

Ф.О. Нофал

«САМАРИТЯНСКИЙ ИЛЛЮМИНАЦИОНИЗМ»: РЕЦЕПЦИЯ ИШРАКИТСКИХ ИДЕЙ В САМАРИТЯНСКОМ БОГОСЛОВИИ XVIII В. *

Нофал Фарис Османович – магистр философии, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; стажер-исследователь центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама». Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 117196, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: faresnofal@mail.ru

Статья посвящена компаративному анализу метафизических учений самаритянского богослова и экзегета ал-Газзала б. 'Абӯ Сурӯра (ум. после 1755) и представителя Ширазской школы иллюминационизма (ишракизма), философа, астронома и математика Ғийās ад-Дйна Мансӯра ад-Даштаки (ум. 1541). На основании скрупулезного анализа доктрин ал-Газзала и Ғийās ад-Дйна автор делает вывод об их генетической связи, – предположительно, результата рецепции иллюминационистских систем на Ближнем Востоке XVII–XVIII вв. Отмечается, что самаритянский экзегет, знакомый с арабо-мусульманской философской литературой, как и видный ишракиит, учил об онтологической первоосновности света, метафизической ничтожности тьмы, постулировал световую природу действия и тотальную зависимость сущего от воли Творца. Отдельно обсуждается стремление обоих авторов к деконструкции классического для арабской философии тезауруса, выраженное в сближении ими категорий «движение» (*ҳарака*) и «действие» (*фи'л*), а также в последовательной замене концепта «самость» (*зāt*) понятием «свет» (*нӯр*). Отдельно обсуждаются и различия между концепциями ал-Газзала и ад-Даштаки: в то время как первый вписывает оппозицию «свет – тьма» в креационный онтологический контекст, второй исповедует веру во «всеединство» светов, их вечность и нетварность. Исследованию предпослан краткий экскурс в историю самаритянского богословия XI–XVIII вв.; кроме того, в статье дано описание неопубликованных памятников, послуживших текстологической основой для работы автора – в частности, рукописи толкования ал-Газзала на Книги Бытие и Исход «Рассеяние тьмы, [покрывающей]

* Статья подготовлена при поддержке Мегагранта Минобрнауки (VIII очередь) № 075-15-2021-603 «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии», а также при поддержке гранта № 104701-2-000 «Познавательные стратегии основных философских традиций Евразии» Программы стратегического академического лидерства РУДН «Приоритет-2030».

тайны Дарующего» (*Каишф/Кāишиф ал-зайāхиб 'alā asrār ал-Вāхиб*; Британская библиотека, Add MS 19657).

Ключевые слова: самаритяне, 'ирфāн, суфизм, ишракизм, арабоязычный перипатетизм, свет, тьма, окказионализм, Гийāс ад-Дин ад-Даштакй, ал-Ғаззāl б. 'Абӯ Сурӯр

Для цитирования: *Нэфал Ф.О.* «Самаритянский иллюминационизм»: рецепция ишракистских идей в самаритянском богословии XVIII в. // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2024. Т. 17. № 1. С. 35–49.

I

Прослеживая путь, проделанный ишракистскими концепциями от Персии до Самарии, мы вынуждены признаться в том, что религиозно-философский «ландшафт» последней нам известен куда хуже, чем иранский 'ирфāн. Самаритянская религиозная мысль XI–XVIII вв., представленная внушительным массивом комментариев к Пятикнижию, апологетическими трактатами и «агадическими» произведениями, по сей день ожидает своего первого исследователя и систематизатора. Искренне рассчитывая на то, что предложенная читателю статья послужит первым шагом философов-востоковедов и религиоведов к изучению богословского *corpus texti* самаритян, мы тем не менее признаем необходимость сличения уже полученных нами – пускай и предварительных – результатов исследования последнего с широким контекстом арабо-мусульманских теологических и мистических учений. Этот контекст, во многом недооцененный и без того немногочисленными специалистами по самаритянской экзегезе¹, лишь способствует как качественно новому истолкованию ряда «темных» мест в новооткрытых памятниках, так и уяснению общего характера «гризимской» спекуляции.

Как известно, самаритянская община, на протяжении нескольких веков проживавшая под арабским владычеством, с начала XI в. активно использовала арабский язык для составления дидактических и религиозно-философских произведений; неслучайно первый полноценный перевод Самаритянского Пятикнижия, принадлежащий перу 'Абӯ ал-Ғасана ас-Ғӯрй и впоследствии отредактированный 'Абӯ Са'йдом б. 'Абӯ ал-Ғусайном б. 'Абӯ Са'йдом (ум. втор. пол. XIII в.), появляется и обретает широкое распространение именно в эту эпоху². Тот же ас-Ғӯрй считается автором эсхатологической «Книги [о] возвращении [к Богу]» (*Kutāb ал-ма'ād*), написанной, подобно «Книге установлений» (*Kutāb ал-фарā'иd*) Ибрāхима ас-Сāмиррй (XII в.) и «Книге [о] наследовании» (*Kutāb ал-мӯрāс*) 'Абӯ ал-Фараджа (XIII–XIV вв.), по-арабски. Сложившийся под влиянием арабо-иудейской литературы (в частности, «арабского таргума» Саадии Гаона

¹ См.: *Bóid M., Ruairidh I.* Principles of the Samaritan Halachah. Leiden, 1989; *Crown A.D.* Samaritan Scribes and Manuscripts. Tübingen, 2001; *Rosen G.L.* The Joseph Cycle (Genesis 37–45) in the Samaritan-Arabic Commentary of Meshalma Ibn Murjan. N.Y., 1951; *Weigelt F.* Samaritan Bible Exegesis and its Significance for Judeo-Arabic Studies // *Senses of Scripture, Treasures of Tradition. The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*. Leiden, 2017. P. 198–239.

² См.: *Shehadeh H.* The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch: Prolegomena to a Critical Edition. Diss. Jerusalem, 1977; *Schwarz G.* Vestiges of Qaraite Translations in the Arabic Translation(s) of the Samaritan Pentateuch // *Intellectual History of the Islamicate World*. 2013. No. 1. P. 115–157.

(ум. 942)), первый самаритянский канон подготовил длительный процесс рецепции арабо-мусульманских литературных памятников, который, завершившись к XVIII в., окончательно определил не только фразеологическое, но и концептуальное наполнение «гризимских» трактатов.

Первый аспект интересующего нас влияния, аспект фразеологический или, вернее, стилистический, во многом был обусловлен особенностями ритуально-догматического отношения самаритян к Священному Писанию общины. По мнению самарийцев, Хумаш является прямой речью Бога, сохраненной верными в древней графике и искаженной иудеями как экзегетически, так и текстуально. Культовая же рецитация Пятикнижия и по сей день остается частью литургического обихода самаритян и требует от последних ритуальной чистоты и искусного владения библейским ивритом. Моисей, последний пророк (*набийй*; чаще – «посланник», *расул*) самаритянской традиции, объявлялся богословами «печатью» (*хатим*) божьих посланников, «собеседником» (*калим*) Господа и ретранслятором Откровения (*вахийй*). Как следствие, самаритянская экзегеза заимствовала стиль коранического *тафсира*, равно как и идиомы, связанные мусульманской традицией с пророками Мусой и Мухаммадом: так, текст Торы делится экзегетами на *аййаты*, пространные толкования на них открываются формулой *ка́ла Та'ала* («изрек Всевышний»), имена патриархов сопровождаются эпитетом *'алай-хи ас-салам* («мир ему!»), а само Пятикнижие характеризуется как *Китаб Шариф* («Благородное Писание»). Помимо прочего, самаритянские экзегеты заимствовали из мусульманского *тафсира* и ряд сюжетных толкований, так или иначе связанных с жизнеописаниями персонажей Пятикнижия и представляющих собой адаптацию или переосмысление аггадических преданий (*'исра'илиййат*)³.

Вторым важнейшим аспектом влияния арабо-мусульманской интеллектуальной культуры на самаритянскую мысль является влияние концептуальное, к сожалению, изученное куда хуже стилистической, типично литературной конвергенции. Намереваясь посвятить исследованию этой проблемы *Samaritan studies* цикл работ, мы позволим себе здесь, пускай и в самых общих чертах, обозначить ее историко-философский «пунктир». Первым видным арабоязычным богословом «гризимцев» традиционно считается Мунаджжā б. Садақа (ум. до 1237), придворный врач аййюбида Сайфуддина Ахмада (ум. 1218). Перу Мунаджжи принадлежит двухтомный труд «Книга об исследованиях различий между иудейской и самаритянской религиями» (*Китāб ал-бухӯс ва масā'ил ал-хилāф фй-мā байна миллатай ал-йахӯд ва ас-сāмирра*; или попросту «Книга о различиях» (*Китāб ал-хилāф*)), первая часть которого посвящена изложению *credo* самаритян⁴. Как явствует из подготовленного нами к печати текста *Китāб ал-хилāф*, Мунаджжā

³ См.: Weigelt F. Samaritan Bible Exegesis and its Significance for Judeo-Arabic Studies. P. 198–239; Rosen G.L. The Joseph Cycle (Genesis 37–45) in the Samaritan-Arabic Commentary of Meshalma Ibn Murjan. P. XX. См. также нашу книгу: Нофал Ф.О. Очерки по самаритянскому богословию XVIII в. (на материале трактата «Рас рассеяние тьмы, [покрывающей] тайны Дарующего») (рукопись).

⁴ См.: *Ас-Сāмиррй, Мунаджжā б. Садақа. Китāб ал-хилāф. Ал-Джуз' ал-'аввал* [Книга о различиях. Часть первая]. Британская библиотека, Or 12279; *Ал-Джуз' ас-сāни* [Часть вторая]. Британская библиотека, Or 10863; Шехадe X. Салāсат махтӯтāt сāмиррийа фй мактабат ал-Ма'хад ал-'алмāнийй [Три самаритянские рукописи в Библиотеке Немецкого института] // The Samaritan News-Weekly. 2009. Vol. 1048–1049. P. 2.

находился под влиянием и мусульманского калама, и арабоязычного перипатетизма (фалсафы): признавая, с одной стороны, простоту божественной самости и отрицая обособленное от последней, реальное существование господних атрибутов⁵, дамаский врач, с другой стороны, заявлял о существовании тварного Первосущего – «основы мира», дающей начало человеческим душам⁶. Сын Мунаджжи, Садақа ал-Хакім (ум. ок. 1223), пошел по стопам отца: в его религиозно-философскую систему, изложенную в монументальном толковании на Книгу Бытия⁷, интегрировано также и психологическое учение Авиценны. Согласно Садақа, простая, несоставная душа творится Богом одновременно с неким «первоначалом» телесной материи, и уже поэтому не в силах «переселиться» в другое тело или воспринять «обретенные» через его посредство чувственные образы⁸. И Мунаджжā, и Садақа оставили после себя сравнительно недавно описанные библиографами трактаты, тем самым не только засвидетельствовав влияние современной им мусульманской мысли на самаритянское богословие XIII в., но и определив структуру, композицию и содержание самого самаритянского богословского труда. Ссылки на философов, обнаруживаемые в энциклопедических компендиумах «гризимцев» XVIII в., представляют собой не столько дань традиции, сколько – и в этом мы убедимся ниже – методологический принцип самаритянского богословского «умозрения» (*назар*), генетически зависимо-го от классического арабо-мусульманского дискурса; иными словами, эклектизм первого самаритянского канона XI–XIV вв. обусловил возникновение эклектического по своей сути второго канона, появившегося в продолжение «ренессансного» для Самарии XVIII в.

II

Заявленную в заглавии «обратную» траекторию нашего повествования – от самаритянских доктрин к иранскому *'urfānu* – следует ограничить двумя предметными «пределами». Первым таким «пределом» станет самаритянское толкование Книг Бытие и Исход, составленное в сер. XVIII в. книжником из Газы – ал-Газзāлом б. 'Абӯ Сурӯром (ум. после 1755). Рукопись, озаглавленная как «Рассеяние тьмы, [покрывающей] тайны Дарующего» (*Каишф/Кāишиф ал-зайāхиб 'алā асрār ал-Вāхиб*), содержит 313 листов и хранится в фондах Британской библиотеки под номером Add MS 19657⁹.

⁵ *Ас-Сāмиррī, Мунаджжā б. Садақа*. Китāб ал-хилāф. Ал-Джуз' ал-'аввал [Книга о различиях. Часть первая]. Л. 64.

⁶ Там же. Л. 68, 100.

⁷ Текст комментария дошел до нас в двух списках – «оксфордском» (R. Huntington, 301) и «петербургском» (Sam. III, 14). X. Шехаде принадлежит заслуга публикации полного текста толкования Садақи на книгу Бытия. См. также: *Loewenstamm A. Karaite and Samaritan Studies Collected and Posthumous*. Jerusalem, 2008. P. 4–135.

⁸ *Ал-Хакīm Садақа*. Шарḥ 'алā сифр ат-Таквйн [Толкование Книги Бытия] // *The Samaritan Update*. Jul.-Aug. 2014. С. 59–60. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqap1.pdf> (дата обращения: 26.08.2019). Ср.: *Ибн Сīнā*. Китāб ан-нафс [Книга о душе]. Каир, 1975. С. 288–309; *Ал-Астрāбādī, Джа'фар*. Ал-Барāхйн ал-қāтī'а фй шарḥ таджрїд ал-'ақā'ид ас-сāтī'а [Исчерпывающие аргументы: изъяснение «Обнаружения блестящих верований»]. Т. 1. Тегеран, 1382 г.х. С. 355.

⁹ Размер листов рукописи – 215×148 мм; текст выполнен арабским шрифтом *насḫ* и содержит древнееврейские цитаты в самаритянской графике. См.: *Descriptive List of the Hebrew*

О самом авторе интересующего нас библейского комментария известно немного. По всей видимости, самаритянский книжник жил и творил в Газе, поддерживая дружественные отношения с Муслимом (Мешламой) б. Мурджаном ад-Данфй (ум. ок. 1738); автограф племянника последнего, богослова и поэта Ибрахима ал-'Айи (ум. 1787), размещен на 4-м листе «Рассеяния...». Рукопись толкования, переписанная набело 24 джумāда ас-сāнī 1168 г. / 6-го апреля 1755 г.¹⁰, содержит ссылки на труд лекаря и философа Дāvūда ал-'Антākй (ум. 1599) «Напоминание мудрецам: собрание удивительнейшего из удивительного» (*Тазкират 'ули ал-албāб ва джāми' ли-л-'аджаб ал-'иджаб*)¹¹, работу самаритянского мыслителя Ибрахима ал-Кибāсй (ум. 1584) «Объяснение Открывающей» (*Шарх ал-фāтиха*)¹², «арабский таргум» ас-Сўри-'Абў Са'йда, толкование Муслима б. Мурджāна¹³, «вопросоответы» 'Абдуллаха б. Салāмы¹⁴ и комментарий к Книге Бытия Садақи ал-Хакйма¹⁵. Кроме того, ал-Ғаззāl упоминает неизвестные современной науке самаритянские сочинения – ангелологический трактат некоего Нафйс ад-Дйна ал-Каттāрй¹⁶, а также апокрифические «Жизнеописание Иосифа» (*ас-Сйра ал-йўсифиййа*)¹⁷ и «Жизнеописание Моисея» (*ас-Сйра ал-мўсавиййа*)¹⁸. Несомненно, книжник из Газы был знаком и с другими арабо-мусульманскими и самаритянскими источниками, скрытые цитаты из которых исследователям только предстоит идентифицировать.

Онтологическое учение ал-Ғаззāла, изложенное им на страницах «Рассеяния...», едва ли может быть охарактеризовано как оригинальное: последовательный фаталист, ученый постулирует творение мира *ex nihilo* и его тотальную зависимость от воли и действия Создателя. Критикуя эманационную теорию арабских перипатетиков, газский книжник тем не менее строит собственную иерархию сущего; ее замыкает «первая субстанция», охарактеризованная ал-Ғаззāлом следующим образом:

Славен Ты, сотворивший материи (*мавāдд*) существ без предшествовавшего им образца!.. Когда Аллах возжелал это, Воля бросила вечное, первоначальное, вековечное Слово из единственной, вечной же Самости, извальнойной от *как-овости* (*кайфиййа*): «Я творю то-то», – и произошла от этого вечного слова первая субстанция (*ал-джавхар ал-'аввал*); это слово было исполнено вечным могуществом, было явлено волей, оно было поставлено под веление и образовалось (*такавванат*) посредством могущества в силе. Эта субстанция не имеет формы или видимого цвета, она не является ни телом, ни природой, ни легкостью, ни тяжестью, ни движущимся [предметом], ни покоящимся, ни застывшим, ни мягким. У нее не было *как-овости*, поскольку она была единственным творением и ее не с чем было сравнивать; но в этой субстанции таились заложенные

and Samaritan MSS. in the British Museum. L., 1893. P. 91; *Crown A.D. A Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the British Library. L., 1998. P. 30.*

¹⁰ *Ал-Газзй, ал-Ғаззāl.* Кашф ал-Ғайāхиб 'алā асрār ал-Вāхиб [Рассеяние тьмы, <покрывающей> тайны Дарующего], Британская библиотека, Add MS 19657. Л. 309v.

¹¹ Там же. Л. 6.

¹² Там же. Л. 13г.

¹³ Там же. Л. 108v, 117г.

¹⁴ Там же. Л. 151г.

¹⁵ Там же. Л. 211v, 278г.

¹⁶ Там же. Л. 291г.

¹⁷ Там же. Л. 127г, 137г.

¹⁸ Там же. Л. 149v, 162v.

вечной силой устремления Воли <...> Мы знаем, что первая субстанция была мрачна, ибо свет противоположен мраку; также мы знаем, что она была недвижима, ибо свету свойственно движение, и что она пребывала холодной, ибо жар – свойство света. И еще мы узнали, что она была тяжелой, поскольку легкость присуща свету¹⁹.

Сам ал-Газзāl отождествляет первую субстанцию с «темными» небом и землей первого дня творения, – и, очевидно, стремится увязать ее «бесформенность» с таким физическим качеством, как холод (*бурӯда*). Собственно натурфилософская часть этой справки, как может показаться на первый взгляд, восходит к тем же корням, что и физика Ибн Пакуды (ум. XI в.), называвшего первоматерию «вместилищем» «мировой формы», содержащим все акцидентальные состояния *in potentia*²⁰. Однако несколько ниже газский книжник подчеркивает: «тьма», будучи основой женственности (*'унӯса*), является лишь «преградой» для света (*нӯр*) и вместе с тем одним из «субстратов» его проявления. Показателен объем текста «Рассеяния...», отведенного под определение «тьмы»: раз упомянув о природе последней, экзегет нигде более к ней не возвращается. Тьма, согласно ал-Газзāлу, онтологически ничтожна и являет собой «истощение» бытия, максимально возможную его деградацию.

Иначе описывает книжник сотворение света:

И сотворил Аллах Всевышний свет действителем (*фā'ил-ан*), а **אֱלֹהִים**²¹ – претерпевающим (*маф'ул-ан би-хи*). **אֱלֹהִים** есть природа холода, тогда как **אֵשׁ**²² – природа жара. Аллах сотворил свет мужским (*закар-ан*), а **אֱלֹהִים** – женским [существом]; разве ты не видишь, что природа мужчин тянется к жару, а природа женщин – к холоду, что каждый мужчина – действитель, а каждая женщина – претерпевающее?.. Аллах (велик Он и преславлен!) сотворил **אֱלֹהִים** как тело, а свет – как дух; тело же без духа недвижимо²³.

Итак, по ал-Газзāлу, свет является одухотворенной онотью, метафизической основой событийности *par excellence*. В других местах своего толкования книжник называет свет сущностью разума (*'ақл*), разлитым по мирозданию «ветром» (*рӯх*), «обитателем» святых мест и, что немаловажно, «субстратом» горнего мира, состоящего из «световых храмов» (*хаййкил нӯраниййа*)²⁴. Именно свету принадлежит заслуга освещения и освящения тварного мироздания; при этом, как мы помним из приведенной выше цитаты, сам свет характеризуется самаритянским богословием как тварь, созданная Всевышним в первый день (*йавм*) творения²⁵.

¹⁹ Там же. Л. 6. Здесь и далее перевод с арабского – наш (Ф.Н.).

²⁰ *Ibn Paquda, Bachja. Al-Hidāja 'ilā Farā'iq al-Qulūb [A Guide to the Duties of the Heart]. Leiden, 1912. P. 47.*

²¹ Пучину.

²² Свет.

²³ *Ал-Газзāи, ал-Газзāl. Кашф ал-ғаййахиб 'алā асрār ал-Вāхиб [Рассеяние тьмы, <покрывающей> тайны Дарующего]. Л. 7г.*

²⁴ Там же. Л. 179г, 248г, 18г, 99в. Предвосхищая содержание следующей части нашего исследования, отметим, что использованная ал-Газзāлом формулировка отсылает читателя к важнейшему трактату ас-Сухравардī (ум. 586/1191) «Храмы света» (*Хаййкил ан-нӯр*), не раз становившемуся предметом внимания (и даже комментирования) ишракиотов.

²⁵ Из приведенного выше текста, безусловно, никак не следует вывод о приверженности ал-Газзāла какой-либо самаритянской экзегетической или религиозно-философской традиции. Приведем в качестве примера толкование современника книжника, Ибрāхима

Вместе с тем уместно вспомнить и о заявленной выше фаталистической ориентированности богословия ал-Газзāла. Эклектический характер онтологии книжника не позволяет нам вынести окончательного суждения о связи «действующего» света и единственного подлинного «Действителя» – Господа миров. Интересно, что категории «движение» (*харака*) и «действие» (*фи'л*) чередуются у мыслителя в качестве синонимов: движения совершаются как во времени, так и в вечности, имеют своим началом божественную волю и световой дух и, оборачиваясь в свою противоположность, покой (*су-кун*), являют (*таджаллий*) миру замысел Творца²⁶. Следовательно, по глубокому убеждению ученого, «действуют», «движутся», как Господь, так и свет, «персонифицированный» в духе; любое видимое глазу движение лишь проявляет «скрытый» от человеческого восприятия свет, который вместе с тем очевидно для субъекта руководит им, «довлеет» над ним и космосом *in toto*.

Совершенно очевидно, что игра образов, обнаруженных нами на страницах «Рассеяния...», несводима к архаической, типичной для семитских мифологий диалектике отношений светлого и темного, мужского и женского начал. Рассуждения ал-Газзāла, пускай и инкорпорированные в ткань библейского комментария, сохраняют свой метафизический этос; последнее обстоятельство и подвигло нас к поиску источника Газзāловых идей – источника, сочетающего архаическую образность со строгостью религиозной спекуляции, типичной для известного самаритянам арабского философского дискурса XII–XVII вв.

III

Вторая «точка» проведенного нами историко-философского «пунктира» принадлежит миру иранского *'ирфāна* – школы мистицизма, подведшей итог синтезу суфизма и «мудрости озарения» XI–XVI вв. Представленный Ширазской и Исфаханской традициями, *'ирфāн* не только развил учение «убиенного шейха» ас-Сухравардī, не только примирил его с «теоретическим» исламским мистицизмом, но и насытил типичными для арабоязычного перипатетизма концептами. О связи самаритянской спекуляции с фалсафой мы уже упоминали выше; здесь же следует отметить вторую общую для нее с *'ирфāном* – и даже фалсафой Ибн Сйны и Ибн Тұфайла – особенность:

ал-'Айи, на те же стихи Книги Бытия, – толкование, согласное с параллельными комментариями Саади Гаона или Ибн Эзры (ум. 1167): «Следует сказать, что этот **אור** (свет. – Ф.Н.) был создан Всевышним Аллахом в первый же день творения; им Он устранил тьму, он (т.е. свет. – Ф.Н.) появлялся днем и пропадавал ночью, – до тех пор, пока не были созданы солнце, луна и другие планеты, одаренные этим светом. Возможно, этот свет до сего дня пребывает в небе, иногда являясь нам в молнии или чем-то на нее похожем; через открытую небесную дверь он озаряет мир ярче, чем солнце или луна. Тому есть много свидетельств. Этот свет был сокрыт Всевышним от дольного мира по Его мудрости: Он знает, что тварь не в силах воззреть на него» (*ал-'Аййа, Ибрāхīm*. Шарх сифр ат-таквйн. Ал-Джуз' ал-'аввал [Толкование Книги Бытия. Часть первая]. Британская библиотека, Or 7925/1. Л. 12r; ср. с преданием Берешит Раба, 2:3). Несколько ниже ал-'Аййа упоминает об окружающем землю «огненном шаре» и связывает сотворение света с появлением огненного первоэлемента.

²⁶ *Ал-Газзī, ал-Газзāl*. Кашф ал-гайāхиб 'алā асрār ал-Вāхиб [Рассеяние тьмы, <покрывающей> тайны Дарующего]. Л. 10, 17v, 189r.

подобно персидским суфиям, мудрецы Ширази и Исфохана активно оперировали доисламскими, зороастрийскими образами, удачно соотнесенными с концептосферой мусульманских доктринальных источников²⁷. Одним из подобных образов на протяжении веков оставался образ бесплотного света – образ, переосмысленный ас-Сухравардī в качестве центральной категории ишракиитской онтологии.

Решительно отвергнув категории фалсафы и даже калама как номиналистические, не имеющие бытия вне человеческого ума, ас-Сухравардī вернулся к типичной для ирано-мусульманской мистики категории света (*нūr*). Согласно «убиенному шейху», свет является истинной основой сущего, чистой явленностью и очевидностью, вместе с тем «скрытой» под покровом материи. Тьма онтологически ничтожна; она появляется вследствие «озарения» (*ишрāқ*) вышестоящими светами светов слабых, менее интенсивных. Проходя сквозь «темные преграды» (*барāзих*), свет слабеет и деградирует; тем не менее и слабые светы (в частности, свет разума и души) сохраняют свой первоначальный метафизический статус²⁸. Система взглядов ас-Сухравардī (во многом – противоречивая, дуалистическая) не раз была подвергнута критике философами Сефевидской эпохи, значительно видоизменившими и сам тезаурус ишракизма: так, представители Ширазской и Исфоханской школ вернулись к метафизическим схемам арабских перипатетиков и продолжили разработку ряда тем, обсужденных «шейхом озарения» на страницах его теоретических и аллегорических работ (например, космологических проблем или проблемы соотношения сущности и существования). Одним из представителей сефевидского *‘ирфāна*, развивавших ишракиитское наследие, был и Ғийās ад-Дйн Мансūr ад-Даштакī – второй герой нашего историко-философского «разыскания».

Увы, наследие Ғийās ад-Дйна изучено немногим лучше его биографии. Известно, в частности, что его отец, Садр ад-Дйн Саййид Муҳаммад б. Мансūr (ум. 903/1498), был первым представителем дома ад-Даштакī, принявшим шиизм – двенадцатничество или зайдизм. Выдающийся философ и государственный деятель своего времени, ад-Даштакī-старший основал в Ширазе медресе *ал-Мансӯриййа*, названную им в честь старшего сына. Сам Мансūr впоследствии занял место отца, погибшего в ходе поднятого им восстания против правителя Ширази в 903/1498 г.: вплоть до 1532 г. служивший при дворе шаха Тахмаспа I (ум. 1576) на посту управляющего вакуфами, Ғийās ад-Дйн посвятил последние десятилетия своей жизни преподаванию и составлению компендиумов по метафизике, натурфилософии, теологии и мистицизму. Скончался ад-Даштакī-младший в 948/1541 г., оставив после себя многочисленных последователей, один из которых – Амīр ал-Астарāбādī (ум. 984/1576) – стал наставником Мир Дāmāда (ум. 1041/1630), основателя Исфоханской школы²⁹.

«Световая онтология» Ғийās ад-Дйна строится на типично ишракиитском теоретическом основании. По мнению философа, Первоначало, «Свет

²⁷ См.: Лукашев А.А. Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи. М., 2020. С. 23–119.

²⁸ См.: Смирнов А.В. Светоносный мир: логико-смысловый анализ оснований философии ас-Сухраварди // Метафизика. 2017. № 3 (25). С. 94–108.

²⁹ Pourjavady R. Philosophy in Early Safavid Iran. Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings. Leiden, 2011. P. 16–33; Эшотс Я. Несколько слов о Мир Дамаде // Ишрак. Ежегодник исламской философии. Вып. 5. М., 2014. С. 137–138.

светов», предельно просто и очевидно; являя себя, оно дает бытие всему миру. Ад-Даштакй пишет:

Хвала Тому, Кто осветил и оформил [световые тела], расположил их к божественной любви, оградил от изменения и порчи. Эти [сущности], не знающие противоположностей или подобий, разделены Им на яркие звезды и великие, многочисленные сферы, подготавливающие смену времен и появление животных и растений. Все небо есть зеленый сад. <...> Благословение этого сада, его плод – жизнь сущих, появление животных и растений в соответствии с состоянием их вышних отцов (*ābā* ‘улвиййа)³⁰ и готовностью их дольных матерей (*’уммахāt суфлиййа*)³¹. <...> Сложенное [из материи] освещается теньвым светом (*нūr зиллийй*), исходящим от источника света и сокровищницы благословений³².

Описываемый выше креационный акт, впрочем, не является «атомарным» действием Бога, раз и навсегда даровавшего бытие тварным вещам. Согласно Ғийās ад-Дйну, от Первоначала исходит (*йақдур*) первый разум (*’ақл*), освещаемый Светом светов и одновременно с тем действующий независимо от Него; этот разум и порождает всю нижестоящую световую иерархию, деградация которой приводит к возникновению «темной» материи³³. Используя характерный для фалсафы термин «эманация» (*файд*), мыслитель деконструирует строгость арабо-перепатетических эманационных схем: Свет светов, уверен он, продолжает освещать нижестоящие, произведенные Первосущим, разумы, которые, в свою очередь, наравне с активным интеллектом (*’ақл фа “āl*) влияют на подлунный мир³⁴. Кроме того, по ад-Даштакй, различные разумы вполне могут устанавливать и разрывать онтологическую связь с теми или иными «покровительствуемыми» телами, субстанциями и идеальными (*миқālлийй*) сущностями³⁵.

Что касается концепта «тьма» (*зулма*), то его Ғийās ад-Дйн, в отличие от ас-Сухравардй, никак не отграничивает от категорий «тьма» (*зилл*) и «мрак» (*қасақ*): с точки зрения ширазского мудреца, тьма есть предельное истощение бытия, онтологический «нуль», тем не менее обусловивший конечную «форму» сущего.

Тьма не в силах породить ни тьмы, ни света. Ни тело, ни другой предмет не являются причиной (*’илла*) души; ее причина абстрагирована от материи (*муджаррада*), она – не что иное, как разум, слабый по своей световой [сущности]. <...> Абстрагированные от материи световы отличаются друг от друга интенсивностью своего проявления; тела же суть тьма. Из их смешения и образовался мир³⁶.

Добавим также, что становление материальной тьмы, происходящей из «теневого света», знаменует, по Ғийās ад-Дйну, «появление женственности (*’унўса*) в девушках (*банāt*)», – женственности, противопоставленной «мужескому» началу световой природы³⁷.

³⁰ То есть небесных разумов.

³¹ То есть четырех первоэлементов.

³² *Ад-Даштакй, Ғийās ад-Дйн*. Ал-Муқаннафāt [Сочинения]. Т. 1. Тегеран, 2007. С. 105–106.

³³ Там же. С. 80.

³⁴ Там же. С. 27; *Ад-Даштакй, Ғийās ад-Дйн*. Ишрāқ хайāкил ан-нūr ли-кашф зулумāt ал-гурūr [Озарение Храмов света и освещение тьмы высокомерия]. Тегеран, 2003. С. 240.

³⁵ *Ад-Даштакй, Ғийās ад-Дйн*. Ал-Муқаннафāt [Сочинения]. Т. 1. С. 104.

³⁶ Там же. С. 93, 119.

³⁷ Там же. С. 106.

Обращает на себя внимание следующий, достаточно любопытный факт: ад-Даштакӣ, постулирующий «исхождение» или «эманацию» света, не только признает «неизведанность», неописуемость этого предвечного процесса, но и отказывается как-либо объяснять связь безначального света, действующего в единичных душах, с тьмой, облакающей свет в телесных «темницах». Дуализм, заложенный в ишракинский дискурс самим «убиенным шейхом», отчетливо проступает и во взглядах Ғиййāс ад-Дйна, согласно которому любая тьма является одновременно и слабым «отблеском» вышестоящего света, и онтологически ничтожной самостью, противоположной свету по своей природе. Однако, вынося это противоречие на поля нашей работы, мы считаем уместным указать на важнейшее его следствие: *мультиверсум, согласно ад-Даштакӣ, един настолько, насколько он служит самопроявлением нетварного света*. Философия Ғиййāс ад-Дйна монистична, она оказывается не в состоянии последовательно объяснить онтологическую «стратификацию» мироздания, причины «истощения» светового Абсолюта.

Если действующий и мыслящий, в противоположность тьме, световой универсум действительно един, какой мерой свободы *реально* располагают его конечные проявления – например, человеческие души? На этот вопрос Ғиййāс ад-Дйн отвечает исключительно противоречиво. С одной стороны, мыслитель признает свободу человеческой воли в качестве необходимого условия божественного испытания: лишь свободно избранное послушание заслуживает эсхатологической награды, только свободно совершенный грех влечет за собой адскую кару³⁸. С другой же стороны, ад-Даштакӣ решительно отвергает саму мысль о существовании зла, чтобы впоследствии отметить:

Нет иного действителя (*му'ассир*), кроме [Необходимо-Сущего]; Его атрибуты не тождественны Ему и не отличны от Него <...> Все бытие есть единая вещь (*шай' вāхид*); все оно – и знание, и познанное, и знающий. Смешиваясь с тенью, – например, с материей, – оно скрывается; от него остается лишь один проблеск – чувственно воспринимаемое сущее³⁹.

В метафизической схеме ад-Даштакӣ световая природа обретает статус единственного агента причинности. Так, в космологическом контексте Ғиййāс ад-Дйн объявляет «светы, исходящие от высших, [небесных сущностей] <...> причиной изменения [сущностей] нижних»; «световые» связи одних вещей с другими становятся, таким образом, «завязями» мира, предельным основанием его активности⁴⁰. В контексте же антропологическом мудрец из Ширази однозначно заявляет:

Необходимо верить в то, что сила воздействия не присуща душам [самим по себе]. На самом деле, могущество (*қудра*) возникает лишь в момент освещения [субъекта] вышестоящим светом. <...> Световая душа, соединившись со светом и облачившись в ризу озарения, действует и воздействует, производит формы в соответствии с собственными интеллигибилиями. Свет, поддержанный светом, производит тьму и свет⁴¹.

³⁸ Там же. С. 29–33.

³⁹ *Ад-Даштакӣ, Ғиййāс ад-Дйн*. Ишрāқ хайāкил ан-нўр ли-кашф зулумāt ал-ғурўр [Озарение Храмов света и освещение тьмы высокомерия]. С. 210.

⁴⁰ *Ад-Даштакӣ, Ғиййāс ад-Дйн*. Ал-Муcаннафāt [Сочинения]. Т. 1. С. 10.

⁴¹ Там же. С. 120.

Наконец, не только обыденное действие человека, но и совершаемое им чудотворение провозглашается Ғийās ад-Дйном произведением светового Абсолюта.

Действование человеческих душ, равно как и совершение ими чудес, [становится] возможным, вопреки перипатетикам и ишракистам, не благодаря свойству их, душ, сущности или воспринятых ею акциденций, но единственно из-за некоего света, окружающего их, освещающего их и отражающегося от них⁴².

Отметим, что последний тезис ад-Даштакй противопоставляет учению ас-Сухравардй и представителей фалсафы как «собственную» разработку, никем прежде него не предложенную⁴³. Возможно, это обстоятельство стоит учесть при дальнейшем анализе судьбы доктрины Ғийās ад-Дйна, по всей видимости, известной мыслителям Ближнего Востока XVII–XVIII вв.⁴⁴

IV

Подводя итог произведенному нами анализу «Рассеяния...» ал-Ғаззāла и трактатов ад-Даштакй, мы вынуждены сразу же оговорить его, анализа, вероятностный характер. Разумеется, мы не располагаем эвиденциальными свидетельствами знакомства самаритянского книжника из Газы с работами видного ишракиста XVI в., и потому, в определенной степени, допускаем параллельную разработку двух вариантов «световой онтологии» мыслителями Шираза и Палестины. Тем не менее мы не вправе пройти мимо свидетельств косвенных, указывающих, по крайней мере, на возможность прямого влияния персидского *‘urfāna* на самаритянское богословие Нового времени.

Как и метафизика Ғийās ад-Дйна, онтологическая доктрина ал-Ғаззāла центрирована категорией «свет» (*нūr*). Будто бы руководствуясь предостережением ширазского мудреца от размышлений над происхождением светов от Первоначала, ал-Ғаззāl действительно заменяет эманационные схемы классического ишракизма креационными моделями: Бог, согласно самаритянскому богослову, творит свет, который, в свою очередь, «оживляет» тьму косной материи. Подобно ад-Даштакй, книжник из Газы наделяет свет свойствами активного мужского начала, а тьму – типичными для пассивного, женского начала характеристиками; оба мыслителя постулируют очевидность света, его онтологический примат над всеми его субстанциальными и акцидентальными эпифеноменами. Справедливости ради стоит отметить и очевидное различие между двумя рассматриваемыми нами вариантами

⁴² Там же. С. 103.

⁴³ Там же. С. 97.

⁴⁴ На полях нашей работы мы вынуждены оставить и эсхатологическую теорию ад-Даштакй. По мнению философа, телесное воскресение станет возможно благодаря воссозданию в Конце времен человеческих тел, особенности строения которых «предзадаются» «основанием хвоста» (*‘аджб аз-занб*) – своеобразной «матрицей» организма, «упорядочивающей» вокруг себя первоэлементы и составленные из них органы (Там же. С. 182). Ранее ту же концепцию – впрочем, общую для исламской и иудео-раввинистической мифологии – мы обнаружили в толковании Садақи ал-Ғакйма и апологетических трактатах Ибрахйма ал-‘Аййи, современника ал-Ғаззāла. См.: Нофал Ф.О. Апологетические трактаты Ибрахйма ал-‘Аййи и самаритянское богословие XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. № 95. С. 20–37.

«световой онтологии»: сознательно или нет, но ал-Газзāl успешно решает апорию света и тьмы, вписав оба ее элемента в пространство первичной – и онтологически инаковой – по отношению к ним божественной воли. Будучи световым Абсолютом, «Свет светов» ад-Даштакй как полагается им в основание «бытийной лишенности» тьмы», так и парадоксально ей противопоставляется. Самаритянский же экзегет, в свою очередь, считает и свет, и тьму двумя тварными «первосущими», возникшими после акта *creatio* и управляемыми всеблагим волением Вседержителя.

Однако самого по себе приведенного выше соображения, пожалуй, недостаточно для вынесения окончательного суждения о близости учения ад-Даштакй доктрине ал-Газзāла. Наша гипотеза подтверждается вторым, не столько космолого-дуалистическим, сколько антропологическим элементом обеих религиозно-философских моделей: оба наших автора строят на основании «световой онтологии» строгую окказионалистическую модель, в соответствии с которой любое действие субъекта объясняется проявлением в нем светового начала; последнее неизменно выражает замысел Творца о мире, не оставляя самому действителю и малейшей возможности повлиять на действие или видоизменить его. В отличие от ашаритских теологов Средневековья, ни ад-Даштакй, ни ал-Газзāl не оставляют человеку надежды на «присвоение» (*касб*) сотворенных Богом деяний; сам Бог является, согласно их убеждению, единственным активным действителем, прямо (по ширазскому философу) или опосредованно, через тварного медиатора (по газскому книжнику), орудуя антропосом, его могуществом и желанием. Сходство доктрин мыслителей оттеняется, помимо прочего, и следующей их деталью: тьма объявляется ими неспособной к воспроизводству самой себя, а значит, не обладающей ни бытием, ни самостью – совокупностью положительных характеристик. Как следствие, философы деконструируют, вслед за ас-Сухравардй, тезаурус классической арабской философии и, в частности, калама, с дискурсивными моделями которого они были хорошо знакомы: вместо концепта «самость», указывающего на единичных акторов мультиверсума, носителей определенных метафизических и физических предикатов, ад-Даштакй и ал-Газзāl предлагают категорию *нūr*, обозначающую действителя *in sensu cosmico*. Именно поэтому, на наш взгляд, в обоих учениях маргинализируется явление движения, которое, по мнению их создателей, служит лишь зримым эпифеноменом вневременного – или метавременного – акта светового действителя.

Изложенные аргументы позволяют нам – пускай и со сделанными в начале этого раздела оговорками – допустить существование определенной связи между «самаритянским иллюминационизмом» XVIII в. и персидским ишракизмом XVI в., сводящейся к рецепции «гризимцами» «световой онтологии» Гийāс ад-Дйн Мансūra ад-Даштакй. Хочется надеяться, что принятая нами историко-философская «разведка» станет первой в череде исследований, посвященных обеим «неизвестным» современного востоковедения, – самаритянам и Ширазской школе *‘urfāna*, – могущих подтвердить или опровергнуть изложенную в нашей статье гипотезу.

Список литературы

- Ад-Даитакй, Гийās ад-Дйн*. Ал-Муṣаннафāt [Сочинения]. Т. 1. Тегеран: SACWD, 2007.
- Ад-Даитакй, Гийās ад-Дйн*. Ишрāқ хайāкил ан-нūr ли-кашф зулумāt ал-гурūr [Озарение Храмов света и освещение тьмы высокомерия]. Тегеран: Мйрās-и мактūб, 2003.
- Ал-‘Аййа, Ибрāхйм*. Шарḫ сифр ат-таквйн. Ал-Джуз’ ал-’аввал [Толкование Книги Бытия. Часть первая]. Британская библиотека, Ог 7925/1.
- Ал-Астрāбādй, Джа‘фар*. Ал-Барāхйн ал-қāти‘а фй шарḫ таджрйд ал-‘ақā‘ид ас-сāти‘а [Исчерпывающие аргументы: изъяснение «Обнаружения блестящих верований»]. Т. 1. Тегеран: Бостāн китāб, 1382 г.х.
- Ал-Газзй, ал-Газзйл*. Кашф ал-ғайāхиб ‘алā асрār ал-Вāхиб [Рассеяние тьмы, <покрывающей> тайны Дарующего]. Британская библиотека, Add MS 19657.
- Ал-Хākйм Садақа*. Шарḫ ‘алā сифр ат-Таквйн [Толкование Книги Бытия] // The Samaritan Update. Jul.-Aug. 2014. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqap1.pdf> (дата обращения: 26.08.2019).
- Ас-Сāмиррй, Мунаджжā б. Садақа*. Китāб ал-хилāф. Ал-Джуз’ ал-’аввал [Книга о различиях. Часть первая]. Британская библиотека, Ог 12279.
- Ас-Сāмиррй, Мунаджжā б. Садақа*. Китāб ал-хилāф. Ал-Джуз’ ас-сāни [Книга о различиях. Часть вторая]. Британская библиотека, Ог 10863.
- Ибн Сйнā*. Китāб ан-нафс [Книга о душе]. Каир: ал-Хай’а ал-мисриййа ли-л-китāб, 1975.
- Лукашев А.А.* Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи. М.: Садра, 2020.
- Нофал Ф.О.* Апологетические трактаты Ибрахима ал-‘Аййи и самаритянское богословие XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. № 95. С. 20–37.
- Смирнов А.В.* Светоносный мир: логико-смысловый анализ оснований философии ас-Сухранварди // Метафизика. 2017. № 3 (25). С. 94–108.
- Шехаде Х.* Салāсат махтūтāt сāмирриййа фй мактабат ал-Ма‘хад ал-’алмāнийй [Три самаритянские рукописи в Библиотеке Немецкого института] // The Samaritan News-Weekly. 2009. Vol. 1048–1049. P. 1–15.
- Эшотс Я.* Несколько слов о Мир Дамаде // Ишрак. Ежегодник исламской философии. Вып. 5. М.: Восточная литература, 2014. С. 136–143.
- Bóid M., Ruairidh I.* Principles of the Samaritan Halachah. Leiden: Brill, 1989.
- Crown A.D.* A Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the British Library. L.: British Library, 1998.
- Crown A.D.* Samaritan Scribes and Manuscripts. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Descriptive List of the Hebrew and Samaritan MSS. in the British Museum / Ed. by G. Margoliouth. L.: Forgotten Books, 1893.
- Ibn Paquda, Bachja.* Al-Hidāja ‘ilā Farā‘id al-Qulūb [A Guide to the Duties of the Heart]. Leiden: Brill, 1912.
- Loewenstamm A.* Karaite and Samaritan Studies Collected and Posthumous. Jerusalem: Hanut Hebrew Academy, 2008.
- Pourjavady R.* Philosophy in Early Safavid Iran. Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings. Leiden: Brill, 2011.
- Rosen G.L.* The Joseph Cycle (Genesis 37–45) in the Samaritan-Arabic Commentary of Meshalma Ibn Murjan. N.Y.: Columbia University, 1951.
- Schwarz G.* Vestiges of Qaraite Translations in the Arabic Translation(s) of the Samaritan Pentateuch // Intellectual History of the Islamicate World. 2013. No. 1. P. 115–157.
- Shehadeh H.* The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch: Prolegomena to a Critical Edition. Diss. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1977.
- Weigelt F.* Samaritan Bible Exegesis and its Significance for Judeo-Arabic Studies // Senses of Scripture, Treasures of Tradition. The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims / Ed. by M.L. Hjālm. Leiden: Brill, 2017. P. 198–239.

“The Samaritan Illuminism”: the reception of Ishraqī’ philosophy in Samaritan theology of the 18th century*

Faris O. Nofal

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; “Purushottama” Centre for Indian culture and philosophy studies. RUDN University. 6 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117196, Russian Federation; e-mail: faresnofal@mail.ru

The article is devoted to comparative analysis of metaphysical studying of a Samaritan theologian and exegete al-Ghazzāl ibn ‘Abū Surūr (d. after 1755) and a representative of Shiraz Illuminism school, philosopher, astronomer and mathematician Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr al-Dashtakī (d. 1541). Based on a scrupulous analysis of the doctrines by al-Ghazzāl and Ghiyāth al-Dīn, the author comes to the conclusion about their genetic link – supposedly, as a result of perception of Illuminism systems in the Middle East in 17th–18th centuries. It is noticed that a Samaritan exegete, acquainted with Arab-Muslim philosophic literature as a prominent specialist, taught about ontological primacy of light, metaphysical nothingness of dark, stated about light nature of action and complete dependence of matter on the will of the Creator. Separately it discusses the desire of both authors to deconstruct the classic for Arabic philosophy thesaurus. It is expressed in the convergence of the categories ‘movement’ (*ḥaraka*) and ‘action’ (*fi‘l*), as well as in the consistent replacement of the concept ‘self’ (*dāt*) with the concept of ‘light’ (*nūr*). The differences between the concepts of al-Ghazzāl and ad-Dashtakī are also discussed separately: while the first author inscribes the opposition ‘light – dark’ in a creation ontological context, the latter professes belief in the ‘total unity’ of the lights, their eternity and uncreation. The research is preceded by a short excursion into the history of Samaritan theology of the 11th–18th centuries. Moreover, the article provides the description of unpublished documents which served the textological basis for the author’s work – in particular, the manuscript of al-Ghazzāl’s interpretation of Genesis and Exodus ‘Dispersion of the darkness [covering] the secrets of the Giver’ (*Kashf / Kāshif al-Ghayāhib ‘alā Asrār al-Wāhib*; British Library, Add MS 19657).

Keywords: Samaritans, ‘Irfān, Sufism, Ishraq, Falsafah, Light, Darkness, Ġiyāt al-Dīn al-Dashtakī, al-Ġazzaāl ibn ‘Abū Surūr

For citation: Nofal, F.O. “‘Samaritanskii illyuminatsionizm’: retseptsiya ishrakitskikh idei v samaritanskom bogoslovii XVIII v.” [‘The Samaritan Illuminism’: the reception of Ishraqī’ philosophy in Samaritan theology of the 18th century], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 35–49. (In Russian)

References

- Al-Astarābādī, Ja‘far. *Al-Barāhīn al-Qāṭi‘ah* [The Great Proofs], Vol. 1. Teheran: Bostān Kitāb, 1382 H. (In Arabic)
- Al-‘Ayyah, Ibrāhīm. *Šarḥ Sifr al-Takwīn. Al-Juz’ al-‘Awwal* [The Commentary on Genesis, Pt. I]. British Library, Or 7925/1. (In Arabic and Hebrew)
- Al-Dashtakī, Ghiyāth al-Dīn. *Al-Muṣannafāt* [Works]. Teheran: SACWD, 2007. (In Arabic)

* This paper was prepared within the framework of the Agreement between the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation and the RUDN University No. 075-15-2021-603, and has been supported by the RUDN University Strategic Academic Leadership Program (project No. 104701-2-000).

- Al-Daštakī, Ghiyāṭ al-Dīn. *Išrāq Hayākil al-Nūr li-Kašf Żulumāt al-Ghurūr* [The illumination of Light's Temples]. Teheran: Mīrāt-ī Maktūb, 2003. (In Arabic)
- Al-Ġazzī al-Ġazzāl. *Kāshif al-Ghayāhib 'alā Asrār al-Wāhib* [Dispersion of the darkness <covering> the secrets of the Giver]. British Library, Add MS 19657. (In Arabic and Hebrew)
- Al-Ḥakīm, Ṣadaqah. "Šarḥ 'alā Sifr al-Takwīn" [The Commentary on Genesis], *The Samaritan Update*, Jul.-Aug. 2014 [<http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqap1.pdf>, accessed on 26.08.2019]. (In Arabic and Hebrew)
- Al-Sāmīrī, al-Munajjā. *Kitāb al-Ḥilāf. Al-Juz' al-'Awwal* [The Book on the Difference, Vol. I]. British Library, Or 12279. (In Arabic and Hebrew)
- Al-Sāmīrī, al-Munajjā. *Kitāb al-Ḥilāf. Al-Juz' al-Ṭānī* [The Book on the Difference, Vol. II]. British Library, Or 10863. (In Arabic and Hebrew)
- Bóid, M. & Ruairidh, I. *Principles of the Samaritan Halachah*. Leiden: Brill, 1989.
- Crown, A.D. *A Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the British Library*. London: British Library, 1998.
- Crown, A.D. *Samaritan Scribes and Manuscripts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Esots, Y. "Neskol'ko slov o Mir Damade" [Some Notes on Mir Damad], *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, Vol. 5. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2014, pp. 137-141. (In Russian)
- Ibn Paquda, Bachja. *Al-Hidāja 'ilā Farā'id al-Qulūb* [A Guide to the Duties of the Heart]. Leiden: Brill, 1912. (In Arabic and Hebrew)
- Ibn Sīna. *Kitāb al-Nafs* [The Book of Soul]. Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyyah li-l-Kitāb, 1975. (In Arabic)
- Loewenstamm, A. *Karaite and Samaritan Studies Collected and Posthumous*. Jerusalem: Hanut Hebrew Academy, 2008.
- Lukashev, A.A. *Mir smysla v nemnogikh slovakh: filosofskie vzgliady Makhmuda Shabistari v kontekste epokhi* [The World of Sense in a Few Words: Philosophical Views of Mahmud Šabistari in the Context of His Time]. Moscow: Sadra Publ., 2020. (In Russian)
- Margoliouth, G. (ed.) *Descriptive List of the Hebrew and Samaritan MSS. in the British Museum*. London: Forgotten Books, 1893.
- Nofal, F.O. "Apologeticheskie traktaty Ibrakhima al-'Aiii i samaritianskoe bogoslovie XVIII v." [Apologetic Treatises by Ibrāhīm al-'Ayyah and The Samaritan Theology of the XVIII cent.], *Vestnik PSTGU, Seria I: Bogoslovie, Filosofii, Religiovedenie*, 2021, No. 95, pp. 20-37. (In Russian)
- Pourjavady, R. *Philosophy in Early Safavid Iran. Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings*. Leiden: Brill, 2011.
- Rosen, G.L. *The Joseph Cycle (Genesis 37-45) in the Samaritan-Arabic Commentary of Meshalma Ibn Murjan*. New York: Columbia University, 1951.
- Schwarz, G. "Vestiges of Qaraite Translations in the Arabic Translation(s) of the Samaritan Pentateuch", *Intellectual History of the Islamicate World*, 2013, No. 1, pp. 115-157.
- Shehadeh, H. Ṭalāṭat Maḥṭūṭāt sāmirriyyah fī Maktabat al-Ma'had al-'Almāniyy [Three Samaritan Manuscripts in German Institute's Library], *The Samaritan News-Weekly*, 2009, Vol. 1048-1049, pp. 1-15. (In Arabic)
- Shehadeh, H. *The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch: Prolegomena to a Critical Edition*, Diss. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1977.
- Smirnov, A.V. "Svetonosnyi mir: logiko-smyslovoi analiz osnovanii filosofii as-Sukhravardi" [The Luminous World: the Logical-Semantic Analysis of the Philosophy of al-Suhrawardi], *Metafizika*, 2017, No. 3 (25), pp. 94-108. (In Russian)
- Weigelt, F. "Samaritan Bible Exegesis and its Significance for Judeo-Arabic Studies", *Senses of Scripture, Treasures of Tradition. The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*, ed. by M.L. Hjälms. Leiden: Brill, 2017, pp. 198-239.