

СТАТТІ

СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ

Роланд Піч

ВЧЕННЯ САДРА АД-ДИНА ШІРАЗІ ПРО БУТТЯ

Садр ад-Дін Шіразі (1571-1636), відомий також як Мулла Садра, є одним з видатних ісламських філософів, теологів і містиків, що вніс новий струмінь в ісламську філософію.¹ Спираючись на ісламське Одкровення і свій власний містико-метафізичний досвід, він поєднав філософські вчення Ібн Сіні (980-1037), Абу Мухаммада Хаміда Газалі (1058-1111), Шігаба аль-Діна Сутраварді Мактуля (1154-1191) і свого вчителя Мір Дамада (помер 1631/32) з містичними вченнями Айн аль-Кудата Гамадані (1098-1131), Ібн Арабі (1165-1240) та Махмуда Шабістарі (1288-1340), загалом їх переосмислив і розвинув, долучивши при цьому елементи різноманітних доісламських традицій до своїх метафізичних розмірковувань.

У його учнів ця цілісна філософія здобула назву трансцендентної мудрості (Hikmat muta' āliya). Вона є тією метою, на яку спрямовується вся філософія, теологія й містика Мулли Садри. Для нього філософія (falsafa) є «вдосконаленням людської душі (istikmāl al-nafs al-insāniyya), шляхом пізнання дійсності суцільних (ma'rifat haqā'iq al-mawǧūdāt) так, як вони в ній існують, і яка розуміється як виявлена не через припущення (bi-l-zann) чи опертя на авторитет (bi-l-taqlīd), а з допомогою обґрунтовано доведених суджень стосовно її буття (taḥqīqan bi-l-barāhīn), відповідно до тієї міри, якою ця дійсність є досяжною для людини. Завдяки пізнанню душа стає дзеркальним відображенням світу. Цим визначається достойність філософії, адже буття, її предмет, є абсолютним благом і певною річчю, яка не надається до пізнання, не може бути здійсненою. Мудрість – це дар Божий» [Širāzī 2003: I, 23]. Мулла Садра в різний спосіб здійснював поділ вчення про мудрість і науки. У вступі до свого основного твору «Asfāg» він, згідно з аристотелівською інтелектуальною традицією, розділяє філософію, або вчення про мудрість, на теоретичну і практичну частини. Теоретична мудрість містила логіку, математику, знання про природу й метафізику, тоді як до практичної

¹ В Європі Мулла Садра спочатку став відомий завдяки французькому дипломату і письменнику Жозефу Артуру де Гобіно (1816-1882), який у своєму творі «Релігії й філософії в Центральній Азії» (1865) оцінював його як найвизначнішого мислителя, що спричинився до оновлення ісламської філософії в Персії. У 1912 р. німецький орієнталіст Макс Гортен (1874-1945) опублікував першу наукову працю про Муллу Садру «Доведення буття Бога в Шіразі...» і 1913 р. у Страсбурзі «Філософська система Шіразі». Кілька десятиріч потому на європейських мовах з'явилися подальші ґрунтовні праці про Муллу Садру Анрі Корбена, С. Х. Насра, Фазлура Рахмана, Крістіана Джамбета, Сайїда Г. Різві, Ібрагіма Каліна та інших. Пор. бібліографію у: [Rizvi 2009: 185-212].

мудрості відносилися етика, економіка й політика. Ядро теоретичного вчення про мудрість, безумовно, становила метафізика, яка для Мулли Садри була божественною наукою ('ilm ilāhī) і божественною мудрістю (ḥikmat ilāhiya)². Її основу становлять вчення про первинність буття й учення про єдність і градацію буття. Далі, не претендуючи на вичерпний аналіз цього питання, спробуємо розкрити основні риси цієї метафізики. Насамперед подамо короткий огляд життя і творчості Мулли Садри.

1. Життя і творчість³

Мулла Садра, чиє повне ім'я є Мухамад ібн Ібрагім Ях'я Шіразі Каввामी, народився 979/1572 року у Шіразі й був єдиним сином багатой і впливової родини. Його батько був освіченою людиною й упродовж певного часу навіть міністром при дворі сефевідського шаха. Початкове навчання Мулла Садра здобував від домашніх вчителів і свого батька. Після смерті останнього він подався до Ісфагана й там студював філософію, теологію й духовні науки в Бага аль-Дін Мухаммада аль-Амлі (пом. 1031/1622) і Мухаммада Бакіра Астарабаді, якого називали Мір Дамад (пом. 1040/ 1631). По завершенню своїх студій він самостійно вивчав філософію, однак через недоброзичливість, передусім з боку відомих вчених правників, усамітнився в невеличкому селі Кагак поблизу Кому, де, як повідомляють деякі джерела, залишався протягом п'ятнадцяти років. Тут йому випало на долю пережити вирішальну для нього містико-метафізичну подію. Сам Мулла Садра повідомляє, як після тривалих духовних вправ його душа почала палати: «тоді над моєю душею розлилися потоки з вогників зі світу ангелів (malakūt), при цьому зі світу херувимських інтелігенцій і зі світу божественних імен (ḡabarūt) вийшли на яв усі таїнства й моя душа сповнилася таїнством божественної єдності. Я пізнав божественні таїнства (asfār), які доти не розумів; мені відкрилися символи (rumūz), те, що мені досі не могла виявити жодна розумова аргументація. Або краще сказати так: усі метафізичні таємниці, що їх я досі намагався пізнати за допомогою логічних доказів, тепер я пізнав шляхом інтуїтивного пізнання, завдяки безпосередньому баченню» [Širāzī 1958: 8]⁴. Набувши такого духовного досвіду, Мулла Садра взявся до написання своєї найголовнішої й найбільшої праці «Трансцендентна мудрість на чотирьох шляхах духовних подорожей (al-Ḥikma al-mut'āliya f-ī l-Asfār al-arba'a al-'aqliyya)». Ця праця мала стати путівником для тих, хто шукає шлях до духовної досконалості. Твір складається з таких чотирьох містико-метафізичних «подорожей»: 1. Подорож створеної істоти або творіння до Творця або до істини; 2. Подорож до істини разом з істиною; 3. Подорож від істини до творіння з допомогою істини і 4. Подорож з допомогою істини у творіння. Серед інших його вартісних праць слід згадати «Божественні оприявлення» (Šawāhid al-rubūbiyya), «Мудрість Божого трону» (Kitāb al-'aršūya), «Примітки на коментар Суграварді "Мудрість осяяня"» (Ḥašiyat Šarḥ i Ḥikmat al-išfāq), «Примітки до aš-Šifā (Книги зцілення) Ібн Сіні» (Ḥašiyat aš-Šifā'), «Одиничне буття того, хто пізнає, разом із пізнаним» (Ittiḥād al-'āqil wa-l-ma'qūl), «Книга онтологічних інтуїцій» (Kitāb al-Mašā'ir), «Витоки і повернення» (al-Mabda' wa-l Ma'ād), «Ключ до сокровенності» (Maḥāṭiḥ al-ḡayb), «Трактат про виник-

² Вже Аристотель визначав метафізику, яку так ще не називав, як першу філософію (prōtē philosophia), теологію й мудрість (Sophia).

³ Про стан найновіших досліджень щодо життя і творчості мулли Садри можна знайти передусім у [Rizvi 2007]. Повний список творів мули Садри міститься у [Daiber 2007b: 663-667; Daiber 2007a: 210-212].

⁴ Надалі у посиланнях на це видання подаються лише назва твору al-Asfār і номер сторінки.

нення світу» (*Risāla fi-l-ḥudūt*) та його блискучі коментарі Корану стосовно окремих сур і віршів, що зібрані у багатотомному «*Tafsīr al-Qurʿān al-kaṭīm*» (Коментарі на святий Коран). Шах Аббас II запросив його стати викладачем у вищій школі, збудованій у Шіразі губернатором Алавірді Ханом. Мулла Садра прийняв запрошення, повернувся до Шіразу й там викладав (переважно філософію) аж до своєї смерті. Він помер 1050 / 1640 р. у Басрі під час своєї сьомої паломницької подорожі на шляху до Мекки, де й був похований. Філософія Мулли Садри була розвинена його учнями й поширилася аж до Індії. Його найвідомішими учнями були Файяд Лагіджі (пом. 1661) і Мулла Мухсін Фаїд-і Казані (пом. 1680), які водночас були його зятями. До пізніших послідовників метафізики Мулли Садри слід зарахувати насамперед муллу Хаджі Гаді Сабзаварі (1797-1878 або 1881) [пор. також: Izutsu 1971]. Вплив філософії, а особливо метафізики, Мулли Садри на сучасну філософію й теологію в Ірані зокрема та в ісламському світі загалом і нині є вельми потужним.

2. Основні риси метафізики

Під метафізикою Мулла Садра розумів пізнання найвищої реальності, яке здатне вести людину до доступного їй рівня духовної досконалості, даючи їй можливість відрізнити абсолютне, або безумовне, від відносного, а також дійсне від недійсного. У цьому зв'язку Мулла Садра наголошує, що такого роду високе пізнання стає можливим винятково завдяки зосередженості метафізики на духовному спогляданні (*bi-l-kašf wa-l-šuhūd*) і на самому божественному одкровенні. Метафізичне пізнання, що спирається на духовне споглядання, є для Мулли Садри наче оком, за допомогою якого можна побачити світло божественного одкровення.

2.1. Вчення про первинність буття

Основою й центральним пунктом метафізики Мулли Садри або божественної мудрості є буття (гр. *einai*, лат. *esse*) як дійсність буття (*al-ḥaqīqa al-wuḡūd*). У мовному відношенні німецьке слово «*Sein*» є субстантивованим інфінітивом допоміжного дієслова «*sein*» з його багатоманітними способами застосування. Субстантивация від «*sein*» до «*Sein*», втім, свідчить, що у філософії багатоманітні способи застосування «*sein*» розуміються як взаємопов'язані. На відміну від німецької мови та інших індогерманських мов арабська мова на знає копули «*sein*» і, відповідно, «*ist*». Арабське слово *wuḡūd* утворене на основі кореня *w-ḡ-d*, що означає «знаходити, відшукувати». Це «*Sein*» однозначно первинне відносно сущого (*vor dem Seienden*) (гр. *on*, арабське *mawḡūd*, лат. *ens*) і щосності або сутності (арабське *māhiya*, лат. *quidditas*). Цим Мулла Садра виразно відрізняється від Ібн Сіні, Суграварді й Мір Дамада, які надавали перевагу не буттю (*dem Sein*), а сущому й щосності або сутності. Поворот Мулли Садри від сущого до буття, а відтак і його вчення про первинність буття (*aṣālat al-wuḡūd*), по праву вважається «революцією» в історії ісламської філософії [пор.: Corbin 1988: 57]. Проте, перш ніж розглядати відмінність між буттям і сущим, а також між буттям і щосністю або сутністю, слід коротко зупинитися на відмінності між поняттям і дійсністю буття.

2.1.1. Відмінність між поняттям і дійсністю буття

Мулла Садра розрізняв поняття (*mafhum*) буття і дійсність (*ḥaqīqa*) буття і розумів під цим дві площини відношення, що не перехрещуються між собою. Перед- поняття і поняття буття утворюються й перебувають у площині допоняттєвого й поняттєвого мислення, тоді як дійсність буття знаходиться по той бік розмислу й мислення [Izutsu

1971: 68 ff.]. У Корані виражена таємниця дійсності буття з допомогою божественного імперативу «будь, арабське *kun*, лат. *esto*»: «Наше слово відносно речі, наскільки ми її прагнемо, є лише те, що ми стосовно неї висловлюємо: Будь! І так вона є»⁵.

2.1.1.1. *Поняття буття*

Maḥmūm буквально означає «те, що було зрозумілим». Непродуманий, не до кінця осмислений переклад цього слова як «поняття» може призвести до непорозуміння. Адже у Мулли Садри *maḥmūm* відноситься насамперед до допоняттєвого рівня розуміння того, що «є» або «існує». Це перед-поняття буття або допоняттєве розуміння формується спонтанно й природно (*badīhī*). Якщо до прикладу сказати «людина є» або «людина існує», то загалом цілком зрозуміло, що мається на увазі. Це розуміння формується без будь-якої рефлексії й виникає безпосередньо. Свою думку щодо допоняттєвого розуміння неодноразово висловлював Мартин Гайдегер. Він запитує насамперед «про можливість розуміння, усвідомлення, того, що ми всі як люди вже й постійно розуміємо. Питання буття як питання про можливість поняття про буття постає, зі свого боку, з допоняттєвого розуміння буття» [Heidegger 1929: 216]. Допоняттєве розуміння буття, проте, можна також розгорнути до поняттєвого розуміння у власному сенсі слова. Утворення поняття спершу методично осмислювалося Сократом і Платоном як питання про загальні властивості або ознаки речей. Оскільки буття як таке не знає жодних властивостей і обмежень, воно визначається також як буття абсолютне (*wuḡūd muṭlaq*). На противагу до цього поняття буття, яке визначається або обмежується завдяки щосності або сутності, отримує назву обмеженого буття (*wuḡūd muqayad*). Прикладами такого обмеженого поняття буття є такі висловлювання: буття якоїсь людини, буття якоїсь кішки або буття якогось дерева.

2.1.1.2. *Дійсність буття*

Дійсність буття (*ḥaqīqat al-wuḡūd*), на відміну від перед-поняття і поняття буття, дуже важко схопити і зрозуміти, бо вона, як стверджує Мулла Садра, не може «здійснитися в нашому розумі. Бо буття не є чимсь загальним; навпаки, буття кожного суцього є самим цим суцим у зовнішньому світі, а зовнішнє ніколи не може перетворитися на мислення. Те, що мисленнево можна схопити про буття, є лише якимсь загальним помисленим поняттям... Пізнання дійсності буття є досяжним тільки через освітлюючу присутність (*ḥudūr iṣṡāqī*) або яесь безпосереднє оприявлення» [Širāzī 1965: 24, § 57]. Цей досвід доступний не для кожного. Він є, так би мовити, містично-метафізичним, і до нього можуть долучитися ті, які стають на шлях духовного зростання.

Дійсність буття визначається також як всезагальна єдність (*fard 'amm*), до того ж у цьому контексті (*'amm*) під нею загалом розуміється всеохопне споглядання. Воно відноситься до всіх зовні існуючих дійсностей відповідно до її [дійсності] відпочаткового стану єдності. Іншими словами, у єдності міститься множинність. Ця множинність виявляє себе в різноманітно існуючих формах у зовнішньому світі. Як такі вони є різноманітними виявами єдиної дійсності буття.

2.2. *Відмінність між буттям і суцим*

Встановлення відмінності між буттям і суцим започатковане Аристотелем, для якого предметом метафізики є не буття (гр. *einai*), а суцще як таке (гр. *to on hei on*) (Метафізика Г1, 1003 а 21 f). Ібн Сіна запозичив це визначення предмету метафізики і в

⁵ Коран 16, 41. Пор. також: [Corbin 1990: 219-229].

першій книзі свого основного твору «Книги зцілення душі» (Kitāb aš-Šifā, Kītab ash-Shīfa) також власним предметом метафізики визначив «сущє як сущє (араб. mawǧūd bimā huwa mawǧūd) [Ibn Sina 1980: 13]. У перекладі «Книги зцілення душі» Ібн Сіни на середньовічну латину воно називається відповідно: «Першим суб'єктом цієї науки є сущє як таке» («Primum subiectum huius scientiae est ens, inquantum ens») [Avicenna 1977: 13]. Цей твір окрім безпосередньої рецепції Аристотеля мав суттєвий вплив у християнському Середньовіччі. В ісламському світі цей вплив Ібн Сіни та його послідовників остаточно закінчився на вченні Мулли Садри про первинність буття, натомість в Європі за приблизно два з половиною століття Мартин Гайдегер звернув увагу на відмінність між буттям і сущим і, відповідно, на первинність буття стосовно сущого. У цьому зв'язку слід було би хоч побіжно зазначити, що для Гайдегера західноєвропейське мислення з часів Аристотеля потерпало від забуття буття. Це забуття полягає для нього передусім у «забутті відмінності буття від сущого» [Heidegger 1950: 336]. У своєму основному творі «Буття і час» (спочатку опубл. 1927 р. у *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*), Гайдегер стверджує: «Буття як основна тема філософії не є жодним видом сущого, а проте має відношення до будь-якого сущого. Його “універсальність” годі шукати. Буття і структура буття лежить понад будь-яким сущим і понад будь-яким можливим визначенням сущого. Буття – абсолютно трансцендентне. Трансцендентність буття й існування є якоюсь винятковою, визначальною, адже в ній закорінені можливість і необхідність радикальної індивідуації. Кожне розкриття буття як трансцендентного є трансцендентальним пізнанням. Феноменологічна істина (розкритість буття) є *veritas transcendentalis*» [Heidegger 2006: 38]. Відмінність між буттям і сущим, що він її також визначає як «онтологічну відмінність» [Heidegger 1955: 5], Гайдегер виклав у своїй вступній лекції під назвою «Що таке метафізика?» в університеті Фрайбурга. В інших творах він також повертався до цієї теми [див.: Heidegger 1976d; 1976c; 1976a; 1953]. У Післямові до п'ятого видання лекції «Що таке метафізика?» (1943) він пояснює відношення між буттям і сущим як онтологічно необхідну кореляцію: «Без буття, чию бездонну, але ще не розгорнуту, неоприятну, сутність надсилає нам ніщо в екзистенціальному страху, усе сущє залишилось би в безбуттєвості. Однак і вона, як позбавленість буття, є, знову ж, не якимось ніщоїним ніщо, бо до істини буття відноситься те, що буття ніколи сутнісно не існує без сущого, що сущє ніколи не буває без буття» [див.: Heidegger 1976b: 306].

На відміну від Гайдегерівського закиду стосовно загального забуття буття на Заході, італійський філософ і теолог Корнеліо Фабро⁶ наполегливо звертає увагу на виняткове місце св. Томи Аквінського (1225-1274) та його вчення про буття. Для Томи буття є насамперед актом [пор.: Schütz 1983: 14-21]. Термін походить від латинського поняття *actus* або *actualitas*, що є перекладом аристотелівського поняття «*energeia*». Майстер Еккарт, переклавши відповідне аристотелівське поняття, подарував німецькій мові слово, що є наслідуванням грецького *energeia*: замість *actualitas* з'явилося *Wirklichkeit* [Picht 1980: 289]. Поняття акту Тома Аквінський опрацював у своєму вченні про акт і потенцію як ніхто інший. Бог є для нього чистим актом (*actus purus*) і буттям (*esse*), «отримує своє сутнісне й розрізнявальне визначення як перший і останній “actus”» [Fabro 1956: 500]. У Томи «*ens* є не тим, що “*habens essentiam*”, а “*id, quod habet esse*”... тобто, що буття є справжнім актом, актом, який завжди є лише актом» [Fabro 1957: 429]. За Фабро, вчення св. Томи про буття уможливило здійснення тих обгрунтованих

⁶ Про інтерпретацію Томи, запропоновану Корнеліо Фабро, див.: [Pangallo 1987; Youn Hui Kang 1999].

вимог, що їх сформулював стосовно буття Гайдегер [Fabro 1953: 611]. Попри це він твердо переконаний у тому, що Св. Тома, зробивши свій крок від *ens in actu* (сущого в акті) до *esse ut actus* (до буття як дійсності) став причиною коперніканської революції в християнській думці [пор.: Fabro 1969: 130 f.]. Оскільки ж це засвідчує, що Тома Аквінський не належить до філософів забуття буття, то йому, порівняно з муллою Садрою, підходить провідна роль у постановці цієї проблеми. Порівняльний аналіз учень про буття Томи Аквінського й Мулли Садри є, отже, викликом і нагальною потребою у філософському дослідженні проблеми буття на Сході й Заході.

2.3. Відмінність між буттям і сутністю або щосністю

Питання про відмінність і відношення між буттям (*wuğūd*) і щосністю або сутністю (*māhiya*) в історії ісламської філософії є засадничим. Воно веде свій початок від аль-Фарабі (біля 870-950) та Ібн Сіні.

Коли людина починає ґрунтовно досліджувати відмінність між різними речами, що її оточують і нею сприймаються, то щодо досліджуваної речі перед нею можуть постати два питання. Перше звучить так: «Чи вона є» або «Чи вона існує (арабською *hal huwa*)»? Це питання відноситься до буття або небуття якоїсь речі чи якогось сущого. Друге питання звучить так: «Що вона є (араб. *mā huwa*)»? Це друге питання відноситься до щосності або сутності якоїсь речі або якогось сущого. Від питання *mā huwa* утворився термін *māhiya*, так само як у латинській мові з питання *quid est* (що це таке) виник іменник *quidditas*. *Māhiya* і *quidditas* німецькою мовою передаються як *Washeit* або *Wesenheit*, а українською – як щосність і сутність. Відповідно до цього, кожну річ або суще можна розглядати з огляду на буття або сутність.

Суграварді та його послідовник Мір Дамад дотримувалися погляду, що сутність речі є об'єктивно дійсною, тоді як буття є лише акцидентом, що не має жодної дійсності. Мулла Садра спростував цей погляд вичерпними аргументами, з яких далі ми наведемо лише два.

Буття, що є основою всього сущого, надає всьому сущому свою дійсність. Без буття усе суще взагалі не могло б існувати. Щодо щосності Мулла Садра стверджує, що остання як така зовсім не може існувати. Тільки буття надає щосності свою дійсність (пор: *al-Asfār* I, 68). Тому щосність або сутність без буття взагалі не може оприятитися.

Сутність обмежує предмет і відрізняє його від інших предметів. Для пояснення цього зв'язку Мулла Садра наводить такий приклад: у реченні «Людина є *animal rationale* (розумна жива істота)» вислів «*rationale*» відмежовує людину й виключає, залишає остронь, інші можливості. Оскільки щосність або сутність є певним обмеженням буття, з огляду на найвище буття Бога це означає, що буття Бога є вільним від всякої сутності, адже Боже буття є необмеженим, безкінечним і простим. Для прихильників Суграварді буття є лише мисленнєвим поняттям; відповідно до цього і Бог є тільки мисленнєвим поняттям. Якщо ж буття Бога не є підґрунтям і причиною всього сущого, як має тоді Бог бути причиною усіх причин і підґрунтям усього, що існує? Для Мулли Садри очевидно, що, припустивши первинність сутності стосовно буття, можемо прийти до невір'я.

Наступний аргумент Мулли Садри для спростування точки зору Суграварді й Мір Дамада впливає з його дослідження відношення між об'єктивною дійсністю й суб'єктивністю. Об'єктивна дійсність має здатність породжувати певні дії, суб'єктивність не має такої здатності. До прикладу, чисте поняття вогню не може спричинити займання або спалювати, натомість справжній вогонь спопеляє все, що

придатне для його підтримання. Твердження про те, що між об'єктивним і суб'єктивним способом існування немає жодної різниці, Мулла Садра однозначно відхиляє. Однак іноді сутність встановлюється на суб'єктивному рівні поза відповідною їй зовнішньою дійсністю. Так можна вигадати собі, приміром, образ слона цілком безвідносно до його зовнішнього існування. Якщо, отже, сутність іноді залишається обмеженою лише її мисленнєвим рівнем, тоді вона знімає свою помилково передбачувану перевагу перед буттям і цим засвідчує, що існує якась інша дійсність, яка забезпечує існування всіх речей у зовнішньому світі. Ця дійсність є буттям або існуванням певного предмету. Тому буття є первинним (*hat Vorrang*) щодо сутності. Як вже згадувалося, буття стосовно об'єктивної дійсності є само собою зрозумілим, однак його внутрішня дійсність є прихованою. Вона передусім тому прихована, що буття предмету в нашій суб'єктивності не є дійсністю буття.

Суттєвою ознакою буття є об'єктивна дійсність, і як така вона не надається до схоплення людським розумом (пор.: *al-Asfār*, 1, 37f). Якщо ж, до прикладу, мова йде про буття людини або дерева, тоді йдеться, власне, лише про сутність або про щосність якоїсь людини чи дерева. У цьому сенсі десять категорій Аристотеля для Мулли Садри є лише сутностями. Буття перевищує в дійсності будь-які спроби систематизації.

Але буття пронизує все й у всьому присутнє; воно є насамперед дійсністю; і ніщо без неї не існувало б. У субстанції вона діє як субстанція; в акциденті – виконує роль акцидента, проте в жодному випадку не зводиться до будь-якої з цих категорій. Бути чистим і абсолютним буттям самим по собі – притаманно насамперед Богові. Оскільки ж його творіння є лише відображенням цього досконалого буття, Бог цілком і повністю у ньому присутній, але не втрачаючи через цю присутність своєї трансцендентності й незмінної безумовності.

Ці зв'язки Мулла Садра пояснює також через ототожнення буття зі світлом. Саме світло – безбарвне, і коли воно саме просочується крізь певну кількість кольорових віконних шибок і пронизується різними фарбами, воно по суті завжди залишається тим самим безбарвним світлом. Подібним чином і буття є завжди й усюди якоюсь дійсністю, проте її кольори або сутності – відмінні й різноманітні. Але той, хто фарби приймає за дійсність, а не знає світла, яке є джерелом усіх фарб, подібний до людини, яка сутність приймає за дійсність, а в бутті бачить тільки поняття розуму (пор.: *ibid.*, 1, 70 f).

Як уже зазначалося, для Мулли Садри лише Бог є буттям самим по собі й для себе, а все інше поза Ним – недійсне. Бог є справжнім змістом і основою існування всього створеного світового порядку. Тоді як сутність обмежує буття, Бог є абсолютним і безмежним, він не знає обмеження від жодної сутності. Бог – це чисте й просте буття; тільки створене буття складається з буття й сутності.

2.4. Єдність і градація буття

Вчення про єдність буття (*waḥdat al-wuḡūd*) і відповідні градації буття тісно між собою пов'язані й утворюють, так би сказати, ядро всієї концепції буття Мулли Садри, в якій поєднано різні попередні вчення про єдність буття. З цих попередніх учень найбільш значущим є вчення про єдність буття Ібн Арабі. На думку Ібн Арабі, існує лише єдине буття, а саме буття Бога, поряд з яким нічого немає і нічого не може бути. Відповідно немає нічого, що існує поза Богом (*lā mawḡūd illā Allāh*). Речі, які з'являються, є нічим іншим, як теофаніями, явленнями (*taḡalliyāt*) божественного буття, що є одним. Цей спосіб розгляду єдності буття називається гіпостатичною єдністю (*waḥda*

ṣaḥsiyya). Він є найвищим досвідом вираження єдиного. Це вчення Мулла Садра включив до своїх пояснень єдності буття. В основному він розрізняє три рівні або ступені (maḡātib) буття: 1) абсолютне буття; 2) абсолютне буття у своєму розгортанні й 3) релятивне або відносне буття [пор.: Nasr 1972]. Першим ступенем є абсолютне буття, що як таке є безумовним і переходить поза будь-які обмеження і навіть поза саме буття. Містики його визначають як приховану самість (al-huwiya al-ḡaybiya), як абсолютну сокровенність (ḡayb al-muṭlaq) або як сутність єдності (al-dāt al-aḥadiya). Це буття не має жодних назв і позбавлене жодних властивостей, його не можна пізнати з допомогою логічного мислення й воно не надається до сприймання. Пізнати і сприйняти можна лише наслідки його дій. Абсолютне буття у своєму розгортанні (al-wuḡūd al-muṭlaq al-munbasit) є наче першим актом (al-ta'āyūn al-awwal) оприявлення абсолютного буття. Цей пеший акт або визначення є першопричиною буття усіх речей. Відносне буття, зрештою, стосується усього сущого, яке через перше визначення покликається до існування і саме визначається на різних рівнях і ступенях. Безумовно абсолютне як таке є єдиним і простим, і з нього розгортається буття у своєму первинному визначенні, яке також характеризується як «перший інтелект (al-'aql al-awwal)», як «священний витік (faʿd al-muqaddas)» або як «дійсність усіх дійсностей (haqīqat al-ḥaqā'iq)». У своєму розгортанні буття по суті також єдине, проте має у розпорядженні нескінченно багато онтологічних визначень. Наявність цих різних ступенів буття, що оприявнюються в космосі, закорінена у саморозгортальному бутті. Для Мулли Садри буття саме по собі й для себе є єдністю, тоді як суще – різноманітне. Множинність речей відноситься до різних видів первинного визначення. Нескінченно багато модальностей буття, які утворюють сутності речей, складають множинність, з якою стикається людина у світі. Як уже згадувалося, модальності буття або онтологічні обмеження буття, що сприймаються і розрізняються як сутності речей, позбавлені будь-якої об'єктивної дійсності. Сутності є лише мисленневими абстракціями (i'tibārī). Тільки буття є об'єктивною дійсністю, й існує тільки одна дійсність: буття (wuḡūd).

Для Мулли Садри буття є й залишається єдиним буттям, але це буття оприявнюється на різних рівнях або ступенях, які простягаються від досконалого до недосконалого. Це буття як єдина й неподільна дійсність означає трансцендентну єдність буття (waḥdat al-wuḡūd), що прихована за видимістю множинності й охоплює останню. Так, до прикладу, буття якоїсь людини, коня, рослини і каменя є дійсністю. Однак людина, кінь, рослина й камінь розрізняються за ступенем своєї досконалості. Так буття людини, безперечно, є досконалішим від буття рослини або каменя.

Наявність цих ступенів буття означає, що абсолютне буття утверджується завдяки собі самому й при цьому завжди залишається собою. Це утвердження називається також одкровенням, оприявленням, розгортанням або визначенням божественного буття. З цього первинного визначення одне за другим струменіють усі інші визначення, які згодом утворюють цілісне космічне існування (пор.: al-Asfār, 1, 69). Таким чином абсолютне буття є центром і водночас джерелом, довкола якого концентрично поширюються окремі ступені.

Дійсність також визначається Муллою Садрою як аналогічна градація буття (taškīk al-wuḡūd). У цьому сенсі все творення здійснюється як процес онтологічних градацій. Для кращого пояснення аналогічної градації буття часто вдаються до прикладу зі світлом. Світло – це єдина загальна назва. Його особливі прояви можуть бути виражені різницею рівнів і ступенів, як от: світло Сонця, світло Місяця, світло свічки. У всіх цих висловах йдеться про світло, однак про світло на різних рівнях.

Мулла Садра розрізняє два види градації або ступенювання: 1) особливе ступенювання (*taškik al-ḥass*) і 2) загальне ступенювання (*taškik al-'amm*). За особливого ступенювання те, що є причиною відмінності на різних рівнях або ступенях, є тим самим, що є спільним для цих рівнів чи ступенів. Наприклад, світло, яке розрізняється як світло Сонця, світло Місяця, світло свічки, для всього цього є одним світлом. Загальним ступенюванням є таке, при якому те, що є спільним для різних ступенів, не розділяє останні між собою. Так, приміром, вибудовується ступенювання живих істот у ланцюгу буття.

Аналогічне ступенювання поняття про буття відноситься до аналогічного ступенювання дійсності буття в певному особливому роді. Поняття буття зводить до єдності розрізнені у світі речі, проте воно не в стані їх розрізнити. Дійсність же буття об'єднує і водночас розрізняє речі відповідно до їх досконалості або недосконалості, міцності чи слабкості. Зasadничо можна стверджувати, що всі ці відмінності є ніщо інше, як модальності тієї самої дійсності буття. Однак багатство й множинність цього оприявлення у жодному разі не заперечують єдності буття, оскільки множинність насправді – не що інше, як розширення тієї ж єдиної дійсності. Як світло здатне пронизувати собою все, але при цьому завжди залишатися одним і тим же світлом, так і буття усе пронизує і при цьому завжди залишається буттям: одним і тим же й досконалим.

Для Мулли Садри абсолютним буттям є Бог, який тільки один є досконалим. Творіння, на відміну від нього, являє собою ієрархічне ступенювання оприявнень цього абсолютного божественного буття. Створене буття, ближче до божественного першоджерела, є сильнішим і стійкішим оприявленням цього божественного буття порівняно зі створеним буттям, більшою мірою віддаленим від божественного першоджерела.

Якщо взяти до уваги цей зв'язок між абсолютним буттям і його оприявленнями з поняттям сутності, то слід насамперед визнати, що буття, як уже зазначалося, об'єднує речі, тоді як сутність їх розрізняє і розділяє між собою. Закладена у сутність здатність розрізнити і розділяти сягає первинного визначення буття. Адже в первинному визначенні, що його Мулла Садра називає «абсолютним буттям у своєму розгортанні» або «священним витоком», оприявлення буття відзначається найбільшою інтенсивністю, а оскільки ступінь його близькості до абсолютного центру є дуже високим, то про розділяючий вплив сутності не може бути й мови. Відповідно й сутності у світі чистих інтелігенцій (*muḡaḡadat*), унаслідок їхньої близькості до божественного першоджерела, є чистими й досконалими. У разі ж подальшого розширення оприявлення буття й щораз більшого віддалення від центру, розділяючий вплив сутності посилюється. Але хоча й видається, що ці оприявлення віддаляються від центру, сам центр у них завжди й усюди присутній (пор.: *al-Asfār*, 1, 70), а всеохоплювальний центр як дійсність буття є водночас і трансцендентною єдністю самого буття.

Висновок

Мулла Садра у своїй концепції трансцендентної мудрості комплексно поєднав і опрацював усе багатство різноманітних філософських, містичних і герменевтичних учень; у ній він використав не тільки вчення Ібн Сіні, Суграварді, Абу Хаміда Газалі, Міра Дамада, Ібн Арабі, Айн аль-Кудата Гамадані й Махмуда Шабістарі. Для Мулли Садри божественна мудрість почалася вже від пророка Адама і його сина Сета, який цю мудрість передав Гермесу або пророку Ідрісу, що її згодом поширив по цілому світі. Піфагор, Емпедокл, Сократ, Платон і Аристотель були для Мулли Садри п'ятьма стовпами мудрості у греків, що вони її отримали як передання від різних пророків. Так Емпедокл набув мудрості від пророка Давида, а Піфагор

сприйняв її від пророка Соломона [Rizvi 2009: 33-37]. Єдиним і водночас найвищим критерієм, на який орієнтувався Мулла Садра у своїх роздумах про форми мудрості, була лише сама мудрість. Спираючись на своє духовне бачення, він міг віднаходити її всередині будь-яких її різновидів. А також – усередині будь-яких релігій в контексті трансцендентної єдності останніх. І в цьому він постає як знаковий представник Sophia Perennis, тобто безначальної «в усіх формах мудрості незмінної метафізики». Ця метафізика стосується істин, «які є вродженими для людського духу, а проте певним чином сховані у глибині “серця” – у чистому інтелекті – і доступні лише тому, хто здатен до духовного споглядання. І це є засадничі метафізичні істини» [Schuon 1981: 23]⁷. Найважливішою з останніх є безумовне (абсолютне), останнє єдине, яке водночас є безумовним благом. На цій єдиній безумовній дійсності єдиного ґрунтується трансцендентна мудрість Мулли Садри, найвища мета якої полягає в тому, щоб вести людей до світла божественної єдності. До дійсності цього світла, що водночас є дійсністю буття, зводиться сенс людського існування й буття.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Avicenna. (1977). *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*. In Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I-IV* (Vol. 1). (S. Van Riet, Ed.). Leuven: Peeters; Leiden: Brill.
- Corbin, H. (1988). Introduction. In Ş. al-D. M. Şirāzī, *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitāb al-Mashā'ir)*. (H. Corbin, Trans.). Lagrasse: Verdier.
- Corbin, H. (1990). Philosophie prophétique et métaphysique de l'être. In H. Corbin, *L'Iran et la philosophie*. Paris: Fayard.
- Daiber, H. (2007a). Bibliography of Islamic philosophy. Supplement. Leiden, Boston: Brill.
- Daiber, H. (2007b). *Bibliography of Islamic Philosophy. Vol. 1 : Alphabetical list of publications*. Leiden, Boston: Brill.
- Fabro, C. (1953). Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 45(6), 581-618.
- Fabro, C. (1956). Actualité et originalité de l'esse thomiste. *Revue thomiste*, 56, 240-270, 480-510.
- Fabro, C. (1957). Dall'essere all'esistente. Brescia: Morcelliana.
- Fabro, C. (1969). La problematica dello «esse» tomistico. In C. Fabro, *Tomismo e pensiero modern*. Roma: Pontificia Università Lateranense.
- Heidegger, M. (1929). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn: F. Cohen.
- Heidegger, M. (1950). Der Spruch des Anaximander. In M. Heidegger, *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1953). *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1955). *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1976a). Brief über den Humanismus. In M. Heidegger, *Wegmarken: Gesamtausgabe (GA), Bd. 9, Abt. 1: Veröffentlichte Schriften 1910-1976* (pp. 313-364). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1976b). Nachwort zu “Was ist Metaphysik”? In M. Heidegger, *Wegmarken: GA, Bd. 9, Abt. 1...* (pp. 303-312). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1976c). Platons Lehre von der Wahrheit. In M. Heidegger, *Wegmarken: GA, Bd. 9, Abt. 1...* (pp. 203-238). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1976d). Vom Wesen der Wahrheit. In M. Heidegger, *Wegmarken: GA, Bd. 9, Abt. 1...* (pp. 177-202). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

⁷ Про Фриттьофа Шуона див.: [Oldmeadow 2010].

- Ibn Sina. (1980). *Kitāb aš-Šifā* (Bd. 1). Kairo.
- Izutsu, T. (1971). The fundamental structure of Sabzawari's metaphysics. In T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (pp. 57-149). Tokyo: Keio Institute.
- Nasr, S. H. (1972). Mullā Ṣadrā and the Doctrine of the Unity of Being. *The Philosophical forum*, 4(1), 153-161.
- Oldmeadow, H. (2010). *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy*. Bloomington: World Wisdom.
- Pangallo, M. (1987). *L'essere come atto nell tomismo essenziale di Cornelio Fabro*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Picht, G. (1980). Der Begriff der Energeia bei Aristoteles. In G. Picht, *Hier und Jetzt* (Bd. 1, pp. 289-308). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rizvi, S. H. (2007). *Mullā Ṣadrā Shīrāzī: His Life and Works and The Sources for Safavid Philosophy*. Oxford: Oxford UP.
- Rizvi, S. H. (2009). *Mullā Ṣadrā and Metaphysics: modulation of being*. London: Routledge.
- Schuon, F. (1981). Sophia perennis. In G.-K. Kaltenbrunner (Hrsg.), *Wissende, Verschwiegene, Eingeweihte. Hinführung zur Esoterik, Herderbücherei Initiative 42*. München: Herder.
- Schütz, L. (1983). *Thomas-Lexikon: Sammlung, Übers. u. Erkl. d. in sämtl. Werken d. h. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke u. wiss. Aussprüche*. (Nachdr.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Šīrāzī, Ṣ. al-D. M. (1958). *Al-Asfār al-arb'a* (V. 1). (M. H. Tabataba'i, Ed.). Qom.
- Šīrāzī, Ṣ. al-D. M. (1965). *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitab al-Mashā'ir)*. Paris, & Teheran: Dep. d'iranologie de l'Institut franco-iranien.
- Šīrāzī, Ṣ. al-D. M. (2003). *Ḥikma al-muta' āliya fī l-asfār al-arba'a al-'aqliyya*. (G. A'avani, Ed.), Teheran.
- Youn Hui Kang. (1999). *La libertà di san Tommaso nell'interpretazione di Cornelio Fabro*, Roma: Pontificia universitas urbaniana.

Одержано / Received 11.02.2017

Roland Pietsch

Sadr ad-Din Shirazi's Doctrine of Being

The article examines the metaphysical doctrine of being of the great Iranian philosopher and theologian Sadr ad-Din Shirazi, who fundamentally renewed philosophy in Islamic world. The following aspects of this doctrine are considered: (1) primacy and hierarchy of being; (2) the distinction between the concept of being and the reality of being; (3) the difference between being and entity; (4) the difference between being and quiddity. The article shows the similarity of Sadr ad-Din Shirazi's doctrine and certain Thomas Aquinas's conceptions, especially his doctrine of the act of being (actus essendi). Both philosophers elaborated the ontological difference between being and entity (Sein und Seienden). Therefore, they can not be included in the "oblivion of being" tradition (Seinsvergessenheit) which is the main feature of the history of European metaphysics, according to Martin Heidegger.

Roland Pietsch, *Doktor of Divinity, Professor emeritus at Ludwig Maximilian University of Munich, professor of philosophy at Ukrainian Free University (Munich)*.

Роланд Піч, *доктор теології, заслужений професор у відставці Університету Людвіга-Максиміліана (Мюнхен), професор філософії Українського Вільного Університету (Мюнхен)*.

Roland Pietsch, *доктор теології, заслужений професор в отставке Університета Людвіга-Максиміліана (Мюнхен), професор філософії Українського Свободного Університету (Мюнхен)*.

e-mail: roland.pietsch@t-online.de
