

Спиридон Мелас, Н. О. Переверзев

Космологические аспекты божественной любви в трудах Дионисия Ареопагита и Ибн Араби

УДК 27-9"00/05"-284+28-14
DOI 10.47132/2541-9587_2025_1_95
EDN QVGJNM



Аннотация: В статье представлены результаты исследования трудов Дионисия Ареопагита и Ибн Араби с целью выявления космологических аспектов божественной любви. В ходе герменевтического анализа источников была раскрыта сущность понятия божественной любви и её космологические аспекты. В частности, разработаны авторские термины видов ареопагитской любви: «возвратительной» и «общительной». Согласно обоим авторам, божественная любовь является божественным именем, причиной возникновения и основой сохранения космоса. Выделены три вида любви: божественная (нисходящая), человеческая (восходящая) и горизонтальная. Показан космологический аспект всех этих видов любви. В Ареопагитиках мир выступает как плод нетварной божественной любви и содержит символы этой любви. В трудах Ибн Араби любовь человека разделяется на три вида: физическую, духовную и божественную, характеристика каждой из которых выявлена в статье. В исследовании рассмотрены две различные классификации любви, каждая из которых основана на собственных критериях. Также обозначено учение о том, что Божество является единственным, абсолютным и предельным объектом всякой любви, в то же время Оно является единственным, абсолютным и предельным субъектом всякой любви. На основании результатов исследования можно утверждать, что философия Дионисия Ареопагита и Ибн Араби является ключевой не только для взаимного понимания их учений, но и для более глубокого осмысления фундаментальных аспектов христианской и исламской философских традиций в целом.

Ключевые слова: космология, эрос, Ареопагитики, православие, христианство, Акбария, суфизм, тасаввуф, патристика.

Об авторах: Спиридон Мелас

Аспирант и ассистент кафедры религиоведения института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета.

E-mail: s.melas96@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6588-1003>

Никита Олегович Переверзев

Аспирант кафедры религиоведения института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета.

E-mail: czareineu@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6012-8244>

Для цитирования: Мелас С., Переверзев Н. О. Космологические аспекты божественной любви в трудах Дионисия Ареопагита и Ибн Араби // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2025. № 1 (25). С. 95–112.

Статья поступила в редакцию 16.10.2024; одобрена после рецензирования 16.11.2024; принята к публикации 22.11.2024.

Spiridon Melas, Nikita O. Pereverzev

Cosmological Aspects of Divine Love in the Works of Dionysius the Areopagite and Ibn Arabi

UDC 27-9"00/05"-284+28-14
DOI 10.47132/2541-9587_2025_1_95
EDN QVGJNM



Abstract: In this paper are presented the results of studying the works of Dionysius the Areopagite and Ibn Arabi in order to identify the cosmological aspects of Divine Love. As a result of our hermeneutic analysis of their works, we managed to describe the concept of Divine Love and its cosmological aspects. In particular, we developed a new terminology for the different types of love: returning, communicating and providential. According to both authors, Divine Love is a divine name, the cause for both the creation and preservation of the cosmos. There are three types of love: divine (descending), human (ascending) and horizontal. We have tried to show the cosmological aspect of all these kinds of love. In the Areopagitics, the world appears as the fruit of uncreated Divine Love and it contains symbols of this Love. In the works of Ibn Arabi, human love is divided into three types: physical, spiritual and divine. In our paper we depict the characteristics of each of them. Two different classifications of love and their criteria are discussed. Also, we outline the doctrine according to which the Deity is the only one, absolute and ultimate object of every kind of love. At the same time the Deity is the only one, absolute and ultimate subject of every kind of love. In the light of the results of our research, we argue that the philosophy of Dionysius the Areopagite and Ibn Arabi are playing a key role not only for our understanding of these authors themselves, but also for a wider and fuller understanding of Christian and Islamic philosophy.

Keywords: cosmology, Eros, Areopagitics, Orthodoxy, Christianity, Akbariya, Sufism, Tasawwuf, patristics.

About the authors: **Spiridon Melas**

Postgraduate Student and Teaching Assistant at the Department of Religious Studies at the Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications of Kazan (Volga Region) Federal University.

E-mail: s.melas96@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6588-1003>

Nikita Olegovich Pereverzev

Postgraduate Student of the Department of Religious Studies at the Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications of the Kazan (Volga Region) Federal University.

E-mail: czareineu@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6012-8244>

For citation: Melas S., Pereverzev N. O. Cosmological Aspects of Divine Love in the Works of Dionysius the Areopagite and Ibn Arabi. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2025, no. 1 (25), pp. 95–112.

The article was submitted 16.10.2024; approved after reviewing 16.11.2024; accepted for publication 22.11.2024.

Вступление

Как ни странно, наша эпоха кажется больше, чем когда-либо, гераклитовской: всё течёт, всё меняется, ничего не остаётся по-прежнему. Дискуссия о современности, об эпохе модерна, термины «постмодернизм» (или даже «постпостмодернизм») свидетельствуют о неспособности характеризовать эпоху по её содержанию, т.е. её главным положениям, мыслям, методам или выводам философского дискурса. Наоборот, как сущность каждого из этих феноменов представляется их «новизна». Кажется, что их смысл (да и смысл вообще) исчерпывается лишь своей чередовательностью, т.е. свойством «находиться после», «последовать». В то же время наша эпоха, как ни странно, кажется и меньше, чем когда-либо, гераклитовской, — Логос утрачен. Деконструируется не какая-то теория, а сама «теоретичность». В трудах Л. Витгенштейна, П. Фейерабенда и Ж. Деррида ставились под сомнение сами прежде знакомые понятия «рациональности», «науки», «смысла», «метода» и «вывода». Однако, несмотря на кажущуюся катастрофичность подобных замечаний, мы отмечаем и другую сторону: именно в таких условиях и благодаря этим переменам у исследователей появился интерес к феномену любви, о которой стали публиковаться научные статьи, причём с космологической тематикой. «Иррациональное», куда обычно относят и феномен любви, «вернулось» на философскую сцену и требует нашего внимания.

Должное внимание мы попытались уделить этому вопросу в нашей работе. Наша цель — выявить космологические аспекты божественной любви в трудах Дионисия Ареопагита и Ибн Араби. Методологическим аппаратом нашей работы является герменевтика Х. Г. Гадамера и понятия герменевтического круга и предсуждения.

Два забытых старца

В качестве источников используются труды Дионисия Ареопагита и Ибн Араби как в оригинале, так и в переводах¹, потому что они, будучи представителями разных эпох и религий, уникальным образом установили и описали

¹ Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000; *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. *Максим Исповедник*. Толкования. СПб.: Алетейя, 2002; *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-макийя). СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995; *Ибн Араби*. Ал-Футухат ал-Маккийя: в 4-х томах. Каир, 1911. (На арабском языке); *Ибн Араби*. Избранное. Т. 1. М.: Садра, 2022; *Лосев А. Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб.: Изд-во Олега Абышко, Университетская книга, 2009; *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука, Восточная литература, 1993; *Chittick W.* The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology. Albany: State University of New York Press, 1998; *Chittick W.* The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany, 1989; *Elmore G.* Four Texts of Ibn al-'Arabi on the Creative Self-Manifestation of the Divine Names // Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society. 2001. Vol. XXIX. URL: https://ibnarabisociety.org/wp-content/uploads/PDFs/Elmore_Four-texts-of-Ibn-Arabi.pdf (accessed: 02.02.2022); *İbn Arabî*. İlâhî Aşk. İstanbul: İnsan, 2017; *İbnü'l Arabî*. Fusûsü'l-Hikem. İstanbul: Alfa, 2016; *Pseudo-Dionysius*. The Complete Works.

связь между космологией и любовью. Однако стоит рассмотреть контекст написания этих трудов, и мы начнём с Дионисия Ареопагита.

Взобравшись на холм Ареса, ап. Павел произносит пламенную речь. Назвав афинян благочестивыми, он упоминает алтарь с надписью, посвященной Неизвестному богу (гр. Αὐνῶστῳ Θεῷ). После того как он рассказал о воскресении Иисуса Христа, слушатели его осмеяли и выгнали, поскольку в греческой мысли воскрешение плоти воспринимается как что-то странное и бессмысленное². Однако несколько человек последовали за ним, одним из них был член афинского ареопага Дионисий Ареопагит.

Согласно классической версии, в дальнейшем он станет первым епископом в городе Афины, учеником ап. Павла, автором значительных трактатов для христианской философии и экклезиологии: «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О Божественных именах», «О таинственном богословии» и «Письма». Дионисий Ареопагит описывает христианскую мистику языком греческой философии. Он объясняет абсолютную непознаваемость Бога, и в то же время возможность человека познать Его. Работы эти имели огромное значение для всей истории европейского мира, даже Данте создает свою теорию загробной жизни на основании дионисийской иерархии реальности. Ареопагитики были переведены на многие языки мира, в том числе арабский.

Такая версия жизни Ареопагита сохранялась до того момента, как в конце XIX в. немецкий историк Йозеф Штигльмайр установил время написания «Ареопагитиков» — конец V в.³ Сейчас ученые подвергают сомнению авторство тех произведений, которые написаны под именем Дионисия Ареопагита, поэтому в научной среде консенсусным именем выбрано «Псевдо-Дионисий». Наиболее популярной является сейчас следующая версия: Ареопагитики были написаны в V–VI вв. автором, который намеренно выдавал себя за ученика ап. Павла⁴.

Для истории христианской теологии определение авторства является особенно важным, оно имеет значение еще и потому, что если они действительно были написаны в VI в., то тогда они появляются, буквально предвосхищая возникновение ислама. Причем, по ряду мнений, они возникают именно в той среде, которая имела опыт взаимодействия с персидской культурой.

Понимание того, когда именно возникли Ареопагитики, важно в контексте истории идей и определения того, кто испытал их влияние, а кто, напротив, мог повлиять. По сей день авторство Ареопагитики является предметом научных споров и вопросом до сих пор нерешенным. Например, автор перевода текстов Дионисия Ареопагита на русский язык Г. М. Прохоров убежден в подлинности трактатов⁵. Хотя по другую сторону стоят такие значительные

New York: Paulist Press, 1987; *Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν καὶ Ἀσκητικῶν*. Т. 3. Θεσσαλονίκη: Το Βυζάντιον, Γρηγόριος Παλαμάς, 2013.

² *Антисери Д., Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1–2: Античность и Средневековье. СПб.: Пневма, 2003. С. 378.

³ *Stiglmayr J.* Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien // *Scholastik*. 1928. Vol. III.

⁴ *Нуцубидзе Ш. И.* Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942.

⁵ *Прохоров Г. М.* Дионисий Ареопагит по-славянски: История открытия и публикации автографа переводчика // *Труды Отдела древнерусской литературы*. 2013. Т. 63. С. 509–515.

исследователи как А. Ф. Лосев⁶, Г. И. Беневиц⁷, Ш. И. Нуцубидзе⁸, Иозеф Штиглмайер⁹, на чьи работы мы будем опираться.

Ещё один автор, труды которого вызывают споры до сих пор — Ибн Араби (араб. ابن عربي). Ибн Араби был исламским богословом XII–XIII вв. из Испании, крупнейшим представителем и теоретиком богословского направления «тасаввуф» (араб. التصوف), известного под названием суфизма. Ибн Араби в кругах тасаввуфа известен как «Величайший шейх» (араб. الشيخ الأكبر, «аш-Шейх аль-Акбар»), чем и объясняется название Акбарии, т. е. направления исламского богословия, связанного с трудами Ибн Араби. Богословие Ибн Араби и его религиозно-философская интерпретация стали богословским ядром многих суфийских орденов (араб. طريفة, «тарикат»); считается, что его учение претендовало на статус ортодоксии во время Османской империи (XIII–XIX вв.)¹⁰. Среди самых известных сочинений Ибн Араби перечисляют грандиозное и многотомное произведение «Мекканские Откровения» (араб. الفُتُوحَاتُ الْمَكِّيَّةُ, «аль-футухат аль-Маккийя»), «Геммы мудрости» (араб. فصوص الحكم, «фусус ал-хикам») и «Составление окружностей, охватывающих подобие человека Творцу и сотворенному миру», которые служат источниками нашего исследования.

Хотя авторы кажутся совсем разными, как будто никак не связанными между собой и в религиозном плане, и в хронологических рамках действия, исторически они оказались очень близкими. Дело в том, что богословское наследие каждого из них составило ядро двух крупных богословских традиций, которые сосуществовали в одной и той же территории во время Османской империи. Сравнительные характеристики между ареопагитской и акбарийской традициями выявлены Х. Ретуласом¹¹, К. Эрнстом¹², П. Самселом¹³, Дж. Катсингером¹⁴ и А. Трейгером¹⁵.

⁶ Лосев А. Ф. Избранные труды по имяславию... С. 121.

⁷ Беневиц Г. И. Апперцепция полемики Прокла Диадоха с Плотинном о материи и зле в Corpus Areopagiticum // EINAИ: Философия. Религия. Культура. 2014. Т. 3, № 1/2 (5/6). С. 311. URL: <https://einai.ru/2014-03-Benevich.html> (дата обращения: 05.02.2025).

⁸ Нуцубидзе Ш. И. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942. С. 6.

⁹ Stiglmayr J. Der sogenannte Dionysius Areopagita...

¹⁰ Holbrook V. R. Ibn 'Arabi and Ottoman Dervish Traditions: The Melami Supra-Order (part 2) // Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society. 1992. Vol. XII. P. 35–36, 24. URL: <https://ibnarabisociety.org/melami-supra-order-part-two-victoria-rowe-holbrook/> (accessed: 01.02.2024); Kara M. Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler. Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2012. P. 142–146, 27.

¹¹ Retoulas Ch. The Glory of the 'Byzantine'-Ottoman Continuum: Romanity, God's Neighbourhood on Earth. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2023.

¹² Ernst C. W. Esoteric and Mystical Aspects of Religious Knowledge in Sufism // It's Not Just Academic! Essays on Sufism and Islamic Studies. SAGE Publ., 2018. P. 98, 102.

¹³ Cutsinger J. Paths to the Heart: Sufism and the Christian East. Bloomington: World Wisdom Press, 2002. P. 200.

¹⁴ Ibid. P. 235.

¹⁵ Treiger A. From Dionysius to al-Ġazālī: Patristic Influences on Arabic Neoplatonism // Intellectual History of the Islamicate World. 2020. Vol. 9. Issue 1–2. P. 189–236. URL: <https://doi.org/10.1163/2212943X-00801102> (accessed: 05.02.2025).

Любовь как божественное имя

Любовь в трактовке Дионисия Ареопагита — это божественное имя. Одни богословы считали, что имя эроса (гр. ἔρως) неприменимо к Богу¹⁶. Другие богословы считали, что имя эроса более божественное, чем имя любви (гр. ἀγάπη)¹⁷. Дионисий Ареопагит утверждает, что имена любви и эроса имеют один и тот же смысл¹⁸. Ещё один термин, который семантически близок к этим терминам, — это глагол «ἐφίημι», т. е. желаю, и однокоренные ему слова «ἔφεση» (существительное «желание») и «ἐφετόν» (причастие «желаемое»).

Дионисий Ареопагит в трактате о божественных именах, анализируя имя «Добра», пишет, что Добро, т. е. Божество, воспевается и как Любовь, и как Возлюбленное. Таким образом, выделяются два понятия любви, связанных с Божеством¹⁹. Первое из них — Любовь как Причина и Образец (гр. παραδειγματικόν) всякой любви. Благодаря Ему существует и в согласии с Ним определяется любовь во всех своих проявлениях. Добро называется «Возлюбленным» как Предел (гр. πέρας) всего, т. е. как доводящая до совершенства Причина, ибо ради него всё появляется, в том числе и любовь. Таким образом, можно отметить два вида любви: 1) любовь от Божества к тварному миру (нисходящая); 2) любовь от тварного мира к Божеству (восходящая).

Дионисий Ареопагит также выделяет три вида человеческой любви. Первая является возвратительной (гр. ἐπιστρέφτικῶς,) любовью: она возникает у худшего²⁰ по отношению к лучшему. Вторая — общительной (гр. κοινωνικῶς): это любовь между равными. Третья же называется промыслительной (гр. προνοητικῶς): в ней лучшие любят худших²¹. Дионисий пишет, что «высшие показывают это своей заботой о нуждающихся, те, кто на одном уровне — связью друг с другом, а низшие — более божественным обращением к первенствующим»²², размышляя здесь в духе философии Платона: «высоко ценя добродетель в любви, боги больше восхищаются, и дивятся, и благодетельствуют в том случае, когда любимый предан влюбленному, чем когда

¹⁶ Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000. С. 283.

¹⁷ Там же. С. 283–284.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 280.

²⁰ В Ареопагитском понимании прилагательное «худший» не обязательно связано с греховностью, но показывает лишь на относительно низкое место в ареопагитской иерархии, т. е. на меньшую степень причастности к Добру. Например, ангельский чин Сил — худший в отношении ангельского чина Архангелов, церковный чин диаконов — худший в отношении чина епископов, бессловесные животные — худшие в отношении человека. Все эти отношения указывают не на греховности первых в отношении вторых, а на низшее иерархическое положение первых в отношении вторых.

²¹ В переводах Г. М. Прохорова и митр. Илариона (Алфеева) эти виды любви переводятся как «страстная», «отзывчивая» и «промыслительная» (см. «О божественных именах», 4.10 в их переводах). Первые два термина, по нашему мнению, не передают характеристику любви оригинального текста. Поэтому мы предлагаем другой перевод, на основе которого названы соответствующие виды: «возвратительная» и «общительная» любовь.

²² Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000. С. 283.

влюбленный предан предмету своей любви. Ведь любящий божественнее любимого, потому что вдохновлен богом»²³.

Характеристику божественной любви мы обнаруживаем и в следующем отрывке Ареопагитик о Боге: «слово Истины прямо скажет и то, что Сам, являющийся Причиной всего, по сверхмерной благодати любит все, творит все, все совершенствует, все сохраняет, все возвращает и является Сам божественной доброй Любовью к добру ради добра. Ибо сама добротворящая Любовь к сущему, с избытком предсуществуя в Добре, не позволила Себе бесплодно остаться в Самой Себе, и подвигла Себя действовать для преизбыточного порождения всего».

Трактат «О небесной иерархии» (Περὶ τῆς οὐρανόυ ιεραρχίας) содержит подробное описание населения горнего мира и возможности, благодаря его существованию, человеческого познания. В гносеологии Дионисия Ареопагита прослеживается один элемент платоновского эроса: благодаря чувственному познанию символов божественного человек открывает в себе потенциал вмещения истинной любви. Она может явиться человеку благодаря материальным проявлениям, поэтому мир можно изучать. Но правильное обучение невозможно без наставничества со стороны тех, кто уже знаком с истиной²⁴.

Дионисий Ареопагит отмечает, что всякое деяние от Бога, и Он специально так все устроил в материальном мире, чтобы мы могли возвышаться от чувственных образов к небесным. При этом чувственные образы — это не компромисс, поскольку и они сами были созданы Богом. Но созданы с той целью, чтобы своими свойствами сообщать о свойствах божественных, среди которых Красота и Любовь. Дионисий Ареопагит обозначает избирательный характер этого замысла. Всё божественное, в том числе и божественный эрос, не является данностью для человека. Это то, к чему человек должен стремиться собственным усилием: «Ибо не всякий священ, и не у всех разум»²⁵.

Каков же итог этой сложной концепции любви? К чему приходит Дионисий Ареопагит? Первый и самый очевидный вывод — утверждение связи любви и познания, а второй — эротическое знание, т.е. познание Бога в любви, связано с божественными символами²⁶. Таким образом, у Дионисия выделяются следующие разновидности любви: божественная (нисходящая), человеческая (восходящая) и горизонтальная. Эти виды любви имеют космологическое значение и их содержание мы попытаемся раскрыть в следующих параграфах.

В трудах Ибн Араби «Любящий» — это одно из божественных имён²⁷. Божественные имена (араб. *أَسْمَاءُ اللَّهِ الْحُسْنَى*), которыми называется Божество, у Ибн Араби выступают как технический термин, обозначающий не только внешнюю лингвистическую форму этих имён, т.е. сами слова, но и их содержание,

²³ Платон. Сочинения: в 4-х томах. Т. 2. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 89.

²⁴ Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000. С. 322.

²⁵ Там же. С. 324.

²⁶ Там же.

²⁷ Chittick W. The Self-Disclosure of God... P. XXVI.

т.е. вечную божественную реальность, которую они описывают. Аллах называется Любящим, и это имя относится к именам атрибутов желания или воли. Любовь — это одно из божественных свойств, как милость и мудрость²⁸. Однако любовь как свойство Бога отличается от любви в той форме, в какой она нам знакома: «Любовь относится к нам не так, как она относится к Нему»²⁹. Сущность этой любви божественная: «Любовь Всевышнего к Своим рабам не имеет ни начала, ни предела; она не приемлет преходящих явлений и акциденций. Ведь Его любовь к Своим рабам и есть начало бытия — для тех, кто пришел раньше, и для тех, кто пришел позднее, и так до бесконечности»³⁰.

В этих отрывках проявляется различие понятий человеческой и божественной любви. Первая — тварная. Она — действие человека, имеет начало (и во времени, и в причинности), имеет предел (и во времени, и в её качестве и силе), она зависит от внешних явлений и приобретает разные формы и атрибуты в соответствии со внешними обстоятельствами. Вторая любовь — «другая». Она — любовь божественная. Она — нетварная. Она приписывается Богу. Она — безначальная и бесконечная, вечная и предвечная, независимая от внешних обстоятельств и неизменная. Именно эта божественная любовь и есть «начало бытия».

Исходной точкой суфийского философствования о божественной любви как начале бытия является хадис о сокровище. Этот хадис передаёт слова самого Аллаха: «Я был неизвестным сокровищем и испытал любовь к тому, чтобы быть познанным. Поэтому я сотворил мир, чтобы быть познанным»³¹. Ибн Араби, комментируя этот хадис, представляет мир как написанную книгу, где соединены разные смыслы между собой. Соединение смыслов этой книги уподобляется брачному союзу супругов. В мире непрестанно рождаются воплощённости (т.е. существа, существующие в космосе вещи) благодаря этому соединению смыслов³². Причём из любви они рождаются, почему любовь сопутствует и их существованию: «Никто, дающий существование, ничему не даёт существование пока он не полюбит, что он дал чему-то существование. Таким образом, всё в бытии — возлюбленное, значит нет ничего кроме возлюбленных (вещей)»³³. Оказывается, что понятие божественной любви сущностно связано с каждым существом и с самим бытием вообще: «быть» означает «быть возлюбленным». Существование того или иного предмета, человека, явления, существа — это наглядное доказательство предвечной любви Бога к этому предмету, человеку, явлению, существу.

Таким образом, можно утвердить, что побуждение Бога к сотворению мира заключается в Его любви. Однако у Ибн Араби преобладает одна мысль,

²⁸ *Ибн ал-Араби. Мекканские откровения...* С. 6–7.

²⁹ Там же. С. 196.

³⁰ Там же. С. 193.

³¹ Это предание вызывало серьезные сомнения у разных богословов, например, у критика Ибн ал-Араби и философии суфизма Ибн Таймии (ум. в 1328 г.).

³² *Chittick W. The Self-Disclosure of God...* P. 4–5. Под смыслом скорее всего подразумеваются смыслы не человеческого ума, а божественного знания, то есть, «утверждённые воплощённости» (араб. айн сабита).

³³ *Ibid.* P. 6

которая кажется контринтуитивной: объект любой любви не существует³⁴. По определению, любовь — это опыт отсутствия, т. к. она питается отсутствием возлюбленного. Любое стремление предполагает какое-то пустое место, которое не должно быть пустым. Если есть то, к чему стремится любовь, то стремление исчезает.

Ибн Араби, таким образом, говоря о любви, существовании и не существовании, абстрагирует и выходит в космологическую тематику. Любовь всегда относится к не-сущему, к тому, что лишено бытия: «Любящий в момент возникновения отношения желает, чтобы объект его любви обрел бытие или имел место»³⁵. Божественная любовь к творению — это любовь не к самому творению, не к самим существующим вещам, а к несуществующему творению. Речь идёт об утверждённых воплощённостях. Именно благодаря этой любви Бог приносит несуществующие вещи в бытие, в режим их временного раскрытия. «Он полюбил, что он сотворил. После³⁶ Его любви к каждой воплощённости Он сделал так, чтобы новое бытие прибыло к ней, или лучше, чтобы новое бытие прибыло в неё, или лучше, Он надел её ризой бытия. Все воплощённости появлялись последовательно и постоянно, опираясь на Первичность Истинного. (...) У Его бытия нет первой точки, итак у Его любви к своим рабам нет первой точки»³⁷. Таким образом, основные общие характеристики акбарийской любви уже обозначены.

На перекрёстах космологии и эротологии: любовь нисходящая

Эрос с древних времён рассматривался как начало не только новой жизни, но и видимого и невидимого космоса, в том числе и богов. С мифологии Древнего Междуречья до эпосов Гесиода Эрос играл космогоническую роль и влиял целостно на космос. В трудах Ибн Араби также понятие любви связывается с космосом, причём на разных уровнях.

Согласно Дионисию Ареопагиту, Божественная любовь направлена на Другого, она не концентрируется в источнике. Ведь даже Бог, имея в Себе всю полноту любви, не ограничивается на Себе, оказывается за пределами Себя и направляет всему сущему Промысл. Любовь — это всеобъемлющий процесс, являющийся одновременно истоком и целью. Иными словами, любовь — это все сущее³⁸.

Но если все происходит от Любви, то появляются вопросы, касающиеся существования зла в мире. Если все произошло из любви, то почему из любви появилось зло? Если же зло изначально было добром, то почему оно стало злом?

Такие вопросы обозначает сам Дионисий Ареопагит для того, чтобы дать на них следующие ответы. Зло не могло произойти от любви, как и холод

³⁴ Ibid. P. 21–22.

³⁵ *Ибн ал-Араби. Мекканские откровения...* С. 181.

³⁶ Слово «после» понимается не в смысле временной последовательности, а в смысле порядка причинности.

³⁷ *Ибн Араби. Ал-Футүхат ал-Маккийя.* Т. 2. Каир, 1911. С. 329.

³⁸ Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000. С. 284.

не может произойти от огня. Все сущее из Добра, и ничего из сущего не происходит от зла. Вообще ничего не будет злом, что зло по отношению к самому себе. Не существует зло само-по-себе, т. е. зло в чистом виде. Оно существует, потому что оно имеет частичку Добра. Только благодаря причастности к Добру зло существует, является частью Промысла и выполняет функцию разрушения, которая часто необходима в этом мире: «зло соучаствует в восполнении всего и доставляет собою целому способность не быть незавершенным»³⁹. Зло само-по-себе «не числится ни среди сущего, ни среди не-сущего, и гораздо больше, чем само не-сущее, отстоит от Добра как нечто чуждое и несущественное»⁴⁰. Таким образом, явления зла не противоречат божественной любви. Дионисий Ареопагит поднимает также тему зла в трактате «О церковной иерархии», размышляя о феномене любви. Есть такая любовь, которая направлена ко злу. Представляет она из себя что-то искусственное, не присущее человеку изначально⁴¹.

Зло является дефицитом добра: «"Превосходство величия" силы Добра таково, что Оно и тому, что в какой-то мере Его лишено, дает силы восполнить недостаток Себя до полного к Нему причастия. И если уж осмелиться сказать истину, то и, то, что борется с Ним, и существовать и бороться может лишь Его силой. Более того, скажу коротко: все сущее, поскольку существует, представляет собой добро, происходящее из Добра, а поскольку лишается Добра, не представляет собой добра и не существует».

Здесь мысль Дионисия Ареопагита можно свести к тому, что зло не имеет существования. Состояние отсутствия добра можно назвать злом. Оно появляется в тех аспектах, в которых сила не обладает добром. Но она всегда может восполнить себя путем обращения к первопричине любого добра — Богу. Без блага ничего не могло бы существовать. Само действие отвержения Бога является действием существующим, поскольку бытие является благом. Но, отвергнув Бога, ты возвращаешь бытие Ему самому.

Бог становится человеком исключительно из-за любви, которая воплощается в желании спасения человечества. Так и священные иерархи целью своей деятельности имеют желание помочь другому человеку спастись, — вот истинная любовь⁴². Божественная любовь беспредельна, поскольку сам Бог беспределен. Бог — это не чувства, но вместе с этим чувства наделены божественным⁴³.

Если мы учтём, что предмет космологии — это не только сотворение видимого мира, но и слово о тварном мире вообще, то космологическим представляется любое исследование того, что есть в космосе, в «алам». Например, исследование физических свойств звёзд, исследование психики человека, исследование поведения животных и исследование памятников архитектуры являются частями космологии, поскольку составляют части единого тварного

³⁹ Там же. С. 287.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 360.

⁴² Там же. С. 358.

⁴³ *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования.* СПб.: Алетейя, 2002. С. 260.

космоса. Поэтому человеческая любовь является космологическим феноменом, где, пожалуй, ярче всего отражается божественная любовь.

Космос можно рассматривать как «перешеек», где Бог становится возлюбленным, т.к. природа — это образ самого Бога: «Душа узнала Его, когда Он явился ей в природном образе, и она осознала, что, исходя из этого образа, в котором Он предстал перед ней. Он заслуживает имени «Явный» и «Скрытый» (К. 57:3)». С одной стороны, через сотворение мира Бог проявляется, сотворение мира — это часть Богоявления. С другой стороны, природный мир — это облачение Истинного, образ Прекрасного и завесы Скрытого, через природу Бог познаётся, но не полностью, а как «Явный» и «Скрытый»⁴⁴. Так что божественная любовь присутствует не только в конечной цели всякой любви, не только в предельном происхождении всякой любви, но и между человеческой любовью и её объектом, тем или иным творением.

Божественная любовь присутствует и между человеком и его человеческой любовью. Бог — абсолютный и первый Любящий, поэтому любой любящий любит любовью именно первого Любящего, т.е. Бога: «Когда Бог проявил космос в его воплощённости, он был Его вместилищем проявления, так Он не видел ничего в нём кроме своей красоты, и полюбил красоту. Таким образом, космос — это красота Бога. Итак Он — Прекрасный, любящий красоту. Кто-нибудь, любящий космос, в этом отношении, полюбил космос любовью Бога, и полюбил ничего кроме красоты Бога, так как красота мастерства не приписана самой себе, а только мастера. Следовательно, красота космоса — это красота Бога»⁴⁵.

В свете нашего анализа Бога как абсолютного объекта любви, возможно, проявляется какое-то ощущение «хрупкости» тварных вещей и кажущихся объектов любви. Космос представляет собой тонкую оболочку Истинного. Эта «хрупкость» космоса связана с учением Ибн Араби о формах: единица бытия в космосе, это не предмет, а форма (араб. «сура»). Человек любит не предметы, а формы. Человек, как некая часть космоса, сотворен по форме Божией⁴⁶. У арабских перипатетиков форма означает чуждость или реальность какой-то вещи. У Ибн Араби форма обозначает существующую воплощённость и различается от смысла (араб. манан), который отождествляется с утверждённой (или несуществующей) воплощённостью: «Проявление принадлежит к формам, не воплощённости. Воплощённость — всегда отсутствующая, формы — всегда свидетельствуемые»⁴⁷.

Все формы называются формами, поскольку есть другая реальность, которую они проявляют. Если утверждённые воплощённости иногда у Ибн Араби сопоставляются с формами, то это происходит, потому что утверждённые воплощённости как формы проявляют божественную сущность. Эти формы божественной сущности имеют другие формы — существующие воплощённости, т.е. свидетельствуемые предметы нашего космоса. Ибн Араби, экстраполируя вышеупомянутый хадис, утверждает: «Как мы уже часто говорили,

⁴⁴ Ибн Араби. Избранное. Т. 1. М.: Садр, 2022. С. 206–207.

⁴⁵ Ибн Араби. Ал-Футуḫат ал-Маккийя. Т. 2. Каир, 1911. С. 345.

⁴⁶ Так Ибн Араби толкует хадис «Бог сотворил Адама по Своей/его форме».

⁴⁷ Ибн Араби. Ал-Футуḫат ал-Маккийя. Т. 3. Каир, 1911. С. 161.

формы, называемые “космосом” суть свойства воплощённостей возможных вещей в бытии Истинного»⁴⁸. Всё в мире — форма Истинного, потому что само бытие той или иной вещи происходит от бытия Истинного, оно Его форма⁴⁹. Эту иерархию форм можно рассмотреть и как различие с платонизмом, в котором эйдосы самостоятельны, или как понимание аристотелизма и платонизма в рамках единой акбарийской философской парадигмы учения о формах: аристотелевские формы космоса опыта — это формы идейных форм, и обе формы (космологические и идейные) суть формы над-идейных форм, которые каким-то непостижимым образом есть формы божественной Сущности.

Любовь как связь: любовь горизонтальная

По Дионисию Ареопагиту, Любовь между людьми стремится к тому, чтобы быть подобной ангельской. Все действие между ангелами разных чинов происходит с любовью. При том, что ангелы имеют разную причастность к Богу, они все же являются единым проявлением божественности, поскольку в ней не может быть множественности. Такая любовь не может быть качественно разной, можно додумывать лишь о силе ее воплощения. Поэтому нисходящая любовь от высших сил к низшим остается единящей силой любви. Дойдя только уже до мира земного, она приобретает другое воплощение. Любовь между ангелами можно считать любовью горизонтальной, но вместе с этим она предполагает иерархию.

Для человека же доступно два вида любви — истинная и ложная. Его ответственность перед Богом заключается в правильном выборе между ними.

Ангелы же проявляют свою любовь постоянно и не отворачиваются в своей любви от тех, кто отказывается от выбора в пользу Божественного созерцания. Люди могут не получать любовь ангелов, потому что сами себя закрывают от неё через самолюбие и сосредоточенность на материи. Ангелы же всегда открыты и их любовь не подразумевает обиду или наказание за невзаимность.

Разные ангельские силы, являясь творениями Бога, сообщают людям Его благодать. Но при этом они не обладают Божественной сущностью. Изучая вопрос о том, почему Небесные Существа изображаются иногда в образе людей, Дионисий Ареопагит рассматривает отдельно каждый аспект человеческого тела. Рассуждая о сердце, он называет его «символом жизни Богоподобной», который разделяет свою силу с тем, что находится в его попечении. И здесь проскальзывает еще один немаловажный аспект христианской любви — ответственность. Любовь все равно может предполагать иерархичность, в рамках которой один попечительствует о другом, принадлежит другому, стремится к другому и общается с другим⁵⁰.

Дионисий Ареопагит пишет о любви как о силе всеединства, но дополняет свою мысль тем, что она, устремившись к Богу, влечет человека к добру.

⁴⁸ *Ибн Араби*. Ал-Футухат ал-Маккийя. Т. 4. Каир, 1911. С. 141.

⁴⁹ *Ибн Араби*. Ал-Футухат ал-Маккийя. Т. 2. Каир, 1911. С. 245, 409.

⁵⁰ Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000. С. 351.

Выход за пределы своего собственного Я в сторону человечества можно назвать истинным благом или сопутствующим ему действием.

Причиной священнослужения является любовь. Поскольку любовь желает блага всем остальным, священники главной своей целью имеют преобразование человека⁵¹.

Согласно Дионисию Ареопагиту, целью иерархии является уподобление Богу, возможное только через силу любви. Таким образом, истинная иерархия воплощается исключительно посредством любви и во имя нее.

Здесь Дионисий Ареопагит понимает под любовью интенцию жизни в соответствии с заповедями. Без иерархии воплощение заповедей невозможно, таким образом, она и является любовью. Такое интересное умозаключение диссонирует с привычным восприятием смысла иерархии, начало которой находят в насилии и подчинении, а не в любви.

Божественная любовь открывает истинное знание, но его невозможно достичь без первоначального акта обожения, которое воплощается в крещении. Оно является божественным рождением, и как без рождения невозможна жизнь, так и истинное познание невозможно без теозиса. В противном случае, размышляет Дионисий Ареопагит, это может привести человека к трагедии: «небезвредно брать в руки то, что не по нашим силам»⁵². Тело, воспринимаемое как объект любви, является лишь ее образом, «отражением от Истинной Любви». Но иначе и невозможно, поскольку ни один материальный объект не может вместить в себе всю любовь и уж тем более сообщить ее во всей полноте.

Любовь человека Ибн Араби разделяет на три вида: физическую любовь (араб. хубб табиийй), духовную любовь (араб. хубб руханийй) и божественную любовь (араб. хубб илахийй). Термин «божественная любовь» используется не только для обозначения любви человека к Богу, но и для обозначения любви Бога к творению, характеристику которой мы раскрыли выше. Физическая и духовная любви делятся по критерии мотивации: «Божественная любовь есть любовь к нам Аллаха и наша любовь к Аллаху. Ее называют «Божественной» и в первом, и во втором случаях. [Обладатель] духовной любви всячески стремится исполнить потребности возлюбленного, поэтому в присутствии возлюбленного у него не остается ни [собственной] потребности, ни [своего] желания. Он таков, каким хочет его видеть [возлюбленный]. [Обладатель] природной любви тот, кто стремится удовлетворить все свои потребности, независимо от того, радуется это возлюбленного или не радуется. Такой тип любви присущ ныне большинству людей»⁵³.

По данному отрывку можно выделить две классификации любви. Критерий первой классификации — это присутствие или отсутствие Бога в качестве либо субъекта, либо объекта любви. В случае присутствия — любовь соответственно называется божественной. Критерием второй классификации является тип мотивации любви, т. е. ради кого любит любящий. Среди людей

⁵¹ Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб.: Алетейя, 2002. С. 354.

⁵² Там же. С. 358.

⁵³ Ибн ал-Араби. Мекканские откровения... С. 185

Ибн Араби видит, что преобладает природная (или естественная, или физическая) любовь. Речь идёт об эгоцентричной любви, о любви, которая ищет своё, любви ради себя. Также он упоминает как признак подлинной любви признание атрибутов возлюбленного, и наоборот, как признак неистинной любви — низведение возлюбленного до атрибута любящего⁵⁴.

Любовь, которая не эгоцентрична, а наоборот, стремится к другому ради другого, называется духовной. В другом месте Ибн Араби пишет о человеческой природной и духовной любви души: «Разница природной и духовной любви. Точно так же если она (душа. — *авторы*) полюбит какую-то из сотворенных вещей помимо Аллаха, то с точки зрения ее духовного начала это будет любовью ради этой вещи, тогда как с точки зрения природного начала — стремлением к удовлетворению своих устремлений»⁵⁵.

Человек — это единственное существо, которое причастно обеим любовям и свободно выбрать между ними. Человек, будучи образом Божиим, соединяет противоположности: «Свойствами любви является то, что влюбленный соединяет в своей любви две противоположности, подтверждая то, что он создан “по образу” [Бога], и благодаря наличию у него выбора. Дело в том, что существует различие между любовью природной и любовью духовной, а человек — единственное из существ, которое соединяет их, ибо животные, в отличие от него, не в состоянии соединять противоположности, хотя и испытывают любовь»⁵⁶.

Любовь к Богу: любовь восходящая

Дионисий Ареопагит значительную часть своих рассуждений посвящает отличиям божественной любви от мирской. Начиная свои размышления о животном гневе и противопоставляя ему священный гнев божественный, Ареопагит приступает к рассуждению об отличии телесной любви от любви священной⁵⁷.

Первую он называет вожделением, слепым и грубым стремлением к переменным наслаждениям, источником которых является привычка⁵⁸. Неконтролируемое животное чувство — это та страсть, которая присуща человеку, а точнее, его порокам и всему остальному животному миру.

Другое дело — любовь божественная, которая стремится к идеальному, чистейшему, к созерцанию и единению. Хотя такой любви тоже присуща неудержимость, но проявляется она как раз из-за чистой божественной красоты и склонности к истине. Как можно устоять перед лицом истины? Перед ней все остальное незначительно⁵⁹.

⁵⁴ Ибн Араби. Ал-Футуḥат ал-Маккиййа. Т. 2. Каир, 1911. С. 594.

⁵⁵ *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения... С. 206.

⁵⁶ Там же. С. 183.

⁵⁷ Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000. С. 322.

⁵⁸ *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб.: Алетейя, 2002. С. 326.

⁵⁹ Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000. С. 325.

Но эта чистая любовь возможна благодаря низшей любви. От маловажных предметов мы возвышаемся к более значительным: любовь — это восхождение. И здесь Дионисий демонстрирует всю платоничность своих взглядов. Платон понимал, что мысль об истинности доступна нам лишь переступая через неистинность. Он писал, что, насытившись всеми благами этого мира, мы понимаем, что этого недостаточно, и потому влечемся к большему. Душа сравнивается им с колесницей, запряженной двумя конями, которые тянут ее в разные стороны. Один из коней помогает душе соприкоснуться с памятью о вечных прекрасных формах в мире божественных идей: «Она неистовствует и от исступления не может она ни спать ночью, ни днем оставаться на одном месте. В тоске бежит она туда, где думает увидеть обладателя красоты»⁶⁰. Второй конь стремится в обратную сторону, дальше от прекрасного, навстречу смерти для души.

У Дионисия Ареопагита платонизм любви проявляется в том, что эрос вызывает в душах чувство блаженства, заставляет стремиться к прекрасному и самому становится от этого лучше.

Через человеческую и, в том числе, животную любовь мы можем прийти к любви божественной. Для отрицания необходимо познание. Так, например, распутство не является полностью небожественным действием, поскольку причаствует Добру хотя бы в слабом подражании любви. Любовь появляется из-за недостатка у человека материального, что порождает стремление к идеальному при правильной направленности души. Любовь стремится к Единому, т. е. чему-то инаковому, Другому, как символ трансценденции она стремится к Богу.

Для Ибн Араби двойственность человеческой любви сохраняется, даже когда она направлена к Богу: «Ведь среди нас есть те, кто познал Его в созерцании и полюбил Его по совокупности упомянутых выше причин. Есть и те, кто познал Его не в созерцании, а посредством предания и полюбил Его ради Него Самого. Есть среди нас также те, кто познал Его в Его благодеяниях и полюбил Его ради себя. Есть и те, кто полюбил Его по совокупности упомянутых причин». Под созерцанием понимается созерцание составных образов в тварном мире⁶¹.

Однако стоит посмотреть, на что эта любовь опирается. Ответ, — на божественную красоту. Бог называется «Прекрасным» и, как таковой, Он есть абсолютное Благо и Красота. Если он абсолютная Красота, то всякая красота, в том числе красота в мире — это проявление Его Красоты: «Знай, что божественная красота, по которой Бог называется Прекрасным, и которой Он описал себя в словах посланника “Он любит красоту”, есть во всех вещах. Нет ничего кроме красоты, так как Бог сотворил космос только по своей форме, и Он прекрасен. Таким образом, весь мир прекрасен»⁶². Но по определению феномен красоты неразрывно связан с феноменом любви: объект любви в глазах любящего — прекрасный, и наоборот, прекрасная вещь — прекрасная для кого-то,

⁶⁰ Платон. Сочинения: в 4-х томах. Т. 2. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 192.

⁶¹ Ибн ал-Араби. Мекканские откровения... С. 200.

⁶² Ибн Араби. Ал-Футуḥат ал-Маккиййа. Т. 2. Каир, 1911. С. 542.

кого она привлекает к себе, для кого является объектом любви. Таким образом, абсолютным и предельным объектом любви является только Бог. Он Единственный Возлюбленный, т.к. когда человек любит, он видит красоту, и эта красота — лишь отражение божественной красоты. Как отметил И. Р. Насыров, физическая и духовная любовь представляют две степени божественной любви⁶³. А. Д. Кныш, анализируя акбарийскую эротологию, связал элемент любви к творению с элементом понимания творения: «Всё творение любит Творца слепой, “природной” любовью. Любовь Бога встречает осмысленный отклик только в человеке. Мир познаётся через любовь. Ключом к “дешифровке” бытия также должно служить это чувство. Действительно, познание осуществляется в процессе погружения “влюбленного” в созерцание предмета своей любовной страсти, т. е. Бога»⁶⁴.

В то же время Бог является и абсолютным субъектом любви. Как отметил А. Д. Кныш, стремление Бога-Абсолюта к самопознанию и самолицезрению в чем-то ином, нежели Он сам, побуждает Абсолюта создавать Вселенную и ее обитателей. Это стремление характеризуется как любовь Бога к самому себе, к своему инобытию в образах и явлениях сотворенного мира⁶⁵. Таким образом, все виды любви в конечном счете сводятся к взаимной любви между Творцом и его тварями: всякая любовь начинается и заканчивается в Божестве. Поэтому эти кажущиеся слабости акбарийской классификации любви выражают учение единства Творца и творения в любви, которое мы раскрыли выше и подтвердили несколькими отрывками.

Поэтому человеческая любовь тоже является предметом космологии, и Ибн Араби даёт несколько её характеристик. Как мы уже показали по Ибн Араби, объектом всякой человеческой любви является Бог, даже тогда, когда субъект любви не осознаёт это: «Точно так же обстоит дело и с любовью: каждый любит своего Создателя, однако Всевышний скрывается от него за любовью к Зайнаб, Суад, Хинд, Лайле, мирской жизни, деньгам, положению — словом, ко всему, что любимо в этом мире»⁶⁶. Проблема осознанности нахождения Бога в конце всякой любви относится к внутреннему состоянию человека. Есть состояние, в котором сущность человека едина. Этот человек любит любовью, которая не приемлет соучастия. Если в человеке отсутствует это единство, и его сущность состоит из разных частей, то его любовь может прилагаться по-разному в отношении разных предметов⁶⁷.

Ибн Араби также пишет, что любовь человеческой души к Богу, которая часто скрыта за другими любовями, поддерживается самим Богом. Причём существует какой-то «уровень», в котором душа в прошлом созерцала любовь к Богу⁶⁸: «Поэтому ее любовь к Нему, которую она созерцала когда-то

⁶³ *Ибн Араби*. Избранное. Т. 1. М.: Садр, 2022. С. 34.

⁶⁴ *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения... С. 30.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ *Ибн Араби*. Избранное. Т. 1. М.: Садр, 2022. С. 179.

⁶⁷ Там же. С. 199.

⁶⁸ По А. Д. Кнышу, имеется в виду уровень «Божественного единства» (ал-ахадийа), когда Абсолют был еще нерасчлененной совокупностью бытийных потенций (собственных имён и атрибутов) (*Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения... С. 266).

на другом уровне, осуществилась только благодаря Ему, совсем не благодаря ей либо же и тому и другому сразу. Действительно, ведь [помимо Него] нет ничего, кроме небытия»⁶⁹. По сути, все виды любви — лишь разные аспекты одной и той же любви, т.к. объект и субъект любви отождествляются: «Так душа осознала, что Он не любил никого, кроме Самого Себя, что Он — одновременно и влюбленный, и возлюбленный, и стремящийся, и тот, к кому стремятся. Благодаря всему этому ей стало ясно: её любовь к Нему есть любовь как ради Него, так и ради самой себя»⁷⁰. Поэтому на уровне божественной любви мотивации тоже отождествляются: любить Бога ради Себя и любить Его ради Него — одно и то же.

Заключение

В ходе нашего анализа была раскрыта сущность понятия божественной любви и её космологический аспект, как он описан в Ареопагитиках и в трудах Ибн Араби. Божественная любовь является божественным именем, причиной возникновения и основой сохранения космоса. В свете результатов нашего исследования представляется, что ареопагитское и акбарийское мировоззрение, благодаря их пронизательности, являются не только удачным и много обещающим синтезом сакрального и профанного, разума и веры, но и парадигмальными элементами сравнительного религиоведения и компаративистики вообще, т.к. они представляют две крупных религиозных традиций: православное христианство и исламский тасаввуф.

Источники и литература

Источники

1. Восточные отцы и учителя церкви V века. Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000. 416 с.
2. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб.: Алетейя, 2002. 854 с.
3. Ибн ал-Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-макийя). СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995. 288 с.
4. Ибн Араби. Ал-Футухат ал-Маккийя: в 4-х томах. Каир, 1911. (На арабском языке).
5. Ибн Араби. Избранное. Т. 1. М.: Садра, 2022. 216 с.
6. Платон. Сочинения: в 4-х томах. Т. 2. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, Изд-во Олега Абышко, 2007.
7. Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука, Восточная литература, 1993. 328 с.
8. Chittick W. The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology. Albany: State University of New York Press, 1998.

⁶⁹ Ибн Араби. Избранное. Т. 1. М.: Садра, 2022. С. 207.

⁷⁰ Там же.

9. *Chittick W.* The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination. Albany, 1989.
10. *İbn Arabî.* İlâhî Aşk. İstanbul: İnsan, 2017. 197 p.
11. *İbnü’l Arabî.* Fusûsü’l-Hikem. İstanbul: Alfa, 2016. 501 p.
12. *Pseudo-Dionysius.* The Complete Works. New York: Paulist Press, 1987. 312 p.
13. Φιλοκαλία των Νηπτικῶν και Ασκητικῶν. Τ. 3. Θεσσαλονίκη: Το Βυζάντιον, Γρηγόριος Παλαμάς, 2013.

Литература

14. *Антисери Д., Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1–2: Античность и Средневековье. СПб.: Пневма, 2003.
15. *Беневич Г. И.* Апперцепция полемики Прокла Диадоха с Плотинном о материи и зле в *Corpus Areopagiticum* // EINAИ: Философия. Религия. Культура. 2014. Т. 3, № 1/2 (5/6). URL: <https://einai.ru/2014-03-Benevich.html> (дата обращения: 05.02.2025).
16. *Лосев А. Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб.: Изд-во Олега Абышко, Университетская книга, 2009. 224 с.
17. *Нуцубидзе Ш. И.* Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942. 55 с.
18. *Прохоров Г. М.* Дионисий Ареопагит по-славянски: История открытия и публикации автографа переводчика // Труды Отдела древнерусской литературы. 2013. Т. 63.
19. *Cutsinger J.* Paths to the Heart: Sufism and the Christian East. Bloomington: World Wisdom Press, 2002.
20. *Elmore G.* Four Texts of Ibn al-‘Arabi on the Creative Self-Manifestation of the Divine Names // Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society. 2001. Vol. XXIX. URL: https://ibnarabisociety.org/wp-content/uploads/PDFs/Elmore_Four-texts-of-Ibn-Arabi.pdf (accessed: 02.02.2022).
21. *Ernst C. W.* Esoteric and Mystical Aspects of Religious Knowledge in Sufism // It’s Not Just Academic! Essays on Sufism and Islamic Studies. SAGE Publ., 2018.
22. *Holbrook V. R.* Ibn ‘Arabi and Ottoman Dervish Traditions: The Melami Supra-Order (part 2) // Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society. 1992. Vol. XII. URL: <https://ibnarabisociety.org/melami-supra-order-part-two-victoria-rowe-holbrook/> (accessed: 01.02.2024).
23. *Kara M.* Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler. Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2012.
24. *Retoulas Ch.* The Glory of the ‘Byzantine’-Ottoman Continuum: Romanity, God’s Neighbourhood on Earth. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2023.
25. *Stiglmayr J.* Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien // Scholastik. 1928. Vol. III.
26. *Treiger A.* From Dionysius to al-Ġazālī: Patristic Influences on Arabic Neoplatonism // Intellectual History of the Islamicate World. 2020. Vol. 9. Issue 1–2. P. 189–236. URL: <https://doi.org/10.1163/2212943X-00801102> (accessed: 05.02.2025).