

А.В.Смирнов. Статьи по арабской философии в «Новой философской энциклопедии»
(М.: Мысль, 2000)

© А.Смирнов 2000

ИШРАКИЗМ, также «философия озарения», «иллюминативизм» (от араб. ишрāқ — озарение) — одно из направлений классической арабо-мусульманской философии. Ишракизм представляет собой переосмысление наследия доисламской иранской культуры, прежде всего зороастризма, с монистических позиций, характерных для средневековой исламской мысли. Основные идеи ишракизма высказаны, возможно, еще *Ибн Сїной*, систематически изложены *ас-Сухравардї*. Дальнейшую разработку ишракизм получил у аш-Шахразурї (13—14 вв.), Қутб ад-Дїна аш-Шїрāзї (ум. 1311), Садр ад-Дїна аш-Шїрāзї (ум. 1640). По мере развития ишракизм претерпел значительную эволюцию, сблизился с *суфизмом* и *арабоязычным перипатетизмом*. Ишракизм оказывал влияние на поздних иранских мыслителей, его идеи прочитываются у основателей бабизма и *бахаизма*.

Поскольку до нас не дошел труд Ибн Сїны «Восточная философия», который, в отличие от «Книги исцеления» и других собственно перипатетических сочинений, предположительно содержал изложение его подлинных философских взглядов, и, более того, точно не установлено, существовал ли он вообще, невозможно однозначно считать начало разработки идей ишракизма заслугой Ибн Сїны. Однако это не является невероятным, поскольку *ас-Сухравардї* относится к Ибн Сїне как к безусловному авторитету, что подтверждается в числе прочего многочисленными текстуальными совпадениями, и явно отделяет его от «перипатетиков», на которых обрушивает свою критику. Так или иначе, первую дошедшую до нас систематическую форму изложения философии ишракизма мы находим в «*Хикмат ал-ишрāқ*» («Мудрость озарения») *ас-Сухравардї*.

Систематизация ишракизма у *ас-Сухравардї* может быть определена как попытка построения абсолютно монистической системы на фундаменте метафизики света и номиналистической критики понятия «существование» и субстанциальных форм перипатетиков. Философский лексикон *ас-Сухравардї*, помимо общеизвестных на то время терминов, включает некоторые синонимичные принятым понятия, а также ряд собственных. К последним принадлежат прежде всего «свет» и «тьма». Их

категоризация происходит у него как превращение принципиально дуалистической понятийной системы в монистическую. Абсолютизируя «свет», ас-Сухравардī трактует «тьму» как чистую отрицательность, в число условий которой не входит «возможность». Поэтому тьма не представляет собой самостоятельное начало и для наступления тьмы достаточно, чтобы свет покинул нечто освещенное. Фундаментальная неудача этой попытки свести дуализм к монизму связана с тем, что «нечто освещенное», а не просто освещающий свет, необходимо как условие тьмы, но это нечто, способное быть и освещенным, и темным, не может быть сведено к свету, исключаящему тьму. Эта трудность проявляется на всех уровнях построения учения, вынужденного скрыто или явно вводить независимые основания для объяснения множественности, противостоящей искомому абсолютному единству.

Первоначалю. В качестве Первоначала в ишракизме выступает «Свет светов» — абсолютный свет. Ас-Сухравардī отвергает всякий внешний коррелят понятия «существование» (см. *Существование*) и не считает возможным пользоваться онтологической системой категорий как истинными понятиями. Вместо этого он описывает отношение Первоначала к своим следствиям как убывание «интенсивности» (шидда) света. «Субстанциальность» и «единство» также отвергаются как чистые понятия, «смысл» которых не существует вовне (см. *Смысл*), поэтому все светы описываются как нечто абсолютно простое, одинаковое, но различающееся по интенсивности. Каждый нижестоящий свет в отношении вышестоящего менее интенсивен и в силу этого «подчинен» вышестоящему, выступающему в отношении него как «подчиняющий» (қāхир). С понятиями интенсивности и подчиняющего начала связываются и категории действенности и причинения, если не сводятся к ним: абсолютная причинность и действенность принадлежат Свету светов как наиболее интенсивному и абсолютно подчиняющему, и это он является истинным действователем во всякой вещи. Коррелятом подчинения выступает «любовь», связывающая подчиняющий и подчиненный световы взаимным отношением. Множественность светов, происходящих от Первоначала, ас-Сухравардī трактует как множественность «аспектов озарения»: чем ниже свет, тем с большим числом светов он соотнесен, — не предлагая вместе с тем объяснения для убывания интенсивности светов, в связи с чем множественность метафизических светов оказывается самодовлеющим понятием.

Метафизические светы и мир тел. Метафизические, подчиняющие свету именуется также «свободными» (муджаррад), поскольку они не связаны с телами. Светы, оказывающиеся в телах, называются «случайными» (с̄аних), или «акцидентальными», а также «управляющими» (мутаṣарриф) последними. Именно в объяснении физического мира наиболее явственно выступает трудность абсолютизации категории «свет». Ас-Сухравардī считает тела мертвыми и лишенными всякой действительности, неспособными породить ни другие тела, ни свет, а для объяснения их наличия он вынужден прибегать к понятию «нужда», заимствованному из отвергнутого им онтологического лексикона предшественников (см. *Возможность*): тела происходят от «аспекта нужды» в подчиненных светах. Хотя телесный мир описывается как материальный, субстанциальный, состоящий из первоэлементов, эти понятия используются у ас-Сухравардī как метафоричные. Подлинной основой для понимания и классификации тел оказывается их отношение к свету. Все они именуется «преградами» (барзах), поскольку препятствуют ему, и делятся на «задерживающие» (ḫādџиз), «приглушающие» (муқтаṣид) и «прозрачные» (лаṭīф), хотя остается непонятным, как противодействие совершенно пассивного тела абсолютно активному световому началу может быть понято, как того хочет ас-Сухравардī, как чисто отрицательное понятие. «Свет» оказывается основой и психологии, и физики: душа — это свет, попавший в темницу тела, и истинная природа любого тела как такового — свет.

Познание. В силу совершенной простоты свет представляет собой абсолютную явленность. В случае отсутствия «завесы» такая явленность тождественна познанию. Завеса отсутствует между Светом светов и любым другим светом; кроме того, самость, или «я» человека, не скрыта от самой себя. Самопознание у ас-Сухравардī, как и у Ибн Сїны, интуитивно, но, в отличие от последнего, представляет собой схватывание световой природы самим же светом. Поскольку свет абсолютен, ничто не может быть скрыто от него, и потому подлинным камнем преткновения в теории познания оказывается объяснение «заслоненности» от человека абсолютной световой явленности. Способность к такому интуитивному познанию и устремленность к нему ас-Сухравардī именуется та'аллух («погруженность в божественное»). Вместе с тем дискурсивное знание (баḫс — «исследование»), как и в целом в классической арабомусульманской философии, им отнюдь не отвергается и первая половина «Мудрости

озарения» посвящена изложению логики. Ас-Сухравардī считает необходимым свести все силлогизмы к своеобразному варианту модуса *Barbara*, в котором в качестве связки фигурируют «необходимо», «возможно», «невозможно» — понятия, разрабатывавшиеся еще ал-Фārābī и Ибн Сīной в русле учения о разделении самости и существования вещи (см. *Необходимость*). Различные варианты сочетания способности к интуитивному и дискурсивному познанию образуют сложную «табель о рангах», высший чин которой принадлежит человеку, совершенному в том и другом; вместе с тем как таковое непосредственное познание предпочтительнее дискурсивного.

Таким образом, категория «свет» у ас-Сухравардī служит единым основанием учения о вещи и ее познании. Свет как таковой и есть для него одновременно вещь, познание, самопознание, действенность и причинность. Такая абсолютизация вряд ли имеет аналог в классической арабо-мусульманской философии, она достигается за счет последовательного и совершенного отказа от понятия «существование» во всех его онтологических импликациях. Эта линия, вероятно, может рассматриваться как предельное развитие предуказанной Ибн Сīной возможности говорить о самости вещи как таковой независимо от ее существования, преодолевающее даже авиценновскую привязанность к понятию «существование».

Критика перипатетизма. Разработка частных вопросов метафизики, теории познания, учения о человеке и физики исходит из заложенных метафизических оснований и сопряжена с резкой критикой перипатетиков. Ас-Сухравардī не признает субстанциальных форм, утверждая, что они «не осуществляются» (см. *Истина*) вне ума. Вместо них он вводит понятие свойств, «ответвляющихся» от света как истинной «основы» (см. *'Асл*) вещей. К таковым относится, например, разумность человека или качества тел. Соответственно переосмысляется и понятие причины: она сообщает вещи не существование и не ее «чтойность», но производит «саму» вещь, т.е. ее «самость» (*зāt*; см. *Сущность*). Теория причинности у ас-Сухравардī расходится поэтому и с собственно аристотелевской, и с той модификацией последней, которая была произведена Ибн Сīной, разделившим причины вслед за разделением самости и существования. Кроме того, ас-Сухравардī считает, что множественная причина может производить единое следствие, отрицая теорию строгого убывания единства по мере нисхождения по «ступеням существования», которой придерживались перипатетики. С критикой субстанциальных форм связано и утверждение о том, что акцидентальные, а

не только субстанциальные признаки неизбежно входят в определение вещей, хотя следует признать, что доказать это ас-Сухравардī может, только допуская *petitio principii*: он говорит, например, что «фигура» дома и его материал акцидентальны и тем не менее включаются в его определение. Более обоснована его критика стратегии познания, которой придерживаются перипатетики, когда он указывает, что познать видовое отличие дискурсивно невозможно: логика хороша для систематизации готового знания, но не может открыть нам новые «смыслы». Критикуя теорию видения перипатетиков, ас-Сухравардī определяет зрение как явленность вещи, для чего достаточно одного света и не требуется отпечатывания «образа» вещи в глазу. «Луч» он считает бестелесной «фигурой», возникающей в чем-то прозрачном благодаря светоносной причине и мгновенно заполняющей пространство. Рассматривая огонь, он доказывает, что его свойства вызваны не его «теплотой» как первоэлемента, а световой природой.

Отношение к другим учениям. Вместе с тем ас-Сухравардī становится на точку зрения перипатетиков в критике атомизма мутакаллимов и принимает перипатетическую теорию времени и пространства, хотя в противовес ей утверждает, что за пределами «объемлющей сферы» может быть что-то еще, нам неизвестное. Мир метафизических светов находится вне пространства и времени, и в его описании важнейшую роль играют понятия «близости» и «удаленности», составляющие параллель для «явленности» и «скрытости» и разрабатывающиеся также в суфизме. В духе, напоминающем диалектику явленности-скрытости Первоначала в «Книге гемм» («Китāб ал-фуṣūṣ»), приписываемой ал-Фārābī, и соответствующие построения суфиев, ас-Сухравардī рассуждает о наибольшей явленности наискрытнейшего Света светов.

Ас-Сухравардī защищает теорию идей от критики перипатетиков, хотя его собственное восприятие онтологии платонизма вряд ли адекватно. Скорее можно говорить о воспроизведении им платоновской идеи мгновенного интуитивного «светового» озарения. Ас-Сухравардī ссылается на Платона в этом контексте, неоднократно подчеркивая свою неоригинальность и некритически перечисляя помимо него в ряду своих предшественников Зороастра, Гермеса, Эмпедокла, Пифагора, Асклепия, одновременно утверждая, что не имеет ничего общего с огнепоклонниками (мāджūs — «маги») и манихеями. Его зависимость от доисламских иранских представлений более всего проявляется в признании «идолов» (ṣанам), «талисманов»

(тиласм), «каркасов» (хайкал), «цитаделей» (сїсийа) — телесных обличий, которые бестелесные светы приготавливают себе для того, чтобы явиться в нашем мире, и к числу которых относятся небесные светила.

Дальнейшее развитие ишракизма. «Мудрость озарения» послужила предметом комментариев аш-Шахразурї, Қутб ад-Дїна аш-Шїрāзї, Ҷадр ад-Дїна аш-Шїрāзї, разрабатывавших идеи ас-Сухравардї и в собственных сочинениях. В своем дальнейшем развитии ишракизм утрачивает систематичность и интенцию философского монизма, столь ярко выраженные у ас-Сухравардї. У Ҷадр ад-Дїна аш-Шїрāзї, например, и термин «существование», и термины «возможность» и «необходимость» употребляются в значении, приданном им арабоязычными перипатетиками, прежде всего Ибн Сїной, и хотя понятие «свет» не исчезает вовсе из философского лексикона, оно все более метафоризируется и служит для описаний «мира света», выполненных в визионерском духе. Основная идея интуитивного озарения все более заметно трактуется в суфийско-мистическом ключе, вместе с тем происходит и восприятие философских идей суфизма, далеко не всегда согласующихся с изначальным фундаментом ишракизма.

Лит.: аш-Шїрāзї Ҷадр ад-Дїн, Ал-ҳикма ал-мута‘āлийа фї ал-асфār ал-‘ақлийа ал-арба‘а (Горняя мудрость четырех путешествий разума), Кум, т. 1-9; Nasr S.H., *Three Muslim Sages. Avicenna.—Suhrawardi.—Ibn‘Arabi.*, Camb. (Mass.), 1964; idem, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy: Back ground, Life and Works*, Tehran, 1997; Ziai H., *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi’s Hikmat al-Ishraq*, Atlanta, 1990; Walbridge J., *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy.*, Camb. (Mass.), 1992; Sohravardi Sh.Y., *Oeuvres philosophiques et mystiques*, ed. H. Corbin, Teheran, v. 1-3, 1993; аш-Шахразурї, Шарҳ Ҷикмат ал-ишрāқ (Комментарий к «Мудрости озарения»), Тегеран, 1993.