

ІБН АРАБІ — ГОЛОВНІ РИСИ ЙОГО МЕТАФІЗИКИ

У цій статті аналізується метафізична концепція Ібн-Арабі, одного з визначних містиків і метафізиків ісламського світу. Автор розглядає оприявлення божественної дійсності, як його розумів Ібн-Арабі, по-перше, як божественне самооприявлення божественної єдності й унікальності; по-друге, він показує божественне оприявлення назовні як процес творення світу й людини і зрештою акцентує увагу на тих моментах у вченні арабського мислителя, де обґрунтовується думка про трансцендентну єдність усіх релігій.

Ключові слова: метафізика, оприявлення, божественна дійсність, божественна сутність, божественна єдність і унікальність, творення, світ, людина, трансцендентна єдність релігій.

Шейх Ібн аль-Арабі був і залишається для всіх прихильників суфізму *Аш-Шейх Аль-Акбар* (великим Майстром), оскільки свого часу він представив розлогий і водночас глибокий виклад вчення суфізму, яке анітрохи не втратило свого значення до наших днів. Предметом вчення суфізму є первісні божественні істини або первісне вчення, пов'язане з вічними змістами або одним вічним змістом буття.¹ Цей зміст, або ж змістовність, притаманний усім автентичним переказам людства, й Ібн аль-Арабі оприявнив вчення, що лежить в основі всіх цих переказів. У своїх текстах він посилався на Коран, де мова йде про єдину місію всіх пророків давніх народів. Він вказував також на те, що це єдине послання — відповідно для різних часів і різних народів — не тільки породило різні священні закони (*shar'uv*) , але також зазнало змін у їх метафізичних формах вираження. Ці різні форми, в яких виражає себе стародавнє учення, можна порівняти з різними дзеркалами, в кожному з яких відображається промінь божественного світла. Погляд на цю відносність метафізичних форм вираження і є основою методу навчання Ібн аль-Арабі, яке полягає в тому, що він постійно змінює дзеркала або, іншими словами, що він весь час заново розвиває форми мислення, які виникають з його духовних роздумів. Таким чином, він сам направляє духовний погляд на істину променів божественного світла .

У цій роботі описані основні риси вчення Ібн аль-Арабі про вікодавні божественні істини, однак зважаючи на велику кількість і багатошаровість його творів,² це можна розглядати лише як спробу.

1. Життя³

Ібн аль - Арабі, чиє повне ім'я Мухуеддін Абу Абд Аллах Мухаммад ібн Алі ібн Мухаммад ібн аль - Арабі аль -Таї, походив із однієї древньої арабської родини. Він народився 17 Рамадана / 27 липня або 27 Рамадана 560 / 6 серпня 1165 р. в Мурсії (Андалузія). Коли йому було вісім років, він приїхав до Севільї, де навчався Корану, Хадису, арабській граматиці та ісламському правознавству (*fiqh*). Уже в дитинстві він зазнав духовних переживань, що мали вирішальний вплив на все його подальше життя. Сам Ібн аль-Арабі засвідчує, що впродовж свого духовного шляху він зустрічався з видатними майстрами. У 586 Х. / 1190 р.

¹ У цьому випадку варто уникати виразу «метафізика» через його тісний зв'язок із філософією Аристотеля. В ісламському культурному контексті метафізика Аристотеля названа *mv b'ad at - tabo - 'a*. Метафізика ж інша, яка пов'язана з духовним спогляданням, позначена як *' ilm al-ilvho* .

² Повне зібрання творів Ібн аль-Арабі охоплює щонайменше 350 робіт, більшість із яких знаходимо в: Osman Yahia, *Histoire et classification de l'Oeuvre d'Ibn ' Arabo*, два томи, Damaskus 1964. Найважливіші роботи про Ібн аль-Арабі : Afifi, A., *The Mystical Philosophy of Muhyod-Don Ibn al'Arabo*, Cambridge 1939; Chodkiewicz, M., *L'imagination s'aitatrice dans le Soufisme d'Ibn ' Arabo*, Paris 1958; Chittick, W.C., *The Sufi Path of Knowledge*, New York 1989 und *The Self – Disclousure of God*, New York 1998; Izutsu, T., *Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley 1983; St. Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ' Arabi*, Oxford 1999.

³ Детальний опис життя Ібн аль-Арабі знаходимо в: Addas, C., *Essai de Biographie du Shaykh al - Akabr Muhyi- Don Ibn ' Arabo*, Paris 1987.

філософ покидає андалузську батьківщину і вперше вирушає до Тунісу, де зустрічається з відомими майстрами-суфіями. Після короткого там перебування, він знову повертається до Севільї. 590 Х. / 1194 р. аль-Арабі знову здійснює подорож до Тунісу, а роком пізніше їде у Фез, після чого повертається знову до Кордови, де бере участь у похороні Ібн Рушда (Аверроеса). Зустріч з цим великим ученим в юнацькі роки він докладно описав у своїх нотатках. У 598 Х. / 1202 р. аль-Арабі остаточно покидає свою батьківщину і їде до Тунісу, Каїру і Єрусалиму, відвідує Мекку, де від Кааби справляє на нього глибоке враження, після чого для нього починається нове життя. Тут він почав писати свій найбільший твір *al-Futūḥāt al-Makkiyya* («Мекканські одкровення»), і тут же зустрів розумну і вродливу дівчину Айн аль-Шамс валь Баха Нізам ('Ayn al-Shams wa-l Bahv ` Nizām), якій присвятив збірки своїх віршів «Тарджуман аль-ашвак» (*Tarjūman al-ashwāq* [«Витлумач томлінь»]) У 600 Х. / 1204 р. Ібн Арабі покинув священне місто й подався до Багдада й Мосулу, а в 601 Х. / 1205 р. прибув у Малатью. Того ж року він прийняв запрошення Султана Конїї, де пізніше жив і помер великий Джалаледдін Румі (*Djalāl al-Dīn Rūmī* (1207-1273)). У наступні роки він знову перебував у Єрусалимі, Каїрі та Алеппо і неодноразово їздив у Мекку. Після усіх мандрівок, у 627 Х. / 1230 р. майстер оселився в Дамаску, де на схилі років написав відомий твір *Fuṣṣ al-Nikām* («Гемма мудрості») і завершив «Мекканські одкровення». 28. Рабі 638 Х. / 16 листопада 1240 р. він помер у Дамаску, де його було поховано і де досі є його могила.

2. Вчення.

Основним і вихідним пунктом метафізичного вчення Ібн аль-Арабі є поділ між однією безумовною божественною дійсністю (*al-haqq*), яка коротко позначається також як абсолютна, і всім тим, що не є цією абсолютною дійсністю. Це розділення ґрунтується на ісламському віровченні (*shahāda*): «Не існує ніякого божества, крім Бога (*Lā ilhā illā Allāh*)» або ж: «Не існує жодної дійсності, крім (однієї) дійсності». Іншими словами, існує тільки та одна безумовна божественна дійсність або абсолютне, і все, що не є цією дійсністю, власне не є дійсним. Водночас Ібн аль-Арабі не стверджує, що це недійсне є нічим. Для нього все, що не є однією безумовною дійсністю, є умовною і тим самим — нижчою, послабленою, дійсністю, дійсністю нижчого рівня, або ж просто видимістю, сном. Різниця між умовною і безумовною дійсністю полягає, на його думку, головним чином у тому, що єдина безумовна дійсність є одночасно безумовно чистим буттям, тоді як умовна дійсність черпає своє буття не з себе самої, а виходить винятково з чистого божественного буття.

Поняття божественного буття (*wujūd*), про яке тут ідеться, ґрунтується на комплексному духовному баченні Ібн аль-Арабі єдиної божественної дійсності буття. Таким чином, це метафізичне поняття не є результатом філософського осмислення; більше того, воно ґрунтується на одкровенні дійсності самого божественного буття і дається людині в стані найвищого духовного пізнання-освянення. Цей духовний досвід описується поняттями *fanā`* і *baqā`*. *Fanā`* (знищення, припинення існування) позначає знищення свідомості «Я» в стані єднання з Богом, тобто — свідомості «Я», що, будучи осмисленою як певна форма буття, повертається в первісно абсолютну невизначеність божественного буття. Натомість *baqā`* (тривалість, продовження існування) позначає, все те, що було знищено *fanā`* і розплилося в нероздільній єдності буття, що відроджується і існує вічно, до того ж надається до сприйняття у духовному досвіді завдяки зв'язку з єдиною божественною причиною буття.

Цей містичний досвід, описаний за допомогою понять *fanā`* і *baqā`* є, без сумніву, основоположною частиною духовного бачення Ібн аль-Арабі єдиної дійсності божественного буття. Метафізичне поняття цього буття є для нього одним із найважливіших метафізичних понять для пояснення нескінченно різноманітних і багатошарових проявів і одкровень божественної дійсності. Божественне буття відкриває себе на незліченних щаблях, які можна грубо об'єднати в п'ять сфер або рівнів. Ібн аль-Арабі називає ці сфери божественними присутностями (*ḥaḍarāt*). У кожній окремій присутності (*ḥadra*) проявляється безумовне божественне буття (*al-wujūd al-mutlaq*), яке у всіх його п'ятих окремих формах співвідноситься з безумовною божественною дійсністю (*al-haqq*). Першим з цих п'яти рівнів є безумовне божественне буття в його безумовності, яке Ібн аль-Арабі називає сутністю

(dhvt), проте як таке, воно не може себе оприявнити. Тільки наступні чотири присутності можна назвати власне оприявненнями або одкровеннями (tajalliyvt) буття божественної дійсності. Класифікація божественного буття охоплює такі присутності (hadarvt):

1. Перша присутність (hadrah): божественне буття в його безумовності або ж безумовна божественна сутність (dhvt), що як така не оприявнюється;

2. Друга присутність: божественне буття оприявнює себе як Бог (Allvh);

3. Третя присутність: божественне буття виявляє себе як Господь (rabb);

4. Четверта присутність: божественне буття оприявнює себе в проміжному світі космічного уявлення;

5. П'ята присутність: божественне буття оприявнює себе як тілесний світ.

Абд ал-Раззак Кашані ('Abd al-Razzaq al-Qvshvno (помер 730 X. / 1329), один із найвидатніших учнів Ібн аль-Арабі, розділив ці п'ять присутностей, або ж рівнів, таким чином:

1. Рівень божественної сутності (dhvt), на якому не відбувається ніякого оприявнення або одкровення;

2. Рівень божественних якостей (властивостей) та імен, присутність божества (ulyhoayah);

3. Рівень божественних дій, присутність Господа (rubvyboayah);

4. Рівень образів (amthvl) і уяви (khaуvl);

5. Рівень чуттів і чуттєвого досвіду (mushvhadah).

Три перші з цих п'яти ступенів або присутностей божественного буття утворюють три види божественної єдності, а четверта і п'ята сходинки — створений світ:

1. Абсолютна сутність (dhvt);

Види єдності:

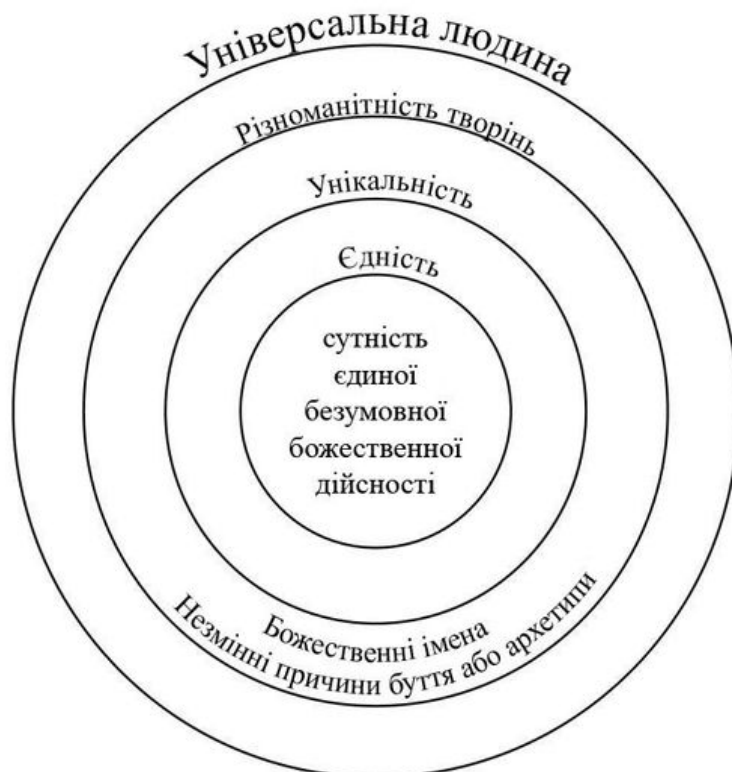
2. Єдність (ahadoyah);

3. Унікальність (vvhidoyah);

Види множинності: 4. Створений світ (khalq);

5. Досконала людина (al-insvn al-kvml).

Наступна діаграма наочно представляє шаблі або присутності божественного буття, а також зв'язок божественної єдності та різноманітної множинності творінь:



2.1 Види божественної єдності.

Аби зрозуміти види божественної єдності (абсолютна сутність, єдність і унікальність) як такі, і в їхніх взаємозв'язках, потрібно виходити з однієї безумовної дійсності божественного буття. Принципово при метафізичному розгляді цієї абсолютної дійсності можна розрізнити внутрішній (bvtin) і зовнішній (zbhir) види. Внутрішній вид співвідноситься з безоднею, бездонністю, єдиної абсолютної божественної дійсності, в той час як зовнішній вид співвідноситься з самооприявненням цієї дійсності.

2.1.1. Абсолютна сутність (dhvt)

Єдина безумовна божественна дійсність в її абсолютній безумовності не надається до визначення. Вона є найневизначенішою з усього невизначеного (ankar al nakirvt). Вона є абсолютною містерією (ghayb mutlaq), або містерією з містерій (ghayb al-ghuyyb), по той бік усіх визначень, властивостей і одкровенень. Єдине ім'я, яке їй дають, це – wujyd (буття), в його найвищій безумовності й невизначеності. У цьому сенсі буття утворює внутрішній вид божественної дійсності й Ібн аль-Арабі називає його сутністю буття (dhvt al-wujyd) або абсолютним буттям (wujyd mutlaq). Аль-Кашані резюмує вчення свого майстра про сутність божественного буття таким чином:

«Божественна дійсність», яка визначається як сутність абсолютної єдності (al-dhvt al-ahvdoyah), не відрізняється від чистого буття як такого, а отже — ні від буття, обумовленого невизначеністю, ні від буття, обумовленого визначеністю. Так є тому, що вона сама по собі, будучи піднесеною (muqaddas) над якостями та іменами, не має ніякої якості, і її не можна ні описати, ні назвати, і в ній також під жодним оглядом не можна виявити якоїсь множинності. Вона не є ні субстанцією, ні акциденцією; адже кожна субстанція має відмінну від буття сутність, завдяки чому вона є субстанцією, відмінною від інших суших. Те саме стосується й акциденції, але остання додатково потребує наявного субстрату, якому вона притаманна. Все, крім необхідного, безумовного, буття (al-wvjib), є субстанцією або ж акциденцією, тому буття як буття не може бути чимось іншим, крім необхідного, безумовного, буття. На відміну від цього, кожне обмежене (muqayyad) буття існує лише завдяки безумовному буттю, або точніше: в дійсності (haqqa) воно відрізняється від нього всього лише через визначення, оскільки відмінне від нього відносно дійсності є ніщо. З цієї точки зору, божественне буття є ідентичним з його сутністю, оскільки все те, що не є буттям як буттям, є чистим небуттям. І оскільки небуття є нічим, то буття, для того, щоб його можна було відрізнити від небуття, не потребує будь-якої негативної детермінації, оскільки буття і небуття не можуть мати нічого спільного».⁴

2.1.2. Найвища єдність (al-ahadoyah)

Коли Аль-Кашані каже, що абсолютна дійсність є абсолютною сутністю як абсолютна єдність (al-dhvt al-ahvdoyah), тоді він визначає абсолютну сутність у її невизначеності як найвищу єдність (al-ahadoyah), яка символічно представляє зовнішній вигляд dhvt. Ця найвища єдність не має нічого іншого поряд із собою і принципово виключає будь-яку подвійність і, тим самим, також і всіляку іншу різноманітну множинність в одній безумовній дійсності божественного буття. Слово ,ahadoyah' походить від слова ,ahad', яке знаходимо в 112-й Сурі — «Чистота» (al-ikhls):

«Скажи: «Він — Аллах — Єдиний (ahad).

Аллах — Той, до Кого прагнуть (безумовний, a-samad).

не народив і не був народжений,

і ніхто не був рівним Йому!»⁵

Таким чином, найвища єдність виключає подвійність породження і породжене-становлення в безумовному (a-samad). Вона також не знає ніякої відмінності в собі самій. Вона є вічним самооприявненням (tajalli) безумовної дійсності. У цій єдності божество пізнає себе лише в самому собі. Це самооприявнення Ібн аль-Арабі називає також найпотужнішим виливом або еманациєю (al-fayd al-aqdas) і пов'язує його з відомим

⁴ Див. Izutsu, T. Sufism and Taoism, Berkeley 1983, S. 25 f.

⁵ Цитата за перекладом Михайла Якубовича.

божественним переказом (hadoth qudsi): «Я був таємним скарбом і хотів бути пізнаним; тому Я створив світ (Kuntu kanzan makhfoyan, fa - ahbabbtu an u'rafa, fa-khalqatu al-khalaqa li-hay u'rafa)». У цьому скарбі божественні імена та якості ще не розрізняються і приховані, як можливості, оскільки в найвищій єдності немає ніякої множинності.

2.1.3. Унікальність (al-wbhidoyah)

Значення вислову 'al - wbhidoyah' походить зі слова ,wbhid' (єдиний, неповторний), яке знаходимо в 2-й Сурі «Корова» (строфа 163), де сказано: «Ваш Бог — Бог Єдиний» (ilbhukum ilbhum wbhid)». Ця унікальність виникає внаслідок найсвятішого виливу найвищої єдності і створює, таким чином, його зовнішній вигляд. Вона є тим ступенем єдності дійсності божественного буття, на якому оприявнюють себе божественні імена та якості; тому вона також називається щаблем божественних імен і якостей (asmv `wa-sifvt). Цей ступінь буття визначається також як щабель божественної самосвідомості або божественного знання ('ilm), тому що на ньому (цьому ступені) Бог усвідомлює самого себе у формі своїх головних досконалостей (kamvlvt dhvtoyah). Ці досконалості є божественними іменами і якостями, зовнішній вигляд яких створюють «незмінні сутнісні причини чи архетипи» (a'uvn thvbitah).

2.1.3.1. Божественні імена та якості

Спів-вічно усвідомлюючи себе, Бог одночасно поширює себе у своїх іменах, які він сам собі дає. Коли Бог ви-словлює ці імена, тоді він виступає як ви-словлювач (al-mutakallim) і відкриває себе таким чином назовні. Число цих божественних імен є нескінченним, але в Корані вони обмежені дев'яносто дев'ятьма божественними іменами, які також можна назвати найважливішими божественними іменами. Кожне з цих імен є особливим видом (виявом) однієї абсолютної божественної дійсності, і кожне з цих імен відображає також якийсь зв'язок або певне відношення (nisba) цієї однієї абсолютної дійсності до різноманітної, множинної, дійсності Космосу. Тому Ібн аль-Арабі визначає Божі імена також «дійсності відношень» (haqv `iq al nisab). Ці Божі імена мають принципово два значення. Перше значення полягає в тому, що в кожному окремому імені містяться всі інші імена. Це означає, що всі імена є подібні, рівні між собою, тому що вони вказують на одну сутність божественної дійсності. А друге значення божественних імен полягає в тому, що кожне окреме ім'я має свою власну й незалежну дійсність, а це означає, що всі імена розрізняються між собою. Обидва значення можна порівняти з явищем єдності й різноманітності, множинності. У вигляді різноманітної множинності «одна абсолютна дійсність постає у певному особливому образі» (al-haqq al-mutakhaayal), тобто — в особливих формах імен, пов'язаних зі світом. Тому ці імена називаються також «іменами світу» (asmv `al- 'vlam). Єдність же, або Єдине, є сутністю абсолютної дійсності, на яку вказують всі імена і до якої вони повертаються. Ці імена називаються «божественними іменами» (al-asmv `al - ilvhoayah).

Виходячи з цього, необхідно констатувати, що одна безумовна божественна дійсність є сама по собі повністю незалежною і в жодному відношенні не потребує світу, а отже вона не потребує також і божественних імен. Світові ж, навпаки, потрібні божественні імена, оскільки вони відображають зв'язки абсолютної дійсності зі світом. Божественні імена, які апелюють до різноманітної множинності світу, явно відрізняються від абсолютної дійсності, що, як така, є незалежною від них. Позаяк же вони (божественні імена) прагнуть до сутності абсолютної дійсності, вони утворюють єдність, бо вони зводяться до абсолютної дійсності. У цьому сенсі дійсність є єдністю на рівні її безумовності.

Відповідно до цього, Ібн аль-Арабі розрізняє два види божественної єдності. А саме: єдність множинності, різноманіття, (ahadoyah al-kathrah) і єдність істоти (ahadoyah al-'ayn), яка також визначається як єдність поєднання (ahadoyah al-jam'). Той факт, що світ потребує божественних імен, Ібн аль-Арабі пояснює наступним чином: божественним іменам притаманна властивість причинності ('illoyah або sababoyah), тобто — божественні імена є причиною ('illah або sabab) існування світу. З точки зору абсолютної дійсності, це означає, що ця дійсність може не безпосередньо оприявнювати себе світу і впливати на нього, а винятково через божественні імена. Все, що існує у світі, представляє здійснення одного божественного імені, і це здійснення є оприявненням абсолютної дійсності

через одне певне божественне ім'я. Відповідно до множинності, різноманітності, світу, божественних імен існує рівно стільки, скільки речей у світі.

Цю множинність, як вже зазначалося, можна звести до обмеженого числа імен, які Ібн аль-Арабі називає коріннями (usul, од. Asl), і які умовно складають сім матерій божественних імен, а саме: божественне знання ('ilm) про наявні у бутті можливості, божественна воля (irvdah), божественна могутність, божественне життя (hayt), божественний слух (sam'), божественне провидіння (basar) і божественне мовлення (kalam). Всі ці божественні імена вказують на одну абсолютну дійсність і є, таким чином, єдиним, але це не виключає того, що між божественними іменами існує чітка ієрархія або порядок рівнів, що принципово вказує на божественну сутність у її найвищій досконалості. Така досконалість відповідає виключно Єдиному в його самовизначенні як унікальність, неповторність (wvhidoyah), що охоплює всі божественні імена.

Ця унікальність є найвищим і найбільшим ім'ям (al-ism al-a'zam), яке звучить як ,Allh' (Аллах) і Al-Rahmān' (Всемилолюбивий). На цьому рівні всі божественні імена розглядаються як єдність, щоправда, ім'я Allh охоплює і містить у собі всі божественні імена. Все, що не називається ім'ям Аллаха, не підпадає під нього — це всі речі, які не є Богом. Вони є для Ібн аль-Арабі або ж одним із «місць оприявлення (majlv) Бога, або ж однією з властивих Йому форм (тобто одному Йому властивою якістю або сукупністю якостей, а не формою в обмеженому сенсі). Коли йдеться про одне місце оприявлення, то припускається один ступінь; завдяки цьому встановлюється різниця між Тим, Який себе оприявнює і тим, у чому Він оприявнюється. Коли все ж таки йдеться про єдину (чисто якісно) наявну в Богові форму, то вона є безпосереднім вираженням божественної досконалості (або змістовної повноти, змістовної наповненості: al-kamvl), оскільки вона є сутнісно однаковим, єдиним з Тим, Який у ній себе оприявнює». (Fusus al-Nikam, глава про Єнох, араб.: Мбріс). Найвищими і водночас найбільш усеохоплюючими іменами є Allh (Аллах) і Al-Rahmān (Всемилолюбивий), бо вони містять у собі всі інші імена.

2.1.3.1.1. Божественні імена Аллах (Allh) і Господь (al-Rabb)

Ім'я Аллах є найвищим іменем і означає сутність абсолютної божественної дійсності і тому охоплює буття, існування й небуття, тобто все, що в тому чи іншому сенсі розглядається як дійсне. Тоді як ім'я Аллах співвідноситься з абсолютною дійсністю, яка постійно змінюється і перевтілюється, ім'я Господь є особливим певним видом абсолютної дійсності, який передусім виражає сталість (thubyt) у відношенні між Богом і людиною. Відповідно людина звертає свої молитви до Бога, як Ной в однойменній Сурі (71, 5), де сказано: «Мій Господи» (rabb-i). Для того, щоб звертатися до Бога, людині з усіх божественних імен це ім'я підходить найбільше. І відбувається це під час молитви, завдяки якій встановлюється й зберігається особистий зв'язок між людиною і Господом.

Ібн аль-Арабі розглядає цей зв'язок також з метафізичної (з чисто духовної) точки зору, причому він виходить з того, що кожне окреме ім'я репрезентує якийсь особливий вид однієї абсолютної дійсності. Кожне з цих окремих імен потребує однієї єдиної істоти як місця свого самооприявлення. І насправді в цьому відношенні кожна індивідуальна істота або річ є таким місцем, де себе оприявнює одне окреме ім'я. Все ж окрема істота може бути місцем самооприявлення тільки одного імені. Жодна окрема істота, а також жодна людина, з причини своєї обмеженості, не може прийняти безлічі божественних імен, наявних у божественній унікальності; на це здатний тільки світ в його цілісності. Єдиним винятком Ібн аль-Арабі вважає досконалу людину (al-insvn al-kvml), яка, на відміну від звичайної людини, здатна втілити в собі всю повноту божественних імен.

2.1.3.1.2. Незмінні першовизначення, причини сутності чи архетипи

Під незмінними першовизначеннями, сутнісними причинами чи архетипами (a'uvn thvbitah) розуміють сутнісні досконалості або форми божественних імен, які — чітко окреслено — уявляються в божественній єдності (wvhidoyah) як першообрази або зразки. Кожен окремих архетип є зовнішнім виглядом окремого і особливого імені, яке утворює внутрішній вигляд відповідного архетипу. З цих незмінних архетипів, які конститууються у божественній унікальності, формуються речі в чуттєвому світі. Для того, щоб зрозуміти незмінні сутнісні причини чи архетипи в їх багатозаровості, потрібно насамперед

розглянути їх позицію між єдиною безумовною дійсністю як такою і чуттєвим світом. Архетипи в їхній спрямованості вгору, до абсолютної божественної дійсності, поводяться пасивно, як сторона сприймаюча, тоді як у напрямку донизу, до чутливого світу, вони стають дієвими. Зачаття архетипів умотивовано тим, що вони є чистими можливостями для самооприявнення абсолютної дійсності. Іншими словами, архетипи сутнісно визначаються абсолютною дійсністю і як такі водночас визначають спосіб дії, у який абсолютна дійсність оприявнює і здійснює себе в чуттєвому світі множинності.

Виходячи з цього, Ібн аль-Арабі стверджує, що архетипам внаслідок їхньої проміжної позиції не належить ніякого буття, тобто вони не існують. Для цього він використовує слово al-'adam, яке можна перекласти як 'ніщо' або 'відсутність'. У цьому сенсі можна також сказати, що архетипи приховані в їх відсутності, де вони незмінно існують, але також і не існують. Беручи до уваги їхню проміжну позицію, Ібн аль-Арабі говорить також про третю річ. Під третьою річчю маються на увазі архетипи, тоді як перша річ означає абсолютну дійсність, а друга річ — світ. Третя річ не визначається ні буттям, ні небуттям, ні часом (huduth), ні вічністю (qidam). І все ж вона є причиною і коренем зовнішнього світу, тобто у третій речі, або ж — у незмінних архетипах, міститься світ як чиста можливість.

Розгортання цих чистих можливостей, які також можна назвати ідеями у сенсі платонічному або універсаліями, є для Ібн аль-Арабі необхідністю. Можливість (tumkin) і необхідність (wajib) є основоположними поняттями в ісламській філософії і теології. Необхідним є те, що має основу в собі самому. Можливим же є те, що існує і водночас не існує, тобто все те, що може бути оприявненим. Ібн аль-Арабі використовує ці два поняття, але тлумачить їх по-іншому, відповідно до свого вчення: необхідним є безумовне, а можливим — обумовлене. Але він іде ще далі, коли стверджує, що кожна оприявнювана можливість є необхідною, тому що вона перебуває в безумовному. Але й оприявнення є також необхідним тому, що воно є можливим. Відмінність між можливістю і необхідністю знімається в Богові. Бог, позаяк Він є Необхідне, яке обґрунтоване винятково через себе самого, є, одночасно, і безумовною свободою. Таким чином, оприявнена можливість, тобто можливість створення світу, впливає з божественної свободи і є водночас необхідною.

2.2. Творіння (khalq)

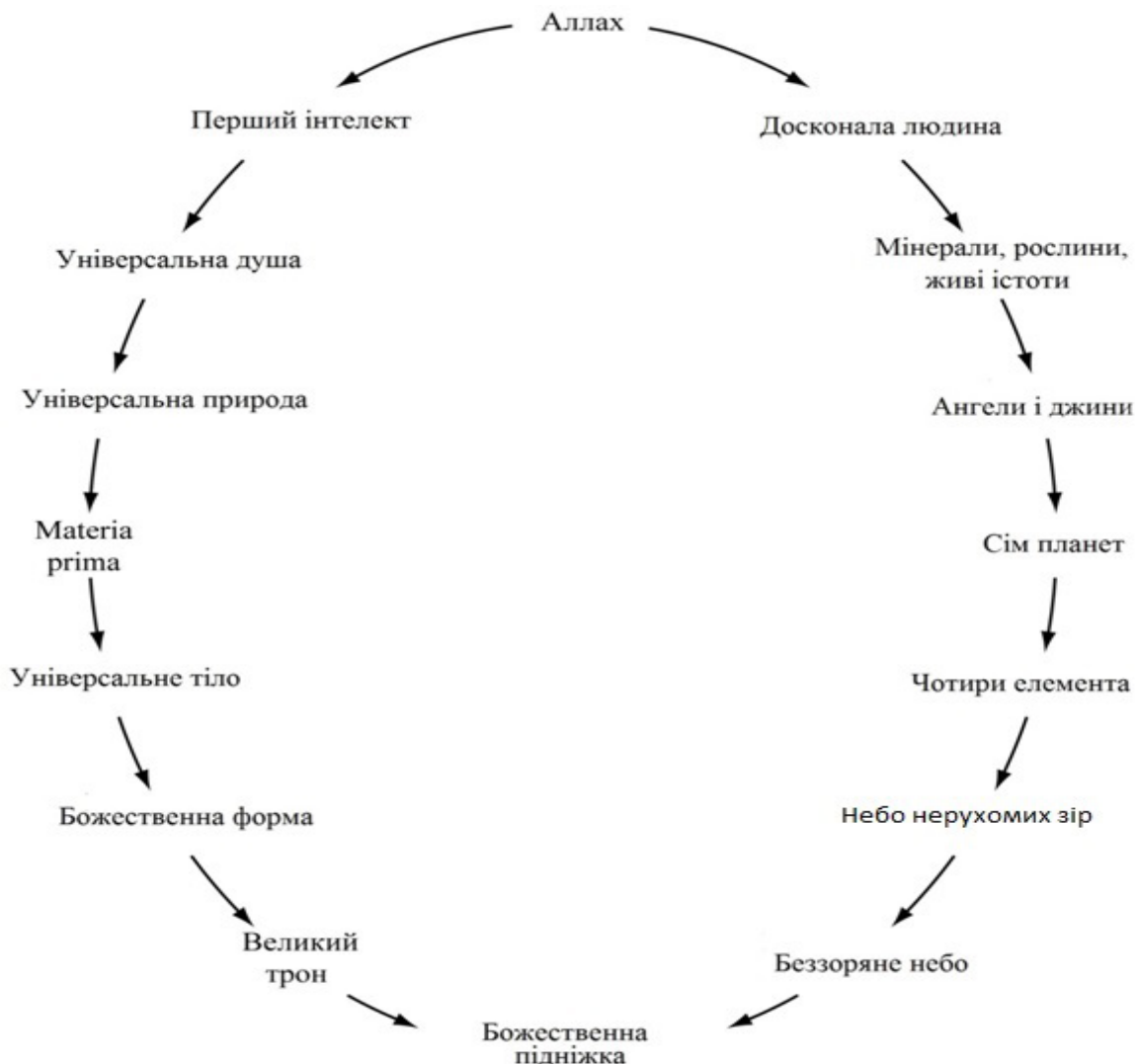
Вихідною точкою для розмірковування Ібн аль-Арабі про здійснення процесу творення є абсолютна божественна дійсність у її унікальності, неповторності (wahidiyah), де божественні імена на онтологічному рівні оприявнюють себе як Аллах, тобто — Бог. Цей рівень, як уже зазначалося, характеризується як присутність божества (ulhiyah). Починаючи з цієї присутності божества світ набуває стану існування. Коренем цього процесу є для Ібн аль-Арабі «простота» (fardoyah) абсолютної дійсності, яка як така є вираженням трійчності або трійці (thalvthoyah), а саме: 1. Як божественної сутності в її самоодкровенні; 2. Як Божої волі (irvda) і 3. Як Божого наказу (amr). Поряд з цією потрійністю або трійцею, розрізняє Ібн аль-Арабі творення і божественне самооприявнення як таке, а заодно й окреслює послідовність процесу творення, яке, однак, слід розуміти не як зміну у часі, а радше як спів-вічно здійснюване тривання. Спершу в божественній самосвідомості з'являються божественні якості та імена, а також і незмінні першовизначення, сутнісні причини або архетипи, завдяки чому оприявнює себе можливість множинності, різноманіття. Тоді в божественній самосвідомості постає Божественна Воля і веде незмінні першовизначення із їхнього не-буття до існування. Зрештою, з Божественної Волі приведеним до стану існування речам виходить наказ «будь» (kun) і внаслідок цього світ стає остаточно створеним.

Для того, щоб ця потрійність або трійця Сутності, Волі і Слова (hvdhihi dhwt wa - irvda wa - qawl) діючого Творця насправді змогла стати дієвою, має бути відповідна потрійність з боку реципієнта (qabil), тобто створюваних речей. Троїстість або трійця призначеної для створення речі чи предмета полягає у: 1) її матеріальності (shay'iyah); 2) У її слуханні, здатності чути (samv') і 3) у її послуху, покорі (imtithvl) божественному наказові, який стосується творіння. Зв'язок і спів-дію між активною і пасивною Трійцею або Триєдністю Ібн аль-Арабі показує шляхом виявлення, зокрема, дотичних до цього відповідностей. Так відповідає: 1) незмінна архетипальна сутність будь-якої речі в стані небуття або сокровенності сутності свого Творця; 2) слухання або здатність чути відданий речам

божественний наказ, відповідає божественній волі Творця, і 3) покірне прийняття, з огляду на прихід-в-існування речей, відповідає творчому Слово Бога «будь» (kun).

Після цього короткого опису всіх відповідностей активної і пасивної потрійності або трійці, Ібн аль-Арабі сверджує, що силу для (quwwah) приходу-в-існування або для породження, утворення, (takwon) слід приписати самим речам. Якби речі не містили у собі цю енергію, вони не змогли б набути існування, навіть якби пролунав наказ «будь». Відповідно, не Бог, а сама річ приводить себе зі свого небуття чи стану сокровенності до існування. Бог тільки віддає наказ для цього: «Наше слово стосовно якоїсь речі, якщо ми її хочемо, здійснює тільки те, що ми їй кажемо «будь» і вона починає існувати, приходять-до-існування (kun fa uakyn)». Останнє речення цієї строфи Ібн аль-Арабі тлумачить таким чином, що річ, коли вона почує божественне Слово, безпосередньо підкоряється і починає існувати. Річ може робити це й сама, тому що вона вже існує у божественній сокровенності. І все, що наявне в ній усередині, має здатність, енергію, для того, аби вийти назовні, оскільки божественна сутність, яка позначається ім'ям «внутрішнє» (bvtin), є тією ж самою божественною сутністю, яка позначається ім'ям «зовнішнє» (zvhir), а «реципієнт», «те, що сприймає» (qvbil) є тим самим, що й «дієвець», «тим, що діє» (fv'il).

Творіння, яке виникає внаслідок цієї досконалої спів-дії божественного акту і божественного зачаття, божественного батьківства (ubuwwah) і божественного материнства (umyah), є різноманітним, множинним, і спрощено представлено в такій діаграмі з подальшим коротким тлумаченням:



Першим, що створив Allh, був «перший інтелект або перший розум» (al -'aql al-awwal), який також називається «найвищим стилосом» (al-nafs al-kullyya). Потому Аллах сотворив «універсальну душу» (al-nafs al-kullyya) або «охоронну таблицю» (al-lawh al-mahfuz). Зв'язок між найвищим стилосом та охоронною таблицею пророк Мухаммед пояснює в наступному Хадисі: «Першим, що створив Аллах, є стилос; опісля він створив таблицю і сказав стилосу: «Пиши!». Стилос запитав: «І що ж я повинен писати?». Він сказав: «Пиши про моє знання, починаючи від мого творення і до останнього дня». Тоді стилос написав, що йому було наказано». Іншими словами: універсальна душа, або охоронна таблиця, приймає божественне знання від першого інтелекту і в такий спосіб створює пам'ять, в якій зберігаються всі світи. Опісля Аллах сотворив універсальну природу (al-tabo'a), Materia prima (першоматерію al-habv `oder haуылv), універсальне тіло (al-jism al-kullo), божественну форму (as-сыrat al-olvhiyah) і великий трон (al-'arsh al-vzom). Все, що Аллах створив над божественним тронном, належить до духовного або надформального світу ('vlam al-arvvh oder al-jabaгыt). Все, що перебуває під тронном, є світом алегорій ('alam al-mithvl), який також називається світом уяви або фантазії ('alam al-khayl).

Цей алегоричний світ охоплює як душевні, так і тілесні форми. Ці форми є алегоріями або символами, які відображають незмінні першовизначення або архетипи. Таким чином, беззоряне небо (al-falak al-atlas) і небо нерухомих зірок (al-falak al-manvzil) є як алегоріями ступенів універсальної душі, так і символами універсальних дійсностей, що, наприклад, проявляється в приписуванні якогось певного пророка до якоїсь певної зоряної сфери. Тілесними формами є чотири елементи: вогонь, повітря, вода і земля, які походять з ефіру як справжньої першоматерії. Тілесний світ і все в ньому створюється з чотирьох елементів. Творення Бога завершується, зрештою, створенням людини. Але цей процес творення не є замкнутим у собі процесом, а радше відбувається знову і знову, ніби йде по колу. У цьому зв'язку Ібн Арабі говорить про «відновлення творення кожної миті» (tadjdod al-khalq fo kulli hon) або «оновлення творення при кожному вдиху». Ці божественні вдихи є ні чим іншим як самим «диханням милосердя».

2.2.2. Людина

Для Ібн Арабі людина, яку Бог створив за своєю подобою, є — на відміну від космосу — маленьким світом, мікрокосмосом (kawпын saghor). Людина як мікрокосмос наділена всіма якостями макрокосмосу. Таким чином, абсолютна божественна дійсність повністю оприявнює себе в людині. І тому людина називається досконалою людиною (al-insvn alkvmil). Вона є найдосконалішим творінням і, будучи таким, — є репрезентантом (khalofah) Бога на землі. Вона є такою як завдяки своїм якостям, так і внаслідок реалізації іманентного їй духу, в якому зосереджені сутнісні можливості всіх інших творінь. Іншими словами, досконала людина є сукупністю всіх наявних у світі божественних дійсностей і правічних істин (haqvіq). Досконала людина, таким чином, становить центр між абсолютною божественною дійсністю і створеним світом. Її зовнішня форма відображає форму створеного світу і його дійсностей, тоді як його нутро розкриває абсолютну божественну дійсність і її сутнісні імена.

Першообразом цієї досконалої людини Ібн Арабі насамперед уважає пророка Мухаммеда і у зв'язку з цим говорить про «дійсність Мухаммеда» (al-haqoqah al-muhammadoyah), яку він також називає «дійсністю дійсностей або істиною істин» (haqoqah al-haqv ` iq). Вона відповідає божественному слову, яке створює міст (barzakh) між божественним буттям і створеним світом. Метою духовної реалізації досконалої людини є поєднання з Богом, яке можна розуміти як «приведення до відповідності з божественними якостями» (al-ittisvf bis-sofvt il-іlvhiyah), тобто — як уподібнення до божественних якостей. Про містичне пізнання і бачення Бога Ібн Арабі пише в своїй Fusus al-Nіqam (розділ про пророка Сіф) :

«Божественна сутність (dhvt) проявляється тільки у формі готовності істоти, яка приймає одкровення; чогось іншого не існує. Отже, той, хто приймає сутнісне одкровення, бачить тільки свою власну форму в божественному дзеркалі; він бачить не Бога — бачити його неможливо — хоча він знає, що бачить свою власну форму тільки за допомогою цього божественного дзеркала. Це подібно до того, що відбувається в тілесному дзеркалі: коли ти в ньому розглядаєш якісь форми, то ти не бачиш дзеркала, як такого, хоча знаєш, що

ці форми і своє власне відображення ти бачиш тільки завдяки дзеркалу. Але цей процес Бог явив як особливо ясний символ Його сутнісного одкровення, для того, щоб той, кому Бог являється, знав, що він бачить Його Самого ... Спробуй хоча би раз побачити тіло дзеркала, в той час, коли ти розглядаєш форму, що в ньому відображається: ніколи ти не зможеш бачити одночасно й те, й інше ... Коли ти намагаєшся це зробити (адже той, хто дивиться, ніколи не може схопити самої сутності, а лише свою власну форму в дзеркалі сутності), то ти відчуваєш зовнішню межу, якої спроможне досягти творіння; отже, не прагни переступити той щабель». Але — пояснює далі Ібн Арабі — «все ж існує серед нас хтось, хто дійсно пізнає і виражає себе не так, по-іншому, тому що його пізнання бездоганне, воно позбавлене будь-якого моменту слабкості, а є радше невимовним».

3 . Узагальнення та перспектива

Ібн Арабі чітко й виразно описує у своєму метафізичному вченні те, як Бог із своєї неосяжності оприявнює себе як Єдине, потім як з цієї божественної єдності виникає усе творіння в його різноманітній множинності й знову повертається до божественної єдності. У цьому процесі творення, що вічно обертається по колу й щомиті оновлюється, досконала людина посідає найвище місце, бо лише вона здатна й призначена до споглядання божественної дійсності й до єднання з нею. Містичний шлях до цієї досконалої єдності з Богом пролягає через звільнення від усіх помилок і хибних уявлень, що є наслідком свавілля і притаманних людському “Я” вад. Вивільнення від усіх недоліків і сваволі відкриває перед людиною двері до божественної Любові. Ниткою, яка зв’язує Бога, світ і людину є насправді нескінченна Любов Бога. Але цю Божу любов Ібн Арабі знайшов не тільки в ісламі, а й у всіх інших релігіях, які, на його думку, є також формами осмислення єдиного первовічного вчення. Спираючись на своє духовне бачення, він у цих багатьох релігіях зумів розпізнати одну, спільну для них усіх, абсолютну божественну істину і тому його можна вважати одним з найвизначніших представників вчення про внутрішню єдність релігій. Ібн Арабі відчув і пережив цю внутрішню єдність релігій саме завдяки своєму духовному досвіду і пов’язані з останнім переживання виклав у таких, присвячених Айн аль-Шамс валь Баха Нізам, рядках “Тарджуман аль-ашвак” («Посередник томлінь»):

«Мое сердце відкрите для кожної форми:

Воно є пасовищем для газелей

Монастирем для християнських ченців,

Язичницьким храмом, Каабою паломника ,

Таблицею Тори і книгою Корану.

Я здійснюю релігію любові;

У якому би напрямку не йшов караван,

Релігія любові завжди буде моєю релігією і моєю вірою.»

В этой статье анализируется метафизическая концепция Ибн-Араби, одного из выдающихся мистиков и метафизиков исламского мира. Автор рассматривает явление и обнаружение божественной действительности, как его понимал Ибн-Араби, во-первых, как божественное самообнаружение божественного единства и уникальности; во-вторых, он показывает божественное обнаружение вовне как процесс творения мира и человека и, наконец, акцентирует внимание на тех моментах в учении арабского мыслителя, где обосновывается мысль о трансцендентном единстве всех религий.

Ключевые слова: метафизика, обнаружение, божественная действительность, божественная сущность, божественное единство и уникальность, творение, мир, человек, трансцендентное единство религий.

This article is concerned about the metaphysical doctrine of Ibn rArabi, one of the greatest mystics and metaphysicians of the Islamic world. The author takes into consideration the manifestations of Divine reality firstly as Divine self-manifestation of Divine Unity and Divine Oneness. He shows secondly the Divine manifestation outwardly as the process of the creation of the world and of man. Finally the author provides an indication of Ibn rArabi's doctrine of transcendent unity of religions.

Keywords: metaphysics, manifestation, Divine Reality, Divine Essence, Divine Unity and Oneness, creation, world, man, transcendent unity of religions.