

УДК 297 (045)

## СИНКРЕТИЧНИЙ ХАРАКТЕР ВЧЕННЯ ПРО БОГА У ФІЛОСОФІЇ ІСМАЇЛІЗМУ

МАЛЮТА К. О.

*Київський національний університет  
імені Тараса Шевченка*

У статті розглядаються особливості вчення про Бога в межах філософії ісмаїлізму. Метою є виявлення основних засад ісмаїлітської теології, а також впливу, який здійснили на її формування інші релігійні традиції. Виявлено, що ісмаїлітські філософи трансформували ідеї неоплатонізму, піфагорейства, мутазилізму та суфізму у відповідності до основного ісламського принципу – таухід. Бог є трансцендентним, пізнати можна лише Світовий Розум та Світову Душу, які, на відміну від Бога, наділені атрибутами.

**Ключові слова:** ісмаїлізм, Бог, неоплатонізм, Світовий Розум, Світова Душа.

В статье рассматриваются особенности учения о Боге в рамках философии исмаилизма. Целью является определение основных принципов исмаилитской теологии, а также влияния, которое оказали на ее формирование другие религиозные традиции. Установлено, что исмаилитские философы трансформировали идеи неоплатонизма, пифагорейства, мутазилизма и суфизма в соответствии с основным исламским принципом – таухид. Бог является трансцендентным, познать можно лишь Мировой Разум и Мировую Душу, которые, в отличии от Бога, наделены атрибутами.

**Ключевые слова:** исмаилизм, Бог, неоплатонизм, Мировой Разум, Мировая Душа.

This article discusses some features of the doctrine of God in the framework of Ismaili philosophy. It aims to establish basic principles of Ismaili theology and define the impact of other religious traditions on the formation of Ismaili doctrine of God. The paper claims that Ismaili philosophers transformed the ideas of neo-Platonism, Pythagoreanism, Mu'tazilism and Sufism, in accordance with the basic Islamic principle – tawhid. God is transcendent, we can only know the Universal Mind and the Universal Soul, which unlike God are endowed with attributes.

**Keywords:** Ismailis, God, Neoplatonism, Universal Intellect, Universal Soul.

*Постановка проблеми.* Поняття Бога є центральним майже у кожному філософському трактаті кожного ісмаїлітського філософа. Прийнято вважати, що ісмаїліти просто списали готове вчення про Вище Сущє у неоплатоніків і мало хто з дослідників вважає за потрібне глибше зазирнути у його суть.

*Метою* даної статті є виявлення основних засад ісмаїлітської теології, а також впливу, який здійснили на її формування інші релігійні традиції. Для досягнення обраної мети були поставлені наступні *завдання*: проаналізувати літературу, що безпосередньо стосується даної теми; визначити основні положення ісмаїлітської теології; з'ясувати те, який вплив на формування вчення про Бога у ісмаїлізмі здійснила давньогрецька філософія; розкрити значення філософської спадщини суфіїв, піфагорейців та мутазилітів для побудови ісмаїлітської теології.

*Аналіз останніх досліджень та публікацій.* Для дослідження поняття Бога в межах даної статті будемо спиратися на творчу спадщину найбільш авторитетних ісмаїлітських філософів: аль-Сіджистані, аль-Кірмані, Насир-і Хусрава, Насир ад-Діна ат-Тусі, а також Іхван аль-Сафа, так званих “братів чистоти” [5]. До уваги буде також взято критичні роботи відомих дослідників

ісмаїлізму Бертельса [2], Дафтарі [6] та Уокера [8]. Фархад Дафтарі є автором низки робіт присвячених зокрема філософії ісмаїлізму [6]. Втім, лише одна з них – “Коротка історія ісмаїлізму” – перекладена російською мовою. Паулю Уокеру пощастило ще менше: його роботи, в яких детально аналізується творча спадщина окремих ісмаїлітських філософів, досі не перекладені ні російською, ані українською. Його робота “Ранній філософський шиїзм: ісмаїлітський неоплатонізм абу-Якуба аль-Сіджистані” розкриває особливості релігійно-філософського світобачення ісмаїлітського мислителя, а також проводить паралель кожній з них у площині філософії неоплатонізму [8].

Серед останніх публікацій, дотичних до проблематики даної статті, варто виокремити роботу ізраїльського дослідника Майкла Ібстейна, що вийшла у 2012 році під назвою “Слово Бога та Божа воля: ісмаїлітські сліди у андалуському містицизмі”, в якій автор проводить паралелі між вченням про Бога у ісмаїлізмі та містицизмі Середньовічної аль-Андалусії [7].

*Виклад основного матеріалу.* Найпопулярнішою постаттю у Персії ранньоісмаїлітського періоду був Абу Якуб Сіджистані. Деякі дослідники називають його найбільш значимим філософом перської школи ісмаїлітської філософії. Втім, згадки про його творчу літературну діяльність у кращому разі мають фрагментарний характер. Сіджистані мав однаково гарні знання як з ісламської, так і з грецької філософії, цікавився неоплатонізмом. У своїх творах аль-Сіджистані використовує ідеї Абу Хатіма Разі та Мухаммада Насафі, однак лише у кількох випадках не позділяє їхніх поглядів. Більшість трактатів аль-Сіджистані є зразковими прикладами раннього філософського шиїзму.

Значний внесок у формування ісмаїлітської релігійно-філософської традиції зробив один з найосвіченіших філософів всього Фатимідського періоду аль-Кірмані. Він створив власну ретельно розроблену метафізичну систему, узгодивши ісмаїлітську теологію з різними філософськими традиціями. В своїй космології аль-Кірмані замінив прийняту його попередниками неоплатонічну діаду Світового Розуму і Світової Душі в духовному світі системою з десяти окремих розумів. Хоча багато членів ісмаїлітського дава зробили значний внесок у вирішення загальних питань щодо природи шиїзму, аль-Сіджистані, а також аль-Кірмані зробили більше, ніж можна знайти у богословській літературі інших шиїтських авторів і більше, ніж їхні попередники, Абу-Хатім та аль-Насафі.

Ще одна вагома постать – Насир ад-Дін ат-Тусі. Дехто з дослідників називає його найвидатнішим мусульманським філософом Аламутського періоду. Аналізу його “істинної” релігійної приналежності присвячено декілька біографій мислителя, що з’явилися у наш час. Проте й досі релігієзнавці не можуть дійти консенсусу у відповіді на питання про те, ким же насправді був Насир ад-Дін ат-Тусі. “Він мав близькі стосунки з різними вченими, незалежно від того, ким вони були – ісмаїлітами, шиїтами чи сунітами, і вважав неприпустимим релігійний фанатизм” [3, с. 45]. Незаперечним залишається той факт, що мислитель відчутно вплинув на філософію ісмаїлізму свого часу, а ісмаїлітське вчення певною мірою вплинуло на самого ат-Тусі.

Поряд із соціально-політичним життям, у формуванні поглядів Насир ад-Діна ат-Тусі важливу роль відіграли умови культурного життя його епохи, а особливо його полеміка зі своїми сучасниками, такими, як Асир ад-Дін Ібхарі та Наджм ад-Дін Котібі. Ця полеміка дала йому можливість з’ясувати свої позиції з таких важливих питань середньовічного світогляду, як питання буття й існування, співвідношення Бога і природи, виникнення світу тощо. Серед тієї філософської спадщини, якою живилися міркування ат-Тусі і яка значно вплинула на формування його світогляду, перше місце належить філософії Ібн Сіні і його критиків – Ф. Розі і Шахрістоні. Ознайомившись з творами Ібн Сіні, Ф. Розі та Шахрістоні, ат-Тусі рішуче став на бік першого і написав низку творів на його захист.

На формування філософських поглядів Насир ад-Діна ат-Тусі відомий вплив мало також вчення мутазілітів. Вплив цей особливо яскраво простежується у вирішенні ним проблеми свободи волі.

Поняттю Бога як Творця та Вищого Сушого аль-Сіджистані приділяє особливу увагу майже в кожному своєму трактаті. У творчості аль-Сіджистані чітко простежується вплив неоплатонізму. Зупинимося на цьому детальніше.

У Плотіна ми часто зустрічаємо визначення Єдиного як Блага: “Благо – это то, от чего зависит все сущее, в чем нуждается и к чему стремится, как к своему началу и основанию, в то время как само Благо ни в чем не нуждается, ни к чему не стремится и довлеет самому себе; оно есть мера и предел всего...” [4, с. 1]. Аль-Сіджистані також утримується від приписування Богу будь-яких атрибутів: “Атрибути буття речей не можна приписувати Богу... Приписувати Йому предметність чи пов’язувати Його з предметністю є неправильним” [5, с. 85]. Утім, на відміну від Плотіна, він уникає також і будь-яких визначень Всевишнього, єдине, що аль-Сіджистані дозволяє собі сказати про Бога, це те, що Він володіє трансцендентною сутністю. Аль-Кірмані у своїй роботі “Заспокоєння розуму” приділяє цьому питанню цілий розділ, в якому детально пояснює, чому Бог не є “дещо”, чому ні пізнати, ні відчутти Його не можна. “Бог вознесен на вищий предел, – пише аль-Кірмані, – а такому нет ни противоположности, ни подобия” [1, с. 60].

Автор скрізь у творі дотримується виключно апофатичних визначень. Цей шлях “пізнання” Бога є характерним також для мутазилітів – як і ісмаїліти, вони виступають проти антропоморфізму у описах Всевишнього. Мутазиліти вважають, що наділення Бога якимось атрибутом позбавляє Його абсолютної єдності. Щоправда, на відміну від мутазилітів, ісмаїліти відкидають наділення Бога навіть таким атрибутом, як буття, аби уникнути будь-яких суджень про Нього. Аль-Кірмані, вживаючи вирази на кшталт “Бог існує у позачасовому просторі”, попереджає про умовний характер такого виразу, де дієслово “існує” використовується виключно для того, аби полегшити читачеві розуміння висловленої філософом думки. В цьому ісмаїліти дещо відходять від слів Корану, які прикрашають Аллаха різними епітетами, прямо у містицизм.

Другою субстанцією ієрархії у ісмаїлітів, як і у неоплатоніків, виступає Розум. Якщо плотіновське Єдине породжує Перше Суще – Розум – шляхом еманациї, то у аль-Кірмані ми читаємо: “Оно происходит от Всевышнего не путем истечения, как то утверждают философы, но сотворено Им...” [1, с. 81]. Аль-Сіджистані, як і ат-Тусі, пише, що Бог приводить Перше Суще в буття своїм велінням. Він називає Розум Першим Творінням. Погляди “братів чистоти” у цьому питанні є повністю тотожними концепції неоплатоніків. Виняток, як і у випадку з розглянутими вище ісмаїлітськими філософами, становить лише момент еманациї Єдиного, тому що у “братів чистоти” Бог також не поступається позицією Бога-Творця. Розум виникає з божественного світла, але шляхом творіння, що його здійснює Всевишній.

У “Книзі світла” Насир пише, що Бог був непізнаним і єдиним, сам Він безпосередньо не творив світи і все, що їх населяє. Бог створив Розум. Автор пояснює цей процес через поняття “ібда” – створення чогось з нічого. “Ібда не є причиною виникнення розуму. Ібда не можна вважати волею, адже поняття волі потребує наявності того, хто бажає і бажаного. Його можна визначити лише метафорою амр (веління, наказ). А розум – мунда (сотворений з нічого), він причина всіх причин, до нього через посередництво душі повертаються люди” [2, с. 243]. Виходить, що Бог є непізнаною таємницею, яка лежить в основі буття. У другій главі “Книги світла” сказано, що розум – перше, що з’явилося, першопричина, перше творіння. Він створений без посередника, за його посередництва створено все суцільне у світі, в тому числі й Світову Душу. Вона – творець неба та зірок і вона ж – дух людини. Доказом існування душі Насир вважає прояв її дій у тілі, смисл цих дій і досконалість душі надає розум.

Сіджистані говорить, що Світовий Розум можна порівняти з центром, тому що центр, як і Інтелект завжди знаходиться у стані спокою. Необхідною умовою того, щоб рух системи перебував у безпеці, є абсолютний спокій її центру. “Праведні душі рухаються ближче до центру, душі гріховні – далі від нього” [5, с. 91]. Перше Суще у Плотіна не є нерухомим, більше того, саме його рух і є запорукою створення Розумної Душі: “Мыслящая Первопричина всегда остается

самой собой, она неизменно пребывает в постоянном Движении. Двигаясь – по направлению к ней или внутри нее, мы попадаем в пределы действия Души: таковым действием является исходящий из Мыслящей Первопричины и входящий в Принцип Души Принцип Разума, в результате чего создается Разумная Душа, создавать промежуточный Принцип никакого смысла нет” [4, с. 1].

Автором дещо відмінного від решти трактування співвідношення Бога, Світового Розуму та Світової Душі є “Іхван аль-Сафа”, так звані “брати чистоти”. В одному з розділів своєї роботи під назвою “Теорії чисел” вони прямо посилаються на Піфагора і його школу: “Перше, що створив Творець... це субстанція, названа Активний Розум. Так двійка виникає з одиниці через повторення. Тоді Він зробив так, щоб Світова Душа виникла зі світла Розуму. Так Він зробив трійку, додавши до двох одиницю...” [5, с. 239]. Як бачимо, Бог-Творець співвідноситься з одиницею, Світовий Розум – з двійкою, Світова Душа – з числом три, а Першоматерія займає у Всесвіті місце, аналогічне місцю числа чотири в ньому. Джерелом усіх чисел філософи вважають числа від одного до чотирьох, при цьому свою думку вони пояснюють достоту, як і Піфагор: у процесі множення чи додавання цих чотирьох ми можемо отримати решту чисел.

Проблему пізнання Бога Іхван аль-Сафа вирішують уже в душі суфійського містицизму: “Не може бути жодних інших шляхів пізнання Бога, окрім як через пізнання себе як Бога” [5, с. 255]. Тут ми бачимо, наскільки близько вони підходять до філософії суфізму. Втім, якщо в процесі пізнання суфій здатен досягти рівня Бога, для ісмаїлітів це останнє залишається неможливим, але таким, якого варто прагнути.

Творчим началом, згідно вчення ісмаїлітів, є Світовий Розум і Світова Душа. Початок усієї світобудови закладає взаємодія цих двох субстанцій. Бог народжує Світовий Розум, який володіє усіма атрибутами божества, тут заперечується лише його “безпочаткова вічність” і приймається виключно вічність безкінечна. Світовий Розум народжує Світову Душу, й надалі вони визначають все суще. Саме не Бог, а Вищий Розум здійснює еманацию. Інтелект, пізнавши себе, зазнав блаженства, надлишок цього блаженства формує Світову Душу.

Аль-Кірмані звертає нашу увагу на те, що, у порівнянні з актуально-сущими Інтелектами (у концепції аль-Кірмані фігурують десять Інтелектів), Душа від початку постає лише як потенційно-суще. Своєї актуалізації вона набуває в процесі пізнання Інтелектів: “Познавши Разуми, кои суть небесные буквы, душа приобретает их облик (хай’а), они делают ее такой же, как они” [1, с. 49]. Друга Субстанція, Душа або, як її називає аль-Кірмані, Другий Розум не є нетілесною, більше того, вона не може перебувати в тілі, адже, будучи створеною досконалою Першою Сутністю, сама набуває досконалості і стає самодостатньою. Концепція, запропонована аль-Кірмані, є оригінальною, бо відрізняється від інших концепцій ісмаїлітських філософів наявністю не одного, а десяти Розумів.

Аль-Кірмані, як і Іхван аль-Сафа, використовує піфагорейські мотиви, співвідносячи Бога, Перше Суще та Друге Суще з числами. Але його концепція суттєво відрізняється. Якщо для Іхван аль-Сафа числу один відповідає Бог, то у аль-Кірмані це Перше Суще. Як бачимо, Всевишній стоїть тут вище будь-яких аналогій, в даному випадку числових. Двійці у аль-Кірмані відповідає Друге Суще, адже, як пояснює філософ, воно йде другим у бутті.

Ведучи мову про есхатологічну роль Світової Душі, Насир-і Хосров підкреслював її наближеність до цього світу. “Іса сказав: “Я йду до свого Отця”. Це означає, що він вважав себе сином Світової Душі” [2, с. 244]. Насир писав, що філософи називали цю душу натурою і для кожної речі натура була різною.

Неоплатоніки були прихильниками думки про те, що Єдине можна пізнати, досягнувши особливого рівня зосередження, через споглядання пізнаваних об’єктів. Пізнання Бога в ісмаїлізмі є неможливим, як неможливим є осягнення причини появи Світового Розуму. Займатися пошуком відповіді на ці питання, на думку ісмаїлітів, є безглуздом. Людина не має можливості пізнати Бога безпосередньо, це дано лише самому Богові.

Сучасний ізраїльський дослідник Майкл Ібстейн висловив думку про те, що теологія аль-Кірмані та вчення про Бога відомого теоретика суфізму Ібн аль-Арабі мають спільні корені. Ібстейн вбачає їх у філософії Іхван аль-Сафа. Він звертає увагу на чітке метафізичне розмежування Бога та Першого Суцього, яке присутнє у вченнях обох мислителів, а також на те, що безпосереднім об'єктом пізнання людини для Ібн аль-Арабі, як і для аль-Кірмані виступає не Бог, а так звані іпостасні рівні імен Бога. Ібстейн повертає дослідження ісмаїлітської філософії та теології у інший напрямок, від пошуків течій, які мали вплив на них до визначення того впливу, яку здійснила ісмаїлітська філософська думка на формування концепцій інших релігійних традицій.

*Висновки та перспективи подальших досліджень.* Сьогодні часто гіперболізують міру впливу давньогрецької філософії на ісмаїлітську, а подекуди навіть ототожнюють окремі вчення, зокрема вчення про Бога. Безперечно, ісмаїлізм почерпнув багато ідей з творів неоплатоніків, але ці ідеї були вміло трансформовані та обрамлені відповідно до принципів ісламського таухід – визнання єдинобожжя. Крім того, не можна обмежуватися виключно неоплатонівським впливом. Ісмаїлітська філософія багато отримала від зближення з суфізмом, суннізмом; беззаперечними є можливості проведення паралелей між ісмаїлізмом та піфагорейством, ісмаїлізмом та мутазілізмом в окремих питаннях. Варто також зосередитися на вивченні впливу ісмаїлітської філософії на філософсько-теологічні погляди мислителів, що належать до інших релігійних традицій.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Аль-Кирмани Хамид ад-Дин. Успокоение раз ума / Аль-Кирмани Хамид ад-Дин. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://iph.ras.ru/~orient/win/publicitn/ur.htm>.
2. Бертельс А. Е. Насир-и Хосров и исмаилизм / А. Е. Бертельс. – М. : Изд-во вост. лит-ры, 1959. – С.12–89.
3. Диноршоев Мусо. Философия Насириддина Туси / Мусо Диноршоев ; [Отв. ред. акад. М.С. Асимов]. – Душанбе: “Дониш”, 1968. – 157 с.
4. Плотин. Энеады: 1.8. О природе и источнике зла / Плотин. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : .
5. An Anthology of Philosophy in Persia, Volume 2: Ismaili Thought in the Classical Age / edited by Seyyed Hossein Nasr, Mehdi Aminrazavi. – London, 2008. – 421 p.
6. Daftary Farhad. Ismaili literature: a bibliography of sources and studies. – London, 2004. – 464 p.
7. Michael Ebstein. The word of God and the divine will: Ismaili traces in Andalusī mysticism // Jerusalem Studies in Arabic and Islam. – 2012. – №39. – P. 247–302.
8. Paul E. Walker. Early philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Yaqub al-Sijistani / Paul Walker. – N–Y.: Cambridge University Press, 2008. – 203 p.