

Ф. О. Нофал*

**КУТБЫ, АНГЕЛЫ И ЭВОЛЮЦИЯ ФОРМ:
АРАБО-МУСУЛЬМАНСКИЕ ИСТОЧНИКИ
САМАРИТЯНИНА ИБРАХИМА АЛ-КАБАСИ**

Статья посвящена неизученному на сегодняшний день памятнику самаритянской религиозно-философской мысли — «Пути сердца к познанию Господа» (*Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб*) экзегета, гимнографа и богослова Ибрахима ал-Кабаси (XV–XVI вв.). Проведенное исследование демонстрирует степень зависимости автора «Пути...» от арабо-мусульманского дискурса и эксплицирует заимствования, почерпнутые самарянским мистиком из суфийских, арабо-перипатетических и исмаилитских источников. В работе дан исчерпывающий обзор категориальной системы ал-Кабаси, представляющей собой синтез аристотелевских понятий и каламического натурфилософского тезауруса. Отдельно подчеркнута связь учения самаритянина об эволюции форм сущего с «Воспитанием нравов» Ибн Мискавайха, цитирующегося в «Пути...» практически дословно. Обращено внимание читателя и на суфийские импликации Ибрахима — на использование им категориальной пары «смысловой образ — структурный образ», обозначений вершины иерархии праведников (*кутб, ватад, абдал*), терминов «присутствие», «Закон» и «Истина». Подробному анализу труда ал-Кабаси предпослан экскурс в его биографию, а также в текстологическую историю его трактата, восстановленного автором в преддверие опубликования полного критического издания «Пути...».

Ключевые слова: Ибрахим ал-Кабаси, арабо-мусульманская философия, суфизм, перипатетизм, исмаилизм, самаритяне, мистицизм.

Faris O. Nofal

*QUTBS, ANGELS AND EVOLUTION OF FORMS: ARAB-MUSLIM SOURCES OF
IBRĀHĪM AL-QABĀṢĪ AL-SĀMIRRI*

The article is devoted to a currently unexplored monument of Samaritan religious and philosophical thought — “The Way of the Heart to Recognize the Lord” (*Sayr al-Qalb fi*

* Нофал Фарис Османович — магистр философии, faresnofal@mail.ru; науч. сотр., Институт философии РАН; Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Faris O. Nofal — MA in Philosophy, Research Fellow; faresnofal@mail.ru; Institute of Philosophy, RAS; 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Ma'rifat al-Rabb) by theologian, liturgist and mystical Ibrāhīm al-Qabāṣī (XV–XVI centuries). This paper demonstrates the degree of al-Qabāṣī's dependence on the Arab-Muslim discourse and explicates the borrowings gleaned by the Samaritan mystic from Sufi, Arab-Peripatetic and Ismaili sources. The author states that al-Qabāṣī recombines Aristotle's categories with terms of kalām's discourse. The relationship between "Sayr..." and Sufi treatises is also shown: Ibrāhīm uses terms like "Meaning Form", "Structural Form", "Qutb", "Wataḍ", "Law" and "Path". On other hand the mystical cites "The Upbringing of Morals" by Ibn Miskawah describing metaphysical evolution of forms: from inanimate natures to humans and angels. A detailed analysis of al-Qabāṣī's work is preceded by an excursion into his biography, as well as into the textual history of "Sayr al-Qalb".

Keywords: Ibrāhīm al-Qabāṣī, Arab Philosophy, Sufism, Peripateticism, Ismailism, Samaritans, Mysticism.

Религиозно-философские взгляды самаритян XI–XVIII вв. — «белое пятно» современной семитологии, для освещения которого одинаково необходимо обращение к рукописному наследию общины, подготовка критических изданий оригинальных трудов и их скрупулезное изучение. К сожалению, все три задачи на сегодняшний день остаются невыполненными: описанные лишь библиографически, самарянские памятники исследованы куда хуже, чем самаритянские же гимны-*пийотим* и мидраши IV–V ст. Продолжая работу над опубликованием наследия самаритян, начатую несколько лет тому назад [17; 10; 11; 20], мы попытаемся ввести в научный оборот фрагменты мистического трактата «Путь сердца к познанию Господа» (*Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб*), принадлежащего перу Ибрахима ал-Кабаси, — обзорев, по возможности, его арабоязычные суфийские и перипатетические источники*.

К сожалению, биография Ибрахима ал-Кабаси до сих пор остается в тени его монументального творения. Из текста «Пути...»** мы узнаем о том, что автор приступил к написанию труда в сафаре 934 /ноябре 1527 г. Заказчиком памятника выступил «первосвященник Пинхас, сын господина-первосвященника Элизера***», встретившийся с книжником в Дамаске**** [5, с. 6–8]. Работая над

* К сожалению, полный текст «Пути...» до сих пор не издавался и не становился предметом интереса историков религии и философии. Первая попытка упорядочить рукописи памятника и перевести его на немецкий язык, так и не завершившаяся публикацией, была предпринята немецким гебраистом Зухейром Шуннармом в далеком 1969 г. [24, s. 365]. Сегодня критический текст «Пути...» полностью подготовлен нами к печати и, надеемся, увидит свет в ближайшее время.

** *Сайр ал-калб* цитируется нами по наиболее полному списку из фондов Колледжа Еврейского союза (отделение Цинциннати) под шифром Ms 2070 [5]. Выполненная Даном ас-Сарави ад-Данфи 21-го рамадана 1332-го/13-го августа 1914 г. шрифтом *рук 'a*, рукопись содержит 116 пагинированных постранично листов (20 x 15,5 мм каждый). Далее перевод с арабского — наш.

*** Существование Пинхаса бен Элизера, равно как и его активность в интересующий нас год, подтверждается источниками: в частности, известно, что избранный в 915-м/1509-м г. первосвященником Пинхас скончался в 956-м/1594 г. Следовательно, встреча Пинхаса и ал-Кабаси имела место на восемнадцатом году проявления левита и, возможно, была далеко не первой в своем роде. См.: [21, р. XLIV].

**** Непонятно, какая именно дамасская синагога де-факто упоминается в тексте «Пути...» — синагоги ал-Манша и ар-Раки, расположенные в центре Старого города, или

текстом «Пути...», мы установили, что ал-Кабаси выступил также составителем не сохранившегося трактата по алхимии*, а также написал небольшое послание о Мессии (*Тахебе*)**, завершенное в 954 /1547 г. Как следствие, в отсутствие точных дат рождение самаритянского богослова должно быть отнесено ко второй половине XV в., а кончина — к середине XVI в.

Текст же обозреваемого памятника распадается на семь сравнительно самостоятельных глав, каждая из которых отведена под обсуждение одного из аспектов «Моисеева пути» (*сулук мусавийй*) — средства мистико-этического «движения» адепта от мирских нужд к божественной действительности. Отметим, что сам термин *сулук*, введенный Шакиком ал-Балхи (ум. 810) и почерпнутый ал-Кабаси из суфийского лексикона [15, с. 193], используется в самом начале *Сайр ал-калб* [5, с. 8] и достаточно красноречиво свидетельствует о связи трактата с арабо-мусульманским наследием. Ибрахим последовательно движется от изложения самаритянского вероучения (I) к перечислению рационалистических и ревелативных аргументов, указывающих на необходимость обращения к аскетической практике (II), а после — упоминает об именах ветхозаветных праведников (III), выпавших на их долю испытаниях (IV), о страхе перед Богом, следовании шестистам тринадцати заповедям Закона (V) и способе достижения искомого духовного совершенства (VI). Завершается «Путь...» главой о раскаянии (*тавба*), ее условиях и коллективных формах (VII). В целом, живописуя самаритянскую доктрину, ал-Кабаси старательно следует авторитетам общины (чаще всего — «Книге о забое» (*Китаб ат-таббах*) 'Абу ал-Хасана ас-Сури и комментарию Садаки ал-Хакима (XIII в.) к книге Бытия), старательно подкрепляя свои рассуждения имплицитными цитатами из исламских сочинений***.

«Путь...» открывается рассуждением ал-Кабаси о связи Закона (*шари'а*), божественной Торы, с мистическими практиками:

«Истина увязана с частным, тогда как Закон — с общим. Все потому, что истина есть море, в его течения не погружаются единицы; Закон же есть путь, по которому следуют и посвященный, и простец. Закон увязан с путем человечества, а истина — с путями духа. Совершенство же предполагает [одинаковую] заботу об обеих [этих] сторонах» [5, с. 182].

Как и 'Абу ал-Хасан ал-Худжвири (ум. ок. 1072), видный теоретик суфизма, ал-Кабаси отграничивает Истину (*хакика*), открывающуюся мюриду в продолжение следования им эзотерическому пути (*тарикат*), от общеобя-

иудейский храм в местечке Джубар.

* Последнее следует из маргиналии на полях с. 29 Британского списка (VL От 12295) «Пути...».

** Доступная нам фотокопия «Послания...» сделана со списка, хранящегося в библиотеке Института Бен-Цви под номером 7085.

*** Концепции самого ал-Кабаси мы намерены посвятить отдельную статью, — тем более необходимую, что о ней читатель едва ли найдет хотя бы одну страницу содержательного анализа. Так, присутствие «Пути...» в исследовательской литературе исчерпывается следующими спорадическими упоминаниями: [25, р. 208; 24, s. 365; 22, р. 54; 23]. При этом удивительно, что абсолютное большинство исследователей считает «Путь...» лишь очередным изложением перечня из 613-и заповедей самаритянского Закона.

зательного Закона — «смысла, подверженного изменениям и отмене... ибо Закон — действие раба, тогда как Истина — не иное что, как защита Аллахом (велик Он!) раба» [9, с. 627]. Впрочем, и ал-Худжвири, и ал-Кабаси признавали равную зависимость Истины и Закона друг от друга: без Закона невысказана подготовка человека к познанию Истины, а Истина делает возможным (и полезным) ниспослание Закона и следование его установлениям.

Не менее умело, чем терминами *сулук*, *шари‘а* и *хакика*, Ибрахим оперирует понятием «присутствие» (*хадра*). Свой пространственный панегирик первосвященнику Пинхасу ал-Кабаси завершает упоминанием об одном из присутствий, служащем источником гениальных прозрений левита:

«Он — наследник наследников, чистый, очищенный избраннык, чье священное, просвещенное сердце поверено Святым духом. Он во сне и наяву душою возносился в священную область; благородные видения нисходят на его честное сердце из благородного, священного Пинхасова присутствия» [5, с. 7].

Пинхас (Финеес), обозначенный в последнем предложении фрагмента — персонаж книги Чисел (гл. 25) левит Пинхас (Финеес), сын Элиэзера, покарвавший зачинщиков очередного «грехопадения» своего народа — блудивших друг с другом израильтянина и моавитянку. Этому символу общины «хранителей [Закона]» (שמורנים) соответствует некое «присутствие» — «всеобщая ступень» или «мир», «проявление истин», отнесенных «к Господу или бытию» [8, с. 586]. Высшей действительностью, соответствующей миру «совершенного человека» (*ал-инсан ал-камил*) или «Мухаммадова присутствия» суфиев, у ал-Кабаси становится архетипический универсум «Моисеева света» (*нур мусавийй*); именно он «украшает образом и подобием» жителей земли, «наводняет мир» своими «дарами и великолепием» [5, с. 4].

Согласно ал-Кабаси, Бог остается безначальной, единой и бесконечной самостью (*зат*), к которой неприменимы свойства твари. Последние богослов перечисляет, практически буквально цитируя «Книгу о забое» ‘Абу ал-Хасана ас-Сури [12, с. 123–124]:

«Суть единобожия состоит в том, что [к Богу] не применяются соотношения (*нисаб*) и добавленные [характеристики] (*‘идафат*). Соотношения, как отметил шейх ‘Абу ал-Хасан ас-Сури (да будет доволен им Аллах!), — это одиннадцать атрибутов, не относимых ко Всевышнему, а именно: количество (*кам*), качество (*кайф*), место (*‘айн*), состояние (*кун‘а*), отношение (*малака*), положение (*нусба*), движение (*харака*), покой (*сукун*), схождение воедино (*иджтима‘*), расхождение (*ифтирак*) и время (*мата*). Количество есть численное множество, тогда как Всевышний — един, у Него нет второго [подобия]; говорят также, что [к количеству] примыкают меры, вес и длина. Качество есть необходимая присущность акциденций, вроде здоровья, болезни и других модальностей [субстанции]. «Где?» (*‘айн*) — вопрос о местоположении (*макан*), тогда как Всевышний бытийствует вне места. Состояние — не иное что, как утверждение [за субъектом] бессилия, неприменимого к самодостаточному Всевышнему. Отношение — утверждение ограниченности (*танахин*), ибо [о нем] говорится: «над», «под», «впереди», «сзади» и «справа» и «слева», — а ведь Всевышний бесконечен и не вписывается в [пространственные] направления (*джихат*). Положение же — признак недостатка, а у Всевышнего нет органов

или чувств. Движение, покой, схождение воедино и расхождение суть атрибуты тел; Всевышний — не тело и не субстанция. Время — признак тварности, начала существования; его [подразумевают], когда вопрошают: «Когда (*мата*) стал? Когда появился? Когда исчез?». Однако велик и благословен Тот, Кого не объемлют [пространственные] направления и места, Кого не искушают времена и циклы (*адвар*)!» [5, с. 15–16].

Приведенный выше отрывок удачно комбинирует два типа категорий — оклоаристотелевских и каламических, никогда до ас-Сури не объединявшихся в пределах одного дискурса. Первый перечень включает в себя как аристотелевские термины, приведенные, в частности, 'Абу ал-Фараджом ибн ат-Таййибом (ум. 1043) в Большом комментарии к «Категориям» («количество», «качество», «место», «время», «состояние» (*кунья*) и «движение» [13, с. 5–23]), так и понятия, упомянутые в посланиях Братьев чистоты:

«Небытие приложимо к состоянию, а состояние (*кунья*) — неприложимо к небытию; говорится ведь: “Ослеп взор”, — но не “Слепота зрения”... Философы придумали другие имена, вроде “ему”, “в нем”, “от него”, “на нем”, “у него”, — и, собрав их все, назвали родом отношения (*малака*)... Философы обнаружили имена с иным смыслом, вроде “вставший”, “сидящий”, “спящий”, “наклонившийся”, “облокотившийся”, “оперевшийся”, “лежащий”, — и, собрав эти и им подобные имена, назвали их *нусба*, то есть положением (*вад'*)» [19, т. 1, с. 325, 329].

Вторая же часть списка категорий ас-Сури — ал-Кабаси хорошо известна специалистам по истории мусульманского калама под названием «четыре возникновения» (*ал-акван ал-арба'а*). Под последними мутакаллимы понимали акцидентальные модальности существования субстанции в пространстве, а именно — движение, покой, схождение воедино (и, как следствие, образование линий, плоских поверхностей и трехмерных тел) и расхождение [16, с. 91–92]. Именно эти одиннадцать «атрибутов» материи представляют собой, по убеждению самаритянских мыслителей, всю полноту состояний (*ахвал*) материи, и потому не могут быть отнесены к объектам, пребывающим вне мира «возникновения и уничтожения».

Куда более интересным представляется нам источник главной, пожалуй, антропологической категориальной пары ал-Кабаси, восходящей к толкованию Садаки ал-Хакима к книге Бытия (1:26–27) [6, с. 44–45]:

«Итак, по свидетельству разума, выяснилось, что творец сущего — единственный, вечный, живой, бесконечный, могущественный, знающий, самодостаточный, мудрый [Бог]; Он — единственный (*вахид*) и единый (*'ахад*) (единственность более широка, чем единство, ибо одиночными бывают и тварные [вещи]; единство — свойство самости, тогда как одиночность — свойство атрибутов). Всевышний оказал милость, по щедрости Своей образовав бытие... и сотворив человека по образу ангелов — [образу], однако, смысловому, интеллигибельному (*ма'навиййа 'аклиййа*), а не структурному (*тахттиййа*, букв. «плановому»)» [5, с. 33].

Термины «смысловой образ» и «структурный образ», насколько нам известно, были впервые предложены 'Абу Хамидом ал-Газали (ум. 1111) в двух его работах — «Вознесении к святым: о познании души» (*Ма'аридж ал-кудс*

фи мадаридж ан-нафс) и «Ответах на эсхатологические вопросы» (*ал-Адживба ал-газалийя фи ал-маса'ил ал-ахравийя*) — для сличения объектов, принадлежащих к разным «ступеням» иерархии сущего. В «Вознесении...» ал-Газали замечает:

«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 образ» [4, с. 15].

В «Ответах...» же ашаритский мыслитель и мистик продолжает:

«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 устройству 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 действиям» [3, с. 364–365].

«Смысловой образ», общий для ангельских чинов и человеческих существ, по мнению ал-Кабаси, состоит в овладении «разумом и словесностью» (*'акл ва нутк*), «божественными тайнами», «необходимыми» (*дарурийя*), т. е. обретаемыми помимо воли субъекта, знаниями о «верхнем и нижнем [мирах]» [5, с. 34]. Человек, согласно нашему шейху, есть «мир, посредствующий между двумя мирами», горним и дольным, и потому объединяющий их в себе. Заимствованная терминология ал-Газали, как мы убедились выше, позволила Садаке и ал-Кабаси избежать не только установления некоего соответствия между тварью и Творцом (что исключено «канонами» традиции самаритянской экзегезы, атрибутирующей местоимение «нашему» в Быт. 1:26–27 ангелу, а не Богу), но и четко отграничить универсум бестелесных существ от универсума двуединых тел и душ.

Вновь к наследию ал-Газали ал-Кабаси обращается при построении классификации религиозных «наук» ('улум) — богословских дисциплин, задающих своеобразный горизонт действия человека *par excellence*. Следуя путем аскезы, адепт, утверждает самаритянский шейх, совершенствуется в двух типах «знания» — о «науке откровения» ('илм ал-мукашафа) и «науке обращения» ('илм ал-му'амала). «Наука откровения, — замечает Ибрахим, вновь незначительно перефразируя Садаку [7, с. 49], — есть признание единственности Всевышнего и Великого Аллаха, Его самости, атрибутов и других Его совершенств; наука же обращения есть усмирение и исправление нравов» [5, с. 38]. Этот пассаж «Пути...», по всей видимости, извлечен автором из «Типологии высокомерных» (*Аснаф ал-магзурин*) ал-Газали, где мистик определяет «науку откровения» как «знание о Всевышнем Аллахе и Его атрибутах», а «науку обращения» — как «знание о дозволенном, запретном и людских нравах» [1, с. 36]. Показательно, что Ибрахим проигнорировал параллельные дефиниции 'Абу Хамида, предложенные последним в знаменитом «Воскрешении наук о вере» (*Ихйа' 'улум ад-дин*): очевидно, самаритянский книжник счел определение «науки откровения» как «знания о сокрытом» и «свете, возникающем в серд-

це» [2, т. 1, с. 34] излишне эзотерическим и несовместимым с эзотерическим по духу и букве божественным *revelatio*. Впрочем, несколькими строками ниже ал-Кабаси во вполне арабо-неоплатоническом ключе учит о соединении силы воображения (*кувва мутахаййила*) индивида со «словами... ангелов, помещенных в общем чувстве (*хисс муштарак*)», — т. е. об эзотерическом способе обретения «науки откровения», доступном только «праведникам и пророкам» [5, с. 44].

Перечисляя имена ветхозаветных праведников (Адама, Сифа, Еноха, Ламеха, Ноя, Авраама, Исаака, Иосифа и Моисея), ал-Кабаси неожиданно для читателя возвращается в пространство суфийских символов: автор «Пути...» называет праотца евреев и арабов «полюсом» (*кутб*) своего времени.

«“Полюс” — это тот, кто обладает окружающими его тремя “подпорками” (*автад*); он же пребывает в центре. Если умрет кто из числа “подпорок”, [а точнее — сам “полюс”], то один из них станет “полюсом”, а в “подпорки” изберут [себе в ровни] одного из сорока “заместителей” (*абдал*). В мире всегда присутствуют эти [праведники], без них он падет. Если умирает кто-нибудь из числа “заместителей”, на его место приходит новый — тот, кого выберет Всевышний Бог... Говорят, будто из этих сорока [“заместителей”] двадцать два проживают в Леванте, и еще восемнадцать — в Ираке» [5, с. 51].

Приведенный выше отрывок содержит описание одного из вариантов суфийской иерархии праведников, зафиксированной, в частности, Хасаном ал-‘Адави ал-Хамзави (ум. 1886): единый кутб избирается из числа *автад*, а последние — из *абдал*, известных своей благочестивой жизнью [1, с. 218].

Вслед за ал-Газали [2, т. 2, с. 110], Фахруddином ар-Рази (ум. 1210) и, конечно же, Садакой [18, с. 185], ал-Кабаси развивает очевидно арабо-перипатетическую по происхождению метафору, уподобляющую различные силы души и органы чувств устройству добродетельного града. Следуя всем без исключения заповедям Торы, добродетельный самаритянин, по Ибраhиму, задействует следующий психофизиологический «механизм» — условие решительно любого человеческого действия:

«Итак, душа — царь, а тело — город, разум — добрый советник и осведомленный визирь; гневная сила — глава полиции, вожделеющая сила — раб... подлец и обманщик, притворяющийся добрым другом, но противостоящий знающему визирю во всякое время... Царь же прибегает к помощи своего визиря против раба-обманщика и исполняет своей приказ: он приказывает визирю натравить на худого раба полицию, чтобы восстановить справедливость. Так же и душа должна следовать за разумом и законом, чтобы усмирить гневную [силу] и направить ее против вожделеющей; иногда сто́ит обмануть гневную [силу мнимым] возвышением вожделеющей, что поможет выманить первую и подавить... Так выиграет разумная, словесная сила, которая, направив своих соглядатаев в город, восстановит в нем образцовый порядок и добродетельность. Для этого достаточно силу воображения сделать своим почтальоном, передающим вести о чувственно [воспринимаемых вещах], силу памяти — своей рабыней, язык — охранником, члены — писарями, органы чувств — соглядатаями; глаз займется миром возникновения, слух — миром звуков, обоняние — миром запахов, а осязание — миром осязаемого. Последние отнесут вести о мире почтальону (силе воображения),

тот — казначею (силе памяти), казначей же — царю. Царь учтет только то, что поможет ему исправить [положение] царства, победить врага и принести пользу» [5, с. 72–74].

Однако если в предыдущем случае мы имеем дело с оригинальной переработкой достаточно известной метафорической модели, в следующем исследователе сталкивается с прямым цитированием — явлением, как мы убедились, достаточно редким для автора «Пути...». Так, резюмируя основное содержание трактата, ал-Кабаси демонстрирует «природную» необходимость мистического познания — своеобразной вершины эволюции форм тварной вселенной. Описание этой эволюции дословно заимствовано Ибрахимом из «Воспитания нравов» (*Тахзиб ал-ахлак*) Ибн Мискавайха (ум. 1030) [14, с. 76–82] и выглядит следующим образом:

«Всем известно, что природные тела имеют нечто общее, что объемлет их всех... затем они по-разному начинают воспринимать благородные воздействия (*асар шарифа*) и формы, которые в них возникают. Например, неодушевленные [предметы], восприняв привычную для людей форму, становятся лучше первой глины, этой формы не имеющей. Затем [неодушевленный предмет] достигает уровня, [пригодного для восприятия] формы растения; так он становится еще лучше, перенимая [способность] питаться, развиваться, простирается в нескольких направлениях и привлекать из земли то, что ему подходит... Некоторые растения, вроде кораллов, близки к неодушевленным предметам... После растение развивается, пока не подходит вплотную к горизонту (*'уфук*) животного, образуя лучшие растения, способные... вынашивать и производить плод... Восприняв еще немного, растение превращается в животное и, выйдя за горизонт растений, обретает половые различия... Такова, например, пальма, отличающаяся от животного только одним — неспособностью ходить по земле... Животные... умеющие чувствовать боль и наслаждаться... могут быть близки растениям, не совокупляясь и не производя подобных себе, но образуя при этом другие особи — как, например, простейшие насекомые; однако разное развитие [животных производит] разницу в их чести... пока [некоторые животные] не достигают уровня подражательства человеку, не предполагающего, впрочем, обучения — то есть уровня обезьян и подобных им. Таков горизонт животности; приняв еще немного [форм, существо] перерастает его и становится человеком, принимающим [дар] разума, различения и словесности... Низшие, близкие к животному горизонту, ступени человечества — это люди, живущие на окраине ойкумены (*ма'мура*); затем человек перенимает силу различения и разума, другие добродетели — и этим исчерпывается действие природы, которой Всевышний Аллах вверил дела чувственные. Это необходимо для сознательного обретения добродетелей, счастья и [произведения] усилий, выводящих [человека] к концу его горизонта и началу горизонта ангелов... На тебя снисходит божественное истечение (*файд*) — и ты отбрасываешь беспокойство природы, ее устремление к животным страстям, следя за первым проблеском [вышнего мира]. Ты поймешь, что каждая ступень [сущего] нуждается в предшествующей ей [ступени], что человеку не обрести совершенства, не изведав все предшествующие [состояния несовершенства]. Когда ты станешь совершенным человеком, на тебя прольется свет Высшего горизонта, — и ты пребудешь либо мудрецом, принимающим вдохновения (*'илхамат*) о действии мудрости и вышних споспешествований в интеллигибельных суждениях, либо поддержанным откровением (*вахй*) пророком» [5, с. 189–197].

Достаточно показательны, что этой части шестой главы *Сайр ал-калб* мы не находим в абсолютном большинстве списков памятника*, что может указывать, помимо изъяна в их общем протографе, на молчаливый протест самаритянских переписчиков против очевидно неоплатонической справки, представляющей развитие тварного мира не как результат единовременного акта творения, но в качестве плода длительной и сравнительно автономной эволюции. Вместе с тем мы не можем не отметить предпосылку возникновения «эволюционных» идей в мысли ал-Кабаси: в частности, Мунаджжа ибн Садака, автор XII–XIII вв., в монументальной «Книге о различиях [между иудеями и самаритянами]» (*Китаб ал-хилаф*) неоднократно настаивал на преимущественно универсальном характере креационных актов Творца, создающего всеобщие «причины» (*асбаб*) наблюдаемых феноменов [10, с. 123]. Схожим образом Мунаджжа характеризовал и знание Бога, объемлющее и универсальные, и партикулярные интеллигибилии.

Такovy, в общих чертах, арабо-мусульманские источники «Пути...», которые нам удалось обнаружить по вдумчивом изучении и подготовке критического издания наиболее известного текста Ибраhима ал-Кабаси. В нем мы вправе выделить две группы заимствований (впрочем, границы между ними могут меняться по мере обращения к доселе не изученным самаритянским памятникам-посредникам между *Сайр ал-калб* и первоисточниками отдельных цитат или терминов). Первая группа демонстрирует непрерывность самаритянской традиции, несмотря на внутреннюю разнородность сохранившейся к XVI в. ряд мусульманских терминов, адаптированных для богословия общины промутазилитским мыслителем 'Абу ал-Хасаном ас-Сури и в равной степени зависимых от дискурсов калама и восточного перипатетизма Мунаджжи ибн Садаки и его сына, Садаки ал-Хакима. К этой части фрагментов относятся категориальные экскурсы ал-Кабаси, оппозиция «наука откровения — наука отношения» и типология образов человека и ангельских созданий. Вторая же группа извлечений из мусульманских трудов была, по всей видимости, почерпнута из последних непосредственно ал-Кабаси: по крайней мере, проживавший в Дамаске книжник имел возможность ознакомиться с дескрипцией суфийских иерархий, отрывками из «Воспитания нравов» Ибн Мискавайха и первым среди самаритянских богословов объединить их в новом религиозно-философском контексте. Смеем надеяться, что выявленная нами связь самаритянского наследия с наследием арабо-мусульманским не только прольет свет на загадочную историю «Пути...», но и обратит внимание специалистов на специфику самаритянского богословия XI–XVIII в., генетически зависимого от теологических систем разных исламских направлений.

* Имеется в виду тип текста, представленный уже упомянутым выше манускриптом VL Or 12295, а также рукописями Нью-Йоркского отделения Еврейской богословской семинарии Америки (Ms 3495, 1903), Института Бен-Цви (Ms 7094, 1911), Йельского университета (Ms Z.107.35, 1904) и Библиотеки Райланда (Ms 882).

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. В 2-х тт. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 2013.
3. Ал-Газали, 'Абу Хамид. Маджму' раса'ил. Бейрут: Дар ал-фикр, 1416 г. х. 302 с.
4. Ал-Газали, 'Абу Хамид. Ма'аридж ал-Кудс фи мадаридж ан-нафс. Бейрут: Дар ал-афак, 1975. 205 с.
5. Ал-Кабаси, Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. Колледж Еврейского союза (отделение Цинциннати) Ms 2070. 232 с.
6. Ал-Хаким, Садака. Шарх Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал (2014). URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqap1.pdf> (дата обращения: 04.03.2024).
7. Ал-Хаким, Садака. Шарх Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-таквин. Ал-Джуз' ас-сани (2014). URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa2.pdf> (дата обращения: 04.03.2024).
8. Ал-Хатиб, Лисан ад-Дин. Равдат ат-та'риф би-л-хубб аш-шариф. Каир: Дар ал-фикр ал-'арабийй, 1966. 816 с.
9. Ал-Худжвири, 'Абу ал-Хасан. Кашф ал-махджуб. Бейрут: Дар ан-нахда, 1980. 710 с.
10. Ас-Самирри Мунаджжа. Книга о различиях [между иудеями и самаритянами]. Ч. 1 / Мунаджжа ас-Самирии; подготовка арабо-еврейского текста, вводная статья, комментарии и индексы Ф. О. Нофала. Сергиев Посад: Издательство МДА, 2024. 160 с.
11. 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.
12. Ас-Сури, 'Абу ал-Хасан. Китаб ат-таббах. Еврейская теологическая семинария Америки. MS 9012. 211 с.
13. Ибн ат-Таййиб. Аш-Шарх ал-кабир ли-макулат Аристо. Дамаск: Дар ат-таквин, 2010. 653 с.
14. Ибн Мискавайх. Тахзиб ал-ахлак. Каир: ал-Матба'а ал-мисриййа, 1398 г. х. 191 с.
15. Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция. М.: ООО «Садра», 2023. 552 с.
16. Нофал Ф. О. Абу ал-Касим ал-Кабй и закат багдадской школы мутазилизма. М.: ООО «Садра», ИД ЯСК, 2017. 130 с.
17. Нофал Ф. О. Апологетические трактаты Ибрахима ал-'Аййи и самаритянское богословие XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 20–37.
18. 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.
19. Раса'ил ихван ас-сафа'. В 4 т. Каир: ал-Матба'а ал-'арабиййа би-Миср, 1928.
20. Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-Аййи (по рукописи BL Or 2691) / Предисловие и подготовка текста Ф. О. Нофала // Религия и общество на Востоке. Вып. VI. 2022. С. 180–232.
21. Cowley A. E. The Samaritan Liturgy, the Common Prayers. Vol. II. Oxford: Clarendon Press, 1909. 540 p.
22. Florentin M. Late Samaritan Hebrew. A Linguistic Analysis of its Different Types. Leiden: Brill, 2005. 393 p.

23. Halkin A. S. The 613 Commandments Among the Samaritans // Ignace Goldziher Memorial Volume. Vol. II. Jerusalem: Globus, 1958. P. 86–100.

24. 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 Harrasowitz, 2013. S. 343–390.

25. Weigelt F. Samaritan Bible Exegesis and its Significance for Judeo-Arabic Studies // Senses of Scripture, Treasures of Tradition: The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims. Leiden: Brill, 2017. P. 198–239.

REFERENCES

1. Al-Ġazālī, 'Abū Ḥāmid. *Aṣnāf al-maġrūrīn* [Types of Arrogant]. Cairo: Maktabat Qur'ān. 75 s. (In Arabic).

2. Al-Ġazālī, 'Abū Ḥāmid (2013). *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* [Resurrection of the Sciences of Faith]. 2 vols. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah. (In Arabic).

3. Al-Ġazālī, 'Abū Ḥāmid (1416 H.). *Maġmū' rasā'il* [Treatises]. Beirut: Dār al-fikr. 302 s. (In Arabic).

4. Al-Ġazālī, 'Abū Ḥāmid. (1975) *Ma'ārīḡ al-quḍs fī madāriḡ al-naḥs* [The Rise of the Saints: About the Soul]. Beirut: Dār al-āfāq. 205 s. (In Arabic).

5. Al-Qabāṣī, Ibrāhīm. *Sayr al-qalb fī ma'rifat al-Rabb* [The Path of the Heart to Knowing the Lord]. Hebrew Union College (Cincinnati). Ms 2070. 232 s. (In Arabic and Hebrew).

6. Al-Ḥakīm Ṣadaqah (2014). *Šarḥ siḥr al-Takwīn. I.* [Commentary on Genesis. Pt. 1]. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqap1.pdf> (accessed: 04.03.2024).

7. Al-Ḥakīm Ṣadaqah (2014). *Šarḥ siḥr al-Takwīn. II.* [Commentary on Genesis. Pt. 2]. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa2.pdf> (accessed: 04.03.2024).

8. Al-Ḥaṭīb, Lisān al-Dīn (1966). *Raqwḍat al-ta'rif bi-l-ḥubb al-šarīf* [Garden Introducing Saint Love]. Cairo: Dār al-fikr al-'arabī. 816 s. (In Arabic).

9. Al-Huġwīrī, 'Abū al-Ḥasan (1980). *Kašf al-maḡḡūb* [Breaking the Covers]. Beirut: Dār al-naḥḍah. 710 s. (Arabic Translation).

10. Al-Sāmīrri, Munaġġā. (2024) *Kniga o razlichiiakh* [mezhd u iudeiami i samaritanami]. Chast' 1 [The Book of Differences between Jews and Samaritans. Pt. 1]. Sergiev Posad: Izdatel'stvo MDA publ. 160 s. (In Russian, Arabic and Hebrew).

11. Al-Šūrī, 'Abū al-Ḥasan (2023). *Kniga o Voskresenii* [A Book on Resurrection]. In: Ishrak. Zhurnal islamskoi filosofii. T. 1. № 2. S. 76–95. (In Russian, Arabic and Hebrew).

12. Al-Šūrī, 'Abū al-Ḥasan. *Kitāb al-ṭabbāḥ* [The Book of Slaughter]. Jewish Theological Seminary of America. MS 9012. 211 s. (In Arabic and Hebrew).

13. Ibn al-Ṭayyib (2010). *Al-Šarḥ al-kabīr li-maqūlāt Aristō* [The Big Commentary on Aristo's "Categories"]. Damascus: Dār al-Takwīn. 653 s. (In Arabic).

14. Ibn Miskawayḥ (1398 H.). *Tahḍīb al-aḥlāq* [Education of Morals]. Cairo: al-Maktabah al-miṣriyyah. 191 s. (In Arabic).

15. Nasyrov I. R. (2023) *Osnovaniia islamskogo mistitsizma: genezis i evoliutsiia* [The Origins of Islamic Mysticism: Its Genesis and Evolution]. Moscow: Sadra publ. 552 s. (In Russian).

16. Nofal F. O. (2017) *Abu al-Kasim al-Kabi i zakat bagdadskoj shkoly mutazilizma* ['Abū al-Qāsim al-Ka'bi and the Sunset of Baghdadadi Mutazilites]. Moscow: Sadra publ., YaSK publ. 130 s. (In Russian).

17. Nofal F. O. (2021) *Apologeticheskie traktaty Ibrakhima al-'Aiii i samaritianskoe bogoslovie XVIII v.* [Apologetical Treatises by Ibrāhīm al-'Ayyah and Samaritan Theology of

18th century]. In: Vestnik PSTGU. Serii I: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie. Vyp. 96. S. 20–37. (In Russian).

18. Nofal F. O. (2021) “Samaritianskii Shestodnev” kak arabo-musul'manskii antropologicheskii manifest. *Chtenie pervykh glav tolkovaniia Sadaki al-Khakima na knigu Bytiia* [The Samaritan Haexameron as an Arab-Muslim Anthropological Manifesto: the First Chapters of Sadaqah's Commentary on Genesis]. In: Islam v sovremennom mire. 3. S. 179–194. (In Russian).

19. *Rasā' il Iḥwān al-ṣafā'* [Iḥwān al-ṣafā' Epistles]. 4 vols. Cairo: al-Maṭba'ah al-'arabiyyah bi-Miṣr, 1928. (In Arabic).

20. *Chetyre apologeticheskikh traktata Ibrakhima al-Aiii* (po rukopisi BL Or 2691) / Predislovie i podgotovka teksta F. O. Nofala [Four Apologetical Treatises by Ibrāhīm al-'Ayyah]. In: Religii i obshchestvo na Vostoke. Vyp. VI. 2022. S. 180–232. (In Russian, Arabic and Hebrew).

21. Cowley A. E. (1909) *The Samaritan Liturgy, the Common Prayers*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press. 540 p. (In English and Hebrew).

22. Florentin M. (2005) *Late Samaritan Hebrew. A Linguistic Analysis of its Different Types*. Leiden: Brill. 393 p. (In English and Hebrew).

23. Halkin A. S. (1958) *The 613 Commandments Among the Samaritans*. In: Ignace Goldziher Memorial Volume. Vol. II. Jerusalem: Globus, 1958. P. 86–100. (In Hebrew).

24. Weigelt F. (2013) *Die exegetische Literatur der Samaritaner*. In: *Durch Dein Wort Ward Jegliches Ding! / Through Thy Word All Things Were Made! 2. Mandaistische Und Samaritanistische Tagung*. Wiebaden: Otto Harrasowitz. S. 343–390.

25. Weigelt F. (2017) *Samaritan Bible Exegesis and its Significance for Judeo-Arabic Studies*. In: *Senses of Scripture, Treasures of Tradition: The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*. Leiden: Brill. P. 198–239.