

I. Історико-філософські студії

УДК 141.7 (44)

Ярош О. А.

*Кандидат філософських наук, завідувач сектору історії східної філософії
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України*

ІНТЕРПРЕТАЦІЇ КОНЦЕПЦІЇ «ВАХДАТ АЛЬ-ВУДЖҀД» В АКАДЕМІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ В ІНДІЇ У ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ ХХ СТОЛІТТЯ

Дане дослідження присвячено проблемі рецепції ідей західно-європейської філософії та орієнталістики в контексті розуміння фундаментальної суфійської онтологічної концепції «вахдат аль-вуджҀд» (єдності буття / існування) в індійському мусульманському академічному середовищі, що формувалося під впливом «вестернізованої» системи освіти у першій половині ХХ століття.

Ключові слова: *буття, єдність, існування, множинність, суфізм.*

Концепція вахдат аль-вуджҀд та її рецепція у середовищі суфіїв та їх опонентів неодноразово ставала предметом дослідження науковців. У цьому контексті слід згадати праці О. Д. Книша [19], І. Р. Насирова [1], А. В. Смирнова [2], Т. Ідзуцу [17], М. Такешита [26], В. Читтіка [9], у яких розкриваються різні аспекти концепції вахдат аль-вуджҀд, у витоків якої, як прийнято вважати, стоїть видатний суфійський мислитель Мухіддін Ібн аль-Арабі (560 / 1165–638 / 1240), хоча останній не вживав цього поняття, адже як стверджують дослідники, сам термін з'являється дещо пізніше.

Так, на думку Сеїда Хоссейна Насра, першим, хто використав даний термін, був андалузський містик Абу Мухаммад Ібн Сабін (614 / 1217–669 / 1269) [24, р.156]. Водночас, Вільям Читтік зазначає, що у Ібн Сабіна це поняття набуває значення технічного терміну [10, 83]. Натомість, Мішель Шодкевич підкреслює, що ключовим поняттям у Ібн Сабіна виступає вираз «Тільки Аллах (фақад Аллах)» [10, р.82]. Загалом, для Ібн Сабіна характерним є розуміння «Єдинобожжя» (таўхїд) у міс-

тичному ключі. Шодкевич також вважає, що незважаючи на те, що Ібн Сабін не згадував про те, що ідеї Ібн аль-Арабі вплинули на його творчість, тим не менш, цей вплив мав місце [10, р.82].

Як показує Читтік, поняття вахдат аль-вуджūd, відсутнє у самого Ібн аль-Арабі, з'являється у його учнів та послідовників, зокрема, у Садр ад-Діна Кунаві (пом. 673 / 1274) та Сад ад-Діна Фаргані (пом. 695 / 1296), який вживає цей термін значно частіше, ніж Кунаві [10, р.109]. Натомість, як технічний термін, це поняття використовується такими учнями та послідовниками Ібн аль-Арабі, як Ібн Савдакін (пом. 646 / 1248) та Ібн аль-Афіф аль-Гілімсані (661 / 1263–688 / 1289) [10, р.82].

Ці суфії, загалом, трималися розуміння відношення між Єдиним та множинним, яке описувалось терміном вахдат аль-вуджūd, в його первинній інтерпретації, що бере початок у вченні Ібн аль-Арабі. Проте, як відзначає Читтік, жоден з цих двох не вживав поняття «вахдат аль-вуджūd» як таке, що виражає єдину природу речей, а лише в тому значенні, що буття / існування (вуджūd) — це єдина реальність, тобто немає жодного іншого існування, окрім існування Абсолюту [8, р.6].

Американський дослідник справедливо відзначає, що якщо б ми зробили спробу чітко сформулювати доктрину «вахдат аль-вуджūd» як її розумів сам Ібн аль-Арабі, ми би побачили, що наше формулюванні мало б небагато спільного із тим, що обговорювалося мусульманами пізніше [11, р.30].

Що стосується самого Ібн аль-Арабі, то в загальних рисах його розуміння таўхїд виглядає наступним чином. Згідно із його вченням, вуджūd (буття / існування) в реальності (хақїқа) належить виключно Богу. Ми вважаємо речі (аш-шайа) існуючими тому, що Бог наділяє їх своїм існуванням. Все крім Бога, є неіснуючим (м'адūм) у собі, все що ми спостерігаємо, це Буття Бога (аль-вуджūd аль-хаққ) насичене властивостями, дослівно — правилами, (аҳкам) речей. Таким чином, коли говоримо про існування речей, ми вживаємо метафоричний (маджаз) сенс [10, р.75].

Власне, у цьому сенсі слід розуміти його висловлювання, на кшталт: «Сутність буття (вуджūd) одна, але властивості (аҳкам) різноманітні» [10, р.72]. Отже, Ібн аль-Арабі у жодному разі не негує множинне і не отожднює його із Єдиним.

Також, дослідники зазначають, що сам термін вуджūd в арабській мові має специфічні конотації, які не можна повністю передати поняттями «буття» та «існування». Це слово походить від кореня «в-дж-д»,

що має значення «шукати», «знаходити», «відчувати» [10, р.74]. Таким чином, вуджūd означає те, що можна віднайти назовні. На нашу думку, кращим еквівалентом цього поняття буде «наявне буття», в сенсі того, що реально існує і може бути пізнане.

Водночас, подібну етимологію має інший суфійський технічний термін «вадж», який перекладається як «екстаз». Ці мовні особливості відкривали для суфійських авторів широкі можливості для теоретичних спекуляцій та інтерпретацій.

Чіткік відзначає, що поняття вуджūd корелює не тільки з «наявним», тим що ми можемо віднайти назовні, але також із самим суб'єктивним досвідом пошуку [10, р.74]. Він означає зняття «завіс», що відділяють містика від Бона і у цьому сенсі є синонімом поняття «шугūd» (споглядання), яке з'являється пізніше [10, с. 75].

Водночас, «пантеїстичні» ідеї, у тому сенсі, що перевага віддається Єдиному (вахід) над множинним (касір), негуючи останнє, можна спостерігати у послідовника Ібн-Сабіна Авхад ад-Діна Бальяні (пом. 686 / 1288), автора «Послання про єдність» (Рісāлат аль-ахадійа). Цей трактат, виданий у 1901 році у перекладі Т. Вейра приписувався самому Ібн аль-Арабі, що у свою чергу, певною мірою вплинуло на розуміння онтологічних концепцій самого «Великого Шейха».

Таким чином, можна сказати, що поняття «буття / існування», загалом, розуміється в «акбарійській традиції» у унівокальному сенсі. Тобто воно вживається однозначно в стосунку до Бога, натомість в стосунку до всесвіту воно вживається у метафоричному сенс. Тобто є лише Єдине Існування, яке «локалізується» у речах і не можна говорити про будь яку пропорцію, чи градацію між різними модусами. Таким чином, тут не сформувалася концепція на кшталт «буттєвої аналогії» (*analogia entis*) у схоластиці, яка заклала певну градуальну співмірність між буттям Бога і творінням.

Загалом, провідні послідовники і коментатори обережно ставилися до тонкощів розуміння проблеми «єдності буття / існування» і намагалися уникнути її розуміння у пантеїстичному контексті, як єдності усього суцього (вахдат аль-мавджūd).

Повернемося до основної проблематики даної роботи. Слід зазначити, що більшість праць, у яких розглядається рецепція і розвиток філософських ідей суфізму, звертаються до кіл традиційних мусульманських мислителів, водночас проблема інтерпретації метафізичної доктрини суфізму мусульманськими авторами ХХ століття,

у тому числі модерністами, залишається недослідженою. Винятком можна вважати праці присвячені Мухаммаду Ікбалу (1877–1938) [3] та Абд ар-Рахману Бадаві (1917–2002) [5].

На початку ХХ століття у Індії певна частина інтелектуальної та духовної еліти, що належала до різних релігій, дійшла до висновку про необхідність подолання відсталості традиційних суспільств шляхом запозичення та адаптації здобутків західної цивілізації. У першу чергу, це стосувалося технологій, медицини а також системи освіти та управління.

Що стосується мусульманської частини індійської еліти, то її позиція загалом відповідала універсальним модерністським та реформаторським трендам у тогочасному ісламі. Зокрема, йдеться про афганського реформатора Джамал ад-Діна Афгані (1839–1897), єгипетських релігійних та суспільних діячів Мухаммада Абдо (1849–1905) та Рашида Ріда (1865–1935), реформаторський рух джаддидистів (Шихабуддін Марджані (1818–1889), Ісмаїл Гаспрінський (1851–1914), Муса Бегісв (1875–1949) та інші).

Серед мусульманських діячів Індії того часу виділяється постать Сеїда Ахмада Хана (1817–1898), який у 1875 році заснував у м. Аліграх (штат Уттар-Прадеш) перший мусульманський заклад нового типу «Магометанський Англо-Орієнтальний Коледж», на основі якого у 1920 було створено Мусульманський Університет у м. Алігарх. Сам Ахмад Хан був доволі суперечливою фігурою. Незважаючи на те, що він особисто займав про-британську позицію і його заслуги перед Імперією були нагороджені титулом «сера» у 1888 році, соціальні і просвітницькі ідеї Ахмада Хана у свій час стали ідейною основою руху індійських мусульман з метою створення незалежної держави [20; 21; 22].

У 1889 році за ініціативою Ахмада Хана у м. Алігарх пройшла перша Всеіндійська освітня конференція, метою якої була реформа системи мусульманської освіти у Індії з метою запровадження західних стандартів освіти. У 1906 році на конференції у м. Дакка (Бенгалія) було створено перше політичне об'єднання індійських мусульман — «Загальноіндійська Мусульманська Ліга».

Найвизначнішим здобутком Ахмада Хана на реформаторській ниві є створення мусульманського вищого навчального закладу західного типу у м. Алігарх. Цей навчальний заклад виділявся серед інших мусульманських вищих шкіл того часу. У цьому контексті слід згадати традиційний ісламський навчальний заклад Дар ুলь-Улюм

у м. Деобанд (Уттар-Прадеш), заснований у 1866 році, який став осередком консервативної мусульманської думки. Можна сказати, що Мусульманський Університет у м. Алігарх з його навчальною програмою, що значною мірою базувалася на британських взірцях, активним використанням англійської у навчанні, був в опозиції до консервативних улемів Деобанду. З іншого боку, він відрізнявся від вищих навчальних закладів західного типу, що існували у той час, зокрема університету у м. Мадрас (штат Тімал Наду), заснованого у 1857 р. та університету у м. Аллахабад (заснований у 1876 р., Уттар Прадеш), своєю орієнтацією на мусульманські цінності та від заснованого у 1894 р. Надват уль-Улама у м. Лакнау (Уттар Прадеш), який займав більш консервативну позицію, залишаючи великий обсяг традиційних ісламських дисциплін у навчальній програмі.

Згодом постали інші мусульманські навчальні заклади західного типу — Університет Османія у м. Хайдерабад (1918) та Джамія Міллія Ісламія (Національний Ісламський університет) у м. Алігарх (1920), який переніс свою діяльність до м. Нью-Делі у 1925 році.

Ахмад Хан віддавав перевагу у навчальному процесу світським наукам, відводячи релігії місце, насамперед, у сфері морального виховання студентів. На його думку релігія має опікуватися світом прийдешнім, а світські науки — теперішнім. Між ними немає протиріччя, оскільки наука і релігія створені Богом на благо людини.

Він також досить критично ставився до традиційних мусульманських наук, включаючи «фальсафа» [20, р.130]. Незважаючи на це, а радше завдяки цьому, згодом особливе місце у діяльності Університету Алігарх посів факультет мистецтв, де особлива увага приділялася філософії. Проте, очевидно, що це сталося завдяки впровадженню західної академічної філософії в навчальні плани. Серед традиційних мусульманських мислителів, праці яких також вивчалися в університеті Алігарх, слід згадати Абу Хаміда аль-Газалі (450 / 1058–505 / 1111), Бурхануддіна аль-Маргінані (511 / 1118–585 / 1190), Шаха Валіуддлаха Дехляві (1114 / 1703–1176 / 1762).

З кола філософів, що стояли у витоків філософської школи університету, насамперед, слід згадати Сеїда Зафара уль-Хасана (1885–1949), фахівця з історії західної філософії, доктора філософії Ерлангенського та Оксфордського університетів, який довгий час обіймав посаду професора філософії і був деканом Факультету мистецтв. Керівником його докторської дисертації в Оксфорді був професор Джон Александер Сміт

(1863–1939), а текст дисертації було видано у вигляді монографії, яка отримала високі оцінки фахівців [13].

Викладачів і випускників університету Алігарх також цікавили проблеми традиційної мусульманської філософії, зокрема інтелектуальна традиція суфізму. І хоча багато провідних мусульманських реформаторів, як модерністів, так і консерваторів, мали досить критичне ставлення до суфізму, тим не менш традиційна мусульманська інтелектуальна спадщина була предметом жвавого обговорення у університетському середовищі.

Індійські вчені були добре знайомі із працями західних дослідників, зокрема, завдяки діяльності «Королівського Азіатського Товариства» (засноване у 1824 р.), яке мало осередки в Калькутті, Бомбеї, Бангалорі, Мадрасі та Біхарі. Важливу роль у цьому процесі також відіграло засноване у 1875 р. «Теософське товариство», яке у 1883 році перенесло свою штаб-квартиру до Мадрасу.

Мусульманські вчені Індії традиційно приділяли велику увагу філософським аспектам суфізму, адже саме тут Іслам безпосередньо стикався з великими релігіями Сходу в рамках яких формувалися системи знання, що несли виклик традиційним мусульманським наукам, зокрема теології (калам) та суфізму. Саме у цьому середовищі видатним суфієм Ахмадом Сірхінді (971 / 1563–1024 / 1615) було сформульовано концепцію, яка на думку автора та його послідовників мала коректніше відображати засади таўхїд, а саме – доктрину «єдності свідоцтва» (ваҳдат аш-шугūd). Уільям Чіттік з цього приводу пише, що у своєму критичному переосмисленні концепції Ібн аль-Арібі, Ахмад Сірхінді виходив з вузького розуміння поняття у сенсі буття, ігноруючи його гносеологічні конотації: «Якщо б не його однобічна інтерпретація слова (вуджūd — авт.), у нього б виникли труднощі із формулюванням багатьох із своїх закидів» [11, с. 32].

Наприкінці XIX — першій половині дискусія довкола інтелектуальної спадщини Ібн аль-Арабі набуває нових обертів, при чому це стосується як традиційних мусульманських вчених, таких як Алі Ашраф Тханві (1863–1943), такі і мусульманських модерністів, що стояли на позиціях рецепції та практичного засвоєння західних ідей та цінностей.

Алі Ашраф Тханві, один із найвидатніших учених «деобандійської школи» залишив по собі багато праць у різних галузях мусульманських наук, серед яких особливе місце займав суфізм, оскільки сам він також був видним шейхом тарікату «чіштїя-нізамїя». Зокрема, він написав два

коментарі на урду до «Гемм мудрості» (Фусӯс аль-ґікам) Ібн аль-Арабі та трактат на захист його віровчення під назвою «Наш учитель Ібн аль-Арабі та його погляди» (‘Аламе Ибн аль-‘Арабі аӯр ан ке маслак) що ґрунтувався на подібному за змістом творі суфійського автора XVI ст. Абд аль-Ваххаба Ша’рані.

Особливе місце серед традиційних улемів того часу, що розвивали ідеї Ібн аль-Арабі, займав Міян Мухаммад Амджад (пом. 1920), шейх тарікату «чїштїя-нізамїя», відомий правник. В духовній біографії його учителя Шамсуддіна Сїалві (1883) згадується, що Міян Мухаммад Амджад мав великий інтерес до вчення Ібн аль-Арабі і багато часу приділяв вивченню його фундаментальної праці «Мекканські Одкровення» (аль-Футӯхат аль-маккіїя) [23]. Він також був палким прихильником Ахмада Хана та його руху з реформування системи освіти. Навіть коли значна частина мусульманських вчених Індії того часу відкрито засудила реформаторські ідеї Ахмад Хана, а Алі Бакш Хан навіть привіз із Мекки фетву у який той називався «служителем Сатани, що зводить з правильного шляху людей» і яка дозволяла його фізичне покарання [7, с. 200–204], Міян Мухаммад висловлював гарячу підтримку його діяльності.

Інший видатний суфійський діяч того часу Мехр Алі Шах (1859–1937) який також був шейхом тарікату «чїштїя-нізамїя», проте належав до теологічної школи «барелві», опозиційної до школи «деобадї», яку представляв, зокрема Алі Ашраф Тханві, вважається ключовим представником акбарійської традиції в Індії початку XX ст. Він, зокрема, навчався в медресе м. Аліґарх у середині 70-х років XIX ст., коли створювався Мусульманський університет. Серед лекцій і послань учням, присвячених різним аспектам вчення Ібн аль-Арабі, увагу дослідників привертає трактат «Верифікація Істини» (Таґхік аль-ґаққ) у якому автор проголошує слїдування доктрині вахдат аль-вуджӯд обов’язком для всіх мусульман.

Серед мусульманських мислителів-модерністів, що переосмислювали доктрину вахдат аль-вуджӯд, особливе місце, безперечно, посїдає Мухаммад Ікбал, який залишив ряд праць у яких критично аналізує онтологічні засади «акбарійської» традиції [4, с. 176–190]. Разом із цим, це питання вимагає окремого розгляду і у даній статті ми маємо намір, насамперед, зосередитися на інтерпретаціях доктрини Ібн аль-Арабі у працях дослідників пов’язаних із академічним середовищем університету у м. Аліґарх.

Одним з таких дослідників був Сеїд Абдул Кадір Хусайні. Він спочатку навчався в університеті Мадрасу і у 1931 році здобув тут ступінь магістра. Його інтерес до спадщини Ібн аль-Арабі сформувався під впливом вчителя арабської Сеїда Мухаммада Сахіба з Мадурі, починаючи з 1928 р. [15, р.8]. Очевидно, що Абдул Кадір підтримував контакти із «Теософським товариством» у Мадрасі, оскільки він підготував для провідного часопису товариства «Теософ», заснованого у 1879 р. Блавацькою, статтю під назвою «Ібн аль-Арабі: великий мусульманський містик і мислитель», яку, натомість, було видано окремою брошурою у видавництві товариства у 1931 [15].

У 1944 р. Абдул Кадір розпочинає докторські студії в університеті Алігарх, а у 1948 р. захищає дисертацію під назвою «Система управління у арабів» [14]. У період між закінченням магістерських студій та початком роботи над докторською дисертацією, Абдул Кадір інтенсивно працює над другою працею, присвяченою доктрині Ібн аль-Арабі, яка виходить у 1945 році під назвою «Пантеїстичний монізм Ібн аль-Арабі» [16].

Перейдемо до аналізу того, як Абдул Кадір інтерпретує філософські ідеї Ібн аль-Арабі, зокрема ті, що стосуються проблеми «буття».

Перша з робіт Абдул Кадіра являє собою своєрідний вступ до біографії та доктрини Ібн аль-Арабі. Він спирається оригінальні тексти «Гемм мудрості» та «Мекканських одкровень». При цьому, автор подає невеличкий огляд думок західних авторів з цього приводу, зокрема Рейнолда Нікольсона, Луї Масіньона, Девіда Макдональда [15, р.47–49]. Сам автор відзначає, що найбільший вплив на його підхід до ідей Ібн аль-Арабі справили коментарі Нікольсона до «Гемм мудрості» та праця Ходжі Хана «Мудрість пророків у світлі суфізму» [15, 8–9], що являла собою коментований переклад «Гемм» із вступом Масіньона [18].

Розділ VII цієї брошури, де викладено метафізичне вчення Ібн аль-Арабі, має назву «Про Бога» і являє собою просту підбірку цитат з «Гемм» без жодних коментарів чи пояснень. Адже мета автора полягає у тому, щоб представити погляди «Великого Шейха» за допомогою його власних слів та представити їх дослівний переклад. Разом із тим, цьому викладу передую наступна оцінка: «Теологи праві, коли критикують його (Ібн аль-Арабі, авт.) як еретика, оскільки будь-який випадковий спостерігач, особливо сучасний, може з легкістю зрозуміти що він таким був. Проте, для того, щоб визначити чи був він моністом, чи ні, треба

повністю вивчити його праці під цим кутом» [15, р.50]. Можна сказати, що це завдання Абдул Кадір намагався реалізувати у другій роботі.

Появі у 1945 р. нової книги, присвяченої доктрині Ібн аль-Арабі, передувало листування автора із провідними знавцями суфійської думки того часу, зокрема Р. Нікольсоном, Л. Масіньоном, Мехметом Алі Айні [16, v]. Абдул Кадір особливо відзначив вплив на свою роботу праць Нікольсона, Масіньона та видатного іспанського вченого Мігеля Асіна Паласіоса.

Нашу увагу привертає структура роботи «Пантеїстичний монізм Ібн аль-Арабі». Очевидно, що автор вже остаточно визначився із оцінкою доктрини Ібн аль-Арабі, що знайшло вираз у назві книги. Перші три розділи являють собою огляд пантеїстичних концепцій, починаючи від веданти і закінчуючи містичними течіями в рамках Ісламу. На перших сторінках автор подає власне розуміння концепції вахдат аль-вуджуд яку він вважає ключовою для Ібн аль-Арабі.

Абдул Кадір порівнює її із онтологією «адвайта веданти» і, загалом, вважає мішаниною різноманітних ідей, запозичених із релігійно-філософських систем, що їй передували. Автор пише: «Вахдат аль-вуджуд — це теорія, яка розглядає усі кінцеві речі виключно як аспекти, або частини одного вічно сущого Буття і розглядає усі матеріальні об'єкти і усі інтелекти як такі, що необхідно виникають з однієї нескінченної субстанції. Одна абсолютно субстанція, всеохопне буття називається Богом. Таким чином Бог, виходячи з цього, це все що існує, і немає нічого, що би не було з необхідністю включене до, або нічого, що би не впливало з необхідністю з Бога. Тому всесвіт має розглядатися не як продукт вільної волі, а вічний процес, який не може бути іншим ніж він є. В доктрині вахдат аль-вуджуд монізм і детермінізм поєднуються, таким чином загал природи є спів-вічним Богу і Божественне Буття вважається таким, що повністю і вичерпно виражає себе в божественних маніфестаціях. Ми та решта всесвіту є лише фазами Його буття. Ніщо не може розглядатися як таке, що хоча би тимчасово відділене від Нього. Бог та всесвіт мають ототожнюватися. Оскільки є лише одне Буття, якщо ми говоримо про Бога, має зникнути всесвіт, а якщо говоримо про всесвіт, має зникнути Бог» [16, р.1].

Решта роботи являє собою підбірку уривків з праць Ібн аль-Арабі впорядкованих за тематичним принципом. На відміну від попередньої роботи, автор вміщує до кожної теми та підтеми власний коментар та наводить арабський оригінал цитованого уривку.

Проблемі вахдат аль-вуджūd присвячено, зокрема, XIII розділ праці. У коментарях Абдул Кадір повторює свої тези про «пантеїстичний характер» доктрини Ібн аль-Арабі: «провідна теорія іба аль-Арабі полягає у тому, що Один є Усім. Це Єдиний бог, який з'являється у всіх цих формах. На його думку, у всесвіті немає нічого, щоб не було Богом. Лише Він один існує і все носить знак того, щ Він є його основою чи сутністю <...> Ібн аль-Арабі вважає, що Бог ідентичний із всесвітом. І хоча всесвіт є єдиною сутністю, існує його багато модусів і аспектів. Всесвіт має явлений (тілесний) аспект та прихований (безтілесний) аспект. Коли Бога називають явлений, йдеться про тілесний аспект всесвіту, а якщо прихований, мається на увазі безтілесний аспект. Таким чином, всі імена та якості Бога повинні інтерпретуватись як модуси і аспекти всесвіту» [16, p.175, 179].

Ми можемо навести ще багато подібних цитат. Очевидно те, що автор інтерпретує вахдат аль-вуджūd як різновид «субстанційного монізму», коли реальність зводиться до однієї-єдиної субстанції та її модусів. Безперечно, подібний підхід не враховує усіх семантичних аспектів поняття «вуджūd» та його інтерпретацій у «акбарійський» традиції. Також можна зробити висновок, що автор приписує Ібн аль-Арабі заперечення реальності множинного. Ця позиція співпадає із ідеями Р. Нікольсона, висловленими у коментарі до «Гемм». Британський вчений також вважав, що для Ібн аль-Арабі єдиною реальністю є Божественна Сутність, яка має два аспекти: чиста Сутність, позбавлена атрибутів, та Сутність наділена атрибутами. Отже, усі речі є атрибутами Бога. Тому вони споконвічно ідентичні з Богом [25, p.150].

І, якщо Абдул Кадіра Хусайні лише умовно можна вважати представником академічної школи університету Алігарх, то наш наступний автор — Бурхан Ахмад Фарукі повною мірою відповідає цій характеристиці. Він був учнем професора Зафар уль-Хасана, та захистив під його керівництвом дисертацію на тему «Доктрина Муджаддида про таўхїд: дослідження вчення Ахмада Сірхінді про Єдність», яка вийшла окремою книгою у 1940 році [12]. Цікаво, що Зафар уль-Хасан у вступі до цієї роботи відзначив «повернення ісламського містицизму до вахдат аль-вуджūd» [12, p.8].

Хоча більша частина даної праці відведена аналізу ідей Ахмаду Сірхінді та його полеміки з вахдат аль-вуджūd, значна увага також приділяється останній доктрині.

Коли Фарукі досить таки детально аналізує концепцію вахдат аль-вуджūd, він звертається головним чином до основної праці Ахмада Сірхінді «Листи» (Мактūбāt) і коментаря до «Гемм» видатного послідовника «акбарійської» традиції Абд аль-Раззака Кашані (пом. 730 / 1330), значно меншою мірою посилаючись на текст самих «Гемм» та «Меканських одкровень».

Характеризуючи розуміння таūхїд у Ібн аль-Арабі, Фарукі пише наступне: «Позиція Ібн ‘Арабі стосовно таūхїд полягає у тому, що Буття є одним, це все що існує, і це Буття є Аллах. Звідси всесвіт тотожній із Аллахом. Ідентичність цього світу з Аллахом досягається на основі ідентичності Його за̄т-о- сифāt або існування і сутності, субстанції і атрибутів; всесвіт це лише Таджаллі або манифестації Його сифāt, або атрибутів. Іншими словами, створення всесвіту є формою еманції» [12, р.86–87]. Таким чином, Фарукі вважає, що у Ібн аль-Арабі має місце отождоження Бога і всесвіту: різноманітність всесвіту — це модуси, у яких Єдність диференціює себе, водночас ці модуси вичерпують Єдність і поза цим нічого не існує [12, р.92].

Разом із тим, автор співвідносить вахдат аль-вуджūd із іншим суфійським поняттям «джам’» (єднання, зближення, цілісність) [12, р.92]. Це поняття описує містичний стан, коли адепт-суфій бачить себе та інші речі єдиними із Богом. Власне у цьому стані, вахдат аль-вуджūd стає предметом досвіду містика. Протилежним станом є «розділення після єднання» (фарк ба’ад аль-джам’), коли суфій переживає відмінність між собою, всесвітом та Богом. Отже, Фарукі досить влучно вказує на кореляцію між містичним досвідом і структурою реальності, яка притаманна концепції вахдат аль-вуджūd, проте ця ідея залишається у нього нерозвиненою і автор намагалися розкрити проблематику реляцій Єдиного (ва̄хид) та множинного (касїр), через співвідношення субстанції та її атрибутів, залишаючи поза увагою особливості розуміння поняття вуджūd.

Таким чином, індійські дослідники першої половини ХХ ст., що перебували під впливом ідей західної філософії і орієнталістики, намагалися представити вахдат аль-вуджūd та суфізм загалом як своєрідну «релігійну філософію», виражену у термінах західноєвропейського ідеалізму, як «об’єктивне» знання, водночас його ігноруючи містичну, суб’єктивну складову.

Список використаних джерел:

1. Насыров Р. И. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция) / Р. И. Насыров. — М.: Языки славянских культур, 2009.
2. Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби) / А. В. Смирнов. — М.: Наука (издательская фирма «Восточная литература»), 1993.
3. Степаняц М. Т. Концепция «совершенного человека» в творчестве Джалал ад-Дина Руми и Мухаммада Икбала / М. Т. Степаняц // Творчество Мухаммада Икбала. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1982.
4. Степаняц М. Т. Философские аспекты суфизма / М. Т. Степаняц. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.
5. Фролова Е. А. Арабская философия: Прошлое и настоящее / Е. А. Фролова. — М.: Языки славянских культур, 2010. — С. 243–251.
6. Ahmad A. Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857–1964 / A. Ahmad. — L.: Oxford University Press, 1967.
7. Graham G. F. I. The Life and Work of Syed Ahmad Khan / G. F. I. Graham. — L.: William Blackwood, 1885.
8. Chittick W. C. Ebno'l-'Arabi's Doctrine of the Oneness of Being / W. C. Chittick // Sufi. — № 4. — 1989–1990 (Winter). — P. 6–14.
9. Chittick W. The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Metaphysics of Imagination / W. C. Chittick. — N. Y.: SUNY Press, 1989.
10. Chittick W. C. Rumi and Wahdat al-wujud // Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi / W. C. Chittick / eds. A. Banani, R. Hovannisian, G. Sabagh. — Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1994. — P. 70–109.
11. Chittick W. C. Wahdat al-Wujūd in India / W. C. Chittick // Ишрак: ежегодник исламской философии / ред. Я. Эшотс. — № 3. — М.: Восточная литература, 2012. — С. 29–41.
12. Faruqi B. A. The Mujaddid's Conception of Tawhid: Study of Shaikh Ahmad Sirhindis, Doctrine of Unity / B. A. Faruqi. — Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1940.

13. Hasan S.Z. Realism. An Attempt to Trace Its Origin And Development In Its Chief Representatives / S.Z. Hasan. — L.: Cambridge University Press, 1928.
14. Husaini S.A. Q. Arab administration / S.A. Q. Husaini. — Delhi: Idarah-i-adabiyat, 2009.
15. Husaini S.A. Q. Ibn al'Arabi: the great Muslim mystic and thinker / S.A. Q. Husaini. — Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 2005.
16. Husaini, S.A. Q. The pantheistic monism of Ibn al-Arabi / S.A. Q. Husaini. — Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1992.
17. Izutsu T. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts / T. Izutsu. — Berkeley: University of California Press, 1984.
18. Khaja Khan Wisdom of the prophets (in the light of Tasawwuf). — Madras: The Hogarth Press, 1928.
19. Knysh A. Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam / A. Knysh. — N. Y.: SUNY Press, 1999.
20. Lelyveld D. Afgarh's First Generation / D. Lelyveld. — Princeton: Princeton University Press, 1978.
21. Lelyveld D. Disenchantment at Aligarh: Islam and the Realm of the Secular in Late Nineteenth Century India / D. Lelyveld // Die Welt dles Islams. — XXII. — 1984. — P.85–102.
22. Malik H. Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan / H. Malik. — New York: Columbia University Press, 1980.
23. Maulvi Ameer Baksh Anwar Shamsia // [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.archive.org/details/AnExtractFromanwarShamsiaABiographyOfFamousSufiKhawaja> Перевірено 20.02.13
24. Nasr S.H. Islamic Philosophy from Its Origin to the Present / S.H. Nasr // Philosophy in the Land of Prophecy, State University of New York Press, 2006.
25. Nicholson R.A. Studies in Islamic mysticism / R.A. Nicholson. - Richmond: Curzon Press, 1994.
26. Takeshita M. Ibn 'Arabi's theory of the Perfect Man and its place in the history of Islamic thought / M. Takeshita. - Tokyo: Institute for the study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 1987.

Стаття надійшла до редакції 18.01.2013 р.

Ярош А. А. Интерпретации концепции «вахдат аль-вуджūd» в академической философии в Индии в первой половине XX века

Данное исследование посвящено проблеме рецепции идей западно-европейской философии и ориенталистики в контексте понимания фундаментальной суфийской онтологической концепции «вахдат аль-вуджūd» (единства бытия / существования) в индийской мусульманской академической среде, сформированной под влиянием «вестернизированной» системы образования в первой половине XX века.

Ключевые слова: *бытие, единство, существование, множественность, суфизм.*

Yarosh O. A. Interpretations of the concept of “waḥdat al-wudjūd” in the academic philosophy in India during the first half of the XX century

Present research focuses on the reception of the ideas of Western philosophy and Oriental Studies in the context of interpretation of the fundamental ontological Sufi concept of “waḥdat al-wudjūd” (unity of being / existence) in the Indian Muslim academic community, that was formed under the influence of the “Westernized” education system in the first half of the XX century.

Keywords: *being, Unity, existence, multiplicity, Sufism.*