
**«Самаритянский мистицизм»:
религиозно-философская концепция Ибрахима
ал-Кабаси**

ФАРИС О. НОФАЛ

Рекомендация для цитирования:

Нофал Ф. О. «Самаритянский мистицизм»: религиозно-философская концепция Ибрахима ал-Кабаси // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 2 (43). С. 7–30.

For citations:

Nofal, F.O. (2025) “Samaritan Mysticism”: Religious and Philosophical Teachings of Ibrāhīm al-Qabāṣī”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 2 (43): 7–30.

Поступила в редакцию: 20.10.2024; прошла рецензирование: 26.02.2025; принята в печать: 01.04.2025.

Received: 20.10.2024; Revised: 26.02.2025; Accepted for publication: 01.04.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

Институт философии РАН (Москва, Россия).
faresnofal@mail.ru

ORCID: 0000-0002-3163-4722

В статье реконструируется религиозно-философская концепция самаритянского богослова, экзегета и мистика Ибрахима ал-Кабаси (ум. после 1547). На основании неизученного трактата ал-Кабаси «Путь сердца к познанию Господа» (Сайр ал-калб фи ма’рифат ар-рабб) автор приходит к выводу о зависимости самаритянского теолога от арабо-мусульманского дискурса — и, в частности, от категориальных схем суфизма. Вводимые в научный оборот фрагменты «Пути...» красноречиво свидетельствуют о знакомстве Ибрахима с такими суфийскими понятиями, как «тарикат», «Закон», «присутствие», а также с «чинами» суфийской иерархии; отдельно прослеживается связь учения книжника с наследию ‘Абу Хамида ал-Газали (ум. 1111). Исследованию программного труда ал-Кабаси предпослана краткая биографическая справка, а также экскурс в текстологическую историю «Пути...».

Ключевые слова: мистицизм, самаритяне, суфизм, арабо-мусульманская философия, Ибрахим ал-Кабаси, ал-Газали

“Samaritan Mysticism”: Religious and Philosophical Teachings of Ibrāhīm al-Qabāṣī

Faris O. Nofal

Institute of Philosophy (Moscow, Russia).
faresnofal@mail.ru

ORCID: 0000-0002-3163-4722

The article reconstructs religious and philosophical concepts of the Samaritan theologian, exegete and mystic Ibrāhīm al-Qabāṣī (d. after 1547). Based on the unstudied al-Qabāṣī's treatise of "The Way of the Heart to Recognize the Lord" (Sayr al-Qalb fī Ma'rifat al-Rabb), the author comes to the conclusion that the Samaritan theologian depended on Arab-Muslim discourse, and, in particular, on the categorical schemes of Sufism. The fragments of "The Way..." introduced into scientific use eloquently testify to Ibrāhīm's familiarity with such Sufi concepts as ṭarīqah, šarī'ah, ḥaḍrah, as well as with the "ranks" of the Sufi hierarchy (qutb, wataḍ, baḍal); The connection between the scribe's teachings and the legacy of 'Abū Ḥāmid al-Ġazālī (d. 1111) is separately noted. The study of al-Qabāṣī's programmatic work is preceded by a brief biographical note, as well as an excursion into the textual history of "The Way..."

Keywords: Mysticism, Samaritans, Sufism, Arab Philosophy, Ibrāhīm al-Qabāṣī, al-Ġazālī

Введение

НЕСМОТЯ на то что самаритянская мысль XI–XIX столетий и по сей день остается своеобразной *terra incognita* отечественного и мирового востоковедения, автор этих строк считает своей удачей ряд наблюдений, позволивших не только описать арабоязычную религиозно-философскую литературу «гризимцев», но и установить ее генетическую связь с мусульманским и еврейским дискурсом¹. Не возвращаясь к повторному изложению результатов нашей работы, мы напомним о школьной принадлежности видных самаритянских авторитетов, чьи труды нам удалось либо опубликовать, либо подвергнуть более-менее обстоятельному компаративному анализу. 'Абу ал-Фарадж Му-

¹ К сожалению, в мировой науке до наших дней сам вопрос о влиянии арабо-мусульманских источников на самаритянское богословие XI–XVIII веков так и не был поставлен, — во многом, по причинам текстологического порядка: теологические труды самаритян и поныне остаются неизданными и, ввиду этого, не изученными семитологами предметно. Единственная статья, отметившая зависимость ряда построений ас-Сури от мутазилитской доктрины (Wedel, G. (2011) "Abū l-Ḥasan as-Sūrī and His Inclinations to Mutazilite Theology", Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics, pp. 261–285. Berlin: De Gruyter), изобилует ошибками, подробно проанализированными автором этих строк в отдельной, готовящейся к печати статье; здесь же достаточно подчеркнуть, что Г. Ведель, вскользь рассмотревший на нескольких страницах тезисы ас-Сури о божественных атрибутах и человеческой воле, не привел ни одной ссылки на оригинальные мутазилитские тексты.

надджа б. Садака б. Гаруб, также известный под прозвищем Ибн Ша‘ир («Сын поэта») (ум. ок. 1237), стал первым книжником общины, решившимся составить апологетическую «сумму» догматико-правовых споров самаритян и иудеев; критика последних велась ’Абу ал-Фараджом с позиций мутазилитско-ашаритского богословия и, в ряде эпизодов, восточного перипатетизма². Его сын, придворный лекарь Аййюбидов Садака б. Мунадджа (ум. ок. 1223), неоднократно обращался в своем комментарии к книге Бытия к арабо-перепатетической антропологии³. В другом экзегетическом сочинении, посвященном книгам Бытия и Исхода, газский ученый ал-Газзал б. ’Абу Сурур (ум. после 1755) успешно соединил мусульманские и аггадические предания с ишраkitской доктриной «озарения»⁴. Наконец, Ибрахим ал-’Аййа ад-Данфи (ум. 1788) вошел в историю самаритянской теологии как блестящий публицист, активно использовавший в своих поэтических и прозаических работах ашаритские концепции⁵. Специалист по арабо-мусульманской философии, обзрев приведенную выше справку, — безусловно, подлежащую дальнейшему расширению и уточнению по мере опубликования первоисточников, — задастся вопросом об очевидном ее «пропущенном звене»: не подпали ли отдельные самаритянские теологи под влияние и мусульманского мистицизма, суфизма? Как покажет дальнейшее изучение интересующего нас памятника, «Путь сердца к познанию Господа» (Сайр ал-калб фи ма‘рифат ар-рабб) шейха Ибрахима ал-Кабаси, ответ на этот вопрос следует дать всецело положительный.

² Ас-Самирри, Мунадджа б. Садака. Книга о различиях [между иудеями и самаритянами] / Вводное исследование, подготовка текста, комментарии и указатели Ф.О. Нофала. Сергиев Посад, 2024.

³ 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.

⁴ Нофал Ф.О. «Самаритянский иллюминационизм»: рецепция ишраkitских идей в самаритянском богословии XVIII в. // Философский журнал. 2024. Т. 17. № 1. С. 35–49.

⁵ 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; Nofal, F.O. (2022) “Oh, Those Who Worship the Accursed Calf! ...”. Four Apologetic Treatises by Ibrāhīm al-’Ayyah”, *Manuscripta Orientalia* 28 (2): 39–46; 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.

«Путь...» и его автор: историко-текстологическая справка

О личности автора «Пути...» нам практически ничего не известно. Как явствует из текста самого трактата, шейх Ибрахим не только оставался жив в сафаре 934/ноябре 1527 годов, но и приступил к написанию *Сайр ал-калб*, — как отметил он сам, по просьбе «первосвященника Пинхаса, сына господина-первосвященника Элизера». О последнем Ибрахим сообщает, что тот «окунался в моря единобожия, взошел со дна тех морей, обнаружив жемчуг [гнозиса], и обрел [совершенную] радость», то есть прошел все известные ему «стоянки» теологического и мистического познания. В качестве города, в котором состоялась встреча Ибрахима с Пинхасом, назван Дамаск⁶; тем не менее прозвище, данное шейху его последователями, возможно, отсылает к деревне ал-Кабас, расположенной на территории современной мухафазы Сана — предполагаемой «малой родине» теолога или его предков. Впрочем, слово *ал-Кабаси* может быть истолковано и в качестве указания на славу мистика — «Благообразного», «Великого» или «Цепкого» исследователя божественных тайн⁷. Также из более позднего «Послания о Мессии» (*Макала фи Тахеб*)⁸ мы узнаем, что Ибрахим благополучно дожил до 954/1547 годов.

Трактат «Путь сердца к познанию Господа» был известен кодикологам, начиная по крайней мере с 50-х годов XX столетия⁹, — правда, в единственном списке, хранящемся в собрании М. Гастера (ум. 1939) Британской библиотеки. Рукопись BL Or

⁶ *Ал-Кабаси, Ибрахим*. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. Библиотека Института Бен-Цви, Ms 2070. С. 6. Непонятно, какая именно дамаская синагога де-факто упоминается в тексте «Пути...» — синагоги ал-Манша и ар-Раки, расположенные в центре Старого города, или иудейский храм в местечке Джубар.

⁷ См. словарную справку по корню *к-б-с* в: *Ибн Манзур*. Лисан ал-'араб. Бейрут: 2003. С. 9–10.

⁸ *Ал-Кабаси, Ибрахим*. Макала фи тахеб. Институт Бен-Цви. MS7085. С. 1.

⁹ Haran, M. (1956) "Maimonides" Catalogue of Religious Precepts in a Samaritan *piyut*", *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies* 4: 160–169; Allony, N., Loewinger, D.S. (1960) *Catalogue of Microfilms in the Institute of Hebrew Microfilms from the British Museum: Gaster Collection*, p. 96. Jerusalem: Bahinukh Uvatarbut; Shunnar, Z. (1974) *Katalogue Samaritanischer Handschriften I*, p. 91. Berlin: R. Seitz; Crown, A.D. (1998) *A Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the British Library*, No. 47. London: The British Library. Примечательно, что З. Шуннар в 1969 г. подготовил недоступную для нас (и его западных коллег) рукописную версию критического текста *Сайр ал-калб*; какого-либо исследования религиозно-философского содержания или источниковой базы трактата гуманитарная наука не знает до сегодняшнего дня даже в рукописи.

12295 выполнена шрифтом *рук'а* и на шестидесяти пяти листах (24,6 x 17,5 мм) воспроизводит текст введения, пяти первых глав «Пути...» и бо́льшую часть шестого его раздела. По всей видимости, вариант текста, представленный в BL Or 12295, послужил основой для ряда неполных списков «Пути...» — в частности, манускриптов, хранящихся в библиотеках Нью-Йоркского отделения Еврейской богословской семинарии Америки (Ms 3495, 1903), Института Бен-Цви (Ms 7094, 1911), Йельского университета (Ms Z.107.35, 1904) и Библиотеке Райланда (Ms 882).

Большую часть шестой (в редакции некоего «Мурджана ал Са'да ас-Сарави ас-Самири») и полный текст седьмой главы *Сайр ал-калб* нам посчастливилось обнаружить в списке из Колледжа Еврейского союза (отделение Цинциннати) под номером Ms 2070. Эта рукопись, завершенная Даном 'Асром Ну'маном ал Йусуфом ас-Сарави ад-Данфи 21-го рамадана 1332/13 августа 1914 года шрифтом *рук'а*, содержит 116 пагинированных постранично листов (20 x 15,5 мм). Источник отмечен как незначительными расхождениями с BL Or 12295¹⁰, так и утраченными в последнем фрагментами. Более полную справку о разночтениях двух списков читатель сможет найти в критическом издании текста, подготовленного нами к печати в 2023 году; здесь же оговоримся, что в статье мы будем ссылаться на второй, более полный манускрипт «Пути...». В целом реконструированный нами памятник, подобно другим «гризимским» сочинениям, содержит древнееврейские и арамейские¹¹ цитаты, выполненные самаритянским шрифтом, и отмечен влиянием палестинской диалектной формы арабского языка.

«Тарикат» и «истина»: суфийские импликации «Пути...»

Краткие справки о «Пути...», обнаруженные автором этих строк в исследовательской литературе, удивительным — и однозначным — образом характеризуют памятник как образчик галахической мысли, своеобразно комбинирующий

¹⁰. В частности, обращают на себя внимание текстуальное расхождение в цитировании книги Второзакония и вариативная пагинация списка 613 заповедей.

¹¹. На арамите шейх Ибрахим цитирует родоначальников самаритянской литературы — гимнографа 'Амрама Дара (III–IV вв.), экзегета Мараку б. 'Амрама (IV в.) и книжника 'Абу 'Убайда Илдистана (XIII в.).

список из шестисот тринадцати заповедей Торы¹². Между тем содержание трактата Ибрахима ал-Кабаси не исчерпывается описанной коллегами частью пятой главы; скорее, перечень «повелений и запретов»¹³ (*‘авамир ва навахин*) вписан шейхом в широкий мистический контекст, близкий, как мы постараемся продемонстрировать ниже, мусульманскому мистицизму¹⁴.

Уже в предисловии к своей работе Ибрахим использует символику, типичную для сочинений по суфизму. Так, ал-Кабаси пишет об испитом гностиками (*‘арифун*) в «священном присутствии» (*хадра кудсиййа*) «вине священного» (*хамра кудсиййа*), о мистическом «опьянении» (*сакар*) и «Моисеевом пути» (*сулук мусавийй*), параллельном, по всей видимости, «Пути Мухаммада»¹⁵. Опираясь на понятия «знание об истине» (*‘илм ал-хакика*) и «люди пути» (*‘ахл ат-тарики*)¹⁶, Ибрахим предвосхищает следующее определение первого термина:

Истина увязана с частным, тогда как Закон (*шари‘а*) — 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] сторонах¹⁷.

¹² См., в частности, справки Ф. Вайгельта, М. Флорентина и А. С. Халкина: Weigelt, F. (2017) "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*, p. 208. Leiden; Weigelt, F. (2013) "Die exegetische Literatur der Samaritaner", *Durch Dein Wort Ward Jegliches Ding! / Through Thy Word All Things Were Made! 2. Mandaistische Und Samaritanistische Tagung*, S. 365. Wiesbaden: Otto Harrasowitz; Florentin, M. (2005) *Late Samaritan Hebrew. A Linguistic Analysis of its Different Types*, p. 54. Leiden: Brill; Halkin, A.S. (1958) "The 613 Commandments Among the Samaritans", *Ignace Goldziher Memorial Volume*. Vol. 2, pp. 86–100. Jerusalem: Globus. Этим присутствие нашего памятника в исследовательской литературе, увы, исчерпывается.

¹³ Здесь и далее перевод с арабского — наш.

¹⁴ Что, вне всякого сомнения, представляется нам оправданным даже в жанровом отношении: объяснение связи установлений закона с правилами жизни аскета — тематический центр целого ряда суфийских сочинений, одним из известных образчиков которого стал трактат «Раскрытие сердец: приближение к присутствию Знатка сокрытого» (*Мукашафат ал-кулуб ал-мукарриб ‘ила хадрат ‘аллам ал-гу‘йуб*) псевдо-ал-Газали.

¹⁵ *Ал-Кабаси, Ибрахим*. Сайр ал-калб фи ма‘рифат ар-рабб. С. 1–8.

¹⁶ Там же. С. 3.

¹⁷ *Ал-Кабаси, Ибрахим*. Сайр ал-калб фи ма‘рифат ар-рабб. С. 182.

Подобно суфиям, ал-Кабаси различает истину, открытую «людям Пути» или, иначе говоря, «тариката», и закон, «шариат», — «смысл, подверженный изменениям и отмене... ибо закон — действие раба, тогда как истина — не иное что, как защита Аллахом (велик Он!) раба»¹⁸. Как и ал-Худжвири (ум. ок. 1072), самаритянский шейх заключает о неразрывной связи истины и закона — действия Творца и действия человека, условий действительности друг друга.

В том же предисловии к «Пути...» ал-Кабаси походя касается проблемы онтологического устройства мироздания, обращаясь к типично суфийской категории *хадра* (мн. ч. *хадарат*), «присутствие» или «модальность существования». «Присутствия», будучи иерархически упорядоченными универсумами бытия, так или иначе «источают» себя в нижестоящие «миры» или, напротив, «выпускают» в себя мистиков, которые, в свою очередь, по мере восхождения к состоянию *фана'*, «исчезновения» в Абсолюте, стремятся «объять» дары «высоких присутствий». Очевидно, ту же семантику усматривал за термином *хадра* и ал-Кабаси, писавший об адресате труда, первосвященнике Пинхасе, следующее:

Он — наследник наследников, чистый, очищенный избранник, 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 Пинхасова¹⁹ присутствия²⁰.

По всей видимости, «Пинхасово присутствие» представляет собой мир смыслов, отличный от универса Моисеева «света» (*нур*) — «украшенного образом и подобием, наводнившего своими дарами... и великолепием всех, кто оказался пред ним, арабов и неарабов»²¹. Учитывая особенности арабских эпитетов, прилагаемых Ибрахимом к Моисею и используемых в исламской литературе при упоминании пророка Мухаммада (например, «Ве-

¹⁸ Ал-Худжвири, 'Абу ал-Хасан. Кашф ал-махджуб. Бейрут, 1980. Т. 2, с. 627 (в арабском переводе).

¹⁹ Имеется в виду персонаж книги Чисел (гл. 25) левит Пинхас (Финеес), сын Элиэзера, покаравший зачинщиков очередного «грехопадения» своего народа — блудивших друг с другом израильтянина и моавитянку.

²⁰ Ал-Кабаси, Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 7.

²¹ Там же. С. 4.

личайший Посланник, господин наш», посланный «к черному и белому»), мы вправе предположить, что высший универс, универс «совершенства» («совершенного человека» или «Мухаммадова присутствия» у суфиев), связывался ал-Кабаси с именем последнего пророка самаритянской общины.

Бог и Его атрибуты

Первая глава «Пути...» посвящена «Моисеевому вероучению, единобожию, посланникам Всевышнего, Его Писанию и кибле». Открывается она пространным рассуждением о самости Бога и Его единственности:

У [тварного мира] есть великий Творец, располагающий могуществом и силой; Он объемлет всякое место, но Его не объемлет ни одно из мест. Его не содержат ни пространства, ни времена, Его не вместят разумы и рассудки. Он — создатель и творец всего, без Него не обходится ни одна вещь. Он не подобен ни одной вещи, но из Него — всякая вещь. Он — Бог, наряду с которым нет другого [божества]²².

Подобно ашаритским и мутазилитским мутакаллимам, мусульманским мыслителям-рационалистам VIII — XII веков, ал-Кабаси последовательно рассуждает о единственности Творца. Допустив, замечает шейх, существование двух божеств, мы неизбежно впадаем в логическое противоречие: если оба бога обладают одной и той же степенью могущества, но разными волями, они не смогут согласовать своих действий и произвести единого мира; если же они, напротив, располагают разной степенью могущества, то один из них недостоин именоваться Богом *per diffinitionem*²³. Этот аргумент, сформулированный еще мутакаллимами, был заимствован Ибрахимом из «Книги о забое» (*Kutab at-tabbaḥ*) самаритянского богослова и переводчика 'Абу ал-Хасана ас-Сури (XI в.)²⁴, — равно как и ряд других теологем «Пути...», о которых мы непременно упомянем ниже.

²² Ал-Кабаси, Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 11.

²³ Там же. С. 12.

²⁴ Ср.: «Творец мира должен быть одним, у Него не должно быть сотоварища, [подобного Ему] по атрибутам. Иначе они либо обладали бы равным могуществом и единым действием, либо располагали разными могуществами и творили бы разные

Итак, единый и единственный Бог, согласно автору *Сайр ал-калб*, безначален (*'азалий*), вечен (*кадим*) и бесконечен (*сармадий*)²⁵. Он располагает неизреченной самостью (*зат*) и вечными атрибутами (*сифат 'азалий*а), противопоставленными атрибутам твари. О них Ибрахим пишет, эксплицитно цитируя *Китаб ат-таббах ас-Сури*²⁶:

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 (*кунйа*), 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», «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?». Одна-

действия, либо обладали равным могуществом, но творили бы разные действия. В первом случае они совершенно независимы друг от друга, [что излишне]; уместнее утвердить [в качестве Бога] только одного из них. Во втором случае они оба были бы бессильны, — а бессильный недостоин имени Бога... В третьем же случае разница [между богами] мешала бы действовать им обоим» (*ас-Сури*, 'Абу ал-Хасан. *Китаб ат-таббах*. Библиотека Американской еврейской богословской семинарии, Ms 9012. С. 122–123).

²⁵ Термин *сармадий* сам теолог объясняет так: «Тот... Кто пребывает после пребывания» (*Ал-Кабаси*, *Ибрахим*. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 13).

²⁶ *Ас-Сури*, 'Абу ал-Хасан. *Китаб ат-таббах*. С. 123–124.

ко велик и благословен Тот, Кого не объемлют [пространственные] направления и места, Кого не искушают времена и циклы (*адвар*)!²⁷

Учение ал-Кабаси о божественных именах (*'асма'*) и атрибутах (*сифат*), заимствованное из арабо-мусульманского дискурса, также почерпнуто из *Китаб ат-таббах*. Согласно Ибрахиму, карающий и милующий Бог, «Властелин в День суда» (*Малик йавм ад-дин*)²⁸, располагает как минимум двумя классами имен — самостными и оперативными. К числу самостных шейх относит по крайней мере четыре имени — «Бог», «Великий», «Сильный» и «Страшный»²⁹; что касается тетраграмматона (יהוה), то оно объявляется ал-Кабаси «величайшим именем — возносимым имамом, хранящим смыслы других имен... и неизреченным настолько же, насколько [неизреченна божественная] самость»³⁰. В целом же книжник предупреждает:

Да не придет тебе на ум, будто атрибуты [Господа] отличны от [Его самости] или, напротив, тождественны самости; [самость] — не имена и не не-имена, однако [имена] суть необходимые [свойства] самости. Самость едина сама по себе, но множественна в своих именах, атрибутах и действиях. Эта множественность не противоречит единству: самость Всевышнего обладает единством, которое не размножается атрибутами. Он жив благодаря Себе, могуществен благодаря Себе, знающ благодаря Себе (велик Он и преславен, Всевышний!). Его не опишут уста, о Нем разногласят разумы и умы³¹.

Этот отрывок, практически дословно воспроизводящий соответствующий фрагмент из монументального труда ас-Сури³², развивает ашаритско-матуридитскую доктрину божественных атрибутов: вечные атрибуты Бога, присущие Ему и прежде сотворения мира, не тождественны самости Всевышнего и не отличны от нее, — в отличие от «атрибутов действия», возникающих во времени по взаимодействию твари и Создателя. Именно атрибуты Го-

²⁷ *Ал-Кабаси, Ибрахим*. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 15–16.

²⁸ Там же. С. 16.

²⁹ Втор. 10:17.

³⁰ *Ал-Кабаси, Ибрахим*. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 17.

³¹ Там же.

³² *Ас-Сури, 'Абу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах. С. 154.

спода и Его деяния объявляются самаритянским мистиком конечной целью человеческого познания, «восходящего» от «тайн мироздания», составленного из «животных (*хайаван*), металлов (*ма‘дан*) и растений (*набат*)»³³, к «невообразимой» самости Вседержителя³⁴. Бог остался невидим для Моисея³⁵, а значит, заключает Ибрахим, не должен «сравниваться [с тварью], коль скоро Он не определяем, не окружаем и не подлежит описанию»³⁶.

Уже в первой главе «Пути...» ал-Кабаси упоминает не только о божественных именах и присутствиях, традиционных для мусульманской традиции посредниках между Богом и тварным мультиверсумом, но и о божественной славе (*кавод*) — характерном элементе «Енохической» иудейской концептосферы³⁷. Однако, в отличие от антропоморфной «Славы» Второй книги Еноха, «Слава» *Сайр ал-калб* наделена всеми атрибутами своего соответствия из Книги Стражей — света горнего мира. Повествуя о жизнеописании Моисея и его исключительных знамениях³⁸, Ибрахим заявляет о том, что именно божественная Слава скрыла усыпальницу Пророка от чужих глаз³⁹, — та же, что «прислуживала» Скрижалям завета (*лавхай джавхар*)⁴⁰ в «обители тайн» (*маскан ал-хафиййат*) и сопровождала их в ходе синайской «теофании»:

³³ *Ал-Кабаси, Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма‘рифат ар-рабб. С. 20.*

³⁴ Там же. С. 21.

³⁵ Исх. 33:20.

³⁶ *Ал-Кабаси, Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма‘рифат ар-рабб. С. 21.*

³⁷ См.: Орлов А.А. Воскрешение ветхого Адама: вознесение, преобразование и обожение праведника в ранней иудейской мистике. М., 2014. С. 179, 204, 211–312.

³⁸ Таковых знамений автор «Пути...» насчитывает десять: пребывание в «божественном огне»; пост в продолжение сорока дней и ночей; «сияние» лица пророка после окончания поста; рассеивание сияния на время провозглашения десяти заповедей; вхождение в горный мир; вещание из горнего мира в дольний; передача силы пророчества семидесяти двум пророкам; единовременное обозрение обетованной земли; пребывание в дольном мире сто двадцать лет; сокрытие его погребения «рукою славы» (*Ал-Кабаси, Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма‘рифат ар-рабб. С. 23–24*).

³⁹ *Ал-Кабаси, Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма‘рифат ар-рабб. С. 24.*

⁴⁰ Интересно, что Скрижали, согласно мистику, были сотворены либо «на третий день [творения]», либо «одновременно с [небом] *раки‘*». Кроме того, каждой букве, выбитой на Скрижалях, якобы прислуживало по тысяче ангелов; по нисхождению их в дольний мир ангелов заменили представители «колена Левия» (Там же. С. 26). Последнее предание наводит на мысль о существовании в самаритянской среде учения о симметрии небесного и земного храмов, — учения, параллельного иудейскому или непосредственно от него происходящего. Ср.: Небесный храм в раннем иудаизме и христианстве. М., 2018.

Тот день был велик: перед ним содрогались горы и долины, трепеща от тех ужасных [знамений]. Синайская гора сотряслась и раскололась от значительности [дня], от величия служащей Славы и величия метеоров, громов и молний. Слава, полчища ангелов, служившие [Скрижалям] в обители тайн, спустились, дабы служить им в обители явленного. Посланник же принял их с правой стороны Славы⁴¹.

В заключение первой части своей книги ал-Кабаси напоминает читателю о последней заповеди Самаритянского Декалога — повелении чтить гору священную Гризим как в актах паломничества, так и обращаясь по направлению к ней в ежедневных молитвах. Неслучайно Гризим именуется самаритянскими авторами *киблой* по аналогии с Запретной мечетью в исламском ритуале; именно на священной горе самарян, согласно преданию, была установлена Скиния («обитель Славы»), совершались жертвоприношения и осуществлялись прошения, «приносимые во имя ее» (например, просьба Авраама о помиловании Исаака)⁴². Словом, Гризим — равно как и возможность слышать «глас с неба», видеть огненный столп, чтить религиозные праздники, созерцать Скрижали, питаться манной, пересекать разверзнувшиеся моря и наслаждаться водой, бьющей из скалы, — объявляется мистиком святыней Израиля и знамением, отличившим общину перед всеми народами земли⁴³.

«Образ» и «подобие»: влияние ал-Газали на автора «Пути...»

Вторая глава «Пути...» («О ревелативных и рационалистических аргументах в пользу истинности [аскетического] пути») открывается очередным отрывком, красноречиво свидетельствующим о знакомстве шейха Ибрахима с мусульманскими источниками.

Итак, по свидетельству разума, выяснилось, что творец сущего — единственный, вечный, живой, бесконечный, могущественный, зна-

⁴¹ Ал-Кабаси, Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 27.

⁴² Там же. С. 29–31.

⁴³ Там же. С. 31.

ющий, 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 (*сура ма'навиййа 'аклиййа*), а не структурному (*сура тахтитиййа*, букв. «плановому»)⁴⁴.

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-нафе*) и «Ответах на эсхатологические вопросы» (*ал-Аджвиба ал-газалиййа фи ал-маса'ил ал-ахравиййа*) — для сличения предметов, 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 образ⁴⁵.

В «Ответах...» 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 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 действиям⁴⁶.

«Смысловой образ», общий для ангельских чинов и человеческих существ, по мнению ал-Кабаси, состоит в овладении «раз-

⁴⁴ Ал-Кабаси, Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 33.

⁴⁵ Ал-Газали, 'Абу Хамид. Ма'аридж ал-кудс. Бейрут, 1975. С. 15–16.

⁴⁶ Ал-Газали, 'Абу Хамид. Маджму'ат раса'ил. Бейрут, 1416 г. х. С. 364–365.

умом и словесностью» (*‘акл ва нутк*), «божественными тайнами», «необходимыми» (*даруриййа*), то есть обретаемыми без воли субъекта, знаниями о «верхнем и нижнем [мирах]»⁴⁷. Человек, согласно нашему шейху, есть «мир, посредствующий между двумя мирами», горним и дольным, и потому объединяющий их в себе. Ибрахим настаивает: благодетельствованный образом совершенства, раб Всевышнего должен самостоятельно следовать истинному пути мистической аскезы, познаваемому как рационалистически, так и по тексту Пятикнижия. «Путь» (*сулук*), постулирует самаритянский шейх, предполагает движение мистика, *мюрида*, к богопознанию и распадается на две «траектории» — чувственную (*махсус*) и смысловую (*ма‘навийй*). В полном согласии с выкладками суфиев⁴⁸, ал-Кабаси связывает «чувственный» (в терминологии Йа‘куб-хана (ум. 1899) — «форменный» (*суварийй*)) аскетический путь со следованием закону Торы⁴⁹, а «смысловой» — с достижением «гнозиса» (*‘ирфан*) через «назорейство» (*назара*) — «приближение к Богу» и отрешение от мирского (*зухд*)⁵⁰.

Назорейство есть обретение гнозиса — сияние тайн Всевышнего Аллаха в сердце Его раба; так в нем возникают искренность и искушенность в тайне божественности. Также под назорейством понимают наставление раба к послушанию Богу, к отрешению от мирского и поклонению; так [человеческое естество] приуготовляется к обретению гнозиса — божественной эманации (*файд*), света, просвещающего сердце. Священное назорейство достигается отказом от всего, что укрепляет животные [силы души] (*бахимиййа*), и хранением всего, что укрепляет духовные (*руханиййа*). Например, вино возбуждает гневную силу и скрывает от тела озарение духовной силы... а отказ от бритья умиряет вожделеющие силы⁵¹.

Путь аскезы, указания на необходимость следованию которому ал-Кабаси находит в Священном писании⁵², помогает оты-

⁴⁷ Ал-Кабаси, Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма‘рифат ар-рабб. С. 34.

⁴⁸ Йа‘куб-хан, Саййид. Тавдих ал-байан. Бейрут, 2015. С. 237.

⁴⁹ В качестве примера «вех» чувственного аскетического пути автор приводит положения первой главы Второзакония (1:31, 36).

⁵⁰ Ал-Кабаси, Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма‘рифат ар-рабб. С. 36.

⁵¹ Там же. С. 36–37.

⁵² Быт. 18:19, 24:40, 48:15; Исх. 18:20; Втор. 10:12, 11:22, 13:5, 17:11–12, 18:20, 19:9, 26:17, 28:9, 32:4.

скать знание о «науке откровения» (*‘илм ал-мукашафа*) и «науке обращения» (*‘илм ал-му‘амала*). «Наука откровения,— замечает богослов,— есть признание единственности Всевышнего и Великого Аллаха, Его самости, атрибутов и других Его совершенств; наука же обращения есть усмирение и исправление нравов»⁵³. Несколькими строками ниже ал-Кабаси во вполне арабо-неоплатоническом ключе учит о соединении силы воображения (*кува мутахаййла*) индивида со «словами... ангелов, помещенных в общем чувстве (*хисс муштарак*)»,— то есть об эзотерическом способе обретения «науки откровения», доступном только «праведникам и пророкам»⁵⁴.

Суфийская иерархия праведности и самаритянский мистицизм

Третья глава («О перечислении путников, чей путь описан в Священном законе») отведена шейхом Ибрахимом под тщательный анализ жизнеописаний праотцев и пророков— от Адама до Моисея. Показательно, что рассуждение о судьбах персонажей Пятикнижия мистик начинает с описания «сотворенного в первый день творения» «света пророчества», «семя» которого «присваивает всякий пророк, всякий праведник»,— правда, «по мере своей ревностности (*‘азм*)»⁵⁵. Эти пассажи «Пути...» наводят на мысль о знакомстве ал-Кабаси с концепцией «Мухаммадова света» (*нур мухаммадий*), впервые встречаемой уже в трудах ал-Халладжа (ум. 922) и окончательно развитой Ибн ‘Араби (ум. 1240). Согласно суфиям, этот свет— не что иное, как «вечное сияние господина Милости», мистический субстрат откровения, «ниша Печати пророков, из которой черпает всякий пророк», «всякий праведник», дерзнувший усвоить себе «божественный нрав»⁵⁶. Вместе с тем, во вполне иудейском духе, Ибрахим отмечает: упомянутый выше «свет пророчества» послужил субстратом и для физических светил, сотворенных много позже него⁵⁷.

⁵³ *Ал-Кабаси, Ибрахим*. Сайр ал-калб фи ма‘рифат ар-рабб. С. 38.

⁵⁴ Там же. С. 44.

⁵⁵ Там же. С. 46.

⁵⁶ *Ал-Халладж*. Ал-А‘мал ал-камила. Бейрут, 2002. С. 161–163; *Ибн ‘Араби*. Фусус ал-хикам. Тегеран, 1370 г. х. С. 63–64.

⁵⁷ *Ал-Кабаси, Ибрахим*. Сайр ал-калб фи ма‘рифат ар-рабб. С. 47.

Список праведников, явивших действие пророческого света, по мнению ал-Кабаси, достаточно объемён: он содержит имена Адама, Сифа («первого, кто призвал людей к богопоклонению» и праотца Тахеба⁵⁸, грядущего Мессии), Еноха («облаченного в рубище близости [к Богу]»⁵⁹), Ламеха, Ноя, Авраама, Исаака, Иакова, Иосифа, и Моисея. В связи с этим показательно, что в тексте «Пути...» Авраам назван «полюсом» (*кутб*) своего времени, что вновь отсылает нас к суфийской⁶⁰ иерархии:

«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 Ираке⁶¹.

Не менее интересно обнаружить следующую имплицитную цитату из *Китаб ат-таббах*⁶² ас-Сури, призванную, по мнению ал-Кабаси, раскрыть суть единичного пророчества — точнее, способов его ниспослания человеку. «Знай же, — пишет книжник, — что пророчество [передается] одним из четырех способов — либо посредством Святого духа, либо во сне, либо наяву, либо лицом к лицу [с Богом]»⁶³. Последний способ получения откровения, согласно Ибрахиму, — отличительная черта боговидца Моисея, «По-

⁵⁸ Из «Послания о Тахебе» ал-Кабаси мы узнаем, что чаемый самаритянами Мессия должен объявить о себе в годы правления «неверного» царя, и, «подобный не Моисею, но Иисусу Навину», войти в «Святую землю с огненным и облачным столпами». Его имя — *Машиха*, однако «язычники» (*гойим*) именуют его *Махди*, а христиане — *муниш*» (ал-Кабаси, *Ибрахим*. Макала фи тахеб. Библиотека Института Бен-Цви, Ms 7085. С. 3–4).

⁵⁹ Там же. С. 49.

⁶⁰ Ср.: «“Подпорок”, благодаря которым Аллах хранит мир, четыре; они — не “заместители”, не два имама и даже не единственный “полюс”. “Заместители” — общее наименование для тех, чьи худые нравы заменены добрыми; говорят, таковых — сорок, тридцать или семеро» (ал-Хамзави, *Хасан*. Машарик ал-анвар. Каир, 1275 г. х. С. 120).

⁶¹ Ал-Кабаси, *Ибрахим*. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 51.

⁶² Ас-Сури, 'Абу ал-Хасан. Китаб ат-таббах. С. 132–133.

⁶³ Ал-Кабаси, *Ибрахим*. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 55.

люса полюсов», «разодравшего» все завесы и вошедшего «в туман» господней славы⁶⁴.

О том, каким именно образом ведется правильное управление «добродетельным градом» души, ал-Кабаси повествует в пятой главе («О страхе перед Всевышним Творцом, о любви Господина к рабу и раба — к Господину, о поклонении Господу и повиновении Его повелениям и запретам»), отведенной под перечисление шестисот тринадцати заповедей Торы⁶⁵. В четвертой же главе Ибрахим продолжает «просопографическую» часть «Пути...», раскрывая суть «испытаний, выпавших на долю праведников, терпения, его плодов и добрую судьбу [пророков] в этом мире и грядущем»⁶⁶. Живописуя лишения праотцов и посланников Вседержителя от Адама до Моисея, самаритянский книжник делает ряд интересных, на наш взгляд, экзегетических замечаний, на которых следует остановиться отдельно.

По мнению шейха Ибрахима, заповедь о запрете вкушать плод Древа познания стала первым в мировой истории испытанием (*михна*), дарованным человеку Его Создателем. Несмотря на то что Адам не справился с искушением, Бог, уверен книжник, вознаградил праотца за иначе проявленное смирение — перед изгнанием из рая, наказанием тяжелым трудом и горем, постигшим Адама после смерти Авеля. «За это Аллах сделал его отцом всех людей, а в грядущей жизни — удостоил Эдема», — заключил мистик⁶⁷.

На долю же Авраама, продолжает ал-Кабаси, выпали целых десять испытаний. Так, праотец оставил свою родину, перенес голод, дважды пережил разлуку с женой, отобранной фараоном и Авимелехом, страдал из-за судьбы Лота и войны с «царями Леванта», недоумевал по поводу бесплодия Сарры, стойко перенес боль обрезания, приказ принести в жертву Исаака и, наконец, кончину любимой супруги⁶⁸. Описывая размышления Авраама над связанным для совершения *ихиты* Исааком, Ибрахим делает важное замечание: согласно самаритянской профетологии, возраст пророчества наступает «лишь тогда, когда укрепляется

⁶⁴. Там же. С. 57–58.

⁶⁵. Там же. С. 128–181.

⁶⁶. Там же. С. 76.

⁶⁷. Там же. С. 77.

⁶⁸. Там же. С. 79–89.

освещенная духовным светом сила души», — то есть «по достижении семидесяти лет». Исааку же на момент знаменитого жертвоприношения едва исполнилось тридцать семь лет, — а значит, по мнению отца, в этом возрасте мог стать «только жертвой», но не преемником⁶⁹.

Исаак, в свою очередь, был испытан бесплодием Ревеки и, подобно Иакову, под конец жизни лишился зрения. Наградой за прохождение праотцом первого «искушения» стал гнозис о «тайнах сущего», тогда как его слепота стала условием обретения высокой «ступени» пророчества — «чтобы он и его дитя... смотрели оком сердца на одного лишь Господа», «не отвлекаясь» от Него на красоту тварного мира⁷⁰.

Жизнеописание Иакова, выводимое ал-Кабаси, также служит неплохой иллюстрацией к профетологии «Пути...». Пережив двадцать лет странствий, вызванных страхом за собственную жизнь, Иаков стойко перенес и бесплодие Рахили, и ее смерть, и вынужденный исход в Египет. Тем не менее божественное спешествование, позволившее Симеону и Левию уничтожить дееспособных мужей Сихема за бесчестье их сестры Дины, явило праотцу благоволение Господа, а *casus* Реувена, возлегшего с наложницей отца, навел последнего на мысль о необходимости избегать плотских удовольствий⁷¹. Интересно, что, рассуждая о чувствах Иакова, взявшего в руки окровавленную рубаху Иосифа, Ибрахим не только учит о «естественной» (*таби'ийй*) смерти праведников, но и различиях между «предположением» (*занн*), «допущением двух вещей, одна из которых более явственна, чем другая», и «сомнением» (*шакк*) — «допущением двух вещей, одна из которых [лишь] отличается от другой»⁷². Последняя дистинкция, очевидно, заимствована из трудов ашаритского богослова и правоведа 'Абу ал-Ма'али ал-Джувайни (ум. 1085)⁷³.

Что до злоключений Иосифа, то практически все они объявляются автором «Пути...» необходимой «педагогической» мерой, позволившей праотцу самаритянской общины не только заслужить довольство Творца, но и обрести подлинную, подобающую

⁶⁹. Там же. С. 85–86.

⁷⁰. Там же. С. 90–91.

⁷¹. Там же. С. 92–96.

⁷². Там же. С. 95.

⁷³. Ал-Джувайни, 'Абу ал-Ма'али, ал-Махалли, Джалал ад-Дин. Шарх ал-Варакат фи ал-фикх. Иерусалим, 1999. С. 85–86.

правителю мудрость. В частности, авантюра братьев, «за бесценок» продавших Иосифа «измаильтянам» (*‘исма‘илиййа*), научила его «не продавать рабов дешево, разбивая им сердца», и не держать преступников «в ямах, похороненными заживо», а неспешный суд Потифара — «не спешить в вынесении приговоров» и не «сажать людей в темницу на длительный срок»⁷⁴.

Преамбула пятой главы содержит очередное рассуждение Ибрахима о предпосылках мистического делания. Следование по религиозному «пути», включает книжник, «есть не что иное, как страх перед [Богом], любовь к Нему, поклонение Ему и повиновение Его повелениям»⁷⁵. Страх, продолжает ал-Кабаси, предполагает «знакомство души с [потенциальным] вредом», который может быть нанесен либо Творцом, либо тварью⁷⁶. Обретая страх перед Богом, человек обязан научиться любви к нему — «всем своим сердцем, всей душой и всяким усилием»⁷⁷. Венцом любви к Всевышнему мистик называет «усилие разума», освоение «наук откровения и обращения», с одной стороны, и поклонение (*‘ибада*) — с другой⁷⁸. Последнее, по всей видимости, самодостаточно и представляет собой высшее проявление человеческой любви к Создателю, коль скоро сводится к «желанию достичь Поклоняемого посредством жертвоприношений, паломничеств, молитвы и милостыни»⁷⁹. Таково «внутреннее» психологическое наполнение религиозного опыта, тогда как формальная сторона отправления обрядов описывается автором в близком Маймонидовскому перечне из шестисот тринадцати заповедей Торы.

Шестая глава «О разъяснении пути, приводящем к последовательному познанию Аллаха и [постижению] Пути» во многом резюмирует предыдущие. В ней ал-Кабаси напоминает читателю о важности знания и «очищения» нравов, совершающегося через «пост, молитву, богопоклонение, добродетели, милостыню, отрешение от мирского, смирение, искренность сердца и души»; только так «высокий край [души] одолеет низкий» и «сделает

⁷⁴ *Ал-Кабаси, Ибрахим*. Сайр ал-калб фи ма‘рифат ар-рабб. С. 103.

⁷⁵ Там же. С. 112.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же. С. 116.

⁷⁸ Там же. С. 118–119.

⁷⁹ Там же. С. 119.

возможным исследование [мистического] Пути»⁸⁰. Контекстуально эта глава *Сайр ал-кальб* интересна объемным заимствованием из «Воспитания нравов» (*Тахзиб ал-ахлак*) Ибн Мискавайха (ум. 1030)⁸¹, живописующим метафизическую «эволюцию» сущего:

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, простираться 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 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 разумения, другие добродетели — и этим исчерпывается действие природы, которой Всевышний Аллах вверил дела чувственные. Это необходимо для сознательного обретения добродетелей, счастья и [произведения] усилий, выводящих [челове-

⁸⁰. Там же. С. 188.

⁸¹. Ибн Мискавайх. Тахзиб ал-ахлак. Каир, 1398 г. х. С. 76–82.

ка] к концу своего 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*) пророком⁸².

Наконец, седьмая глава «Пути...» («О покаянии, его условиях, об индивидуальном и коллективном покаянии») посвящена своеобразной «антропологии греха». В полном согласии с иудейской мыслью⁸³, ал-Кабаси постулирует существование в человеке двух «помыслов» или «склонностей» — к добру (*йецер ха-тов*) и ко злу (*йецер ха-ра‘*). В отличие от *йецер ха-тов*, склонность ко злу объявляется самаритянским богословом врожденной (*таб‘ гаризийй*) и подлежащей исправлению по мере обретения человеком ее противоположности⁸⁴. Именно природной склонностью ко злу объясняется необходимость покаяния (*тавба*) — личностного усилия субъекта, направленного как на искупление греха, так и на глубинное исправление нрава. Утверждая неизбежность отказа от совершения прегрешений, искреннего раскаяния, надежды на спасение и заступничества пророков и праведников, Ибрахим заявляет о принципиальной индивидуальности покаяния, никак не отражающегося на участи потомства индивида или его родичей⁸⁵.

⁸² Ал-Кабаси, Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма‘рифат ар-рабб. С. 189–197.

⁸³ Ср. с преданиями Авот де-рабби Натан (16) и Сукка (52а); что до мусульманской теологии, то в ней учение о двух телесных «помыслах» (*хатиран*), неотличимых от субстанции души и постоянно противостоящих в ней друг другу, развивал мутазилит ан-Наззам (ум. 845/6). См.: *аш-Шахрастани*, *‘Абу ал-Фатх*. Китаб ал-милал ва ан-нихал. Бейрут, 1993. С. 72.

⁸⁴ Ал-Кабаси, Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма‘рифат ар-рабб. С. 200–201.

⁸⁵ Там же. С. 213–217.

Заключение

Такова в общих чертах религиозно-философская концепция Ибрахима ал-Кабаси, изложенная в его программном труде — «Пути сердца к познанию Господа». Ее мусульманским источникам — равно как и рецепции последних в самаритянском богословии — мы по возможности посвятим отдельную работу; здесь же отметим, что Ибрахим ал-Кабаси стал, по всей видимости, первым теологом общины, решившимся на адаптацию суфийского дискурса к самаритянскому «назорейству» — практике следования мистико-аскетическому «пути» (*сулук*). Свободное оперирование терминами «тарикат», «истина», «присутствие», «Моисеев свет», «структурная форма», «смысловая форма» красноречиво свидетельствует о знакомстве Ибрахима с исламским мистицизмом или по крайней мере с его самаритянским эпигоническим «подобием», возникшим, судя по имеющимся в нашем распоряжении текстам, не ранее XIII–XV веков. Несомненно, ал-Кабаси уверенно пользуется разработанными в суфийской среде иерархическими схемами (*кутб*, *ватад*, *бадал*), перенятыми у ал-Газали понятиями, воспроизводит описание «эволюции форм», впервые встречающееся в трактатах Ибн Мискавайха. История рецепции установленных источников мистика нам неизвестна и едва ли подлежит реконструкции на базе имеющихся в нашем распоряжении памятников общины; лишь учение ал-Кабаси о божественных атрибутах и его отрицательных свойствах может быть охарактеризовано как очевидно воспринятое из *Китаб ат-таббах* ас-Сури, фундированной мутазилитскими идеями и концептами. Тем не менее именно ал-Кабаси было суждено развить теоретические основания «гризимского» назорейства, что выделяет его в ряду других творцов самаритянского ренессанса второго тысячелетия нашей эры. О том, насколько массовым было в самаритянской среде XV–XVIII веков аскетическое движение, ни «Путь...», ни более поздние трактаты сведений не сохранили; впрочем, автор этих строк надеется на обнаружение других памятников богословов из Шхема и Газы, продолжающих мистическую линию ал-Кабаси и обогащающих его самаритяно-суфийский дискурс.

Библиография/References

Источники

- 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 BL Or 2691) / Предисловие и подготовка текста Ф. О. Нофала // Религия и общество на Востоке. Вып. VI. 2022. С. 180–232.*
- Ал-Газали, 'Абу Хамид.* Маджму'ат раса'ил. Бейрут: Дар ал-фикр, 1416 г. х.
- Ал-Газали, 'Абу Хамид.* Ма'аридж ал-кудс. Бейрут: Дар ал-Афак ал-джадида, 1975.
- Ал-Джувайни, 'Абу ал-Ма'али.* Шарх ал-Варакат фи ал-фикх. Иерусалим: Мактабат Низар ал-Баз, 1999.
- Ибн 'Араби.* Фусус ал-хикам. Тегеран: Интишарат Захра, 1370 г. х.
- Ибн Манзур.* Лисан ал-'араб. Бейрут: Дар Садир, 2003.
- Ибн Мискавайх.* Тахзиб ал-ахлак. Каир: Мактабат ас-сакафа ад-динийа, 1398 г. х.
- Йа'куб-хан, Саййид.* Тавдих ал-байан. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2015.
- Ал-Кабаси, Ибрахим.* Макала фи тахеб. Библиотека Института Бен-Цви, MS7085.
- Ал-Кабаси, Ибрахим.* Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. Библиотека Института Бен-Цви, Ms 2070.
- Ас-Сури, 'Абу ал-Хасан.* Китаб ат-таббах. Библиотека Американской еврейской богословской семинарии, Ms 9012.
- Ал-Халладж.* Ал-А'мал ал-камила. Бейрут: Рийад ар-Раййс, 2002.
- Ал-Хамзави, Хасан.* Машарик ал-анвар. Каир: б. и., 1275 г. х.
- Ал-Худжвири, 'Абу ал-Хасан.* Кашф ал-махджуб. Бейрут: Дар ан-нахда, 1980.
- Аш-Шахрастани, 'Абу ал-Фатх.* Китаб ал-милал ва ан-нихал. Бейрут: Дар ал-ма'рифат, 1993.

Литература

- Небесный храм в раннем иудаизме и христианстве.* М.: Институт св. Фомы, 2018.
- 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. DOI: <https://doi.org/10.15382/sturI202196.20-37>; EDN: CNKZCJ
- 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. DOI: <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2021-17-3-179-194>; EDN: OOGTKS

- Нофал Ф. О. «Самаритянский иллюминационизм»: рецепция ишраkitских идей в самаритянском богословии XVIII в. // *Философский журнал*. 2024. Т. 17. № 1. С. 35–49. DOI: <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2024-17-1-35-49>; EDN: YHOGJO
- Орлов А. А. Воскрешение ветхого Адама: вознесение, преображение и обожение праведника в ранней иудейской мистике. М.: ИВКА РГГУ, Пробел, 2014. EDN: SIBELH
- Allony, N., Loewinger, D. S. (1960) *Catalogue of Microfilms in the Institute of Hebrew Microfilms from the British Museum: Gaster Collection*. Jerusalem: Bahinukh Uvatarbut.
- Crown, A.D. (1998) *A Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the British Library*, No. 47. London: The British Library.
- Florentin, M. (2005) *Late Samaritan Hebrew. A Linguistic Analysis of its Different Types*. Leiden: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789047405320>
- Halkin, A.S. (1958) “The 613 Commandments Among the Samaritans”, *Ignace Goldziher Memorial Volume*. Vol. 2, pp. 86–100. Jerusalem: Globus.
- Haran, M. (1956) “Maimonides” *Catalogue of Religious Precepts in a Samaritan piyut*”, *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies* 4: 160–169.
- Nofal, F.O. (2022) “Oh, Those Who Worship the Accursed Calf! ...”. Four Apologetic Treatises by Ibrāhīm al-‘Ayyah”, *Manuscripta Orientalia* 28(2): 39–46. DOI: <https://doi.org/10.31250/1238-5018-2022-28-2-39-46>; EDN: YKPQQC
- Shunnar, Z. (1974) *Katalogue Samaritanischer Handschriften I*. Berlin: R. Seitz.
- Wedel, G. (2011) “Abū l-Ḥasan as-Sūrī and His Inclinations to Mutazilite Theology”, *Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics*, pp. 261–285. Berlin: De Gruyter.
- Weigelt, F. (2013) “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.
- Weigelt, F. (2017) “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.