

II

**ОНТОЛОГИЯ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ**

\*

**ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY**

Гуламхусейн Ибрахими Динани (*Тегеранский университет, Иран*)  
**МИР ВООБРАЖЕНИЯ<sup>1</sup>**

Мусульманские философы называют границу, разделяющую материальные вещи и полностью отделенные [от материи] сущности, «Перешейком» (или «Преградой») (*барзах*) или «миром Подобия» (*'ālam-u miṣāl*). При этом, Шихаб ад-Дин Сухраварди считает этот [пограничный] мир «отделенным воображением» (*хай'āl-u муnфаṣил*), а Садр ад-Дин Ширази — «соединенным воображением» (*хай'āl-u муттасил*)<sup>2</sup>. Независимо от того, рассматривать ли Перешеек как мир отделенного воображения или нет, соединенное воображение является ступенью бытия, расположенной между материальными сущими и сущими, которые полностью отделены от материи, и связующим звеном между ними. Согласно этому воззрению, можно разделить на три части не только миры бытия и ступени существования, но и ступени человеческого понимания и постижения. Многие мусульманские философы делили понимание и постижение на следующие три части: 1) чувственное постижение, т. е. зрение, слух, обоняние, вкус, осязание; 2) постижение воображения; 3) умственное постижение.

Чтобы имело место чувственное постижение, постигающий должен обратиться лицом к лицу к постигаемому объекту и находиться напротив него, однако в постижении посредством воображения дело обстоит не так, ибо, хотя постигаемое человеком посредством воображения, подобно чувственно постигаемому существу, имеет определенную фигуру и величину, оно лишено ма-

---

<sup>1</sup> Статья переведена с персидского по изданию: «Хираднāма-и Садрā». № 28 (табистāн-и 1381). С. 13—18.

<sup>2</sup> Имеется в виду отделенность (и, следовательно, независимость) воображаемого от воображающего или соединенность с ним (и следовательно, зависимость от него). Термины «отделенное воображение» (*хай'āl-u муnфаṣил*) и «соединенное (или соприкасающееся) воображение» (*хай'āl-u муттасил*) принадлежат Ибн ал-'Араби (см., напр., его «Ал-Футūхāt ал-маккийя» / Ред. 'А. Джазā'ирй. Т. 2. Байрут: Дār Сāдир, б. г. С. 311) (*Прим. пер.*).

терии и протяжения. Кроме того, постигающий не обязательно должен находиться напротив постигаемого объекта. Умственное постижение же, с точки зрения своей широты и всеохватности, превосходит не только чувственное, но и воображающее постижение, и не только не требует нахождения постигающего напротив постигаемого, но и имеет в качестве своего объекта нечто лишнее всякой фигуры и величины.

Таким образом, каждая из трех ступеней постижения имеет разную меру чистоты и тонкости и разную широту охвата. Широта и охват воображающего постижения больше широты и охвата чувственного постижения, а широту и охват умственного постижения никак нельзя сравнить ни с той, ни с другой. Следует помнить, что три ступени постижения человека, ввиду того что философы считают его микрокосмом, соответствуют трем ступеням бытия, каждая из которых представляет собой особый мир. Материальный телесный мир, с которым связано чувственное постижение и который именуется также «чувственно постигаемым миром», есть ступень бытия, которая [также] называется «миром природы» или «миром человечности» (*'ālam-i nāṣut*). Всякому сущему в этом мире предшествует материя и протяжение, ввиду чего оно постоянно претерпевает некую перемену и превращение. Противоположностью его является мир отделенных [от материи] сущностей, который лишен какой бы то ни было материи и протяжения и, вследствие этого, не подвергается также изменению и порче. Философы называют этот мир «миром разумов» (разумеется, помимо продольных (*tūlīyyā*) разумов, он включает в себя также поперечные (*'ardīyyā*) разумы, или «господа видов»).

Шейх Шихаб ад-Дин Сухраварди говорил об этом мире в его совокупности как о мире «подчиняющих светов» (*anwār-i kāhira*); некоторые другие божественные мудрецы употребляли другой термин и называли его «миром мощи» (*'ālam-i djabarūt*). Как мы уже заметили в начале статьи, связующим звеном и разделяющей границей между материальным чувственно воспринимаемым миром и миром чистых отделенностей (именуемым также «миром разумов») является мир Перешейка, который можно назвать также «ступенью воображения». Подвешенные подобия (*muṣul mu'allaqa*) Сухраварди относятся к этому миру. Разумеется, следует отличать эти подвешенные подобия от так называемых «платоновских подобий», ибо последние представляют собой не что иное, как «поперечные разумы» и «господа видов», тогда как подвешенные подобия, как было сказано выше, представляют собой формы воображения, или мир Перешейка.

Те, кому знакомы способ и манера мышления Сухраварди, хорошо знают, что этот философ-ишраки, помимо своего убеждения в существовании мира господ вида и поперечных разумов, твердо верит также в существование мира подвешенных подобий. Разумеется, он также никоим образом не отрицает существование объективированного вовне и чувственно постигаемого мира. Таким образом, Сухраварди верит в существование трех миров и также учит о трех человеках — умственном, душевном и телесном. Отношения между эти-

ми тремя человеками можно охарактеризовать как отношение тени к отбрасывающему эту тень. Силы, присутствующие в телесном человеке, являются тенями и подобиями сил человека Перешейка. В свою очередь, силы человека Перешейка являются тенями и подобиями разных аспектов умственного человека. Следовательно, если кто-то назовет чувственные и телесные силы человека «тенями теней», он не исказит мысль Сухраварди. Доказательством утверждения, что телесные силы человека являются оболочкой, матрицей и тенью его перешеечных сил, является то, что иногда, невзирая на инертность и вялость чувственных сил, человек видит, слышит, обоняет и вкушает — и некоторые познали это на собственном опыте, и об этом передают также со слов совершающих [духовное] странствие. На это недвусмысленно указывает ряд хадисов, передаваемых от Пророка. Например, о [перешеечном] вкусе говорится в хадисе «Я ночевал у своего Господа, который накормил и напоил меня»<sup>3</sup>. О [перешеечном] обонянии же сказано в хадисе «Воистину, я ощущаю дыхание Милостивого [доносящееся] со стороны Йемена»<sup>4</sup>. Мухаддисы утверждают, что в этом хадисе речь идет об Увайсе Карани, который был верным и искренним другом Пророка. Есть также хадисы о [перешеечном] зрении и даже о [перешеечном] осязании, упомянуть о которых здесь не уместно. Так, о зрении говорится в хадисе «Земля свернулась для меня, и я увидел ее восток и запад»<sup>5</sup>, а об осязании — в хадисе «Бог положил Свою руку между моих лопаток, и я ощутил [исходящий от] ее холод между сосками»<sup>6</sup>. Если же человек даже в состоянии инертности и потери своих внешних чувств способен видеть, слышать и пользоваться другими чувствами Перешейка, то можно утверждать, что они коренятся в его самости и являются бытийными свойствами человека. Таким образом, связь перешеечных постижений человека с его чувственными постижениями — это связь высшего с низшим. Разумеется, так же соотносятся умственные постижения человека с перешеечными. Отсюда можно заключить, что разум, ввиду его высоты и обладания достоинством причины, содержит в себе все совершенство того, что ниже его, причем более высоким и возвышенным образом.

Когда мы говорим, что душевные, или перешеечные, постижения являются подобиями и тенями, имитирующими разные аспекты умственного постижения, мы [, тем самым,] утверждаем, что правило «от одного исходит только

<sup>3</sup> С небольшими вариациями, этот хадис встречается в канонических сборниках хадисов более двадцати раз (например: *ал-Бухārī*. Сахīх. 7:71 и 72 (1829 и 1830); *Муслим*. Сахīх. 5:400 и 401 (1846 и 1847); *Ахмад Ибн Ханбал*. Муснад. 14: 406 (6865)) (Прим. пер.)

<sup>4</sup> Т. н. «суфийский хадис», отсутствующий в канонических сборниках, но часто приводимый суфийскими авторами (например: *ал-Газālī*. Ихйā' 'улум ад-дйн. 1: 111; 2: 411) (Прим. пер.)

<sup>5</sup> *Ибн Мāджа*. Сунан. 11: 445 (3942) (Прим. пер.).

<sup>6</sup> Хадис встречается в канонических сборниках более десяти раз (например: *ат-Тирмиди*. Сунан. 11: 27 и 28 (3157 и 3158); *Ахмад Ибн Ханбал*. Муснад. 7: 337 (3304); 33: 429 (16026)) (Прим. пер.).

одно» верно. Таким образом, можно утверждать, что источником множественности и умножения в перешеечных постижениях являются аспекты и направления, наличествующие в умственном постижении. Мулла Садра в своих «Дополнениях к “Мудрости озарения” Сухраварди» рассматривает этот вопрос и в качестве свидетельства своей правоты цитирует следующее предложение из «Теологии» (*Усӯлӯджийā*), которую он ошибочно считал принадлежащей Аристотелю (тогда как в действительности это сочинение Плотина<sup>7</sup>): «Чувственный человек является идолом (*санам*) и тенью умственного человека, а умственный человек есть духовное существо, все члены и органы которого духовны»<sup>8</sup>. В умственном человеке место глаза не отличается от мест руки и других членов тела — напротив тому, место всех членов этого духовного существа одно и то же. Следует иметь в виду, что приводимые Садрой слова из «Теологии» в действительности являются отблеском мысли Платона, считавшего всякий вид, существующий в этом мире, тенью и идолом его умопостижаемого господя вида — что верно, в том числе, и в случае человека. Поэтому сей божественный мудрец считал человека состоящим из двух человеков: отделенного от материи [и] умопостижаемого и телесного [и] чувственно постижаемого. Однако, как отмечалось выше, Сухраварди учит о существовании, кроме этих двух, и третьего, среднего, перешеечного, или душевного, человека, и подробно говорит о нем<sup>9</sup>. Он полагает, что величинные формы отделены от материи и пребывают в просторном мире Отделенного Подобия. Доказательство Сухраварди в общих чертах сводится к следующему.

Воображаемые формы, вопреки представлениям массы, не находятся в умах [воспринимающих], ибо это повлекло бы запечатление большого в малом, а запечатление большого в малом — невозможно и абсурдно. Если же допустить, что воображаемые формы существуют в объективированном вовне и чувственно воспринимаемом мире, то всякий, чьи [внешние] чувства здравы, свидетельствовал бы их, но это не так. Воображаемые формы нельзя также отнести к числу не-сущих — в противном случае они никак не отличались бы друг от друга и ни об одной из них нельзя было бы высказать никакого утвердительного суждения. Однако воображаемые формы несомненно отличаются одна от другой, и о них можно высказать много утвердительных суждений. Теперь, если эти воображаемые формы не находятся ни в уме, ни в объективированном вовне мире, и в то же время не относятся к числу не-сущих, то волей-неволей приходится признать, что они находят-

<sup>7</sup> *Усӯлӯджийā* (от греческого *θεολογία*) — арабский парафраз отрывков из четвертой, пятой и шестой эннеад Плотина. Эта книга была переведена на арабский ал-Химси около 840 г. н. э.; авторство ее неверно приписывалось Аристотелю (*Прим. пер.*).

<sup>8</sup> [Плотин]. *Усӯлӯджийā*: Афлутн ‘инда ‘л-’араб / Ред. ‘А. Бадави. Кумм: Бдār, 1413 л. х. С. 144. Ср.: Плотин. Эннеады, Шестая эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 93 (VI: VII: 5) (*Прим. пер.*).

<sup>9</sup> Об этом, разумеется, учил уже Плотин. См.: Плотин. Эннеады, Шестая эннеада. С. 94—95 (VI: VII: 6); *Усӯлӯджийā*. С. 146 (*Прим. пер.*).

ся в другом месте, именуемом «миром Отделенного Воображения». Никто не может утверждать, что воображаемые формы пребывают в мире разума, ибо они обладают [воображаемой] телесной формой, а мир разума превышает таких сущих. Таким образом, мир Подобия расположен между двумя мирами, находясь ниже мира разума, но выше чувственно воспринимаемого мира. Он выше чувственно воспринимаемого мира, так как более далек от материи и ее сопутствующих и более «отделен» и очищен чем тот.

Точно так же как Сухраварди верит в пребывание форм воображения в мире Подобия, он убежден, что видимые в зеркале формы также находятся в мире Перешейка, или Подобия. Таким образом, мир Подобия есть просторный и обширный мир, который частично отделен от материи и имеет только два измерения. Существующий в этом мире [Перешейка] человек — это средний перешеечный человек, который хотя и не слился с миром разума, однако поднялся над чувственным материальным миром. Следует иметь в виду, что подобные утверждения ранее не высказывались мусульманскими философами — и следовательно, и не отрицались ими. Правда, Ибн Сина в «Исцелении» выразил несогласие с Платоном и назвал его утверждение о существовании двух человеков — то есть умпостигаемого и телесного — неосновательным. Он не мог предвидеть, что спустя некоторое время в его стране появится философ, утверждающий существование трех человеков. С точки зрения Сухраварди, зеркало — а также всякое прозрачное или полупрозрачное тело — становится местом проявления и манифестации подобийной формы; таким же местом проявления и манифестации воображаемых форм может считаться сила воображения человека. Другими словами, не сила воображения создает воображаемые формы, а эти формы проявляются в силе воображения как месте их проявления и манифестации. Подобным же образом обстоит дело с зеркалом и видимыми в нем формами — то есть зеркало является не причиной появления и существования видимых в нем форм, а [лишь] местом проявления подобийной формы.

На этом основании Сухраварди считает материальный акцидентальный свет этого [телесного] мира местом проявления отделенного от материи света, называя первого несовершенным, а второго — совершенным светом. Философ-ишракирит велит читателю размышлять о сказанном им относительно этих двух светов и особо подчеркивает важность и значимость вопроса. Он хочет сказать, что все существующее в высшем мире имеет подобие в мире низшем — и что, следовательно, сущих высшего мира [до некоторой степени] можно познать посредством их подобий в этом низшем мире. Основываясь на выдвинутых им ишракиритских положениях, в частности положении о совершенном и несовершенном свете, он приходит к выводу, что умственное наслаждение никак не сравнимо с чувственным: как можно их поставить на весы сравнения, спрашивает он, если все чувственные и телесные наслаждения произошли от некоего умственного и светового наслаждения, объемлющего собой все особи и индивидуумы?

Утверждение Сухраварди относительно превосходства умственного наслаждения и о том, что телесные и чувственные наслаждения являются его тенью, близко к воззрениям Платона на сей счет и хорошо согласуется с ними — ведь всякий, кто верит в существование господ вида и умопостигаемых подобий, поневоле считает телесные и чувственные наслаждения тенью наслаждений умственных. Однако наш философ-ишраки, помимо платоновских умопостигаемых световых подобий, верит также в существование подвешенных подобий Перешейка и утверждает, что образы мира Перешейка и платоновские господа видов отличаются друг от друга существенным и фундаментальным образом. Он приписывает авторство учения о мире Перешейка и подвешенных подобиях мудрецам древнего Ирана, подчеркивая разницу между световыми умопостигаемыми подобиями и подвешенными подобиями. С его точки зрения, «следы» (*ācār*) и определяющие воздействия подвешенных подобий полностью отличаются от «следов» и определяющих воздействий платоновских световых подобий и господ видов. Световые подобия Платона упрочены в мире умопостигаемых светов и пребывают выше горизонта [величинных] призраков (*ашбāх*), тогда как подвешенные подобия как раз образуют этот мир [величинных] призраков и лишены широты и охвата мира разума.

Кутб ад-Дин Ширази, комментатор «Мудрости озарения», говорит: «Древние мудрецы учили о двух мирах — мире смысла и мире формы, каждый из которых, в свою очередь, можно разделить на две части. Мир смысла делится на мир Господствия (*'ālam ар-рубубиййа*) и мир разумов. Мир формы, в свою очередь, делится на мир телесных форм (то есть мир небесных сфер и элементов) и мир подобийных форм (то есть мир подвешенных подобий)»<sup>10</sup>. Подвешенные подобия в мире Перешейка зиждятся на своей [собственной] самости и не запечатлены в определенном месте или вместилище. Телесные и чувственно постигаемые сущие могут быть только их местами проявления. Поэтому истины мира Подобия проявляются в этом [телесном] мире посредством их манифестаций в своих местах проявления, становясь свидетельствуемыми и постижимыми для обладателей внутреннего зрения (*басīра*). Когда Сухраварди говорит, что подвешенные подобия зиждятся на своей самости,<sup>11</sup> он тем самым указывает на то, что мир Подобия в своем существовании не зависит от человеческой души. То есть воображаемые формы не созданы человеком и, естественно, человеческие особи не должны считать себя творцами этих форм.

Исходя из сказанного выше, можно заключить, что Сухраварди утверждает, что между миром разумов и миром тел существует некий средний мир — мир подвешенных подобий. Этот средний мир он называет также ми-

<sup>10</sup> *Кутб ад-Дин аш-Ширāзӣ*. Шарҳ Ҳикмат ал-ишрāқ / Ред. М. Муҳаққиқ, Техрāн: Анджу-ман-и āсār ва мафāхир-и фархангӣ, 2001. С. 163.

<sup>11</sup> Т. е. существуют самостоятельно.

ром Перешейка, и отсюда вытекает другая существенная трудность, ибо наш философ-ишракит называет «перешейком» (или «преградой») (*барзах*) как мир подвешенных подобий, так и материальное тело, и даже саму материю<sup>12</sup>. Поскольку ступень мира материальных тел ниже ступени мира подвешенных подобий, спрашивается: как можно называть их, принадлежащих к разным ступеням бытия, одним и тем же именем?

Более существенную трудность, однако, представляет то обстоятельство, что утверждаемое Сухраварди относительно подвешенных подобий, кажется, противоречит его собственному утверждению о сокрытости самости матери и материального тела. С одной стороны, философ полагает, что подвешенные подобия, в качестве мира Перешейка, проявляются и свидетельствуются. С другой стороны, он называет тело «перешейком» («преградой») и считает его сокрытым (= не проявленным) по своей самости. Более того, он утверждает, что материальный мир настолько сокрыт и не проявлен, что он никогда не проявляется даже самому себе. С этой точки зрения, перешеек (=преграда) сокрыта и неведома сама по себе и сама для себя и никогда не становится проявленной и известной. Вещь, сокрытая по своей самости, никогда не проявляется и не становится явной, ибо самостная характеристика не может быть изменена или заменена посредством [воздействия] чего-либо другого.

Комментаторы Сухраварди уделили этой трудности мало внимания. Кутб ад-Дин Ширази подробно говорит о перешеечных воображаемых формах, но при этом утверждает, что материальный мир является перешейком (=преградой), чья самость сокрыта. Он [, однако,] ничего не говорит о противоречивости и несогласованности утверждений Сухраварди относительно этих двух проблем; об этом не говорят и другие знатоки Сухраварди. Однако если тщательно рассмотреть утверждения Сухраварди относительно этих двух проблем, то становится ясно, что на самом деле между его высказываниями о подвешенных подобиях и утверждениями о материальном мире никакого противоречия и несоответствия нет, ибо этот философ-ишракит, считая материальный мир сокрытым по его самости, полагает, что его сущие являются местами проявления подвешенных подобий. Тот, кому ясен смысл слов «проявленный» (*зāхир*) и «место проявления» (*мазхар*), хорошо понимает, что явное и явленное есть истина проявленного, тогда как место проявления есть лишь зеркало этого проявленного. Некоторые великие мистики полагают, что допустимо считать Бога проявленным, а этот [сотворенный] мир — местом Его проявления. Знающие, в отличие от общей массы, полагают, что Бог всегда явлен и проявлен, а истина этого мира всегда сокрыта и не проявлена. Следует, однако, иметь в виду, что эти слова знающих зиждятся на другом

<sup>12</sup> На русском языке эту трудность можно решить, если перевести слово *барзах* двумя разными словами: если имеется в виду мир Подобия — как «перешеек»; если же подразумевается материальное тело — как «преграда» (*Прим. пер.*).



способе мышления, который весьма существенно отличается от ныне нами рассматриваемого. Однако из их слов явствует, что проявленное явно и явлено, тогда как место проявления может всегда оставаться сокрытым. С учетом вышесказанного, можно с уверенностью утверждать, что самостная сокрытость материального мира не противоречит его бытию местом проявления подвешенных подобий и что оба утверждения (как утверждение о явленности подвешенных подобий, так и утверждение о сокрытости материальных тел) истинны. Мулла Садра подробно рассматривает учение Сухраварди о материальном мире и, с одним условием, признает его верным. Это условие, согласно Садре, заключается в том, чтобы под самостной сокрытостью тела иметь в виду сокрытость первоматерии: в этом случае оно (утверждение Сухраварди. — *пер.*) непоколебимо прочно. Если же допустить, что в «Мудрости озарения» утверждается [самостная] сокрытость тела как такового, то оно не приемлемо, ибо всякое тело обладает чтойностью, которая сама по себе не явлена и не сокрыта. С другой стороны, если некая вещь сама по себе не сокрыта и не явлена, она, однако, может быть сокрыта или явлена посредством другого<sup>13</sup>. Таким образом, Садра отрицает самостную сокрытость тела как такового, при этом, однако, признавая самостную сокрытость первоматерии (о чем он говорит много раз и по разным поводам). Хотя во многих аспектах своего учения Садра следует Сухраварди, в ряде случаев он возражает ему.

*(перевод с персидского Яниса Эшотса)*

---

<sup>13</sup> *Садр ад-Дйн аш-Шйрэй*. Та'дйкят 'алā шарх Хикмат ал-ишрāк. Техрāн: 1311 л. х. (литогр. изд.). С. 46.