также и питающая сила не является силой роста, коль скоро старцы питаются, но не растут. А поскольку животное более совершенно, нежели растение, ему принадлежит сила, движущая (*мухаррика*) им в соответствии с его же волей (*'ирада*). Движения либо привлекают нечто полезное посредством вождеющей силы, либо отвращают от чего-то вредного через посредство силы гнева (*гадабиййа*). И польза, и вред воспринимаются пятью чувствами⁷.

¹ Шарх Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-Таквин. Р. 41.

² Ibid. Р. 44.

³ Ibid. Р. 42.

⁴ Ibid. Р. 45. Той же апофатической логики держались и поздние толкователи. См.: *ал-'Аййа, Ибрахим б. Йа'куб*. Перуш ха-Тора ха-Шомронит. Британская библиотека, Add MS 7925/1. L. 35v.

⁵ Шарх Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-Таквин. Р. 44. Интересно, что имя Адам, согласно Садаке, присвоено Богом не только первому человеку, но и всему его потомству как «родовое» (Ibid.).

⁶ Ibid. Рр. 58, 60.

⁷ Ibid. Р. 45. Уже здесь обратим внимание читателя на типично мутазилитскую идею, выраженную в последнем пассаже приведенной цитаты — тезис об объективном существовании благих (*хасан*) и безобразных (*кабих*) характеристик вещей.

Ниже Садака развивает приведенную аналогию: в то время как пять чувств сравниваются им с соглядатаями, «в ведении которых находятся отдельные районы города»¹, головной мозг и печень по своей важности сопоставляются с визирями, служащими правителю — сердцу, «первому созданному [Богом] члену» («печень... воссоздает разрушенное... а мозг... ставит правителя в известность о вестях царства»²). Дух (*рух*) же ал-Хаким рассматривает во вполне библейском ключе как воздушно-огненную субстанцию, влитую в сердце — вместилище животной (*хайаваниййа*) силы и «естественного жара» (*харара гаризиййа*)³. В целом философ различает дух и душу (*нафс*); однако в некоторых местах своего трактата⁴ он все-таки отождествляет их с единым имматериальным началом человеческого бытия, подлинным «Я» индивида.

Учение Садаки о душе мы раскроем несколько позже. Здесь же отметим следующий факт: самаритянский экзегет настаивает на сложности человеческого тела, сложенного не только из разных элементов, но из разных членов. Анатомическая неоднородность человека, это начало половой дифференциации, противоположна, согласно ал-Хакиму, монадичности имматериальных существ. Из этого своего тезиса мыслитель выводит категориальную пару «сотворенное» (*мубда'*) — «сложенное» (*мураккаб*): в то время как сотворенными *ex nihilo*⁵ им объявляются «простые», но бессмертные ангелы, «сложенными» из земли, воды, воздуха и огня он называет тела человека, животных и растений⁶. Адам, постулирует Садака, был приведен в движение «дуновением» (*нафха*) Всевышнего — «через сотворение вышней, прозрачной, благородной материи», по-видимому, так или иначе соотносимой с духом; что до «плотной» телесной оболочки, то и она, будучи уникальным сочетанием первоэлементов, признается богословом «чистейшим веществом»⁷.

Изложенным, безусловно, не исчерпывается «теология пола» ал-Хакима, во всей своей полноте раскрывающаяся в контексте рассуждений о «грехопадении» первой человеческой четы, — рассуждений тем более примечательных, чем дальше они отстоят от традиционных самаритяно-иудейских интерпретаций сущности проступка прародителей и его последствий. По мнению Садаки, вкушение плодов Древа познания добра и зла привело к торжеству вождеющей силы

¹ Шах Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-Таквин. Р. 46.

² Ibid. Р. 47.

³ Ibid. Р. 47–48.

⁴ Ibid. Р. 58.

⁵ Из ничего (*лат.*). — Примеч. ред.

⁶ Ibid. Р. 50. Вейгельт же ошибочно противопоставляет друг другу два синонимичных концепта Садаки — *мубда'* и *махлук* (*Weigelt F. Der Genesiskommentar des Samaritaners Šadaqa b. Munagga. S. 120–123*).

⁷ Шах Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-Таквин. Р. 51.

человеческой души и послужило источником тяги к чадорождению и любви к потомству¹. Помещенные «в благороднейшее место нижнего мира»² Адам и Ева были научены Богом, через посредство ангела³, ивриту⁴ и постигали смыслы (*ма'ани*)⁵ вещей «необходимым» (*дарурийй*), «умозрительным» (*назарийй*) и «подражательным» (*таклид*) путями⁶, а также с помощью ниспосылаемого свыше вдохновения (*'ил-хам*)⁷; изойдя из рая, они лишились как светового покроя, скрывавшего их наготу⁸, так и «света священной силы, даровавшего им боговдохновенное знание»⁹.

Наконец, рассматривая метафизическую структуру человеческого действия, самаритянский философ описывал ее с позиций трансцендентального дуализма. С одной стороны, свобода антропоса, имеющая божественное происхождение, гарантируется его автономной волей (*'ирада*); с другой же, *способность-к-действию*, или могущество (*куд-ра*), творится самим Всевышним и лишь присваивается актором. Суть процесса присвоения (*касб*) тварного могущества заключается, по ал-Хакиму, в том, что «смысл» действия, его *чтойность* создается Господом в соответствии с изначально известным Ему выбором человека и направляется в тело последнего в момент совершения акта *ad hoc* или за мгновение до него¹⁰.

Теперь же вернемся к психологии Садаки, обсуждение которой было отложено нами ввиду ее сложности, — обстоятельства, поставившего в тупик не одного исследователя наследия самаритянского экзегета. К сожалению, ни Х. Шехаде, ни Ф. Вейгельту так и не удалось установить происхождение внутренне противоречивой, откровенно антиномической теории дамасского врача о душе, следующим образом изложенной в «Толковании...» богослова:

Душа именуется «формой» (*сура*) в ее отношении к телу... также ее называют «осуществленностью» (*камал*); последнее имя более других ее достойно, ибо форма пребывает в теле, а душа — нет... Душа есть осуществленность, а осуществленность бывает двух видов; первая

¹ Ibid. P. 93. Впоследствии ал-Аййа категорически отвергнет взгляд Садаки на антропологическое начало сексуальности, отрицая связь запретного райского плода с половой жизнью человека (*ал-Аййа, Ибрахим б. Йа'куб*. Перуш ха-Тора ха-Шомронит. 1, Л. 37v, 48r).

² Шарх Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-Таквин. P. 62.

³ Ibid. p. 86. Несомненно, в духе мусульманских теологов Садака учит о тварности божественной речи, состоящей из букв (*хуруф*) и звуков (*асват*) (ср.: Ibid. Pp. 89–90).

⁴ Ibid. P. 74. Та же мысль нашла отражение в: *ал-Аййа, Ибрахим б. Йа'куб*. Перуш ха-Тора ха-Шомронит. 1, Л. 51r.

⁵ Шарх Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-Таквин. P. 74.

⁶ Ibid. P. 68.

⁷ Ibid. P. 88.

⁸ См. также: *ал-Аййа, Ибрахим б. Йа'куб*. Перуш ха-Тора ха-Шомронит. 1, Л. 52r.

⁹ Шарх Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-Таквин. P. 88.

¹⁰ Ibid., p. 71.

осуществленность — это актуальное поддержание вида, а вторая — действие как таковое. Итак, душа — это первая осуществленность природного тела (*камал 'аввал ли-джисм таби'айий*). Дух — не тело, иначе ему были бы присущи количественность и объем; его познавали бы посредством органов чувств... Он не из чего не состоит, он не гибнет — именно потому, что смерть есть разложение на составляющие... Он не является также и акциденцией, которая ежемгновенно меняется; будь он таковым, [присвоенные] им интеллигибелии менялись бы... Он создается одновременно с телом. Учащие так считают, что дух, существуй он прежде тела, был бы либо единым, либо множественным. Единая душа была бы либо телом, либо не-телом. Однако мы доказали, что он не является телом, да и знания Зайда, будь душа единой для всех, были бы знаниями и 'Амра... А вот если бы дух был множественным... он был бы неопределим ввиду различия, существующего между его чтойностями. Следовательно... дух возникает одновременно с телом... и не пребывает ни в теле, ни вне тела; он связан с телом так же, как капитан корабля связан с управляемым им кораблем... Ведь и пальцем мы шевелим благодаря воле, безусловно, не пребывающей в самом пальце¹.

Психологическое учение Садаки, исчерпывающе представленное в последней объемной цитате, разительно отличается от концепций поздних самаритянских экзегетов, настаивавших на материальном характере связи тела с пребывающим в нем духом². Нетипичное как для самаритянского, так и для иудейского, христианского и даже мусульманского богословия толкование образа единения «самости» человека и его телесных «орудий» (*алат*), пожалуй, придает антропологии ал-Хакима вид завершенной теории, построенной на прочном фундаменте трансцендентно-имманентного дуализма. Универс духовных самостей, уверен мыслитель, не только не «располагается» в пространственном, материальном универсе, но и не является логическим или онтологическим началом последнего; ангелы и человеческие души, созидаемые Богом отдельно от видимого мира вещей, не подвержены каузальности «субстанциальных» начал, равно как и не могут считаться причиной возникновения неодушевленных предметов, растений или животных. Понятый таким образом библейский текст есть не что иное, как рассказ о сотворении материи, обходящий молчанием как характеристики имматериальной действительности, так и взаимосвязь духовного и физического; «Шестоднев» Садаки, следовательно, призван восполнить онтологическую «лакуну» Бытописателя, не нарушая, при этом

¹ Шарх Садака ал-Хакима 'ала сифр ат-Таквин. Рр. 49, 58–60.

² Ал-'Аййа, Ибрахим б. Йа'куб. Перуш ха-Тора ха-Шомронит. 1. Л. 37г; ал-Газзи, ал-Газзал. Кашф ал-гайахиб 'ала асрар ал-Вахиб. Л. 116г.

смысловой герметичности простого, трансцендентного, — иными словами, не восставая против главной посылки «авраамической» спекуляции о существовании единого, вечного, неизменного, непознаваемого и всемогущего Вседержителя. Трансцендентная душа человека так же далека от тварного разума, как и самость Бога, и, руководствуясь этой интуицией, самаритянский книжник остерегается использовать положительные формулировки при определении сущности Божественного и человеческого.

Таково, в общих чертах, учение Садаки ал-Хакима о человеке. Наша последняя задача состоит в том, чтобы выявить генетическую связь этого учения с арабо-мусульманскими теориями, эксплицировав, тем самым, принципы самаритянского религиозно-философского эклектизма.

Безусловно, первой, самой очевидной из проводимых нами параллелей по праву можно считать близость теории Садаки о силах души психологии ал-Кинди (ум. 873). Как и первый арабский перипатетик, самаритянский философ не знает точного числа *кива ан-нафс*, хотя и выделяет «вождедеющие», «гневные» и «разумные» силы¹. В том же ключе уместно рассмотреть и аналогию ал-Хакима, уподобляющую человеческое тело политическому устройству полиса, — аналогию, имеющую античное происхождение и встречаемую арабским читателем в знаменитой «Книге о воззрениях жителей Добродетельного града» (*Китаб ара' ахл ал-мадина ал-фадила*) ал-Фараби (ум. 950). Согласно «Второму учителю», сердце, «складывающееся прежде других членов», является главой (*ра'ус*) органов, воплощающим словесную силу души; печень же и пять чувств, в свою очередь, «служат» сердцу в качестве помощников, в меру питательных и чувственных душевных сил содействующих «правителю» в деле управления градом-телом². Наконец, приведенное выше определение души как «первой осуществленности природного тела» также имеет перипатетические корни и, восходя к аристотелевскому учению об энтелехии (араб. *камал'истикмал'аввал*), задолго до рождения Садаки было зафиксировано в трудах *файласуфов* Востока³, — как и категориальное различение «животной», субстанциальной души и имматериального духа⁴.

Переняв терминологию, типичную для школ мусульманского калама, ал-Хаким удачно инкорпорировал многие каламические концепции в собственную систему взглядов. Так, категориальная триада

¹ Ал-Кинди, 'Абу Йусуф. Раса'ил фалсафийа. Каир: Дар ал-фикр ал-'арабий, 1950. Т. 1. С. 270–280.

² Ал-Фараби, 'Абу Наср. Китаб ара' ахл ал-мадина ал-фадила. Бейрут: Мактабат ал-хилал, 1995. С. 82–96; 116–122.

³ Ал-Кинди, 'Абу Йусуф. Раса'ил фалсафийа. С. 165; ал-Фараби, 'Абу Наср. Китаб ара' ахл ал-мадина ал-фадила. С. 100.

⁴ Ибн Туфайл. Хайй б. Йакзан. Доха: Вазарат ас-сакафа, 2014. С. 41–42.

«субстанция» (*джавхар*) — «акциденция» (*'арад*) — «смысл» (*ма'на*), разработанная мутазилистами для объяснения основных натурфилософских идей «басрийской» и «багдадской» школ, используется Садакой в традиционном своем значении: согласно философу, субстанция является сущим, производящим акциденции посредством «привходящих» в нее (и доступных разуму субъекта познания) смыслов. Кроме того, книжник заимствует из метафизического арсенала мутазилитов и ашаритов две важнейшие онтологические модели. Первая из них постулирует «привхождение» смысла «жизнь» только в определенным образом сложенное тело животного¹; вторая же свидетельствует о медиативном значении творимого Аллахом и присваиваемого человеком смысла «могущество» в процессе совершения того или иного акта. Говоря о присвоении (*касб*) деяний, ал-Хаким разделяет основные положения матуридитской теории действия, в соответствии с которой Бог, зная о свободном выборе раба, творит способность к желаемому последним деянием².

Однако наиболее важной антропологической «находкой» Садаки нам представляется его учение о духе, восходящее к справкам Ибн Сины (ум. 1037) и мутазилита Му'аммара б. Аббада ас-Сулами (ум. ок. 830). Из трактатов Авиценны самаритянский лекарь позаимствовал аргумент в пользу единственности возникающей одновременно с телом души: в частности, «Главный шейх» обращал внимание на автономность действия несубстанциальных душ, самостоятельно «схватывающих» те или иные, недоступные другим или незамеченные ими, интеллигибелии³. Что до известных нам фрагментов Му'аммара, то они содержат следующее учение о человеке: по мнению «басрийца», истинная самость антропоса является имматериальным, неделимым, единым «смыслом», управляющим телом, но не соприкасающимся с ним. Известно также, что на вопрос о местонахождении человека мутазилитский мыслитель отвечал апофатически: «Он движет телом, наслаждается в раю, истязаем в аду и при этом не пребывает, не покоится в этих местах»⁴. Рецепция воззрений Ибн Сины на чтойность души, как известно, имеет богатую историю, рассмотрению которой уместно посвятить отдельную работу; вместе с тем примеров адаптации или эпигонического заимствования теории Му'аммара современная история философии не знает вовсе. Как следствие, толкование ал-Хакима

¹ *Ал-Джишшами, ал-Хаким. Шарх 'Уйун ал-маса'ил.* Библиотека Университета им. короля Са'уда. Ф. 216ШМ, № 7783(1647). Л. 120Б-121А.

² *Ан-Насафи, 'Абу ал-Му'ин.* Бахр ал-калам фи 'илм ал-калам. Дамаск: Дар ал-Фарфур, 2000. С. 145–146.

³ *Ибн Сина. Китаб ан-нафс.* Париж: Editions du Patrimoine, 1988. С. 220–223.

⁴ *Ал-Багдади, 'Абдулкахир.* Ал-Фарк байн ал-фикар. Каир: Мактабат Ибн Сина, 1988. С. 139; см. также: *ал-Аш'ари, 'Абу ал-Хасан.* Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Висбаден: Franz Steiner, 1980. С. 329–330.

на книгу Бытия справедливо называть единственным сохранившимся трудом средневекового автора, развившим му'аммаритскую антропологию, а самого Садаку — одним из немногих богословов в XIII в., незадолго до заката классической мусульманской мысли, обратившихся к раннему тазилитскому наследию как к источнику недооцененных мистиками и перипатетиками идей.

Подведем итоги нашего небольшого, но, кажется, достаточно показательного «разыскания». Рассмотрев лишь один из многочисленных фрагментов классического по духу и букве самаритянского толкования, мы смогли выделить в нем ряд заимствований из арабо-перипатетических и мутазилитско-матуридитских источников, несомненно хорошо знакомых дамасскому философу и лекарю. Как и самарийские богословы XVIII в., Садака последовательно развивал свою эклектическую *summa* преимущественно в рамках апологетического, антииудейского и антихристианского дискурса; любой имманентизм христиан и неоплатоников, суфиев и иудейских мистиков отвергался самаритянами с опорой на ригоризм мусульманского монотеистического рационализма. Одновременно с тем ал-Хаким и его преемники были обречены разрабатывать полноценную религиозно-философскую систему, сравнимую с таковыми ислама, иудаизма и христианства, — и задача эта была тем более сложной, что арабоязычная самаритянская традиция не располагала ни письменными богословскими памятниками, ни особым тезаурусом, не появившимся и после перевода Самаритянского Пятикнижия на арабский язык в X–XII вв. В этих условиях категориальный аппарат и основные достижения арабо-мусульманской культуры как нельзя лучше подходили для построения мировоззренческой картины «гризимцев», кристаллизировавшейся в разных вариантах самаритянских «теологий» Средневековья и Нового времени. И несмотря на то, что к согласию по большей части богословских проблем самаритянские авторитеты так и не пришли, строгая монотеистическая теология была вполне успешно увязана ими с мутазилитскими и некоторыми перипатетическими онтологическими конструктами.

«Толкование...» Садаки — выдающийся образчик самаритянской теологической мысли и, одновременно, памятник, проливающий свет на ранний этап ее генезиса и эволюции. «Шестоднев» книжника, преследующий как апологетические, так и собственно теолого-спекулятивные цели, удачно примиряет разнородные арабо-мусульманские антропологические концепции, никак их не развивая и не дополняя. Закономерно будет предположить, что отход поздних самаритянских авторов от мусульманских по происхождению идей ал-Хакима обусловлен их непопулярностью в среде ученых Газы и Сихема, предпочитавших рационалистическим построениям мутакаллимов и файласуфов

выкладки арабских мистиков. Именно поэтому на смену эклектическому единству учений о трансцендентной душе в самарийском богословии XVIII в. придут другие, в значительной степени переработанные персидско-мусульманские теории о световой природе духа, неспособные, впрочем, окончательно вытеснить справки Садаки из самаритянского литературного пространства. *E pluribus unum*¹ — таков, пожалуй, главный девиз как самаритянской модели философствования, так и отдельных ее вариантов, потенциал которых предстоит заново открыть возрождающейся общине «гризимцев» и академическому востоковедению, не могущему, в свою очередь, и далее игнорировать единство самарийского и арабо-мусульманского классических дискурсов.

Литература

Ал-‘Айя, Ибрахим б. Йа‘куб. Перуш ха-Тора ха-Шомронит. Британская библиотека, Add MS 7925/1. 206 л.; 7925/2. 204 л.

Ал-Аш‘ари, ‘Абу ал-Хасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Висбаден: Franz Steiner, 1980. 728 с.

Ал-Багдади, ‘Абдулкахир. Ал-Фарк байн ал-фирак. Каир: Мактабат Ибн Сина, 1988. 320 с.

Ал-Газзи, ал-Газзал. Кашф ал-гайахиб ‘ала асрар ал-Вахиб. Британская библиотека, Add MS 19657. 313 л.

Ал-Джишшами, ал-Хаким. Шарх ‘Уйун ал-маса‘ил. Библиотека Университета им. короля

Са‘уда. Ф. 216ШМ, № 7783(1647). — 271 л.

Ибн ‘Абу ‘Усайби‘а. ‘Уйун ал-анба‘ фи табакат ал-атибба‘. Бейрут: Дар мактабат ал-хайат, 1995. 792 с.

Ибн Сина. Китаб ан-нафс. Париж: Editions du Patrimoine, 1988. 280 с.

Ибн Туфайл. Хайй б. Йакзан. Доха: Вазарат ас-сакафа, 2014. 102 с.

Ал-Кинди, ‘Абу Йусуф. Раса‘ил фалсафиййа. Т. 1. Каир: Дар ал-фикр ал-‘арабийй, 1950. 384 с.

Ан-Насафи, ‘Абу ал-Му‘ин. Бахр ал-калам фи ‘илм ал-калам. Дамаск: Дар ал-Фарфур, 2000. 355 с.

Ал-‘Умари, Шихаб ад-Дин. Масалик ал-абсар. Т. 5. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2010. 381 с.

Ал-Фараби, ‘Абу Наср. Китаб ара’ ‘ахл ал-мадина ал-фадила. Бейрут: Мактабат ал-хилал, 1995. 168 с.

Шарх Садака ал-Хаким ‘ала сифр ат-Таквин// The Samaritan Update. Jul.-Aug. 2014. 122 p. <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqap1.pdf> (дата обращения: 26.03.2020).

¹ Из многих единое (лат.). — Примеч. ред.

Macdonald, J. *The Theology of the Samaritans*. London: Westminster Press, 1964. 480 p.

As-Samiri, Sadaqah b. Munajja. *Kitab 'Aqidat ad-Din*. Ms. Leiden Academy, 218, 4. Fol. 223–264.

As-Samiri, Sadaqah b. Munajja. *Sharh al-Barakatayn*. Ms Nablus, Library of Samaritan High Priest, 180. 30 fols.

Weigelt, F. *Der Genesiskommentar des Samaritaners Sadaqa b. Munagğā* (gest. nach 1223): Einleitung, Übersetzung, Anmerkungen zu Gen 1–3. Bergen: University of Bergen, 2015. 425 s.

References

Al-Ash'ari, 'Abu al-Hasan (1980) *Maqalat al-islamiyyin wa ikhtilaf al-muslimin* [Muslim Teachings and the Difference between Worshipers]. Wiesbaden: Franz Steiner. 728 p.

Al-'Ayyah, Ibrahim b. Ya'qub. *Perush ha-Torah ha-Shomronith* [The Commentary on the Samaritan Torah]. The British Library, Add MS 7925/1. 206 fols.; 7925/2. 204 fols.

Al-Baghdadi, 'Abd al-Qahir (1988) *Al-Farq bayn al-firaq* [The Difference between Sects]. Cairo: Maktabat Ibn Sina. 320 p.

Al-Farabi, 'Abu Nasr (1995) *Kitab ara' ahl al-madinah al-fadilah* [On the Perfect State]. Beirut: Maktabat al-Hilal. 168 p.

Al-Ghazzi, al-Ghazzal. *Kashf al-Ghayahib 'ala Asrar al-Wahib* [Illumination of the Darkness Covering the Secrets of the Giver]. The British Library, Add MS 19657. 313 fols.

Al-Jishami, al-Hakim. *Sharh 'Uyun al-Masa'il* [The Commentary on «Sources of Questions»]. King Saud University's Library, 216SHM, 7783. 271 fols.

Ibn 'Abu 'Usaybi'ah (1995) *'Uyun al-anba' fi tabaqat al-atibba'* [The Source of News: the Doctors' Classes]. Beirut: Dar Maktabat al-Hayat. 792 p.

Ibn Sina (1988) *Kitab an-nafs* [The Book of the Soul]. Paris: Editions du Patrimoine. 280 p.

Ibn Tufayl (2014) *Hayy ibn Yaqzan*. Doha: Wazarat ath-thaqafah. 102 p.

Al-Kindi, 'Abu Yusuf (1950) *Rasa'il falsafiyah* [Philosophical Treatises]. Vol. 1. Cairo: Dar al-fikr al-'arabiyy. 384 p.

Macdonald, J. (1964) *The Theology of the Samaritans*. London: Westminster Press. 480 p.

An-Nasafi, 'Abu al-Mu'in (2000) *Bahr al-kalam fi 'ilm al-kalam* [The Sea of Speech in the Art of Kalam]. Damascus: Dar al-Farfur. 2000. 355 p.

As-Samiri, Sadaqah b. Munajja. *Kitab 'Aqidat ad-Din* [The Book of Doctrines]. Ms. Leiden Academy, 218, 4. Fol. 223–264.

As-Samiri, Sadaqah b. Munajja. *Sharh al-Barakatayn* [The Commentary on Two Blessings]. Ms Nablus, Library of Samaritan High Priest, 180. 30 fols.

Sharh Sadaqa al-Hakim ‘ala sifr at-takwin [Sadaqa al-Hakim’s Commentary on Genesis]/ Ed. by H. Shehadeh. *The Samaritan Update*. Jul.-Aug. 2014. 122 p. <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqap1.pdf> (accessed: 26.03.2020).

Al-‘Umari, Shihab ad-Din (2010) *Masalik al-absar* [The Eye’s Ways]. Vol. 5. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiyyah. 381 p.

Weigelt, F. (2015) *Der Genesiskommentar des Samaritaners Šadaqa b. Munağğā (gest. nach 1223): Einleitung, Übersetzung, Anmerkungen zu Gen 1–3*. Bergen: University of Bergen. 425 p.

‘THE SAMARITAN HEXAMERON’ AS AN ARAB-MUSLIM ANTHROPOLOGICAL MANIFESTO: READING OF THE FIRST CHAPTERS OF ŞADAQAH AL-ḤAKĪM’S COMMENTARY ON GENESIS

Abstract. The offered to the reader article analyzes the first chapters of monumental commentary by Şadaqah b. Munajjā al-Ḥakīm on Genesis (XIII c.). On the base of the conducted analysis of the Middle Age Arab-speaking theologian, philosopher and doctor, the author comes to the conclusion that Samaritan thought depends on the most important achievements of Muslim one — especially, on Mu‘talizi and peripatetic natural-philosophical and metaphysical theories that don’t become less of an issue until the decline of classical era of Arab culture. For the first time in the history of orientalism it is shown that the basic principles of anthropological theories by al-Hakim retroduce the conceptions by Mu‘tazili Mu‘ammar ibn ‘Abbād al-Sulamī, *ḥaylasuf* al-Kindī and ‘the Main Sheikh’, Ibn Sīnā. Separately is observed the connection between the ‘Hexameron’ by Şadaqah and works by other Samaritan theologians: the author notices that some particular anthropological notes by the theologian made a basis for an unpublished commentary by Muslim ibn Murjān and Ibrāhīm al-‘Ayyah (XVIII c.) on ‘Grizim’s’ Pentateuch. The conclusion of the work is dedicated to the general eclectic character of early and late exegetic tradition of Samaritan who accepted Muslim study of God and human as the most important for them.

Keywords: Samaritans, Arab Philosophy, Mu‘tazilah, Falsafah, al-Kindī, Ibn Sīnā, Şadaqah al-Ḥakīm, Mu‘ammar ibn ‘Abbād, The Bible, Exegetical Works.

Faris O. NOFAL,

Master of philosophy, research fellow,

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences

(bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation).

E-mail: faresnofal@mail.ru

