

I  
**ФИЛОСОФИЯ ОЗАРЕНИЯ:  
СУХРАВАРДИ И ЕГО ШКОЛА**

\*

**PHILOSOPHY OF ILLUMINATION:  
SUHRAWARDI AND HIS SCHOOL**

**А.В. Смирнов**

*(Институт философии РАН, Москва)*

**СВЕТОНОСНЫЙ МИР:  
ЛОГИКО-СМЫСЛОВОЙ АНАЛИЗ  
ОСНОВАНИЙ ФИЛОСОФИИ АС-СУХРАВАРДИ**

Предлагаемый вниманию читателя перевод отрывка второй части «Мудрости озарения» (*Ḥikmat al-īshrāq*) Шихāб ад-Дīна Йаḥйā ас-Сухравардī (1152/53–1191) является первой публикацией на русском языке основополагающего текста того направления классической арабо-мусульманской философии, которое получило название «философия озарения» (*īshrāq*, *īshrāqīyya*). Я выбрал эту часть текста, поскольку именно здесь завязывается основная категориальная интрига мысли Шейха озарения и закладываются основы предлагаемой им стратегии осмысления мира.

Ас-Сухравардī предпринимает грандиозную попытку выстроить *новую философию*. Эта философия должна быть названа новой потому, что разрабатывает интуицию мира как *светоносного*, а не как субстанциального или процессуального (что характерно соответственно для греческого и арабского взглядов на мир).

Не всякая попытка бывает удачной. Величие мысли ас-Сухравардī не в том, что его усилие увенчалось успехом (нам предстоит убедиться, что это не так); ее величие в том, что такое усилие вообще было предпринято.

Свою задачу я вижу в том, чтобы набросать основные моменты движения Шейха озарения по этому пути.

Начнем с прояснения ведущей интуиции. Сразу скажу, что едва ли можно сомневаться, что взгляд на универсум как светоносный связан с древнеиранским культурным наследием. Это довольно очевидно; но дело не в констатации исторической связи, дело в том, чтобы разобраться по существу, в чем суть этой интуиции и какие следствия из нее вытекают.

Суть основополагающей интуиции мира как светоносного заключается в том, что вещь понимается как осветленность, как высветленность. Хотя ас-Сухравардī нередко употребляет категории «существование» (*вуджуд*) и «сущее» (*мавджуд*), нам не следует считать их свидетельством того, что он видит мир как бытийствующий. Частое (в самом деле очень частое) использование этих категорий говорит лишь об «инерции пера», о том, что в ход пускаются устоявшиеся обороты, пришедшие из лексикона фальсафы (вспомним, сколько текстов в духе этой школы сочинил Шихāб ад-Дīн). В первой части «Мудрости озарения» ас-Сухравардī ясно выражает отношение к категории «существование» как *бессмысленной*, т.е. такой, смысл которой не присутствует в самих вещах. Вещь, говорит он, это «самость» (*зāt*), т.е. *сама* вещь, и прибавлять к ней категорию «существование» значит допускать нелепость (подробную аргументацию, которую нет возможности повторять здесь, см. в {56}–{60}): категория «существование» может использоваться как понятие ума, но она ничего не сообщает о мире.

Поэтому светоносность нельзя осмысливать как некое качество вещи, прибавляемое к ней самой как к существующей, т.е. как к некоторой субстанции. Это не так: по мысли ас-Сухравардī, везде, где мы встречаем *не-что*, мы имеем дело с *самой* светоносностью, с *самой* просветленностью.

Понятия «светоносность», «просветленность», «высветленность» в силу своей внутренней логики предполагают, что речь идет не о чистом свете, не о свете как таковом. Они подсказывают как минимум две идеи: во-первых, чего-то противоположного свету или, во всяком случае, светом не являющегося, и во-вторых, идею победы света и его преобладания над своей противоположностью. Эти две идеи не являются неверными или излишними, и приведенные русские переводы арабских терминов *нуриййа*, *истинāра*, *анвариййа*<sup>1</sup>, употребляемых ас-Сухравардī, подсказывают, где завязывается главный проблемный узел выстраиваемой ишракистской философии.

Яростная критика Шейха озарения в адрес перипатетиков (*машиш'ун*) и последовательное отвержение всех субстанциальных форм (как и в целом общих понятий) вызвана, на мой взгляд, не теми или иными теоретическими соображениями, а вывод об их отсутствии не является у Шихāб ад-Дīна результатом некоего рассуждения, тщательного продумывания и взвешивания аргументов. Дело в другом: ас-Сухравардī в данном случае не принимает саму платформу, на которой строятся эти (и вообще такого рода) положения. Отвержение не становится у него опровержением, поскольку последнее как раз предполагает такую общую платформу. Не стоит удив-

<sup>1</sup> Примеры употребления первых двух см. в {117}, {118}, {145}, последнего — в {100}. Корень *н-в-р* терминологически богат в языке ас-Сухравардī. Другие термины с этим корнем: *мунйр* «просветляющее», *мустанйр* «просветляющееся», причем первое «светлее» (*анвар*) второго {132}.

ляться поэтому, что соображения, высказанные Шейхом озарения против защитников субстанциальных форм, по меньшей мере несостоятельны, если рассматривать их с точки зрения самих этих защитников (т.е. если принять их платформу).

Отвергая субстанциальные формы, ас-Сухравардī хочет гораздо большего, чем просто поспорить с перипатетиками: он стремится заложить иной фундамент взгляда на вещь, нежели тот, на котором стоит пришедшая от «древних» (*кудамā*) традиция. И пусть нас не обманывают высказанные в самом начале «Мудрости озарения» уверения Шихāб ад-Дйна, будто развиваемые им взгляды ничем не отличаются от тех, что всегда бытовали у столпов философии, а до них — у пророков вплоть до Заратуштры. Заглубление в древнеиранскую традицию нужно принять всерьез, поскольку именно там следует искать корни развиваемой ас-Сухравардī интуиции вещи, но утверждение в духе *philosophia perennis* вряд ли вызовет больше чем улыбку.

Иное понимание вещи — вот, я думаю, отправная точка для Шейха озарения. Возражая перипатетикам, он спорит с пятнадцативековой традицией, тогда как сам стремится заложить новую — такую, у которой только в будущем могла бы появиться какая-то теоретическая разработанность. Вот почему Шихāб ад-Дин так настойчиво апеллирует к интуиции (*хадс*), неоднократно указывая, что именно на ней основываются главные положения философии озарения. Эту отсылку к интуиции следует отличать от многочисленных свидетельств мистико-визионерского плана, которые встречаются в «Мудрости озарения». Безусловно, ас-Сухравардī обладал даром мистических прозрений, но если бы его главная книга была лишь их фиксацией, ее философская ценность стремилась бы к нулю. Апелляция к интуиции вещи как светоносной — это фундаментальной важности попытка увидеть мир иначе, чем его видели греки и арабы.

Мы пока говорим об интуиции; но интуиция, коль скоро речь идет о философском тексте, должна получить категориальное выражение. К этому сейчас и перейдем. Мы увидим, насколько тернистым для Шейха озарения оказался этот путь; насколько трудным для него стало категориальное оформление интуиции *светоносной вещи*.

«Светоносная вещь» — сложное понятие, в котором мы можем различить по меньшей мере три смысла: свет, свойство его нести и вещьность. Начнем с первого. Рассмотрим понятие «свет» само по себе, а затем проследим, удалось ли ас-Сухравардī слить его с другими двумя; насколько удачной, иначе говоря, оказалась попытка построить понятие «светоносная вещь».

Публикуемый отрывок «Мудрости озарения» как раз начинается с обсуждения понятия «свет» (*нур*, тж. *дав*) и его терминологического окружения. Что же такое «свет»?

Свет — это явленность (*зухур*), или явленное (*зэхир*)<sup>2</sup>. Если мы спросим: «явленность чего?», — наш вопрос пройдет мимо цели. Он будет задан неверно, поскольку такая формулировка предполагает — в качестве своего основания — представление о субстанциальной вещи, т.е. именно то, которое отвергнуто ас-Сухравардī. Нет, свет — не явленность-чего-то; свет — это явленность как таковая.

«Явленность как таковая» еще не слишком далеко уводит нас от чистой интуиции; и не случайно ас-Сухравардī говорит в {107}, что свет не нуждается ни в каких определениях. Эта интуиция, впрочем, близка любому, во всяком случае любому, кто обладает зрением. Ведь свет как чистая явленность и есть тот самый свет, который все мы схватываем, открывая глаза днем.

Было бы ошибкой сказать, что мы видим свет, если бы при этом мы подразумевали, что видим что-то еще наряду со светом. Думая так, мы опять превращаем свет в субстанциальную вещь, представленную силе зрения наряду с другими подобными вещами. Нам следует постоянно избегать соблазна мыслить свет так, как мы привыкли мыслить субстанции. Свет — чистая явленность; свет — не некая вещь, которую мы видим наряду с другими субстанциями; скорее можно сказать, что свет — это сам факт того, что мы видим, т.е. сам факт явленности.

Свет, таким образом, не является объектом, он не может быть схватываем субъектом как отдельный и отделенный от него; и вместе с тем свет как явленность, несомненно, имеет отношение к тому, что мы привыкли называть познанием. Свет как открытость и явленность и есть познанность; но это не познанность объекта, который всегда в той или иной степени прячется от субъекта, будучи скрыт завесой материи или вовсе отделен непроницаемой стеной как вещь-в-себе. Свет как явленность и открытость не допускает никакой разделенности и никакого посредника; свет — это совершенное, полное познание.

Такое световое, полnojявленное познание ас-Сухравардī вслед за Ибн Сīной и называет *хадс* «интуиция». Интуиция исключает орудие познания, какой-либо «путь», который познающий проходит навстречу познаваемому, а также какую-либо ошибочность знания. Как в случае, когда перед Шейхом озарения стоит задача дать нам понять, что такое свет, прибегая к свидетельству интуиции, а не рациональных определений, так и сейчас, когда надо дать знать, что такое сама интуиция, интуиция как таковая, он также (вслед за Ибн Сīной) обнаруживает счастливую возможность прибегнуть к примеру, который совершенно внятен и близок любому. Всякий интуитивно познает свое «я», свою «самость» (*зāt*), и никто не в силах

---

<sup>2</sup> Об этом ас-Сухравардī говорит на протяжении всей книги; в публикуемой части текста примеры см. в {107}, {116}, {117}.

отрицать этот факт интуитивного схватывания собственной «яйности» (*anā'иййа*).

Это — всегда сопровождающий нас пример того, как «работает» интуиция. Ей может быть открыто не только «я», но и все остальное: понятие *идāфа ишрāкиййа* «озаренческая сопряженность», развитое в ишракизме последователями Шейха озарения, указывает на это. Озарение — это «лучистый свет», говорит ас-Сухравардī {149}, и если свет нашей яйности сопрягается со светом других вещей, они не могут не быть явлены нам так же, как нам явлено наше «я». Вот почему любая вещь, мир в целом и в своих частностях может быть полностью открыт интуиции. Но, чтобы правильно истолковать эту мысль, мы должны по-прежнему помнить, что речь идет не о субстанциальных бытийствующих вещах, а о вещах как явленном свете.

Подведем итог сказанному. Мы сумели, прибегая только к интуиции, объяснить, что такое свет как явленность (чтобы понять это, надо лишь открыть глаза светлым днем) и что такое свет и явленность как познание (для этого надо лишь обратить внимание на явленность нашего «я» самому себе). Эти примеры убедительны, поскольку они, конечно же, общедоступны и не могут, по-видимому, быть истолкованы кем-либо не так, как другими.

Безусловной заслугой ас-Сухравардī оказывается тот факт, что он указывает на два универсально-значимых примера интуитивного (непосредственного) постижения<sup>3</sup>. Он дает нам понять, что интуиция — не субъективное и принципиально не передаваемое другим переживание. Наоборот, *интуиция интерсубъективна*. Способность к интуитивному познанию — общая способность всех людей, она не менее *универсальна*, чем способность к разумному познанию, и дает не менее общезначимые результаты. Этим интуиция в ее авиценново-сухравардиевой трактовке принципиально отличается от того, что мы привыкли именовать мистическим прозрением, видением и тому подобными словами.

Напомню, что мы стремимся понять, каким может быть концептуальное оформление интуиции светоносной вещи, включающее смыслы света, способности нести его и вещиности. Сказанное отвечает на вопрос о том, как ас-Сухравардī истолковывает категорию «свет». Но мы еще не говорили ни о категории «вещь», ни о том, как «свет» и «вещь» могли бы сочлениваться в «светоносность».

В {108} Шейх озарения говорит о «том, что» (*мā*), употребляя категории «он(о)» (*хува*) и «самость» (*зāт*), а в {109} использует понятие «вещь» (с определенным артиклем: *аш-шай*<sup>1</sup>, the thing) как собирательное, обозна-

<sup>3</sup> Разработка положения об интуитивном схватывании яйности принадлежит Ибн Сйне, у которого ас-Сухравардī заимствует эти тезисы, равно как и сам термин *хадс* «интуиция». Однако именно ас-Сухравардī связывает интуицию со светом, придает категории «свет» универсальную значимость и дает пример интуитивного схватывания света как такового.

чающее всю совокупность вещей вообще. Текст «Мудрости озарения» построен так, как если бы введение категории «вещь» не составляло никакой проблемы, как если бы автор не испытывал никаких затруднений в том, чтобы от категории «свет» сразу перейти к категории «вещь». Такая легкость призвана убедить нас, что свет может быть назван вещью, что о свете можно говорить как о составляющем самость вещи — так, как если бы это было тривиальным и чуть ли не самоочевидным.

Между тем способность говорить о *вещи* — едва ли не одно из главных (если не главное) завоеваний человека, на котором, возможно, зиждется и вовсе наша способность говорить. Ведь мы говорим не словами, мы говорим предложениями: слово понятно многим животным, но вряд ли предложение понятно кому-то, кроме человека. В предложении есть то, чего нет в слове: связность. Именно связность составляет стихию осмысленности, а владение связностью отличает и выделяет человека из всего окружающего мира. Но речь завязывается на основе и вокруг того, что принято называть подлежащим, т.е. на основе и вокруг вещи. Вот почему понятие «вещь» оказывается едва ли не исходным, едва ли не первоосновным в развертывании осмысленности.

Поэтому нельзя согласиться с той легкостью, с которой ас-Сухравардī вводит «вещь» в свой текст. Употребить этот термин в самом деле нетрудно; что действительно трудно, так это придать ему смысл.

Что такое вещь — не просто как брошенное слово, не просто как чистая номинальность; что такое вещь как основа разворачивания осмысленности, как основа смыслополагания? Что необходимо, чтобы «вещь» из чистой номинальности, из всего-лишь-имени превратилась в осмысленность, более того, *задала разворачивание осмысленности?*

Понятие «вещь» предполагает прежде всего, что мы *отличаем* данную вещь от любой другой. Субъектность (в смысле средневековой философии) неотъемлема от вещи: вещь — это то, что не является никакой другой вещью. Однако такое *отличение* не может быть проведено без того, чтобы мы прежде не *различили* вещь, иначе говоря, не наполнили ее внутренним содержанием.

«Вещь», таким образом, — это та песчинка, вокруг которой нарастает жемчуг осмысленности. «Вещь» — это то, с чего мы начинаем разворачивание осмысленности. Каким будет понятие вещи — так и будет развернута осмысленность.

*Различение* вещи и ее *отличение* от других вещей — это два магистральных направления выстраивания осмысленности. Все, что мы говорим, сводится к выполнению этих двух задач. (То, что не может быть к ним сведено, не может быть и высказано.) Эти две задачи, в свою очередь, обнаруживают зависимость: что не различено, не может быть и отличено. Различение вещи — база смыслополагания.

Как же можно различить вещь?

Вещь не может полагаться на беспредельном. Само по себе полагание вещи означает полагание предела: вещь — это некая *локальная* централизованность. Беспредельность чистого света, чистой явленности, беспредельность, исключаящая какой-либо предел, тем самым не позволяет задать никакую различенность, равно как никакую отличенность. Мы *не* можем говорить ни о различенности, ни об отличенности: и различенность, и отличенность предполагают вещь, а значит, о-пределённость.

Вспомним хадис: «Свет! Как же я увижу его?»<sup>4</sup>. Оставим в стороне все парадоксалистские (чистый свет есть чистая тьма) и мистические, подчас отдающие, как ни странно, грубым материализмом (божественный свет ослепляет, поскольку невыносим для слабого человека: так слишком сильный жар сжигает, а не согревает), трактовки, и обратимся к их простому логико-смысловому основанию. Чистый свет, о котором говорит ас-Сухравардī как о *единственной* реальности, свет, абсолютный с двух точек зрения: 1) своей простоты: он никак внутренне не различен и *не может быть* различен; 2) своей беспредельности: ничто внешнее не кладет предел свету, потому что ничего внешнего *нет*, — свет, таким образом, беспредельный в обоих аспектах, внутреннем и внешнем, чистый абсолютный свет *не может быть осмыслен*. Мы не можем сказать, *что* он такое: любое «*что* он такое» предполагает «чтойность», т.е. именно вещь; а полагать вещь значит *непрерывно* полагать предел, поскольку вещь *всегда* — о-пределённость<sup>5</sup>.

О вещи, точнее о вещиности вещи, в самом деле, часто говорят как о чем-то само собой разумеющемся. Однако вещьность вещи, появившись в нашей речи, сигнализирует, что мы *имеем право* говорить о вещи; а такое право должно быть как минимум заявлено, если не подтверждено.

Заявляет ли о таком праве ас-Сухравардī и, далее, подтверждает ли его? Отвечая на этот вопрос, мы сможем понять, было ли успешным исполнение его грандиозного замысла — построить новую философию, которая видит мир как светоносный.

Мы до сих пор говорили о свете (*нур*), понимая под этим термином свет как таковой, или свет вообще. Такая трактовка этого термина согласуется с его понятийным наполнением: мы видели, что свет не может быть дифференцирован никак, ни за счет внутренних, ни за счет внешних факторов, — попросту говоря, потому, что такие факторы начисто отсутствуют в силу *абсолютной абсолютности* света.

---

<sup>4</sup> Муслим 178. Так Мухаммед ответил на обращенный к нему вопрос: «Видел ли ты своего Господа?».

<sup>5</sup> О полагании предела как исходном шаге полагания вещи, о связи различения и отличения см. другую мою работу [Смирнов, 2010].

Но ведь вот какое дело: ас-Сухравардī употребляет термин *нӯр* не только в единственном, но и во множественном числе, говоря об *анвār* «светах»<sup>6</sup>.

Оправдывает ли Шейх озарения использование термина *анвār* «светы» во множественном числе? Ничуть! Поистине удивительна та легкость, с которой он обходит какое-либо объяснение самого факта введения этого термина. Текст ас-Сухравардī построен так, как если бы употребление термина *анвār* «светы» было само собой разумеющимся и не только не требовало, но и не заслуживало никакого внимания.

Однако дело в том, что, если *нӯр* «свет» можно трактовать так, как то соответствует интуиции света как чистой явленности, абсолютной неразличенности, то для термина *анвār* «светы» это совершенно исключено. И дело здесь даже не в том, что *нӯр* «свет» предполагает единство, тогда как *анвār* «светы» — множественность. И единство, и множественность вторичны в отношении вещности: мы прежде полагаем вещьность того, о чем говорим, а уж потом рассуждаем о единстве или множественности. Проблема в том, что *анвār* «светы» не могут не предполагать *от-личность* одного света от другого, а такая отличность требует их вещьности. Свет обязан оказаться вещью, чтобы можно было употребить термин *нӯр* во множественном числе.

Так мы нащупываем разрыв в ткани Сухравардиевой мысли: свет, заявленный (и разъясненный!) как интуиция, как база для понимания светоносного мира, оказывается *непригодным* к тому, чтобы обнаружить свою вещьность и тем самым выполнить возлагаемую на него Шейхом озарения обязанность стать основой описания мира. Свет не может обнаружить свою вещьность потому, что слишком абсолютен; абсолютен настолько, что никакими ухищрениями не удастся задать на нем предел: ас-Сухравардī заботится о том, чтобы устранить любую такую возможность, подчеркивая несхватываемость света.

Вот почему мы должны сделать вывод, который кому-то покажется неожиданным: термин *анвār* «светы» у Шейха озарения не является множественным числом термина *нӯр* «свет»! Точнее, не является как понятие, поскольку с точки зрения языка, безусловно, эти два слова относятся друг к другу как единственное и множественное число. Однако *анвār* «светы» нельзя считать — коль скоро речь идет не об арабском языке вообще, а о понятийном языке ас-Сухравардī — умножением *нӯр* «света», поскольку в *нӯр* «свете» просто нечего умножать: умножить можно только вещь,

---

<sup>6</sup> По-русски слово «светы» звучит странновато; удобным для слуха переводом было бы «огни». Скажем, английское *lights* (букв. «светы») и было бы переведено именно словом «огни». Я, тем не менее, сохраняю «светы» во множественном числе, пусть это и непривычно для русского уха, поскольку «свет» и «огонь» как термины отождествить невозможно, да и сам ас-Сухравардī различает эти понятия.



а проблема как раз в том, что *нӯр* «свет» до конца сопротивляется тому, чтобы предстать как о-предел-ённая вещь.

Но откуда же берется вещьность в *анвār* «светах», если ее нет в *нӯр* «свете»? Правильно: взяться она ниоткуда не может. Ас-Сухравардӣ просто молчаливо подсовывает читателю термин *анвār* как само собой разумеющийся, контрабандой протаскивая вместе с ним никак не оправданную вещьность. Так открывается первая и самая существенная брешь в создаваемой Шейхом озарения картине мира: *анвār* «светы» на самом деле *никак* не связаны с *нӯр* «светом», и все, что говорилось об интуиции света и ее оправдании нашим опытом, *никак* не приложимо к *анвār* «светам». Неприложимо потому, что все рассуждения о *нӯр* «свете» строились на его абсолютной абсолютности, т.е. абсолютном отрицании его вещьности, тогда как *анвār* «светы» невозможны без того, что уничтожает такую абсолютность: они невозможны без полагания предела, задающего их вещьность.

Между тем мир, как он представлен ас-Сухравардӣ, выстроен именно из *анвār* «светов», но никак не из *нӯр* «света»: можно было бы сказать, что это мир-светов, но не мир-света. И если *анвār* «светы» не обоснованы интуицией, которая стоит за термином *нӯр* «свет», то чем они вообще обоснованы?

Вернемся немного назад. Открывая глаза, мы схватываем свет как явление. Это разъяснение, приблизившее свет к нашему непосредственному, интуитивному пониманию, обнаруживает вместе с тем свою двусмысленность. Дело в том, что свет, который мы постигаем как чистую явление в нашем, физическом мире, всегда имеет какой-то источник. Даже не видя такой источник, мы знаем о его существовании; даже если солнце — за тучами, мы не сомневаемся, что светит именно солнце, и если лампа закрыта покрывалом, это не утаит от нас наличие фитиля. Иначе говоря, *источник* света и *сам* свет мы, скорее всего, будем склонны различать, и примеры солнца и лампы — тому свидетельство.

Это подспудное, и вместе с тем для любого человека совершенно очевидное различие и стоит за разведением *нӯр* «света» и *анвār* «светов». Поскольку источник света и испускаемый им свет мы различаем неосознанно: для этого не требуются какие-то специальные теоретические изыскания, и можно было бы сказать, что для любого очевидно, что как не бывает дыма без огня, так же не бывает света без чего-то светящего, — то и представление о светах как *светящих светах* формируется в нашем сознании безболезненно.

Здесь, однако, надо сделать существенную оговорку. Образ светильника и испускаемого им света, заимствованный из физического мира, не просто слишком груб, чтобы описать представление о свете; он еще и принципиально сбивает с толку. Дело в том, что ас-Сухравардӣ, как я говорил в начале, исходит из интуиции светоносного мира, а не мира, состоящего из вещей-субстанций. Если истолкование света как вещи составляет для Шей-

ха озарения принципиальное затруднение, это еще не значит, что он легко соскользнет на путь, принципиально несовместимый с его исходной интуицией, — на путь субстанциальной трактовки света. Нет, это категорически неверно, и на протяжении всего текста «Мудрости озарения» ас-Сухравардī всячески избегает такой трактовки и отмечает такую возможность. Как будто очевидный образ светильника-и-света, который, я думаю, на подсознательном уровне стоит за представлением о множественных светящихся светах, на уровне теоретического осмысления блокируется Шейхом озарения, поскольку предполагает соскальзывание к субстанциальной картине мира, что принципиально неприемлемо для автора «Мудрости озарения»<sup>7</sup>.

В самом деле, обратившись к тексту книги, мы увидим, что, говоря о свете, ас-Сухравардī, с одной стороны, приводит пример Солнца и других светоносных тел (т.е. чего-то, что отлично от света — {109}), говорит и о *шу'ā'* «луче» {99–100}, и о *нур шу'ā'ийй* «лучистом свете» {149}. Но, с другой стороны, терминологически Шихāб ад-Дйн нигде не различает источник света и «сам» свет. Это принципиально, и «луч», собственно, является не чем иным, как фигурой, вызванной к жизни световой причиной {99}. Точно так же огонь — не что иное, как одна из фигур, а фигуры имеются только благодаря свету<sup>8</sup>, более того, огонь обладает световой самостью (см. {200}, {201}), в связи с чем ас-Сухравардī особенно тщательно опровергает положения перипатетиков об огне как элементе {195–198}. Это принципиально потому, что исходная интуиция света исключает любую субстанциальную его трактовку; именно поэтому ас-Сухравардī так борется против всего, что связано с пониманием света, огня или луча как субстанциальных. В качестве примера такой борьбы, имеющей целью отвести возможность субстанциальной трактовки света, к уже сказанному можно прибавить и его теорию зрения: согласно Шейху озарения, нет ни луча, исходящего из глаза, ни форм, отпечатывающихся в глазу, видение — это встреча (*муқāбала*) света вовне и света внутри человека, действующего в нем как сила зрения (см. {101–104}, {145}, {160}, {228}): опять у нас остается по сути дела один только свет; а также теорию цвета {100}.

Вот почему корректной и соответствующей мысли самого ас-Сухравардī я считаю высказанную выше трактовку термина *анвār* «светы» именно как светящихся-светов, а вовсе не как некоего светильника и испускаемого им света: в последнем случае мы имеем нечто не-световое, служа-

<sup>7</sup> Однако это становится чуть ли не естественным для его комментаторов, в чем можно видеть трагедию школы ишракизма, не сумевшей не только развить, но и удержать изначальные поразительные достижения своего основателя.

<sup>8</sup> В {110} ас-Сухравардī говорит: «Темные фигуры служат следствиями света» (об этом положении см. примеч. 10 к переводу). Более общее утверждение состоит в том, что вся действенность целиком — свет: «Светы — причина движения и теплоты» {204}, и в конечном счете любое действие возводится к Свету светов {176}.

ще источником света, тогда как в первом остаемся по-прежнему в поле интуиции чистого света, к которой теперь добавлена интуиция действенности. Свет оказывается светящим, и эта действенность, контрабандой внесенная Шейхом озарения в изначальную интуицию света как абсолютной явленности, составляет исключительное содержание категории *нūr ал-анвār* «Свет светов».

«Свет светов» — удивительный термин, как будто закрывающий ту брешь между категориями *нūr* «свет» и *анвār* «светы», о которой я говорил. Свет светов у ас-Сухравардī играет с парадигмальной точки зрения ту же роль, что в современной ему философии играло понятие «Первое» (*ал-'аввал*), «Первая Вещь» (*аш-шай' ал-'аввал*) и тому подобные, т.е. роль Первоначала. Свет светов является светом *par excellence*; но в качестве такового, т.е. именно света, он как будто вбирает в себя все светы. Если бы это действительно было так, ас-Сухравардī удалось бы закрыть означенную брешь. Посмотрим, так ли это.

Итак, свет — не только абсолютная явленность, свет еще — абсолютная действенность. Свет светит; но в этом как будто очевидном утверждении скрыт подвох. В самом деле, является ли действие «светить» чем-то *отличным* от самого света?

Оставаясь строго в рамках заявленной изначальной позиции ас-Сухравардī и избегая соскальзывания в субстанциальность, мы должны были бы ответить отрицательно. Свет как чистая явленность и есть освещенность, свечение и освещение: эти различные языковые формы суть с этой точки зрения синонимы. Но если так, то Свет светов останется просто — Светом; он, иначе говоря, останется абсолютной явленностью, исключающей что-либо иное; он будет, строго говоря, не Первоначалом, а просто — Всем.

Вот почему Шейх озарения дает на поставленный вопрос положительный ответ. Свет светов светит; и свет, истекающий *от* Света светов, является чем-то иным, нежели *сам* Свет светов.

Повторю, что это — минимальная «порция» вещности, вносимая ас-Сухравардī как будто незаметно, невзначай. Вещность введена здесь не по праву, она лишь заявлена, но никак не обоснована (ее обоснованием служило бы, как уже говорилось, задание предела). Платой за это становится *бессмысленность* так достигнутого результата, бессмысленность в прямом значении этого слова: невозможность наполнить смыслом, выстроить осмысленность. Ведь мы должны от-личить Свет светов от истекающего от него света; но как мы можем выполнить эту операцию отличения, если прежде не смогли различить свет, тот чистый свет, который и является Светом светов? Без такого различения мы не можем осмысленно заявлять вслед за ас-Сухравардī, что истекающий от Света светов свет — нечто иное, нежели он сам.

Вот почему этот тезис остается у Шейха озарения чистой номинальностью, чистой словесной формулой, которая не может быть осмыслена. *Нūr al-anvār* «Свет светов» лишь номинально закрывает брешь между *нūr* «светом» и *анвār* «светами», на самом же деле термин *анвār* «светы» присоединен здесь к «Свету» не по праву, без осмысленного обоснования.

В самом деле, каждый может провести несложный мысленный эксперимент. Представим комнату, заполненную светом, и запретим себе привносить в эту картину какое-либо представление о светильнике. Сможем ли мы сказать, что светит сам этот свет, заполняющий комнату? Сможем ли мы отделить светящийся-свет от истекающего-света, или освещенного-света? Конечно же, нет: это невозможно, если не представлять свет в виде «пучка света», в виде некоторой световой «тростинки» и тому подобное. Но все такого рода представления будут вносить в нашу световую картину субстанциально понятую вещьность, поскольку и «пучок», и «тростинка» — вещи-субстанции, заданные в своих пределах и этими пределами определенные. Однако задание предела — именно та операция, которую невозможно провести в отношении света, как это понятие введено Шейхом озарения.

Свет, истекающий от Света светов, ас-Сухравардī называет Первым, Приближенным светом (см. {136–137}, {142}). Как только мы получили два света и расположили их в линейной последовательности (воз)действия, дальнейшее смыслодвижение не представляет особой трудности. Свет светов светит, и это его свечение и есть Первый, Приближенный свет. Приближенный свет, будучи светом, тоже светит; но, будучи вторым после Света светов, он также и освещает. Свет светов — только светящийся, а Приближенный свет, будучи светящим, является вместе с тем и освещаемым: эта освещенность именуется термином *ширāq* «озарение». «Озарение» — это «встреча» светящего-света и освещенного-света.

Первый, Приближенный свет, таким образом, имеет два аспекта, которые не будет ошибкой назвать активным и пассивным (см. {142}). Он и светит, и освещается. Его свечение порождает следующий свет, который также и светит, и освещается (т.е. озарен). Этот, третий в ряду свет будет освещен уже двумя предшествующими ему светам. И так далее: чем дальше мы продвигаемся по цепочке, тем большим количеством вышестоящих светов освещен (или, что в данном случае то же самое, озарен) каждый следующий свет.

Быть освещенным — пассивный аспект. Используя термин фальсафы (восходящий в конечном счете к кораническому языку), ас-Сухравардī называет его аспектом «нужды» (*ифтиқār*). Нам не следует, однако, поддаваться соблазну вчитывать в этот термин традиционные значения. Его следует видеть так, как его видит сам ас-Сухравардī. Противопоставляя активный и пассивный аспекты света, т.е. его свойство светить и свойство быть освещенным, он вводит минимальную степень различности.

Это — второй шаг смыслополагания, который Шейх озарения делает после введения вещности светов как их отличенности друг от друга. Как и от-личенность, раз-личенность лишь заявлена, вставлена в текст, так сказать, явочным порядком, она не введена по праву. Даже будучи различен как активный и пассивный, свет остается светом, ничуть при этом не меняясь. Эта минимальная степень различенности, которую ас-Сухравардī всегда готов взять назад, отозвать с дарованного ей места (поскольку всегда спешит подчеркнуть, что подлинную реальность составляет лишь свет, лишенный в себе какой-либо различенности), позволяет ему развить свою понятийную систему.

Аспект освещенности вышестоящим светом, т.е. аспект нужды, представляет собой нечто негативное, противоположное свету как абсолютной позитивности (явленности, действительности). Эта негативность выражается как «тьень» (*зилл*): свет, озаренный вышестоящим светом, «подчиняющимся» (*кахр*) его себе, отбрасывает тень (см. {142}, {156} и др.).

«Тень», отброшенная озаренным светом, если взять ее как чистое понятие, — это «тьма» (*зулма*). Тьма не представляет собой ничто позитивное; она, иначе говоря, не представляет собой *нечто*. Тьма — это просто слабость света, это — тот факт, что более сильный свет озаряет более слабый. На помощь Шейху озарения приходит неоплатоническое толкование тьмы как отсутствия. Мы, иначе говоря, по-прежнему не имеем ничего реального наряду со светом; у нас по-прежнему имеется только свет, поскольку чистое отсутствие, тьма, не представляет собой нечто, как то не устает повторять Шейх озарения.

Свет и тьма, таким образом, лишь по видимости образуют противоположение. На деле же никакого противоположения нет, поскольку нет того, что объединяло бы их: противоположение может быть задано только в пределах чего-то общего, т.е. только в том случае, если задан предел, схватывающий противоположаемое. Но свет в силу своей абсолютности как раз не допускает задания предела, поэтому противоположение «свет-тьма» оказывается мнимым: тьма все время ускользает от нашего схватывания, и Шейх озарения неоднократно это подтверждает.

Пожалуй, наиболее ярким доказательством служит понятие *барзах* «преграда». Введенное как аналог для традиционного «тела» и определяемое так же, как тело определяется в фальсафе (наличие трех измерений), преграда, хотя и может *задерживать* свет и даже вовсе *заглушать* его (т.е. как будто противодействовать абсолютно действительному свету), тем не менее сама по себе оказывается небытийной — попросту ничем {111}. Преграда происходит от аспекта нужды озаренных светов, говорит ас-Сухравардī; но как сам этот аспект небытиен, так же небытийна и производима им преграда. Шейх озарения остается верен себе и удерживает выстраиваемую им картину мира в пределах исходной интуиции света как чистой явленности.

Минимальная различенность, внесенная в понятие «свет», позволяет вместе с тем как будто обосновать отличие одних светов от других: таким критерием оказывается «интенсивность» (*шидда*) света<sup>9</sup>. Градация интенсивности светов — это лестница (внешне очень напоминающая неплатонические ранги бытия) их вертикального соподчинения: чем ниже, тем многочисленнее «аспекты озарения» (*джихāt ал-ишрāќ*) ({173}; см. также {151}), как говорит ас-Сухравардī, и тем больше «слабость» (*ду‘ф*) светов. Эта слабость по мере движения вниз возрастает настолько, что светов перестают быть чистыми, т.е. светами-для-себя (самостоятельными светами), и оказываются светами-для-другого (акцидентальными светами). Что понятие акцидентальности, прикладываемое к свету, заимствовано из арсенала фальсафы, слишком очевидно, чтобы об этом говорить; что не столь очевидно, так это то, что данное понятие в пределах Сухравардиевой мысли является пустым и внутренне несостоятельным. Ведь если субстанция, т.е. тело, небытийна, то акцидентальный свет по сути невозможно отличить от света самостоятельного: такое отличие в конечном счете разрешается в ничто, поскольку всякое различие в свете небытийно, а уж тем более небытийно все, что мыслится как противоположность свету.

Подведем итог. Стремясь выстроить целостную, универсальную картину мира, понятого как светоносность, ас-Сухравардī остается верен исходной интуиции света как чистой явленности. Разворачивание осмысленности требует проведения двух операций: различения и отличения, — которые касаются вещи как основания такого разворачивания. Задать вещь значит задать предел и тем самым — о-предел-ённость, благодаря которой и станет возможным как различение, так и от-личение. Чистый свет исключает такое определяние; используя понятие действенности (свет светит), ас-Сухравардī стремится обойти это требование и вводит понятие «светы», различая свет по критерию интенсивности и тем самым отличая одни светов от других. Следствием становится введение понятий «тьнь» и «преграда», и на этой основе — описание мира. Эти сложные построения, однако, не дают подлинную осмысленность: введенная не по праву, различенность света при ближайшем рассмотрении всегда готова свернуться, оставив нас с абсолютной абсолютностью света, соответствующей исходному его пониманию.

Перевод выполнен по изданию [Sohrawardī, 1952]; в [квадратных] скобках указаны страницы оригинала, в {фигурных} — деление текста на параграфы, зафиксированное в [Sohrawardī, 1952] и принятое в сухравардиевении.

<sup>9</sup> «Светлость (*нуриййа*) варьируется только по интенсивности (*ашаддиййа*) и совершенству», говорит Шейх озарения в {174}.

В работе над переводом было учтено издание арабского текста Х. Зияи, сопровождаемое английским переводом [Suhrawardī, 1999], а также комментарий аш-Шахразури [Шахразури, 1372], изданный Х. Зияи, и комментарий Қутб ад-Дйна аш-Шйрāзй [Ширази, 1380], подготовленный А. Нурани и М. Мухакком; оба комментария содержат полный текст «Мудрости озарения».

В переводе я сохранил верность принципу взаимно-однозначной передачи терминологии. Арабские варианты даны при первом вхождении термина, а также везде, где требовательному читателю может понадобиться терминологическое уточнение. Лексика, общая для других школ арабоязычной философии, дана в соответствии с моими прежними переводами и словарем арабской философской лексики.

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

Suhrawardī, 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.

Ширази, 1380. — *Шйрāзй, Қутб ад-Дйн*. Шарҳ Ҳикмат ал-ишрāқ Сухравардй (Комментарий к «Мудрости озарения» ас-Сухравардй) / Ред. ‘Абдаллāх Нурāнй и Махдй Муҳаққйқ. Тегеран: Му’ассаса-и мутāла‘āt-и исламй, 1380.

Смирнов, 2010. — *А.В.Смирнов. Смислополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М.: Языки славянских культур, 2010, с. 15–123.*

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