

*Спиридон Мелас*

## Учение о единстве бытия в трудах Дионисия Ареопагита и Ибн Араби

УДК 27-9"00/05"-284+28-14  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_1\_173  
EDN EKJUJZ



*Аннотация:* В статье представлены результаты исследования ареопагитской и акбарийской космологий с целью выявления соизмеримых и несоизмеримых элементов учения о единстве бытия. В ареопагитском учении о единстве бытия основными понятиями являются: причинность сущего в сверхсущественном Боге, единство сущего в Боге как в его причине, различие Бога и творения, троичность Бога, различие божественной сущности и божественных энергий, различение и единство божественной и человеческой природ в Иисусе Христе. По акбарийскому учению о единстве бытия Бог является самой предельной и истинно существующей реальностью. Бог – и «похожий», и «непохожий» на творение. В рамках акбарийской космологии выделены структура бытия, понятия «перешейка», «воображения», «Дыхания» и «Облака», «божественных имен» и «воплощённостей». Обсуждена роль божественной свободы и любви в сотворении мира. Результаты исследования показывают впервые, что ареопагитское и акбарийское учение о единстве бытия соизмеримы в области учения о Боге как причине творения. Однако в области триадологии и христологии возникают несоизмеримые элементы. Оценена степень их несоизмеримости.

*Ключевые слова:* космология, онтология, Ареопагитики, Акбария, суфизм, вахдат ал-вуджуд, патрология, патристика, акбарийский, ареопагитский, тасаввуф.

*Об авторе:* **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>

*Для цитирования:* Мелас С. Учение о единстве бытия в трудах Дионисия Ареопагита и Ибн Араби // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 1 (21). С. 173–196.

Статья поступила в редакцию 09.10.2023; одобрена после рецензирования 16.12.2023; принята к публикации 18.12.2023.

*Spyridon Melas*

## The doctrine of the unity of being in the works of St. Dionysius the Areopagite and Ibn Arabi



UDC 27-9"00/05"-284+28-14  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_1\_173  
EDN EKJUZ

*Abstract:* The focus of this study is the identification of commensurabilities and incommensurabilities between the Areopagite and Akbarian cosmologies centered on the doctrine of the unity of being. The Areopagite doctrine of the unity of being includes the following fundamental concepts: the causality of being upon the supra-essential God; the unity of being in God as its cause; the difference between God and creation; triplicity of God; the difference between the divine essence and divine energies; and, the distinction and unity of the divine and human natures in the Lord Jesus Christ. As far as the Akbarian doctrine of unity of being is concerned: God is the ultimate and only truly existing reality, "similar" and "dissimilar" to the seen and unseen cosmos. Within the framework of Akbarian cosmology, the structure of being, the concepts of "isthmus", "imagination", "breath" and "cloud", "divine names" and "entities" are highlighted. The role of divine freedom and love in the creation of the world is discussed. The results of the study show that from the point of view of God as the cause of the cosmos, the Areopagite and Akbarian teachings on the unity of being are largely commensurable. However, incommensurable elements arise in the fields of triadology and christology. The degree of incommensurability of these elements is evaluated.

*Keywords:* cosmology, ontology, Areopagitics, Akbaria, Sufism, wahdat al-wujud, patrology, patristics, Areopagitic, Akbarian, tasavvuf.

### *About the author: Spyridon Melas*

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

E-mail: s.melas96@yandex.ru

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

*For citation:* Melas S. The doctrine of the unity of being in the works of St. Dionysius the Areopagite and Ibn Arabi. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 1 (21), pp. 173–196.

The article was submitted 09.10.2023; approved after reviewing 16.12.2023; accepted for publication 18.12.2023.

*«Разве все, что мы видим или кажемся,  
не есть лишь сон во сне?»*  
Эдгар Аллан По (1809–1849)

*«Весь мир существования — это воображение внутри воображения»*  
Ибн Араби (1165–1240)<sup>1</sup>

## Вступление

Между приведенными выше эпитафиями разница в шесть сотен лет. Поэтому удивляет их сходство. В ходе нашего анализа будет показано, что между ними есть и большое различие.

Тема данного исследования обусловлена дискуссиями, которые ведутся между исследователями восточно-христианской и исламской акбарийской<sup>2</sup> космологий. Эти дискуссии, порой в виде межрелигиозного диалога, стали ещё актуальнее на фоне стремительного развития современной науки, которая на основе ее собственного понимания космологии стремится к открытию всеобъемлющих законов природы, к «Теории Всего». Православное богословие также включает космологию в свой состав, как одну из основных частей догматической истины. И наследие Ибн Араби содержит своего рода космологическое учение. Космологии в христианстве и в исламе на первый взгляд не совпадают, что является потенциально конфликтогенным фактором в их взаимодействии. Это определяет необходимость пристального внимания к данной теме в условиях глобализирующегося постсекулярного общества, где рост рациональности сопровождается возрастанием интереса к иррациональному, и в первую очередь к различным религиозным традициям.

Новые данные современной физики требуют богословского осмысления. Со стремительным развитием физики в конце XX — начале XXI вв. произошли крупные открытия, как на практическом уровне наблюдений (напр., обнаружение гравитационных волн), так на теоретическом уровне (напр., разработка квантовой релятивистской теории, теории струн). Все эти открытия требуют отклика со стороны богословия. В связи с этим необходимо выявить соотношение восточно-христианской и исламской акбарийской космологий.

*Сфера*, которой посвящено наше исследование — это религиозная космология в традиции авраамических религий в их разнообразии и динамике, раскрывающихся в истории посредством трактовки того или иного священного текста. Ключевым моментом любого учения об устройстве мироздания является вопрос целостности мира, или, иначе говоря, вопрос о единстве бытия<sup>3</sup>. Истолкования этого вопроса в религиозной космологии мы рассмотрим с помощью герменевтического подхода, позволяющего выявить

---

<sup>1</sup> Ибн Араби — арабо-мусульманский мыслитель, поэт и мистик.

<sup>2</sup> Акбария — это направление в исламском богословии, связанное с Ибн Араби. Термин раскрывается в третьем разделе основной части статьи.

<sup>3</sup> «Единство бытия» у Ибн Араби в оригинале на арабском языке называется «вахдат ал-вуджуд».

соотношение между учениями о единстве бытия у Дионисия Ареопагита и Ибн Араби.

Главный *вопрос исследования* заключается в выявлении того, насколько космологии в ареопагитском и акбарийском учениях о единстве бытия являются соизмеримыми. Этот вопрос мы попытаемся рассматривать в рамках пяти разделов: 1) античные корни христианского предания; 2) космологические аспекты учения о единстве бытия у Дионисия Ареопагита; 3) общая характеристика акбарийского предания; 4) космологические аспекты учения о единстве бытия у Ибн Араби; и 5) соотношение между космологическими аспектами ареопагитского и акбарийского учения о единстве бытия и ограничения данного соотношения.

Основным методом исследования является герменевтика, разработанная Хансом-Георгом Гадамером (1900–2002) в труде «Истина и Метод»<sup>4</sup>. В состав понятийно-методологического аппарата входят понятия «герменевтического круга», «пред-мнения» и «традиции». В качестве вспомогательного методологического понятия мы используем разработанное Аласдером Макинтайром понятие «соизмеримости»<sup>5</sup>.

*Гипотеза* исследования следующая. Соотношение между ареопагитским и акбарийским учениями о единстве бытия предполагает соизмеримость в области теологического учения о Боге как причине творения, но в области триадологии и христологии эти учения несоизмеримы, несмотря на то что элементы триадологии и христологии присутствуют и там, и там.

## 1. Общая характеристика ареопагитской традиции

Сейчас рассмотрим традицию, в которой Дионисий Ареопагит творил и оставил свои записи. Эта традиция включает в себя определенную космологию. Патристическая космология, в узком внешне-философском смысле, начала формироваться в I в. н. э., когда в промежуточном регионе<sup>6</sup> господствовал дух философского и религиозного эклектизма и синкретизма. Патристика должна была ответить на вызовы эпохи и отстоять свою точку зрения среди множества религиозно-философских течений. Таким образом, чтобы понять ее, нужно прежде всего изучить ее *предысторию*. Под словом «предыстория»

<sup>4</sup> Гадамер Х. Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988.

<sup>5</sup> Понятие «соизмеримости» описывается в труде: Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.; Екатеринбург, 2000. Вспомогательные исследования по герменевтике Макинтайра и его пониманию «традиции» и «соизмеримости»: Hovey C. Alasdair MacIntyre's Hermeneutics of Tradition // The Hermeneutics of Tradition Explorations and Examinations / Eds. C. Hovey, P. O. Cyrus. Eugene, 2014. P. 144–169; Renani A. A. Explaining and Evaluating Alasdair MacIntyre's Notion of Tradition: Constituted Rationalities and Justices. 2013. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/188039431.pdf> (дата обращения: 26.01.2023).

<sup>6</sup> Промежуточный регион — геополитическая модель, предложенная в 1970-е годы греческим историком и геополитиком Димитрисом Кицикисом, профессором Оттавского университета в Канаде. Согласно этой модели между Западной Европой и Дальним Востоком расположен третий регион, «Промежуточный регион». Он включает в себя Восточную Европу, а также Ближний Восток и Северную Африку и представляет собой отдельную цивилизацию.

имеется в виду та ткань смысловых, философских и религиозных идей и понятий, на которой соткана раннехристианская космология.

Первый слой подобных тканей — это мифические представления о «космосе», имеющие свое происхождение глубоко в истории и зафиксировавшиеся в форме поэм, эпосов, мифов. В шумерских мифах «космос» есть космос богов, которые отождествляются с элементами природы, с природными феноменами и со зверями. Мир — это результат прогресса либо через рождение от первобытного божества, либо через иерогамии, т.е. связи богов мужского и женского начал<sup>7</sup>.

У Гомера также встречаем пары Урана и Геи, или Океана и Тетиды, как родоначальников всех богов и мира<sup>8</sup>. Гесиод ставит перед музами вопрос о первом существе: «что прежде всего зародилось»<sup>9</sup>. Музы отвечают, что в начале теогонии был Хаос. Основной смысл слова «Хаос» — не беспорядок, а «зияние». Надо отметить, что Хаос не представляется действующим началом, т.к. он не рождает. Он лишь предшествует остальным божествам, первым из которых является Эрос.

В физико-философии досократиков находим элементы материального монизма. Философы ищут первую и основную стихию природы. Дискуссии проходят в условиях гилозоизма, т.е. материя считается одушевленной, естественный мир предполагается вместилищем духов и божеств<sup>10</sup>. Все перемены, физические и социальные, все люди, даже боги подчиняются гомеровской судьбе, орфической Ананке, року или анаксимандровской необходимости<sup>11</sup>.

Космология (гр. «κοσμολογία», от «λόγος», т.е. слово, и «κόσμος», т.е. мир, Вселенная) — греческое слово, прямой этимологический смысл которого — логос о космосе. Базовый смысл логоса — слово, речь, или, в широком смысле разумной и структурированной речи, наука.

Объяснение смысла космоса требует особенное внимание. Изначальный и бытовой смысл космоса — это украшение. Древние философы (вероятно, Пифагор), всматриваясь в гармонию, упорядоченность и красоту мира, называли его космосом, т.е. словом, означавшим ювелирные изделия и разные виды украшения, которые женщины носили и применяли в то время<sup>12</sup>.

Та красота, которой присущ весь мир, в античности понималась, среди других теорий, как платоновская идея, эйдос Прекрасного. Однако от идеи Прекрасного концептуально отличался материал мира как видимый

---

<sup>7</sup> *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: в 3 т. От каменного века до Элевсинских мистерий. М., 2012. С. 67–68.

<sup>8</sup> Фрагменты ранних греческих философов / Сост. А.В. Лебедев. Т. 1. М., 1989. С. 33–34.

<sup>9</sup> «τι πρῶτον γένητ' αὐτῶν». (Гесиод, Теогония, 115).

<sup>10</sup> *Νιάρχος Γ.-Α. Κ.* Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. Τ. 1. Αθήναι, 2009. Ρ. 238.

<sup>11</sup> Фрагменты ранних греческих философов. С. 54, 61, 252.

<sup>12</sup> «Пифагор первый назвал Вселенную «космосом» по порядку, который ему присущ» (Мнения философов, II, 1, 1). «Мудрецы говорят, Калликл, что и небо и земля, и боги, и люди, связаны в одно целое общностью, дружкой, благочинием, целомудрием и справедливостью, и именно поэтому друг мой, они называют весь этот видимый мир «космосом» (порядком), а не акосмией (беспорядком) и распушенностью» (Платон, Горгий, 507, е, 6) (Фрагменты ранних греческих философов. С. 147).

и преходящий (в отличие от идеи Прекрасного, которая невидима и, поэтому, вечно неизменяема). Материалом имеем в виду аристотелевскую материю (ὕλη)<sup>13</sup> / платоновское пространство (χώρα, ὑλοδοχή)<sup>14</sup>, которая мыслилась быть со-предвечной Богу, не являясь Божественным творением. Сотворение космоса (а не мира), если оно как таковое признается, является лишь пере-образованием бесформенной материи. Это была предыстория слова космологии<sup>15</sup>.

Дальше выявим конкретные *платонические* элементы, которые привлекли внимание христианской патристической космологии. С этими элементами платоновского учения были знакомы святые отцы либо непосредственно, при самостоятельном чтении Платона, либо через таких авторов как Филон Александрийский, Ориген, апологеты и Плотин. Во-первых, у Платона признается реальность трансцендентного начала, которое в Государстве называется «Благо». Во-вторых, данное начало присутствует в вещах, что и делает их добрыми или прекрасными. Во всех вещах мира есть что-то от своего трансцендентного источника. В-третьих, внутри человека есть глубоко укоренившееся внутреннее желание, которое движет, тяготеет его к источнику и мотивирует все его действия. Вместе с желанием есть и способность вознесения человека через чувственный мир к непосредственному постижению этого источника, что есть удовлетворение самых глубоких чаяний. В-четвертых, вознесение к Прекрасному осуществляется через образование и под руководством самого Эроса. В-пятых, постижение Прекрасного — это достижение истинного знания. В-шестых, в создании мира выделяются: 1) активное божественное начало, которое упорядочивает материю (Ум или Нус (νοῦς), бог, Создатель или Демиург, Отец); 2) идеальное начало (Абсолютного Живого Творения, идеи), по образу которого Демиург образует материю (или «несущее», которое у Платона существует); 3) пассивное начало, т.е. сама материя. В-седьмых, естественный дом души — среди богов (идей). Душа по природе бессмертна. Сейчас она в падшем состоянии, в плену телесных страстей и желаний. В-восьмых, для осознания и достижения истинной цели человеческого существования, которая у Платона состоит в уподоблении богу, необходимо очиститься от телесных привязанностей, страстей и желаний<sup>16</sup>.

Если античная философия была средой возникновения патристической космологии, то *Библия* была ее основой. Однако, употребление термина «космология» в библейском контексте проблематично.

В книге Бытия, где в основном идет речь о сотворении мира, ни один раз не упоминается слово «космос». В остальном тексте и Ветхого, и Нового Заветов слово «космос» встречаем 150 раз, причем только 12 раз находим в Ветхом Завете, где «космос» упоминается в смыслах: обитаемый мир, люди, обитающие в мире. В книге Притчей находим изначальный смысл слово «украшение», но в контексте быта и общественной жизни, а далеко не в контексте сотворения мира. В Новом Завете значение «обитаемый мир» преобладает

<sup>13</sup> Νιάρχος Γ.-Α. Κ. Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. Τ. 2. Ρ. 225.

<sup>14</sup> Ibid. Ρ. 227.

<sup>15</sup> Ibid. Τ. 1. Ρ. 584.

<sup>16</sup> Bradshaw D. Plato in the Cappadocian Fathers // Plato in the Third Sophistic / Ed. R. Fowler. Berlin, 2014. Ρ. 193–210.

тоже. Стоит отметить, что очень часто в Библии, из-за отступничества большинства людей от Бога, «космос» употребляется в смысле «светскости», т.е. как реальность отказавшихся от служения Богу людей. Переводчики, пытаясь сохранить изначальный смысл библейского учения, избегают слово «космос». Вместо «космоса» встречаем «небо и землю». Единственный случай возможного упоминания космоса в космологическом плане — это выражение «от создания мира»<sup>17</sup>, которое повторяется 9 раз в Новом Завете. В христианстве ощущается некое нежелание употребления философского термина «космос» в космологическом плане.

Для христианства античное представление о создании «космоса» было недостаточным. Проблема не в его ложности, поскольку христиане признают, что Бог придал творению этот прекрасный вид, уподобляющий его украшению. Однако это не полная картина, потому что Бог создал не только космос, т.е. прекрасный вид мира, но и материю всего из ничего. В этом заключается отличие христианства от нехристианского мира. В предшествующих философских системах мир возник через некий прогресс или эманацию. В христианстве на основе догм о различии тварного-нетварного и сотворения из ничего сохраняется учение о предельно новом творении. Поэтому термин «космология» в христианстве используется только условно. Термин, который более точно описывает христианское учение о творении — это «ктисиология», т.е. логос о творении (κτίσις). Далее в отношении христианской патристики будем использовать термин «космология» в смысле ктисиологии.

## 2. Учение о единстве бытия у Дионисия Ареопагита

Два ключевых понятий в учении о единстве бытия — это «сущее» (ὄν) и «не-сущее» (μὴ ὄν). Далее изложена смысловая нагрузка этих двух концепций у Дионисия Ареопагита, начиная с словосочетания «не-сущее». Выделим восемь аспектов употребления словосочетания «не-сущее».

Первый аспект — базовый. Речь идет о несуществовании в языковом пласте, в обще-употребляемой манере. Это самый распространённый вид несуществования. Данный смысл «не-сущего» относится к предмету, который существует в сфере языка и семантики, но его существование в какой-то другой сфере отрицается. Например, Дионисий пишет, что «нет ничего такого в сущем, что не было бы причастно Прекрасному и Добру»<sup>18</sup>, т.е. то, что «не причастно Прекрасному и Добру», существует в языке, но его существование отрицается в некоей другой сфере. Данный вид несуществования эквивалентен любому виду отрицания в языке. Он присутствует в любом отрицании и в любом употреблении термина «не-сущее», в том числе в нижеуказанных смыслах. Этот смысл термина не несет философской нагрузки и сам по себе не важен для исследования. Единственная ценность этого базового аспекта заключается в том,

<sup>17</sup> «κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου», т.е. «наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира» (Мф 25:34).

<sup>18</sup> Дионисий Ареопагит, свт. О божественных именах // *Его же*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. С. 316–317. Гл. 4. П. 7. «οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ».

что, выявив его, мы можем различать другие аспекты термина «не-сущее», о которых мы пишем ниже.

Второй аспект — тварный. «Не-сущее» используется для обозначения тварных вещей. Максим Исповедник в его комментарии пишет, что «не-сущее является Добром»<sup>19</sup>, что напоминает первые стихи книги бытия, и сам Дионисий Ареопагит пишет о чем-то отчасти сущем, отчасти не-сущем, что поддерживается бытием. В обоих случаях есть не-сущее, которое не есть Бог, но существует, и его существование поддерживается бытием<sup>20</sup>. Здесь Дионисий пишет абстрактными философскими категориями без богословских уточнений, потому что строит свою аргументацию против философов-дуалистов.

Третий аспект — материальный. «Не-сущее» относится к материи. О данном аспекте свидетельствует Максим Исповедник<sup>21</sup>. Причин названия материи не-сущим несколько. Материя (или «безобразие» у Платона), лишённая сущности и вида, воспринимаемая только мысленно, является неким антиподом сущего, который всегда имеет сущность и вид. Во-вторых, материя называется не-сущим не потому, что она есть ничто, но потому что она не есть, не существует. Хотя она создана из ничего, она создана не без образа, а с видом. «Она есть наполнение, своего рода предел и основание сущего» (тварных вещей). Также материя, по Максиму, представляет собой некий антоним Бога. Объяснение заключается в том, что Бог — Причина всего, а она последнее из сущих, Он — сверхсущественный, она — бессущностная<sup>22</sup>.

Четвёртый аспект — чувственный. Данный аспект относится к воспринимаемым через органы чувств вещам. Максим свидетельствует, что «древние» называют чувственное «не-сущим», поскольку оно причастно всякому изменению и не существует вечно в одном и том же виде. Древними могут быть либо богословы, как Дионисий Ареопагит, либо философы, как Платон<sup>23</sup>. Вероятно, данный аспект имеет много общего с тварным и материальным аспектами в плане того, что все материальное есть в то же время и тварное, и чувственно воспринимаемое, однако каждый из трёх аспектов имеет свои особенности, поэтому они и различаются.

Пятый аспект — нравственный, т.е. «не-сущее» как зло. Данное значение «не-сущего» упоминается в нескольких случаях<sup>24</sup>. Очень важно для Дионисия Ареопагита было четко отличить понятие зла от понятия

<sup>19</sup> Там же. С. 402–403. Гл. 5. П. 1. Сн. 4.

<sup>20</sup> Там же. С. 362–363. Гл. 4. П. 20. «Τὸ δὲ πῆ μὲν ὄν, πῆ δὲ μὴ ὄν, καθ' ὅσον μὲν ἀποπέπτωκε τοῦ ἀεὶ ὄντος, οὐκ ἔστι, καθ' ὅσον δὲ τοῦ εἶναι μετέληψε, κατὰ τοσοῦτον ἔστι καὶ τὸ ὄλως εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν αὐτοῦ διακρατεῖται καὶ διασώζεται» («А то, что отчасти сущее, отчасти не сущее, в той мере, в какой отпало от Вечно-сущего, не существует, но в той мере, в какой оно причастилось Бытия, существует и является цельным бытием, и таким образом и не сущее его удерживается и сохраняется»).

<sup>21</sup> Там же. С. 316–317. Гл. 4. П. 7. Сн. 46.

<sup>22</sup> Там же. С. 342–343. Гл. 5. П. 19. Сн. 93.

<sup>23</sup> *Дионисий Ареопагит, свт.* О мистическом богословии // Там же. С. 736–737. Гл. 1. П. 1. Сн. 3.

<sup>24</sup> *Дионисий Ареопагит, свт.* О божественных именах. С. 300–301. Гл. 4. П. 3. Сн. 20; С. 316–317. П. 7. Сн. 46; С. 344–345. П. 18. Сн. 96.



материи, т.е. нравственный аспект от материального аспекта «не-сущего». Собственно, он это подробно доказывает<sup>25</sup>. Также он пишет: «И если все сущее — из Добра, и Добро запредельно для сущих, то в Добре сущее и не-сущее. Ибо вообще ничего нет не-сущего, за исключением того, о чем можно сказать как о сверхсущественно сущем в Добре. Так что Добро пребывает выше и прежде просто-сущего, и не-сущего. А зло не числится ни среди сущего, ни среди не-сущего, и гораздо больше, чем само не-сущее, отстоит от Добра как нечто чуждое и бессущественное»<sup>26</sup>. Замечаем, во-первых, что по Дионисию и Максиму материя создана от благодати Бога, но зло не создано Богом. Во-вторых, прочитав вышеуказанную цитату, можем представить некий диапазон, на одном крае которого Бог, на другом — зло. Однако картина «диапазона» может ввести в заблуждение, потому что зло не существует от Бога, а материя, которая в этом диапазоне находится близко к злу, наоборот, существует от Бога. Поэтому, вероятно, Дионисий упоминает этот пример, но не развивает его.

Шестой аспект — предельно-онтологический. В данном случае характеризуемое «не-сущим» имеет место исключительно в семантико-языковой сфере, и любые другие аспекты существования отрицаются. Речь идет о пределе отрицания. Дионисий Ареопагит доказывает, что зло само по себе является таким видом «не-сущего», что понятно из приведенной выше цитаты.

Седьмой аспект — апофатический. В данном аспекте термином «не-сущее» именуется сам Бог: 1) «Причина всеобщего бытия, Сама не сущая, ибо пребывающая за пределом всякой сущности»<sup>27</sup>; 2) «Само же — Ничем, как всему сверхсущественно запредельное»<sup>28</sup>; 3) причем имя «не-сущее» не противостоит Его существованию «Его называют ... ничем из сущего»<sup>29</sup>; и 4) Максим Исповедник трактует, что не-сущее пребывает в Боге, в смысле отрицательных определений (гр. *στερήσεις*) Божества<sup>30</sup>.

После анализа терминологии понятия «не-сущего» у Дионисия Ареопагита появляется вопрос, что такое «сущее». «Сущее» у него имеет следующие значения: «тварные вещи, обладающие и материей, и видом», «умственные вещи, бессмертные по желанию их Создателя»<sup>31</sup> и «Добро».

«Сущий» — это одно из божественных имен. Именем «Сущий» Сам Бог называется. Дионисий разъясняет, что имя «Сущий» соответствует не самой сущности Бога, т.к. она непознаваема, а «творящему сущности выступлению»

<sup>25</sup> Там же. С. 382–387. Гл. 4. П. 28.

<sup>26</sup> Там же. С. 346–349. Гл. 4. П. 19. «Καὶ εἰ τὰ ὄντα πάντα ἐκ τὰγαθοῦ καὶ τὰγαθὸν ἐπέκεινα τῶν ὄντων, ἔστι μὲν ἐν τὰγαθῷ καὶ τὸ μὴ ὄν ὄν, τὸ δὲ κακὸν οὔτε ὄν ἐστίν, εἰ δὲ μὴ οὐ πάντῃ κακόν, οὔτε μὴ ὄν, οὐδὲν γὰρ ἔσται τὸ καθόλου μὴ ὄν, εἰ μὴ ἐν τὰγαθῷ κατὰ τὸ ὑπερούσιον λέγοιτο. Τὸ μὲν οὖν ἀγαθὸν ἔσται καὶ τοῦ ἀπλῶς ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος πολλῶ πρότερον ὑπεριδρυμένον. Τὸ δὲ κακὸν οὔτε ἐν τοῖς οὔσιν οὔτε ἐν τοῖς μὴ οὔσιν, ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ μὴ ὄντος μᾶλλον ἀλλότριον ἀπέχον τὰγαθοῦ καὶ ἀνουσιώτερον».

<sup>27</sup> Там же. С. 212–213. Гл. 1. П. 1. «αὐτὸ δὲ μὴ ὄν ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα».

<sup>28</sup> Там же. С. 230–231. Гл. 1. П. 5. «αὐτὸ δὲ οὐδὲν ὡς πάντων ὑπερουσιῶς ἐξηρημένον».

<sup>29</sup> Там же. С. 236–237. Гл. 1. П. 6. «αὐτὸν εἶναί φασι ... πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων»

<sup>30</sup> Там же. С. 324–325. Гл. 4. П. 10. Сн. 58. Ср.: Там же. С. 402–403. Гл. 5. П. 1.

<sup>31</sup> Дионисий Ареопагит, свт. О мистическом богословии. С. 736–739. Гл. 1. П. 1. Сн. 3.

(гр. οὐσιολογὸν πρόβον)<sup>32</sup> Бога. Добро, по Дионисию, есть «Воистину Сущее»<sup>33</sup> и «вообще всех сущих существование, творящее». От Добра всякое возможное бытие, сущее, существование, субстанция, сущность, природа, начало и мера веков, и реальность времен, век сущих, время возникающих, бытие всего, что бывает, и рождение всего, что появляется. Добро все бытие содержит и предымеет в Себе<sup>34</sup>. Он пишет: «все сущее более или менее сущее в той мере, в какой причаствует Добру»<sup>35</sup>.

Другое ключевое понятие в учении о единстве бытия — это понятие единства. «Единый» является божественным именем. Дионисий Ареопагит пишет, что все сущее существует «единственно по превосходству одного единства», имея в виду, что есть Единственная Причина всего. Понятие единства у Дионисия достаточно своеобразно. Единый Бог мыслится превосходно Единым. Он не единица среди многих единиц, Он не повторяется, чтобы дать множество, а Сам есть причина единственности и множественности в вещах<sup>36</sup>. Максим Исповедник уточняет, что в сущее входят разные по виду вещи, но по их началу все имеет Единое Начало.

Единство Бога и творения у Дионисия Ареопагита не противоречит ни учению о троичности Бога, ни учению о различии сущности и энергий, ни учению о различии божественной и человеческой природ Христа.

Ключевым моментом является *триадология* у Дионисия Ареопагита. Он пишет, что «один Бог Отец», «один Господь Иисус Христос», «один и тот же Дух» говорится по причине «высшей степени нераздельности целостного божественного единства, в котором все воедино собрано и соединено и сверхсущественно присутствует».

На основе Св. Писания Дионисий показывает, что имена Бога Отца соответствуют также Его Слово и Духу. Речь идет об именах «Добрый», «Вечный», «Животворящий», «Благость», «Господин», «Премудрость», «Боготворящий» и «Причина»<sup>37</sup>. Из всех этих имен сосредоточимся на последнем: Бог вместе с Его Словом и Духом является Причиной всего, что есть. Причем Слово Бога воплотилось и вступило в человеческую историю под именем «Иисус». Говоря о Слове даже до воплощения, Дионисий называет его Иисусом<sup>38</sup>. Появляется вопрос дифференциации разных понятий, причиной которых является Бог Отец: Слово и Дух Божий, божественные исхождения и творение «с нуля».

Дионисий Ареопагит не упускал из виду данный вопрос. На самом деле его триадология является лишь частью его богословия «соединений

---

<sup>32</sup> Ареопагитские термины «выступление» или «исхождение» (гр. πρόβος) отождествляются с понятием «божественная энергия или действие». В данном случае речь идет о той божественной энергии, которая творит сущности, т. е. вещи.

<sup>33</sup> Дионисий Ареопагит, свт. О божественных именах. С. 310. Гл. 4. П. 6.

<sup>34</sup> Там же. С. 408–411. Гл. 5. П. 1.

<sup>35</sup> Там же. С. 362–363. Гл. 4. П. 20. «τὰ ὄντα πάντα κατὰ τοσοῦτον ἔσται μᾶλλον καὶ ἥττον, καθ' ὅσον τοῦ ἀγαθοῦ μετέχει». Там же. С. 356–357. Гл. 4. П. 20.

<sup>36</sup> Там же. С. 550–557. Гл. 13. П. 1–3.

<sup>37</sup> Там же. С. 244–245. Гл. 2. П. 1.

<sup>38</sup> Дионисий Ареопагит, свт. О мистическом богословии. С. 750–751. Гл. 3. П. 3. Предпосылки называния Слова Божия «Иисусом» имеются в Библии (Ин 8:58, 2 Кор 8:9, 2 Тим 1:9 и Откр 13:8).

и разделений», что содержит классификацию разных имен о Боге. Если признаем, что источник принадлежит первому веку, надо признать, что именно его богословие «соединений и разделений» является первой классификацией областей богословской наукой, тех областей, которые дальше были названы «триадологией», «ктисиологией», первым систематическим различием сущности и ипостаси, сущности и энергии.

Учение «соединений и разделений» у Дионисия Ареопагита можно представить в качестве двумерной матрицы имен. На первом измерении различаются две группы имен: «соединения» и «разделения». «Соединениями» называются «сокровенные и неисходные сверхпробывания сверхнеизреченного и сверхнепознаваемого постоянства», а «разделениями» — благолепные выступления богочахия вовне и его изъяснения (ἐκφάνσεις). На втором измерении каждая из этих двух групп имен разделяется на две подгруппы: как божественные соединения, так и божественные разделения имеют свои собственные соединения и разделения.

Среди имен о соединениях божественных соединений есть «сверхсущественное существование», «сверхбожественное божественность», «утверждение и отрицание всего». Разделения в божественных соединениях касаются различных ипостасных характеристик Бога. Бог Отец не сливается не смешивается с Сыном. Их имена не могут быть повернутыми. Их отношение Дионисий называет сверхсущественным богорождением.

Что касается божественных разделений, они содержат в качестве соединений выход вовне божественной сверхъединой Благодати. Речь идет о наделении благами, созидании новых существ, животворении, наделении разумом и словом и обо всех дарованиях, по которым Божество воспевается как Непричастно Причастуемое<sup>39</sup>. В эту категорию входят и имена «исхождений» или «выступлений», которые хотя входят в область Промысла, т. е. в сотворенный из ничего мир, не перестают быть божественными, не теряют сверхсущественное единство.

В конце схемы есть область разделений божественных разделений. Сюда входят все имена, относящиеся к воплощению Слова Божия, к Его Божественным действиям и страданиям во время Его пребывания на земле. Это было коротким схематичным изложением богословия «соединений» и «разделений» у Дионисия Ареопагита<sup>40</sup>.

Таким образом, в ареопагитском учении о единстве бытия основными понятиями являются причинность сущего в сверхсущественном Боге, единство сущего (при всем его разнообразии) в Боге как в его причине, различие Бога и творения, троичность Бога («разделения в божественных соединениях»), различие божественной сущности («соединения божественных соединений») и божественных энергий («соединения божественных разделений»), различие божественной и человеческой природ во Христе («соединения и разделения божественных разделений»). Также мы выявили базовый, тварный,

<sup>39</sup> По переводу греческого патролога Панагиотиса Христу не Причина всего, а сами «блага» (ἀγαθά), т. е. дарования, воспеваются как непричастно причастуемые (ἀμεθέκτως μετεχόμενα). Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης // Φιλοκαλία των Νηπτικῶν και Ασκητικῶν / Ed. Π. Κ. Χρήστου. Vol. 3. Θεσσαλονίκη, 2013. Ρ. 72–73.

<sup>40</sup> Дионисий Ареопагит, свт. О божественных именах. С. 242–272. Гл. 2. П. 2.

материальный, чувственный, нравственный, предельно-онтологический и апофатический аспекты употребления термина «не-сущего».

### 3. Общая характеристика акбарийской традиции

В сфере влияния христианского святоотеческого предания во время Османской империи (до XIX в.) оказались суфийские ордены. Богословским ядром многих из них была Акбария, т. е. богословие Ибн Араби (араб. ابن عربي) и его религиозно-философская интерпретация. Ибн Араби был исламским богословом XII–XIII вв. из мусульманской Испании, крупнейшим представителем и теоретиком направления «таṣаввуф» (араб. التصوف). Ибн Араби в кругах таṣаввуфа известен как «Величайший шейх» (араб. الشيخ الأكبر, «аш-Шейх аль-Акбар»), чем и объясняется само название Акбарии. Плюралистический способ сосуществования христианства и Акбарии исторически намекает на богословскую основу данного сосуществования.

Однако важно определить историко-философские и религиозные корни дерева Акбарии.

Начнем с *историко-философских истоков*. Аристотелевский корпус повлиял на Ибн Араби через Ибн Рушда (Аверроэс), но не стоит преувеличить данное влияние<sup>41</sup>.

В пользу влияния Платона на труды Ибн Араби есть больше свидетельств. Об этом говорит его прозвище «Ибн Афлатун» (сын Платона), которое ему приписали его близкие ученики и последователи. Также сам Ибн Араби называет Платона «божественным»<sup>42</sup>. Ассоциации и связи между Платоном и Ибн Араби в именах намекают на связи между их философиями. Действительно, идеи Ибн Араби часто понимались как исламизированный вариант платоновского учения о мире идей. Эйдосы — это Божественные имена, монизм неоплатоников — это единство бытия, и неоплатонический Логос — Совершенный Человек (араб. الإنسان الكامل, «аль-Инсāн аль-Кāмиль»)<sup>43</sup>.

Особенно нужно отметить возможное знакомство Ибн Араби с Ареопагитским корпусом в его арабском варианте<sup>44</sup>. Как отмечает Д. Брадшоу, к такому выводу пришел Дж. Катсингер на основе сходства между ареопагитским и акбарийским описанием творения мира Богом<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> *Hirtenstein S.* Muhyiddin Ibn 'Arabi: The Treasure of Compassion // Beshara Magazine. 1990. Vol. 12. URL: <https://ibnarabisociety.org/the-treasure-of-compassion-stephen-hirtenstein/> (дата обращения: 08.04.2022).

<sup>42</sup> *Coates P.* Ibn 'Arabi and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously. Oxford, 2002. P. 6. Данное уважительное прозвище Платона не изобретал Ибн Араби. Существует древняя традиция подобного названия Платона (См.: Плутарх, Сравнительные жизнеописания, Перикл, 8, 1).

<sup>43</sup> *Landau R.* The Philosophy of Ibn 'Arabi. Routledge, 1959. P. 23, 30, 56.

<sup>44</sup> Арабский текст написал Ибн Сахрук Эмесский (сегодня Хомс, Сирия) в сентябре или октябре 1009 г., вероятно, в Дамаске. См.: *Treiger A.* The Arabic Version of Pseudo-Dionysius. URL: [https://www.researchgate.net/publication/250137762\\_The\\_Arabic\\_Version\\_of\\_Pseudo-Dionysius\\_the\\_Areopagite's\\_Mystical\\_Theology\\_Chapter\\_1](https://www.researchgate.net/publication/250137762_The_Arabic_Version_of_Pseudo-Dionysius_the_Areopagite's_Mystical_Theology_Chapter_1) (дата обращения: 27.07.2022).

<sup>45</sup> *Bradshaw D.* The First Cause, Creation, and Emanation // Blackwell History of Philosophy in the Middle Ages / Eds. J. Inglis, D. Frank, K. Taneli. Blackwell. [In print]. P. 17; Paths to the Heart: Sufism and the Christian East / Ed. J. S. Cutsinger. Bloomington, IN, 2002.

Кроме философских источников Акбарии, важными являются и *религиозные истоки*. Ибн Араби получил классическое мусульманское образование: изучал Коран и коранические науки, философию, поэзию, музыку у разных мухаддисов, мукри и правоведов. В. Читтик изучил отношение Ибн Араби к трем суфиям: Абу аль-Аббас Ахмад ибн Джафар аль-Хазраджи аль-Сабти, Раба аль-Адавия аль-Басрии, и Абд аль Кадир аль-Джилани<sup>46</sup>. Список суфиев, старших и современных, оказавших влияние на Ибн Араби — огромный<sup>47</sup>.

Ещё одно измерение духовного наследия Ибн Араби — это его интуитивное и мистико-богооткровенное происхождение. По свидетельству самого Ибн Араби, он руководствуется божественным откровением, пробуждением к написанию «Гемм Премудрости»<sup>48</sup>, и видениями (например видение с Ибн Рушдом и завесой)<sup>49</sup>. Данная сторона у Ибн Араби преобладает как определяющая его выводы по всем вопросам, что и затрудняет реконструкцию философской системы Акбарии в строгом философско-аналитическом смысле.

О *последователях* Ибн Араби можно сказать следующее: вероятно, самым близким учеником Ибн Араби был Садр ад-Дин аль-Кунави (1207–1274), его приемный сын. Одним из учеников Кунави и толкователей труда Ибн Араби «Геммы премудрости» был Муайяд аль-Дин Джанди. Ещё одним учеником Кунави, труд которого носит подтверждение и признание самого Кунави, был Сайд аль-Дин Фаргани. Учениками Ибн Араби, которые применяли термин «единство бытия», были Ибн Саудакин и Афиф алб-Дин Тилимсани, вероятно заимствовавшие его у Ибн Сабин, современника Кунави<sup>50</sup>.

Однако влияние Ибн Араби не ограничивалось кружком его учеников. Через Кунави Акбария соприкоснулся с шиитским философом Насираддином Туси, с Саадуддином Хамуйехом и Джелаладдином Руми (Мевлана). Труды Руми стали поэтическим выражением доктрины единства бытия. Его стихи, например «Маснави», сопровождалась «Мекканскими откровениями» и другими текстами Ибн Араби. Во время Османской империи доктрина «единства бытия» (араб. وحدة الوجود, «вахдат ал-вуджуд») была чрезвычайно популярной и приобрела статус ортодоксии. Одним из представителем этой традиции является Юнус Эмре, поэт и представитель турецкого тасавуфа<sup>51</sup>.

Далее рассмотрим акбарийское учение о единстве бытия.

<sup>46</sup> Chittick W. The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology. Albany, 1998. P. 371–386.

<sup>47</sup> Данные об учителях и наставниках Ибн Араби находятся в следующих источниках: *Shahi A. A. Shaykh Al-Akbar Muhyiddin Ibn 'Arabi: A brief Biography of Shaykh al-Akbar Muhyiddin Ibn 'Arabi*. Ibn Arabi Foundation. 2014. P. 4–7. URL: <https://archive.org/details/17234271SaykhAlAkbarIbnArabBriefBiography> (дата обращения: 20.09.2022); *Фахретдин Р.* Ибн Араби. М., 2019. С. 46–47.

<sup>48</sup> *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М., 1993. С. 147. Фусус ал-хикам. Введение. С. 47–48 (в издании 1980 в Бейруте).

<sup>49</sup> *Hirtenstein S.* Muhyiddin Ibn 'Arabi: The Treasure of Compassion.

<sup>50</sup> Chittick W. Rūmī and Waḥdat al-wujūd // Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī. Cambridge, 1994. P. 82.

<sup>51</sup> *Ibid.* P. 96–98; *Retoulas C.* Weaving the Unweavable: On First Encounters with the 'Bzantine'-Ottoman Continuum of Ecumenical Romanity: The Saint Gregory Palamas-Chionai Dialogue // Dem Einen entgegen: Christliche und islamische Mystik in historischer Perspektive. Berlin, 2018. S. 142–146; *Tahrani M.* A General Outline of the Influence of Ibn

#### 4. Учение о единстве бытия у Ибн Араби

В исламском мышлении бытие (араб. وجود, «вуджуд») не определяется, т. к. оно само является самой предельной реальностью. О возможности характеризовать Богу через атрибут абсолютной реальности свидетельствует божественное имя «Истинный» (араб. الْحَقُّ, «ал-Ҳаққ»), которое подсказывает, что Бог не только существует, не только есть реальность («Ҳаққ»), но и единственная реальность, что подчеркивается артиклем «ал». Бытие — неограниченное, тогда как всё остальное ограничено.

Более того, бытие тоже не ограничивается его невозможностью стать ограниченным. Это можно назвать двойным апофатизмом, который предполагает допустимость катафатизма: одновременно Бог относительно вещей описывается и как «несравнимый» или «непохожий» (араб. تنزيه, *танзйх*, т. е. «очищение»), и как «сравнимый» или «похожий» (араб. تشبيه, *ташбйх*, т. е. уподобление).

В соответствии с понятием «танзйх», с неограниченностью, несравнимостью и вечной непознаваемостью Бога, Ибн Араби называет Истинного «Сущностью» или «Самостью» (араб. ذات, «зат») <sup>52</sup>. По Ибн Араби, не может быть никакой соотнесённости между Самостью Бога и творением. Эту идею он зафиксировал ясно с самого начала «Мекканских откровений»: «Никакая соотнесённость между Истинным, должным существовать благодаря Самому Себе, и возможным, пусть оно и является необходимым благодаря Ему с точки зрения тех, кто говорит об этом, в силу того, что это требует либо Самость, либо знание с его мыслительными послылками, — не может быть установлена бытийными доказательствами» <sup>53</sup>. Дальше он пишет: «Творение и Истинный никаким образом не могут иметь ничего общего с точки зрения Самости» <sup>54</sup>. Любое получаемое знание от Самости не является знанием самой Самости: «Вообще всякое суждение, выносимое в области знания о божественном относительно Самости, относится к божественности, а не к Самости» <sup>55</sup>.

В соответствии с принципом «ташбйх» Истинный называется реальностью, через которую творение происходит, Облаком, Дыханием Все-Милостивого. Это *богоявление* и манифестация божества в мире называется «таджаллин» (араб. تجلي). Таким образом, бытие непознаваемо само по себе. Оно познаваемо только через способы его само-откровения. Один из способов

---

‘Arabi on the Ottoman Era. URL: <https://ibnarabisociety.org/influence-of-ibn-arabi-on-the-ottoman-era-mustafa-tahralli/> (дата обращения: 26.01.2023).

<sup>52</sup> Ибн Араби не учит о причастности человека к Сущности Бога. Наоборот, он критиковал это учение, например женщины суфия Рабийа (См.: *Chittick W. The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi’s Cosmology. P. 374–375; Abrahamov B. Ibn al-‘Arabi and the Sufis. Oxford, 2014. P. 1; Clark J., Hirtenstein S. Establishing Ibn ‘Arabi’s Heritage // Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society. 2012. Vol. 52. P. 172*). В этом плане утверждение А. Шimmel о суфийском озарении божественной сущности ставится под вопросом в случае Ибн Араби (См.: *Шimmel А. Мир исламского мистицизма. М., 2012. С. 280*).

<sup>53</sup> *Ибн Араби. Избранное. Т. 2. М., 2022. С. 86. Футухат аль-маккия. Гл. 1. С. 80* (в издании 1998 в Бейруте).

<sup>54</sup> Там же. С. 87. Гл. 1. С. 80.

<sup>55</sup> Там же. С. 88. Гл. 1. С. 81.

само-откровения — это «свидетельствуемое проявление» (араб. «таджаллин шухудийи»), при котором божественные имена (араб. *أَسْمَاءُ اللَّهِ الْحُسْنَى*, *асмā'у-л-лāхи ль-хуснā*), атрибуты (араб. *صِفَة*, *сифāt*), сопряжённости («идāфāt») и соотнесённости («нисаб») конкретизируются в множественном мире. Некоторые из божественных имён — «жизнь», «познание», «желание», «сила», «речь», «слух», «зрение», «щедрость», «справедливость»<sup>56</sup>.

Ибн Араби приписывает причине-началу творения *единство бытия*. Один из главных исследователей учение «та̄саввуф» В. Читик упоминает целый спектр смыслов, с которыми связывали термин «единство бытия» его приверженцы и противники, начиная со смысла альтернативного выражения единобожия (араб. *تَوْحِيد*, «таӯхид»), вплоть до крайнего пантеизма<sup>57</sup>. Бакри Аладдин, анализируя термин «вуджūd», т. е. «бытие», показал, что Единое может означать то, что находится, ощущается, воспринимается и осознается нами или самим собой<sup>58</sup>.

После раскрытия понятия «вуджūd» стоит обратиться к онтологическим аспектам его понимания в космологии Ибн Араби. Необходимо выделить *структуру бытия* в акбарийской традиции.

Изначальная<sup>59</sup> иерархия бытия включает: 1) Бытие; 2) Перешеек (араб. *بِرْزَخ*, «барзах»); и 3) не-бытие. «Барзах» в общем — это область архетипов, начал всякой потенциальной вещи, граница между двумя остальными областями, держащая их отделенными друг от друга и содержащая свойства обоих. Он носит промежуточный и неясный характер, поэтому необходимо раскрыть его характеристику при всей своей сложности.

«Барзах» — это область воображения (араб. *خِيَال*, «хайāl», *مِثَال*, «мисāl»). Понятие воображения занимает центральное место в акбарийской космологии и, на наш взгляд, является ключевым понятием для большинства космологических вопросов. Во-первых, можно различить три типа или три аспекта воображения: «соединённое воображение» (араб. «хайāl муттасил»), «отделённое воображение» («хайāl мунфасил») и «абсолютное воображение» («хайāl мутлақ»).

Соединённое воображение ассоциируется с человеческой душой, оно является переходящим вместе с человеком. В соединённом воображении заключается человеческое творчество, но не из ничего, потому что образы создаются из элементов, уже воспринятых через чувства. Здесь Ибн Араби различает понятия фантазии и воображения. Если воображаемое человеком имеет «существенное присутствие», то оно есть ценное знание. Если нет, это фантазия без ценности.

---

<sup>56</sup> Chittick W. Between the Yes and the No—Ibn al-‘Arabi on Wujud and the Innate Capacity // The Innate Capacity: Mysticism, Psychology, and Philosophy. Oxford, 1998. P. 95–110.

<sup>57</sup> Chittick W. Rūmī and Wahdat al-wujūd. P. 89–91.

<sup>58</sup> Bakri A. Oneness of Being (wahdat al-wujud): The term and the doctrine // Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society. 2012. Vol. 51. P. 3–27.

<sup>59</sup> У Ибн Араби встречается множество описаний бытия. Обсуждаемое нами описание основывается на подходе Самера Аккаха в его работе: Akkach S. The world of imagination in Ibn ‘Arabi’s ontology // British Journal of Middle Eastern Studies. 1997. Vol. 24. No. 1. P. 97–113. Данный ученый в своей работе применяет герменевтику к анализу труда Ибн Араби.

Абсолютное и отделённое воображение можно считать принадлежащими Божественному творческому источнику. Абсолютное воображение отождествляется словом «будь» Творца и Духом (араб. روح, «рӯх») Милостивого и Облаком (араб. غَمَاءٌ, «амā»), которыми был создан мир. Для Бога дышать и творить — это воображать. Бог воображает не в своей сущности, а вне ее. В этом заключается и творение. Бог создал мир в тот момент, когда Он его себе вообразил. Бог создал мир не в соответствии с вечно воображаемой «формой» или «моделью». Форма вещей у Ибн Араби мыслится как космическая реальность вещей. Форма человека, или его образ, мыслится как его существование в мире, в космосе. Поэтому воображение мира равно сотворению мира.

«Отделённое воображение» ассоциируется с Божественной Сущностью. При сущностном проявлении («таджаллин зāтийй»), при котором производятся Неизменные Сущности, т. е. имена и атрибуты, не производится «иное», не производится что-то вне Сущности. Неизменные Сущности были всегда, не были воображаемыми. В тоже время для этих Сущностей характерно свойство «множественности», тогда как для Бога — свойство «единственности». По Ибн Араби, здесь нет противоречия: «Так же и бытие Бога: множественность Его и умножение имен (что Он такой-то и такой) — чрез явившийся от Него мир, который, устрояясь, требует истинных сущностей<sup>60</sup> божественных имен. Чрез него и Творца его утверждено единство множественности; Он — Едино-воплощенно-сущностный по Самосущности Своей <...>. Так же и Бог чрез явившиеся из него формы проявления: Он — то, в чем проявились формы мира при интеллигибельной единности оного»<sup>61</sup>.

Бог воображает мир, и, таким образом, мир присутствует в Божественном Разуме. Абсолютное воображение отождествляется с Божественным Дыханием и Облаком. Божественное Дыхание (абсолютное воображение) — это среда, через которую божественные имена воплощаются вовне, вырвавшись из внутренней области бесформенного<sup>62</sup> Бытия во внешнюю область формального существования, из состояния потенциальности в состояние действительности. По кораническому тексту все было создано через произнесения Изначального Слова «Будь»: «Он — Первосоздатель небес и земли. Когда Он принимает решение, то стоит Ему сказать: “Будь!”, как это сбывается» и «когда Мы хотим чего-либо, то стоит Нам сказать: “Будь!” — как это сбывается»<sup>63</sup>.

Самер Акках пишет, что Облако — это средство, с помощью которого Бог проецирует Сущности потенциальных существ в виде космических, мыслимых форм, и инструмент, функция которого заключается в актуализации трансцендентных моделей Божественных Реальностей в форме космоса<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> «У всякого явленного [в бытии] имени (так до бесконечности) есть своя истинная сущность, коей оно отличается от другого имени» (Смирнов А. В. Великий шейх суфизма... С. 160–161. Фусус ал-хикам. Гл. 2. С. 65 (в издании 1980 в Бейруте)).

<sup>61</sup> Там же. С. 267. Гл. 25. С. 200.

<sup>62</sup> «Формальный» у Ибн Араби обозначает «космический», т. е. образованную во Вселенной (в космосе), реальность.

<sup>63</sup> Коран 16:40, 2:117. Переводы смыслов Корана Эльмира Кулиева. URL: <https://quran-online.ru/> (дата обращения: 21.10.2022).

<sup>64</sup> Представленные выше элементы учения Ибн Араби о воображении находятся в работе: Akkach S. The world of imagination in Ibn ‘Arabi’s ontology. P. 109–110.



Ибн Араби называет Облако названием «Истинного, которым сотворено все». Облако — само дыхание, а дыхание скрыто в дышащем. О роли Облака в творении он пишет: «Роды мира сотворены из Облака, а отдельные существа мира также сотворены из Облака и из видов его родов»<sup>65</sup>.

Таким образом, различаются знание Бога о мире от воображения мира, т. е. от его сотворения. Ибн Араби делает специально акцент на этом моменте, потому что на основании этого утверждения сохраняется учение о сотворении иного и нового творения из ничего.

И сейчас необходимо обратиться к эпиграфу нашей статьи. Ибн Араби в «Гемме мудрости лучезарной в мудрости Иосифа» пишет: «Если миропорядок таков, то знай, что ты сам — видимость-воображение, и все тобой постигаемое и высказываемое есть лишь видимость-воображение. Итак, все бытие — видимость в видимости»<sup>66</sup>.

Подход Ибн Араби к воображению как к сотворению сильно отличается от подхода Эдгара Аллана По, сформированного в рамках западной дуалистской традиции, в которой образ одной вещи (form) часто противостоит его сущности (essence). Сон, как невольный акт воображения, у По толкуется как «кажущееся», нереальное существование мира. Вероятно, есть намёк на что-то ещё, на другой мир, который реально существует (например, мир идей). У Ибн Араби, с другой монистической стороны, «мир есть воображение внутри воображения», это обозначает, что «мир реально создан Богом: мир является аспектом божественного само-раскрытия».

Дальше мы уточним ещё один аспект космологии Ибн Араби — учение о *божественных именах*, о которых мы уже упоминали. В «Гемме мудрости божественной в слове Адамовом» упоминается сотворение как воплощённость божественных имен<sup>67</sup>. Здесь могло бы появиться предполагаемое возражение, по которому божественные имена сосуществуют с Богом и, как различаемые от него, являются образами сотворения мира. Можно было бы подумать, что эти имена являются чем-то, напоминающим платоновские эйдосы, что оправдывается причислением Ибн Араби к платонизирующим философам. Но если это утверждение верно, то у Ибн Араби не остается никакого места для учения о сотворении из ничего.

Решение этого парадокса находится в «Синописе темы вечного совещания», где сотворение мира описывается мифическим повествованием совещания олицетворённых божественных имен. В данном тексте можно отметить три пункта: 1) Ибн Араби пишет о сотворении мира *из ничего*, из несуществования в существование; 2) объект (мир), отличающееся от Бога существо, находится в некоем пространстве, далеко от божественных имен; 3) существуют некие «тонкие лучи», которые связывают каждое «качество»

---

Данный ученый в своей работе применяет герменевтику к анализу труда Ибн Араби.

<sup>65</sup> *Ибн Араби*. Избранное. Т. 1. М., 2022. С. 132. Футухат аль-маккия. Гл. 177. С. 306 (в издании 1998 в Бейруте).

<sup>66</sup> *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма... С. 187. Фусус ал-хиккам. Гл. 9. С. 104 (в издании 1980 в Бейруте).

<sup>67</sup> Там же. С. 148. Гл. 1. С. 48.

бытия с их соответствующей божественной реальностью (и, наоборот, эти лучи связывают трансцендентальные имена с их проявлением в космической реальностью)<sup>68</sup>.

На основе первых двух пунктов и предыдущей картины можно заключить, что у Ибн Араби сосуществуют параллельно терминология сотворения из ничего и терминология возникновения воплощённостей ('айн) божественных имен. Эти две терминологии суть видение сотворения мира со стороны «абсолютного» и «отдалённого» воображения соответственно. По поводу третьего пункта поднимаются вопросы о природе этих тонких лучей и даже самих божественных имен, т.е. об их роли в догмате единства бытия и их позиции в соотношении тварного-нетварного. Первый подход к выяснению этих вопросов составляет вышеуказанная и вышеописанная схема бытия «бытие-перешеек-небытие».

На основании рассмотрения учения о единстве бытия у Ибн Араби можно сделать вывод о том, что это учение не содержит признаки пантеизма, но оно может быть охарактеризовано как панэнтеизм, т.е. учение о том, что сущность тварных вещей укорена в Боге.

Отсутствие пантеизма у Ибн Араби подтверждается тем, как он решает вопрос о свободе Бога в сотворении мира. Д. Бадшоу обратил внимание на то, что учения Дионисия Ареопагита и Ибн Араби – схожие на фоне других близких учений. Одна из приписываемых им Дионисию характеристик – то, что Дионисий не идентифицируется ни как сторонник эманации, ни как сторонник креационизма. Поэтому он понимается как сторонник и той и другой концепции. Исток проблемы в том, что Дионисий Ареопагит не использует термин «воля» в известных нам трактатах<sup>69</sup>.

В этом плане Ибн Араби решает эту проблему<sup>70</sup>. Во-первых, Ибн Араби в его произведении «Геммы Премудрости в главе, посвященной Адаму», пишет, что Бог «захотел» увидеть Свою воплощённость (или воплощённость божественных имен), поэтому Он сотворил мир. Значит, мир – это результат Божией воли. Можно заметить, что в данном отрывке есть указание на сотворении мира по воле Божией<sup>71</sup>.

Второе указание на свободное изволение Бога о сотворении мира обнаруживается в популярном среди суфиев хадисе «Скрытого сокровища»<sup>72</sup>. Арабское слово «пожелал» переводится так же, как «любил» и «хотел». Ибн Араби, толкуя данное слово, переходит к своей агапологии, т.е. учение

---

<sup>68</sup> Текст «Синописа темы вечного совещания» является частью «Изображения окружностей», и он опубликован на английском языке Гералдом Элмором: *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. 29. P. 1–39.*

<sup>69</sup> *Bradshaw D. The First Cause, Creation, and Emanation. P. 6, 16–17.*

<sup>70</sup> Результаты экстраполируются у Дионисия Ареопагита в той же проблематике (Божественной свободы).

<sup>71</sup> *Смирнов А. В. Великий шейх суфизма... С. 148. Фусус ал-хиккам. Гл. 1. С. 48 (в издании 1980 в Бейруте).*

<sup>72</sup> «Бог сказал Мухаммаду: “Я был сокровищем скрытым. Я пожелал, чтобы Меня узнали. И вот, сотворил Я мир, чтобы узнали Меня”» (*Seyyed H. N. Islamic Spirituality Foundation. Vol. 48. New York, 1987. P. 31.*)

о любви<sup>73</sup>. Это означает, что там, где Ибн Араби говорит о любви и желании, можно говорить о свободе. Поскольку Бог желает сотворить мир, он свободен. Именно поэтому мир не является вынужденной эманацией Бога, а Его свободным творением. Поэтому у Ибн Араби нет пантеизма. Перед исследователем поднимается вопрос выбрать между любовью и волей божественной, но сам текст его удерживает.

Но учение о любви является одним из центральных моментов у Дионисия Ареопагита. Следовательно, это избавляет его от обвинений в пантеизме, как и Ибн Араби. Также, если человеческая любовь должна быть вольной<sup>74</sup>, разве может ли божественная любовь, которая является причиной и совершенным прообразом всякой любви, быть невольной? В этом ключе ареопагитская и акбарийская агапологии при всем их богатстве и обилии описаний могут быть прочитанными как учения о сотворении мира по воле Божией, как учения о свободном волевом творящем действии.

Таким образом, мы показали, что воле Божия допускается место в онтологической картине вообще и в учении о сотворении мира (через абсолютное воображение) в частности.

## 5. Соизмеримые космологические элементы в ареопагитском и акбарийском учениях о единстве бытия

Учение о «единстве бытия» находим у обоих авторов. Понятия «Сущий», «Единый», «Бытие», «Истинный» используются ими аналогично. Все, что есть, есть благодаря и по мере его причастия к «Добру», к реальности Бога.

Для получения более точных результатов исследования упомянем четыре уже выявленные Х. Ретуласом соизмеримые понятия в акбарийской и восточно-святоотеческой традициях. Ретулас исследовал православие и тасаввуф в целом, поэтому некоторые результаты его исследования отражаются частично и в нашем анализе. Речь идет: 1) о соизмеримости несравнимости тварного-нетварного, которая у Ибн Араби называется «танзйх» и в обеих традициях относится к сущности («зāt») Бога; 2) о соизмеримости сравнимости «ташбйх» тварного-нетварного с помощью концепции «нетварных энергий» (в Акбарии Ретулас выявил концепцию «химма» и «ҳадра» как аналог нетварных энергий); 3) о соизмеримости троичности Бога и акбарийских концепций Аллах, Реальность Мухаммада («хакика мухаммадиййа») и Дух Божий; и 4) о соизмеримости логосов (гр. λόγος) и концепции «а'йāн сāбита», которые предсуществуют в Боге и не есть сущности вещей, а лишь несотворенные вещи в нетварном Божественном Знании<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Любовь по Ибн Араби — это причина всякого движения, так как вся Вселенная сотворена благодаря этой любви. Clark J. Universal Meanings in Ibn 'Arabi's Fusūs al-hikam. Some Comments on the Chapter of Moses. URL: <https://ibnarabisociety.org/universal-meanings-in-the-fusus-al-hikam-jane-clark/> (дата обращения: 28.06.2022).

<sup>74</sup> См. выражения «любить всей душой», «разумом», «всеми силами» в Втор 10:11–12 и Мф 22:34 (в христианской традиции).

<sup>75</sup> Retoulas C. Weaving the Unweavable... P. 148–151; Retoulas C. God's Gift, World's Deception: Dr Eben Alexander's Proof of Heaven in the Light of the Real. Zurich, 2022. P. 369–370.

В нашем анализе было выявлено, что Ибн Араби называет Бога «зāt» (Сущность) в связи с тем, что Он не открывает себя и остается непознаваемым. Дионисий Ареопагит тоже описывает данный аспект Бога («танзйх») как «соединение божественных соединений». Дионисий уточняет, что имена «Сущий» и «Единый» не описывают саму сущность Бога, а указывают на Него, как на причину всякой сущности и всякого числа. В этом плане Бог у Дионисия Ареопагита часто называется «Несущим» или «Никем из сущих» или «Сверхсущим», чем обозначается Его скрытность и тайна.

Насчет сравнимости («ташбйх») тварного-нетварного ситуация сложнее. У Ибн Араби господствует концепция божественных имен, которые воплощаются в творении и составляют некую тесную и непосредственную связь с Богом. Дионисий Ареопагит не богословствует о божественных именах вообще, но раскрывает их содержание по порядку. Божественные имена, по Ибн Араби, всегда существовали у Бога и сыграли важную роль в творении мира из ничего. Самое близкое понятие к ним, кажется, «энергии Бога» или «исхождения» или «соединения божественных разделений» или «лучи». Они, по Дионисию, исходят от Бога, всегда пребывая в Нем и действуют в творении, единотворяют и благотворяют творение. На основе этого можно сделать вывод, что двойной апофатизм имеет место у обоих авторов, почему их учения являются соизмеримыми по данному понятию.

Божественные имена и энергии не совсем совпадают, прежде всего, терминологически. Ибн Араби употребляет термин «божественные имена», подразумевая божественные реальности, которые сокрыты за этими именами. Как результат, божественное имя «Добрый» и «Доброта Бога» у Ибн Араби терминологически одно и то же, тогда как у Дионисия Ареопагита различаются. У Дионисия божественное имя — это слово, которым «богословы» называют Бога. Есть четкое соотношение между той или иной энергией и именем (например, между имени «Добрый» и «добротой Бога»). Таким образом, понятия «божественные имена» не совпадают лишь терминологически, почему соизмеримость не нарушается.

Соизмеримость появляется и в некоторых характеристиках отстраненного и абсолютного воображения Бога, по Ибн Араби. Как уже было показано, у Ибн Араби упоминаются Слово Божие «Будь», «Дух Божий», которыми божественные имена воплощаются и мир творится. Сами божественные имена — это реальности, существующие у Бога предвечно, неизменно, и которые независимы от конкретного события сотворения мира из ничего. Их ареопагитские аналоги есть, и они имеют те же свойства. Они могут быть разделены на две группы: Ипостаси и энергии. «Слово Божий» и «Дух Божий» относятся к «разделениям божественных соединений». Они — ипостасные свойства. Энергии Бога относятся к соединениям божественных разделений и ко всем ипостасям без разницы.

«Слово Божие» и «Дух Божий», однако, по Дионисию имеют конкретные роли и действия в истории: Воплощение Слова Божия при Понтии Пилате и Нисхождение Св. Духа в день Пятидесятницы после Воскресения Слова Божия. Данная характеристика двух ипостасей у Дионисия является основной несоизмеримостью между двумя космологиями.

Одна неясность в терминах заключается в слове «Облако». «Облако» или «Мрак» присутствуют в Ареопагитском корпусе скорее для обозначения «тайнства Бога», к которому человек должен вступить, место созерцания<sup>76</sup>. Таким образом, неясно соответствие между акбарийским и ареопагитским «Облаком». Общие моменты – его предвечное существование вместе с Богом, и его «божественность».

Стоит отметить ещё одну разницу в терминах. Греческий аналог арабского «хайāl» – слово «φαντασία», которое по-русски переводится, как «воображение» (ближе к смыслу) или «фантазия» (ближе к звучанию греческого термина). Дионисий в сохранившихся у него трудах употребляет слово «φαντασία» 14 раз. Почти везде слово употребляется по отношению к человеку (два раза – к ангелам и бесам). Во-первых, этим словом обозначается функция человеческого ума: воображение – рецепция и впечатление ума от чего-то чувственного или рецепция и впечатление ума от чего-то в качестве чувственного<sup>77</sup>. Во-вторых, «φαντασία» употребляется как несовершенное знание, поверхностное мнение, от которого надо избавиться, в чем и состоит цель Ареопагитского корпуса<sup>78</sup>. В-третьих, «φαντασία» используется в отрицательном смысле как вредоносные фантазии: умственные вожеления и впечатления от страстей<sup>79</sup>. В-четвертых, ясно, что «φαντασία» человека само по себе не есть зло. Она не связана априори с его греховным состоянием. Наоборот, начинающие могут стремиться воображать Бога, несмотря на то что сам Бог превосходит всякое воображение<sup>80</sup>. Это возможно лишь для начала, так как в сущих есть некие образы и подобию Его божественных прообразов. Однако по мере сил человек постепенно выходит за пределы всего (через отрицания) к Причине всего.

Единство бытия, как «таўхид», т. е. признание Единого Бога, тоже является соизмеримостью, несмотря на Троичность Бога у Дионисия (он конкретно писал об этом) и на отделённое воображения Бога у Ибн Араби.

Возможной соизмеримостью является акбарийское «абсолютное воображение» и ареопагитское «сущностнотворящая Доброта» Божия. У Ибн Араби абсолютным воображением обозначается сотворение из ничего Божественным Дыханием. Сотворение мира и человека из ничего неоднократно упоминается у Ибн Араби. С разными видами воображения связаны сотворение мира из ничего и предвечное существование божественных имен и атрибутов в Боге. У Дионисия, в сохранившихся его трудах, отсутствует выражение «сотворение из ничего». Однако наличие выражений о Боге как причине всего, о Его Сверх-существовании и о предельном отличии от всего сущего, которое

---

<sup>76</sup> См.: *Дионисий Ареопагит, свт.* О мистическом богословии. С. 736–745. Гл. 1; Пс 17:12; Ис 19:10.

<sup>77</sup> Мы подправили перевод комментария прп. Максима Исповедника для пояснения высказывания. *Дионисий Ареопагит, свт.* О божественных именах. С. 310. Гл. 4. П. 6. Сн. 41. Стоит заметить, что данный смысл Ареопагитского «φαντασία» является аналогом акбарийского «хайал муттасил», т. е. соединённого воображения.

<sup>78</sup> См.: *Дионисий Ареопагит, свт.* О небесной иерархии // *Его же.* Сочинения. С. 204–205. Гл. 15. П. 9.

<sup>79</sup> *Дионисий Ареопагит, свт.* О церковной иерархии // Там же. С. 698–699. Гл. 6; *Дионисий Ареопагит, свт.* Тайнство монашеского совершения // Там же. Сн. 17.

<sup>80</sup> *Дионисий Ареопагит, свт.* О божественных именах. С. 462–463. Гл. 7. П. 3.

называется и «не-сущим», делает возможным прочтение корпуса в ключе учения сотворения из ничего. В эпоху написания трудов (если это I в.) богословский термин «сотворения из ничего» не был зафиксирован в литературе<sup>81</sup>. Также в предании, к которому принадлежит Дионисий (т. е. предании Библии, апостольских отцов Церкви, Максима Исповедника, Григория Паламы) учение о «сотворении из ничего» безусловно есть.

Ещё один аспект космологии, связанный с сотворением из ничего, — это роль Божественной воли и любви в сотворении мира. По Ибн Араби, Бог «захотел» сотворить мир, Он желал быть узанным. У Дионисия мир сотворен по божественным изволениям или пожеланиям (θελήματα), логосам<sup>82</sup>. На наш взгляд, акцент, который оба автора делают на Божественной Любви как причине Вселенной, является аргументом в пользу того, что они оба считают, что Бог сотворил все по Своей воле. У обоих авторов совершенный прообраз всякой любви не может быть невольным. О божественной свободе у Дионисия Ареопагита косвенно свидетельствуют такие атрибуты Бога как «Господь» и «Царь»<sup>83</sup>.

Акбарийская онтологическая карта «бытие-перешеек-не-бытие» у Дионисия может быть реконструирована как: Бытие — это Бог (или Бог-Отец), Слово и Дух Божия, не-бытие — это онтологическое не-сущее, а в перешейке вмещаются божественные энергии, пред-знание Бога о мире, логосы творения и само творение.

Логосы творения, как предопределения, соизмеримы предвечному знанию Бога о тварных вещах. Здесь стоит отметить, что Ибн Араби и Дионисий Ареопагит синхронно отклоняются от (нео)платонического учения о вечно существующих идеях или формах. Ибн Араби подчеркивает, что до сотворения Бог не имеет в Себе никакую форму вещей, по которой Он творит. Дионисий Ареопагит определяет логосы как предопределения о вещах, а не как о сущностях («эйдосах») вещей.

## Заключение

Наша работа была посвящена, во-первых, выделению богословско-философских предпосылок восточно-христианской и исламской акбарийской космологий. Во-вторых, зафиксированы трактовки этих двух традиций. Можно сделать вывод, что наша научная гипотеза в основном подтверждается. Действительно, между ареопагитским и акбарийским учениями о единстве бытия есть соизмеримости в области учения о Боге как причине творения, но в области Триадологии и Христологии традиции несоизмеримы. Также в ходе анализа были выявлены некоторые соизмеримости (особенно в области Триадологии), которые оказались непредсказуемыми, — в исследовании обнаружены аналоги божественных ипостасей, энергий, логосов у Ибн Араби. Обнаружение таких параллелей способствует более глубокому пониманию обеих традиций.

---

<sup>81</sup> *McFarland I. A.* In Adam's fall: a meditation on the Christian doctrine of original sin. Chichester; Maldon, MA, 2010. P. 50–51; *Gerhard M.* Creatio ex nihilo. London, 2004. P. 179.

<sup>82</sup> *Дионисий Ареопагит, свт.* О божественных именах. С. 430–433. Гл. 5. П. 8.

<sup>83</sup> Там же. С. 544–545. Гл. 12. П. 1 и 2.

## Источники и литература

1. Гадамер Х.Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
2. Дионисий Ареопагит, свт. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Пер. с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохоров. СПб.: Алетейя, 2002. 854 с.
3. Ибн Араби. Избранное: в 2 т. Т. 1 / Пер. с араб., вводн. ст. и комм. И. Р. Насырова. М.: Садра, 2022. 216 с.; Т. 2 / Пер. с араб., вводн. ст. и комм. А. В. Смирнов. М.: Садра, 2022. 400 с.
4. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.
5. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Восточная литература, 1993. 328 с.
6. Фахретдин Р. Ибн Араби / Пер. со старотат. М.: Форум, 2019. 240 с.
7. Фрагменты ранних греческих философов / Сост. А. В. Лебедев. Т. 1. М.: Наука, 1989. 576 с.
8. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Рапопорт. М.: Садра, 2012. 536 с.
9. Элюаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. От каменного века до Элевсинских мистерий. М.: Академический проект, 2012. 464 с.
10. Abrahamov B. Ibn al-‘Arabī and the Sufis. Oxford: Anqa Publishing, 2014. 200 p.
11. Akkach S. The world of imagination in Ibn ‘Arabī’s ontology // British Journal of Middle Eastern Studies. 1997. Vol. 24. No. 1. P. 97–113.
12. Bakri A. Oneness of Being (wahdat al-wujud): The term and the doctrine // Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society. 2012. Vol. 51. P. 3–27.
13. Bradshaw D. Plato in the Cappadocian Fathers // Plato in the Third Sophistic / Ed. R. Fowler. Berlin: De Gruyter, 2014. P. 193–210.
14. Bradshaw D. The First Cause, Creation, and Emanation // Blackwell History of Philosophy in the Middle Ages / Eds. J. Inglis, D. Frank, K. Taneli. Blackwell. [In print.] URL: [https://www.academia.edu/13025427/\\_The\\_First\\_Cause\\_Creation\\_and\\_Emanation\\_Blackwell\\_History\\_of\\_Philosophy\\_in\\_the\\_Middle\\_Ages\\_ed\\_John\\_Inglis\\_Daniel\\_Frank\\_and\\_Taneli\\_Kukkonen\\_Blackwell\\_forthcoming\\_](https://www.academia.edu/13025427/_The_First_Cause_Creation_and_Emanation_Blackwell_History_of_Philosophy_in_the_Middle_Ages_ed_John_Inglis_Daniel_Frank_and_Taneli_Kukkonen_Blackwell_forthcoming_) (дата обращения: 27.01.2023).
15. Chittick W. Between the Yes and the No—Ibn al-‘Arabī on Wujud and the Innate Capacity // The Innate Capacity: Mysticism, Psychology, and Philosophy / Ed. R. Forman. Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 95–110.
16. Chittick W. Rūmī and Waḥdat al-wujūd // Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī / Eds. A. Banani, R. Hovannisian, G. Sabagh. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 70–111.
17. Chittick W. The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabī’s Cosmology. Albany: State University of New York Press, 1998. 524 p.
18. Clark J. Universal Meanings in Ibn ‘Arabī’s Fusūs al-hikam. Some Comments on the Chapter of Moses. URL: <https://ibnarabisociety.org/universal-meanings-in-the-fusus-al-hikam-jane-clark/> (дата обращения: 28.06.2022).
19. Clark J., Hirtenstein S. Establishing Ibn ‘Arabī’s Heritage // Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society. 2012. Vol. 52. P. 1–32.
20. Coates P. Ibn ‘Arabī and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously. Oxford: Anqa Publishing, 2002. 214 p.
21. Paths to the Heart: Sufism and the Christian East / Ed. J. S. Cutsinger. Bloomington, IN: World Wisdom, 2002. 278 p.

22. *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. 29. P. 1–39. URL: [https://ibnarabisociety.org/wp-content/uploads/PDFs/Elmore\\_Four-texts-of-Ibn-Arabi.pdf](https://ibnarabisociety.org/wp-content/uploads/PDFs/Elmore_Four-texts-of-Ibn-Arabi.pdf) (дата обращения: 02.02.2022).
23. *Gerhard M.* *Creatio ex nihilo*. London: T&T Clarke International, 2004. 214 p.
24. *Hirtenstein S.* Muhyiddin Ibn ‘Arabi: The Treasure of Compassion // *Beshara Magazine*. 1990. Vol. 12. URL: <https://ibnarabisociety.org/the-treasure-of-compassion-stephen-hirtenstein/> (дата обращения: 08.04.2022).
25. *Hovey C.* Alasdair MacIntyre’s Hermeneutics of Tradition // *The Hermeneutics of Tradition Explorations and Examinations* / Eds. C. Hovey, P. O. Cyrus. Eugene: Cascade Books, 2014. P. 144–169. URL: [http://works.bepress.com/craig\\_hovey/38/](http://works.bepress.com/craig_hovey/38/) (дата обращения: 27.07.2022).
26. *Knysh A. D.* *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image* // *Suny Series in Islam*. N. Y.: State University of New York Press, 1998. 466 p.
27. *Landau R.* *The Philosophy of Ibn ‘Arabi*. Routledge, 1959. 128 p.
28. *McFarland I. A.* In Adam’s fall: a meditation on the Christian doctrine of original sin. Chichester; Maldon, MA: Wiley-Blackwell, 2010. xiii, 238 p.
29. *Renani A. A.* Explaining and Evaluating Alasdair MacIntyre’s Notion of Tradition: Constituted Rationalities and Justices. 2013. 328 p. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/188039431.pdf> (дата обращения: 26.01.2023).
30. *Retoulas C.* *God’s Gift, World’s Deception: Dr Eben Alexander’s Proof of Heaven in the Light of the Real*. Zurich: Lit Verlag, 2022. 434 p.
31. *Retoulas C.* Weaving the Unweavable: On First Encounters with the ‘Byzantine’-Ottoman Continuum of Ecumenical Romanity: The Saint Gregory Palamas-Chionai Dialogue // *Dem Einen entgegen: Christliche und islamische Mystik in historischer Perspektive* / Eds. E. Toprakyaran, H. Schmid, C. Ströbele. Berlin: LIT Verlag, 2018. S. 129–162.
32. *Seyyed H. N.* *Islamic Spirituality Foundation*. Vol. 48. New York: The Crossroad Publishing Company, 1987. 830 p.
33. *Shahi A. A.* Shaykh Al-Akbar Muhyiddin Ibn ‘Arabi: A brief Biography of Shaykh al-Akbar Muhyiddin Ibn ‘Arabi. Ibn Arabi Foundation. 2014. P. 4–7. URL: <https://archive.org/details/17234271SaykhAlAkbarIbnArabBriefBiography> (дата обращения: 20.09.2022).
34. *Tahralli M.* A General Outline of the Influence of Ibn ‘Arabi on the Ottoman Era. URL: <https://ibnarabisociety.org/influence-of-ibn-arabi-on-the-ottoman-era-mustafatahralli/> (дата обращения: 26.01.2023).
35. *Treiger A.* The Arabic Version of Pseudo-Dionysius. URL: [https://www.researchgate.net/publication/250137762\\_The\\_Arabic\\_Version\\_of\\_Pseudo-Dionysius\\_the\\_Areopagite’s\\_Mystical\\_Theology\\_Chapter\\_1](https://www.researchgate.net/publication/250137762_The_Arabic_Version_of_Pseudo-Dionysius_the_Areopagite’s_Mystical_Theology_Chapter_1) (дата обращения: 27.07.2022).
36. *Wilberding E.* A Defense of Dionysius the Areopagite by Rubens // *Journal of the History of Ideas*. 1991. Vol. 52. No. 1. P. 19–34.
37. Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης // *Φιλοκαλία των Νηπτικών και Ασκητικών* / Ed. Π. Κ. Χρήστου. Vol. 3. Θεσσαλονίκη: Γρηγόριος Παλαμάς, 2013. 590 p.
38. Νιάρχος Γ.-Α. Κ. Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. Τ. 1. Αθήνα: Συμμετρία, 2009. 738 p.; Τ. 2. Αθήνα: Συμμετρία, 2009. 358 p.