

**Реза Акбарийан**

(Университет Имама Джа'фара ас-Садика, Иран)

**«ПЕРВООСНОВНОСТЬ<sup>1</sup> СВЕТА» СУХРАВАРДИ  
И «ПЕРВООСНОВНОСТЬ БЫТИЯ» МУЛЛЫ САДРЫ:  
ОТ «СУЩЕГО» К «ОБЪЕКТИВНЫМ СВЕТОВЫМ  
ИСТИНАМ»<sup>2</sup>**

В исламской мысли существуют три крупные философские школы, каждая из которых имеет свои основные принципы и фундаментальные положения. Это школы Ибн Сины, Сухраварди и Муллы Садр. Основным предметом философской рефлексии Ибн Сины является бытие. Его онтология зиждется на метафизическом различии чтойности и бытия. Значение этого положения для Ибн Сины так велико, что он строит значительную часть своего метафизического и космологического дискурса на его основе.

Воззрения Сухраварди и Муллы Садр на действительность отличаются от воззрений Ибн Сины. Шейх озарения делает основой своей метафизики проблему света и тьмы. По его мнению, единственное, что может быть названо истиной и что не нуждается в определении, в силу своей совершенной очевидности, есть свет. Он имеет здесь в виду истину света, а не его понятие. Различение истины света и понятия света крайне существенно, так как без этого никак нельзя правильно понять суть философии озарения Сухраварди. Несомненно, что правильное понимание философии озарения непосредственно зависит от познания истины света, ее места [в этой философии] и ее разновидностей<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Первоосновность — *aṣālat*; можно перевести также как «подлинность», «чистопо-родность» (примеч. пер.).

<sup>2</sup> Настоящая публикация представляет собой перевод первой части обширной статьи проф. Р. Акбарийана «Аṣāлат-и нӯр дар Сухравардӣ ва аṣāлат-и вуджӯд дар Муллā Садрā», опубликованной в сборнике Маджму'а-йи мақалāt-и нахустин кунгура-йи байн ал-милалӣ Шихāб ад-Дин Сухравардӣ (Шайх-и ишрāқ) (Занджāн, 2001: Интишārāt-и дāнишгāх-и Занджāн. Т. 1, с. 1–41) (примеч. пер.).

<sup>3</sup> *Sohravardi Sh. Y. Œuvres philosophiques et mystiques. Textes édités avec prolégomènes en français par Henry Corbin. Réédition anastatique. T. II, Téhéran–Paris: Académie Impériale Iranienne de Philosophie et Dépositaire Librairie Adrien Maisonneuve. 1976, c. 117.*

Свет нельзя рассматривать как простой синоним бытия, каким его считают некоторые<sup>4</sup> [в силу нескольких причин]. Во-первых, потому, что наука о светах (*'илм ал-анвар'*)<sup>5</sup> рассматривает [многие] световые, а не [один] свет, тогда как философия Муллы Садр, которую поистине можно назвать «философией бытия», имеет дело с истиной бытия [а не бытий]. Сходство Муллы Садр и Сухраварди в том, что оба ставят в центре своего философского дискурса объективную истину (=реальность) (*хақиқат-и айниййа*), а не понятие света или понятие бытия. Различие же их в том, что Сухраварди, исходя из [положения] о первоосновности света (или, точнее, первоосновности светов), ставит в центр своего философского дискурса «световые истины» (или, согласно используемому им самим в «Философии озарения» термину, «божественные световые истины»)<sup>6</sup>, тогда как Мулла Садр, исходя из [положения] о первоосновности бытия, сосредоточивается на рассмотрении истины бытия<sup>7</sup>.

Во-вторых, потому, что, с точки зрения Садр, бытие является единой истиной, в которой, однако, можно выделить разные ступени интенсивности, но [выделить] таким образом, что ее единство не отрицает множественности ее ступеней, а множественность ее ступеней не нарушает ее единства, тогда как свет в философии озарения представляет собой множество световых истин, отличающихся друг от друга с точки зрения их интенсивности.

В-третьих, потому, что Сухраварди однозначно отрицает возможность наличия у бытия какого бы то ни было референта (*миқддқ*) вне ума. С его точки зрения, чтойность и бытие отнюдь не являются двумя разными внешними аспектами, один из которых — отвлеченный (*и'тибārī*), а другой — первоосновной (или: подлинный. — Я.Э.<sup>8</sup>) (*асил*), тогда как спор о первоосновности бытия и относительности чтойности в философии Муллы Садр является следствием метафизического различия чтойности и бытия.

Ответы Муллы Садр и Сухраварди на основной вопрос философии, что такое бытие, отличаются от ответа Ибн Сины, ответ которого, в свою очередь, отличается от ответа Аристотеля<sup>9</sup>. Ибн Сина считает «первой фи-

<sup>4</sup> Кажется, именно так считал покойный Сейид Мухаммед Казим 'Ассар (ум. в 1976 г.) (см.: *Nasr S.H. Three Muslim Sages*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1964, с. 184, п. 27).

<sup>5</sup> В своем предисловии к «Философии озарения» Сухраварди использует именно этот термин (см.: *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*. Т. II. Р. 10 (§ 4)).

<sup>6</sup> *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*, т. II, с. 106.

<sup>7</sup> *Садр ад-Дин аш-Ширāзī (Муллā Садрā)*. Аш-Шавāхид ар-рубубиййа. Ред. С. Дж. Аштийāнī. Техрāн: Марказ-и нашр-и дāнишгāхī. 1360 г.х., с. 16–17.

<sup>8</sup> Т.е. имеет референт вонне (*примеч. пер.*).

<sup>9</sup> См.: *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*, т. II. С. 117. Ср.: *ас-Садрā*. Шавāхид, с. 16–17; *Ибн Сīнā*. Аш-Шифā': ал-Илахиййāt. Қум: Мактабат ал-Мар'ашī, 1404 г.х., с. 14–15; *Аристотель*. Метафизика. 1028b.

лософией» науку о бытии и делит бытие на необходимое и возможное<sup>10</sup>. Согласно его мнению, предметом первой философии является сущее постольку, поскольку оно сущее, без какого-либо ограничения, природного или математического<sup>11</sup>.

Садра и Сухраварди также определяют «первую философию» как науку о бытии, а ее предмет — как «сущее, постольку, поскольку оно сущее». По их мнению, сущее, которое представляет собой не что иное, как внешнюю действительность, и является предметом «первой философии». Разумеется, потом, после утверждения положения первоосновности бытия в философии Садры или первоосновности света в философии Сухраварди, можно будет представить в качестве основного предмета философии соответственно бытие или свет (точнее, свет), ибо тогда будет установлено, что внешняя действительность, которую принято именовать «сущим», есть не что иное, как «истина бытия» или «световые истины». Однако до утверждения этих двух положений нельзя провозглашать бытие или свет предметом философии. Воззрения Сухраварди и Муллы Садры на действительность отличаются от воззрений Ибн Сины. Воззрение последнего на сей счет зиждется на положении о различии чтойности и бытия. Рассматривая бытие в качестве метафизического элемента, отличного от чтойности, и деля сущее на необходимое и возможное, он одновременно вводит понятие сущего как нечто указывающее (*мушйр*) на само сущее, поскольку бытие как таковое, без учета [какого-либо] другого аспекта, нельзя разделить на необходимое и возможное. По его мнению, то, что можно разделить на необходимое и возможное, есть понятие бытия, в аспекте его указывания на сущее, которое может обладать или не обладать чтойностью. В этом смысле мы можем утверждать, что Ибн Сина остается в пространстве аристотелевской метафизики, непосредственным предметом исследования которой является сущее, тогда как бытие рассматривается ею лишь опосредованно и как нечто вторичное<sup>12</sup>. «Сущее» есть понятие, указывающее на действительность в целом и упроченное в точке, противоположенной небытию, и, так сказать, являющееся его противоположностью (*нақид*). Оно охватывает все, от первого не движущегося двигателя (согласно терминологии Аристотеля) и бытийно необходимого по своей самости (согласно терминологии Ибн Сины) до отделенных [от материи] и материальных истин, и также от субстанций до акциденций и от самостей до их состояний. Когда внешняя дей-

---

<sup>10</sup> Аристотель также считает метафизику наукой о бытии, однако [при этом] он считает бытие субстанцией. По мнению Аристотеля, [термин] «сущее» указывает на аспект бытия, который соответствует индивидууму и, в качестве метафизического элемента, является основой философского анализа.

<sup>11</sup> *Ибн Сйнā*. Аш-Шифā': ал-Илахиййāt, с. 13.

<sup>12</sup> *Izutsu T.* The Fundamental Structure of Sabzawārī's Metaphysics // *Hājj Mullā Hādī Sabzawārī*. Sharḥ Ghurar al-farā'id aw Sharḥ Manzūma ḥikma. Qismat-i umūr-i 'amma wa jawhar wa 'arḍ. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Anjuman-i Āthār wa Mafākhīr-i Farhangī, 1384/ 2005, с. 23.

ствительность отражается в уме в виде посылки (*қадиийа*), то понятие сущего выполняет в ней роль предиката.

В качестве общего понятия, указывающего на действительность целиком, понятие сущего, разумеется, используется не только в философии Ибн Сины или Аристотеля.

Всякая философия рассматривает действительность. Философов отличает друг от друга мнение о том, что именно является сущим вовне. Аристотель полагает, что вся действительность целиком подпадает под категории субстанции и акциденции, [при этом] считая, что все, что является внешней действительностью, представляет собой обладающую бытием чтойность (*мāхийят-и мавджӯда*). Ибн Сина же делит действительность на необходимую и возможную, не признавая, что она целиком подпадает под определение обладающей бытием чтойности. По его мнению, возможно представить вовне одно сущее, которое является чистым бытием и лишено чтойности, и другое, которое составлено из бытия и чтойности. Определяя [бытийно] необходимое, он говорит: поистине, его чтойность есть его чтойность (*аннийя*), тогда как возможное он определяет как чету, составленную из чтойности и бытия. Поэтому говорится, что Ибн Сина использует понятие «сущее», которое указывает на основу действительности и может быть либо чтойностным (*мāхувӣ*) либо не чтойностным.

По общему мнению всех философов, предметом философии является основа действительности (*асл-и вāке 'ийят*). Однако философы расходятся в своем понимании того, что представляет собой эта действительность. Приступая к исследованию ее, философ либо полагает референтом сущего само бытие, рассматривая чтойности как абстрагированные пределы его уровней (как это делает Мулла Садра), либо принимает за такового референта получаемые (=постигаемые) вовне чтойности, которые [в свою очередь] представляют собой не что иное, как сильные и слабые (более или менее интенсивные) истины света (как это делает Сухраварди), либо же утверждает, что действительность имеет два вида бытия — возможное, которое является зависимым бытием, и необходимое, которое наделяет бытием возможное (как это делает Ибн Сина), либо же, наконец, рассматривает действительность как совокупность отдельных чтойностей (как это делает Аристотель).

Из вышесказанного следует, что ключевую роль в онтологии Аристотеля и Ибн Сины играет термин «сущее», а не термины «бытие» или «свет». Согласно умственному анализу (*таҳлил 'ақлий*)<sup>13</sup>, сущее есть актуально обладающая бытием, или истинно осуществленная, чтойность<sup>14</sup>. Переход от

<sup>13</sup> Т.е. философскому определению (*примеч. пер.*).

<sup>14</sup> Мы здесь имеем в виду чтойность в ее наиболее широком смысле, а именно то, посредством чего вещь есть то, что она есть (=тождественна самой себе) (*мā бихи аш-шай' хува хува*). В этом наиболее общем смысле чтойностью обладает как объективная истина

сущего к свету является особенностью ишракинской тенденции Сухраварди. Кладя в основу своей философии озарения принцип первоосновности света — или, точнее, первоосновности светов — и, тем самым, превращая разговор о понятиях, свойственный традиционной [школьной] философии, в разговор об объективной действительности, он постоянно подчеркивает необходимость различения [понятия] сущего, принадлежащего к числу умственных абстракций<sup>15</sup> и получаемого путем использования силлогизма и применения умственных усилий, и объективных и данных вовне световых истин (явленных как себе самим, так и другому и постигаемых знанием присутствия).

Строя свою метафизику на основе того, что явлено [вовне], а не на основе [некой совокупности] понятий — таких как «вещь», «сущее» или «необходимость», — Сухраварди рассматривает структуру истины таким образом, что непосредственным объектом нашего познания становится сама действительность<sup>16</sup>. Он не начинает изложение своей философии анализом структуры системы понятий, используемых нами для описания действительности, как, по его мнению, поступают Ибн Сина и его последователи. Данный подход лежит в основе особых метафизических и эпистемологических воззрений Сухраварди.

Такая постановка философских проблем свойственна, разумеется, не только Сухраварди. Мулла Садр, положивший в основу своей метафизики положение о первоосновности бытия и, следуя ему, обратившийся от рассмотрения понятий (которым занималась прежняя философия) к рассмотрению бытия, делает это положение стержнем своего философского дискурса. При этом, переходя от рассмотрения сущего к рассмотрению бытия, Садр не делает сочетание бытия со чтойностью причиной нужды возможного и его отличия от необходимого. Вместо чтойностной возможности он рассматривает бытийную возможность; вместо различия между референтами понятий «необходимое» и «возможное», каждый из которых принято называть «сущим», анализирует различие между ступенями истины бытия<sup>17</sup>. Считая недостаточным различение чтойности и бытия и разделение сущего на необходимое и возможное для разъяснения устройства мира бытия, он делает положение о предшествовании бытия чтойности основой своего «доказательства правдивых» (*бурхāн ас-сиддйқин*) и, таким образом,

---

(=реальность), так и божественная самость. Именно эта чтойность имеется в виду, когда говорят: «Чтойность Истинного есть Его то-ность».

<sup>15</sup> Т.е. так называемых «вторичных умопостигаемых» (*ма'қулāt сāниййā*) (примеч. пер.).

<sup>16</sup> См.: *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*, t. II, 64, с. 106.

<sup>17</sup> Понятие сущего в философии Ибн Сины включает в себя как необходимое, так и возможное, тогда как в трансцендентной философии Муллы Садры истина бытия включает в себя лишь разные ступени бытия, от высших до низших. См.: *ас-Садрā*. Аш-Шавāхид, с. 16–17.

ставит доказательство Ибн Сины в контекст своей концепции первоосновности бытия, тем самым освобождая себя от необходимости делить сущее на необходимое и возможное, вытекающей из положения о первенстве чтойности. Важность различения сущего и бытия можно в полной мере оценить, лишь рассмотрев место этого положения в трансцендентной философии Муллы Садры. Непосредственное обращение к бытию, то есть к действию бытия, является отличительным признаком философской рефлексии Садры и его школы. Переворот, осуществленный Садрой в области метафизики, стал возможным именно благодаря этому различению.

Переход Сухраварди с [позиций] обычной [школьной] философии<sup>18</sup> на [позиции] философии озарения был обусловлен как его ишрамитскими воззрениями, так и его расхождением с воззрениями Ибн Сины и аль-Фараби. Философия озарения — или, согласно определению самого Сухраварди, наука о светах — зиждется, в первую очередь, на вкушении (*завк*)<sup>19</sup> и совлечении завесы (*каушф*)<sup>20</sup>. По его мнению, послышки, основанные на вкушении и совлечении завесы, являются интуитивными послылками (*қадъй̄-и видждāни*). Независимо от [наличия или отсутствия] логических доказательств, эти послышки находят подтверждение в опыте прежних философов, совершавших схожее мистическое странствие и исповедовавших схожие воззрения<sup>21</sup>.

Относительно ряда частных вопросов Сухраварди признает методы и положения перипатетиков состоятельными<sup>22</sup>, однако, когда дело касается основополагающих принципов и философского странствия как такового, то он выбирает свой особый путь. Таким образом, некоторые из исследуемых в перипатетической философии проблем могут рассматриваться в качестве предварительных посылок науки о светах. Эти предварительные послышки включают в себя как проблемы, которыми занимались перипатетики (как, например, невозможность бесконечного ряда), так и проблемы, посредством разбора которых Сухраварди поправляет воззрения перипатетиков, исходя из основных положений своей философии озарения (как, скажем, то, что он говорит, разбирая умственные (=отвлеченные) способы рассмотрения, в контексте отрицания авиценновского различения чтойности и бытия и аристотелевского различения материи и формы).

Во всех своих работах Сухраварди отождествляет истину с непосредственно познаваемыми нами объективными истинами, а не с так называемыми

<sup>18</sup> Очевидно, автор имеет в виду перипатетизм, в том виде, в каком он представлен в «Исцелении» Ибн Сины и некоторых общих компиляциях (*примеч. пер.*).

<sup>19</sup> Т.е. интуиции ума (*примеч. пер.*).

<sup>20</sup> Т.е. внезапное узрение истинного положения дел (*примеч. пер.*).

<sup>21</sup> *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*, t. II, с. 10.

<sup>22</sup> Там же, с. 13.

ми умственными аспектами рассмотрения<sup>23</sup> (*u'thibārāt-u 'aqlī*) (как то: бытием, единством, формой, материей и т.п.). Ввиду этого, он обращается к рассмотрению так называемых интуитивных посылок, свидетельствующих о его личном опыте озарения. Эти зиждущиеся на личном опыте озарения послышки на самом деле ближе к [философии] Аристотеля, чем к мысли Ибн Сины, хотя мнение Сухраварди относительно того, что возможно познать без посредника, расходится с мнением последнего, ибо Аристотель признает лишь чувственный опыт.

Вместе с этим, с точки зрения Сухраварди, одного лишь свидетельства недостаточно для философии озарения — она нуждается и в рациональной основе. Можно сказать, лейтмотивом этой философии является положение о том, что мистик, лишенный способности умственного анализа, является несовершенным мистиком, так же как философ, лишенный мистического опыта, является несовершенным философом<sup>24</sup>. В «Философии озарения» Сухраварди выдвигает принцип фундаментальной взаимной связи между мистическим опытом и логическим доказательством в качестве ключевого принципа своего философствования<sup>25</sup>. Поэтому всякий раз, когда он говорит о своем собственном мистическом опыте или обращается к мистическому опыту других мистиков и философов, Шейх озарения подтверждает положения и принципы своей философии при помощи рациональных доказательств.

В действительности, поскольку доказательства Сухраварди являются несомненными доказательствами, интуитивный и чувственный опыт играет в них непрямую роль. Согласие интуитивного ощущения и мистического откровения и свидетельствования с заключениями доказательства могут только подтвердить вероятность правильности этого доказательства; последнее слово в философии, однако, остается за твердым рациональным доказательством. Следовательно, посредством опыта можно установить ложность некоторой идеи или воззрения, но нельзя положительно установить их истинность.

В своей «Философии озарения» Сухраварди пользуется описанным выше методом<sup>26</sup>. Эта книга никоим образом не является мистическим трудом или отчетом о мистических опытах автора — напротив, она представляет собой философское сочинение, в котором суждения выносятся при помощи

---

<sup>23</sup> Собственно, получаемыми в результате такого рассмотрения отвлеченными понятиями (*примеч. пер.*).

<sup>24</sup> *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*, t. II, с. 12–13.

<sup>25</sup> *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*, t. I, с. 361.

<sup>26</sup> В своем предисловии к «Философии озарения» Сухраварди говорит: «Эта наша книга предназначена для ищущих обожествления и [дискурсивного] рассмотрения, но не для [тех] дискурсивно рассматривающих, которые не обожествились или не стремятся к обожествлению. И мы согласны разбирать эту книгу и ее тайны только с обожествившимся знатоком или ищущим обожествления» (там же, т. II, с. 13).

рациональных доказательств, основанных на первичных необходимо истинных посылах. В рамках своей попытки заменить перипатетическую философию философией озарения, прежде чем разъяснить сущность истины света и ее части и разновидности, Сухраварди в третьем разделе третьей главы первой части «Философии озарения» (озаглавленном «О некоторых суждениях относительно тонкостей философии озарения») <sup>27</sup> дает развернутую критику перипатетизма. Этот раздел на деле представляет собой критику философии Ибн Сины и аль-Фараби и перечень некоторых наиболее существенных ложных воззрений его предшественников, вместе с подробными доказательствами их ложности. Сухраварди в этом разделе разрушает некоторые ключевые положения философии Ибн Сины и аль-Фараби, чтобы, таким образом, получить возможность заложить твердое основание для своей науки о светах. Например, он показывает, что перипатетическое понимание философского определения по сути делает знание невозможным. Его целью при этом является заложение основания для своей теории о знании присутствия. Он также подробно излагает свои придиричивые замечания касательно разработанной Ибн Синой и аль-Фараби системы аспектов умственного рассмотрения, утверждая, что такие понятия, как чистое бытие, чистая чтойность, вещьность, истина, самость, единство, возможность, субстанциальность, являются лишь аспектами умственного (=отвлеченного) рассмотрения, лишенными какой-либо реальности [вовне], если их рассматривать отдельно от самой вещи. Разумеется, что существуют частные цвета, единичные частные вещи и индивидуированные сущие, однако целокупный цвет, целокупное единство, целокупное бытие являются лишь аспектами умственного рассмотрения и отвлеченными понятиями <sup>28</sup>. Это воззрение, в свою очередь, зиждется на мистическом подходе, которому свойственна первичная обращенность к действительности и который связан с вопросом о различии приобретаемого знания (*'илм-и хусули*) и знания присутствия (*'илм-и худури*).

Важным вкладом Сухраварди в разработку проблемы универсалий (*умур-и 'амма*) и, шире, в исламскую философскую мысль вообще стал осуществленный им подробный разбор воззрения Ибн Сины о добавленности бытия к чтойности как в уме, так и вовне: как показал Шейх озарения, Авиценна полагал, что структура мысли соответствует структуре действительности и что, следовательно, бытие и чтойность представляют собой два аспекта, различающиеся друг от друга как в уме, так и вовне.

Сухраварди не допускает истинность такого соответствия даже гипотетически. Его отрицание внешней реальности бытия и полагание последнего чистой абстракцией, кстати, тоже зиждется на [положении о] различии

<sup>27</sup> Там же, с. 61.

<sup>28</sup> Там же, с. 64.

[чтойности и бытия]. После Сухраварди все мусульманские философы учитывали это различие, так что никого из них нельзя назвать последователем воззрения Ибн Сины о добавленности бытия к чтойности как в уме, так и вовне. Даже Мулла Садра и его последователи, говорящие о первоосновности бытия, признают истинность доказательства Сухраварди применительно к их учению.

Таким образом, в некотором аспекте философия озарения согласуется со школой первоосновности бытия, ибо как одна, так и другая считает отрицание метафизического различия между чтойностью и бытием фундаментальным принципом философского дискурса, а в некотором другом — расходится с нею, ибо учение Садры построено на другом принципе, который был неведом Сухраварди.

Полагание Сухраварди, что бытие относится к числу аспектов умственного рассмотрения<sup>29</sup> и лишено реального, отличного от чтойности, референта вовне, известно под именем теории «первоосновности чтойности». Нельзя отрицать, что эта теория имеет отношение к сухравардиевскому пониманию чтойности. Несомненно также, что его мнение относительно возможности постижения чтойности вовне отличается от той теории, которую Мулла Садра, споря с ним, именует «первоосновностью бытия и отвлеченностью чтойности». Однако, пожалуй, будет правильнее определить воззрение Шейха озарения как «первоосновностью объективных вещей» (*aṣṣālat al-a'yān*), ибо он видит действительность как совокупность объективных частных вещей, явленных как себе, так и другому. Речь идет о глубокой осведомленности о непосредственном присутствии объективных частных вещей, будь это присутствие чувственным или смысловым (=умственным), а также об отсутствии веры в метафизическое разделение чтойности и бытия. Как мы знаем, в философии Муллы Садры положение о первоосновности бытия и отвлеченности чтойности является частным следствием разделения внешнего мира на бытие и чтойность.

Кутб ад-Дин Ширази вкратце объясняет сущность разногласий между Сухраварди и перипатетиками<sup>30</sup> (то есть аль-Фараби, Ибн Синой и их последователями) следующим образом:

«О сути разногласий между последователями перипатетиков, полагающими, что бытие чтойностей добавлено [по отношению] к ним как в уме, так и вовне, и их оппонентами, считающими, что оно добавлено к ним только в уме, но не вовне»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Т.е. отвлеченных понятий (*примеч. пер.*).

<sup>30</sup> Под перипатетиками здесь имеются в виду последователи аль-Фараби и Ибн Сины, поскольку в философии самого Аристотеля подобное различение бытия и чтойности не имеет места.

<sup>31</sup> *Кутб ад-Дин аш-Ширāзи*. Шарх ҳикмат ал-ишрāқ. Ред. М. Муҳаққиқ. Техрāн: Анджуман-и мафāхир ва асар-и фарханги. 2001, с. 182.

Таким образом, Сухраварди приписывает последователям перипатетиков следующее суждение: поскольку мы можем представить некую чтойность, при этом сомневаясь в ее внешнем существовании, то следует различать бытие и чтойность как в уме, так и вовне<sup>32</sup>. Кроме того, полагание последователей перипатетизма, что бытие является наиболее общим из всех вещей, говорит о том, что чтойность и бытие не могут быть чем-то единым<sup>33</sup>. Ибн Сина выстраивает всю свою метафизическую систему на основе такого подхода к бытию<sup>34</sup>.

Сухраварди, споря с этим подходом, ставит два важных вопроса. Во-первых, говорит он, если между внешней субстанцией и ее бытием существует объективное различие, то в таком случае, поскольку субстанция существует благодаря своему собственному бытию, оказывается, что она существует благодаря чему-то пришедшему к ней извне. Следовательно, чтойность некоторым образом должна иметь бытие до получения ею бытия, а ее бытие также должно иметь бытие — и так до бесконечности<sup>35</sup>. Приводимые Сухраварди в опровержение этого утверждения Ибн Сины доказательства тонки, и он возвращается к этой проблеме в ряде мест<sup>36</sup>.

Следует спросить: имеют ли эти придирики Сухраварди какую-либо связь с тем, что на самом деле утверждали Фараби, Ибн Сина и их последователи? Кутб ад-Дин приписывает перипатетикам утверждение, что всякому умственному (=субъективному) различию соответствует некое различие действительное (=объективное)<sup>37</sup>. Садр ад-Дин Кунави в одном из своих писем к Насир ад-Дину Туси задает тому вопрос, говорит ли разделение вещи [в уме] на бытие и чтойность о ее реальном разделении вовне<sup>38</sup>. В своем комментарии к «Указаниям и наставлениям» Ибн Сины Туси это отрицает. Но [, невзирая на это отрицание,] такое внешнее разделение, как явствует из выражений, которые приводит Сухраварди, критикуя перипатетиков, в действительности признается ими.

Следует также задаться вопросами: что собственно имеет в виду Ибн Сина, различая [в вещи] чтойность и бытие? Когда Кунави говорит о реальном различии (наличие которого, в свою очередь, отрицает Туси), о котором из двух различий, собственно говоря, идет речь? Далее, когда Сухраварди критикует утверждение Ибн Сины о различии бытия и чтойности, то какой из двух смыслов различия он подвергает своим нападкам?

<sup>32</sup> *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*, t. II, с. 65.

<sup>33</sup> Там же, с. 64–65.

<sup>34</sup> Там же, с. 67.

<sup>35</sup> Там же, с. 65.

<sup>36</sup> Там же, с. 64–72; 182–202, а также: *Sohravardi Sh. Y. Œuvres*, t. I, с. 21–26; 340–371.

<sup>37</sup> *Аи-Ширāзӣ*. Шарҳ, с. 185–186.

<sup>38</sup> *Садр ад-Дин ал-Кунави ва Насир ад-Дин ат-Тусӣ*. Мурāсалāt. Ред. Гудрун Шуберт. Байрут: Джам'ийят ал-мушташиқин ал-алмāниййа 1416/1995. С. 23.

Различие чтойности и бытия [вещи] вовне можно представить двояко, причем оба вида различия являются действительными и истинными. Во-первых, можно предположить, что чтойность и бытие являются двумя отличающимися друг от друга внешними истинами. Во-вторых, можно предположить, что всякая возможная вещь имеет вовне два различных метафизических аспекта, от одного из которых абстрагируется (или: извлекается. — Я.Э.) чтойность, а от другого — бытие. Отвечая на вопрос Кунави в своем комментарии к «Указаниям», Гуси отрицает различие в первом смысле и приписывает Ибн Сине утверждение различия во втором смысле. Подразумеваемое Ибн Синой под различием чтойности и бытия — это различие во втором смысле. Это различие Авиценна делает основополагающим принципом своей философии, тогда как Сухраварди, в свою очередь, отрицает его.

Причина разногласий Сухраварди с Ибн Синой заключается не в том, что первый неправильно понял второго (что дало бы возможность утверждать, что возражения Шейха озарения Авиценне не имеют отношения к словам последнего), — напротив тому, они являются следствием того, что Сухраварди установил новые принципы и начала и отыскал новый способ философствования, который можно охарактеризовать как переход от понятия сущего к световым истинам. Сухраварди полагал, что вместо [подробного] рассмотрения понятий, занимавшего главное место в философии до него, следует обратиться к рассмотрению световых истин, уделяя основное внимание именно ему. Несомненно, что Ибн Сина недостаточно четко различает понятие сущего и объективную истину бытия, в отличие от позднейших философов, которые учли возражения Сухраварди.

Никто из мусульманских философов не считал, что чтойность и бытие отделимы друг от друга вовне. Высказывания Ибн Сины на сей счет в ряде мест весьма запутанны, поэтому позднейшие философы пытались внести в этот вопрос бóльшую ясность. Этот процесс на востоке [мусульманского мира] совершился, в частности, благодаря усилиям Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди.

Такие мыслители, как Ибн Рушд, однако, не постигли этого. Последний превратно понял слова Ибн Сины, а Фома Аквинский, следовавший по стопам Аверроэса, заключил, что Ибн Сина считает бытие акциденцией самости. Этот вывод — более крайний, чем мнение самого Ибн Сины. Таким образом, одно из существенных различий в истории развития философии на [мусульманском] Востоке и латинском Западе заключается в том, что на Востоке великие философы — такие как Сухраварди — правильно поняли смысл слов Ибн Сины, хотя и не одобрили его мнение, тогда как в латинской философии, в силу превратного понимания этого смысла Ибн Рушдом, в течение тринадцатого — четырнадцатого веков шли жестокие споры о том, имеет ли место реальное различие между самостью (=эссенцией)

и бытием или нет. Фома Аквинский признавал существование такого различия, но некоторые другие — скажем, Дунс Скот — наоборот, отрицали его. По крайней мере один [латинский] философ, Эгидий Римский (Aegidius Romanus), полагал, что между самостью и бытием не только существует различие [в уме], но что они отделимы друг от друга и вовне. По его мнению, это воззрение является важным доводом в пользу состоятельности теологии [как науки].

Воззрения Ибн Сины относительно различия чтойности и бытия тесно связаны с его воззрениями о возможном, то есть о различии необходимого и возможного. [С другой стороны,] для того, чтобы должным образом представить, как Сухраварди понимал различие чтойности и бытия, а также добавленность бытия к чтойности в качестве акциденции, следует сравнить его взгляды со взглядами Ибн Сины.

Ибн Сина, исходя из различия чтойности и бытия, делит всех сущих на необходимые и возможные. Возможное одинаково относится к бытию и небытию, то есть оно может существовать и может не существовать. Для того, чтобы склонить его к бытию, необходима некая действенная причина, которая превратила бы возможное в необходимое. Ибн Сина не утверждает, что вначале вовне упрочивается и утверждается, как возможное, некая чтойность, которой затем, посредством [действенной] причины, сообщается бытие. Однако он с несомненной очевидностью показывает, что конечное сущее, состоящее из чтойности и бытия, не может являться причиной собственного бытия. Напротив, его бытие должно иметь свое начало в другом источнике, то есть Творце и Дарителе бытия. В этой связи Ибн Сина говорит: «Чтойность любой вещи отлична от ее бытия (тойности), и последнее является смыслом, добавленным к этой вещи извне, так как человечность человека отличается от его бытия»<sup>39</sup>, а также: «Все, что имеет чтойность, имеет причину, ибо бытие является смыслом, добавленным к ней (чтойности) извне»<sup>40</sup>.

С метафизической точки зрения, это воззрение, прежде всего, представляет собой попытку корректировать привычное аристотелевское деление всякого материального сущего на материю и форму. Ибн Сина полагает, что простого сочетания формы и материи недостаточно для получения объективного сущего. Это его утверждение ставит под вопрос истинность воззрения Аристотеля на сущность объективного бытия вещей. Поэтому в своем «Исцелении», анализируя связь материи и формы, Ибн Сина приходит к выводу, что как одно, так и другое соотнесено с действенным разумом<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> *Ибн Сина*. Ат-Та'лиқāt. Ред. 'А. Бадави. Техрāн: Мактабат ал-а'лām ал-ислāmī, 1404 л.х. С. 143.

<sup>40</sup> Там же, с. 185.

<sup>41</sup> *Ибн Сина*. Аш-Шифā': ал-Илахиййāt. 2:4; 4:1; см. также: *он же*. Ат-Та'лиқāt, с. 67.

Следует иметь в виду, что, согласно этому воззрению, бытие является не образующим фактором (=составляющим) вещи, наподобие материи и формы, а сопряжением или соотношением ее с Богом. Именно эту сопряженность или соотношенность подразумевает под именем акциденции Ибн Сина, когда он говорит, что бытие является акциденцией<sup>42</sup>. Акцидентальность бытия — важный предмет [для размышлений], завещанный Авиценной своим духовным потомкам. Скажем, Ибн Рушд понимает бытие как обычную акциденцию и поэтому критикует Ибн Сину<sup>43</sup>. Однако такое понимание воззрения Ибн Сины превратно, ибо он считает, что вовне чтойность и бытие являются одним целым. Сам Авиценна в своих «Добавлениях» (*Ат-та'лиқāt*) [к Метафизике «Исцеления»] различает эти две разновидности акциденции, поясняя, что [, называя бытие акциденцией,] он не имеет в виду такую акциденцию (скажем, белизну), которая проникает в свою субстанцию<sup>44</sup>.

Сухраварди, подобно Ибн Рушду, не признает ни различия между чтойностью и бытием, ни добавленности бытия к чтойности. Однако при этом он не возвращается к точке зрения Аристотеля, а выбирает другой путь, отличный от пути Стагирита и Аверроэса. Он согласен с Аристотелем и Ибн Рушдом, что то, что существует вовне, есть сами вещи, а не сущие вещи (выше мы назвали это воззрение «первоосновностью объективных вещей»). Но, поскольку он также отрицает различие между материей и формой, утверждаемое им отличается от утверждаемого Аристотелем и Ибн Рушдом, так как различие между материей и формой является одним из основных принципов философии Стагирита. Шейх озарения не признает ни материю, ни форму, считая тело простой истиной и воплощением про-тяжения.

Кроме того, Сухраварди считает внешние объективные вещи не чем иным, как истиной света. По его мнению, то, что действительно есть вовне, есть не что иное, как божественные светы, которые постигаются посредством озарения. Аристотель и Ибн Рушд же полагают, что чувственно воспринимаемые вещи состоят из материи и формы и постижимы не иначе, как посредством чувства.

Сухраварди, исходя из положения о первоосновности объективных вещей и утверждая первоосновность света, отказывается признать составленность [возможной] вещи критерием нужды возможного [во внешней причине] и его отличия от необходимого. Вместо различия между референтами понятий «необходимое» и «возможное», оба из которых характеризуются как «сущие», он рассматривает различие между нуждающимися (*фақир*)

<sup>42</sup> *Ибн Сīнā*. Аш-Шифā': ат-Ṭабīb'иййāt, с. 27; *он же*. Ат-Та'лиқāt, с. 143, 185–186.

<sup>43</sup> *Ибн Рушд*. Тафсир Ма' ба'д ат-Ṭабīb'а. Техрāн: Ҳикмат, 1377 г.х. Т. 1. С. 313; 315.

<sup>44</sup> *Ибн Сīнā*. Ат-Та'лиқāt, с. 143.

и ненуждающимся (*занӣ*). Считая различие чтойности и бытия и деление сущего на необходимое и возможное недостаточным для объяснения причины нужды мира в Боге, Сухраварди кладет в основу своего доказательства бытия Бога положения о первоосновности света и различии между нуждающимся и ненуждающимся и, благодаря этому обновлению, освобождается от необходимости делить сущее на необходимое и возможное, а также выпутывается из уз «чтойностной возможности» (*имкән-и маҳувӣ*).

Ибн Сина считает, в онтологическом аспекте, понятие возможного результатом умственного разделения чего-то актуально сущего. Однако, по его мнению, это разделение не требует признания того, что нечто актуально сущее вовне описано неким внешним качеством, именуемым «возможностью», наподобие тому как некая объективно данная вещь может быть описана внешним качеством — например, белизной. Напротив, оно требует признания наличия некой реальной внешней связи между вещью и ее причиной.

В свою очередь, Сухраварди, в соответствии со своим воззрением на истину света, полагает, что такое разделение в отношении бытия не необходимо. На основе этого воззрения он объясняет [характер] связи между причиной и следствием в терминах света, приходя к выводу, что следствие представляет собой не что иное, как нужду [в причине], зависимость [от нее] и связь с ней, лишенную какой-либо самостоятельной самости и оно-сти, кроме связи с причиной и зависимости от нее. По мнению Шейха озарения, причина относится к следствию как сильный (более интенсивный) свет относится к слабому (менее интенсивному), таким образом, что последний представляет собой не что иное, как сопряжение озарения (*идāфа-и ширāқиййа*) первого.

*Перевод с персидского Я. Эшотса*