

## Направления религиозно-философской мысли самаритян XI–XVIII вв.

Фарис О. Нофал

*Институт философии Российской академии наук,  
Москва, Россия, faresnofal@mail.ru*

*Аннотация.* Статья отведена под обстоятельный обзор основных направлений религиозно-философской мысли самаритян, оформившихся под непосредственным влиянием арабоязычной философии в XI–XVIII вв. Анализируя доступные ему рукописные памятники самаритян (в частности, 'Абу ал-Хасана ас-Сури, XI в.; Мунаджжи ибн Садаки, Садаки ал-Хакима, XII–XIII вв.; Ибрахима ал-Кабаси, XV–XVI вв.; ал-Газзала ал-Газзи и Ибрахима ал-'Аййи, XVIII в.), автор приходит к выводу о зарождении в их среде четырех несамостоятельных богословских школ – самаритянских калама (спекулятивной теологии), перипатетизма (арабского неоплатонизма), суфизма и ишракизма («философии озарения»). В пределах общей доктрины, предусматривающей верность единому правовому дискурсу, веру в исключительность храма на горе Гризим, Самаритянского Пятикнижия, общую эсхатологию и учение о божественных атрибутах, ас-Сури и ал-'Аййа развивали собственный вариант мутазилитского и магуридитского калама соответственно, Мунаджжа и Садака – перипатетико-исмаилитское учение о Мировой Душе, ал-Кабаси – суфийскую концепцию духовной иерархии, а ал-Газзи – теорию световой природы движения, предложенную иллюминационистами (ишракистами). Исследованию предпосылается введение, освещающее историю богословия самаритян в IV–XI вв., а также связь последнего с иудейским дискурсом.

*Ключевые слова:* самаритяне, Самаритянское Пятикнижие, Гризим, богословие, эсхатология, арабо-мусульманская мысль, иудаизм

*Для цитирования:* Нофал Ф.О. Направления религиозно-философской мысли самаритян XI–XVIII вв. // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2026. № 1. С. 30–48. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-30-48

## Directions of Samaritan religious and philosophical thought in the 11<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> centuries

Faris O. Nofal

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia, faresnofal@mail.ru*

*Abstract.* The article considers an overview of the main directions of religious and philosophical thought of the Samaritans, which took shape under the influence of Arab philosophy in the 11<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> centuries. Analyzing the handwritten monuments of the Samaritans (in particular, 'Abū al-Ḥasan al-Šūrī, Munağğā ibn Ṣadaqah, Ṣadaqah al-Ḥakīm, Ibrāhīm al-Qabaši, al-Ġazzāl al-Ġazzī and Ibrāhīm al-'Ayyah), the author comes concludes that Samaritan thought is constructed by four dependent theological schools – Samaritan Kalam, Peripatetism, Sufism and Ishraqism. Within the framework of the general doctrine, implying the belief in Mount Gerizim Temple exclusivity, the sanctity of Samaritan Pentateuch, general eschatological teachings and the doctrine of the divine attributes, al-Šūrī and al-'Ayyah developed their own version of the Mu'tazili and Maturidi kalam, Munağğā and Ṣadaqah – the Peripatetic-Ismaili doctrine of *Anima Mundi*, al-Qabaši – the Sufi concept of spiritual hierarchy, and al-Ġazzī – the theory of the photic nature of movement, proposed by illuminationists. The study is preceded by an introduction covering the history of the theology of the Samaritans in the 4<sup>th</sup> – 11<sup>th</sup> centuries, as well as its connection with Jewish discourse.

*Keywords:* Samaritans, Samaritan Pentateuch, Grizim, Theology, Eschatology, Arab Thought, Judaism

*For citation:* Nofal, F.O. (2026), "Directions of Samaritan religious and philosophical thought in the 11<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> centuries", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 30–48, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-30-48

К сожалению для автора этих строк, религиозно-философская мысль самаритян<sup>1</sup> Средних веков и Нового времени по сей день остается совершенно неизученной. Этот, достаточно очевидный для любого заинтересованного читателя, факт вполне объясним тремя неутешительными обстоятельствами. Первое из них – удручающее состояние общины, едва ли насчитывающей на сегодняшний день более девятисот человек<sup>2</sup>. Второе – объем первоисточников,

---

<sup>1</sup> Ниже в тексте религионимы «самарияне» и «самаритяне» чередуются в качестве синонимов.

<sup>2</sup> По данным официального средства массовой информации самаритян The Samaritan Update.

все еще не введенных в научный оборот или описанных в литературе исключительно библиографически [Crown 2001; Weigelt 2013; Weigelt 2017]. Третье же обстоятельство закономерно следует из второго: нулевая систематизация содержания богословских памятников самаритян освободила простор для проработки самаритянских же библейских, литургических и мидрашистских сочинений, ведшейся начиная с 60-х годов прошлого века [Macdonald 1964; Broadie 1981]<sup>3</sup>. Впрочем, и результаты штудий коллег, полученные по изучению позднеантичных самаритянских источников, дискуссионны и служат пролегоменами к более глубокому их осмыслению.

В статье мы попытаемся предложить историкам религии первую в своем роде попытку реконструкции направлений религиозной мысли самаритян XI–XVIII вв. – эпохи культурного «ренессанса» общины, представленного десятками правовых, экзегетических и вероучительных сочинений. Реконструкция основывается на историко-философском, религиоведческом и источниковедческом анализе ряда памятников, некоторые из которых были подготовлены нами к изданию, а именно: «Книге о забое» (*Китаб ат-таббах*)<sup>4</sup> и «Книге о воскресении» (*Китаб ал-ма'ад*)<sup>5</sup> 'Абу ал-Хасана ас-Сури (XI в.); «Книге о различиях [между иудеями и самаритянами]» (*Китаб ал-хилаф*)<sup>6</sup> Мунаджжи ибн Садаки (XII–XIII вв.); комментарии Садаки ал-Хакима (XII–XIII вв.) к книге Бытия<sup>7</sup>; «Пути сердца к познанию Господа» (*Са'ир ал-кальб*

<sup>3</sup> См. также: Lieber L.S. Classical Samaritan Poetry. Philadelphia: Penn University Press, 2022; Tal A. Tibat Mârqe: The Ark of Marqe. Berlin: De Gruyter, 2019.

<sup>4</sup> *Ас-Сури 'Абу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах [Книга о забое] // Jewish Theological Seminary of America. MS 9012. (б.г.).?

<sup>5</sup> *Ас-Сурй 'Абу ал-Хасан*. Книга о Воскресении / предисл. и подгот. текста Ф.О. Нофала // Ишрак: Журнал исламской философии. 2023. Т. 1. № 2. С. 76–95.

<sup>6</sup> *Ас-Самирри Мунаджжа ибн Садака*. Китаб ал-хилаф. Ал-Джуз' ас-сани [Книга о различиях. Ч. 2]. British Library. Or. 10863 (1909 г.); *Он же*. Книга о различиях [между иудеями и самаритянами]. Ч. 1 / подгот. арабовеблейского текста, вводная ст., коммент. и индексы Ф.О. Нофала. Сергиев Посад: Изд-во МДА, 2024.

<sup>7</sup> *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал [Комментарий к книге Бытия. Ч. 1] // The Samaritan Update. 2014. July/August. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqap1.pdf> (дата обращения: 04.03.2024); *Idem*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани [Комментарий к книге Бытия. Ч. 2] // The Samaritan Update. 2014. November/December. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa2.pdf> (дата

*фи ма'рифат ар-Рабб*)<sup>8</sup> Ибрахима ал-Кабаси (XV–XVI вв.); «Совлечения покровов с тайн Дарующего» (*Кашф ал-гайахиб 'ала асрар ал-Вахиб*)<sup>9</sup> ал-Газзала ал-Газзи (XVIII в.); апологетических трактатов<sup>10</sup> и толкования книги Бытия<sup>11</sup> [Ал-'Аййа 1913] Ибрахима ал-'Аййи (XVIII в.)<sup>12</sup>.

### *Самаритянская или арабо-мусульманская мысль?*

Все упомянутые выше памятники, как явствует из их заглавий, составлены на арабском языке с незначительными вкраплениями библейского иврита (как правило, оригинальными цитатами из Самаритянского Пятикнижия) или арамитя. Выдает ли языковая специфика самаритянского наследия особенности его дискурса? Принадлежит ли он миру арабо-мусульманской мысли, или все же совершенно независим от нее?<sup>13</sup>

обращения: 04.03.2024); *Idem.* Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис [Комментарий к книге Бытия. Ч. 3] // The Samaritan Update. 2015. May/June. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa3.pdf> (дата обращения: 04.03.2024); *Idem.* Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ар-раби' [Комментарий к книге Бытия. Ч. 4] // The Samaritan Update. 2015. May/June. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa4.pdf> (дата обращения: 04.03.2024); *Idem.* Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-хамис [Комментарий к книге Бытия. Ч. 5] // The Samaritan Update. 2015. January/February. URL: [http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa\\_5.pdf](http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa_5.pdf) (дата обращения: 04.03.2024).

<sup>8</sup> *Ал-Кабаси Ибрахим.* Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб [Путь сердца к познанию Господа] // Hebrew Union College. Ms 2070. Подготовленный нами критический текст «Пути...» запланирован к публикации в 2026 г.

<sup>9</sup> *Ал-Газзи, ал-Газзал.* Кашф ал-гайахиб 'ала асрар ал-Вахиб [Рассяние тьмы, <покрывающей> тайны Дарующего] // The British Library. Add. 19657 (1755 г.).

<sup>10</sup> Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-Аййи (по рукописи VL Or 2691) / предисл. и подгот. текста Ф.О. Нофала // Религия и общество на Востоке. 2022. Вып. 6. С. 180–232.

<sup>11</sup> *Ал-'Аййа Ибрахим.* Шарх сифр ат-таквин [Комментарий к книге Бытия] // The British Library. Ms 7925 (1913).

<sup>12</sup> За неоценимую помощь в определении проблемного поля статьи мы признательны В.В. Слепцовой.

<sup>13</sup> Подчеркнем: нас интересует дискурсивная, а не стилистическая принадлежность памятников самаритянской мысли, очевидно, наследующая исламскому тафсиру [Weigelt 2017, pp. 230–233].

Ответ на этот вопрос нам надлежит дать в заключении статьи. Здесь же следует проследить генезис самаритянского богословия, зародившегося на территории Халифата и на его, Халифата, языке.

Начало арабоязычной самаритянской спекуляции связано с агрессивным вторжением в религиозное пространство общины иудейских идей, до X в. существовавших в отрыве от «гризимской» концептосферы. Последние значимые памятники самаритянской античности – мидраш «Ковчег Марки» (IV–V вв.), гимнический *‘Амрама Дары*, его сына Марки и Нинны бен Марки, анонимные хроники, повествующие о деятельности реформатора Бабы Рабы (III–IV вв.) и его противников-досифеян – демонстрируют значительную самостоятельность от иудейского эллинизма: созданные на еврейском или арамейском языках, они не содержат ни эсхатологической полемики, ни следов рецепции теорий Филона. Произведения IV–V ст. мифологически оттеняют, разве что, самаритяно-иудейскую схизму, оформившуюся ок. V в. до н. э. [Tigheleaar 1996, pp. 198–203] и сложившуюся по ряду проблемных линий – статуса двух версий Пятикнижия, храма на горе Гризим, пророческого достоинства Моисея и пришествия мессии, *Тахеба* [Macdonald 1964, pp. 147–225, 359–419]<sup>14</sup>. В целом, история самаритянского «логоса», а не «мифа», начинается в Средневековье, одновременно с зарождением раввинистической теологии.

Катализатором религиозного творчества в самаритянской среде стал арабский *таргум* Саадии Гаона (ум. 942) – перевод библейских текстов и, в частности, Торы, на язык новой ближневосточной империи. Находившийся под несомненным влиянием мутазилитского калама, Саадия ретранслировал в иудейское богословие ряд аргументов, без труда идентифицируемых знатоком исламской философии в программной «Книге верований и мнений» (*Китаб ал-'аманат ва ал-и'тикадат*); та же школьная принадлежность мудреца вычитывается и из его таргума, обретшего особенную популярность среди арабоязычных самаритян [Zewi 2015]. Политическая экспансия мусульман и идеологическая – иудеев подвигла самаритянских книжников приступить к работе над переводом собственной версии Пятикнижия на арабский язык; результатом этой работы стал текст, приписанный традицией перьям 'Абу ал-Хасана ас-Сури и 'Абу Са'ида (XIII в.). Неудивительно, что в то же

<sup>14</sup> Вопреки Дж. Макдональду, нам с А. Талем удалось доказать отсутствие каких-либо свидетельств о вере самаритян в посмертное существование человека вплоть до XI в. См.: *Tal A. Tibât Mârqe: The Ark of Marqe*. P. 445, см. также [Нофал 2023].

время, в XI–XIII вв., складывается первый теологический *corpus texti* самарян, настолько же зависимый от мусульманского калама, как и «Книга верований...» Гаона.

«Самаритянский калам» 'Абу ал-Хасана ас-Сури  
и Ибрахима ал-'Аййи

«Книга о забое» ас-Сури была завершена в 1039–1040 гг., – спустя пятнадцать лет после смерти «судьи судей» Хамадана, систематизатора богословия басрийской школы мутазилизма 'Абд ал-Джаббара (ум. 1025). Именно из его работ 'Абу ал-Хасан заимствовал теорию правообязывания (*таклиф*), а также учение о божественных атрибутах (*сифат*).

«Правообязывание», согласно мутазилитским авторитетам, представляет собой систему взаимных обязательств, добровольно принимаемых Богом и человеком. Его источник – воля Творца, ограничивающая действие, но не волю Его раба:

*Таклиф* есть воля о действии, доставляющем обязываемому некоторые хлопоты и труды. <...> Оно – не иное что, как приказ и желание вещи, с некоторым трудом исполнимой обязываемым. Именно поэтому никто не может обязать вечного Всевышнего – но лишь просить Его. <...> Никто не говорит: «Я обязал Зайда поесть вкусное или ходить». <...> Призванный умозрительно <исследовать> мир описывается как обязанный (*мукаллаф*), коль скоро Всевышний Аллах необходимо <призвал> его разум к трудному <делу>, которое тот выполнил. <...> Причина обязательности чего-то – тот, кто об этом чем-то приказывает и его желает<sup>15</sup>.

В свою очередь, благой и справедливый Создатель, обязывающий человека следовать собственному Закону, не вправе оставить субъекта без воздаяния за его грехи или добродетели. Так обосновывалась мутазилитами вера в телесное воскресение и посмертную жизнь – не только людей, но и животных, обязанных получить вознаграждение за насильственную смерть<sup>16</sup>. Тем примечательнее согласие с 'Абд ал-Джаббаром ас-Сури, в отличие от ашаритов и матуридитов перенявшего мутазилитскую теорию *таклиф* без каких-либо серьезных изменений:

<sup>15</sup> 'Абд ал-Джаббар. Ал-Мугни. Ат-Таклиф [Избавляющий. Правообязывание]. Каир: ад-Дар ал-мисриййа ли-т-та'лиф ва ан-нашр, 1965. С. 293.

<sup>16</sup> Там же. С. 152–153.

Правообязывание есть все, что подразумевает хлопоты и труд. У него четыре условия. Оно должно быть подвластно (*макдуран*) обязываемому, – в противном случае, его призвали бы нести неподъемное бремя. Оно должно вести к пользе (*наф'*), ни за что бы не обретенной без <установления определенной обязанности>. Оно должно быть выгодно (*маслах*), чтобы обязываемый побуждался блюсти <свои обязанности. Наконец,> его <содержание> должно быть объявлено прежде наступления времени его исполнения; в противном случае, оно не будет служить доводом <против нерадивого человека><sup>17</sup>.

Подобно мутазилитам, ас-Сури настаивал на объективном характере этико-эстетических характеристик: человеческий разум, уверен он, различает благое и безобразное, способен на свободный акт, и потому достоин либо похвалы за следование «духу» и «букве» Закона, либо порицания за откровенное зломыслие<sup>18</sup>. Впрочем, состояние «правообязанности» подлежит отмене, согласно самаритянину, после всеобщего воскресения, когда субъект будет понужден к претерпеванию мук или блаженства<sup>19</sup>.

Не в меньшей – а то и в большей – степени зависим ас-Сури от мутазилитской теологии атрибутов. По мнению богослова,

Атрибуты бывают четырех видов – самостные (*затиййа*), смысловые (*ма'навиййа*), оперативные (*фи'лиййа*) и сопутствующие (*муктадиййа*). Самостные <атрибуты> суть те, что необходимо присущи самости, подобно атрибутам вечного Всевышнего; Он необходимо могуществен, всезнающ, жив, самодостаточен и бытийствует. Эти атрибуты – не самость, не нечто иное, нежели самость, не смысл, отличный от самости, но необходимое <качество> вечной самости. Смысловые атрибуты суть те, в которых самость нуждается – и через них описывается, пока они существуют; например, возникшие тела живут благодаря жизни, но без нее не именуется живыми. Сопутствующие <атрибуты> суть те, что <возникают> благодаря состоянию (*хукм*) самости: например, покой <следует из состояния> земли, а место – из дислокации <объекта>. Самость может отказаться от них, оставаясь собой. <...> Оперативные <атрибуты> происходят от свободной воли действующателя – например, письмо, строительство, торговля и другие роды искусств и знаний, речи или сотворения<sup>20</sup>.

Оппозиция «самостный атрибут» – «оперативный атрибут» известна нам уже из ранних мутазилитских сочинений и обозна-

<sup>17</sup> *Ас-Сури 'Абу ал-Хасан*. Книга ат-таббах. С. 127.

<sup>18</sup> Там же. С. 128.

<sup>19</sup> *Ас-Сури 'Абу ал-Хасан*. Книга о Воскресении. С. 87–88.

<sup>20</sup> *Ас-Сури 'Абу ал-Хасан*. Книга ат-таббах. С. 154–155.

чает два типа божественных свойств. Первый из них не располагает какой-либо онтологической реальностью и лишь угадывается в качестве «утвержденного» за единой и простой самостью Господа (например, всезнание или могущество); второй же – результат взаимодействия Бога и мира, акты Творца, направленные на поддержание существования вселенной или вразумление человека (к примеру, речь). Как явствует из процитированного отрывка, ас-Сури предпочел каламический категориальный аппарат перипатетической классификации атрибутов Первоначала, дедуцированной из отношения последних к бытию (*вуджуд*) [Насыров 2024]. Из «Книги о забое» атрибутивную модель 'Абу ал-Хасана заимствовал Ибрахим ал-'Аййа<sup>21</sup>.

Не менее важно для исследователя «Книги о забое» ас-Сури и апологетических трактатов ал-'Аййи внимательно отнестись и к физико-антропологической терминологии, использованной обоими мыслителями. Так, 'Абу ал-Хасан, пренебрегая перипатетическими определениями материи и формы, последовательно развивает каламический атомизм: самаритянин признает конечную делимость тел, характеризует акциденции как единичные «смыслы» (*ма'ани*), привходящие в субстрат (*махалл*)<sup>22</sup>. Что до Ибрахима, то он, отрицая существование атомов, все же разделял точку зрения ас-Сури на природу акцидентальных явлений, что явственно выразилось в принятой им «теории присвоения» (*касб*), введенной в самаритянский обиход Мунаджжой ибн Садакой: человек способен совершать внешние по отношению к нему деяния посредством единичных могуществ (*кудурат*), каждое из которых творится Богом для присвоения конкретного акта; сам по себе человек не способен созидать какие-либо акциденции, однако ответствен за свои поступки в той мере, в какой их желает<sup>23</sup>. Каламической следует считать и теорию познания обоих мыслителей, учивших о «привхождении» отдельных интеллигибилий в человеческий разум либо «необходимым» (*дарурийй*), либо дискурсивным (*иктисабийй*) путями<sup>24</sup>; перипатетической, по сути, у ас-Сури остается лишь «физиология» познания, определяющая головной мозг «вместилищем» чувственной и мыслительной сил души, а также некоего «духа»<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-'Аййи... С. 195.

<sup>22</sup> *Ас-Сури 'Абу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах. С. 122–123.

<sup>23</sup> Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-'Аййи... С. 194–201; Ал-'Аййа Ибрахим. Шарх сифр ат-таквин. Т. 2. Л. 109.

<sup>24</sup> *Ас-Сури 'Абу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах. С. 153; Ал-'Аййа Ибрахим. Шарх сифр ат-таквин. Т. 1. Л. 52v.

<sup>25</sup> *Ас-Сури 'Абу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах. С. 153.

*Исмаилитско-перипатетическое крыло  
самаритянской мысли: Мунаджжа ибн Садака  
и Садака ибн Мунаджжа*

Автор же «Книги о различиях», Мунаджжа ибн Садака, был, по всей видимости, первым самаритянским книжником, решившимся на изучение памятников арабоязычного перипатетизма. В его программном сочинении, помимо каламической (точнее сказать, матуридитской) теории присвоения и общемусульманской теории правообязывания, мы находим элементы двух важнейших перипатетических концепций – универсального знания Первоначала и Мировой Души. Последняя, впрочем, вполне может восходить к исмаилитской доктрине, что необходимо учитывать и при построении типологии источников самарянского трактата.

Споры о божественном знании – отличительная черта богословской полемики, развернувшейся между 'Абу Хамидом ал-Газали (ум. 1111) и восточными перипатетиками, инспирированная «Метафизикой» Аристотеля и комментариями к ней античных неоплатоников. Утверждая за Абсолютом лишь универсальное (*куллий*) знание, философы стремились обосновать простоту и неделимость Его самости, не предполагающей какой-либо, в том числе и интеллигибельной, множественности; универсальными, в связи с последним обстоятельством, объявлялись не только знания Бога, но и Его действия. В свою очередь, ал-Газали настаивал на традиционном для калама восприятии божественных атрибутов: всемогущество Творца необходимо обозначает Его способность вести универсальное и партикулярное (*джуз'ийй*), в равной степени обращаться и к человеческому виду, и к конкретным его представителям. Безусловно, одной из целей ал-Газали оставалась апология общеавраамической эсхатологии, в соответствии с которой Вседержитель судит индивида за известные Ему проступки, а также непосредственно воссоздает Его тело в преддверии Суда и последнего воздаяния<sup>26</sup>.

Апеллируя к перипатетической метафизике и антиперипатетической полемике, Мунаджжа писал:

Бог постигает универсалии универсальным знанием, а отдельные существующие партикулярии, если пожелает – знанием партикулярным. <...> Универсальное знание объемлет всякое познаваемое – необходимое или возможное. Необходимое же подобно затмениям и, в целом, тому, что требует причины; возможное подобно действиям

<sup>26</sup> *Ал-Газали, 'Абу Хамид. Тахафут ал-фаласифа [Непоследовательность философов].* Бейрут: ал-Мактаба ал-'асриййа, 2015. С. 220–224.

твари, располагающей выбором и волей. <...> Знание Всевышнего связано с [действием человека] как с возможным»<sup>27</sup>.

В свою очередь, сын Мунаджжи Садака развил мысль отца. Так,

Всевышний предвечно знает о затмении (*кусуф*) и всех его характеристиках. Он знает о существовании солнца, луны, об их циклическом движении, о пересечении из орбит в двух точках – в «главе» и «хвосте», о том, что они иногда стоят в этих точках, когда луна скрывает солнце от взоров наблюдателей, о том, наконец, что спустя год солнце скрывается еще раз – полностью или частично; время же пребывания <в точке затмения> разнится в зависимости от типа <затмения>. Итак, Он знает о затмении, его мере и времени неизменным и не изменяющим [божественную] самость знанием. Он не знает переходящих свойств ('*аварид*) конкретных Зайда и 'Амра – но знает универсального человека (*инсан куллийй*) и все его переходящие качества. <...> Аллах знает настоящее, прошедшее и будущее в их конкретных <проявлениях>. Все эти различия – следствие отношений, не предполагающих изменения самости <познающего>. Вот пример: один и тот же человек может оказываться то слева от тебя, то впереди тебя, – и с переменной отношения не меняется <знание о конкретном> человеке. <...> Если вы скажете, что отношение познанного <объекта> создает его самость, и что разные отношения меняют вещь, мы ответим: этот аргумент свидетельствует против вас самих. Выходит, что Он знает лишь самого Себя, коль скоро знания об «универсальном человеке», «универсальном животном» и «универсальном неодушевленном» суть три разных знания. <...> Знание <Бога> едино, а интеллектуальные различия – различаемы в соответствии со временем <возникновения их предметов>. Творец знал о страхе Авраама, – но Его знание опережало утвержденный <в вечности> объект, затем существовало одновременно с ним, а после – осталось по его исчезновению»<sup>28</sup>.

Учение о Мировой Душе засвидетельствовано в «Книге о различиях» Мунаджжи, – и, в частности, в комментариях к Быт. 6:3, содержащему упоминание о некоем божественном «излиянии» (*файд*) в человеческие тела. Отвергая перипатетические эманационные схемы, Мунаджжа все же признает существование тварной Души, эманлирующей в образованные природой (*таби'а*) тела<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> *Ас-Самирри, Мунаджжа ибн Садака*. Китаб ал-хилаф. Ал-Джуз' ас-сани. С. 296.

<sup>28</sup> *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис. С. 13–14.

<sup>29</sup> *Ас-Самирри Мунаджжа ибн Садака*. Книга о различиях [между иудеями и самаритянами]. Ч. 1. С. 107–108, 113.

Мысль книжника воспроизвел в толковании Бытия и его сын, определивший словесную силу как «божественную субстанцию» (*джавхар 'илахийй*), посредством которой субъект может познать «истину и ложь», «добро и зло»<sup>30</sup>. Удачную характеристику Садаки (впрочем, без отсылок к размышлениям Мунадджи об *anima mundi*) мы встречаем и у ал-Кабаси<sup>31</sup>, и у ал-'Аййи<sup>32</sup>.

В сфере антропологии Садака также уверенно следует арабо-перипатетическим интенциям. В отличие от ас-Сури, он рельефнее обозначает силовую «структуру» души, пользуясь известной – и распространенной в арабской литературе Средних веков – метафорой града:

Всевышний Творец даровал <человеку> разум <...> сделав его душу подобной властелину, управляющему добродетельным градом – телом; Он развеял по нему <душевные> силы – помощников <властелина>, чьи действия и движения во всем подобны подданным <царя>. Зная о том, что град живет единственно благодаря средствам своего обновления, Он создал в <человеческом теле> вождеющую силу (*кува шахваниййа*), которой служат хранящая индивидов питающая (*газиййа*) сила, сила роста (*намиййа*), придающая <телу> совершенство, и рождающая (*муваллида*) сила, сохраняющая вид. Питающая сила является предпосылкой, питающая и рождающая силы суть ее цели, а сила роста связывает предпосылку с целью. Питающая сила несводима к рождающей, ибо ранние плоды, равно как и мальчики, питают свои тела, не производя <новых>; также и питающая сила не является силой роста, коль скоро старцы питаются, но не растут. А поскольку животное более совершенно, нежели растение, ему принадлежит сила, движущая (*мухаррика*) им в соответствии с его же волей (*ирада*). Движения либо привлекают нечто полезное посредством вождеющей силы, либо отвращают от чего-то вредного через посредство силы гнева (*гадабиййа*). И польза, и вред воспринимаются пятью чувствами<sup>33</sup>.

Передав это метафорическое описание психологии ал-Кабаси<sup>34</sup>, Садака возвращается к непосредственно перипатетическому курсу:

Душа именуется «формой» (*сура*) в ее отношении к телу <...> также ее называют «энтелехией» (*камал*); последнее имя более других

<sup>30</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 110.

<sup>31</sup> Ал-Кабаси Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 184.

<sup>32</sup> Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-Аййи... С. 230.

<sup>33</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис. С. 45.

<sup>34</sup> Ал-Кабаси Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 71–73.

ее достойно, ибо форма пребывает в теле, а душа – нет. <...> Душа есть осуществленность, а таковое бывает двух видов; первая осуществленность – это актуальное поддержание вида, а вторая – это действование как таковое. Итак, душа – это первая осуществленность природного тела (*камал 'аввал ли-джисм таби'аийй*). Дух – не тело, иначе ему были бы присущи количественность и объем; его познавали бы посредством органов чувств <...> Он не из чего не состоит, он не гибнет – именно потому, что смерть есть разложение на составляющие <...> Он не является также и акциденцией, которая ежесекундно меняется; будь он таковым, его интеллигибилии менялись бы <...> Он создается одновременно с телом. Учащие так считают, что дух, существуй он прежде тела, был бы либо единым, либо множественным. Единая душа была бы либо телом, либо не-телом. Однако мы доказали, что он не является телом, да и знания Зайда, будь душа единой для всех, были бы знаниями и 'Амра <...> А вот если бы дух был множественным <...> он был бы неопределим ввиду различия, существующего между его чтойностями. Следовательно <...> дух возникает одновременно с телом <...> и не пребывает ни в теле, ни вне тела; он связан с телом так же, как капитан корабля связан с управляемым им кораблем <...> Ведь и пальцем мы шевелим благодаря воле, безусловно, не пребывающей в самом пальце<sup>35</sup>.

Отметим: если учение об энтелехии так и не было воспринято новыми поколениями самаритянских мыслителей, то аргумент в пользу партикуляризации душ в исключительной связи с телами, заимствованный из работ Ибн Сины (ум. 1037) и ал-Газали, ал-'Аййа воспроизвел на страницах своего апологетического сочинения [Нофал 2021, с. 33–34].

### «Самаритянский суфизм» Ибрахима ал-Кабаси

Имя ал-Кабаси, неоднократно упомянутое выше, знаменует качественно новую веху в истории самаритянской литературы. Автор «Пути...», творивший на стыке XV и XVI вв., стал, насколько нам известно, первым богословом общины, посвятившим аскетическому деланию самостоятельную работу. Эта работа, хоть и подготовленная психологией Мунаджжи и Садаки, а также характерным определением последнего («гнозис ('*ирфан*), есть сияние в сердце раба света Истины, направляющего его к миру сокрытого»<sup>36</sup>),

<sup>35</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис. С. 49, 58–60.

<sup>36</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 66; Ал-Кабаси Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 36.

конституировала концепцию назорейства (*назара*)<sup>37</sup>, созданную с привлечением типично суфийского понятийного аппарата. Этим обстоятельством объяснимо пренебрежение ал-Кабаси натурфилософской проблематикой и космологией, занимавшими его предшественников несколько столетий кряду.

Кроме термина «гнозис», введенного в самаритянский обиход толкованием Бытия Садаки, ал-Кабаси уверенно перенимает у последнего оппозицию «наука об отношении – наука об откровении» (*'илм ал-му'амала* – *'илм ал-мукашафа*), разработанную все тем же ал-Газали<sup>38</sup>. По мнению теологов, *'илм ал-му'амала*, впервые изложенная сыном Ламеха Иавалом, задает пределы религиозного права и этики, регламентирует поведение индивида в отношении общества, животных и растений; что до *'илм ал-мукашафа*, то она – плод гнозиса или откровения, постижения человеком истин, касающихся Бога и Его атрибутов<sup>39</sup>. Однако все эти части тезауруса Садаки – не более чем «рамочные» понятия, позволяющие Ибрахиму оперировать куда более важными суфийскими категориями, якобы описывающими самую суть назорейства и его институциональное устройство.

Ал-Кабаси логически (но не онтологически) противопоставляет понятия «Закон» (*шари'а*) и «Истина» (*хакика*). Истина – цель назорея, достигая которой он обретает высшую из доступных человеку степень совершенства. К Истине ведет «Моисеев путь» (*сулук мусавийй*) – Закон и его шестьсот тринадцать заповедей; и хотя Истина остается причиной Закона, они нераздельны и одинаково важны для самаритянина.

<sup>37</sup> Ср.: «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> приготавливается 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 бритвы усмиряет воделеющие силы» (*Ал-Кабаси Ибрахим*. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 36–37).

<sup>38</sup> *Ал-Газали*, 'Абу Хамид. Аснаф ал-магрурин. Каир: Мактабат ал-Кур'ан. [Б. г.] С. 49.

<sup>39</sup> *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 38, 49; Ал-Кабаси Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 38; Ал-Газзи, ал-Газзал. Кашф ал-гайахид 'ала асрар ал-Вахиб. Л. 131v.

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> сторонах<sup>40</sup>.

Использует ал-Кабаси – правда, без пространных объяснений – и термин «присутствие» (*хадра*), указывающий в суфизме на уровни бытия, «впускающие» в себя искателя Истины, мюрида<sup>41</sup>. О том, что Ибрахим признавал институциональную природу назорейства, свидетельствует следующий отрывок, которому предшествовало именование Авраама «полюсом» (*кутб*) его эпохи:

«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» выберут <себе в ровни> одного из сорока «заместителей» (*абдал*). В мире всегда присутствуют эти <праведники>, без них он падет. Если умирает кто-нибудь из числа «заместителей», на его место приходит новый – тот, кого выберет Всевышний Бог <...> Говорят, будто из этих сорока <«заместителей»> двадцать два проживают в Леванте, и еще восемнадцать – в Ираке<sup>42</sup>.

Этот, несомненно, суфийский, элемент учения ал-Кабаси не был выведен из самарянского мистицизма и два века спустя; так, его переложение мы находим в «Совлечении...» ал-Газзала, проживавшего на территории Газы в середине XVIII в.

Некоторые говорили, что <гости Авраама> суть земные ангелы (*мала'ика 'ардиййа*), другие – что они представляют сорок полюсов, т. е. сорок избранных Аллахом в дольном мире сыновей Адама; те пьют, едят и умирают – и потом Аллах избирает на их место тех, кого пожелает. Они подобны ангелам и посланникам, им Аллах открывает тайны истины; но посланники и пророки выше них по степени близости <к Богу>. Некоторые сказали: «Они – ангелы высшего <мира>, а то, что они ели – всего лишь наваждение». Но я говорю, что первое суждение – наиболее верное из всех... Они действительно вкушали пищу, а ведь земные ангелы едят. О полюсах же мы не можем сказать ничего утвердительного<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> *Ал-Кабаси Ибрахим*. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 182.

<sup>41</sup> Там же. С. 7.

<sup>42</sup> Там же. С. 51.

<sup>43</sup> *Ал-Газзи, ал-Газзал*. Кашф ал-гайахиб 'ала асрар ал-Вахиб. Л. 51v-52r.

«Самаритянский иллюминационизм»  
ал-Газзала ал-Газзи

Сам же ал-Газзал, составивший внушительный по объему комментарий к книге Бытия, не воспринял большую часть эксплицированных нами элементов «суфизма» ал-Кабаси; тем не менее Газский книжник остался верен исламскому мистицизму в другом его изводе, а именно – в иллюминационистском или ишракитском, подарившем самаритянской мысли интересный вариант метафизики света (*нур*).

Будучи последовательным фаталистом, ал-Газзал верил в сотворение мира и всех его акциденций *ex nihilo*; в отличие от Мунаджжи, Садаки и ал-‘Аййи, он оспаривал роль человеческой воли в произведении действий и даже приписывал Богу создание зла<sup>44</sup>. Первым же действием Вседержителя стало сотворение «первой субстанции» (*джавхар ‘аввал*) – вместилища мрака и покоя:

Когда Аллах возжелал это, Воля бросила вечное, безначальное, вековечное Слово из единственной, вечной же Самости, избавленной от как-овости (*кайфиййа*): «Я творю то-то», – и произошла от этого вечного слова первая субстанция; это слово было исполнено вечным могуществом, было явлено волей, оно было поставлено под веление и образовалось 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<sup>45</sup>, поскольку она была единственным творением и ее не с чем было сравнивать; но в этой субстанции таились заложенные 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 свету<sup>46</sup>.

Свет же, согласно ал-Газзалу, оживил первую субстанцию и придал ей форму, движение и творческие потенции.

И сотворил Аллах Всевышний свет действователем (*фа‘ул-ан*), а אלהים – претерпевающим (*маф‘ул-ан би-хи*). אלהים есть природа

<sup>44</sup> Там же. Л. 172v, 174r, 176r, 183v.

<sup>45</sup> Калька с араб. кайфиййа – концепта, указывающего на образ существования того или иного объекта.

<sup>46</sup> Там же. Л. 6.

холода, тогда как אלוֹר – природа жара. Аллах сотворил свет мужским (*закар-ан*), а אלהים – 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 преславен!) сотворил אלהים как тело, а свет – как дух; тело же без духа недвижимо<sup>47</sup>.

Свет в учении ал-Газзала – не только одно из *архэ* творения, но метафизическое основание процессов в горнем и дольном мирах. *Нур* – одухотворенная оность, сущность «овеществленного» человеческого разума, «материя» обитателей небес и, вместе тем, разлитый по человеческому существу «ветер» (*рих*) и атрибут священных мест<sup>48</sup>. «Храмы», существующие над материальным миром и вне его, обнаруживают, согласно богослову, то же действие света, что и слова Всевышнего или поступки твари<sup>49</sup>. Иными словами, свет у самаритянского иллюминациониста, как и у персидских мистиков-ишракистов, выступает в качестве «подложки» сущего, его фундамента, по той или иной необходимости «заточенного» в «преграды» тьмы [Нофал 2024]. Показательно в связи с этим, что ал-Газзал конституирует собственный «ишракизм», демонстрируя осведомленность в самаритянской религиозно-философской традиции: так, на страницах «Совлечения...» фигурируют имена ал-Кабаси, Садаки ал-Хакима, Муслима ибн Мурджана (XVIII в.) и других авторитетов «гризимцев», теологические концепции которых уроженец Газы счел недостаточными для построения непротиворечивой, на его взгляд, метафизической модели.

### *Направления религиозно-философской мысли самаритян XI–XVIII вв. и преемственность традиции*

Таков контур религиозной мысли самарян в период, вынесенный в заглавие работы. Как мы показали выше, этим периодом справедливо ограничивать существование классического самаритянского богословия, отделенного нами от мифологической, позднеантичной спекуляции общины. Самаритянское же богословие объединило четыре направления или школы – калам, фальсафу, суфизм и ишракизм. Подобно соответствующим школам исламской философии, все четыре ветви философии самаритянской

<sup>47</sup> Там же. Л. 7г.

<sup>48</sup> Там же. Л. 7г, 179г, 248г, 18г, 99в.

<sup>49</sup> Там же. Л. 55г, 10в.

не могут считаться образчиком «чистого» эпигонства: каждый из их представителей удачно комбинирует разные по происхождению концепции под характерными «рамочными» идеями, позволившими нам хотя бы пунктирно типологизировать многообразие «гримизского» дискурса. На этот пунктир специалистам еще предстоит нанести новые имена, извлеченные из-под спуда европейских, американских и ближневосточных рукописных фондов.

Едва ли уместны сомнения в непрерывности самаритянской философии, заданной границами религиозной традиции. Все без исключения упомянутые выше авторы оставались практикующими адептами общины, принимавшими ее вероучительный *minimum minimorum* – постулаты о неизменности Самаритянского Пятикнижия, существовании ритуального центра на горе Грималь, пришествии Тахеба, реальности посмертной жизни и телесного воскресения, создании системы «правообязывания», связывающей Творца и тварь. Также общей для самаритян XI–XVIII вв. (за исключением, разве что, ал-Кабаси и ал-Газзала) стала мутазилитская теология божественных атрибутов, закрепляющая за Первоначалом «утвержденные», но онтологически неотличимые от Его простой и неделимой самости атрибуты. Впрочем, показательны и типично философские элементы внутреннего единства самаритянского богословия: так, учение Мунаджжи о присвоении деяний было воспринято Садакой и ал-‘Аййей, антропология Садаки – ал-Кабаси и все тем же ал-‘Аййей, концепции «гнозиса» и «науки откровения», введенные Садакой – ал-Кабаси и ал-Газзалом, а суфийскую иерархию, введенную в самаритянский обиход ал-Кабаси, адаптировал к собственному варианту аскетики ал-Газзал. Все это позволяет нам, во-первых, заключить о существовании самаритянской религиозной философии, и, во-вторых, признать ее внутреннюю неоднородность, конституированную многообразием заимствованных из арабо-мусульманского арсенала идей и терминологических систем.

### *Литература*

---

- Насыров 2024 – *Насыров И.Р.* Проблематика божественных атрибутов в теолого-философской мысли ислама // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви. 2024. №2 (22). С. 36–56.
- Нофал 2021 – *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. Т. 17. № 3. С. 179–194.

- Нофал 2023 – Нофал Ф.О. Эволюция самаритянской эсхатологической экзегезы в XI–XIX вв. // Библия и христианская древность. 2023. № 3 (19). С. 107–125.
- Нофал 2024 – Нофал Ф.О. «Самаритянский иллюминационизм»: рецепция ишракистских идей в самаритянском богословии XVIII в. // Философский журнал. 2024. Т. 17. № 1. С. 35–49.
- Broadie 1981 – Broadie A. A study of the Hellenistic cultural ethos of the Memar Marqah. Leiden: Brill, 1981. 246 p.
- Crown 2001 – Crown A.D. Samaritan scribes and manuscripts. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. 555 p.
- Macdonald 1964 – Macdonald J. The theology of the Samaritans. L.: SCM Press, 1964. 480 p. (The New Testament library)
- Tigheelaar 1996 – Tigheelaar E.J.C. Prophets of Old and the Day of the End: Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic. Leiden: Brill, 1996. 278 p.
- Weigelt 2013 – Weigelt F. Die exegetische Literatur der Samaritaner // Durch Dein Wort Ward Jegliches Ding! / Through Thy Word All Things Were Made! 2. Mandaistische Und Samaritanistische Tagung / Hrsg. von R. Voigt. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2013. S. 343–390.
- Weigelt 2017 – 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. Hjälm. Leiden: Brill, 2017. P. 198–239.
- Zewi 2015 – Zewi T. The Samaritan version of Saadya Gaon's translation of the Pentateuch: Critical edition and study of MS London BL OR 7562 and related MSS. Leiden: Brill, 2015. 514 p. (Biblia Arabica»; vol. 3)

## References

---

- Broadie, A. (1981), *A study of the Hellenistic cultural ethos of the Memar Marqah*, Brill, Leiden, Netherlands.
- Crown, A.D. (2001), *Samaritan scribes and manuscripts*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.
- Macdonald, J. (1964), *The theology of the Samaritans*, SCM Press, London, UK.
- Nasyrov, I.R. (2024), “The problem of the divine attributes in theological and philosophical thought of Islam”, *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi Akademii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*, vol. 22, no. 2, pp. 36–56.
- Nofal, F.O. (2021), “The Samaritan Hexameron’ as an Arab-Muslim anthropological manifesto: reading of the first chapters of Sadaqah al-Haklm’s commentary on Genesis, *Islam v sovremennom mire*, vol. 17, no 3, pp. 179–194.
- Nofal, F.O. (2023), “The evolution of Samaritan eschatological exegesis in the 11<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> centuries, *Bibliya i khristianskaya drevnost*’, vol. 19, no 3, pp. 107–125.
- Nofal, F.O. (2024), “ ‘The Samaritan illuminationism’: the reception of Ishraqi’ philosophy in Samaritan theology of the 18<sup>th</sup> century”, *Filosofskii zhurnal*, vol. 17, no. 1, pp. 35–49.

- Tigheelaar, E.J.C. (1996), *Prophets of Old and the Day of the End: Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic*, Brill, Leiden, Netherlands.
- Weigelt, F. (2013), Die exegetische Literatur der Samaritaner, in Voigt, R., ed., *Durch Dein Wort Ward Jegliches Ding! / Through Thy Word All Things Were Made! 2. Mandaistische Und Samaritanistische Tagung*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, Germany, SS. 343–390.
- 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*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 198–239.
- Zewi T. (2015), *The Samaritan version of Saadya Gaon's translation of the Pentateuch: Critical edition and study of MS London BL OR 7562 and Related MSS*, Brill, Leiden, Netherlands.

### *Информация об авторе*

*Фарис О. Нофал*, кандидат философских наук Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия; 109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; faresnofal@mail.ru

### *Information about the author*

*Faris O. Nofal*, Cand. of Sci. (Philosophy), Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 12/1, Goncharnaya St., Moscow, Russia, 109240; faresnofal@mail.ru