

**Література**

1. Дейвіс Н. Боже ігрище: історія Польщі ; пер. з англ. П. Тарашук / Н. Дейвіс. – К. : Вид-во Со-ломії Павличко «Основи», 2008. – 1080 с.: іл. – Бібліогр.: с. 1017-1023.
2. *Етерія (Сильвія Аквитанка)*. Паломничество по святым местам конца IV века / Изданное, переведенное и объясненное И. В. Помяловским [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://tvereparhia.ru/publikaczii/voprosy-k-pravoslavnyum/6373-eteriya-silviya-akvitanka-palomnichestvo-posvyatym-mestam-kontsa-iv-veka-peregrinatio-ad-loca-sancta-saeculi-iv-ehеuntis>
3. *Іванчо І.* Ікона і літургія / Пер. з угорськ. о. Л. Пушкаш / І. Іванчо. – Львів : Свічадо, 2009. – 500 с.
4. *Мишанич О.* Дивосвіти Наталени Королевої / О. Мишанич // Предок: Іст. повісті; Легенди старокиїв. / Упоряд., авт. післямови та приміт. О.В.Мишанич. – К. : Дніпро, 1991. – С. 633–654.
5. *Рэдклифф Т. ОР.* Быть христианином: в чем тут суть? / Пер. с англ. А.Дубининой / Т. Рэдклифф ОР. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2015. – 288 с.
6. *Фатеев М.* История богослужения Крестного пути / М.Фатеев [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.francis.ru/index.php/frantsiskanskij-orden-miryan/46-frantsiskanskij-orden-miryan/materialy-fom/dukhovnost/274-viacruz01>
7. Христові муки і свята Веронка (Керестурський співанник) // Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. – Т. II. Апокрифи новозавітні. А.Апокрифічні євангелія: Репринт видання 1899 року. – Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, 2006. – С. 237–239.
8. Statio // Большой латинско-русский словарь / по материалам словаря И.Х.Дворецкого [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://linguaeterna.com/vocabula/show.php?n=42950>

**І.Б. Остащук. Крестный путь в пассивном культе Католической церкви.**

*В статье исследуется религиозная католическая практика Крестного пути, в частности ее философско-теологическое и психологическое основание, возникновение, становление и разновидности культурно-религиозного функционирования. Раскрывается сущность Крестного пути, доминантного пассивного культа Католической церкви, как психологически-духовного наследования и переживания страданий Иисуса Христа. Анализируется художественное измерение кальварий в культурном пространстве западной культуры.*

**Ключевые слова:** *Крестный путь, пассивный культ, народная набожность, кальвария, санктуарий, Католическая церковь.*

**I.B. Ostashchuk. Stations of the Cross in the Passion Cult of Catholic Church.**

*In the article the religious practice of the Catholic practice of the Stations of the Cross, in particular, its philosophical and theological and psychological base, appearance, formation and variety of cultural and religious functioning is examined. The essence of the Stations of the Cross, dominant passion cult of the Catholic Church, both mentally and spiritual inheritance and experience the suffering of Jesus Christ is revealed. The artistic dimension of the Calvary in the cultural space of Western culture is analyzed.*

**Keywords:** *Stations of the Cross, passion cult, popular piety, the Calvary, sanctuary, Catholic Church.*

**Роланд Піч,**

*доктор теології і філософії, ординарний професор філософії  
Українського Вільного Університету в Мюнхені*

## **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 гли-

бокий 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<sup>1</sup>. 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'yât*), 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 багатозначність його творів<sup>2</sup>, це можна розглядати лише як спробу.

### 1. Життя<sup>3</sup>

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. 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-Futûhât al-Makkiyya* («Мекканські одкровення»), і тут же зустрів розумну і вродливу дівчину Айн аль-Шамс валь Баха Нізам ('*Ayn al-Shams wa-l Bahâ` Nizâm*), якій присвятив збірки своїх віршів «Тарджуман аль-ашвак» (*Tarjûmân al-ashwâq* [«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 Конї, де пізніше жив і помер великий Джалаледдін Румі (*Djalâl al-Dîn Rûmî* (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 *Fusûs al-Hikam* («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.

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

<sup>2</sup> 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 'Arabî*, два томи, Damaskus 1964. Найважливіші роботи про Ібн аль-Арабі: Afifi, A., *The Mystical Philosophy of Muhyîd-Dîn Ibn al'Arabî*, Cambridge 1939; Chodkiewicz, M., *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris 1958; Chittick, W.C., *The Sufi Path of Knowledge*, New York 1989 und *The Self – Disclosure 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 'Arabî*, Oxford 1999.

<sup>3</sup> Детальний опис життя Ібн аль-Арабі знаходимо в: Addas, C., *Essai de Biographie du Shaykh al - Akabr Muhyi- Dîn Ibn ' Arabî*, Paris 1987.

## 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 (*shahâda*): «Не існує ніякого божества, крім Бога (*Lâ ilâha illâ`Llâh*)» 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 (*wujûd*), 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-осаяння. Цей духовний досвід описується поняттями *fanâ`* і *baqâ`*. *Fanâ`* (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 *baqâ`* (тривалість, продовження існування) позначає, все те, що було знищено *fanâ`* і розпливлося 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 *fanâ`* і *baqâ`* 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 багатшарових проявів і одкровень божественної дійсності. Божественне буття відкриває себе на незліченних шаблях, які можна грубо об'єднати в п'ять сфер або рівнів. Ібн аль-Арабі називає ці сфери божественними оприсутненостями (*hadarât*). У кожній окремій оприсутненості (*hadra*) проявляється безумовне божественне буття (*al-wujûd al-mutlaq*), яке у всіх його п'ятьох 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 (*dhât*), проте як таке, воно не може себе оприявити. Тільки наступні чотири оприсутненості можна назвати власне оприявненнями або одкровеннями (*tajalliyât*) буття божественної дійсності. Класифікація божественного буття охоплює такі оприсутненості (*hadarât*):

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

2. Друга оприсутненість: божественне буття оприявнює себе як Бог (*Allâh*);

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

4. Четверта оприсутненість: божественне буття оприявнює себе в проміжному світі космічного явлення;

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

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

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

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

3. Рівень божественних дій, оприсутненість Господа (*rubûbiyah*);

4. Рівень образів (*amthâl*) і уяви (*khayâl*);

5. Рівень чуттів і чуттєвого досвіду (*mushâhadah*).

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

- Види єдності :
1. Абсолютна сутність (dhât);
  2. Єдність (ahadîyah);
  3. Унікальність (wâhidîyah) ;
- Види множинності:
4. Створений світ (khalq);
  5. Досконала людина (al-insân al-kâmil).

Наступна діаграма наочно представляє шаблі або оприсутненості 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 (bâtin) і зовнішній (zâhir) 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 (dhât)

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

«Божественна дійсність», яка визначається як сутність абсолютної єдності (al-dhât al-ahâdîyah), 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 суцисх. Те саме стосується й акциденції, але остання додатково потребує наявного субстрату, якому вона притаманна. Все, крім необхідного, безумовного, буття (al-wâjib), 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 (haqîqa) 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»<sup>4</sup>.

### 2.1.2. Найвища єдність (al-ahadīyah)

Коли Аль-Кашані каже, що абсолютна дійсність є абсолютною сутністю як абсолютна єдність (al-dhât al-ahâdīyah), тоді він визначає абсолютну сутність у її невизначеності як найвищу єдність (al-ahadīyah), яка символічно представляє зовнішній вигляд dhât. 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 'ahadīyah' походить від слова 'ahad', яке знаходимо в 112-й Сурі — «Чистота» (al-ikhhlâs):

«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!»<sup>5</sup>»

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 божественним переказом (hadîth qudsi): «Я був таємним скарбом і хотів бути пізнаним; тому Я створив світ (Kuntu kanzan makhfīyan, fa - ahbaltu 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-wâhidīyah)

Значення вислову 'al-wâhidīyah' походить зі слова wâhid' (єдиний, неповторний), яке знаходимо в 2-й Сурі «Корова» (строфа 163), де сказано: «Ваш Бог — Бог Єдиний» (ilâhukum ilâhum wâhid)». 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 шаблем божественних імен і якостей (asmâ `wa-sifât). Цей ступінь буття визначається також як шабель божественної самосвідомості або божественного знання ('ilm), тому що на ньому (цьому ступені) Бог усвідомлює самого себе у формі своїх головних досконалостей (kamâlât dhâfīyah). Ці досконалості є божественними іменами і якостями, зовнішній вигляд яких створюють «незмінні сутнісні причини чи архетипи» (a'yân thâbitah).

#### 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» (haqâ `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

<sup>4</sup> Див. Izutsu, T. Sufism and Taoism, Berkeley 1983, S. 25 f

<sup>5</sup> Цитата за перекладом Михайла Якубовича.

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-haq al-mutakhaual), тобто — в особливих формах імен, пов'язаних зі світом. Тому ці імена називаються також «іменами світу» (asmâ `al- `âlam). Єдність же, або Єдине, є сутністю абсолютної дійсності, на яку вказують всі імена і до якої вони повертаються. Ці імена називаються «божественними іменами» (al-asmâ ` al-ilâhîyah).

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, (ahadîyah al-kathrah) і єдність істоти (ahadîyah al-'ayn), яка також визначається як єдність поєднання (ahadîyah al-jam'). Той факт, що світ потребує божественних імен, Ібн аль-Арабі пояснює наступним чином: божественним іменам притаманна властивість причинності ('illîyah або sababîyah), 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 (usûl, од. Asl), і які умовно складають сім матерій божественних імен, а саме: божественне знання (' ilm) про наявні у бутті можливості, божественна воля (irâdah), божественна могутність (qudra), божественне життя (hayât), 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 (wâhidîyah), що охоплює всі божественні імена.

Ця унікальність є найвищим і найбільшим ім'ям (al-ism al-a'zam), яке звучить як Allâh' (Аллах) і Al-Rahmân' (Всемилолюбивий). На цьому рівні всі божественні імена розглядаються як єдність, щоправда, ім'я Allâh 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 оприявнення (majlâ) 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 оприявнення, 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-kamâl), 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 Allâh (Аллах) і Al-Rahmân (Всемилолюбивий), бо вони містять у собі всі інші імена.

#### 2.1.3.1.1. Божественні імена Аллах (Allâh) 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 (*thubût*) у відношенні між Богом і людиною. Відповідно людина звертає свої молитви до Бога, як Ной в однойменній Сурі (71, 5), де сказано: «Мій Господи» (*tabb-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 самооприявнення. І насправді в цьому відношенні кожна індивідуальна істота або річ є таким місцем, де себе оприявлює одне окреме ім'я. Все ж окрема істота може бути місцем самооприявнення 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-insân al-kâmil*), яка, на відміну від звичайної людини, здатна втілити в собі всю повноту божественних імен.

### 2.1.3.2. Незмінні першовизначення, причини сутності чи архетипи

Під незмінними першовизначеннями, сутнісними причинами чи архетипами (*a'ûn thâbitah*) розуміють сутнісні досконалості або форми божественних імен, які — чітко окреслено — уявляються в божественній єдності (*wâhidîyah*) як першообрази або зразки. Кожен окремий 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 багатшаровості, потрібно насамперед розглянути їх позицію між єдиною безумовною дійсністю як такою і чуттєвим світом. Архетипи в їхній спрямованості вгору, до абсолютної божественної дійсності, поведуться пасивно, як сторона сприймаюча, тоді як у напрямку донизу, до чуттєвого 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 (*hudûth*), 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 (*wâjib*) 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)

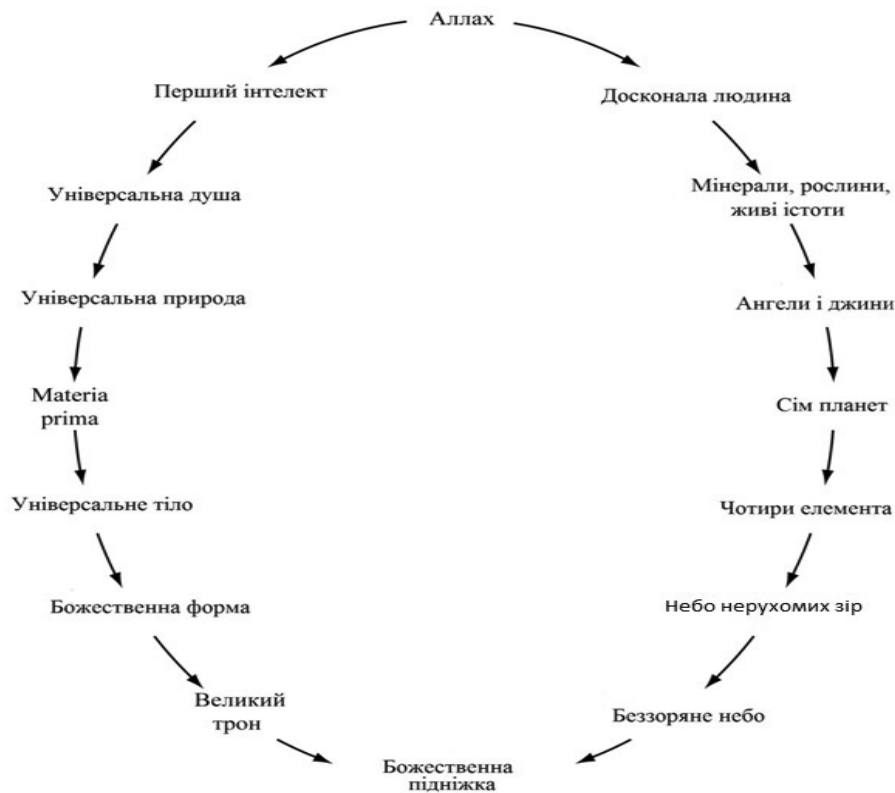
Вихідною точкою для розмірковування Ібн аль-Арабі про здійснення процесу творення є абсолютна божественна дійсність у її унікальності, неповторності (wâhidîyah), де божественні імена на онтологічному рівні оприявнюють себе як Аллах, тобто — Бог. Цей рівень, як уже зазначалося, характеризується як оприсутненість божества (ulûhîyah). Починаючи з цієї оприсутненості божества світ набуває стану існування. Коренем цього процесу є для Ібн аль-Арабі «простота» (fardîyah) абсолютної дійсності, яка як така є вираженням троїчності або трійці (thalâthîyah), а саме: 1. Як божественної сутності в її самоодкровенні; 2. Як Божої волі (irâda) 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 (hâdhihi dhât wa-irâda wa-qawl) діючого Творця насправді змогла стати дієвою, має бути відповідна потрійність з боку реципієнта (qâbil), тобто створюваних речей. Троїстість або трійця призначеної для створення речі чи предмета полягає у: 1) її матеріальності (shay'îyah); 2) У її слуханні, здатності чути (samâ') і 3) у її послуху, покорі (imtithâl) 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 Слову 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, (takwîn) 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, приходить-до-існування (kun fa yakûn)». 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» (bâtin), є тією ж самою божественною сутністю, яка позначається ім'ям «зовнішнє» (zâhir), а «реципієнт», «те, що сприймає» (qâbil) є тим самим, що й «дієвець», «тим, що діє» (fâ'il).

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





Першим, що створив Allâh, 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-mahfûz). 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-tabî'a), Materia prima (першоматерію al-habâ `oder hayûlâ), універсальне тіло (al-jism al-kullî), божественну форму (as-sûrat al-îlâhiyah) і великий трон (al-'arsh al-âzîm). Все, що Аллах створив над божественним тронном, належить до духовного або надформального світу ('âlam al-arwâh oder al-jabarût). Все, що перебуває під тронном, є світом алегорій ('alam al-mithâl), 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-manâzil) 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» (tadjdîd al-khalq fî kullî hîn) 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 (*kawnûn saghîr*). Людина як мікрокосмос наділена всіма якостями макрокосмосу. Таким чином, абсолютна божественна дійсність повністю оприявнює себе в людині. І тому людина називається досконалою людиною (*al-insân alkâmil*). Вона є найдосконалішим творінням і, будучи таким, — є репрезентантом (*khalifah*) 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 (*haqâiq*). 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 її 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-haqîqah al-muhammadîyah*), яку він також називає «дійсністю дійсностей або істиною істин» (*haqîqah al-haqâ`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-ittisâf bis-sîfât il-ilâhiyah*), тобто — як уподібнення до божественних якостей. Про містичне пізнання і бачення Бога Ібн Арабі пише в своїй *Fusus al-Hiqam* (розділ про пророка Сіф):

«Божественна сутність (*dhât*) 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 томління»):

«Мое серце відкрите для кожної форми:  
Воно є пасовищем для газелей,  
Монастирем для християнських ченців,  
Язичницьким храмом, Каабою паломника,  
Таблицею Тори і книгою Корану.  
Я здійснию 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.

**М.Ю. Савельева**, доктор философских наук,  
профессор Центра гуманитарного образования НАН Украины

## АМБИВАЛЕНТНОЕ ОТНОШЕНИЕ К РЕЛИГИИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

*Анализируются особенности представлений о роли религиозной идеи в русской религиозной философии. Доказывается амбивалентный характер отношения к религии, а также исследуется степень влияния отдельных концепций русской религиозной философии на современное состояние и роль религии в обществе. Доказывается взаимосвязь отдельных идей русской религиозной философии и феномена постсекуляризма. Анализируется феномен постсекулярного общества и рассматриваются особенности постсекулярного мышления, причины его происхождения и цели. Показано сходство и различие понятий «постсекулярное», «внесекулярное» и «антисекулярное». Доказывается, что появление постсекулярного мышления является одним из критерием отхода от постмодернистских мировоззренческих принципов в сторону возрождения «проекта модерна» и показывается, что попытки обоснования постсекулярного мышления, предпринимались ещё на завершающем этапе культуры модерна — в частности, в русской ментальности.*

**Ключевые слова:** русская религиозная философия, общество, мышление, религия, мораль, амбивалентность, секулярность, постсекулярность, постсекуляризм

Эпоха модерна, в очередной раз поставив перед человечеством предельно широкую проблему познания абсолютных оснований бытия, на сей раз сделала её проблемой не только философии и теологии, но и науки. В этом смысле модернистское мышление имеет несомненный мифологический аспект — тождество взаимоисключающих смысловых тенденций. Как только были сформулированы основные принципы научности мышления