

Михайло Якубович

ОНТОЛОГІЯ ЛЮДИНИ В РАННЬОМОДЕРНОМУ КРИМСЬКОМУ СУФІЗМІ: ШКОЛА ІБРАГІМА АЛЬ-КИРИМІ

Суфізм традиційно розглядається не лише як «містична традиція ісламу», а ще і як повноцінний напрям філософської думки ісламського світу («арабо-мусульманської філософії», «арабської філософії» та ін.). Серед величезного корпусу текстів, створеного послідовниками різних шкіл суфізму від ранніх початків (VIII – IX ст.) до сьогодні, вирізняються приналежні як до етично-релігійної й соціальної практики, так і до «філософської» культури. Існує навіть поняття «філософський суфізм», хоча окремі дослідники ставлять під сумнів доцільність відокремлення теорії від практики в традиції містицизму [Акасов 2011: 229-249]. У будь-якому випадку суфізм, особливо в так званій посткласичній період (XIII – XVIII ст.) увібрав у себе чимало методологічних позицій, концепцій і світоглядних вимірів *калям* й *фальсафи*, власне, тих напрямків ісламської філософської думки, які ґрунтувалися на логіко-раціоналістичному підході до осмислення дійсності, у тому числі й запозиченому з античних і еліністичних часів. З іншого боку (і про це йтиметься в дослідженні), суфізм часто розглядав індивідуальну думку (*фікра*) як особливу цінність навіть поза межами питання «відповідності» чи «невідповідності» утвердженій істині, тим самим підкреслюючи творчий характер антропного буття й апелюючи не стільки до логічних дефеніцій (араб. *масдікат*), скільки до неартикульованих «уявлень» (*масаварат*). Недаремно саме в такому контексті у пізньому суфізмі, передусім кримському, з'явилося й особливе поняття свободи (*істікляль*, *хуррійя*) саме як певної умови «істинного» богопізнання.

Одним із яскравих прикладів «інтегрального суфізму», який, залишаючись вірним містичним традиціям минулого, акцентував чимало «філософського контенту» від інших шкіл і навіть розвинув ці концепти у своїй перспективі, була традиція хальватійського тарікату (тобто братства), яка постала на зламі XIV-XV століття й досягнула розквіту в другій половині XVI-го. Серед представників хальватійського тарікату, який перебував під впливом видатних ісламських мислителів середньовіччя Ібн Арабі (1165-1240) та Садр ад-Діна аль-Кунаві (1207-1274), були й вихідці з Криму, а саме постаті, які ґуртувалися довкола Ібрагіма бін Хакка бін Мехмета аль-Киримі (бл. 1520-1593), автора кількох значущих праць. У межах цієї статті буде розглянуто основний доробок трьох авторів – самого Ібрагіма аль-Киримі, його учня Абу Бакра бін Расуля аль-Кафаві (пом. після 1612 р.), а також більш пізнього представника тарікату

© М. Якубович, 2018

Хуссам ад-Діна аль-Киримі (пом. після 1632 р.), що стало можливим завдяки опрацюванню досі маловідомих рукописних текстів із турецьких бібліотек Сулейманіє (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi) у Стамбулі, Народної бібліотеки в Кастамону (Kastamonu İİ Halk Kütüphanesi) та Бібліотеки ім. Хасана Паші в Чорумі (Çorum Hasanpaşa Halk Kütüphanesi), а також Державної бібліотеки в Берліні (Staatsbibliothek zu Berlin, Німеччина). Виходячи з основного зацікавлення цих авторів, а саме осмислення людського існування в моністичній світобудові (доктрина *вахдату ль-вуджуд*, «єдності буття»), предметом дослідження стане онтологія людини, виражена в питаннях «духовного сходження», «богопізнання», самоусвідомлення власного існування й, нарешті, «свободи» та «незалежності».

Біографія Ібрагіма аль-Киримі вивчена досить непогано (див. перелік праць у: [Якубович 2016: 119-125]). Походив цей мислитель із українського степу (Дешт і-Кипчак – низів'я Дніпра й далі на Схід), початкове навчання отримав у Криму, а вже десь у 60-х роках XVI ст. відбув до Константинополя. Там він навчався в Мусліх ад-Діна Нур ад-Діна-Заде (1502-1573), учителя султана Сулеймана Кануні (1520-1566) й учня відомого суфійського мислителя Балі Суфйалі (пом. 1554) з османської на той час Софії (нині столиця Болгарії). Уже приблизно в середині 70-х років XIV століття, Ібрагім аль-Киримі повертається в Крим. але після смерті давнього приятеля та покровителя хана Девлета I Герая (1551-1577), знову відбуває в Константинополь, де спочатку оселяється в суфійській обителі Мустафи-Паші, а згодом у іншій, поблизу мечеті «Мала» Аїя Софія (Küçük Ayasofya). У тій же обителі, окрім Ібрагіма аль-Киримі, мешкали ще кілька вихідців із Криму, зокрм Іса Татар-Ефенді й інші [Tanban 1994: 150]. Помер Ібрагім аль-Киримі 12 джумада ль-ахіра 1001 року (12 березня 1593 Р. Х.), був похований на кладовищі поблизу «Едирнейської брами» (Edirnekari), яке існує й до наших часів. Відомий також син Ібрагіма аль-Киримі – 'Абд Аллаг 'Афіф ад-Дін-Ефенді (пом. 1640 р.), який повернувся до Криму, де обійняв посаду судді в османській Кефе.

Серед усіх праць Ібрагіма аль-Киримі окреме місце посідає *opus magnum*, написаний вже наприкінці його життєвого шляху (за повідомленням самого автора, з початку 1584 року по 10 червня 1590 року) [ІК, а: 2а-б]. Ця праця, обсягом понад 200 аркушів, має подвійну назву: *Мавагіб ар-Рахман фі байан маратіб аль-акван уа Мада-риджд аль-Малік аль-Маннан фі байан ма'ріджд аль-інсан* («Дарунки Всемилоствитого в поясненні рівнів буття» та «Сходинки Всеблагого Царя в поясненні сходження людини»). Праця збереглася як мінімум в одному примірнику в Народній бібліотеці м. Кастамону (Туреччина), датованому 1000 роком гіджри (1591), тобто переписаним ще за життя автора. Зазначено, що переписувачем був дехто Мустафа Шекер-Заде, який переписав її в «обителі при Кучук Аїя Софії», вірогідно, під наглядом чи навіть за проханням самого Ібрагіма аль-Киримі [ІК, а: 231а]. І хоча обидві книги свідомо поєднані в одну (так зазначає сам автор), Ібрагім аль-Киримі наголошує, що в першій («Дарунки Всемилоствитого») викладено вчення про «сім ступенів сходження» до Бога, а в другій («Сходинки Всеблагого Царя») «п'ять ступенів зішестя» [ІК, а: 3а].

Поняття «сходження» (*уруджд*) тут означає шлях у напрямі досконалості, яким рухається *мурід* (букв. «воліючий»), власне особа, яка стала на суфійський шлях. Звертаючись до особливостей цих «семи ступенів», Ібрагім аль-Киримі насамперед відштовхується від ідеї вдосконалення моральних рис людини. Цікаво, що асоціює їх він не із «серцем» (*кальб*), яке в ісламській традиції пов'язувалося і з раціональним, і з чуттєвим пізнанням, а напряму з розумом (*'акль*): «Знай же, що, по-перше, як людське тіло не може бути цілісним без чотирьох першоелементів, так і розум людини не може

бути цілісним без чотирьох складових – правдивості, справедливості, сором'язливості та хоробрості... Завдання людини – це *джігад* проти душі, шайтана, а вже потім проти лицемірів і противників віри, як і наказав Всемилоствивий Бог» [ІК, а: 33b]. Шлях цього «духовного боріння» й розкривається у «семи ступенях» душі: «душа, яка підбурює», «душа, яка ганить», «натхненна душа», «спокійна душа», «задоволена душа», «душа, яка здобула вдоволення Господа» та «душа чистого світла». Ібрагім аль-Киримі також використовує поняття *да'іра* («коло»), зображуючи «ступені», які проходить душа, у вигляді кіл (і наводять відповідні креслення на сторінках свого рукопису, що було типовим для суфійських праць).

Отже, перші три «кола» вдосконалення душі – це *ан-нафс аль-аммара* («душа, яка підбурює») [ІК, а: 20a], *ан-нафс аль-лауама* («душа, яка ганить») [ІК, а: 35b] й *ан-нафс аль-мульгіма* («натхненна душа») [ІК, а: 50b]. Як корінь (*асль*), перша символізує «темну природу», а погані моральні риси виступають як «гілки». Саме тому на цьому рівні, зазначає Ібрагім аль-Киримі, душа стає *султаном* («володарем») над раціональними та ірраціональними силами людини. Можна розуміти «душу, яка підбурює», як просте *его*, яке не усвідомлює своїх учинків. Єдиним виходом, який уможливорює скерування такої душі в правильному напрямі, залишається «зовнішній», тобто обрядово-нормативний бік релігійного закону (*загір аш-шарі'а*). Друге «коло», яке символізує наступний стан душі на шляху до істини, має назву *ан-нафс аль-лауама* («душа, яка ганить») [ІК, а: 35a]. Це «коло» означає душу, яка очищує себе від поганих моральних рис і прагне виконувати релігійні обов'язки (*такаліф*) настільки старанно, наскільки може. *Султаном* на цьому рівні духовного розвитку стає вже не душа, а дух (*рух*), тоді як індивідуальний розум відіграє роль *візіра* («міністра») «султана». Натомість душа стає наче «дружиною» розуму, що, своєю чергою, свідчить про спроби встановити певну гармонію між чуттєвим та раціональним пізнанням.

Цей рівень Ібрагім аль-Киримі також пов'язує з активною уявою (*хайяль*), і це істотно відрізняється від рівня першого, де йшлося лише про уяву пасивну (*вазм*): «Досягнувши цього кола, *мурід* потрапляє під владу сили уяви та божественного натхнення, яке цій уяві відкривається... На цьому рівні також маніфестуються людські імена та дії... Серце відчуває смак множинності буття» [ІК, а: 37b]. Описуючи «третє коло», Ібрагім аль-Киримі використовує широковживане суфійське поняття *ан-нафс аль-мульгіма* («натхненна душа») [ІК, а: 50b]. Цю «душу» можна назвати «місцем духу» (*макам ар-рух*). Вона позначає «захід» активної уяви (*магірб аль-хайял*) та початок маніфестації божественних імен. На цьому рівні *мурід* досягає себе як частину всього світу, навіть більше, завершуючи цей рівень, він сприймає буття світу як власне існування (*ана аль-'алам уа ль-'алам 'айні*, «я – світ, а світ – моя сутність»). Отже, *мурід* досягає існування світу як маніфестацію божественних імен, що відкриває йому шлях до самої божественної сутності, тобто абсолютного буття.

Четверте, п'яте й шосте коло (*ан-нафс аль-муттамаіна*, «спокійна душа», *ан-нафс ар-радія*, «задоволена душа» [ІК, а: 86a], *ан-нафс аль-мардія*, «душа, яка здобула вдоволення Господа») спрямовують *муріда* до знайомства з дійсністю та повного очищення від афектів, які спричиняють хибне уявлення про цю дійсність [ІК, а: 64b]. Перебуваючи на четвертому рівні, душа досягає конкретні особливості речей (*джуз'ійят*) та їхні загальні метафізичні витоки (*усулу-га ль-куллійят*). Цей стан душі слугує також топосом, в якому людські істоти розуміють їхній зв'язок із іншими творіннями та сприймають себе як «вінець творіння». Ібрагім аль-Киримі пояснює цей стан також через ко-

ранічне поняття *маджму' ль-бахрайн* («з'єднання двох морів», Коран, 18:60), тобто місце зустрічі світу людського та світу божественного. У підсумку *мурід* зможе досягнути «найважливішої мети» (*аль-максуд аль-'аззам*), сутність якої Ібрагім аль-Киримі формує як «зрозуміти мудрість у створенні творінь, а також і лад, який їм притаманний (*кайфійя ан-нізам*)». На наступних двох колах душа нарешті завершує просвітлення своєї «темної природи», тобто бачить її інший бік, «освітлений» (*мушарік*) [ІК, а: 65b].

Коли остання «завіса» (*хіджаб*), яка розділяє Творця та творіння, знімається, *мурід* одразу опиняється вже на сьомому ступені духовного сходження. Цей сьомий ступінь позначається термінами *хіфа'* («укриття») та *фана'* («знищення»). Отже, *мурід* потрапляє у дійсність божественної сутності й осягає єдність абсолютного буття (*ахадійя*). Використовуючи вже цитовану коранічну термінологію, Ібрагім аль-Киримі називає цей сьомий рівень «царством» (*малакут*) та «сьомим небом» [ІК, а: 140b]. Людина, яка досягає цього рівня, може бути названа «досконалою» (*аль-інсан аль-камаль*); досконалість її полягає в тому, що вона виявляє себе як божественна маніфестація на землі. Ідея «досконалої людини» в такому значенні була сформульована в працях Ібн 'Арабі та Садр ад-Діна аль-Кунаві, тож Ібрагім аль-Киримі, услід за своїми попередниками, в тому числі й із Криму (зокрема, Ахмадом аль-Киримі [Якубович 2015]), розглядає її як ядро суфійської психології, епістемології та етики.

Проте ця «подорож душі» у вченні Ібрагіма аль-Киримі не обмежується лише ступенями духовного «сходження». Він також пише про «духовне зішестя» (*нузуль*), яке складалося вже із п'яти ступенів. Досягнувши «чистого світла», душа починає «сходження» (*нузуль*) від «одиночності» (*аль-ахадійя*) до «єдності» (*аль-вахідійя*). Сутність цього процесу Ібрагім аль-Киримі пояснює так: «Ти зможеш, нарешті, зрозуміти, що таке людина, а також усе, що існує поза нею. У згаданих найвищих рівнях і найнижчих ступенях ти зрозумієш, хто ти, для чого створена, для чого відіслана та що зобов'язана робити, о людино!» [ІК, а: 141b]. Отже, завдяки «сходженню» людина починає повертатися до власної особистості, але вже особистості, яка пізнала таємниці макрокосму. Ібрагім аль-Киримі продовжує свої думки так: «Даної Богом досконалості осягнути неможливо, окрім як за допомогою рівнів сходження та стоянок зішестя, перебуваючи в постійному русі» [ІК, а: 145b]. Зрештою, душа, проходячи анігіляцію в Бозі (*аль-фана'*), «сходить» до «сфери цілісної природи», «світової душі», «сутності пера та великого духу», очищаючись від усіх видів багатобожжя та зневіри. Помітно, що тут Ібрагім аль-Киримі використовує традиційну термінологію ісламського містицизму, розвинуту під впливом осмислення коранічного символізму в душі піфагореїзму, гностицизму й неоплатонізму.

Вказана тема продовжує свій розвиток і в іншій праці Ібрагіма аль-Киримі, а саме короткому трактаті *Рісала фі ль-Куфр аль-Хакікі* «Послання про справжнє невір'я», який, попри, на перший погляд, «релігійний» зміст, також стосується викладу суфійської антропології та онтології. Цей рукопис, який зберігся як мінімум у одному примірнику, доступний у відомій бібліотеці Сулейманіє в Стамбулі та присвячений проблемі справжньої сутності віри й невір'я, озвученій деяким «шейхом» («Сказав один шейх, най святитися його прах...») [ІК (b): 21a-25b]. Насправді ця проблема була сформульована в так званому «листуванні» між перським мислителем ібн Сіною (980-1037) і середньоазійським суфієм Абу Саїдом Абу ль-Хайром (949-1049). Відомі, зокрема, листи, які містять обговорення десяти тем, а саме логіки, етики, онтології та ін. Вони розглядаються одними дослідниками як автентичні [Талипов 1991: 42-46], ін-

шими ж ставляться під сумнів як псевдоепіграфічна спроба зблизити авіценнізм і суфізм у більш пізній період [Ernst 1985: 81]. Найраніша згадка про це формулювання – праця *Кітаб ат-Тамгідат* («Книга впроваджень») перського автора 'Айн аль-Кудат аль-Гамадані (1098-1131) [Аль-Гамадані 1963: 515-520], одного з «філософів-мучеників», який за свій радикальний пантеїзм навіть був страчений (утім, вже середньовічні автори відзначали, що справжнім мотивом страти був його політичний вплив) [Аль-Аскаляні 2002: 228]. Цитована ж «відповідь» Ібн Сіні Абу ль-Хайру була такою: «Входження у справжнє невір'я й вихід за межі метафоричного ісламу може бути втілений у три конкретні випадки: будеш і мусульманином (*у рукописі Ібрагіма аль-Кирімі: «віруючим»*). – *М. Я*) і невіруючим, а якщо будеш поза цим, то не віруючим, і не невіруючим, а якщо будеш нижчим від цього, то багатобожником і мусульманином. Якщо ж ти цього не розумієш, то не становиш жодної цінності й тому взагалі не зараховуй себе до сукупності суцільних речей (*у рукописі Ібрагіма аль-Кирімі: «аспектів існуючого»*). – *М. Я*)» [Аль-Гамадані 1963: 516, ІК (b): 21a]. У відповідь на це Абу ль-Хайр, згідно з текстом 'Айн аль-Куда, написав таке: «Ці слова дали мені таке розуміння, якого не дали тисяча років поклоніння!» [Аль-Гамадані 1963: 517].

Текст, який, вірогідно, викликав чимало питань у сучасників і наступників, став точкою відліку для дискусій на тему того, чим можуть бути «віра» (*іман*) і «невір'я» (*куфр*) з точки зору доктрини «єдності буття», тим більше, що коранічне поняття *кафара*, яке типово перекладається як «не вірувати», серед свого ряду значень має «заперечувати», «бути невдячним», «приховувати». Це, своєю чергою, слугувало підставою розглядати його не в суто нормативному (тобто як антитезу ісламу), а у світоглядному сенсі, вбачаючи істину в усьому, що манфестує Бога, незалежно від формального віросповідання; власне, такою була й позиція самого ібн Арабі [Сіхан 2010: 20-22].

Ібрагім аль-Кирімі, якого той же рукопис називає «Шейхом ісламу й мусульман, Помічником громади й релігії, нащадком Правдивого Посланця Божого, Полосом знаючих і Провідником подорожніх», намагається запропонувати свою відповідь [ІК (b): 21a-22b]. Отже, ці три «випадки» (*іухус*, букв. «індивідуації») означають три рівні пізнання, а саме «знання про достовірне» (*ільм аль-йакін*), «споглядання достовірного» (*'айн аль-йакін*) і, нарешті, «істина достовірності» (*хакк аль-йакін*). На цій кінцевій стадії вчинки, які походять від людини, «засвідчують» божественні дії, що й називається «здійсненням» (*тахаккук*), доказ чому є в Корані: «не ти кинув, коли кидав, але Бог кинув» (Коран, 8:17; ідеться про жменю піску, яку Мухаммад кинув у ворогів під час битви біля Бадру). У кінцевому підсумку, людина, яка пройшла всі ці «ступені», стає свідком «єдності божественної самості» й розуміє таємницю коранічного аяту «Все, що на землі, гине, крім його Лику» (Коран, 28:88). Ось тому «подорожній» стає «віруючим в існування Істинного й невіруючим в існування творіння, будучи при цьому незалежним, а не перебуваючи під впливом» [ІК (b): 22b]. «Незалежний» (*мустакільль*) тут означає «вільний від творінь», у чому, власне, і полягало суфійське розуміння свободи (поняття *хуррійя*, *істікляль* та ін., які, між іншим, у сучасній арабській мові вживаються й у модерному суспільно-політичному значенні) [АІ-Аджамі 1999: 232]. «Закони обов'язкового існування тут перемагають закони часткового», – відзначає Ібрагім аль-Кирімі, і здійснивши метафоричну «загибель» (*фана'*) у божественній волі, подорожній стає «віруючим, а не невіруючим» [ІК (b): 22a]. Така людина виходить «із метафоричного, формального ісламу» (*аль-іслям аль-маджазі ар-расмі*) і входить в «істинний необхідний іслам» (*аль-іслям аль-хаккані аль-джабарі*), а також в «істинну віру». Так відбувається тому, що зависа «формального буття» (*аль-вуджуд*

ар-расмі) змінюється на «істинне буття» (*аль-вуджуд аль-хакікі*). І коли віруючий говорить Богу, що «не існує нічого, крім Тебе», то стає ще й «невіруючим» стосовно існування, оскільки перебуває під впливом «істинного буття», тобто втрачає свою «незалежність» і «зневірюється» у «формальному бутті». Відтак він перебуває вже «по той бік», тобто не є ні «віруючим», ні «невіруючим» у типовому розумінні; «типова» ж віра, коли людина водночас є і мусульманином, і багатобожником, вказує на визнання ідеї «єдності буття», але, разом із тим, збережену прив'язку до «індивідуації можливого буття та людських яйностей» [ІК (b): 23b].

Цікаве й тлумачення приписуваних ібн Сіні слів про те, що людина, яка перебуває поза цими рівнями, «не становить жодної цінності» й тому «не належить до сукупності суцільних речей». Тут, вважає Ібрагім аль-Киримі, існує два витлумачення. Перше, «вище», пов'язане з тим, що людина, яка досягнула ступеню «істинного буття», визнає, що не може досягнути ще більших висот, тобто осягнути свою самість, ставши найвільнішою з найвільніших; друге, «нижче», коли людина взагалі не знає про ці істини й тому залишається на рівні «тварини, одягнутої в людську форму» [ІК (b): 23b].

Продовження вказаної тематики, особливо ще ширше тлумачення поняття «незалежність людини» (*істікляль*), можна знайти в рукописній спадщині учня Ібрагіма аль-Киримі, Абу Бакра бін Расуля аль-Киримі. Єдина відома його праця зберігається в берлінській Державній бібліотеці. У складі невеликої рукописної збірки XVII ст. вміщено трактат під назвою «Найвищі істини» (*Аль-Хакаїк аль-'Аліїя*) [Аль-Кафауї: 1a-30b]. Досить розлогий текст, написаний на 30 аркушах, містить кінцевий колофон, тобто відомості про автора, місце переписування й рік. Автором підписався сам Абу Бакр бін Расуль аль-Киримі, який витворив свою працю в *завіія* (тобто обителі суфіїв) Мехмеда-Паші в Кефе, сучасній Феодосії (АР Крим). Указано й час написання трактату – під час *іттікафу* (нічного бдіння в мечеті) у перші десять ночей місяця Рамадан 1021 року гіджри, тобто з 25 жовтня по 3 листопада 1612 року [Аль-Кафауї: 30b]. Абу Бакр бін Расуль аль-Киримі прямо пише, що викладає свої знання на підставі іджазі («дозволу») від Ібрагіма аль-Киримі [Аль-Кафауї: 2a], та й загалом вплив учителя в його працях вельми помітний. Утім, він буквально цитує учителеві тексти тільки одного разу, повідомляючи, з його слів, що начебто перед великим суфієм Джамі (1414-1492) ангели вклонялися в земному поклоні так, як перед Адамом у Корані (Коран, 7:11) [Аль-Кафауї: 22a].

Загалом трактат Абу Бакра бін Расуля аль-Киримі оповідає про те, як слід розуміти деякі айти Корану, але виходячи з їхнього не «зовнішнього», а «внутрішнього» смислу. Цей внутрішній смисл – переважно традиція хальватійського суфізму, розвинута під впливом школи Мухі д-Діна ібн Арабі. Услід за своїм вчителем, Абу Бакр бін Расуль аль-Киримі розглядає ісламський символі віри «немає бога, крім Бога» не в сенсі заперечення божественності всього, крім Бога, а в сенсі запереченні справжності існування всього, крім Бога одного. Тобто – руху від ідеї *ахадія*, «одиночності», до *вахідія*, «єдності». Тому, на думку Абу Бакра бін Расуля, Бог змінив напрям молитви з Єрусалиму (символ «одиночності») на Мекку (символ «єдності»), що відбулося в мединський період діяльності Мухаммада (622 – 632). На якомусь етапі світорозуміння людина повинна осягнути, що за індивідуаціями речей стоїть їхнє буття, а цим «числим буттям» є справжнє, істинне й Божественне [Аль-Кафауї: 2b-4a].

Цитуючи апокрифічний хадіс «кожна річ повертається до своєї основи», Абу Бакр бін Расуль, окрім питань буття, пропонує досить цікаву антропологічну концепцію. Як і його вчитель Ібрагім аль-Киримі, Абу Бакр бін Расуль звертається до поняття

«істікляль», що також означає «незалежність», «самостійсть», тобто людську свободу. Дивлячись на множинність світу й розуміючи, що сама по собі вирізняється серед інших речей самістю («ана», тобто «я»), людина починає розглядати себе як *мустакіль*, «незалежну» [Аль-Кафауї: 5a]. Але міркуючи про своє буття в таких термінах, вона лише продукує ілюзію, і тому повинна осягнути кінцеву залежність від «основи», а ця основа – божественний вияв. Утім, саме виокремлення «я» серед світу речей слугує першою підставою для набуття свободи від творінь, простіше кажучи, для Абу Бакр бін Расуля поняття «незалежності» не є абсолютним, це радше проміжна фаза, коли людина починає сприймати світ навколо як маніфестацію справжнього буття, але сутність цього справжнього буття ще не осягнула. І лише осягнувши його, людина стає намісником Божим на землі, як про це говорить Коран: Я поставлю на землі намісника», Коран, 2:30. І так, вважає Абу Бакр бін Расуль, як «політичний» халіфат є обов'язком громади й виявом Божої могутності на землі, так само й «духовний» халіфат людини обов'язковий для індивіда [Аль-Кафауї: 12a]. Таким чином, усвідомлюючи своє божественне призначення на землі, а не зваблюючись примарною «незалежністю», людина й набуває справжньої гідності. Лише побачивши в єдності множинність і зрозумівши справжнє значення слів про те, що немає бога, окрім Бога, людина поєднує в собі два єства – уявне, тобто своє свідоміття, і матеріальне, задане самою природою (*такміль ан-нухатейні вагмійя уа кагарійя*) [Аль-Кафауї: 16a-24a]. На позначення цього єства використано термін «нусаха» (букв. «зразок», «копія»), тобто образ великого світу, закладений в людині як у малому (мікрокосмі), також широко вживаний Ібрагімом аль-Кирімі.

Не обійшлося в трактаті й без притаманних для суфізму містичних ідей, символіки цифр і літер. Так, дванадцять літер першої частини символу віри (*ля іляга ілля Ла*) відповідають дванадцятьом місяцям, з яких «верхівкою часу» є шабан та рамадан, після яких людина переходить до розуміння справжньої єдності Бога і світу. Існує й містичне тлумачення імен пророків, особливо Ібрагіма, який був для хальватійців прикладом духовного розвитку, оскільки «шукав Бога» серед небесних тіл і «знайшов» тільки зрозумівши його нематеріальність (Коран, 7:75-79), власне, усвідомивши «яйність». Це значною мірою свідчить про те, що Абу Бакр бін Расуль перебував під дуже сильним впливом свого вчителя, фактично повторюючи його слова про «богошування» пророка Ібрагіма [Аль-Кафауї: 25a].

Ще одним із кримських авторів, якій розвивав суфійську онтологію й антропологію, був дехто Аль-Хаджі Хуссам бін Хафіз аль-Кирімі, відомий як «Кара-Паша». Рукопис його праці під назвою *Зубдату ль-Асрап* («Жменя таємниць») зберігся серед інших текстів у складі збірки інших суфійських праць і датується 2 ша'бана 1040 року гіджри (відповідає 6-му березня 1631 року). Нині знаходиться в бібліотеці ім. Хасана Паші в Чорумі (Туреччина) [Аль-Кирімі: 16a-25b]. На шістьох аркушах автор викладає тлумачення двох хадісів – переказів від Пророка Мухаммада, які, утім, не згадані в жодній із «канонічних» збірок (що часто траплялося в суфізмі, де були популярні «апокрифічні» висловлювання). Перший хадіс навіть містить цілком «філософську» лексику: «Говорить Всемогутній Господь: о син Адама! Я – світло, вільне від зникнення, недоліків і потреби в джерелі. Але Я духовним чином зійшов із рівня одиничності до рівня єдності з тією метою, щоб ти пізнав Мене». Цей хадіс супроводжується коротким коментарем автора, в якому той проводить аналогію з аятм Корану: «Аллаг – світло небес і землі. Світло Його схоже на нішу, в якій є світильник, світильник у склі, а скло – наче зірка сяюча. Горить вона від благословенного оливного

дерева, ні східного, ні західного; прагне запалати олія його, хоча б вогонь і не торкнувся її. Світло над світлом! Аллаг веде до Свого світла того, кого побажає! Аллаг наводить притчі людям, і Аллаг про кожну річ знаючий!» (Коран, 24:35) [Аль-Киримі: 16а-17б].

Інший хадіс, який чимало разів цитувався суфійськими попередниками, можна перекласти так: «О Адам! Я створив тебе заради Себе, а речі створив заради тебе, але ти спокушаєшся». Цей хадіс автор тлумачить уже більш розлого: «О досконала людина! Позбав своє серце спокус, а відкрий для дій, властивостей та самості, щоб виявилася в тобі Моя самість, Мої властивості й Мої дії через Мої імена, які будуть відображені в тобі, як Моему дзеркалі» [Аль-Киримі: 17а]. Відчути це людина може, відчувши в собі прояв первісного «Мухаммадового світла», оскільки, згідно з викладом Хуссама аль-Киримі, Мухаммад був першим творінням Божим, а уже всі інші духи були створені саме з його духу. Це вчення, яке було досить популярним на зламі XVI/XVII століть, певною мірою стало одним із нових трендів у османському містицизмі (попри ще до-османське походження, передусім перське) [Radtke 1996: 363]. Мухаммад – це «ключ до всіх духів», так само, як «Адам – ключ до всіх тіл». «Мухаммадів дух – це вмістилище усіх рівнів буття, перше з творінь та їхня першооснова, і якщо досконала людина буде таємницею, що лежить в основі дійсності... то Бог буде таємницею цієї людини в тілесному світі першоелементів». Людина серед усіх світів – це «зібрання» усіх найвищих та найнижчих рівнів буття. Досконала ж людина – це як душа в тілі для світу, «світ буде існувати доти, доки буде існувати досконала людина» [Аль-Киримі: 20б]. У кінцевому підсумку (як свідчить додаток до послання того ж автора під назвою *Рисала фі Кайфійяту с-Сулж* («Послання про те, як іти праведним шляхом»), людина розуміє, що справжнє єдинобожжя – це визнання того, що не існує нічого, крім Бога (*ля мавджуд ілля Ллаг*). Це означає, що «всі ці суцї речі не можуть бути справжніми, а лише подобою» [Аль-Киримі: 23а]. Подальші тези про необхідність хальва («усамітнення»), розкриття снів перед шейхом, присутність поняття *'урудж* («сходження») вочевидь вказують на те, що автор належав до хальватійського тарікату.

Дослідження праць трьох представників кримського суфізму XVI-XVII ст. дозволяє зробити низку висновків. Передусім варто зауважити, що послідовники суфізму розглядали антропологічну проблематику в русі космологізму, тобто вбачали в людській особистості «копію» великого світу, макрокосму. Ця традиція, успадкована ще від еліністичної філософії, значною мірою пройшла крізь призму ісламського нормативізму, оскільки «місію» людини вбачали в людськості саме як вияві божественних імен, тобто потенцій істинного буття. Розуміння індивідуацій цих потенцій і перетворить людину на досконалу (*аль-інсан аль-камаль*). Через відповідні ступені самоусвідомлення (власної «яйності») і вдосконалення внутрішнього світу, людина переходить від «можливого» буття до «необхідного». Ці тези, побудовані на осмисленні «пантеїстичної» (за всієї умовності поняття) філософії ібн Арабі й, певною мірою, онтології ібн Сіні, були доповнені розумінням «незалежності» людини (*істікляль*), тобто її звільненням від «пут індивідуацій».

Особливий акцент на цьому понятті, запропонований Ібрагімом аль-Киримі й розвинутий його учнями й послідовниками, вочевидь був прагненням до обґрунтування внутрішньої свободи, можливо, певним «мусульманським ренесансом» тих часів, хоча й далеко не повною мірою конвертованим у суспільно-політичну практику. Тут ця ідея слугувала «транзитним станом» на шляху до оновлення особистості через елімінацію власної волі в Божественній. Людська особистість як «межа» світу єдності та

світу одиничності є манфестацію божественного буття, і ці гуманістичні тези, суголомні розвиткові ідей «Мухаммадового світла», також були однією з рис ранньомодерного суфізму, репрезентованого у творчості кримських авторів. «Деконструктивна онтологія», тобто абсолютизація сфери зовнішнього імперативу (божественного) на фоні відносності всього онтичного (власне суцього, світу) компенсувалася шляхом конструювання цінності людини «з-середини», тобто її онтологічних підвалин. Такий підхід, який можна порівнювати зі здобутками європейського ренесансу, постав у посткласичній ісламській філософській думці переважно в період XVI – XVIII ст., коли мусульманський світ увійшов у час значного світоглядного протистояння; передусім це шийтсько-сунітська полеміка (персько-османські війни), поява нових реформаційних рухів (сенусизму, кадзіаделізму, ваггабізму та ін.), посилення західних впливів та ін.

Як помітно із огляду праць Ібрагіма аль-Киримі, Абу Бакра бін Расуля аль-Кафауї та Хуссам ад-Діна аль-Киримі, тут знаходимо автохтонне осмислення індивідуалізму, філософії свободи й інших питань, які можна розглядати як межові, тобто, з одного боку, східні, азійські, з іншого – навіть як європейські, особливо враховуючи специфічний культурний досвід ісламського цивілізаційного простору Східної Європи (від Боснії до Криму). Подальше дослідження суфійських рукописів цього періоду дозволить не лише розкрити цю тезу в більш широкому форматі, але й відзначити ту роль, яку в розвитку цих традицій мали вихідці з українських земель. Більше того, це дозволяє по-новому оцінити ісламську філософську думку раннього модерну й поставити під сумнів стереотипну тезу про те, що пізня філософська традиція регіону була лише ригідним повторенням і коментуванням середньовічної класики.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Аль-Аджем, Р. (1999). *Мавсу'а мусталяхат Ат-Тасаввуф аль-Іслямі*. Бейрут: Мактаба Лубнан.
- Аль-Аскалані, Ібн Хаджар. (2002). *Лісан аль-Мізан*. Бейрут: Дар аль-Башаїр аль-Іслямійя.
- Аль-Гамадані, 'Айн аль-Куда. (1963). *Тамгідат*. Тегран: Данішгех Тегран.
- Аль-Кафауї, Абу Бакар бін Расуль. (1612). *Аль-Хакаїк аль-'Алійя*. [Рукопис]. Petermann, No. II 441. Staatsbibliothek zu Berlin. Берлін, Німеччина.
- Аль-Киримі, І. (1590). *Мавагіб ар-Рахман фі байан маратіб аль-акван*. [Рукопис]. No. 3649. Kastamonu İI Halk Kütüphanesi. Кастамону, Туреччина.
- Аль-Киримі, І. (без дати). *Рісала фі ль-Куфр аль-Хакікі уа ль-Іслям аль-Маджазі*. [Рукопис]. Mss. Şeriyue, No. 815/4. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi. Стамбул, Туреччина.
- Аль-Киримі, Х. (без дати). *Зубдату ль-Асрар*. [Рукопис]. No. 600/2. Çorum Hasan Paşa İI Halk Kütüphanesi. Чорум, Туреччина.
- Талипов, Н., & Аликулов, Х (1991). Переписка Ибн Сины с шейхом Абу-л-Хайром». *Общественные науки в Узбекистане*, (3), 42-46.
- Якубович, М. (2015). Онтологія ібн Арабі та Садр ад-Діна аль-Кунаві в інтерпретації кримського мислителя Ахмада бін Абдаллаха аль-Кримі. *Sententiae*, 32(1), 36-46. <https://doi.org/10.22240/sent32.01.036>
- Якубович, М. (2016). *Філософська думка Кримського ханства*. Київ: Комора.
- Akasoy, A. (2011). What is Philosophical Sufism? In P. Adamson (ed.), *In the Age of Averroes* (pp. 229-249). London: Warburg Institute.
- Bursalı, M. T. (1975). *Osmanlı müellifleri*. Istanbul: Meral Yayınları.
- Cihan, A. K. (2010). The Notion of Religion in the Fusus al-Hikam of Ibn Arabi, *Afkar*, 11, 107-128.
- Ernst, C. (1995). *Words of Ecstasy in Sufism*. New York: SUNY Press.

- Radtke, B. (1996). Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal. *Die Welt des Islams*, 36, 326-364. <https://doi.org/10.1163/1570060962597418>
- Tanman, N. (1994). Küçük Ayasofya Tekkesi, In *Dünden bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 5, 149-150.

Одержано 18.10.2017

REFERENCES

- Akasoy, A. (2011). What is Philosophical Sufism? In P. Adamson (Ed.), *In the Age of Averroes* (pp. 229-249). London: Warburg Institute.
- Al-Ajami, R. (1999). *Encyclopedia of the Sufi Islamic Terms*. [In Arabic]. Beirut: Maktabah Lubnan.
- Al-Asqalani, Ibn Hajar. (2002). *Language of the Measures*. [In Arabic]. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyah.
- Al-Hamadani, 'Ayn al-Quda. (1963). *Book of Introdocution*. [In Persian]. Tehran: Danishgeh.
- Al-Kafawi, Abu Bakr bin Rasul. (1612). *The Highest Realities* [In Arabic]. [Manuscript]. Petermann, No. II 441. Staatsbibliothek zu Berlin. Berlin, Germany.
- Al-Qirimi, H. (s.d.). *Zubdatu l-Asrar*. [In Arabic]. [Manuscript]. No. 600/2. Çorum Hasan Paşa Public Library. Corum, Turkey.
- Al-Qirimi, I. (1590). *Bounties of All-Merciful in the Explanation of the Levels of Being*. [In Arabic]. [Manuscript]. No. 3649. Kastamonu Public Library. Kastamonu, Turkey.
- Al-Qirimi, I. (n.d.). *Treatise on the Real Unbelief and Allegorical Islam* [In Arabic]. [Manuscript]. Şeriyye, No. 815/4. Süleymaniye Manuscript Library. Istanbul, Turkey.
- Bursalı, M. T. (1975). *Osmanlı müellifleri*. Istanbul: Meral Yayınevi.
- Cihan, A. K. (2010). The Notion of Religion in the Fusus al-Hikam of Ibn Arabi, *Afkar*, 11, 107-128.
- Ernst, C. (1995). *Words of Ecstasy in Sufism*. New York: SUNY Press.
- Radtke, B. (1996). Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal. *Die Welt des Islams*, 36, 326-364. <https://doi.org/10.1163/1570060962597418>
- Talipov, N., & Alikulov, H. (1991). Correspondence of Ibn Sina with Sheikh Abu l-Khayr. [In Russian]. *Social Sciences in Uzbekistan*. (3), 42-46.
- Tanman, N. (1994). Küçük Ayasofya Tekkesi, In *Istanbul City Encyclopedia*. [In Turkish], (5), 149-50.
- Yakubovych, M. (2015). Ontology of Ibn Arabi and Sadr ad-Din al-Qunawi in the Interpretation of Crimean Thinker Ahmad bin 'Abdallah al-Qrimi. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 32(1), 36-46. <https://doi.org/10.22240/sent32.01.036>
- Yakubovych, M. (2016). *Philosophical thought of the Crimean Khanate*. [In Ukrainian]. Kyiv: Komora.

Received 18.10.2017

Mykhaylo Yakubovych

Human Ontology in Early Modern Crimean Sufism: School of Ibrahim al-Qirimi

The article covers main features of Early Modern Sufi Philosophy in Crimea. Based on the new discoveries of Arabic manuscripts in Turkey (libraries in Istanbul and Corum) and Germany (Berlin library), the study provides analysis of the Sufi approach towards human ontology, developed by Crimean thinkers Ibrahim al-Qirimi, Abu Bakr al-Kafawi and finally Hussam al-Din al-Qirimi. Apart from the classical Sufi rethinking of a human being as the body-soul entity making spiritual journey towards final Perfect Man (*al-insan al-kamal*) and approaching ultimate revival, Crimean thinkers also paid great attention to the issue of human freedom, naming it by special term (Arabic *al-istiqlal*, literary meaning "independence"). In contrast to rather conservative background of Islamic discursive theology (*kalam*) and other schools of Islamic philosophical thought of the Post-

Classical period, special attention to this concept can be regarded as evidence of some “humanistic” tendencies among thinkers of the Crimean Khanate. The article also notes that this concept of freedom was considered by Crimean thinkers as one of the important conditions for the manifestation of Divine Attributes in human existence; that is, the anthropologic measurement of the pantheistic idea of “unity of being”, widely popular among Sufis of those times. Taking into account the fact that the modern notion of “freedom” in the Arabic philosophical thought is based predominantly on Western concepts, the new reading of Sufi Post-Classical manuscripts reveals autochthonous cultural potential of this tradition.

Михайло Якубович

Онтологія людини в ранньомодерному кримському суфізмі: школа Ібрагіма аль-Кирімі

Стаття розкриває головні особливості ранньомодерної суфійської філософії в Криму. Базуючись на нових відкриттях арабських рукописів у Туреччині (бібліотеки в Стамбулі й Чорумі) та Німеччині (Державна бібліотека в Берліні), дослідження вміщує аналіз суфійського підходу до онтології людини, розвинуте кримськими мислителями Ібрагімом аль-Кирімі, Абу Бакром аль-Кафаві та Хуссам ад-Діном аль-Кирімі. Окрім класичного суфійського переосмислення людини як психофізичної складової буття світу, що звершує духовну подорож в напрямі кінцевої Досконалої Людини (*аль-інсан аль-камаль*) та відродження в новій природі, кримські мислителі також визнавали можливість людської свободи, використовуючи для цього спеціальне поняття (арабською *аль-істікляль*, «незалежність»). На тлі досить консервативних підходів ісламської дискурсивної теології (*калям*) та інших напрямів ісламської філософської думки посткласичного періоду, спеціальна увага до цього поняття може розглядатися як свідчення певних «гуманістичних» тенденцій серед мислителів Кримського Ханства. У статті також відзначається, що це поняття свободи кримські мислителі вважали однією з важливих умов маніфестації Божественних Властивостей у людському існуванні, тобто антропологічного виміру утвердженої на той час пантеїстичної ідеї «єдності буття». Враховуючи той факт, що сучасне поняття «свободи» в арабомовній філософській думці ґрунтується переважно на західних концепціях, нове прочитання рукописів суфійського посткласичного періоду дозволяє виявити автохтонний культурний потенціал цієї складної традиції.

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

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

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