

Шихаб ад-Дин Йахйа ас-Сухраварди

МУДРОСТЬ ОЗАРЕНИЯ

(*Хикмат ал-ишрақ*)*

Отрывок

Часть вторая

О Божественных светах,

о Свете светов, о началах бытия и их порядке,
в пяти разговорах¹

Разговор первый

О свете и его истинности (*хақиқа*),

о Свете светов и о том, что первым проистекает от него,
закрывающий в себе разделы и предписания

Раздел (*фасл*)

[106] {107} Если и есть что не нуждающееся в определении и разъяснении, так это явное (*захир*). Однако нет ничего более явного, чем свет (*нур*); следовательно, он менее всего нуждается в определении.

Раздел

[107] {108} Самодостаточным (*занийй*) является то, чья самость (*зат*) и совершенство не зависят от иного. Нуждающимся (*фақир*) — то, чья самость или совершенство зависят от иного.

Раздел

{109} Все вещи (*аш-шай*) делятся на то, что по собственной истинности (*хақиқа*) является светом², и на то, что по собственной истинности не является светом. Слова *нур* и *дав* означают здесь одно и то же³, поскольку я не подразумеваю под ними ничего метафорического, к примеру, «ясное для разума», хотя и такое в конце концов восходит к этому свету.

Свет делится на то, что служит фигурой (*хай'а*)⁴ для другого (это — акцидентальный свет), и то, что не служит фигурой для другого — свободный (*муджаррад*), или чистый (*махд*) свет.

* Пер. с араб. и коммент. А.В. Смирнова.

То, что не является светом по собственной истинности, распадается на не нуждающееся во вместилище, а именно, мрачную (*засиқ*)⁵ субстанцию, и на являющееся фигурой для иного, а именно, темную (*зулманийя*) фигуру.

Преграда (*барзах*) — это тело. Его описывают, говоря, что оно — субстанция, на которую можно указать (*ишйра*).

Среди преград, как известно, имеются такие, что становятся темными, как только их покидает свет. Тьма (*зулма*) является [108] отсутствием света (*'адам ан-нур*), не более того. Она не принадлежит к числу тех лишений (*а'дәм*), условием которых служит возможность⁶. Ведь если вообразить, что весь мир представляет собой пустоту или⁷ небесную сферу, где нет света, то окажется, что он темный, причем этот недостаток, тьма, будет присущ ему без того, чтобы он имел возможность (*имкән*) света.

Итак, установлено, что все, что не является светом или светлым — темное. Когда свет покидает преграды, они тем самым (без чего-либо дополнительного) оказываются темными: эти преграды — мрачные субстанции⁸.

Преграды, которые никогда не оставляет свет, пребывают; таково, к примеру, солнце. Они соучаствуют в преградности (*барзахийя*) тем [преградам], которые покидает свет (*дав*'), и отличаются от них постоянством света (*дав*'). Следовательно, свет, благодаря которому эти преграды отличаются от тех, превышает преградность и в оную внедряется. Значит, это — акцидентальный свет, а его носитель (*хәмил*) — мрачная субстанция. Итак, любая преграда — мрачная субстанция.

{110} Чувственно постигаемый акцидентальный свет, взятый сам по себе, не является самодостаточным, — будь так, он не нуждался бы в мрачном. Итак, поскольку он гнездится в оном мрачном, он — нуждающийся (*фақир*) и возможный (*мумкин*)⁹.

Его существование вызвано не мрачной субстанцией — будь так, он всегда ей сопутствовал бы и был бы там же, где она, а это неверно. Да и как такое может быть! Разве может вещь влечь необходимость того, что выше и благороднее ее самой? Итак, сии светы дарованы всем мрачным субстанциям не их темными чтойностями или темными фигурами. Тебе предстоит узнать, что¹⁰ темные фигуры служат следствиями (*ма'лула*) света, хотя тот тоже акцидентален. Эти фигуры — скрытые (*хафийя*); как же они могут влечь необходимость того, что не является более скрытым, что не так скрыто, как они?

Итак, даровать преградам свету должно нечто иное, не преграда и не мрачная субстанция, ибо иначе и на это распространялся бы [109] наш вывод (*хукм*), имеющий общий характер. Это — что-то внешнее по отношению к преградам и мрачностям (*завасиқ*).

Раздел

{111} Преградные мрачности обладают разными темнотностями ('умūr зулмāниййа), вроде очертаний (*ашкāl*) и прочего; кроме того, они обособлены благодаря размеру. Хотя размер и не представляет собой что-то сверх самой преграды¹¹, он вместе с тем имеет некоторую обособленность (*та-хасрүс*), законченность (*мақта'*) и границу (*хадд*), которыми один размер отличается от другого¹².

Все это, благодаря чему преграды различаются, не принадлежит им по их самости, ибо в таком случае они все соучаствовали бы в этом. Так же и определенные размеры не принадлежат им самостно, ибо тогда они были бы у всех равны.

Итак, преграда получает все это от чего-то другого.

Ведь если бы то или иное очертание или другие темные фигуры были самодостаточны, их существование не зависело бы от преграды. А если бы истинность преграды была самодостаточна и необходима сама по себе, она бы для осуществления (*тахаққуж*) своего существования не нуждалась в обособливающем (темных фигурах и прочем). Ведь взятые без их размеров и фигур, преграды не смогут обрести множественность, ибо ввиду отсутствия различающих их бес[телесных] (*фāриқа*) фигур никакая самость не сможет обособиться. При этом нельзя сказать, что различающие [их] фигуры необходимо-сопутствуют преградным чтойностям и оными обусловлены, ибо в таком случае они были бы одинаковы во всех преградах, а это не так.

Интуиция (*хадс*) же выносит суждение (*хукм*), что мертвые мрачные субстанции не ведут свое существование одна от другой, [110] поскольку мертвая преградная истинность не дает приоритета (*авлавиййа*)¹³. И из иного тебе предстоит узнать, что одна преграда не производит другую.

Итак, преграды со своими светлыми и темными фигурами не образуют [порочный] круг существования одного от другого — ведь не может быть, чтобы вещь зависела от того, что зависит от нее самой, оказываясь создателем своего создателя и предшествуя своему создателю и самой себе (такое невозможно!)¹⁴. Коль скоро преграды сами по себе не самодостаточны¹⁵, значит, все они нуждаются в чем-то ином, нежели мрачная субстанция или темная и светлая фигура. Это и есть свободный свет (*нүр муджаррад*).

В мрачной субстанции субстанциальность — [только] умопостигаемая¹⁶, а мрачность (*зāсиқиййа*) — небытийная, следовательно, мрачная субстанция не существует как таковая, но [оказывается] в воплощенности (*а'йāн*) [только] вместе с обособляющими [признаками] (*хүсүсиййāt*)¹⁷.

Предписание

{112} Поскольку, как тебе известно, любой свет, на который можно указать, является акцидентальным, то, коль скоро существует чистый свет, на него указать нельзя, он не внедряется в тело и вообще лишен направления (*джиха*)¹⁸.

Предписание

{113} Акцидентальный свет — не свет для себя (*ли-нафси-хи*), ибо он существует для другого (*ли-зайри-хи*), а значит, он — свет именно для другого (*ну́р ли-зайри-хи*)¹⁹. Следовательно, свободный чистый свет — свет для себя; и всякий свет для себя — свободный и чистый свет.

Целокупный (*иджмāлий*) раздел

{114} У кого есть самость, о которой он не бывает в неведении (*лā йағфул ‘ан-хā*), не является мрачным (поскольку самость его явлена для него) и не служит темной фигурой другому (ибо даже светлая фигура, [111] не говоря уже о темной, не является светом для себя). Итак, это — свободный чистый свет, на который нельзя указать.

Подробный (*тафсīлий*) раздел

{115} Вещь, само-стоятельная (*кā’им би-зāти-хи*)²⁰ и постигающая саму себя, узнает себя не потому, что в ее самости оказывается ее подобие (*мисāл*).

Пусть она знает себя через подобие. Подобие яйности (*‘анā’иййа*)²¹ — не яйность: оно в отношении ее — «оно» (*хува*)²². Но постигается именно подобие, из чего следует, что постижение яйности и есть постижение «его», то есть что постижение яйности и есть постижение чего-то иного (*зайр*), нежели она; это нелепо (*мухāл*). Но не таково [постижение] внеположного [яйности] (*хāриджиййāt*), ибо здесь и подобие, и то, для чего оно подобие, — оба «оно».

Кроме того, если такое [постижение] происходит через подобие, то, если он (постигающий. — *А.С.*) не знает, что оно — подобие его самого²³, то он себя и не узнаёт, а если знает, что оно — его подобие, значит, [уже] узнал себя не через подобие.

Как бы то ни было, невозможно представить, чтобы вещь узнавала себя с помощью чего-то дополнительного к себе самой. Ведь это [дополнительное] будет в таком случае ее атрибутом, и если он (познающий. — *А.С.*) скажет, что любой атрибут, дополнительный к его самости (будь то знание или еще что), принадлежит его самости, то он уже знает свою самость до и без всяких атрибутов, а значит, не познаёт свою самость с помощью дополнительных атрибутов.

[112] {116} Твоя самость и постижение тобою твоей самости — всегда с тобой²⁴. Поскольку постижение не требует формы или чего-то дополнительного [к самости], то и для постижения твоей самости тебе не нужно ничего сверх твоей самости, явленной для самой себя, то есть не упускающей (*ḡayr ḡā'iba*) саму себя. Следовательно, саму себя она должна постигать такой, какова она, и вовсе не бывает так, чтобы ты упустил из виду (*taḡīb 'an*) свою самость или часть ее.

Упускаемое твоей самостью (органы вроде сердца, печени, мозга, а также все преграды вместе с темными и светлыми фигурами) не является в тебе постигающим: никакой орган и ничто преградное в тебе не постигает, ибо в противном случае ты не упустил бы их из виду²⁵, имея постоянное (*muṣtamirr*) и непрестанное (*lā йазӯл*) восприятие (*шу 'ур*) своей самости.

Если субстанциальность брать как совершенство ее (самости. — А.С.) чтойности или как отрицание субъекта (*мавдӯ'*) или вместилища, субстанциальность не будет чем-то независимым (*муṣтақилл*)²⁶, когда твоя самость оказалась бы именно ею. Если же принять субстанциальность за некий неизвестный смысл, то, поскольку ты постигаешь свою самость не за счет чего-то дополнительного и притом постигаешь ее постоянно, то эта не присутствующая (*ḡā'iba*) в тебе субстанциальность не будет твоей самостью ни целиком, ни частично.

Так разыскивая, обнаружишь только одно, что делает тебя тобою. Это — нечто самопостигающее (*шай' мудрик ли-з'ати-хи*)²⁷, а именно, твоя яйность. Таковы все, кто постигает свою самость и яйность²⁸.

Таким образом, способность постигать (*мудрикиййа*) не является ни атрибутом [самости], ни чем-то дополнительным [к ней], как бы это ни расценивать²⁹. Не является она и частью твоей яйности, когда бы другая часть осталась неизвестной: оказавшись за (*варā'*) способностью постигать (*мудрикиййа*) и воспринимать (*шā'уриййа*), она остается неизвестной, а значит, не принадлежит твоей самости, для которой воспринимать не есть что-то сверх нее самой.

Этим выяснено, что вещьность (*шай'иййа*) также не является чем-то дополнительным к воспринимающему (*шā'ир*): [113] он явлен для самого себя благодаря самому себе, причем без чего-либо специфицирующего (*lā хусӯс ма 'а-ху*), когда бы явленность оказалась его состоянием³⁰. Нет, он и есть сам являющийся и ничто иное, а значит, он — свет для себя, то есть чистый свет.

А вот способность постигать (*мудрикиййа*) другие вещи уже принадлежит (*табӣ'*) твоей самости, и подготовленность (*исти 'дад*) этой способности акцидентальна для твоей самости³¹.

Если принять твою самость за некую сущность (*'инниййа*)³², постигающую саму (*нафс*) себя, то сама (*нафс*) она будет предшествовать постиже-

нию и окажется неизвестной, что нелепо. Итак, правильно только так, как мы сказали.

Если хочешь иметь {117} **предписание** о свете³³, то пусть оно будет таким: свет — это явленное по своей истинности и выявляющее иное благодаря своей самости; в самом себе он явленное всего, для чего являться превышает его истинность.

Явленность акцидентальных (*'арида*) светов не проистекает от чего-то дополнительного в отношении их, когда бы в самих себе они были скрытыми (*хафиййа*): [114] они явлены по своей истинности³⁴.

И дело не обстоит так, что [сначала] имеется (*йахсул*) свет, а потом ему становится присущей (*йалзаму-ху*) явленность, когда бы сам по себе (*фй хадд зати-хи*) он не был светом и его бы выявляло нечто иное. Нет, он — явленный, и его явленность — это его светлость (*нуриййа*)³⁵.

Заблуждаются те, кто считает, будто свет солнца выявлен нашим зрением. Нет, явленность этого света — это его светлость, и даже если бы исчезли все люди и вообще все наделенные чувствами [живые существа], его светлость от этого не пострадала бы.

{118} Скажем еще раз. Нельзя говорить: «Моя сущность (*'инниййа*) — это такая вещь, которой присуща явленность», когда бы та вещь в самой себе была скрытой. Нет, она и есть сама явленность и светлость. Ты уже узнал, что вещьность — предикат и атрибут в уме, равно как истинность или чтойность вещи³⁶. «Не упускать [свою самость] (*'адам ал-зайба*)» — нечто негативное и не может быть твоей чтойностью. Так остается только явленность и светлость. Каждый, кто постигает свою самость, — чистый свет, и каждый чистый свет явлен своей самости и постигает свою самость. Таков один из путей [доказательства]³⁷.

Рассуждение (*хукӯма*)

{119} К сказанному добавим следующее. Представим себе вкус (*та'м*), свободный [115] от всяких преград и материй: он необходимо будет вкусом для самого себя и ничем иным. Представим себе свободный свет: он будет светом для самого себя и с необходимостью будет явлен самому себе (а это и есть постижение), в то время как для вкуса из его освобожденности [от материи] не следует, что он явлен самому себе, а только, что он вкус для самого себя.

Если бы для того, чтобы воспринимать себя, достаточно было освободиться от первоматерии (*хайӯла*) и преград (а именно это и утверждают перипатетики), то введенная ими первоматерия воспринимала бы саму себя. Ведь она не служит фигурой чего-то другому, но, напротив, ее чтойность принадлежит ей самой; она свободна от другой первоматерии (ведь у первоматерии нет первоматерии); она не упускает саму себя, если под

упусканием подразумевать отдаленность (*бу'д*) от самого себя (если же под отсутствием упускания подразумевать восприятие, то для бестелесного восприятия не будет основываться на отсутствии упускания, поскольку последнее окажется в этом случае метонимией (*кин'айа*) и метафорой (*таджавуз*) для восприятия).

Перипатетики считают, что быть свободным от материи (*м'адда*) и не упускать свою самость и означает постигать. Однако материя, как они сами утверждают, обособливается (*хус'усу-ха*) благодаря фигурам. Получается, что фигурам мешает [постигать] материя; ну а самой материи что мешает?

Они признают, что первоматерия обособливается (*тахас'усу*) только благодаря фигурам, которые они именуют формами. Когда формы оказываются в нас, мы постигаем их. Как они утверждают, первоматерия в самой себе, если отвлечься от размеров и всех фигур, является не чем иным, как некой абсолютной вещью (*шай' му'тлақ*) или некой субстанцией. [116] Значит, нет ничего более простого в самом себе, нежели первоматерия, тем более что ее субстанциальность, как они сами признают, заключается в отрицании ее субъекта. Почему же, будучи столь свободной от любых носителей и не имея частей, она не постигает свою самость; и почему она не постигает находящиеся в ней формы, — ведь мы показали, каковы субстанциальность и вешность: они и им подобное — лишь понятия ума (*и' тиб'ар'ат 'аклий'а*)?

{120} Далее, они утверждают, что Создатель всего (*мубди' ал-кулл*) — одно бытие. Если посмотреть, чем, согласно их школе, является первоматерия, то окажется, что она сводится к тому же бытию, поскольку обособленность вызвана, как уже говорилось, субстанциальными фигурами. А ведь никакая вещь не является просто чтойностью, но всегда устанавливают обособленность и тогда говорят: это — такая-то чтойность, или это — такое-то сущее. Так что первоматерия всегда оказывается некой чтойностью (*м'ахий'а^{мун} ма*) или неким бытием (*вудж'уд^{мун} ма*)³⁸. Если она нуждается в формах именно в силу того, что она — некое сущее, то и Необходимо существующий³⁹ окажется таким же (превыше подобного Он!). И если Необходимо существующий уразумевает Свою самость и все вещи в силу этой простоты, то это же должно быть справедливо и для первоматерии, поскольку она — не более чем сущее. Ложность этого очевидна.

Итак, установлено, что постигающий свою самость — свет для самого себя, и наоборот. Если представить акцидентальный свет свободным, он окажется явленным в самом себе самому себе. То, истинностью чего служит быть явленным самому себе в самом себе, обладает истинностью света, который мы положили свободным. Так «он — он» (*ал-хува хува*) обращается в точном взаимном соответствии⁴⁰.

Комментарий

¹ «Мудрость озарения» распадается на две «части» (*кисм*); часть состоит из «разговоров» (*мақāла*); разговор составлен из «разделов» (*фақл*), «предписаний» (*дабит*) и «рассуждений» (*хукӯма*). «Разделы» содержат тезисы средней степени сжатости, которые подробно разворачиваются в «рассуждениях» и кристаллизуются в «предписаниях».

² ...*светом*: в оригинале *нӯр ва дав'*. Слова *нӯр* и *дав'* употребляются в арабском как очень близкие, в большинстве случаев взаимозаменяемые. Вместе с тем имеется и различие: в отличие от *дав'*, *нӯр* служит одним из имен Бога (вспомним знаменитое «Бог — свет небес и земли» — Коран 24:35). Коннотация явленности (*зухӯр*) и света (*нӯр*) фиксируется Ибн Манзӯром в самом начале словарной статьи *нӯр*, когда он приводит такое анонимное определение света: «Это — явное, благодаря которому происходит любое выявление. Явное в самом себе, выявляющее другое, называется светом» ([Ибн Манзур], статья *н-в-р*, т. 5, с. 240). Интересно сравнить его с тем, что дает ас-Сухравардӣ в {117}.

³ Оба термина я передаю как «свет». Когда в оригинале использован термин *нӯр*, я это в переводе никак не оговариваю; для всех случаев использования слова *дав'* приводится транслитерация термина.

⁴ Ас-Сухравардӣ не признает субстанциальные формы, считая их понятиями ума, лишенными какого-либо внешнего коррелята. Это относится и к другим общим понятиям, включая «бытие». Эти взгляды подробно развернуты в полемике с перипатетиками в первой части «Мудрости озарения». Вместо перипатетической «формы» (*сӯра*) он пользуется термином *хай'а* «фигура», подразумевая под ним акцидентальную совокупность частей или составных элементов.

⁵ Ас-Сухравардӣ использует три основных термина, группирующихся вокруг «отрицательного» (темного) полюса базовой оппозиции «свет-тьма». Это, во-первых, собственно «тьма» (*зулма*). Основные производные от него — *музлим* и *зулмāнийй*; оба я передаю термином «темный». *Зулма* «тьма» выражает в наиболее общем смысле оппозицию свету и определяется как «отсутствие света».

Во-вторых, термин *ғāсиқ* «мрачный», играющий роль прилагательного, а также выступающий в субстантивированном виде и тогда обладающий множественным числом (*ғавāсиқ*). Этот термин применяется для обозначения тел (субстанций), которые, будучи «темными» (*зулмāниййа*) в самих себе, в силу этого являются «мрачными». «Мрачные» субстанции уже представляют собой, по-видимому, нечто, а не просто отсутствие света, поскольку служат носителями акцидентальных светов, могут задерживать свет (они насылают мрак, будучи не просто «мрачными» в себе, но и

«омрачающими» другое — вспомним, что *ḡāsiq* является именем действующего (субстанции), служат «преградой» на пути движения других субстанций.

В-третьих, термин *zill* «тень». Под «тенью» в самом общем виде ас-Сухравардī понимает аспект «нужды» (*iftiqār*) нижестоящего в вышестоящем (менее совершенного в более совершенном, следствия в причине). Именно тень, отбрасываемая Первым, Приближенным светом (вторым в порядке существования после первоначала, Света светов) и вызванная его меньшим совершенством в сравнении со Светом светов, порождает «мрачные» субстанции.

⁶ Слово *'adam*, которое в современном арабском употребляется только в паре с масдаром как его отрицание, в языке классической философии имело собственный терминологический статус. Оно выступало в двух оппозициях: *буджūd- 'adam* «существование-несуществование» и *малака- 'adam* «свойство-лишенность». Вторая пара выражает известные перипатетические категории, когда лишенность свойства (напр., слепота) может приписываться только тому, что способно обладать самим свойством (зрением), и, следовательно, не может приписываться (к примеру) камню, хотя тот и не зряч. Ас-Сухравардī специально оговаривает, что тьма не является такой лишенностью, употребляя множественное число слова *'adam* (*a'dām*). Аш-Шахразūrī [Шахразури, 1372: 289] и за ним Қутб ад-Дин аш-Шйрāзī [Ширази, 1380: 277–278] указывают, что Шейх озарения полемизирует с перипатетиками, которые не считали возможным приписать воздуху тьму (т.е. сказать «воздух темный»), поскольку тот в силу разреженности не способен быть носителем света, а значит, не обладает свойством быть светлым и, следовательно, не может быть лишен этого свойства. Это мнение неверно, говорят комментаторы ас-Сухравардī: открыв ночью глаза и ничего не увидев, мы скажем, что вокруг тьма, неважно, будет ли перед нами стена, гора или воздух. Оба при этом ссылаются на «древних» как на источник такого толкования тьмы как отсутствия, или лишенности света. Если проводить этот взгляд до конца и считать «темнотность» чистым отсутствием, небытием, мы получим нечто вроде платоновского взгляда на материю как небытие, ведь у ас-Сухравардī именно «темнотность» равна субстанциальности, или телесности как таковой, взятой без всех светлых и темных фигур (см. также примеч. 16 и текст оригинала к нему).

⁷ Или — в издании Корбена стоит *أ* «или», Х. Зияи в [Шахразури, 1372] и [Suhrawardī, 1999] дает чтение *إ* «и», в [Ширази, 1380] стоит также *أ*. Объяснения разночтений отсутствуют, я перевожу по Корбену.

⁸ Обратим внимание на это рассуждение. Если всерьез принять определение субстанции, которое дает ас-Сухравардī, приравнивая субстанцию и тело, то окажется, что субстанция — нечто наличествующее наряду со светом и независимое от света. Ведь субстанция не порождена светом, а вместе с тем представляет собой нечто самостоятельное (обладает онто-

логической независимостью от света) и, более того, способное противодействовать свету (она приглушает свет или вовсе задерживает его: именно поэтому субстанции являются «мрачными»). В таком случае мы неизбежно должны сделать вывод о дуализме Сухравардиевой мысли, поскольку субстанциальность, равная темнотности, окажется самостоятельным началом, противостоящим началу световому.

Однако заимствованный язык фальсафы нельзя принимать за чистую монету, как если бы он и выражал суть собственных взглядов Шейха озарения: этот язык служит скорее завесой, чем-то наподобие «преграды» на пути к ним. Вскоре ас-Сухравардī скажет (см. {111}), что субстанция небытийна; это вполне согласуется с его стремлением осмыслить мир как светоносный, о чем я говорил во вступительной статье к этому переводу.

⁹ Этот абзац написан языком, наиболее приближенным к языку фарабиево-авиценновской онтологии возможного. Если принять его всерьез, окажется, что акцидентальный свет — возможный (*мумкин*), но не необходимый (*ваджиб*), т.е. не существующий (*мавджуд*), и что существовать он может только *благодаря* мрачной субстанции, в которой «нуждается» (*ифтақара 'илā*) и которая, следовательно, служит его «причиной» (*'илла*). Однако этот язык нельзя принимать в подлинном значении его терминов. Уже в следующем абзаце все встает на свои места: свет является не следствием (*ма'лӯл*), а причиной. Об этой проблеме см. также примеч. 19.

¹⁰ В изданиях [Sohrawardī, 1952] и [Ширази, 1380] в этом месте добавлено слово «большинство» (*аксар*). Х. Зияи отмечает, что оно фигурирует лишь в «некоторых» (some) рукописях [Suhrawardī, 1999: 181, примеч. 5], указывая на две (см.: [Suhrawardī, 1999: 190, примеч. 7] и [Шахразури, 1372: 287, примеч. 407]) и давая чтение без слова *аксар* «большинство». Без этого слова фраза означает, что *все* темные фигуры (а не *большинство* темных фигур) служат следствием света. Такая трактовка согласуется с общим ходом мысли ас-Сухравардī и имеет текстуальное подтверждение: см. примеч. 15 и имеющиеся там отсылки. Я перевожу по чтению, предложенному Х. Зияи.

¹¹ Имеется в виду перипатетическое определение тела как обладающего размером (тремя измерениями).

¹² Ас-Сухравардī говорит, что размер как таковой равен субстанциальности, однако никакое реальное тело (преграда) не обладает размером как таковым, но всегда — конкретным (*мутахассис* «обособленным», т.е. именно своим, индивидуальным) размером. В таком случае размер уже — нечто дополнительное к субстанциальности как таковой, т.е. то, что в терминологии Шейха озарения именуется словом «фигура». Это положение согласуется с общим тезисом ас-Сухравардī о нереальности субстанциальных форм и о том, что любое реальное тело — лишь собрание «фигур».

¹³ Иными словами, одно тело (преграда), взятое именно как тело, не обладает ничем, что сделало бы его причиной другого тела, превратив то тело в его следствие; в теле как таковом нельзя найти оснований для того, чтобы выстроить взаимную причинность в цепочке тел.

¹⁴ Субстанциальность может иметься как таковая только в уме; в вещах, т.е. реально, она всегда наличествует как множество субстанций, различающихся фигурами. Таким образом, субстанциальность зависит от фигур, поскольку без них не было бы отдельных вещей и нельзя было бы говорить ни о реальных множественных субстанциях, наличествующих в мире, ни о субстанциальности как таковой, служащей понятием ума. Если бы теперь оказалось, что фигуры зависят от субстанции, мы получили бы порочный круг. См. также примеч. 10.

¹⁵ Субстанции нуждаются в фигурах, а фигуры зависят от чего-то другого, нежели субстанция (см. примеч. 14). Этого достаточно, чтобы сделать вывод о том, что свободный свет — единственная причина всего, поскольку ничего другого, кроме света, не остается, а акцидентальный свет не отличается сам по себе от свободного света («явленность акцидентальных светов не проистекает от чего-то дополнительного в отношении их, когда бы в самих себе они были скрытыми: они явлены по своей истинности» {117}; «если представить акцидентальный свет свободным, он окажется явленным в самом себе самому себе» {120}). Так ас-Сухравардī приходит к выводу о том, что свет составляет единственную реальность мира, идя на этот раз не от исходной интуиции, а исследовав мир и его строение в терминах, предложенных фальсафой, и подвергнув это понимание критике.

¹⁶ Ас-Сухравардī напоминает, что общее понятие «субстанция» не имеет никакого коррелята в самих вещах.

¹⁷ Шейх озарения подчеркивает, что субстанциальность как таковая — фикция ума и не наличествует вне его. Вместе с тем он не объявляет иллюзией внешний мир, воспринимаемый чувствами и не являющийся исключительно световым. Он говорит, что воспринимаемые вещи внешнего мира — это всегда именно «фигуры», или «очертания» (т.е. то, что в фальсафе считается акцидентальным), к которым мы примысливаем субстанциальность и формы, причем эти фигуры и очертания — следствия света (см. примеч. 10). Тогда оказывается, что акцидентальность света вовсе не означает, что он зависит от своего вместилища-субстанции; выясняется, что, хотя слабый и потому акцидентальный свет нуждается в некоторой «подпорке», в своем вместилище-преграде, само это вместилище обусловлено не чем иным, как светом. Так ас-Сухравардī возвращается к своей магистральной линии осмысления мира как светоносного.

¹⁸ В классической арабской философии говорили о трех «измерениях» (бу'д, мн. аб'ād): ширина, высота и глубина, — и шести «направлениях»

(*джиха*, мн. *джихāt*): вправо-влево, вверх-вниз, вперед-назад (легко видеть, что направление — это «половинка» измерения, получающаяся при взгляде вдоль соответствующей оси из точки, где располагается наблюдатель). Именно обладание тремя измерениями конституирует тело (см. примеч. 11), поэтому отрицание направлений (и, следовательно, измерений) равно отрицанию телесности.

¹⁹ В этой фразе трижды употреблен предлог *ли-* (все три случая даны в транслитерации), который имеет значение цели; я передаю его здесь русским предлогом «для». *Ли-* имеет также значение причинности и тогда переводится «благодаря», «в силу». И то и другое значение употребимо в философской литературе, причем в контексте фарабиево-авиценновской онтологии возможного второе даже более ожидаемо, чем первое. Что касается данной фразы, то она составлена так, что ничто не мешает, вообще говоря, прочесть ее, имея в виду второе значение *ли-*: «Акцидентальный свет — не свет благодаря себе, ибо существует благодаря другому, а значит, он — свет именно благодаря другому».

Обратим внимание на два положения, которые уже были высказаны ас-Сухравардī: во-первых, акцидентальный свет является «фигурой для другого» {109}, и во-вторых, нуждается в субстанции, поскольку «гнездится» в ней {110}. Выражением «гнездится в...» я перевожу арабское *қā'im би-*, и такой перевод представляется мне совершенно правильным в контексте {110}. Однако предлог *би-*, как и предлог *ли-*, имеет также значение причинности (когда мы переводим его «в силу», «благодаря»), и в философской литературе оно не менее употребимо, чем значение места (т.е. когда *би-* переводится, как здесь, предлогом «в»). Выражения *қāма би-* в разных вариантах: *қā'im би-зāти-хи* «существующий благодаря самому себе», *қā'im би-зайри-хи* «существующий благодаря другому» и т.п. являются терминами фарабиево-авиценновской онтологии возможного, имевшими широкое хождение и за пределами собственно философии. Исходя только из значения терминов и не принимая в расчет общий ход мысли ас-Сухравардī, положение, высказанное в {110}, можно было бы трактовать и так: акцидентальный свет нуждается в субстанции, поскольку существует благодаря ей (а не «гнездится в ней»).

Таким образом, разбираемая фраза, как и высказанное в {110} положение о том, что акцидентальный свет нуждается в субстанции, предоставляет возможность двойного прочтения. Эти прочтения соответствуют двум, принципиально разным трактовкам (Сухравардиевой и фальсафной) этих кажущихся простыми положений и формул. Конечно, эта двузначность существует только в оригинале и не может не потеряться в переводе, вот почему необходим этот пространственный комментарий.

Отношение ас-Сухравардī к перипатетизму (*машиш'ийа*) вряд ли можно считать однозначным. С одной стороны, как сам он говорит в {3}, до

«Мудрости озарения» и даже одновременно с ее написанием он «сочинил другие [книги] на манер перипатетиков, подытожив их положения». Если бы до нас дошли только эти произведения ас-Сухравардī, мы могли бы с полным основанием считать его последователем фальсафы. С другой стороны, «Мудрость озарения» заполнена критикой в адрес перипатетиков, причем это касается как отрицания основополагающих положений аристотелевской философии (неприятие гилеморфизма, отрицание понятия материи, формы, категории бытия и т.д.), так и частных.

Из этой сокрушающей критики исключен Ибн Сīнā, к которому ас-Сухравардī питает величайший пиетет и на словах, и на деле (в его тексте много скрытых авиценновских цитат, он перенимает положение о *ḫads* «интуиции» и т.д.). Если бы мы судили об истории арабской философии только по тексту «Мудрости озарения», мы бы решили, что Ибн Сīнā не относится к последователям фальсафы. Это, конечно, было бы ошибкой постольку, поскольку, как известно, Авиценна сочинил книгу «на манер перипатетиков» куда больше, чем сам ас-Сухравардī. Но вместе с тем авиценновская онтология возможного (ранее разрабатывавшаяся ал-Фārābī) и его положение об интуитивном познании, конечно же, выделяют Ибн Сīну из числа «ортодоксальных» перипатетиков, поскольку эти учения являются самостоятельными и не основываются на аристотелизме. Интересно, что ас-Сухравардī не может заимствовать авиценновскую онтологию возможного, поскольку считает категорию «существование» фикцией ума; и тем не менее соответствующая терминология им используется, а само учение присутствует как фон рассуждений.

Я думаю, что именно этим объясняется возможность второго, фальсафного прочтения данной фразы (как и некоторых других): Шейх озарения использует терминологию, которую разрабатывали ал-Фārābī и Ибн Сīнā, употребляет те же обороты, однако смысл, который он вкладывает в них, противоположен этому фальсафному прочтению. Для ас-Сухравардī «свет для другого» — прежде всего свет, и он не может оказаться «светом *благодаря* другому», если это «другое» — «мрачная субстанция». Об этом см. также примеч. 9 и 15.

У аш-Шахразūrī и Қутб ад-Дīна аш-Шīрāzī, комментирующих ас-Сухравардī, соответствующие отрывки текста можно прочитать и так и эдак, поскольку их рассуждения с не меньшей виртуозностью, чем у самого Шейха озарения, составлены двузачно, причем создается впечатление, что комментаторы никак не пытаются эту двузачность преодолеть, если не сохраняют ее намеренно.

Интересно, что Х. Зияи, судя по предлагаемому им переводу (Accidental light is not light **in** itself, since its existence is **in** another. Thus, it can only be light **due** to another — (выделено мной. — А.С.) [Suhrawardi, 1999: 79]), не видит различия между этими двумя прочтениями (тем более вряд ли осо-

знает их противоположность), поскольку смешивает их: в первых двух случаях он переводит *ли-* как *in* «в», а в последнем — как *due* «благодаря», — никак не комментируя эту фразу.

²⁰ В силу двузначности предлога *би-* этот термин, вообще говоря, можно перевести и как «стоящий (=существующий) *благодаря* своей самости», и как «стоящий (=существующий) *в* своей самости» (об этой двузначности см. примеч. 19). Предлагаемый перевод имеет два преимущества: он органично совмещает в русском ту двузначность, что столь же органична в арабском (другой подобный пример перевода см. в примеч. 27); он избегает термина «существование» (неоднократно говорилось, что ас-Сухравардī не признает его оправданность) и естественно использует идею стояния, наиболее адекватную смыслу арабского термина.

²¹ Қутб ад-Дйн аш-Шйрāзй указывает, что в имеющихся хождение рукописях в этом месте стоит *'анāниййа*, однако в рукописи, скопированной с той, что была авторизована Шейхом озарения, указано *'анā'иййа* [Ширази, 1380: 283].

²² Ключ к пониманию всего данного абзаца — правильно расставленные кавычки у местоимения *хува* «он(о)»; поскольку в оригинале знаки препинания отсутствуют, это создает трудность толкования ввиду многозначности *хува*, выступающего и в роли связки, и в роли местоимения. В этом толковании я опираюсь на разъяснения Қутб ад-Дйна аш-Шйрāзй (см.: [Ширази, 1380: 283]).

Суть дела заключается в противопоставлении первого и третьего лица, «я» и «он(о)». Яйность — это «я», первое лицо, тогда как о своем подобии «я» с необходимостью скажет «оно», поскольку подобие «я» не включено в яйность. «Я» и «оно» не могут быть одним и тем же, даже если мы утверждаем, что одно — подобие другого. Такое различие «я» и «оно» и построенное на нем заключение имеют смысл только при обсуждении самосознания яйности, поскольку в случае осознания других вещей и сами постигаемые вещи, и их подобия — равно третье лицо (*хува* «оно») в отношении яйности, и здесь тезис о постижении через подобие не опровергается данным рассуждением.

²³ *Его самого* — в оригинале *ли-нафси-хи*, букв. «его души». В предыдущем абзаце речь шла о *зāt* «самости» и *'анā'иййа* «яйности». Эти три термина ас-Сухравардī употребляет здесь как синонимы.

²⁴ *Всегда с тобой* — этим оборотом передаю арабское *лā тағйбу* 'ан букв. «ты не отсутствуешь в отношении...». Обратим внимание, что ас-Сухравардī говорит о самосознании и об осознании факта самосознания как неотъемлемых от человека.

²⁵ Здесь речь идет не о постижении вообще, а о само-постижении: ас-Сухравардī еще раз подчеркивает, что самосознание и осознание факта

самосознания неразрывны. Если бы в постижении самости участвовали перечисленные органы, то сам этот факт не был бы скрыт от нашей самости: постигая саму себя, самость тем самым знает, что именно она и постигает себя, а значит, знает себя постигающую. Это самообращение самопостижения служит необходимым следствием чистоты самопостижения: если самость постигает себя только собой и ничем иным, сама от себя она никогда не скрыта.

²⁶ Этот термин фактически синонимичен термину *қā'im би-зāти-хи* (см. примеч. 20): независимое — это то, что состоялось само по себе. Субстанциальность как чистое совершенство не может состояться сама по себе, поскольку нуждается в фигурах, будучи сама небытийной (см. примеч. 17 и {111}); отсутствие нужды в субъекте и вместилище — отрицательные характеристики, сами по себе не конституирующие вещь.

²⁷ Здесь та же двузначность предлога *ли-*, что обсуждалась выше (см. примеч. 19). *Мудрик ли-зāти-хи* можно прочесть в смысле «постигающий свою самость», а можно — «постигающий благодаря своей самости». Оба прочтения слиты в этой формуле, причем слиты, думаю, намеренно, поскольку в данном случае оба верны: самость постигает именно себя и именно благодаря себе и ничему иному. Исходя из этого, даю русский перевод «самопостигающий», который также совмещает эти два смысла: постижение благодаря самому себе и постижение себя.

²⁸ Иначе говоря, любой, кто наделен способностью самопостижения, является самим собой благодаря своей самости (яйности) и только благодаря ей. Шейх озарения принимает как данность наличие разных самостей, разных «я», никак не обосновывая их множественность. Между тем в этой множественности следовало бы видеть загадку, поскольку способность постижения есть не что иное, как свет, а абсолютная простота света не предполагает его умножение.

²⁹ *Как бы это ни расценивать: это* — то есть предполагаемую оппонентами-перипатетиками и опровергнутую ас-Сухравардī стратегию постижения, будь то через подобие (нечто «дополнительное» к самости) или через что-то еще, что может быть названо атрибутом (*сифа*) самости (знание, оказывающее в душе человека, но не тождественное самой душе, и т.п.). Все эти стратегии чувственного или рационального познания составляют альтернативу интуиции, поскольку, с точки зрения защитников этих стратегий, способность постижения не тождественна всей самости, как не тождествен ей и результат познавательной деятельности. В противоположность этому, при интуитивном постижении «я» (т.е. самости) все эти аспекты не просто тождественны, они суть одно и не могут быть отличены друг от друга даже в понятии. Ас-Сухравардī вслед за Ибн Сīной показывает, что интуиция составляет автономную, особую и независимую от других способностей постижения, которая одинакова для всех людей.

³⁰ Иначе говоря, «я», явленное самому себе, никак не специфицировано, не отличено от «я», для которого оно явлено: это строго и полностью одно и то же. Такое понимание яйности хорошо согласуется с пониманием «я» как чистого света, который и есть чистая явленность.

³¹ Иначе говоря, постижение всех других вещей — нечто дополнительное в отношении самости, в отличие от постижения ею самой себя. Далее, самость может постигать или не постигать другие вещи («подготовленность» акцидентальна, говорит ас-Сухравардī), в отличие от постижения самой себя, которое неотъемлемо от самости: саму себя самость не может не постигать.

Постижение есть не что иное, как явленность, а явленность и есть свет. Понятно, что световая самость, просто в силу того, что она — свет, всегда явлена. Но для того, чтобы осуществилось постижение другой вещи, должна возникнуть световая сопряженность, свет самости должен как-то соединиться с постигаемой вещью, которая как таковая, т.е. именно как вещь, также является светом, поскольку все, что не-свет — небытийно. Такая сопряженность называется *ишрāқ* «озарение». Она всегда имеется между Светом светов и всеми прочими светами: все светы озарены Светом светов, что означает, что они всегда явлены ему (или, иначе, что Свет светов знает их). Однако для световой самости человека установление такой сопряженности (озарения) требует особых усилий, оно не дано изначально, поэтому ас-Сухравардī говорит об акцидентальности постижения всех прочих вещей.

³² Термин *'инниййа* был предложен в ходе перевода греческих философских текстов на арабский как один из вариантов передачи термина *ousia* и сохранил многозначность последнего. Я использую для перевода *'инниййа* слово «сущность», которое не задействовано в передаче целого куста терминов, выражающих тот или иной тип схватывания вещи (*зāт* «самость», *хақīқа* «истинность», *мāхиййа* «чтойность», *нафс* «душа», «сама [вещь]», *кунх* «суть», *фардиййа* «индивидуальность» и др.). В данном случае ас-Сухравардī хочет сказать, что, если самость — это некая сущность, для которой самопостижение служит ее действием, то сама она уже имеется до постижения, а значит сама она как таковая не постигнута, т.е. неизвестна, что противоречит предположению о том, что она постигает себя. Иначе говоря, самость не может быть сущностью, которая действует, поскольку это ведет к логической нелепице в силу того, что свойство, конституирующее вещь-субстанцию (самопостижение), оказывается действием этой вещи, а значит, логически отделимо от вещи, так что вещь оказывается лишеной свойства, которое ее конституирует. Самость может быть только светом (свет — не субстанциальная сущность), и только так, согласно Шейху озарения, можно объяснить факт самосознания.

³³ *Предписание* — в оригинале *ḍābit* букв. «нечто упорядочивающее». Ас-Сухравардī не может дать *ta'rīf* «определение» или *raṣm* «описание», поскольку те должны отвечать правилам аристотелевской логики (быть соответственно родо-видовым или построенным через род и собственные признаки), тогда как такие высказывания о вещах, с точки зрения Шейха озарения, сомнительны в принципе (общие понятия — фикция, субстанциальных форм нет) и невозможны в отношении света, для которого нет ни рода, ни видового отличия, ни каких-либо признаков. Поэтому приводимое высказывание «схватывает» свет, давая понять, как может быть кратко выражена основополагающая интуиция света как чистой явленности. Принятый перевод для *ḍābit* — «правило» (Х. Зияи передает *ḍābit* словом *rule*), но здесь это слово явно не подходит.

³⁴ Эта формула суммирует положения, высказанные и подкрепленные доказательствами выше: см. {110} и примеч. 9, а также примеч. 15.

³⁵ Ас-Сухравардī вновь возвращается к тезису о том, что свет нельзя понимать как субстанциальную вещь, и подтверждает, что свет — чистая явленность; ниже он будет подробно опровергать само основание понимания вещей как субстанциальных, показывая его самопротиворечивость. Это необходимо Шейху озарения постольку, поскольку он стремится выстроить понимание мира как упорядоченности светоносных вещей.

³⁶ Когда мы говорим о чем-то «вещь» и, далее, определяем эту вещь (указываем ее чтойность), мы выстраиваем некоторые конструкции в уме, которые не имеют никакого коррелята вовне. Подробное обоснование этого — в первой части «Мудрости озарения», а также в нижеследующем {119}.

³⁷ В [Sohrawardī, 1952], [Шахразури, 1372] и [Suhrawardī, 1999] — هذا اجرى الطرائق في اثبات المطلوب، احدى الطرائق، в [Ширази, 1380] — هذا آخر الطريق; такое выражение имеется в собственном в тексте (не в приводимом тексте «Мудрости озарения») комментария аш-Шахразурī [Шахразури, 1372: 301]. Первые два чтения близки по смыслу; перевожу по [Sohrawardī, 1952]. Суть в том, что {118} служит кратким суммарным изложением уже высказанных аргументов.

³⁸ *Неким бытием* — следует читать *неким суцим*, поскольку термин *вуджūd* «бытие», «существование» в арабских философских текстах нередко замещает *мавджūd* «сущее». В следующей фразе мы уже имеем *мавджūd* «сущее».

³⁹ *Необходимо существующий* — ас-Сухравардī употребляет сокращенный вариант термина, которым в онтологии фальсафы, доведенной до своего полного развития Ибн Сīной, обозначалось Первоначало (Бог): *вāджиб ал-вуджūd ли-зāti-хи* «необходимо существующее благодаря самому себе». Все остальные вещи, взятые в аспекте существования, именовались *вāджиб ал-вуджūd ли-зайри-хи* «необходимо существующее благо-

даря другому». «Необходимость» (*вуджуб*) здесь равна «существованию» (*вуджуд*), так что можно было бы сказать, что все, что существует, необходимо, и наоборот: все дело в том, что вызывает эту необходимость, сама вещь (что верно только для Первоначала) или нечто иное (причина вещи, что верно для всех прочих вещей).

⁴⁰ Ас-Сухравардӣ имеет в виду формулу, заявленную в последнем предложении {113}.

Sohrawardi, 1952. — *Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi* [par] Henry Corbin. Prolégomènes en français et éd. critique. Téhéran, Institut franco-iranien, 1952. Vol. <1>.

Suhrawardi, 1999. — *Suhrawardī. The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishrāq with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge & Hossein Ziai*. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999.

Ибн Манзур. — *Ибн Манзӯр*. Лисāн ал-‘араб (Язык арабов). Т.1–15. Бейрут: Дар сādир, [б. г.].

Ширази, 1380. — *Ширāзӣ, Қутб ад-Дин*. Шарҳ Ҳикмат ал-ишрāқ Сухравардӣ (Комментарий к «Мудрости озарения» ас-Сухравардӣ) / Ред. ‘Абдаллāх Нурāнӣ и Махдӣ Муҳаққиқ. Тегеран: Му’ассаса-и мутāла‘āt-и исламӣ, 1380.

Шахразури, 1372. — *Шахразӯри*. Шарҳ Ҳикмат ал-ишрāқ (Комментарий к «Мудрости озарения») / Ред. Х. Зияи. Тегеран: Му’ассаса-и мутāла‘āt ва таҳқӣқāt-и фархангӣ, 1372.