

Михайло Якубович

ОНТОЛОГІЯ ІБН АРАБІ ТА САДР АД-ДІНА АЛЬ-КУНАВІ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ КРИМСЬКОГО МИСЛИТЕЛЯ АХМАДА БІН АБДАЛЛАХА АЛЬ-КРИМІ

Біографія Ахмада бін Абдаллаха аль-Кримі (пом. 1457 р.), як, до речі, й інших кримських авторів золотоординського періоду, відома досить поверхово. За свідченням Сулаймана аль-Кафауї, Ахмад аль-Кримі навчався в Хафіз ад-Діна аль-Баззазі (в 1402–1404 роках) та Шарафа ад-Діна аль-Кримі (пом. 1440) [Аль-Кафауї, Ката'іб: арк. 350б]. Народився мислитель, швидше за все, саме в Криму. Абсолютно в усіх джерелах він фігурує виключно під нісбою «Кримський» (*Аль-Кримі, Аль-Киримі, Аль-Кураймі* та ін.). Близько 1436 року, як відзначає Мехмет Бурсалі, Ахмад аль-Кримі залишив свою батьківщину (вірогідно, через складні політичні обставини) та прибув до Мерзифону на півночі Малої Азії [Bursali, 1975: S. 368]. У той час Османська імперія стрімко зростала як центральна політична сила сунітської частини мусульманського світу, куди мігрувало чимало вчених із сусідніх регіонів. Особливо ця міграція, за даними Ертугруля Юктена, зросла за часів султана Мурада II (1421–1444, 1446–1451) [Ökten, 2013: p. 61–70]. Ахмад аль-Кримі був особисто знайомий із Мурадом II, від якого мав істотну підтримку в кар'єрних починаннях [Ташкопрі-Заде, 1975: с. 50–51].

За підрахунками Гудрун Шуберт, Ахмад аль-Кримі був автором щонайменше вісьмох праць. Частина з них збереглася до наших часів лише в рукописному вигляді й, попри свою значущість, ніколи не друкувалися [Schubert, 1994: p. 1367]. Майже всі праці Ахмада аль-Кримі, за винятком однієї, належать до типового посткласичного жанру коментарів (*шарх*) та глос (*хашиїя*). Це, зокрема, *хашиїя* на коментар ат-Тафтазані до 'Акаїд («Віроповчальні принципи») ан-Насафі [АК, а]¹. Враховуючи особливу увагу автора до питань логіки та діалектики, можна вважати, що ця *хашиїя* була написана як своєрідний посібник для учнів самого Ахмада аль-Кримі. Ще одна праця, *хашиїя* на коментар ат-Тафтазані до праці 'Убайд Аллаха аль-Махбубі аль-Бухарі (пом. 1346 р.) *Ат-Тальвіх фі Усул аль-Фікх* («Пояснення основ права»), розкриває переважно герменевтичні питання [АК, с]. Ахмад аль-Кримі звертається у цій праці й до спадщини відомих мислителів минулого, зокрема, Абу Хаміда аль-Газалі,

© М. Якубович, 2015

¹ Ахмад Аль-Кримі в посиланнях на його праці завжди позначається надалі як АК. Буква після коми вказує на позицію відповідної праці в Списку літератури.

який мав і досить популярні правознавчі твори (наприклад, *Аль-Мустасфа*, «Чистий виклад науки про основи права») [Аль-Газалі, 1993]. Також Ахмад аль-Кримі був автором *хашійї* на коментар Джамаль ад-Діна Нукракара (пом. 1374) до філологічного твору *Лубб аль-Албаб* («Ядро ядер») Мухаммада аль-Ісфарайні (пом. 1285). Коментував він і (у жанрі *шарх*) твір *Гюльшан е-Раз* («Квітник таємниць») перського суфія Махмуда Шабістарі (1288–1340), що дозволяє відзначити його знайомство з перською мовою. Текст цієї праці не зберігся. Також згадується *шарх* Ахмада аль-Кримі до праці учня «великого шейха» ібн 'Арабі (1165–1240) Садр ад-Діна аль-Кунаві (1207–1274) *Міфтах аль-Гайб* («Ключ до потаємного»). Збережено як мінімум три примірники цього коментаря [Ergin, 1957: S. 71–72].

Ще одна збережена праця Ахмада аль-Кримі, яка, порівняно зі згаданими *хашійями*, вирізняється ще більшою оригінальністю – *Місбах ат-Та'діл фі Кауф Анвар ат-Танзіл* («Світло виправлення в розкритті “Світочів зіслання”»), глоса до одного з найвідоміших тлумачень Корану, написаного Абдаллахом аль-Байдаві (пом. 1286/1320). Ахмад аль-Кримі, як свідчить рукопис із бібліотеки Сулейманіє, написав цю працю в 50-х роках XV століття [АК, d]. Це дозволяє розглядати *Місбах ат-Та'діл фі Кауф Анвар ат-Танзіл* як одну з перших глос до коментаря аль-Байдаві. Загалом, як свідчить один із найавторитетніших каталогів, на коментар аль-Байдаві написано щонайменше 333 глоси, серед яких за давністю праця Ахмада аль-Кримі посідає сьоме місце. Саме Ахмад аль-Кримі був одним із перших популяризаторів екзегетичної спадщини аль-Байдаві в Османській імперії, оскільки, згідно того ж каталогу, попередні шість авторів мали перське походження й працювали переважно на теренах сучасного Ірану [Фіґріст, 1987: с. 321–322].

Утім, особливий інтерес викликає присвячена виключно онтології суфізму авторська праця Ахмада аль-Кримі *Насіха аль-га'імін уа фатіха аль-хатімін* («Настанова для розгублених та ключ для вимогливих»). Єдиний відомий рукопис цього твору зберігається в бібліотеці Базельського університету (Швейцарія) та містить 222 аркуші з текстом, написаним почерком *насталік* [АК, e]. Як свідчить примітка переписувача наприкінці рукопису, текст був переписаний у Константинополі в 1530 році. Таким чином, маємо копію, вірогідно, з оригіналу самого Ахмада аль-Кримі.

Праця, окрім трьох частин, має розгорнуту передмову та вступ, які дозволяють визначити її загальну мету. Передусім Ахмад аль-Кримі намагався пояснити «гідним ученим» слова «двох божественних шейхів», а саме ібн 'Арабі (1165–1240) та Садр ад-Діна аль-Кунаві (пом. 1274 р.). У першій частині, яка має назву «Утвердження того, що Всевишній – це абсолютне буття», обґрунтовується фундаментальна онтологія доктрини *вахда аль-вуджуд* («єдність буття»), яка постала в працях послідовників Садр ад-Діна аль-Кунаві. Друга частина (умовно «епістемологічна»), «Пояснення рівнів думки та умоглядних доказів», доводить можливість пізнання єдності буття через його невід'ємні властивості. Під «властивостями» у Садр ад-Діна аль-Кунаві розуміються божественні імена, маніфестовані у феноменах видимого світу (*'алям аш-шагада*) [Veneito, 1998: p. 80].

Своїми головними опонентами в цих питаннях Ахмад аль-Кримі вважав магрибінського літератора й коментатора суфійських текстів Шігаб ад-Діна Абу Хаджалю (1325–1375) та середньоазійського теолога 'Аля ад-Діна аль-Бухарі (1377–1437). Перу останнього, зокрема, належить критична праця *Фадіхату ль-Мулхідін уа Насіхату ль-Мувахіддін* («Безчестя єретиків та настанова для єдинобожників»), спрямована проти *Фусус аль-Хікам* («Гемми мудрості» ібн 'Арабі).

На відміну від своїх опонентів, які прямо звинувачували ібн 'Арабі в «невір'ї» (*куфр*), Ахмад аль-Кримі досить виважено й помірковано ставиться до обох партій, що полемізують. На його думку, справжнє вчення божественних шейхів (уже загаданих Ібн 'Арабі, Садр ад-Діна аль-Кунаві, Джалаль ад-Діна ар-Румі, а також ібн аль-Фаріда (1181–1235) та Муїд ад-Діна аль-Джунді (пом. 1290)) відрізняється від того, яким його уявляють супротивники, адже потребує розгляду «відповідно до належного логічного закону» [АК, е: арк. 2а-6а]. Тому розгляд праць ібн 'Арабі та Садр ад-Діна аль-Кунаві з позицій «розуму та шаріату» дозволить «подолати всі сумніви» [АК, е: арк. 7а].

Вступ (*мукаддіма*) розпочинається із категоріального аналізу понять: «Обґрунтування ества буття, пояснення його самості, обґрунтування сенсу деяких слів, які вживаються пошанованими божественними шейхами, нехай Господь буде задоволений усіма ними» [АК, е: арк. 7а]. Ахмад аль-Кримі розкриває два значення поняття *вуджуд* («буття»): «воно вживається як полісемічне у двох значеннях. Перше значення – щось відмінне від небуття та його протилежність. Отже, це – дійсність, на якій ґрунтується все, що поряд із нею, а називається вона дійсним буттям. Друге значення – віддієслівний іменник, який вказує на “осягнення” та “вияв” [АК, е: арк. 7а]. Як відомо, дієслово *вадждада*, від якого походить це поняття, означає «знаходити» або «знаходитись», отже, воно може бути витлумачене саме в цих двох значеннях. У першому значенні це поняття, наприклад, використовував ще Абу Йусуф аль-Кінді (800–863/870 рр.) [Аль-Кінді, 1953: с. 81–163]. Ахмад аль-Кримі, наголошуючи на тому, що *вуджуд* як такому притаманна *вуджудіія* («знаходжуваність»), поєднує обидва значення: усьому, що нас оточує, притаманна *вуджудіія*, отже, це дозволяє нам говорити про *вуджуд* цих речей. Цей вид *вуджуд* (який доступний сприйняттю ззовні) Ахмад аль-Кримі також називає «відносним» (*ідафі*), оскільки він визначається спостерегіачем [АК, е: арк. 7б].

Далі Ахмад аль-Кримі викладає типову перипатетичну концепцію буття, запропоновану ще ібн Сіною. «Буття як таке нічим не зумовлене й нічим не обмежене, не загальне й не часткове, не узагальнене й не виокремлене, а також і не єдине з точки зору єдності, доданої до його сутності, а також і не множинне. Навпаки, саме з усіх цих речей логічно випливає його існування, різні його рівні та ступені», – пише Ахмад аль-Кримі [АК, е: арк. 7б]. Отже, ті характеристики буття, які фіксуються спостерегіачем, означають, що буття «не більше й не менше» (як свого часу стверджував ще Парменід Елейський), але є логічно (саме логічно, а не онтологічно) зумовленим ними.

Апофатичні твердження Ахмада аль-Кримі спрямовані передусім на верифікацію (*ісбат*, букв. «утвердження») абсолютного буття (*аль-вуджуд аль-мутлак*, букв. «необмежене існування»), яке не лімітується межами індивідуальних речей. В основі цього обґрунтування покладена фундаментальна онтологія ібн Сіни, яка розмежовує самість речі (*магіія*) та буття (*вуджуд*) внаслідок того, що існування речі онтологічно не впливає з її дефініції, яка, власне, і визначає сутність [Ібн Сіна, 1968: с. 10–25]. Доцільно зауважити, що в Ахмада аль-Кримі, який спирається на ібн Арабі та Садр ад-Діна аль-Кунаві, «обмежене» (тобто предметне буття) це передусім суще (річ – *шай*'), онтичне, а вже буття абсолютне – онтологічне.

Ахмад аль-Кримі намагається означити поняття *вуджуд*, не пропонуючи чітку дефініцію, а радше, звертаючись до контексту слововжитку: «буття – найзагальніше від усіх речей, якщо поглянути на нього з точки зору узагальнення й здатності

охоплювати всі ества» [АК, е: арк. 8а]. *Вуджуд* єдине, неподільне й визначає існування абсолютно всього: «жодна річ не відбувається в розумі чи в зовнішньому існуванні, окрім як через буття, адже саме це буття осягає все своєю самістю, не маючи ні протилежності, ані подібності, дійсно відмінних між собою чи рівних між собою» [АК, е: арк. 8а]. Таким чином, Ахмад аль-Кримі наголошує на винятковості буття як такого, якому не можна протиставити ані абстрактне «інобуття», ані «небуття» (мислиме в ісламській традиції як *'адам*, тобто «відсутність»): «Самосуще буття усталене у своїй самості через саму свою самість, воно утверджує все навколо, не має ані початку, ані кінця та не змінюється небуттям. Воно безпочаткове, вічне, має єдину дійсність та не підвладне множинності, адже становить першооснову єдності як такої» [АК, е: арк. 8б]. Буття, за твердженням Ахмада аль-Кримі, притаманні й певні «рівні» (*маратіб*), під якими, вірогідно, автор мав на увазі всезгальне «абсолютне буття» й предметне «відносне буття» [АК, е: арк. 8б]. Як відзначає У. Чітік, у школі ібн 'Арабі питання градації буття загалом не обговорювалося, хоча деякі з ранніх опонентів самого Садр ад-Діна аль-Кунаві (зокрема, коментатор ібн Сіні Насір ад-Дін ат-Тусі) наголошували на необхідності такого поділу, порівнюючи буття зі світлом, яскравість якого залежить від сили джерела [Chittick, 1981: р. 87–104]. Можна підсумувати, що Ахмад аль-Кримі намагається обґрунтувати ідею самого буття як такого, не обмеженого предметно й визначального для самих предметів як речей. «Абсолютне буття» в Ахмада аль-Кримі володіє тими ж ознаками, що й «буття з необхідністю» (*ваджіб аль-вуджуд*) в ібн Сіні [Ібн Сіна, 1968: с. 10–25].

У першій частині своєї праці Ахмад аль-Кримі обґрунтовує онтологічно-пантеїстичну ідею єдності буття й Бога. Докази, на які він посиляється, спираються на традиційну філософську логіку Арістотеля: «логічними силогізмами підтверджується, що якби Усевишній не був абсолютним буттям, то був би або небуттям чи чистою відсутністю, або буттям, залежним від чогось іншого, або відносним буттям» [АК, е: арк. 9а]. Кожен із чотирьох варіантів Ахмад аль-Кримі вважає неприйнятним, адже в такому разі божественне буття можна розглядати винятково як залежне від буття іншого. Виходячи з цього, «абсолютне буття» повинне збігатися з буттям «із необхідністю», що Ахмад аль-Кримі також намагається довести за допомогою інструментарію формальної логіки.

Передусім він наголошує на тому, що уявлення про абсолютне буття стає можливим завдяки формам, адже «форми – це сліди сенсів та сутностей, які здійснюють певний вплив, навіть якщо йдеться про відношення конкретних імен». На ці «форми» (*суур*, букв. «образи», «ідеї») впливає певна «дійсність» (*хакіка*), «внаслідок чого з'являються сліди, прив'язані до відповідних сутностей» [АК, е: арк. 9а]. Ахмад аль-Кримі пояснює співвідношення видимих форм та дійсності (тобто абсолютного буття) простим прикладом: «учені за виявами моральних якостей судять про темперамент людини та її вади». «Моральні якості» це форми, а «темперамент» – дійсність, тобто актуальне буття речей, яке, в підсумку, і називається абсолютним: «Для того, щоб досягнути цієї дійсності, яка впливає на існуючі індивідуальні речі, слід усвідомити, що ця дійсність повинна бути всеосяжною, а такою може бути лише дійсність абсолютного буття» [АК, е: арк. 10а].

Ахмад аль-Кримі одразу пояснює співвідношення самості цієї дійсності з її ж буттям: «буття – це ество (*магія*), а буття ества – його самість (*'айн*)». За допомо-

гою можливостей категоріального апарату арабської філософської онтології, Ахмад аль-Крими аргументує «обов'язковість» (*вуджуб*) буття цієї самості: «Оскільки вона існує з обов'язковістю, яка впливає з неї самої, то буття також обов'язкове за своєю сутністю, а абсолютне буття – це існуюче з обов'язковістю, через свою сутність і навпаки». Отже, «самість» абсолютного буття тотожна його «дійсності». «Самість» (*'айн*, «усе, що існує завдяки своїй сутності») – це утвердженість буття як такого, а його «єство» – сутність із притаманними властивостями, яка й розкривається в понятті «абсолютне буття». Із «самості» буття як такого, яке утверджене саме по собі, впливає «обов'язковість» абсолютного буття. Отже, підсумовує автор, «обов'язкове буття – це й є абсолютне буття» [АК, е: арк. 10а].

На завершення першої частини своєї праці Ахмад аль-Крими наводить три додаткові аргументи на користь того, що абсолютне буття тотожне «обов'язковому буттю». Перший з них спирається на типову авіценівську градацію буття, в основі якої лежить поділ на «обов'язкове» та «можливе»: «Буття не є ані субстанцією, ані акцидентом, а все, що можливе, може бути або субстанцією, або акцидентом. Буття не є чимось можливим, отже, абсолютне буття є обов'язковим» [АК, е: арк. 10а]. Неможливість розуміння буття як субстанції пояснюється тим, що субстанція здатна приймати акциденти, а наявність таких передбачає, наприклад, ще одну субстанцію, що, виходячи із виключності буття, неможливе.

Наступний аргумент також доволі чіткий. «У буття немає дійсності, яка була би предикатом стосовно нього самого. Воно не може так, як решта існуючих речей, набувати дійсності через ще якийсь буття, адже так тривало би до нескінченності. Усе таке буття – обов'язкове, а таким і є абсолютне буття» [АК, е: арк. 11а]. Логіка доведення тут проста: оскільки саме завдяки абсолютному буттю *відбуваються* речі, стаючи *дійсними*, абсолютне буття як таке дійсне саме по собі, тому не існує жодної іншої дійсності як «предикату», який дозволив би *відбутися* самому абсолютному буттю.

Ще простіший третій аргумент на користь тотожності абсолютного й «обов'язкового буття»: «усьому можливому протиставляється небуття, а буттю абсолютному не можна протиставити нічого. Отже, це буття є обов'язковим за своєю сутністю» [АК, е: арк. 11а]. Це твердження формулюється дуже конкретно, адже арабське поняття *'адам* передусім означає «відсутність», яка, в свою чергу, і притаманна стану можливості (*іман*). Ідея «більшої» чи «меншої» відсутності, як засвідчує елементарний закон виключеного третього, була б абсурдною. Отже, оскільки абсолютне буття не може змінитися «абсолютною відсутністю», саме воно належить до категорії обов'язкового.

Ахмад аль-Крими підсумовує першу частину своєї праці словами Садр ад-Діна аль-Кунаві (що фігурують у *Міфтах аль-Гайб* та інших працях [Див. Йасін, 2003: с. 105–109]) про умовність поняття «буття»: «наше слово *вуджуд* вживається лише для кращого розуміння, а не для того, щоб виразити справжню дійсність. Під “кращим розумінням” мається на увазі, що саме це слово якнайкраще узагальнює висловлювання стосовно всіх існуючих речей, а не відтворює в нашому розумі певне уявлення про самість та сутність буття» [АК, е: арк. 11б]. Отже, абсолютне буття непідвладне жодній уяві. Поясненню того, яким чином можливе досягнення маніфестацій цього абсолютного буття, присвячено другий розділ праці.

У першу чергу Ахмад аль-Крими звертається до двох методів пізнання дійсності, які вважає цілком адекватними. Перший – «шлях здорового глузду», який спирається-

ся передусім на формальну логіку, другий – «безпосередній досвід» (*завк*, букв. «смак»), тобто гнозис. Уже традиційно Ахмад аль-Крими апелює до ібн Сіни: «провідник філософів ібн Сіна визначив можливості думки в пізнанні того, що перебуває за межею уможлядної сили, наголошуючи на здоровому глузді чи досвіді безпосереднього обґрунтування. Він неодноразово вказував, що людина не в змозі осягнути дійсні сутності речей, тож метою людини повинно стати пізнання складових речей та їхніх випадкових особливостей» [АК, е: арк. 116].

Зауважимо, втім, що Ахмад аль-Крими перед описом самого шляху пізнання абсолютного буття звертається до гносеології. Загалом його теорія пізнання відповідає поглядам Садр ад-Діна аль-Кунаві, висловленим у тлумаченні на суру «Аль-Фатіха» [Аль-Кунаві, 2005: с. 2–85], але тези Ахмада аль-Крими вирізняє частіше використання термінології ібн Сіни.

Ахмад аль-Крими доволі послідовний у своїх поглядах. Передусім, він наголошує на «суб'єктивності» теоретичного пізнання, зауважуючи, що «використання уможлядних сужень слугує вивільненню від сумнів та оманливих суперечностей, хоча уможлядні правила відрізняються між собою через відмінності між сприйняттям їхніх авторів» [АК, е: арк. 116]. Логічне пізнання, попри видиму нейтральність стосовно суб'єкта, залежить від ірраціональних факторів, а саме «від прагнень, пов'язаних із віруваннями, особливостями характеру та іншими властивостями душ» [АК, е: арк. 126]. Утім, Ахмад аль-Крими не ставить під сумнів принципову важливість логічного пізнання, адже ірраціональні чинники перебувають у прямій залежності від «індивідуальних маніфестацій божественних імен» [АК, е: арк. 126]. Оскільки Бог («Істина», араб. *Аль-Хакк*), згідно з поглядами Садр ад-Діна аль-Кунаві, тотожний абсолютному буттю, властивості цього буття («божественні імена») маніфестують себе в дійсності. Але «готовність» людей до сприйняття цих маніфестацій різна, тож «існують відмінності між вимогами їхніх розумів, запитами їхніх думок та судженнями їхніх поглядів... те, що правильне для одного, неправильне для іншого, те, що для одного є твердженням, для іншого є сумнівом» [АК, е: арк. 126]. Ахмад аль-Крими підсумовує: «впевненість та відчуття власної правоти – не що інше, як плоди думок, які, цілком можливо, помилкові» [АК, е: арк. 126].

Цими міркуваннями Ахмад аль-Крими прагне переконати читача в тому, що, здавалося б, «логічні» оцінки спадщини ібн 'Арабі, викладені в працях опонентів містицизму, можуть бути помилковими. Прямо він говорить про це так: «ми могли спостерігати, як деякі справи, хоча й були належно обґрунтовані, не сприймалися людьми як переконливі, адже не всі сприймали відповідні засновки до цих суджень». Отже, проблема критиків філософського містицизму ібн 'Арабі полягає в тому, що їм невідомі «засновки» (*мукаддімат*), з яких випливають ті чи інші судження.

Ахмад аль-Крими розвиває й інші думки Садр ад-Діна аль-Кунаві, зокрема, ідею «відмінності» (*мугаййра*) та «співвіднесеності» (*мунасіба*) між суб'єктом і об'єктом: «відмінність дозволяє усвідомити відсутність, яка й спонукає до пошуку, а співвіднесеність дозволяє відчутти об'єкт «пошуку». Це судження також слід розуміти в онтологічному контексті: «відмінність» позначає передусім віддаленість від об'єкта як такого. «Співвіднесеність», яка означає спільність із однією або кількома властивостями об'єкта пізнання, це своєрідне передзнання. Ахмад аль-Крими вживає ці два поняття як сенсові межі процесу пізнання, яке не передбачає ані абсолютної тотожності, ані абсолютної відмінності. Ці «крайнощі», зрештою, не видаються можливими, адже тотожним собі може бути лише абсолютне буття, натомість «абсолютна відмінність» –

це лише відмінність між буттям і небуттям. Ахмад аль-Кримі роз'яснює: «тому, прагнучи пізнання, використовують те, що співвіднесене із шуканою річчю, а не щось відмінне від неї. Тому, якби шукане було недосяжним з усіх боків, то зник би пошук, а якби було взагалі невідомим, то не змогло би стати шуканим. Так само, якби стала можливою співвіднесеність з усіх боків, то не було би потреби в прагненні до шуканого, адже в такому випадку шукач шукав би сам себе» [АК, е: арк. 13б].

Процес пізнання, на думку Ахмада аль-Кримі – це реалізація парадигми «першооснова – похідна» (*асль – фара'*, букв. «корінь» – «гілка»), типової для арабомовної релігійно-філософської думки [Див.: Смірнов, 2001]. «Осягнення частини невід'ємних властивостей чи випадкових особливостей – це і є нагальна потреба, яку створює співвіднесеність, заохочуючи до пізнання тієї дійсності, яка й постає в якості першооснови, доступної для відчуттів», – зауважує Ахмад аль-Кримі. «Першооснова», тобто дійсність (*хакіка*), розкривається після осягнення «похідних» властивостей – маніфестацій (*таджаллійят*) божественного. За таких умов пізнання набуде характеру «сходження» (*'урудж*), в якому властивості як вияви божественного у світі індивідуальних предметів сприйматимуться як «сліди» (*асар*) дійсності абсолютного буття. У подальших тезах Ахмад аль-Кримі ставить під сумнів можливість раціонального пізнання такої дійсності: «далі слід сформулювати логічні судження та засновки у відповідності з напрямом думки, який може привести до такого пізнання. У кінцевому підсумку можна досягнути цієї дійсності, пізнавши усі рівні її властивостей та їхніх складових. Але не завжди це можливо, адже в шукача може або не вистачати розумових сил та, відповідно, здатності до пізнання, або можуть виникнути якісь інші перепони» [АК, е: арк. 14а]. «Шукачі» розширюють перелік властивостей, осягнутих їхнім пізнанням, але далеко не завжди це наближає їх до справжньої сутності речі. Навіть гіпотетичні оцінки дійсності будуть відрізнятися між собою: «думки різних спостерігачів про одну й ту саму річ відрізняються між собою внаслідок відмінностей між невід'ємними властивостями та випадковими особливостями, на які спрямовані їхні відчуття». Таким чином, раціональне пізнання дозволяє верифікувати співвіднесеність із визначеними властивостями, але не призводить до пізнання дійсності.

Завданням «шукача», на думку Ахмада аль-Кримі, повинна стати «співвіднесеність», яка осягається в єдності всього буття, наближаючи людину до пізнання буття абсолютного. Виходячи з тези про всеєдність, «шукач» не повинен переоцінювати кожну з властивостей, розуміючи, що за властивостями прихована сутність божественного. Слід поєднувати волю до божественного, раціональну перцепцію властивостей та внутрішні сили людини. На цьому рівні, за переконанням Ахмада аль-Кримі, відкривається шлях до єдності «внутрішнього» й «зовнішнього» (тобто духовного стану та практичної активності), що також відображає типове для арабської релігійно-філософської думки сенсове відношення. Задля цього «душа» (вольове й пізнавальне начало) повинна відмовитися від усіх «звичайних чи світоглядних індивідуацій, переваг якихось традицій, відносних прив'язаностей та усіх інших відмінностей, відчуваючи єдність наміру та постійно або принаймні дуже часто перебуваючи в такому стані» [АК, е: арк. 14а].

Божественні якості, притаманні абсолютному буттю, розглядаються Ахмадом аль-Кримі не як «доступні сенси божественного», а саме як виміри однієї й тієї ж дійсності, осягнення якої може бути усвідомлене лише в усій цілності: «шукачу не слід доводити до того, щоб опинитися під постійним впливом розділеності єдиного, а також і до того, щоби якась одна невід'ємна властивість переважала інші» [АК, е: арк.

14a]. У Садр ад-Діна аль-Кунаві, як наголошує Вільям Чітік, кінцевою метою цього шляху було *макам ля макам* («місце без місця»), уявна точка відліку, яка не передбачала втілень і позначала дійсність божественної сутності. На всіх нижчих рівнях шукач може спокуситися або домінуванням однієї з властивостей, або множинності як такої, що, на думку мистиків, й означено в Корані поняттям «ідолощанування» (*шірк*) [Chittick, 1982, p. 110]. *Шірк* це, зрештою, прийняття індивідуального за всезагальне, частки за ціле, «гілки» за «корінь»: «якщо якась одна з невід’ємних властивостей починає керувати серцем, то посилюється вплив множинності» [АК, е: арк. 14a].

Чим більше маніфестацій осягає «шукач», усвідомлюючи, під впливом яких із них знаходяться його «тілесні сили» («вчинки... релігійні приписи... знання»), тим швидше він наближається до кінцевої істини, яка принесе звільнення від індивідуальності та дасть змогу «відчути присутність потаємного». Завдання людини, описуване Ахмадом аль-Крими як у філософських, так і в релігійних поняттях – відчути, через розуміння зовнішнього світу як «явленого» абсолютним буттям, свою власну «потребу» (*факр*) у божественній дійсності, прихованій у «божественних властивостях». «Співвіднесеність» як гармонія макрокосму й мікрокосму, «зовнішнього» й «внутрішнього», виражається в аналогізації самого факту існування, існування, єдиного в собі та маніфестованого в конкретних речах. Отже, завдання «шукача» – відчути себе мікрокосмом, «списком» (*нусха*) макрокосму, множинність «похідних» якого реалізується завдяки маніфестаціям дійсності-«першооснови». Саме ця людина стане «досконалою» (*аль-інсан аль-каміл*), досягне ідеалу, обґрунтованого в працях «великого шейха» ібн ’Арабі. Підтвердження цьому шляху пізнання Ахмад аль-Крими знаходив і в працях Са’д ад-Діна ат-Тафтазани (1322–1390), який наголошував на тому, що шляхом до пізнання єдиногобжжя слід вважати не раціональні аргументи, а самі сутності [АК, е: арк. 23б].

Підсумовуючи виклад релігійно-філософських поглядів Ахмада аль-Крими, можемо констатувати, що більшість його праць (як автора посткласичного періоду, діяльність якого була пов’язана з освітою, зокрема – з викладанням у медресе) належать до категорії коментарів та глос. І хоча в цих коментарях часто викладалися оригінальні думки, зрозуміти їх неможливо без коментованих оригіналів і, відповідно, без оцінки аудиторії, якій вони адресувалися. «Настанова для розгублених та ключ для вимогливих», попри своє оригінальне завдання, також у багатьох моментах повторює відповідні праці ібн ’Арабі та Садр ад-Діна аль-Кунаві. Не можна, утім, не помітити, що перші частини праці (онтологія та гносеологія) практично не містять запозичень та розкривають оригінальну логіку автора. Окремі судження знаходили відбиття й у інших працях Ахмада аль-Крими, зокрема, у глосі «Світило виправлення в розкритті “Світочів зіслання”».

Враховуючи обізнаність Ахмада аль-Крими як із калямом, так і з суфізмом, цілком передбачуваною виглядає його спроба наблизити позиції обох шкіл. Спираючись на традиції середньоазійського та перського каляму, де велику роль відіграла спадщина ібн Сіні, Ахмад аль-Крими намагався обґрунтувати онтологію та гносеологію суфізму в межах понять, вживаних переважно в середовищі каляму. Він, на відміну від багатьох суфійських авторів, не зводив розбіжності між суфіями та муттакалімами² до протиставлення «внутрішнього» (*батин*), відомого першим, та

² Послідовники каляму, мусульманської спекулятивної теології, зорієнтованої на раціональне тлумачення догматів.

«зовнішнього» (*zagir*), яким начебто обмежуються останні. Насправді розбіжності виникають тому, що окремі муттакаліми переоцінюють досвід свого суб'єктивного раціоналізму та, відповідно, надто буквально інтерпретують слова мистиків.

Ахмад аль-Кримі, спираючись переважно на онтологію ібн Сіні, викладає погляди ібн 'Арабі та Садр ад-Діна аль-Кунаві на буття в завершеному й системному вигляді. Він розглядає предметне індивідуальне буття не з позицій радикального соліпсизму, який послідовникам ібн 'Арабі закидали їхні критики, а з позицій фундаментального поділу буття на «обов'язкове» та «можливе». Процес пізнання Істинного починається саме з предметного буття, яке в парадигмі містицизму означало «похідне» від божественної дійсності («першооснови»), а в доктринах каляму – «знамення» (*айя*), яке «вказує» на існування Творця. Недаремно Ахмад аль-Кримі залучає до своєї апології суфізму праці муттакаліма Са'д ад-Діна ат-Тафтазані, одного з найавторитетніших посткласичних авіценістів. Враховуючи ці особливості, «Настанову для розгублених та ключ для вимогливих» можна вважати чи не першою працею в посткласичній ісламській філософській думці, де суфізм школи ібн 'Арабі розглядався як система, яка може бути досягнута в середовищі матуридитського³ каляму.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- АК (а): Аль-Кримі. Абд Аллах, Хашійя 'аля шарх 'ака'ід ан-Насафійя. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 21 Hk 230/2, арк. 101b-192a.
- АК (b): Аль-Кримі. Абд Аллах. Хашійя 'аля тальвіх. Princeton University Library, Garrett 5405Y, 160 арк.
- АК (c): Аль-Кримі. Абд Аллах. Хашійя 'аля тальвіх. Süleymaniye Kütüphanesi, 34 Fe 591, арк. 1a-289a.
- АК (d): Аль-Кримі. Місбах ат-Таділ фі Шарх Анвар ат-Танзіл. Süleymaniye Kütüphanesi, 34 Fe 591, 291 арк.
- АК (e): Аль-Кримі. Насіха аль-га'імін уа фатіха аль-хатімін. Basel University Library, M III 25, 222 арк.
- Аль-Газалі (1993): Аль-Газалі. Аль-Мустасфа мін 'ільм аль-Усуль. Медіна: Шаріка Мадіна аль-Мунаввара, 1993, Т. 1–4.
- Аль-Кафауі (Ката'іб): Аль-Кафауі. Ката'іб 'Аллям аль-Ахйар фі Мазгаб Абу Ханіфа ан-Ну'ман аль-Мухтар. Süleymaniye Kütüphanesi, 34 Fe 1381, Л. 415 арк.
- Аль-Кінді (1953): Аль-Кінді. Рісала фі аль-Фальсафа аль-Уля, Раса'іл аль-Кінді аль-Фальсафійя. Каір: Дар аль-Кітаб аль-'Арабі, 1953, т. 1, С. 81–163.
- Аль-Кунаві (2005): Аль-Кунаві. 'Іджаз аль-Байан фі Тафсір Умм аль-Кур'ан. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмійя, 2005, 320 с.
- Ібн Сіна (1968): Ібн Сіна. Аль-Ішарат уа т-Танбігат. Каір: Дар аль-Ма'руф бі-Міср, 1968, Т. 3, 331 с.
- Йасін (2003): Йасін, І. Садр ад-Дін аль-Кунаві уа фальсафату-гу с-суфійя. Іскандарійя: Манша' аль-Ма'аріф, 2003, 318 с.
- Смирнов (2001): Смирнов, А.С. Логика Смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. Москва: Языки славянской культуры, 2001, 504 с.
- Ташкопрі-Заде (1975): Ташкопрі-Заде. Аш-Шака'ік ан-Ну'манійя фі 'Улама' ад-Давля аль-'Усманійя. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмійя, 1975, 504 с.

³ Матуридити, послідовники Абу Мансура аль-Матуриді (помер 994 р.), що визнавали обмежену застосовність розуму в пізнанні Бога й божественних приписів.

- Фіргіст (1987): Фіргіст аш-шаміль лі-ль-Тураc аль-'Арабі аль-'Ісламі аль-Махтут. Амман: Му'асаса Аль Аль-Байт, 1987, т. 2, 985 с.
- Beneito (1998): Beneito, P. «The Presence of Superlative Compassion (Rahamut): On the Names al-Rahman al-Rahim and Other Terms with the Lexical Root r-h-m in the Work of Ibn 'Arabi». In: *Journal of the Muhyiddin Ibn-'Arabi Society*, 24, 1998, P. 53–87.
- Bursali (1975): Bursali, M. Osmanli Müellifleri. Istanbul: Meral Yayinevi, 1975, 480 s.
- Chittick (1981): Chittick, W.C. «Mysticism versus Philosophy in earlier Islamic History: The Al-Tūsi, Al-Qūnawī correspondence». In: *Religious Studies*, Volume 17, Issue 01, March 1981, P. 87–104.
- Chittick (1982): Chittick, W.C. «Five Divine Presences: From al-Qunawī to al-Qaysari». In: *The Muslim World*, 72 (1982), P. 107–128.
- Ergin (1957): Ergin, O. «Sadreddin al-Qunawī ve Eserleri». In: *Şarkiyat Mecmuası*, II, 64, 1957, S. 63–90.
- Ökten (2013): Ökten, E. «Scholars and Mobility: A preliminary assessment from the perspective of al-Shaqāyiq al-Nu'māniyya». In: *Journal of Ottoman Studies*, 41 (2013), P. 55–70.
- Schubert (1994): Schubert, G. «Ahmad b. Abdallah al-Qrimi, ein Verteidiger Ibn al-Arabis gegen die Orthodoxie». In: *Asiatische Studien*, 48 (1994), S. 1379–1381.

Стаття отримана редакцією 26.10.2014

REFERENCES

- Al-Gazali. Selected from the Science of the Principles. [In Arabic]. Al-Madinah: Al-Madinah al-Munawwarah Company, 1993, Vol. 1-4. [= Аль-Газалі, 1993]
- Al-Kafawī. Troops of the Best Scholars from the School of Abu Khanifah The Blessed the Chosen One. [In Arabic]. Süleymaniye Kütüphanesi, 34 Fe 1381, 415 ff. [= Аль-Кафаві, Кара'іб]
- Al-Kindī. Treatise on the First Philosophy. [In Arabic]. In: *Philosophical Treatises of Al-Kindi*, Cairo: Arabic Book Publishing House, 1953, Vol. 1, P. 81-63. [= Аль-Кінді, 1953]
- Al-Qrimi. Advise for the Perplexed and Key for the Exigent. [In Arabic]. Basel University Library, M III 25, 222 ff. [= AK, e]
- Al-Qrimi. Glosses on the «Compilation». [In Arabic]. Süleymaniye Kütüphanesi, 34 Fe 591, ff. 1a-289a. [= AK, c]
- Al-Qrimi. Glosses on the «Compilation». Princeton University Library, Garrett 5405Y, 160 ff. [= AK, b]: (перекладіть ще це джерело)
- Al-Qrimi. Glosses on the Commentary of An-Nasafi's «Doctrines». [In Arabic]. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 21 Hk 230/2, ff. 101b-192a. [= AK, a]
- Al-Qrimi. Lamp of the Correction in the Commentary on «Lights of the Revelation». [In Arabic]. Süleymaniye Kütüphanesi, 34 Fe 591, 291 ff. [= AK, d].
- Al-Qunawī. Wonder of the Style in the Interpretation of «Mother of the Qur'an». Beirut: Academic Books Publishing House, 2005, 320 p. [= Аль-Кунаві, 2005]
- Beneito, P. «The Presence of Superlative Compassion (Rahamūt): On the Names al-Rahmān al-Rahīm and Other Terms with the Lexical Root r-h-m in the Work of Ibn 'Arabi». In: *Journal of the Muhyiddin Ibn-'Arabi Society*, 24, 1998, P. 53–87. [= Beneito, 1998]
- Bursali, M. Osmanli Müellifleri, Istanbul: Meral Yayinevi, 1975, 480 s. [= Bursali, 1975]
- Chittick, W. «Five Divine Presences: From al-Qunawī to al-Qaysari». In: *The Muslim World*, 72 (1982), P. 107–128. [= Chittick, 1982]
- Chittick, W. «Mysticism versus Philosophy in earlier Islamic History: The Al-Tūsi, Al-Qūnawī correspondence». In: *Religious Studies*, Volume 17, Issue 01, March 1981, P. 87–104. [= Chittick, 1981]
- Complete Catalogue of the Arabic Islamic Manuscript Heritage. [In Arabic]. Amman: Al Al-Bayt Foundation, 1987, Vol. 2, 985 p. [= Фіргіст, 1987]
- Ergin, O. «Sadreddin al-Qunawī ve Eserleri». In: *Şarkiyat Mecmuası*, In: *Şarkiyat Mecmuası*, II, 64, 1957, S. 63–90. [= Ergin, 1957]

- Ibn Sina. Remarks and Admonitions. [In Arabic]. Cairo: Al-Ma'arif Publishing House in Egypt, 1968, Vol. 3, 331 p. [= Ібн Сіна, 1968]
- Ökten, E. «Scholars and Mobility: A preliminary assessment from the perspective of al-Shaqāyiq al-Nu'māniyya». In: *Journal of Ottoman Studies*, 41 (2013), P. 55–70 [= Ökten, 2013]
- Schubert, G. «Ahmad b. Abdallah al-Qrimi, ein Verteidiger Ibn al-Arabis gegen die Orthodoxie». In: *Asiatische Studien*, 48 (1994), P. 1379–1381 [= Schubert, 1994].
- Smirnov, A.S. Logic of the Meaning. Theory and its Application to the Analysis of the Classical Arabic Philosophy and Culture. [In Russian]. Moscow: Languages of the Slavic Culture, 2001, 501 p. [= Смирнов, 2001]
- Tashkopru-Zade. Flowers of the Scholars of the Ottoman State. [In Arabic]. Beirut: Academic Books Publishing House, 1975, 503 p. [= Ташкопрі-Заде, 1975]
- Yasin, I. Sadr al-Din al-Qunawi and His Sufi Philosophy. [In Arabic]. Alexandria: Al-Ma'arif Society, 2003, 318 p. [= Йасін, 2003]

Recived 26.10.2014

Mykhaylo Yakubovych

Ontology of Ibn Arabi and Sadr ad-Din al-Qunawi in the Interpretation of Crimean Thinker Ahmad bin ‘Abdallah al-Qrimi

The study is dedicated to the work of Crimean scholar Ahmad bin ‘Abdallah al-Qrimi, who was one of the most advanced interpreters of the Ibn Arabi’s and Sadr al-Din al-Qunawi’s Sufi philosophy. Ahmad al-Qrimi employed Ibn Sina’s views on division of essence and existence, as well as some concepts of Maturidi kalam. His manuscript work “Advise for the Perplexed and Key for the Exigent” shows main dimensions of Ahmad al-Qrimi’s thought as following:

- 1) The notion of Being in the works of Ibn Arabi and Sadr al-Din al-Qunawi is interpreted as the idea of necessary existence, as suggested by ibn Sina;
- 2) the conception of the identity of the absolute and necessary being is understood as the only right approach for the solution of polemics between adepts and critics of Sufism;
- 3) conception of “correlation” is considered as solution for the problem of relations between mind and reality.

Mykhaylo Yakubovych, PhD, Senior Research Fellow, The National University of Ostroh Academy, Ostroh, Ukraine.

Михайло Якубович, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник, Національний університет «Острозька академія», Острозь, Україна.

Михаил Якубович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Национальный университет «Острожская академия», Острог, Украина.

e-mail: mykhaylo.yakubovych@oa.edu.ua
