

Концепция единобожия (тавхид) в религиозно-философской мысли Мунаджжи ибн Садаки

Фарис Османович Нофал

Институт философии РАН, Москва, Россия

faresnofal@mail.ru

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



Аннотация. В статье рассматривается теологическая концепция самаритянского правоведа и философа Мунаджжи ибн Садаки ас-Самирри (XII–XIII вв.). На основании его «Книги о различиях [между иудеями и самаритянами]» (*Китаб ал-хилаф*) автор проводит анализ категории «единобожие» (*тавхид*), заимствованной книжником из исламского дискурса. Подобно мусульманским богословам-мутакаллимам, Мунаджжа различает в концептуальном изложении доктрины три аспекта — «единобожие самости», «единобожие атрибутов» и «единобожие действий». Первое представляет собой последовательную защиту тезиса об абсолютной единственности, неделимости и простоте сущности Творца, не предполагающей существование другого отмененного теми же свойствами божества. Второе, согласно Мунаджже, предполагает веру в онтологическое тождество божественных атрибутов самости Вседержителя; последнее позволяет теологу заключить о сохранении простоты сущности Господа, несмотря на номинальное утверждение за ней всезнания, всемогущества, жизни и прочих свойств. Наряду с этими «атрибутами самости», необходимо присущими Первоначалу, Мунаджжа выделял «оперативные атрибуты», связывающие Его с миром и потому возникшие во времени и пространстве (например, атрибут речи, предполагающий наличие некоего её адресата). Наконец, третье — не что иное как исповедание Бога в качестве единственного актора мультиверсума: будучи создателем всех без исключения действий, Вседержитель, по Мунаджже, учитывает волю человека и творит присваиваемые им могущества и действия. Отдельно рассматривается связь теории Мунаджжи как с работами арабских перипатетиков, так и с монументальной «Книгой о забое» (*Китаб ат-таббах*) родоначальника самаритянской религиозно-философской мысли 'Абу ал-Хасана ас-Сури (XI в.).

Ключевые слова: самаритяне, Абу ал-Хасан ас-Сури, Мунаджжа ибн Садака, Китаб ал-хилаф, Китаб ат-таббах, теология, Бог, атрибут

Для цитирования: Нофал Ф. О. Концепция единобожия (тавхид) в мысли Мунаджжи ибн Садаки // Концепт: философия, религия, культура. — 2025. — Т. 9, № 1. — С. 49–61. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2025-1-33-49-61>

The Theology of God's Oneness (Tawḥīd) in Munağğā Ibn Ṣadaqaḥ's Religious and Philosophical Thought

Faris O. Nofal

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

faresnofal@mail.ru

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

Abstract. The article deals with the philosophical and religious study of the Samaritan concept of *al-tawḥīd* — “the oneness of God” and is based on the “Book of Differences [between Jews and Samaritans]” (*Kitāb al-Hilāf*), composed by Munağğā ibn Ṣadaqaḥ al-Sāmīrī, also known as “the Son of the Poet” (Ibn Šā’ir). The relevance of the study is due to the both the unexplored theological systems of the Samaritan writers’ legacy and their connection with the Muslim tradition. Munağğā, as a Samaritan thinker of 12th – 13th centuries, followed Arab-Muslim discourse in his teachings; this was no exception in the field of theology, Mu’tazili’, Ash’ari’ and Maturidi’ versions of which became widespread in Samaritan circles as well as Peripatetic metaphysics. Munağğā considers *al-tawḥīd* theory in its Muslim aspects — *tawḥīd al-dāt* (“the oneness of Divine Substance”), *tawḥīd al-ṣifāt* (“the oneness of Divine Attributes”) and *tawḥīd al-af’āl* (“the oneness of Divine Action”). “The oneness of Divine Substance” means an absolute numerical and qualitative uniqueness of God in His essence; Munağğā proves it by Mutazilite arguments, directed against dualistic doctrines of East. Another impact of Mutazili’ thought is obvious in *tawḥīd al-ṣifāt* concept, which requires, according to Munağğā, the ontological equivalence of Divine Essence to His attributes; this kind of equivalence makes any multiplicity in God’s eternal and unchangeable Substance impossible. “The oneness of Divine Action” explains the connection between God and world’s variability. Since God is the Actor *par excellence*, all created actions belong to Him — as Munağğā notes, universally and particularly; in this case, the Samaritan theologian adapts Maturidi’ concept of *al-kasb*, “appropriation”: human appropriates created, in accordance to his free will, action through created might (*qudrah*). The impact of Arab Peripatetic philosophy on Munağğā’s theology is evident from his use of terms “necessary — possible” (*wāğib — mumkin*); at the same time Munağğā criticizes peripatetic theory of emanation and universal nature of Divine Knowledge and Might. In conclusion the author compares Munağğā’s theological concepts with relevant teachings of ‘Abū al-Ḥasan al-Šūrī stated in “the Book of Slaughter” (*Kitāb al-Ṭabbāḥ*) — the first speculative work of Samaritans. Finding that while Ibn Šā’ir adopts a kalamic-peripatetic synthesis, merging terms used in both traditions, relying on Mu’tazili’ theology of attributes and Maturidi’ anthropology, al-Šūrī follows the philosophy of kalam in its natural and theological themes, rejecting the concept of emanation and the division of intelligibilia into universal and particular. This article continues the work of its author on *Kitāb al-Hilāf*, the first part of which was published in 2024.

Keywords: Samaritans, ‘Abū al-Ḥasan al-Šūrī, Munağğā ibn Ṣadaqaḥ, *Kitāb al-Hilāf*, *Kitāb al-Ṭabbāḥ*, Theology, God, Attribute

For citation: Nofal, F. O. (2025) ‘The Theology of God’s Oneness (Tawḥīd) in Munağğā ibn Ṣadaqaḥ’s Thought’, *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 9(1), pp. 49–61. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2025-1-33-49-61>

Введение

Возвращаясь к изучению самаритянского религиозно-философского наследия спустя шестьдесят лет после выхода в свет единственной специальной монографии, посвящённой этой тематике [Macdonald, 1964], специалист вынужден признать ужасающее состояние *Studia Samaritana*: в то время как имеющаяся литература по теме исчерпывается обращением к самаритянским мидрашам и гимнам-*пиутим* IV–XI вв., собственно теологическое рукописное наследие общины XI–XVIII вв. остаётся не только неизданным, но и совершенно неизученным¹. Нижеследующая работа призвана стать скромным вкладом автора в восполнение обозначенной лакуны философского семитоведения и эксплицировать богословские построения самаритянского писателя XII–XIII вв. Мунаджжи ибн Садаки ас-Самирри, — с опорой на методы историко-философской, текстологической и герменевтической реконструкции.

О Мунаджже ибн Садаке, также известном как *Ибн Ша'ир*, «Сын поэта», не сохранилось практически никаких данных. Из разрозненных сведений, почерпнутых из арабоязычных источников, живописующих биографию сына Мунаджжи Садаки (ум. ок. 1223) и трудов самого мыслителя, Ибн Ша'ир на протяжении десятилетий служил при дворе Аййубида ал-Ашрафа Мусы (ум. 1237) и неоднократно становился инициатором диспутов с иудеями-раббанитами. Мунаджжа —

автор «Книги об ответах иудейским сектам по вопросу определения времён» (*Китаб ар-радд 'ала тава'иф ал-йахуд фи тахдид ал-мавакит*), «Книги установлений» (*Китаб ал-ахкам*), малых экзегетических трактатов и монументальной «Книги об исследованиях различий между иудейской и самаритянской религиями» (*Китаб ал-бухус ва маса'ил ал-хилаф фи-ма байна миллатай ал-йахуд ва ас-самирра*) или, сокращенно, «Книги о различиях» (*Китаб ал-хилаф*). Все перечисленные творения Мунаджжи — за исключением первого тома «Книги о различиях», изданного нами в 2024 г. — до сих пор ждут своего публикатора².

«Книга о различиях» стала, пожалуй, первой «суммой» самаритянской мысли, обобщившей результаты правовой и религиозно-философской спекуляции самарян в ересиографическом контексте. Одновременно с этим, структурно и тематически *Китаб ал-хилаф* близка «Книге о забое» 'Абу ал-Хасана ас-Сури, — с тем, однако, отличием, что разнородность, неупорядоченность фрагментов последней обусловлена усилиями компиляторов, объединивших справки ас-Сури под одним переплётом уже после смерти учителя (ок. 1039–1040) [Wedel 1987]. В целом текст «Книги о различиях» распадается на три сравнительно самостоятельных компонента — галахический, апологетический и теологический. Натурфилософская проблематика, занимавшая ас-Сури и сына Мунаджжи Садаку, так и не была развёрнута на страницах трактата, цитируемого ниже по спискам Британской библиотеки³: изложенное в памятнике учение Мунаджжи о природе

¹ Единственное известное нам исключение — изобилующая фактологическими ошибками статья Г. Веделя, посвящённая трём богословским темам «Книги о забое» (*Китаб ат-таббах*) 'Абу ал-Хасана ас-Сури (XI в.) — проблемам божественного единства, господних атрибутов и свободы человеческого действия [Wedel, 2011]. Под разбор многочисленных огрехов коллеги, равно как и под обстоятельное изучение памятника, мы намерены отвести отдельную статью.

² Ас-Самирри Мунаджжа. Книга о различиях [между иудеями и самаритянами]. Часть 1 / Мунаджжа ас-Самирри; подготовка арабо-еврейского текста, вводная статья, комментарии и индексы Ф. О. Нофала. Сергиев Посад: Издательство МДА, 2024. 160 с. Подробнее о реконструкции биографии Мунаджжи см. наше предисловие к «Книге о различиях» (с. 11–39).

³ Первый том «Книги о различиях», опубликованный по рукописи Brit. Lib. Or. 12279, цитируется по печатному изданию (ас-Самирри, 2024). Второй том хранится в фондах Британской библиотеки под номером Brit. Lib. Or. 10863, выполнен шрифтом рук'а на бумаге размером 13,1×8,8 см и переписан в 1909-м г. Наджи ибн Худром в городе Наблусе (Шхеме) (Ас-Самирри, Мунаджжа ибн Садака. *Китаб ал-хилаф*. Ал-Джуз' ас-сани. British Library. Or. 10863 (1909 г.). 305 с.).

исчерпывается описанием эманации Мировой Души и конечности материи как таковой, свидетельствующей о необходимости существования Творца. Именно теологическому аспекту «Книги...» самаритянина мы и уделим исключительное внимание ниже, рассмотрев его в свете понятия *тавхид*, единобожия, заимствованного Мунаджжой из арабо-мусульманского словаря.

Как известно, категория *тавхид* обозначает в исламском богословии строгую систему взглядов, призванную обосновать и выразить веру в исключительную единственность Создателя. По мнению мусульманских мыслителей, концепция единобожия должна учитывать три аспекта божественного единства — единства Его самости (*зам*), действий (*аф'ал*) и атрибутов (*сифат*). Прибегая к теоретическому «очищению» (*танзих*) Господа от атрибутов твари, теологи манифестировали, во-первых, нумерическое и качественное тождество «сущности» Первоначала, во-вторых — онтологическую однородность и универсальность Его актов и, в-третьих, исключительную связь Его свойств и самости, совместимую с первым тезисом о единственности Демиурга [Hashi, 2013; Лукашев, 2021]. Многочисленные варианты реализации принципа единобожия обусловили возникновение разных школ мусульманского богословия и, наряду с решением проблемы определения правовера и неверия [Нофал, 2016], сформировали магистральные линии доктринального развития ислама как религиозной системы. Ниже мы неоднократно убедимся, что Мунаджжа ибн Садака не только знал о концептуализации понятия *тавхид*, но и активно приспособлял ряд мусульманских доктринальных элементов к самаритянскому богословию, лишь в XI в. обретшему новый язык и новый, спекулятивный метод.

«Единобожие самости»: Абсолют и Его единственность

Подобно adeptам мусульманского калама, — и вслед за 'Абу ал-Хасаном ас-Сури, — Мунаджжа начинает своё рассуждение

о Боге с аргументов в пользу Его абсолютных единства и единственности. Первоначало, по Мунаджже, должно быть просто, неделимо, и не иметь подобия.

Итак, если бы обращающемуся к Посланнику Вечному уподобилось некое сущее, каждая из этих двух самостей должна была бы отличаться от другой определённым атрибутом (*сифа*). Они должны обладать бесконечной (*гайр мутанахиййа*) самостью, неисчислимыми атрибутами и конечным действием, [выраженным] в роде, могуществе, силе и числе; таковы необходимые [характеристики] всякого вечного Необходимо-Сущего-благодаря-Себе (*ваджиб ал-вуджуд ли-нафси-хи*). После [вечные божества] должны разойтись в целях (*кусуд*), желаниях (*'ирадат*) и действиях (*аф'ал*), что ведёт к взаимному препятствованию (*таману'*), если их намерения различны. Необходимое или возможное препятствование [одного другому] немыслимо без допущения, что один из них препятствующий, а другой — препятствуемый; но ведь препятствуемый бессилён (*'аджиз*), а бессильный не бывает вечным. И потом, будь их самости одинаково бесконечными, они совпали бы и стали неразличёнными, — а две самости нельзя рассматривать как одну. Если же они отличаются друг от друга, то у каждой из них должна быть своя сторона (*джиха*), что свидетельствует об их ограниченности⁴.

В приведённом выше отрывке Мунаджжа умело комбинирует два аргумента в пользу единственности Бога: первый из них, «от взаимопрепятствования» (*таману'*), заимствован из «Книги о забое» ас-Сури⁵ и восходит к мутазилитской теологии⁶, тогда как второй, «от совпадения свойств», принадлежит перу 'Абу ал-Касима ал-Ка'би (ум. 931) [Нофал, 2017а: 35–36]. Во втором томе «Книги о различиях» Ибн Ша'ир

⁴ Ас-Самирри, 2024: 86–87.

прибегает к помощи ещё одного аргумента против дуалистических учений о вечности мира — аргумента от изменчивости свойств:

Вечный необходимо [существует] благодаря Своей самости; всякий вечный должен бытийствовать изначально и необходимо. Таковое [бытие] не подвержено изменению в характеристиках (*тагййир ва табдил фи ал-авсаф*); мир же существует лишь благодаря изменчивости свойств. Как одно необходимо существующее Вечное [божество] может оставаться совершенным, действующим в ином и не претерпевающим в Себе, а второе — быть не таким? Следовательно, мы убедились, что мир создан из небытия (*'адам*)⁷.

Обращает на себя внимание несомненное знакомство Мунаджжи не только с тезаурусом, но и с работами Ибн Сины (ум. 1037): так, самаритянский мыслитель активно оперирует категорией «необходимое» (*ваджиб*) и воспроизводит тезис Авиценны о неизменности имматериального, применённый арабским перипатетиком и к разумах (*'укул*; ед. ч. *'акл*) — перводвигателям небесных сфер⁸.

От утверждения единственности Бога Мунаджжа переходит к защите веры в Его существование. В этой части своих рассуждений книжник следует, преимущественно, космологической логике: по зрелом умозрении всякий предмет обнаруживает свою нужду в творце — а значит, во всемогущем Боге.

Узнав о возникших [предметах], мы предлагаем доказательство их возникновения и нужды в Творце их формы (*сура*): у каждой твари есть творец и изобретатель, опережающий её существование. [Так и с] мирозданием: у него есть Творец. По Его творению, по следу [Его силы] мы [познаем] Его мудрость, знание и могущество <...> а также жизнь, ибо могуществен только живой⁹.

Впрочем, мультверсум Мунаджжи устроен исключительно иерархически: несмотря на постулируемое всемогущество Всевышнего, самаритянин соглашается с арабскими перипатетиками, признавая влияние планет на земные объекты и даже на само существование земли¹⁰. Так или иначе, «всё указывает на совершенство Создателя, на Его вечность и всемудрость», — а значит, на самостоятельность креационного акта, никак не связанного условием существования некоей первоматерии (*хайула*)¹¹.

«Единобожие атрибутов»: Бог и Его атрибуты

Итак, Бог, согласно Мунаджже, «безначален и бесконечен», пребывает «вне пространства», бесконечно «велик и совершенен», располагает «чистым (*махда*) единством, в котором нет составности»¹². Однако почти все перечисленные атрибуты представляют собой апофатические характеристики божественной самости. Обладает ли она катафатическими атрибутами, — и если да, то каков их онтологический статус?

⁵ Ас-Сури, 'Абу ал-Хасан. *Китаб ат-таббах*. Jewish Theological Seminary of America. MS 9012. С. 122–123.

⁶ 'Абд ал-Джаббар. *Ал-Мухтасар фи 'усул ал-дин // Раса'ил ал-'адл ва ат-тавхид*. Бейрут: Дар ал-хилал, 1971. С. 229.

⁷ Ас-Самирри, 1909: 290.

⁸ Ибн-Сина. *Исцеление. Теология: в двух томах*. Т. 1. Москва: Институт востоковедения Российской академии наук, 2022. С. 452. Ниже Мунаджжа настаивает на тварности небесных сфер и планет: движущиеся и видимые, они, согласно богослову, обнаруживают свою структурную сложность и субстанциальность, что свидетельствует об их возникновении во времени (Ас-Самирри, 1909: 290–291).

⁹ Ас-Самирри, 2024: 90. Ср. со схожим утверждением ас-Сури: «Также Он должен быть живым, коль скоро всякий могущественный необходимо является живым» (Ас-Сури, б.г.: 123).

¹⁰ Ас-Самирри, 1909: 291.

¹¹ Там же, 291–292.

¹² Ас-Самирри, 2024: 89.

Отвечая на этот вопрос, Ибн Ша'ир вновь отсылает читателя к дискурсу калама, — точнее, к мутазилитской теологии, оговаривающей возможность существования вечных «смыслов» (*ма'ани*), «привходящих» в самость объекта или «пребывающих» в нём в качестве его свойств. Начало мутазилитскому реализму положил, по всей видимости, басрийский вольнодумец Му'аммар ибн 'Аббад ас-Сулами (ум. ок. 830), предположивший, что основу видового и атрибутивного разнообразия мира составляют различные «смыслы» — феномены, продуцируемые субстанцией и её определяющие. Кроме акцидентальных смыслов, привходящих в материю и в ней уничтожающихся, ас-Сулами признавал существование смыслов имматериальных, — человеческих самостей, ангелов и божественных атрибутов, — не пребывающих в пределах трёхмерного пространства, но все же воздействующих на него [Нофал 2017b: 249–257]. Впоследствии теория Му'аммара была адаптирована поздними мутазилитами, использовавшими её для объяснения количественных и качественных изменений материальных объектов, а также воспринята матуридитами и ашаритами, вписавшими её в теологический контекст: сам Бог, верили они, располагает рядом атрибутов-смыслов, не тождественных Его самости и не отличных от неё.

Мунадджа, знакомый со спорами мутакаллимов о статусе смысла, принимал сторону мутазилитов, признавая существование смыслов в материи, но отрицая их бытийствование в самости Творца. В подтверждение последнего Ибн Ша'ир приво-дил доказательство, почерпнутое, как нам кажется, из трудов «судьи судей» Хамадана 'Абд ал-Джаббара (ум. 1025)¹³:

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; 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 второго. <...> Вышло бы, что смысл «вечность» предшествует самости как причина атрибута [вечности]; вечность стала бы внешней по отношению к самости, — но невозможно помыслить, чтобы одна вечная вещь опережала другую, служила бы ей причиной. Самостные атрибуты [Бога] не предполагают изменения, да и сам Он бесконечен, что есть предел совершенства (ибо конечность — недостаток)¹⁴.

Из процитированного отрывка, помимо очевидного знакомства Мунаджжи с мутазилитской теологической аргументацией, явственно следует его заинтересованность в типично каламической классификации божественных атрибутов [Насыров, 2024: 47–48]¹⁵. «Самостными» (*сифат затиййа*) самаритянин называл те свойства Бога, которые «необходимо [принадлежат] Его единой самости»¹⁶. Они не только неотделимы от сущности Всевышнего, но онтологически в ней неразличимы¹⁷; Абсолют

¹³ 'Абд ал-Джаббар. Ал-Мухит би-т-таклиф. Бейрут: ал-Матба'а ал-катуликиййа, 1962. С. 54–55.

¹⁴ Ас-Самирри, 1909: 293. Ср. с более кратким аргументом, приведённым в первом томе «Книги о различиях»: «Его самость — не субстрат для смыслов или [реальных] атрибутов. <...> Нужда самости в смыслах лишает её самостного же совершенства (*камал затийй*), в то время как сами смыслы нуждаются в ином, чтобы усовершенствовать собственное бытие. Но таковым не может стать Вечный, Необходимо-Сущий-благодаря-Себе, поскольку Его совершенство не нуждается в ином» (Ас-Самирри, 2024: 89).

¹⁵ В свою очередь, классификация арабо-перипатетическая критически учитывала отношение тех или иных характеристик к единственному «катафатическому» атрибуту Абсолюта — бытию (Ибн-Сина, 2022: 398–432).

¹⁶ Ас-Самирри, 1909: 299.

¹⁷ Там же, 295.

не в силах «отказаться» от них, их «уничтожить» или совершить нечто, ими не предполагаемое¹⁸. Таковы, по мнению книжника, могущество Господа, Его знание, жизнь, вечность, мудрость, взор и слух¹⁹. Что касается «оперативных» атрибутов или «атрибутов действия» (*сифат фи'лийа*), то они объяснялись Ибн Ша'иром основанием взаимодействия мироздания с Богом; «этими атрибутами Он может как располагать, так и не обладать или обладать их противоположностями»²⁰. Среди оперативных, творных атрибутов Мунаджжа выделял речь (*калам*), которой посвятил пролог к «Книге о различиях».

Скриптоцентризм ислама — преемник скриптоцентризма иудео-самаритянского — не мог не сказаться на богословии уммы, в VIII–IX вв. активно обсуждавшей природу божественной речи, видимым проявлением которой стал коранический текст. По мнению мутазилитов, ни буквенное, ни смысловое наполнение Корана не могут считаться вечным атрибутом самости Создателя: речь, состоящая из возникающих и уничтожающихся звуков, должна непременно быть обращена к человеку, сотворенному после создания мира. В свою очередь ашариты и матуридиты настаивали на вечности коранических (и, шире, богооткровенных) смыслов, облечённых в тварную языковую форму [Насыров, 2024: 48]. 'Абу ал-Хасан ас-Сури, первый самаритянский религиозный мыслитель, занял промутазилитскую позицию; по его словам,

Мудрейший Всевышний <...> обращался к сынам Израиля, говоря: «Я — Бог, твой Господь, который вывел тебя из Египта, из обители рабства». Как при том могут не существовать Израиль или Египет? Это означает, что [Бог] не говорит извечно. Его речь — оперативный атрибут, творимый Всевышним, когда появляются нужда в том и слушатель; тогда Всевышний творит [речь] так, чтобы она была понятна²¹.

С мнением ас-Сури вполне согласен и Мунаджжа, напоминающий своему читателю о природе речи. «Разделённые звуки и измышленные буквы, упорядоченные для передачи смыслов» возникают вследствие «сотрясения воздуха» (*кар' ал-хава'*), для чего Всевышний и создал речевой аппарат (*ала*) — лёгкие, гортань и язык, — оформляющий звуки в слоги и слова²². Смысл же речи, как и смысловая действительность в целом, понимается Мунаджжой реалистически:

Некоторые скажут, что «речью» именуют бытийствующие в самости смыслы. Однако бытийствующие в самости смыслы суть смыслы сущего и содержание фраз, но не сами фразы. Фраза же есть то, что доносит [смысл] и вразумляет, а смысл, существующий в самости, нельзя уразуметь без посредства фразы, которую [люди] договорились [понимать]

¹⁸ Там же, 289, 300; Ас-Самирри, 2024: 44.

¹⁹ Примечательно, насколько этот перечень самостных атрибутов близок к ашаритскому (всезнание, жизнь, могущество, волю, зрение, речь и слух) и далек от соответствующей выкладки ас-Сури: «Творец мира един — и Он должен быть могущественным; иначе Он не смог бы действовать, ибо действие есть то, что исходит со стороны могущественного. Он должен быть всезнающим, — иначе Он не смог бы произвести искусного действия; искусное действие показывает, что Он всезнающ. Также Он должен быть живым, коль скоро всякий могущественный и живой необходимо является живым. Он должен быть самодостаточным, ибо он бытийствует при небытии [мира], что показывает Его независимость от Него. Наконец, Он должен быть сущим, ибо Он действует в продолжение времен. Всевышний — тот, кто единственный обладает самостными атрибутами и ими остается единым» (Ас-Сури б.г., 123). Нельзя не отметить, что, по всей видимости, атрибуты мудрости (*хикма*) и жизни (*хайат*) были заимствованы самаритянином из перипатетического дискурса. См. подробнее: [Насыров, 2024: 52–53].

²⁰ Ас-Самирри, 1909: 300.

²¹ Ас-Сури б.г., 136–137.

²² Ас-Самирри, 2024: 41–42

и принимать] <...> Существующие в душе смыслы суть истина, но не предмет договора; о них не приходится спорить²³.

По глубокому убеждению Ибн Ша'ира, Бога нельзя назвать «глаголющим» в собственном смысле этого слова. Располагая смыслами сущего, зная о них, Вседержитель до определённого момента не облакает их в тварные слова — результат конвенции человеческих общин. Мыслитель объявляет Откровение (*вахй*) или внушение (*'илхам*) средством своеобразного «перевода» смыслов на человеческий язык²⁴, тем не менее, следуя благочестивому обычаю, богослов почтительно именует словесное выражение откровения «речением (*кавл*) Всевышнего».

Во втором томе «Книги о различиях» Мунаджжа уделяет особое внимание природе божественного всемогущества (*кудра*), — разумеется, в контексте антиперипатетической полемики. Как известно, следуя аристотелевским интуициям, приверженцы фалсафы утверждали за Абсолютом и Первым разумом лишь универсальное знание и могущество; в противном случае вершина иерархии бытия была бы причастна миру множественности, что недопустимо [Тейк, 2023]. Эта важнейшая предпосылка арабо-перипатетической теории эманации закономерно вызвала протест мутакаллимов, выступавших в защиту идеи творения *ex nihilo* и телесности всеобщего воскресения — результата повторного сотворения (*ма'ад*) Аллахом единичных человеческих организмов²⁵. Сам Мунаджжа неоднократно

заявлял о несогласии практически со всеми схемами онтологической медиации между Богом и тварью: хотя мыслитель и использует концепт «излияние» (*файд*), описывая эманацию тварной Мировой Души в индивидуальные тела²⁶, он решительно отвергает возможность того, чтобы «Всевышний создал некоего ангела, способного сотворить вселенную»²⁷. Напротив, Бог, зачастую создающий лишь универсальные предпосылки феноменов подлунного мира²⁸, отличается от твари сущностной способностью «производить и универсалии (*куллиййат*), и партикулярии (*джуз'иййат*)»²⁹. Более того, действие Вседержителя свободно от какой бы то ни было необходимости (*вуджуб*): Он волен совершать какие угодно акты в любой момент времени (*вакт*)³⁰. Наконец, именно Первоначало служит, согласно Мунаджже, основанием наблюдаемого в природе могущества: «Ведь всякий могущий таков постольку, поскольку Он даровал ему могущество!»³¹. Последнее утверждение богослова подводит нас к проблеме соотношения божественной воли и человеческого действия, о которой мусульманские мыслители рассуждали в контексте т.н. «единобожия действий».

«Единобожие действий»: деяние, человек, Бог

И в самом деле, если действователем *par excellence* остается Всевышний, какова природа человеческого акта и его, акта, предпосылок? Для ответа на этот вопрос мусульманские мутакаллимы прибегли

²³ Там же, 43.

²⁴ Там же.

²⁵ Эсхатологическому аспекту построений Мунаджжи, равно как и его полемике с перипатетическим «универсализмом», мы намерены посвятить отдельную работу. Здесь же укажем, что в этом аспекте споров с фаласуфами самаритянин вдохновлялся последней главой «Непоследовательности философов» (*Тахафут ал-фаласифа*) 'Абу Хамида ал-Газали (ум. 1111).

²⁶ Ас-Самирри, 2024: 107–108.

²⁷ Ас-Самирри, 1909: 289.

²⁸ Ас-Самирри, 2024: 123.

²⁹ Ас-Самирри, 1909: 298. Тот же тезис приложим, по Мунаджже, и к божественному знанию: «Он постигает универсалии универсальным знанием, а отдельные существующие партикулярии, если пожелает — знанием партикулярным. <...> Универсальное знание объемлет всякое познаваемое — необходимое 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 возможным» (Ас-Самирри, 1909: 296).

³⁰ Ас-Самирри, 2024: 75; Ас-Самирри, 1909: 299.

³¹ Ас-Самирри, 1909: 295.

к разработке дискретной метафизической схемы действия, де-факто состоящей из трёх элементов — самого действия (*фи'л*), могущества (*кудра*, *истита'а*) и воли (*'ирада*); каждый из элементов этой триады представляет собой модально оформленную акциденцию, предназначенную для произведения конкретного типа действия. К примеру, изначально задуманное субъектом движение правой руки влево реализуется ввне посредством могущества или способности совершить правой рукой левостороннее движение; и воля о движении, и могущество, производящее движение, и само движение — акциденции, не располагающие длительным существованием, и потому не прилагаемы *ad hoc* к той же руке в будущем.

Однако кто именно творит могущество (или, точнее, могущества) совершать те или иные деяния? Поборники свободы человеческого действия, мутазилиты решительно отстаивали антропическую природу могущества: субъект, по их мнению, самостоятельно продуцирует отдельные акты посредством собственной же способности к действию. Иначе к этой проблеме подходили ашариты и матуридиты, провозглашавшие тотальную зависимость всего сущего от Творца. Коль скоро единственным деятелем является Бог, человек может лишь «присваивать» созданные Богом действия посредством тварной же способности к ним. Такова сильная версия теории присвоения (*касб*), предложенная 'Абу ал-Хасаном ал-Аш'ари (ум. 936); модифицированная уже ал-Бакиллани (ум. 1013), она предполагает способность человека модально оформлять присваиваемое действие:

Сотворённое могущество может повлиять на предикат сотворенного [Аллахом действия] <...> Ведь мы различаем между словом «сотворил» и словами «помолился», «попостился», «посидел», «встал». <...> Завися от деяния, сотворённое могущество оформляет свою сторону деяния, от

которой зависит награда или наказание Перед сноской: [Аш-Шахрастани, 1993: 109-111]³².

В свою очередь, матуридитские мыслители развили более сложную версию теории присвоения, учитывающую взаимодействие тварной воли и вечного божественного знания. Основатель и эпоним школы ал-Матуриди (ум. 944) считал, что творимое Господом «сопутствующее» (*муй-ассира*) могущество способно соглашаться с присвоением конкретного деяния или отказываться от него. 'Абу ал-Му'ин ан-Насафи (ум. 1115) замечал: несмотря на то, что единственным действователем и создателем всего остаётся Всевышний, человек достоверно знает о том, что между его волей и совершаемым действием существует некая причинно-следственная связь, отсутствующая в случае с судорогой или движением сомнамбулы. Следовательно, «форма» деяния и способность к его совершению создаются Богом с учётом предзнания о свободном выборе (*ихтий-ар*) субъекта³³ [Ан-Насафи, 1986: 296-298]. Предложенная 'Абу ал-Му'ином — и перенятая всеми без исключения матуридитами классического периода — метафизическая схема действия позволила мутакаллимам решить сразу несколько проблем, так и не преодоленных ашаритской теологией. Во-первых, утверждая за Богом абсолютную произвольность творения, ашариты ставили под сомнение справедливость награды за благие деяния и наказания за прегрешения, обещанных людям в этой и грядущей жизни. Во-вторых, по меткому замечанию мутазилитов, ашаритская концепция, не объясняющая сути отношения воли Всевышнего и человеческого воления, обесценивала закреплённый за последним выбор, решимость совершать добрые и злые поступки. В-третьих, шейхи ашаритской школы были неспособны обозначить причину онтологического отграничения неэффективной воли от акцидентального, покорного божественному приказу, могущества.

³² Аш-Шахрастани, 'Абу ал-Фатх. Китаб ал-милал ва ан-нихал. Бейрут: Дар ал-ма'рифат, 1993. 665 с.

³³ Ан-Насафи, 'Абу ал-Му'ин. Ат-Тамхид ли-кава'ид ат-тавхид. Каир: Дар ат-тиба'а ал-мухаммадийа, 1986. 432 с.

'Абу ал-Хасан ас-Сури, как следует из текста «Книги о забое», перенимал мутаизлитскую метафизическую модель без каких бы то ни было оговорок. Бог, согласно ас-Сури, дарует человеку способность производить ряд «могуществ»; одни могущества атрибутируются душе, а другие — автономно действующему телу:

Действие есть то, что исходит от могущего... Оно бывает семидесяти видов; часть их производится сердцем и членами, другая — желаниями, третья — естественными силами, четвёртая — Всевышним деятелем. Сердца производят знания, мнения, сомнения, исповедания, воспоминания, скрытые [рассуждения], расчёты, уверенность, любовь, ненависть, ум, удивление, радость, заботу, грусть, решимость и сожаления... Действия членов таковы: фантазия, мысль, внимание, воспоминание, ощущение, интуиция, намерение, рассеянность, забывчивость, движение и покой... Деяния, исходящие от желаний: воление, отторжение, страсть, отвращение, гнев, голод, жажда, насыщение. Всевышний деятель творит, образует, живит, поддерживает существование, дарует пропитание и бедность, богатство, силу и слабость, честь и позор, болезнь и здоровье, смерть, уничтожение и разложение, воскресение, награду и наказание... Что до естественных сил, то они производят утверждённую, сон, мечту, бодрствование, возмещение, удержание, пищеварение, побуждение, рост, вкусы, цвета, запахи, приращение и недостаток³⁴.

В «Книге о различиях» Мунаджжа решительно отказывается от концепции ас-Сури, предпочитая ей матуридитскую теорию присвоения. По мнению Ибн Ша'ира, душа (*нафс*) располагает «ущербным могуществом» (*кудра накиса*); она не только нуждается во внешних «смыслах», вроде могуществ и интеллигибилий, но и не способна воспринимать последние без посредства тела (*джисм*)³⁵. А значит, существует

Всемогущий, составляющий основу (*'асл*) существования всякого могущего; Он наделяет могуществом каждого могущего, дарует ему могущество, пребывание и действие, — ровно столько, сколько требует Его мудрость, устроившая мир так, чтобы действительный действовал по предпочтению и свободному выбору, но не из необходимости³⁶.

Итак, субъект, согласно Мунаджже, есть тот, «чьи действия возможны, а не необходимы»³⁷. Таковой сохраняет свободу действий, прослеживает связь собственной воли со своим же деянием, и потому принимает систему «правообязывания» (*таклиф*) — отношений взаимных прав и обязательств, связывающих его с Творцом и Законодателем³⁸. Одновременно с тем Творец создаёт не только предпосылки свободного выбора, но и само деяние:

Он творит раба и наделяет его могуществом, знанием и способностью к действию; Он позволяет [человеку] выбирать желанное деяние. Кто говорит, что у раба нет ни воли, ни выбора, пускай знает: награда и наказание зависят от воли самого

³⁴ Ас-Сури, б.г.: 162–163.

³⁵ Ас-Самирри, 1909: 292. Телу книжник приписывает действие четырёх сил — производящей (*муваллида*), оформляющей (*мусаввира*), питающей (*газийя*) и ревностной (*тагур*). Вместе с тем Мунаджжа не поясняет, насколько, по его мнению, свободны ангелы — «либо чистые разумы, либо духовные самости, располагающие своеобразным составом (*та'лиф ва таркиб*), формой, орудиями и членами» (Там же, 303).

³⁶ Там же, 295.

³⁷ Там же, 298.

³⁸ Там же, 297.

раба. <...> Плод (*самара*) действия влечёт за собой награду или наказание. Так же определяется плод присвоения; присвоение (*касб*) следует тому, чего желает сам раб, с учётом знания о свойствах действия и его целях³⁹.

Таким образом, Мунаджжа в очередной раз подчеркнул свою верность мусульманскому принципу *тавхид*, в соответствии с которым истинное, предельное единство на всех уровнях бытия принадлежит одному Абсолюту. В части действия божественное единство проявляется онтологически — как основание решительно любого акта, совершаемого субъектом «ущербной» воли по собственному выбору. Последний выступает в качестве гаранта божественной же справедливости и предпосылки эсхатологической судьбы человека, достойного за созданный Богом плод своей воли либо вечных мук, либо вечного блаженства.

Заключение

Подводя итог статье мы вынуждены признать её ограниченность, — свойственную, впрочем, всем *case studies*, посвящённым средневековой мысли самаритян. Стесненные объёмом открытых и доступных нам рукописных источников, мы остановили свой выбор на единственном религиозно-философском трактате Мунаджжи ибн Садаки, содержащем собственно вероучительные справки — «Книге о различиях», которой, увы, и исчерпывается источниковая база исследования. Тем не менее произведенный анализ памятника позволил нам уяснить степень зависимости самаритянского автора от мусульманского дискурса, задавшего тематическую и терминологическую рамку рассуждений Ибн Садаки о единобожии, *тавхид*.

Текст «Книги о различиях», как нам удалось продемонстрировать выше, сохранил

все без исключения аспекты учения мусульманских теологов о божественном единстве. Подобно мутазилитам, отстаивавшим строгий вариант т.н. «единобожия самости», Мунаджжа постулировал единство и единственность самости Господа, её неделимость и простоту. Вслед за теми же мутазилистами самаритянин отказывался верить в существование множественных «самостных» божественных атрибутов, объявляя их тождественными природе Абсолюта, а атрибуты «оперативные» — тварным действием Всевышнего. Наконец, действие человека по-матюридически характеризовалось Мунаджжой как зависящее от действия Вседержителя и толковалось как результат присвоения субъектом сотворённых актов. Изложенная в «Книге о различиях» концепция единобожия сознательно, по всей видимости, противопоставлялась книжником теологии 'Абу ал-Хасана ас-Сури: последняя, будучи интегрирована в типично каламический дискурс, представлялась Мунаджже несовместимой с осуществленным им каламо-перипатетическим синтезом, важнейшим элементом которого стала категориальная пара «необходимое — возможное»; её Ибн Ша'ир блестяще применил при построении собственной метафизической модели акта.

В свете доступных неопубликованных (а значит, и несистематизированных) источников нам непросто делать выводы о дальнейшей рецепции взглядов Мунаджжи поздними самаритянскими авторами. По крайней мере, ряд теологом мыслителя разделял его сын Садака в обстоятельном толковании Книги Бытия. Впрочем, «Книга о различиях» распространялась среди адептов общины наравне с «Книгой о забое» ас-Сури, — а значит, нам ещё предстоит обнаружить следы её влияния на трактаты авторов XIII–XIX вв., созданные ближневосточными учёными периода формирования арабоязычной самаритянской религиозной философии.

³⁹ Там же, 301.

Список литературы:

- Лукашев А. А. Интерпретация идеи единобожия в главе «О единстве Всевышнего Творца» из поэмы Мадждуда Санаи «Сад Истины...» // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2021. — Т. 98. — С. 117–136. <https://doi.org/10.15382/sturl202198.117-136>
- Насыров И. Р. Проблематика божественных атрибутов в теолого- философской мысли ислама // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. — 2024. — № 2. — С. 36–56. https://doi.org/10.47132/2541-9587_2024_2_36
- Нофал Ф. О. Абу ал-Касим ал-Каб и закат багдадской школы мутазилизма. — Москва: Садра, ИД ЯСК, 2017а. — 130 с.
- Нофал Ф. О. Категория «вера» в классической исламской теологии. — Одесса: Феникс, 2016. — 210 с.
- Нофал Ф. О. Натурфилософия Му'аммара б. 'Аббада как переход «скрытого» в «явное»: онтология «смысла» // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабо-мусульманской культуры. — Москва: Садра, ИД ЯСК, 2017б. — С. 249–257.
- Тейк А. Споры о божественном знании: 'Абу ал-Баракат ал-Багдади vs фаласифа // Ишрак. Журнал исламской философии. — 2023. — Т. 1, № 1. — С. 66–84.
- Hashi A. A. Between Monotheism and Tawhid: A Comparative Analysis // Revelation and Science. — 2013. — Vol. 3, No 2. — P. 23–29. <https://doi.org/10.31436/revival.v3i2.96>
- Macdonald J. The Theology of the Samaritans. — London: S.C.M. Press, 1964. — 480 p.
- Wedel G. Abū I-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.
- Wedel G. Kitāb aṭ-Ṭabbāh des Samaritaners Abū'l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī. — Berlin: Freie Universität, 1987. — 400 p.

References:

- Hashi, A. A. (2013) 'Between Monotheism and Tawhid: A Comparative Analysis', *Revelation and Science*, 3(2), pp. 23–29. <https://doi.org/10.31436/revival.v3i2.96>
- Lukashev, A. (2021) 'Interpretation of the idea of monotheism in the chapter on the Oneness of the Almighty God from the poem by Majdud Sanai The garden of the truth...'', *St. Tikhons' University Review*, 98, pp. 117–136. (In Russian) <https://doi.org/10.15382/sturl202198.117-136>
- Macdonald, J. (1964) *The Theology of the Samaritans*. London: S.C.M. Press.
- Nasyrov, I.R. (2024) 'The Problem of the divine attributes in theological and philosophical thought of Islam', *Trudy Kafedry bogosloviâ Sankt-Peterburgskoj duhovnoj akademii*, (2), pp. 36–56. (In Russian) https://doi.org/10.47132/2541-9587_2024_2_36
- Nofal F. O. (2017) 'Naturfilosofija Mu'ammara b. 'Abbada kak perehod "skrytogo" v "javnoe": ontologija "smysla"' [Mu'ammara ibn 'Abbād's Natural Philosophy as *zāhir-bāṭin* Transformation: the Ontology of "Sense"], in *"Rassypannoe" i "sobrannoe": kognitivnye priemy arabo-musul'manskoj kul'tury*. Moscow: Sadra, YaSK publ., pp. 249–257. (In Russian)
- Nofal, F. O. (2016) *Kategorija «vera» v klassicheskoj islamskoj teologii* [The Category of Faith in Classical Islamic Theology]. Odessa: Feniks Publ. (In Russian)
- Nofal, F. O. (2017) *Abu al-Kasim al-Kabi i zakat bagdadskoj shkoly mutazilizma* [Abū al-Qāsim al-Ka'bi and the End of Baghdadī Mu'tazilites]. Moscow: Sadra, YaSK Publ. (In Russian)
- Teik, A. (2023) 'Disputes over Divine Knowledge: 'Abū al-Barakāt al-Baḡdādī vs Falāsifah', *Ishraq. Islamic Philosophy Journal*, 1(1), pp. 66–84. . (In Russian)
- Wedel G. (1987) *Kitāb aṭ-Ṭabbāh des Samaritaners Abū'l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī*. Berlin: Freie Universität.
- Wedel G. (2011) 'Abū I-Ḥasan aṣ-Ṣūrī and His Inclinations to Mu'tazilite Theology', *Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics*. Berlin: De Gruyter, pp. 261–285.

Информация об авторе

Фарис Османович Нофал — кандидат философских наук, научный сотрудник, сектор философии исламского мира, Институт философии Российской академии наук, 109240, Москва, ул. Гончарная, д.12, стр.1 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Faris O. Nofal — PhD in Philosophy, Research Fellow of the Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, Russia, 109240 (Russia)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 10.01.2025; одобрена после рецензирования 12.02.2025; принята к публикации 10.03.2025.

The article was submitted 10.01.2025; approved after reviewing 12.02.2025; accepted for publication 10.03.2025.