



**ИСЛАМСКАЯ КУЛЬТУРА
В МИРОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ
И НОВЫЕ ИДЕИ
В ФИЛОСОФИИ**

Головной Совет «Философия» Минобразования РФ
Санкт-Петербургский государственный университет
Башкирский государственный университет
при поддержке
Института «Открытое Общество» (Фонд Сороса). Россия
и Российского фонда фундаментальных исследований

Исламская культура в мировой цивилизации и новые идеи в философии

Под редакцией Галимова Б. С., Гуцина Д. А., Солонина Ю. Н.,

Уфа-Санкт-Петербург

2001 год

Исламская культура в мировой цивилизации и новые идеи в философии. Под ред. Б. С. Галимова, Д. А. Гущина, Ю. Н. Солонина. СПб.: Изд-во С.-Петерб.ун-та, 2001, 316 с.

В книге представлены статьи, рассматривающие исламскую культуру в мировой цивилизации, и работы, показывающие состояние и дающие прогноз развития философии начала XXI века

СОДЕРЖАНИЕ

Санаи М. <i>Диалог цивилизаций: теория и современные реалии</i>	3
Резван Е. А. <i>Коран в России</i>	9
Емельянов В. В. <i>Древневосточные корни ислама</i>	61
Смирнов А. В. <i>Философский поиск ас-Сухравари</i>	94
Корнеев М. Я. <i>Место и роль философии в “исламском образовательном этосе” иранского философа Сейида Хосейна Насра</i>	107
Сидиков Б. <i>Время в Исламе (Осмысление времени в Коране, суфизме и средневековой мусульманской философии)</i>	114
Абдульхоф К. <i>Ислам и политическое развитие Центральной Азии: 19-20 вв.</i>	129
Сергеев М. С. <i>Современное исламоведение и социокультурные предпосылки принятия ислама</i>	150
Шамсутдинова М. И. <i>Социокультурные и художественные аспекты “Маулид-Байрам” у татар</i>	170
Резван Е. А. <i>Еще один “Коран Усмана”</i>	182
Абросимов В. С. <i>О психологической парадигме в религиоведении</i>	206

* * *

Гущин Д. А. <i>Философия XXI века: некоторые перспективы</i>	214
Солонин Ю. Н. <i>Философия в поисках своей определенности</i>	219
Колесников А. С. <i>Обозримые тенденции становления философии в начале XXI века</i>	225
Галимов Б. С., Васильева И. Г. <i>Новые перспективы изучения духовности человека в XXI веке</i>	254
Пигров К. С. <i>О перспективах практической философии: тематизация Дневника</i>	265
Караваяв Э. Ф. <i>Перспективы развития философии науки и техники</i>	286
Рущин Д. А. <i>Информационная революция и переход к глобальному информационному обществу</i>	288
Липский Б. И. <i>Идея мирового порядка и ее основные формы</i>	301
Гафаров Х. С., Гафарова Ю. Ю. <i>Западная философия на рубеже столетий</i>	312

Философский поиск ас-Сухравардӣ

Цель этой статьи — не просто поведать о Шихāб ад-Дīне Йаҳйā ас-Сухравардӣ как одном из философов, принадлежащих классическому периоду развития мусульманской цивилизации, как о философе, оставившем блестящее наследие на арабском (философские произведения) и персидском (в основном литературно-философские притчи) языках, наконец, как о философе, который стоит у истоков самостоятельного направления философской мысли, именуемого «ишракизм», или «философия озарения». Моя цель несколько иная. Мне бы хотелось проблематизировать эту фигуру — представить сам процесс философского мышления ас-Сухравардӣ как проблему. Иными словами, моей задачей будет попытка *открыть* для себя ту особенность мысли ас-Сухравардӣ, которая заставляет столь многочисленных последующих мыслителей признавать его «Мастером озарения» (*Шайх ал-ишрāқ*) и неизменно, вплоть до наших дней — прямо или косвенно — обращаться к его наследию, прежде всего к его основному философскому произведению «Мудрость озарения» (*Хикмат ал-ишрāқ*).

Когда я говорю: «открыть», — я имею в виду: «осмыслить» и «переосмыслить», как того требует философское отношение к предмету. Поэтому «открыть» не значит просто воспроизвести открытые для себя в процессе собственного изучения положения арабоязычной или персоязычной традиции на этот счет: «открыть» значит попытаться подвергнуть философской рефлексии новаторский характер творчества ас-Сухравардӣ.

Шихāб ад-Дин Йаҳйā ас-Сухравардӣ родился в 1154 в Иране, в городе Сухравард. Сведениями о его жизни мы обязаны в первую очередь Шамс ад-Дīну аш-Шахразӯрӣ — мыслителю, жившему в XIII в., считавшему себя последователем ас-Сухравардӣ и включившему информацию о нем в свой биографический сборник *Нузхат ал-арвāх ва равдат ал-афрāх фӣ та'рих ал-хукамā' ва ал-фалāсифа* «Отрада душ и источник радостей, повествующий о

жизни мудрецов и философов». Ас-Сухравардī прожил совсем недолгую жизнь: в 1191 г., 36 лет от роду, он был умерщвлен в тюрьме Алеппо, возможно, по приказу айюбидского султана Салах ад-Дина и, вероятно, по причине пропаганды ишракистской политической доктрины.

Ас-Сухравардī представляет собой, с моей точки зрения, переломную фигуру — фигуру, создавшую своего рода поворотный момент в развитии философской мысли в арабо-мусульманской цивилизации. Этот переломный характер заключается в том, что, видимо, именно начиная с ас-Сухравардī можно в полной мере и с полным основанием говорить об иранской составляющей в общем целостном развитии арабо-мусульманской философской мысли. Это не значит, что до ас-Сухравардī не было философов-персов или что классическое — я имею в виду доисламское — иранское наследие было подвергнуто забвению. Однако философия и классическая иранская духовность, если позволить себе образное выражение, жили обособленно. Первым, кто смог внятно и последовательно, с очень большой силой заявить об их встрече и слиянии, был именно ас-Сухравардī. В этом смысле, я думаю, можно говорить о том, что ас-Сухравардī представляет собой особую фигуру в развитии и иранской мысли, и — с другой стороны — арабо-мусульманской философии в целом.

Вместе с тем это отнюдь не значит, что феномен ас-Сухравардī не был подготовлен разработками предшественников. Достаточно вспомнить Ибн Сīну — признанного столпа философии, известного далеко за пределами арабо-мусульманского мира (хотя парадокс тут в том, что мне придется обращать внимание на те стороны творчества Авиценны, которые как раз не составили его, «международной славы»). Однако спор об «ишракистской» принадлежности Ибн Сīны продолжается среди ученых до сих пор, и мы не имеем надежных *прямых* (текстуальных) доказательств точки зрения, приписывающей Ибн Сīне разработку основных идей ишракизма.

Только косвенным доказательством этого может служить отношение ас-Сухравардī к Авиценне: в «Мудрости озарения», своем основном произведении, подвергая серьезной, если не сказать сокрушительной, критике основополагающие положения пе-

рипатетиков, ас-Сухравардī не упоминает в этой связи Ибн Сїну, как будто выводя его из-под этой критики. В то же время многочисленные текстуальные совпадения, подчас буквальные, чаще почти буквальные, между произведениями Авиценны и «Мудростью озарения» (и некоторыми другими текстами) ас-Сухравардī позволяют говорить о том, что Ибн Сїнā служит для Мастера озарения признанным авторитетом.

Таково косвенное текстуальное доказательство. Но есть и косвенные свидетельства концептуального плана, указывающие на значение идей Ибн Сїны для творчества ас-Сухравардī. Такими свидетельствами служат, на мой взгляд, по меньшей мере три основополагающих момента.

Во-первых, это разработка Ибн Сїной понятий «возможность» (*имкāн*) и «необходимость» (*вуджуб*) как наиболее фундаментальных онтологических категорий. (Эта линия понимания этих двух категорий как фундаментальных будет продолжена ас-Сухравардī, но уже не в онтологии, а в логике.)

Во-вторых, вытекающая из этого (или, во всяком случае, непосредственно и органично связанная с этим) тенденция рассматривать «саму» вещь — т.е. то, что Ибн Сїнā называет «самостью» (*зāт*) вещи и что логически *предшествует* представлению о существовании или несуществовании. Эта тенденция предполагает, что «существование» и «несуществование» служат атрибутами вещи, которые вторичны в отношении нее самой и тех ее качеств, которые она имеет «сама» и которыми определяется наличие или отсутствие атрибутов «существование» и «несуществование». Это крайне существенный момент: таким образом категория «бытие» — и вместе с этим бытие как таковое — перестает быть предельным фоном философского рассуждения о мире, перестает быть тем, что обеспечивает, как великолепно выразился Делёз, «единство означаемого» для любого категориально различающегося рассуждения; здесь «бытие» лишь еще одна категория в ряду других.

В-третьих, это концепция способности непосредственного — интуитивного — выявления (*изхāр*) предмета познания, т.е. его постижения. В связи с разработкой этих идей Ибн Сїнā развивает понятие «я» (*'анā*) и фактически синонимичное ему понятие «яй-

ность» ('анā'иййа). Это также крайне интересный момент, заслуживающий более детального рассмотрения, нежели это возможно здесь. Я отмечу лишь два момента. Первое: концепция «я» разрабатывается Ибн Сīной совершенно независимо от аристотелевской психологии; составляет проблему определить связь между этой концепцией и учением о «силах души», которое в русле перипатетической традиции и в числе многих других арабоязычных перипатетиков (можно сказать, рутинно) воспроизводит Ибн Сīнā. Второе: понятие «я» (или «яйность»), предложенное Ибн Сīной, — это, если воспользоваться термином из арсенала современной западной философии, понятие *чистого*, или *абсолютно априорного* «я». Ибн Сīну интересует, что может быть явлено для «я» — именно «явлено», а не «не подвержено сомнению»: этот момент, отличающий концепцию Ибн Сīны от напрашивающихся параллелей в западной традиции, я могу здесь лишь отметить вскользь, — итак, его интересует, что может быть явлено для «я» *изначально* (вот почему «я» должно быть абсолютно априорным) и что, следовательно, может послужить началом, отправной точкой вы-явления всего последующего, всех прочих предметов познания.

Эти фундаментальные открытия Ибн Сīны: возможность рассматривать вещь как «самость» вне связи с понятиями «существование» и «несуществование», связанная с этим фундаментальная роль понятий «возможность» и «необходимость» и понятие чистой «яйности» и связанная с ним концепция непосредственного, интуитивного «вы-явления» (постижения) предмета познания, — эти фундаментальные открытия имели безусловное значение для творчества ас-Сухравардī. Я не хочу сказать, что данные тезисы были просто воспроизведены им: это совсем не так. Но и представить себе систему мысли ас-Сухравардī вне преемственности с отмеченными моментами авиценновских концепций просто невозможно.

Ибн Сīнā, безусловно, был не единственным мыслителем, творчество которого подготовило философский феномен ас-Сухравардī. В этой статье ограничимся, однако, сказанным и перейдем непосредственно к самому Мастеру озарения и его философскому поиску.

После вышеизложенного ясно, что, говоря о новаторстве ас-Сухравардī, невозможно понимать это новаторство как разрыв с традицией. Но теперь мне хотелось бы расширить это понимание. Как всякая подлинная новация, творчество ас-Сухравардī очень прочно стоит на фундаменте традиции, — и вместе с тем существенным образом меняет эту традицию. Ас-Сухравардī, безусловно, *ищет* возможность это сделать, — и этим фактом оправдано название данной статьи. Его поиск — это поиск возможности организовать *собственный* (ограничимся пока произнесением этого слова — раскрытие его содержания у нас впереди) философский дискурс при неразрывности и неотрывности от *традиционного*. Как же это возможно? Что стоит за этой формулировкой?

Есть немало способов схватить суть философской концепции того или иного мыслителя. В данном случае представляется наиболее приемлемым следующий. Не будет неестественным выделять в системе философских взглядов два момента: с одной стороны, сам «материал», а с другой, способ его осмысления. Под «материалом» я подразумеваю основные категории и понятия, вокруг которых организован философский дискурс. Под «способом его осмысления» я понимаю тот общеметодологический подход, благодаря которому возможна *философская проблематизация* этого материала: то, каким образом ставится философский вопрос и в чем именно видится философская проблема, иными словами, что именно становится затруднением, подлежащим непосредственному разрешению.

Если рассматривать творчество ас-Сухравардī с этой точки зрения, т.е. в этих двух аспектах, то его можно определить следующим образом. Философский поиск ас-Сухравардī — это стремление построить монистическую философию (я бы даже сказал: подчеркнуто монистическую философию), используя «материал», который, во-первых, в значительной мере *сопротивляется* этой задаче, и во-вторых, *отличен* от современной ему арабоязычной философии. При этом ас-Сухравардī опирается на традиционную для своего времени и в целом для классической арабо-мусульманской культуры методологию осмысления вещи как правильно выстроенного соотношения «явное-внутреннее»

(*зāхир-бāтин*), методологию, которая была к тому времени хорошо разработана в арабо-мусульманской мысли. Таковы два аспекта, «материальный» и «методологический», мысли ас-Сухравардī.

Рассмотрим их теперь подробнее. «Материалом» для построения философской системы ас-Сухравардī (кстати говоря, слово «система» употреблено здесь вполне сознательно: ишракистская философия ас-Сухравардī подчеркнута систематична, во всяком случае, таково намерение создавшего ее автора) послужило древнеиранское духовное наследие — наследие зороастризма. Не случайно в «Мудрости озарения» ас-Сухравардī говорит о «положении Востока о свете и тьме» как об одном из выражений вечной философской мудрости и упоминает Зороастра в числе донесших до нас ее свидетельства. Естественно, что это наследие, прежде чем быть включенным в философские построения, прошло процедуру концептуализации: образность — весьма богатая — осталась, как ей и положено, «в стороне» от философии (хотя вовсе не «в стороне» от самого ас-Сухравардī — она нашла великолепное воплощение в его литературно-философских притчах), тогда как в философию вошло отвлеченное едва ли не до крайних пределов понятие «свет». Конечно, «свет» как концепт — достояние далеко не одного зороастризма или ишракизма; речь, однако, идет о том, что нигде, пожалуй, «свет» не поднимается до уровня не только полноценного философского понятия, но и категории, которая при этом оказывается: а) *основополагающей* в философском дискурсе: к этой категории сводятся все прочие и объясняются через нее, но не она через них, — и б) едва ли не единственной *подлинной* категорией, т.е. такой, которой соответствует нечто *реальное* вне нашего сознания, тогда как прочие понятия, если не сводятся полностью к категории «свет», оказываются не более чем метафорами, не-подлинность которых ас-Сухравардī без устали вскрывает.

Коль скоро речь идет о зороастризме, «свет» не может не выступать в паре с «тьмой». «Тьма» как категория играет свою, особую роль в философской системе ас-Сухравардī; стремление построить *строго монистическую* систему связано с принципиальной попыткой ас-Сухравардī показать не-подлинность (в смысле

несоответствия ничему позитивному в реальности) этой категории и, следовательно, ее сводимость к категории «свет». То сопротивление философского материала задаче построения монистической системы, на которое я указывал выше, связано с неудачей ас-Сухравардї в этом предприятии. Впрочем, подробнее об этом чуть ниже.

Итак, таков философский «материал», с которым работает ас-Сухравардї. Что касается методологии, то это, как говорилось, стремление рассматривать всякий предмет как единство, образованное взаимным соответствием двух его сторон, явной (*zāhir*) и скрытой (*bātin*). Здесь не место подробно останавливаться на анализе этих основополагающих понятий; скажу лишь, что неверной и сбивающей с толку будет аналогия между этой категориальной парой и столь знакомой для любого представителя западной традиции философии (да и вообще мысли) парой «явление-сущность». Суть дела состоит в том, что в паре явное-скрытое подлинность вещи составляет не одна из этих двух сторон (как сущность составляет ее в противоположность явлению), но *правильное соотношение* между ними, когда одно однозначно указывает на другое и ведет к нему. Схватывание истины вещи поэтому — это схватывание обеих сторон равным образом, как и соотношения между ними, а не отвлечение от одной из них в пользу другой. Скрытое поэтому столь же устойчиво (или столь же неустойчиво), сколь и явное; оно, если можно так выразиться, столь же существенно, сколь и явное.

Философская — да и вообще присущая теоретической мысли — «привычка» осмыслять всякую вещь как единство равно-необходимых сторон, явной и скрытой, достаточно хорошо заметна в арабо-мусульманской культуре ко времени ас-Сухравардї. Он, если можно так выразиться, эту привычку перенимает. Но оказывается, что наложение этой методологии на описанный материал приводит к неожиданным следствиям, которые и отличают столь заметно систему ас-Сухравардї от современной ему арабо-мусульманской философии. Дело в том, что именно этот материал как будто подсказывает, что есть возможность найти *безусловное начало явленности*.

Что это значит? И в чем значение этой возможности?

Чтобы лучше понять его, обратим внимание на следующее. Модель «явное-скрытое» предполагает — по самому своему смыслу, — что ни та, ни другая сторона не является безусловной, или — я просто меняю формулировку — что явное и скрытое *взаимно обусловлены*. Отчетливое концептуальное выражение этой взаимной обусловленности вызревало в арабо-мусульманской мысли постепенно, хотя подспудно присутствовало всегда. Но наряду с этой позицией, которая по своему существу не предполагает поиск безусловного начала знания (или считает таковым целостную структуру «явное-скрытое» во взаимообусловленности ее сторон), в арабо-мусульманской мысли наблюдается и тенденция поиска такого безусловного начала. Эта тенденция менее ярко выражена, если оценивать ее в масштабах всей арабо-мусульманской мысли, и тем не менее она достаточно заметна. Ее выражает, конечно же, ал-Газали. К этой же тенденции безусловно и с большой силой примыкает ас-Сухраварди.

Каким образом оказывается возможной реализация этой цели? Она оказывается возможной потому, что свойством *абсолютной явленности* (вновь заметим в скобках *a propos* напрашивающихся параллелей: именно «явленности», а не «несомненности») обладает «свет». Именно эта абсолютная явленность — свойство света — и принимается ас-Сухраварди за начало явленности, за начало явного вообще.

Данная характеристика света — быть началом абсолютной явленности — удачно соответствует стремлению ас-Сухраварди построить строго монистическую систему мысли: Начало явленности оказывается единым для основных философских дисциплин. Оно принимается: в гносеологии — за единственный действительный источник знания; в онтологии — за единственную подлинную реальность; в антропологии — за единственно подлинную сущность человека.

Поскольку мысль ас-Сухраварди — это мысль философа, данные тезисы не просто «заявлены», но аргументированы. Тонкости этой аргументации лежат за пределами заявленной темы статьи. Стоит отметить лишь один момент: критика ас-Сухраварди в адрес перипатетиков вызвана, с моей точки зрения, неустранимым несоответствием между только что описанной методологической установкой Мастера озарения и той методологией, которой сле-

дует нормативный, «комментаторский» перипатетизм в арабo-мусульманском мире.

Так, в области теории познания ас-Сухравардī высказывает принципиальное сомнение в возможности познания вещей с помощью того метода познания, который предложен перипатетиками. Суть критики заключается в том, что определение, как оно понимается Аристотелем и его последователями, не способно *дать-знать* тому, кто чего-то не знает. Чтобы правильно понять позицию ас-Сухравардī, надо иметь в виду эту процессуальность познания как вы-явления, к достижению которой он стремится: выявление чего-то, что «скрыто» от нас, но подлежит нашему познанию, возможно только с помощью «явного» — как это предполагается моделью «явное-скрытое», — чего-то *более* явного, нежели то, что подлежит познанию. Недостаток перипатетического метода познания заключается в том, что он не способен предложить ничего, что удовлетворяло бы этому условию. То, что предлагает принять в качестве начала знания Аристотель (и его последователи), не совпадает с абсолютно явленным, — так можно вкратце сформулировать суть критики ас-Сухравардī перипатетической гносеологии в части учения о понятии.

Что касается учения о суждении (второй части логики как метода познания), то и здесь ас-Сухравардī предлагает подвергнуть аристотелевское наследие тотальной реформе с целью привести его в соответствие с установкой на нахождение начала знания как абсолютно явленного. Здесь он, безусловно, опирается на разработки предшественников, в том числе Ибн Сїны, в части категорий «необходимость» и «возможность» и их роли в построении знания. С точки зрения ас-Сухравардī, категория «необходимость» (*дарūra*) — не выражение модальности, но скорее выражение абсолютной явленности суждения; это — как будто связка, выражающая такую абсолютную явленность. Вся силлогистика должна быть, с точки зрения ас-Сухравардī, перестроена так, чтобы посылками служили только высказывания, использующие в качестве связки «необходимость»; тогда как уже эта «необходимость», в случае нужды, будет модифицирована (вот где лежит начало модальности) употреблением категории «возможность» или отсутствием такого употребления.

Ас-Сухравардӣ не только критикует перипатетиков, но и предлагает альтернативу их методу познания. Его позиция: очень ярко выраженный сенсуализм и крайний номинализм (лишь слегка смягчаемый в онтологии), — весьма заметно отличает его от средневековых коллег по «философскому цеху». Эти черты гносеологии ас-Сухравардӣ также вытекают из следования императиву поиска начала абсолютной явленности. Что касается сенсуализма, то дело в том, что только чувству доступно 1) абсолютно простое (несводимое ни к чему другому и необъяснимое ни через что другое, но, напротив, служащее началом всякого объяснения) и 2) абсолютно явное. Эта позиция коррелирует со строго выраженным признанием реальности только единичного, но не общего, откуда и вытекает номинализм Мастера озарения.

Однако полного выражения тенденция к поиску абсолютной явленности достигает в интуитивизме ас-Сухравардӣ. Согласно этому учению, основные положения которого были развиты еще Ибн Сйной, «я» представляет собой такую явленность, которая если и может быть «заслонена» от самой себя, то только в воспоминании, но не актуально (не «в реальном времени», не «сейчас»: в любое «сейчас», даже во сне, явленность не прерывается — она абсолютна и в этом смысле). Как и начало явленности вообще, «я» совершенно просто. Ас-Сухравардӣ вполне в согласии с авиценновскими положениями считает, что предметом интуитивного познания служит «я» человека — а также и *само* начало явленности, т.е. то, что на философском языке называется Первоначалом, на языке теологии может именоваться Богом, на языке мифологии — Праотцом (все эти языки в разных своих текстах использует ас-Сухравардӣ), а на собственном языке философии озарения — Светом светов.

Этот на первый взгляд парадоксальный, головокружительный скачок от «я» человека к первоначалу мироздания не является на самом деле таковым, и логичность, более того, необходимость подобного перехода станет ясна, если принять во внимание принципиальное свойство начала явленности, состоящее в его абсолютной простоте. Абсолютная простота означает субстанциальное единство (да простится приблизительность выражения:

сам ас-Сухравардī не признает оправданности понятия «субстанция»). «Я» человека, будучи абсолютной явленностью, совпадает в этом смысле — в смысле субстанциальной неотличенности — с самим *началом* явленности, или с началом мироздания. Различие между ними лежит только в интенсивности проявления одного и того же — того, что абсолютно в Свете светов, но «заслонено» и ослаблено в человеке.

Что касается онтологии, то и здесь ас-Сухравардī предпринимает грандиозную попытку построения целостной системы взглядов, которая 1) соотносилась бы с нормативным по тому времени кругом философских проблем и онтологических дисциплин (и поддисциплин) — то есть не была бы чем-то принципиально вне-философским, и которая при этом 2) исходила бы из понимания совершенной явленности, то есть света, как метафизического начала и как единственной онтологической реальности. Не буду описывать результат исполнения этой попытки: это заняло бы слишком много места. Достаточно сказать, что такое перестроение метафизики, выполненное достаточно последовательно, потребовало от ас-Сухравардī отказаться от перипатетических субстанциальных форм, модифицировать аристотелевскую теорию причинности и полностью перестроить натурфилософию (физику), не говоря уже о более детальных изменениях (теория видения, нагрева, распространения света и т.п.), наконец, фактически создать собственный философский лексикон, частично имеющий параллели в общепhilosophском, но в значительной мере уникальный для ишракизма в его сухравардийском варианте.

Перейдем к итогам.

Философский поиск ас-Сухравардī — это поиск возможности построить строго монистическую систему в гносеологии, онтологии и антропологии, которая исходила бы из представления об абсолютной явленности света, служащей общим началом этим трем основным областям философского знания. Не только общим, но и единым, вплоть до арифметического единства — за счет чего должна была бы достигаться чрезвычайно высокая степень монизма.

Философским открытием ас-Сухравардī стала возможность говорить о едином и строго понятом начале явленности, которое

совпадает с описанным единым началом философской системы. Далее, такая возможность в качестве своего следствия имела интуитивизм, сенсуализм и номинализм — как строго проведенную позицию и в том, что касается последних двух ее элементов (сенсуализм и номинализм), существенно выделяющую ас-Сухравардī из числа других философов арабо-мусульманского средневековья (не исключая и его последователей).

Но помимо открытий, поиск ас-Сухравардī принес и неудачи — пусть это были и «блестящие поражения».

При том акценте на единстве, который характерен для его мысли, ас-Сухравардī не мог не испытывать существенных трудностей с объяснением множественности, которую он считает неустранимой, а потому подлежащей объяснению как действительная (а не мнимая). Добиться возможности такого объяснения как подлинно рационального ему не удалось, несмотря на попытки в этом направлении: учение о «взаимных отражениях», множащих единый свет наподобие поставленных друг напротив друга зеркал, множащих единых образ, принимает в качестве допущения то, что стремится доказать, — ведь необходима хотя бы некоторая множественность, чтобы такое множащее отражение имело место.

Не менее, если не более существенной стала фундаментальная неудача ас-Сухравардī в построении монистической онтологии. Он трактует коррелят «света» — «тьму», или, в общепhilософском лексиконе, «телесность» не как независимое от света начало, но как «отсутствие света», как чистую отрицательность, не связанную ни с чем позитивным. При такой строго проведенной монистической позиции остается непонятным, каким образом эта чистая негативность, лишенная какой-либо самостоятельной деятельности, способна составить «преграду» (*барзах*) для света, да к тому же преграду непреодолимую: ведь метафизический, наиболее мощный свет менее всего способен проникнуть сквозь нее, появляясь в нашем мире не как таковой, а только как свет физический.

Что касается места ас-Сухравардī в общем развитии ишракизма, то место это особое, более того, парадоксальное. Парадокс, на мой взгляд, состоит в том, что ас-Сухравардī оказался

безусловно более цельным, чем последующая традиция ишракизма, которой он фактически положил начало или, во всяком случае, для которой весьма настойчиво «задал тему» для размышлений.

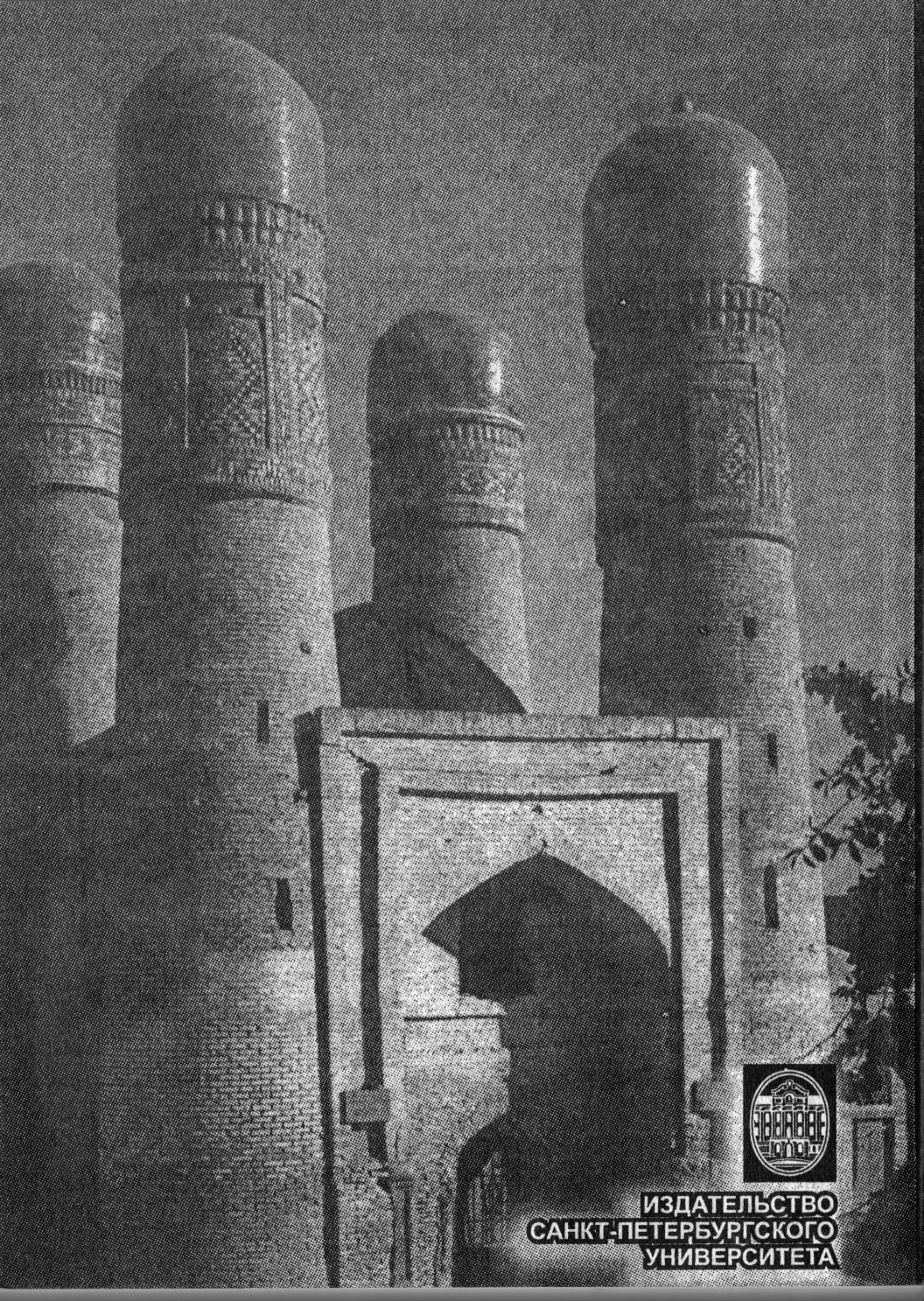
Наследие ас-Сухравардī столь масштабно, что оно стало источником вдохновения для многих поколений арабо-мусульманских, и прежде всего иранских, мыслителей. Но это размышление «на тему ас-Сухравардī», или «на тему ишракизма», не обязательно связывало себя теми обязательствами, от которых никогда не считал себя свободным сам Мастер озарения. Это с моей стороны не критика традиции, но лишь констатация факта выдающейся роли ас-Сухравардī, которая — именно в этом отношении, в отношении цельности философской позиции, стремлении провести ее от начала до конца, бескомпромиссности — не была превзойдена никем. Впрочем, не будем забывать, что по крайней мере отчасти причиной отхода традиции от изначально заданных ас-Сухравардī позиций служат те «блестящие поражения», которые потерпел ас-Сухравардī.

Последующее развитие ишракизма добавило к сказанному ас-Сухравардī меньше оригинального, чем убрало. Дальнейшая эволюция ишракизма пошла по пути вбирания перипатетической фразеологии (субстанциальные формы, космические Разумы, душа — потенциальный разум, интуитивное познание как схватывание форм — наряду с развитием авиценновско-сухравардийского интуитивизма, которое приняло форму концепции *идāфа ишрāкиййа* «озаренческой сопряженности») и суфийских идей ибн-арабиевского толка (взять, к примеру, *вахдат ал-вуджūd* «единство бытия» у Ṣадр ад-Дīна аш-Шйрāзй или сравнить его *харакa джавхариййа* «субстанциальное движение» с положением о «единстве и ежесекундной изменчивости субстанции мира» у Ибн ‘Арабй, хотя я и не утверждаю, что Ṣадр ад-Дйн заимствовал эти идеи непосредственно: степень влияния суфизма на поздний ишракизм еще следует изучать). Во всяком случае, это была реформация той системы, которую стремился создать ас-Сухравардī, отчасти вызванная и ее противоречиями, оставшимися после Мастера озарения.

**ИСЛАМСКАЯ КУЛЬТУРА В МИРОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ
И НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ**

Подписано в печать 21.05.2001. Формат 60x84 1/16. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 18,6. Тираж 100 экз. Заказ 308.

ЦОП типографии Издательства СПбГУ.
199034, С.-Петербург, наб. Макарова, 6.



**ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА**