

Ф. О. Нофал

Садака ал-Хаким и самаритянская религиозная мысль XI–XIII вв.

УДК 1(5)(091):28-1:26-79
DOI 10.47132/2541-9587_2024_4_180
EDN AKMCLP



Аннотация: В статье проводится анализ религиозно-философской концепции самаритянского богослова и экзегета Садаки ибн Мунаджжи ал-Хакима (ум. ок. 1223), изложенной в монументальном толковании Книги Бытия. Автор эксплицирует построения Садаки, касающиеся онтологии божественных атрибутов и природы человеческого действия. Показывается, что мутахилитская теология атрибутов, воспринятая 'Абу ал-Хасаном ас-Сури в XI в., перенимается Мунаджжой ибн Садакой и его сыном ал-Хакимом без особенных изменений; из трудов Мунаджжи Садака заимствует и рассуждения о партикулярном характере знания Абсолюта. Антропология же экзегета основывается на разработанной Мунаджжой «теории присвоения», в соответствии с которой человек свободно определяет свое действие и присваивает создаваемый Богом акт. Отмечается и знакомство Садаки с трудами 'Абу Хамида ал-Газали, обогатившими самаритянский дискурс учением об «образе» Бога и типологией религиозных дисциплин. Исследованию предпослана краткая справка о биографии ал-Хакима и его сохранившихся сочинениях.

Ключевые слова: Книга Бытия, богословие, самаритяне, Садака ал-Хаким, Мунаджжа ибн Садака, 'Абу ал-Хасан ас-Сури.

Об авторе: **Фарис Османович Нофал**

Магистр философии, научный сотрудник, сектор философии исламского мира, Институт философии РАН.

E-mail: faresnofal@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3163-4722>

Для цитирования: Нофал Ф. О. Садака ал-Хаким и самаритянская религиозная мысль XI–XIII вв. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 180–193.

Статья поступила в редакцию 20.09.2024; одобрена после рецензирования 27.09.2024; принята к публикации 27.09.2024.

Faris O. Nofal

**Şadaqah al-Ḥakīm and Samaritan Religious Thought
of 11th – 13th centuries**

UDC 1(5)(091):28-1:26-79
DOI 10.47132/2541-9587_2024_4_180
EDN AKMCLP



Abstract: The article presents an analysis of religious and philosophical teachings of well-known Samaritan theologian and exegete Şadaqah ibn Munağğā al-Ḥakīm (d. ca. 1223), mentioned in his monumental interpretation of the Book of Genesis. The author explicates Şadaqah's constructions concerning the ontology of divine attributes and the nature of human action. It is shown that the Mu'tazili theology of attributes, adopted by 'Abū al-Ḥasan al-Şūrī in the 11th century, was cited by Munağğā ibn Şadaqah and his son, al-Ḥakīm, without any special changes. From Munağğā's works Şadaqah borrows a notable discussion on the particular nature of Absolute's knowledge. The anthropology of our exegete is based on the "theory of appropriation" (*kasb*) developed by Munağğā, according to which man freely chooses his action and appropriates the act created by God. It is also noted that Şadaqah was familiar with the works of 'Abū Ḥāmid al-Ġazālī, which enriched the Samaritan discourse with the doctrine of the image of God and an original typology of religious disciplines. The study is preceded by information about the biography of al-Ḥakīm and his surviving works.

Keywords: Genesis, Theology, Samaritans, Şadaqah al-Ḥakīm, Munağğā ibn Şadaqah, 'Abū al-Ḥasan al-Şūrī.

About the author: **Faris Osmanovich Nofal**

Master of Philosophy, Researcher of the Department of Islamic World Philosophy at the Philosophy Institute of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: faresnofal@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3163-4722>

For citation: Nofal F. O. Şadaqah al-Ḥakīm and Samaritan Religious Thought of 11th – 13th centuries. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 180–193.

The article was submitted 20.09.2024; approved after reviewing 27.09.2024; accepted for publication 27.09.2024.

Введение

К сожалению, на сегодняшний день и в российской, и в мировой семитологии сложился удивительный дисбаланс между невероятным количеством работ, посвященных различным аспектам средневековой иудейской мысли, и единичными исследованиями, отведенными под обозрение самаритянских богословских памятников соответствующего периода. Более того, глядевшись в и без того скудный поток *studia samaritana theologica*, мы едва ли найдем в нем литературу, авторы которой рассмотрели бы религиозно-философские аспекты арабоязычного самаритянского дискурса XI–XVI вв.; этой задаче коллеги, как правило¹, предпочитают возвращение к мидрашам и гимнам-*пийютим* IV–VI ст.² В своей работе автор статьи не раз возвращался к самаритянскому наследию и как его историк³, и как публикатор⁴; здесь же он намерен представить читателю реконструкцию учения Садаки ибн Мунаджжи ал-Хакима о Боге и человеке, — учения, изложенного самаритянским книжником в монументальном комментарии к Книге Бытия.

Напомним вкратце о биографии Садаки, о которой нам уже приходилось писать⁵. Будущий философ родился, по всей видимости, в Дамаске во второй

¹ Единственное, пускай и неудачное, исключение из этого правила — статья Г. Веделя, попытавшегося проследить связь отдельных пассажей «Книги о забое» (*Kutab am-tab-bah*) 'Абу ал-Хасана ас-Сури (XI в.) с мутазилитской литературой в части учения о божественных атрибутах и свободе человеческого действованиа (*Wedel G. Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī and His Inclinations to Mu'tazilite Theology // Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics. Berlin, 2011. P. 261–285*). Впрочем, просчетам Веделя, равно как и полноценной реконструкции религиозной философии ас-Сури, мы посвятили цикл статей, который увидит свет в ближайшее время.

² См.: *Macdonald J. The Theology of the Samaritans. London, 1964; Broadie A. A Samaritan Philosophy: A Study of the Hellenistic Cultural Ethos of the Memar Marqah. Leiden, 1981; Lieber L. S. Classical Samaritan Poetry. Philadelphia, 2022*. Отметим, что исследование А. Броди представляет собой спорную — если не ущербную — по сути попытку произвольно увязать библейские пассажи «Ковчега Марки» с текстами Филона, стоиков и аристотеликов. Впоследствии ряд ошибок Броди был скорректирован издателем, переводчиком и комментатором текста «Ковчега...» А. Талем (*Tal A. Tibāt Mārḳe: The Ark of Marqe. Berlin, 2019*).

³ *Нофал Ф. О. Апологетические трактаты Ибрахима ал-'Аййи и самаритянское богословие XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 20–37; Nofal F. O. "Oh, Those Who Worship the Accursed Calf! ...". Four Apologetic Treatises by Ibrāhīm al-'Ayyah // Manuscripta Orientalia. 2022. Vol. 28. № 2. P. 39–46; Нофал Ф. О. «Самаритянский иллюминационизм»: рецепция ишракических идей в самаритянском богословии XVIII в. // Философский журнал. 2024. Т. 17. № 1. С. 35–49.*

⁴ *Ас-Самирри, Мунаджжа б. Садака. Книга о различиях [между иудеями и самаритянами] / Вводное исследование, подготовка текста, комментарии и указатели Ф. О. Нофала. Сергиев Посад, 2024; Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-Аййи (по рукописи VL Or 2691) / Предисловие и подготовка текста Ф. О. Нофала // Религия и общество на Востоке. 2022. Вып. VI. С. 180–232; Ас-Сурй 'Абу ал-Хасан. Книга о Воскресении / Предисловие и подготовка текста Ф. О. Нофала // Ишрак. Журнал исламской философии. 2023. Т. 1. № 2. С. 76–95.*

⁵ *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. С. 179–194.*

половине XII в. и приходился сыном выдающемуся философу и правоведу Мунаджже ибн Садаке ас-Самирри, известному также как «Сын поэта» (*Ибн Ша'ир*). В юном возрасте овладев искусством врачевания, Садака, подобно Мунаджже, поступил на службу к айюбидскому правителю ал-'Ашрафу Мусе (ум. 1237). Скончался мыслитель в Харране ок. 1223 г., оставив после себя, кроме внушительного наследства, толкования Книги Бытия и «Двух благословений» (Быт 49; Втор 33), «Книгу о вероучении» (*Китаб 'акидат ад-дин*), описание «Сновидения шейха Садаки» (*Манам аш-шайх Садака ал-Хаким*) и «Фетву о посте ребенка» (*Фатва би-ша'н сийам ат-тифл*)⁶.

Богопознание и богообщение: две религиозные дисциплины согласно Садаке

Прежде чем обратиться непосредственно к размышлениям Садаки о самости Бога и Его атрибутах, следует обозреть разработанную философом типологию богословского знания. Так, уже в первом стихе семнадцатой главы Книги Бытия ал-Хаким усмотрел намек на два вида теологической спекуляции:

Сказано: «Ходи предо Мной» (התהלך לפני), — то есть [познавай] науку об отношении ('илм ал-му'амала), вроде [знаний] о поклонении, молитве, посте или [любом религиозном] усилии (*муджахада*). И сказано: «Будь непорочен» (יהיה תמים), — о науке откровения ('илм ал-мукашафа), что есть труд по познанию Его единственности и непричастности тварному злу⁷.

Согласно экзегету, «наука об отношениях», центрированная богооткровенным правом, была явлена человечеству Иавалом, сыном Ламеха — первым «добрым учителем» священной истории⁸. Генезис 'илм ал-мукашафа Садака не поясняет, подразумевая, по всей видимости, последовательную ее передачу от Адама до современной самаритянской общины. В целом, книжник напрямую отождествляет «науку откровения» с вероучением: истинная вера, по ал-Хакиму, представляет «уверенность в истинности вестей и покой души [по отношению к ним]»⁹. Подобное ашаритско-матуридитское определение концепта «вера» ('иман) заимствовано богословом из «Книги о забое» 'Абу ал-Хасана ас-Сури¹⁰

⁶ См.: Weigelt F. Die exegetische Literatur der Samaritaner // Durch Dein Wort Ward Jegliches Ding! / Through Thy Word All Things Were Made! 2. Mandaistische Und Samaritanistische Tagung. Wiebaden, 2013. S. 360–361. Ниже текст толкования Садаки на Книгу Бытия цитируется в публикации Х. Шехаде.

⁷ Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани // The Samaritan Update. 2014. November/December. С. 49. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa2.pdf> (дата обращения 04.03.2024).

⁸ Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал // The Samaritan Update. 2014. July/August. С. 102. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa1.pdf> (дата обращения 04.03.2024).

⁹ Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 38. Отметим, что термин «покой души» (*сукун ан-нафе*) в мутазилитской эпистемологии указывал на важнейшее свойство истинного, соответствующего внешнему референту знания — его несомненность, очевидность.

¹⁰ Ас-Сури 'Абу ал-Хасан. Китаб ат-таббах. Jewish Theological Seminary of America. MS 9012. С. 161.

и предполагает онтологическую автономность интеллигентной активности субъекта (причины его веры/неверия) и его телесного действия — предмета награды или наказания, но никак не обличения в недостаточном правоверии, как о том учили мутазилиты¹¹.

Каков, однако, источник приведенной выше классификации теологических дисциплин? Схожее употребление терминов *'илм ал-мукашафа* — *'илм ал-му'а-мала* нам удалось отыскать лишь в трудах 'Абу Хамида ал-Газали (ум. 1111). В частности, ашаритский мыслитель писал: «Наука откровения есть знание о Всевышнем Аллахе и Его атрибутах <...> а наука обращения — знание о дозволенном, запретном и людских нравах»¹². Интересно, что сам ал-Газали использовал оба понятия и в другом значении, по какой-то причине не замеченном Садакой или умышленно проигнорированном им: так, в «Воскрешении наук о вере» (*Ихйа' 'улум ад-дин*) 'Абу Хамид эзотерически характеризовал «науку откровения» как «знание о сокрытом» и «свет, возникающий в сердце»¹³. Незаинтересованность ал-Хакима в последнем определении выглядит тем более странно, что сам самаритянин признавал достижимость мистического гнозиса (*'урфан*) — «сияния в сердце раба света Истины, направляющего его к миру сокрытого»¹⁴.

Существование Творца и Его атрибуты

Впрочем, изложение основных положений «науки откровения» в сочинении Садаки выполнено в высшей степени небрежно; автор толкования старательно обходит выведенную его отцом в «Книге о различиях» (*Китаб ал-хилаф*) или ас-Сури в «Книге о забое» подробную аргументацию в пользу существования Бога или Его единственности. Впервые к телеологическому доказательству ал-Хаким обращается при обсуждении первой главы Бытия: по его мнению, земля и вода по своей природе одинаково тяготеют к центру подлунного мира, и потому вода, в отличие от устремляющихся ввысь огня и воздуха, должна была покрыть всю земную гладь. Последнего не произошло благодаря вмешательству Бога, прозорливо освободившего место для «живущих дыханием (*насим*)» существ и обуздавшего стихию¹⁵. Во второй раз Садака вспоминает о силе своевольных «природ» (*таба'и*) в связи бесплодием Сары: то, что любой предмет, неподвластный человеку, не только послушно следует замыслу Вседержителя, но и меняет свое обычное (*'адийй*) поведение, указывает на бытие всемогущего Господа¹⁶. Очевидно, понятие «обычай» (*'ада*) заимствовано Садакой из мутазилитского тезауруса и указывает на наблюдаемую причинно-следственную связь, опытно установленную субъектом, но могущую не иметь иного, кроме божественной воли, онтологического основания¹⁷.

¹¹ Известно, что мутазилиты обусловили состояние правоверия соответствием Закону «слова», «дела» и «исповедания» субъекта.

¹² *Ал-Газали, 'Абу Хамид*. Аснаф ал-магрурин. Каир, б. г. С. 49.

¹³ *Ал-Газали, 'Абу Хамид*. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 1. Бейрут, 2013. С. 34.

¹⁴ *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 66.

¹⁵ *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 11.

¹⁶ *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 45.

¹⁷ *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 56; ср.: *Нофал Ф. О.* Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма. М., 2017. С. 85–104.

Классический вариант космологического аргумента в пользу существования Бога Садака излагает несколько ниже:

Всевышний Аллах — единственный вечный (*кадим*) [субъект]; все, что кроме Него, возникло (*мухдас*) [во времени]. Ибо Творец мира, будь Он возникшим, нуждался бы в другой причине (*сабаб*), а та причина — в иной причине, и так до бесконечности; однако рекурсия (*тасалсул*) [причин] невозможна, — а значит, мы должны достичь Вечного, Творца мира. <...> Вечность есть утверждение Сущего (*мавджуд*), Которому не предшествует небытие (*'адам*)¹⁸.

В целом, сотворение мира *ex nihilo*, о котором учили хананеив-этерналистов правоверные потомки Иакова¹⁹, явствует, по Садаке, и из поведения небесных тел, движущихся по своим орбитам, посылающих на землю преходящий свет, и, следовательно, нуждающихся в вечном Создателе²⁰. Последняя идея в равной степени могла быть заимствована самаритянином из трактатов ас-Сури²¹ или Мунадджи²².

Итак, первым свойством Бога, выведенным Садакой из космологического аргумента, становится вечность (*кидам*). Статус же вечности как атрибута, согласно ал-Хакиму, очевиден: он не может располагать онтологической самостоятельностью от самости (*зат*) Абсолюта.

Не думаю, что вечность есть некий смысл (*ма'на*), дополнительный, как считают некоторые [богословы], по отношению к Его самости. В противном случае ты признаешь, что этот смысл вечен благодаря другой вечности — и так до бесконечности. Пребывание же Сущего вечно, ибо то, что делает Его вечным, не может исчезнуть²³.

Арабо-мусульманский атрибутивный реализм перенимается ал-Хакимом, по всей видимости, непосредственно из «Книги о различиях» Мунадджи, в которой излагается та же идея — концепция тождественности атрибутов самости Господа:

О Его, Всевышнего, атрибутах, мы говорим [следующее]: Он вечен — но не благодаря вечности; Он знающ — но не посредством знания; Он жив — но не через жизнь;

¹⁸ Ал-Хахим Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис // The Samaritan Update. 2015. May/June. С. 7–8. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa3.pdf> (дата обращения 04.03.2024).

¹⁹ Там же. С. 32.

²⁰ Ал-Хахим Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 29–30.

²¹ «Возникшее есть то, что бытийствует после небытия. Всякое возникшее имеет Творца. Творец возникшего должен быть вечным, чтобы опережать бытийно в Нем нуждающееся возникшее. Творец мира должен быть единственным, не имеющим подобия в Своих атрибутах» (*ас-Сури 'Абу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах. С. 122).

²² «Узнав о возникших [предметах], мы предлагаем доказательство их возникновения и нужды в Творце их формы (*сура*): у каждой твари есть творец и изобретатель, опережающий ее существование. [Так и с] мирозданием: у него есть Творец. По Его творению, по следу [Его силы] мы [познаем] Его мудрость, знание и могущество» (*ас-Самирри, Мунаджжа б. Садака*. Книга о различиях [между иудеями и самаритянами]. С. 90).

²³ Ал-Хахим Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис. С. 8.

Он могуществен — но не из-за могущества. Эти смыслы применяются [к Нему описательно], однако же они отличны от самости. В [тварном мире] они становятся причинами атрибутов (*'илал ас-сифат*); но ведь причина — не следствие, она отлична в бытии от последнего. Немыслимо, чтобы и причина, и следствие были одинаково вечны, чтобы первая не опережала в существовании второго²⁴.

Подобно отцу²⁵, Садака без изменений заимствует из теологии калама оригинальную классификацию божественных атрибутов. «Самостные» атрибуты Всевышнего, верит мыслитель, не только тождественны Его сущности, но и не подлежат изменению или аннигиляции²⁶. Атрибуты, отличные от Господа, привнесли бы в Его единство структурную сложность (*таркиб*), что недопустимо; в свою очередь, человек обретает те или иные предикаты единственно благодаря «привхождению» в его субстрат атрибутов-«смыслов»²⁷. Приписывая эту догадку «абсолютному большинству» самаритян, ал-Хаким называет в числе «самостных» лишь пять свойств: знание, могущество, жизнь, мудрость и вечность²⁸. В противовес «самостным», Бог, взаимодействуя со Вселенной, творит «оперативные» (*фи'лиййа*) атрибуты — к примеру, Свою речь, познаваемую правоверным в Торе. Наконец, Садака объявляет тварными свойствами телесность, акцидентальность, пространственность²⁹, и, следуя «Книге о забое»³⁰, количество и качество³¹: ни на небесных сферах, ни над ними не могут существовать физические тела, тогда как невидимого Создателя не в силах «достичь взоры» или «объять пределы».

Как мы убедились выше, Садака не порывает с богословским дискурсом мусульманского калама, в пределах которого творил ас-Сури и которому, по возможности, следовал Мунаджжа. Тем не менее и Мунаджжа, и его сын, знакомые с метафизикой арабоязычного перипатетизма, одинаково решительно выступали против аристотелевского учения о знании Бога: представители фальсафы утверждали за Первоначалом и Первым разумом лишь универсальное (*куллийй*) знание, не предполагающее интеллигибельной «партикулярной» (*джуз'ийй*) множественности³². Первым среди самаритян против перипатетического учения о божественном знании выступил Мунаджжа.

²⁴ *Ас-Самирри, Мунаджжа б. Садака*. Китаб ал-хилаф. Ал-Джуз' ас-сани. British Library. Or. 10863. С. 293.

²⁵ Там же. С. 293–300; *Ас-Самирри, Мунаджжа б. Садака*. Книга о различиях. С. 44.

²⁶ *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис. С. 10.

²⁷ *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 73.

²⁸ *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 47–48. Мунаджжа, в свою очередь, упоминал о следующих самостных атрибутах Творца: знании, жизни, вечности, мудрости, взоре и слухе; ас-Сури же ограничивал их всезнанием, могуществом, жизнью, бытием и самодостаточностью (*ас-Сури 'Абу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах. С. 123).

²⁹ *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис. С. 61, 63.

³⁰ *Ас-Сури 'Абу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах. С. 123.

³¹ *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ар-раби // The Samaritan Update. 2015. May/June. С. 5. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa4.pdf> (дата обращения 04.03.2024).

³² *Тейк А.* Споры о божественном знании: 'Абу ал-Баракат ал-Багдади vs фаласифа // Ишрак. Журнал исламской философии. 2023. Т. 1. № 1. С. 66–84.

Он постигает универсалии универсальным знанием, а отдельные существующие партикулярии, если пожелает — знанием партикулярным, — отмечал философ. — <...> Универсальное знание объемлет всякое познаваемое — необходимым или возможное. Необходимое же подобно затмениям и, в целом, тому, что требует причины; возможное подобно действиям твари, располагающей выбором и волей. <...> Знание Всевышнего связано с [действием человека] как с возможным³³.

Садака, знакомый и с «Книгой о различиях», и с «Теологией» Авиценны, развивает мысль Ибн Ша'ира. Оппоненты уверены: Бог не может знать партикулярий, «делимых, в соответствии со временем, на прошедшие, настоящие и будущие», поскольку последовательное восприятие каждого из состояний вещи влечет за собой изменение знания субъекта³⁴. Сам ал-Хаким предлагает следующее решение сформулированной перипатетиками проблемы: Всевышний постигает универсальным знанием конкретные объекты.

К примеру, Он предвечно знает о затмении (*кусуф*) и всех его характеристиках. Он знает о существовании солнца, луны, об их циклическом движении, о пересечении из орбит в двух точках — в «главе» и «хвосте», о том, что они иногда стоят в этих точках, когда луна скрывает солнце от взоров наблюдателей, о том, наконец, что спустя год солнце скрывается еще раз — полностью или частично; время же пребывания [в точке затмения] разнится в зависимости от типа [затмения]. Итак, Он знает о затмении, его мере и времени неизменным и не изменяющим [божественную] самость знанием. Он не знает преходящих свойств (*'аварид*) конкретных Зайда и 'Амра — но знает универсального человека (*инсан куллиий*) и все его преходящие качества³⁵.

Упомянутый выше вариант разрешения перипатетической дилеммы, безусловно, не нов, и в нескольких формулировках встречается в трудах 'Абу ал-Бараката ал-Багдади (ум. 1165) и Фахруддина ар-Рази (ум. 1209): множественно не знание Бога само по себе, но его внешние «приложения» (*та'аллукат*), заранее им, знанием, учтенные³⁶. Однако Садака идет дальше и формулирует важнейший для правоверного самаритянина вопрос: разве может Господь, вершащий Суд над людьми, не знать о прегрешениях и добродетелях «конкретных Зайда и 'Амра»? Отвечая на него отрицательно, ал-Хаким прибегает к пространственной аналогии:

Аллах знает настоящее, прошедшее и будущее в их конкретных [проявлениях]. Все эти различия — следствие отношений, не предполагающих изменения самости [познающего]. Вот пример: один и тот же человек может оказываться то слева от тебя, то впереди тебя, — и с переменной отношения не меняется [знание о конкретном] человеке. <...> Если вы скажете, что отношение познано [объекта] создает его самость, и что разные отношения меняют вещь, мы ответим: этот аргумент свидетельствует против вас самих. Выходит, что Он знает лишь самого Себя, коль скоро знания об «универсальном человеке», «универсальном животном» и «универсальном неодушевленном» суть три разных знания. <...> Знание [Бога]

³³ *Ас-Самирри, Мунаджжа б. Садака*. Китаб ал-хилаф. Ал-Джуз' ас-сани. С. 296.

³⁴ *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис. С. 13.

³⁵ Там же. С. 13–14.

³⁶ *Тейк А.* Споры о божественном знании: 'Абу ал-Баракат ал-Багдади vs фаласифа. С. 80.

едино, а интеллигибилии — различаемы в соответствии со временем [возникновения их предметов]. Творец знал о страхе Авраама, — но Его знание опережало утвержденный [в вечности] объект, затем существовало одновременно с ним, а после — осталось по его исчезновении³⁷.

Как и ал-Багдади, Садака явственно разводил феноменальный мир и «мир» божественного знания — одну из причин возникновения первого. Знание Всевышнего о вещи независимо от нее: «утвержденное», т. е. не располагающее ни существованием, ни небытием, оно может как иметь тварное выражение, так и не предполагать его вовсе. Отсюда, делает вывод самаритянин, следует, что само по себе знание Господа никак не воздействует на сущее, а значит, оставляет простор для свободы человеческого действия³⁸.

Человек и Бог

Комментируя рассказ о сотворении человека по «образу» (*сура*) Бога (Быт 1:26), Садака использует два термина, заимствуя их, на первый взгляд, из работ 'Абу Хамида ал-Газали.

Некоторые говорят, что «образ» — это наше могущество. <...> Другие говорят: Он создал нас, чтобы мы познавали Его образ и поклонялись Ему. Подобие же означает власть над собой, отличающую нас от других животных. Некоторые же говорят, что <...> здесь не имеется в виду структурный образ (*сура тахтитийа*), ибо Всевышний Творец — не тело и не форма, а образ смысловой (*сура ма'навийа*) — жизнь и знание; ведь Всевышний, как и человек, располагает знанием, жизнью и волей. <...> Другие говорят, будто мы тем же самым подобны ангелам³⁹.

В самом деле, понятия «структурный образ» и «образ смысловой» мы находим в «Вознесении к святым: о познании души» (*Ма'аридж ал-кудс фи ма-даридж ан-нафс*) ал-Газали, где словосочетание *сура тахтитийа* прилагается к ангелам и людям:

Тот, кто вознесся к горизонту ('уфук) ангелов, украсив себя знаниями, душевными достоинствами и добрыми делами, есть телесный ангел, возвысившийся над человечеством; он делит с людьми только [свой] структурный образ⁴⁰.

В «Ответах...» (*Аджвиба*) же ашаритский мыслитель и мистик отмечает:

Что означают слова [Пророка] (мир ему!) «Поистине Всевышний Аллах создал Адама по своему образу»? «Образ» есть общее имя, прилагаемое либо к упорядочиванию форм, их размещению относительно друг друга и их устройственному различию (то есть к осязаемой их форме), либо к неосязаемому порядку смыслов... Подобие образов [человека и Бога] означает [равенство] именно смысловых их образов, подразумевает упомянутое выше сличение, отсылающее к самости, атрибутам и действиям⁴¹.

³⁷ Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис. С. 14.

³⁸ Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 70.

³⁹ Там же. С. 44–45.

⁴⁰ Ал-Газали, 'Абу Хамид. Ма'аридж ал-Кудс фи мадаридж ан-нафс. Бейрут, 1975. С. 15.

⁴¹ Ал-Газали, 'Абу Хамид. Маджму' раса'ил. Бейрут, 1416 г. х. С. 364–365.

Поскольку других примеров использования обоих терминов арабскими мыслителями нам обнаружить не удалось, прямое их заимствование Садакой из трудов ал-Газали следует признать более чем вероятным. Есть ли, однако, у этих понятий соответствия в традиционной самаритянской литературе? На наш взгляд, эквивалентами *сура тахтитийа* и *сура ма'навийа* служат упомянутые в «Ковчеге Марки» צורת הלבב и צורת התאר — «ментальный» и «телесный» образы соответственно: так, автор мидраша полагает, что человек подобен Богу в своей «внутренней» жизни, «жизни сердца», но не в устройстве тела⁴². Показательно, что, согласно комментатору «Ковчеха...», арабская версия памятника содержит следы поздней борьбы самаритянских теологов с антропоморфическими интерпретациями Книги Бытия: в ней нарицательное имя Бога אלהים заменено на концепт אַלְמַלְאִיכָה, «ангелы»⁴³, что, по всей видимости, отражено и в процитированном выше комментарии ал-Хакима, допускающем сотворение человека по образу и подобию бестелесных обитателей небес.

Садака продолжает: человек был наделен Всевышним словесной силой (*кувва натика*; согласно тексту толкования — רוחי) — «божественной субстанцией» (*джавхар 'илахийй*), посредством которой он может узнать об «истине и лжи» и «добре и зле»⁴⁴. Возможно, взгляд философа на природу души повторяет учение Мунаджжи об эманации единичных душ из «вышней» субстанции тварной Мировой Души⁴⁵; нас же интересует метафизический аспект концепции Садаки, согласно которому словесная сила души становится условием правообязывания (*таклиф*) — установления между Богом и человеком системы взаимных прав и обязательств. Мусульманский концепт *таклиф* в самаритянский обиход ввел 'Абу ал-Хасан ас-Сури, писавший в «Книге о забое» следующее:

Правообязывание есть все, что подразумевает хлопоты и труд. У него четыре условия. Оно должно быть подвластно (*макдуран*) обязываемому, — в противном случае, его призвали бы нести неподъемное бремя. Оно должно вести к пользе (*наф*), ни за что бы не обретенной без [установления определенной обязанности]. Оно должно быть выгодно (*маслаха*), 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]⁴⁶.

Разумеется, приведенная выше характеристика правообязывания прилагалась ас-Сури к Торе — Закону, ниспосланному Моисею; Садака же, повествуящий о жизни праотцов человечества в раю, ограничивает равную⁴⁷ ответственность Адама и Евы следующими заповедями: запретом на вкушение плодов Древа познания; велением плодиться и размножаться; приказом познавать дозволенное и запретное; предписанием совершать жертвоприношения

⁴² Tal A. Tibât Mârqe: The Ark of Marqe. P. 148.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 110.

⁴⁵ Ас-Самирри, Мунаджжа б. Садака. Книга о различиях. С. 107–108.

⁴⁶ Ас-Сури 'Абу ал-Хасан. Китаб ат-таббах. С. 127.

⁴⁷ Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 107.

и осуществлять ритуально безупречный заботой животных⁴⁸. Правообязывание по ал-Хакиму — равно как и по Мунаддже или ас-Сури — есть условие воздаяния в этом и грядущем мирах⁴⁹, причина, по которой человек создан и облагодетельствован телесным здоровьем и психической дееспособностью⁵⁰.

Таклиф — система отношений, подразумевающая действия Бога и действия человека; она возможна лишь при наличии у последнего свободного выбора (*иктийар*)⁵¹. С одной стороны, «принуждение» (*джабр*) в сфере воли, по Садаке, недопустимо; с другой же стороны, ни самаритянские, ни мусульманские мыслители, как правило, не оспаривали реальность воления индивида. Главной проблемой средневековой метафизики действия в каламе на протяжении IX–XII вв. оставался статус могущества (*кудра*, *истита'а*) — акциденции, подготавливающей и обуславливающей внешний по отношению к субъекту акт. По мнению мутазилитов, источником могущества совершить то или иное деяние служит сам человек; согласно же ашаритам и матуридитам, единственным творцом акциденций является Бог, создающий как само действие, так и могущество его «присвоить». При этом лишь матуридиты увязали творимое Господом деяние с Его предзнанием о выборе человека⁵². Мунадджа, под прямым влиянием матуридизма, разрабатывал собственную версию «теории присвоения» (*касб*):

Всемогущий, составляющий основу (*'асл*) существования всякого могущего; Он наделяет могуществом каждого могущего, дарует ему могущество, пребывание и действие, — ровно столько, сколько требует Его мудрость. <...> Он творит раба и наделяет его могуществом, знанием и способностью к действию; Он позволяет [человеку] выбирать желанное деяние. Кто говорит, будто у раба нет ни воли, ни выбора, пускай знает, что награда и наказание зависят от воли самого раба. <...> Плод (*самара*) действия влечет за собой награду или наказание. Так же определяется плод присвоения; присвоение (*касб*) следует тому, чего желает сам раб, с учетом знания о свойствах действия и его целях⁵³.

Садака, в свою очередь, продолжает мысль отца: не только божественное знание, но и божественное могущество не ограничивают волю человека. Вседержитель предвидит выбор индивида и наделяет его могуществом, которое вполне справедливо считать «антропным».

Действия рабов присвоены ими. Это присвоение, соответствуя приказу [Господа] и Его воле, считается послушанием; будучи [противным] Его воле и приказу, считается нежеланным грехом. Первое достойно награды, второе — наказания. Наше присвоение — не их присвоение; оно у нас ведет к добру, ибо связано

⁴⁸ Там же. С. 96.

⁴⁹ Более того — мир, согласно Садаке, «бытийствует благодаря праведникам» (Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 66). Возможно, именно в этом утверждении богослова следует усматривать истоки веры самаритян XV–XVIII вв. в существование иерархии «святых» подвижников общины.

⁵⁰ Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 42, 72.

⁵¹ Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 76.

⁵² Нофал Ф. О. Философия ан-Насафи как квинтэссенция матуридитского вероучения // Философский журнал. 2016. Т 9. № 1. С. 134–145.

⁵³ Ас-Самирри, Мунадджа б. Садака. Китаб ал-хилаф. Ал-Джуз' ас-сани. С. 295, 301.

с волей [человека]. Аллах создал для человека могущество, чтобы тот действовал в соответствии с ним. Если бы действие не было связано с [могуществом], наказывать за него было бы безобразно — но Бог не творит безобразного; кроме того, Он [в Своем решении] был бы зависим от человеческого [могущества]. Достаточно знать, что человек поддержан могуществом и располагает волей⁵⁴.

Именно на долю человеческой воли, утверждает Садака, выпадают тяготы правообязывания, вершиной которого, по окончании пророческой миссии Моисея, остается управление общиной, со времен Бабы Рабы (III–IV вв.) поделенное между первосвященником и светским руководителем самаритян, *имамом*⁵⁵. Пророки же, передающие людям вести о божественном волении, черпали свои познания из вдохновения (*'илхам*), снов (*манамат*), видений наяву (*фи ал-йаказ*)⁵⁶. Как мы видим, ал-Хаким перечисляет все выделенные ас-Сури способы получения откровения, за исключением одного — общения «лицом к лицу» (*'ала тарик ал-мунаджат*), прерогативы последнего, принесшего Тору Посланника⁵⁷.

Заключение

В завершение статьи подведем промежуточные итоги этого, первого в своем роде обзора богословских построений Садаки ибн Мунаджжи ал-Хакима. Теология Садаки гармонично вписана в контекст самаритянской мысли XI–XIII вв.: философ не только цитировал труды Мунаджжи ибн Садаки и ас-Сури⁵⁸, но и развивал отдельные их идеи, касающиеся онтологии божественных атрибутов и метафизики человеческого действия. Учение о свойствах Абсолюта, почерпнутое из мутазилитских источников уже ас-Сури, было обогащено Мунаджжой и Садакой рассуждениями о партикулярном и универсальном характере знания Бога. Все три книжника приспособили мусульманскую концепцию правообязывания к самаритянскому вероучению; однако лишь Мунаджжа и Садака решились связать *таклиф* с теорией присвоения, де-факто объявляющей Бога единственным актором вселенной. Наконец, удачными находками ал-Хакима стали заимствования из тезауруса ал-Газали — классификация религиозных дисциплин (науки откровения и отношения) и типология образа (смысловой и структурный), приведенная в соответствие с самаритянскими импликациями из «Ковчега Марки». Как мы покажем в следующих работах, термины, введенные в самаритянский дискурс Садакой, были воспроизведены в мистическом трактате XVI в. «Пути сердца к познанию Господа» (*Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб*) Ибрахима ал-Кабаси.

⁵⁴ Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 71.

⁵⁵ Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис. С. 56.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Ас-Сури 'Абу ал-Хасан. Китаб ат-таббах. С. 132–133.

⁵⁸ В частности, Садака эксплицитно цитирует комментарий к Шестодневу (*Шарх ал-халика*) и первую часть «Книгу о различиях» Мунаджжи, а также «Книгу о направлении молитвы» (*Китаб ал-кибла*) ас-Сури. См.: Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 70; Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 28, 51.

Источники и литература

1. *Ал-Газали, 'Абу Хамид*. Аснаф ал-магрурин. Каир: Мактабат ал-Кур'ан, б.г. 75 с.
2. *Ал-Газали, 'Абу Хамид*. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 1. Бейрут: Дар ал-китаб ал-'арабийй, 2013. 672 с.
3. *Ал-Газали, 'Абу Хамид*. Ма'аридж ал-Кудс фи мадаридж ан-нафс. Бейрут: Дар ал-афак, 1975. 205 с.
4. *Ал-Газали, 'Абу Хамид*. Маджму' раса'ил. Бейрут: Дар ал-фикр, 1416 г. х. 302 с.
5. *Ас-Самирри, Мунаджжа б. Садака*. Китаб ал-хилаф. Ал-Джуз' ас-сани. British Library. Or. 10863. 305 с.
6. *Ас-Самирри, Мунаджжа б. Садака*. Книга о различиях [между иудеями и самаритянами] / Вводное исследование, подготовка текста, комментарии и указатели Ф. О. Нофала. Сергиев Посад, 2024. 160 с.
7. *Ас-Сури 'Абу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах. Jewish Theological Seminary of America. MS 9012. 211 с.
8. *Ас-Сурй 'Абу ал-Хасан*. Книга о Воскресении / Предисловие и подготовка текста Ф. О. Нофала // Ишрак. Журнал исламской философии. 2023. Т. 1. № 2. С. 76–95.
9. *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал // The Samaritan Update. 2014. July/August. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa1.pdf> (дата обращения 04.03.2024). 122 с.
10. *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани // The Samaritan Update. 2014. November/December. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa2.pdf> (дата обращения 04.03.2024). 78 с.
11. *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис // The Samaritan Update. 2015. May/June. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa3.pdf> (дата обращения 04.03.2024). 75 с.
12. *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ар-раби' // The Samaritan Update. 2015. May/June. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa4.pdf> (дата обращения 04.03.2024). 70 с.
13. *Нофал Ф. О.* Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма. М.: Садра, ЯСК, 2017. 136 с.
14. *Нофал Ф. О.* Апологетические трактаты Ибрахима ал-'Аййи и самаритянское богословие XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 20–37.
15. *Нофал Ф. О.* «Самаритянский иллюминационизм»: рецепция ишрамитских идей в самаритянском богословии XVIII в. // Философский журнал. 2024. Т. 17. № 1. С. 35–49.
16. *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. С. 179–194.
17. *Нофал Ф. О.* Философия ан-Насафи как квинтэссенция матуридитского вероучения // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 1. С. 134–145.
18. *Тейк А.* Споры о божественном знании: 'Абу ал-Баракат ал-Багдади vs фаласифа // Ишрак. Журнал исламской философии. 2023. Т. 1. № 1. С. 66–84.
19. Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-Аййи (по рукописи VL Or 2691) / Предисловие и подготовка текста Ф. О. Нофала // Религия и общество на Востоке. 2022. Вып. VI. С. 180–232.

20. *Broadie A.* A Samaritan Philosophy: A Study of the Hellenistic Cultural Ethos of the Memar Marqah. Leiden: Brill, 1981. 256 p.
21. *Lieber L. S.* Classical Samaritan Poetry. Philadelphia: Penn University Press, 2022. 250 p.
22. *Macdonald J.* The Theology of the Samaritans. London: S. C. M. Press, 1964. 480 p.
23. *Nofal F. O.* "Oh, Those Who Worship the Accursed Calf! ...". Four Apologetic Treatises by Ibrāhīm al-'Ayyah // Manuscripta Orientalia. 2022. Vol. 28. № 2. P. 39–46.
24. *Tal A.* Tibāt Mārqa: The Ark of Marqa. Berlin: De Gruyter, 2019. 648 p.
25. *Wedel G.* Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī and His Inclinations to Mu'tazilite Theology // Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics. Berlin: De Gruyter, 2011. P. 261–285.
26. *Weigelt F.* Die exegetische Literatur der Samaritaner // Durch Dein Wort Ward Jegliches Ding! / Through Thy Word All Things Were Made! 2. Mandaistische Und Samaritanistische Tagung. Wiebaden: Otto Harrassowitz, 2013. S. 343–390.