

МЕТАФИЗИКА СВЕТА В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

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

А.В. Смирнов

Институт философии РАН

Произведен логико-смысловой анализ философии известного арабо-мусульманского философа ас-Сухраварди, основателя философии ишракизма. Показано его стремление выстроить целостную универсальную картину мира, понятого как светоносность.

Ключевые слова: ишракизм, философия озарения, светоносность мира, явленность света, Свет светов.

Шихаб ад-Дин Йахья ас-Сухраварди (1152/3-1191), известный как «Шейх озарения» (*шайх ал-ишрак*), положил начало направлению арабо-мусульманской философии, известному как ишракизм, или философия озарения. Его «Мудрость озарения» (*Хикмат ал-ишрак*) стала основополагающим сочинением ишракизма.

Ас-Сухраварди 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-Сухраварди 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.

В задачу статьи входит обрисовать основные моменты движения Шейха озарения по этому пути.

Начнем с пояснения ведущей интуиции. Сразу оговоримся, 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 освещенность, как высветленность. Хотя ас-Сухраварди 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 Шихаб ад-Дин). В первой части «Мудрости озарения» ас-Сухраварди ясно выражает отношение к категории «существование» как *бессмысленной*, то есть такой, смысл которой не присутствует в самих вещах. Вещь, говорит он, это «самость» (*зат*), то есть *сама* вещь, и прибавлять к ней категорию «существование» – значит допускать нелепость (подробную аргументацию, которую нет возможности повторять здесь, см. в {2–3}): 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, то есть как к некоторой субстанции. Это не так: по мысли ас-Сухраварди, везде, где мы встречаем *нечто*, 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 *нурийя*, *истинара*, *анварийя*¹, употребляемых ас-Сухраварди, подсказывают, где завязывается главный проблемный узел выстраиваемой ишракистской философии.

Яростная критика Шейха озарения в адрес перипатетиков (*машиша 'ун*) и последовательное отвержение всех субстанциальных форм (как и в целом общих понятий) вызваны, как представляется, не теми или иными теоретическими соображениями, а вывод об их отсутствии не является у Шихаб ад-Дина результатом некоего рассуждения, тщательного продумывания и взвешивания аргументов. Дело в другом: ас-Сухраварди 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 удивляться поэтому, что соображения, высказанные Шейхом озарения против

¹ Корень *н-в-р* терминологически богат в языке ас-Сухраварди. Другие термины с этим корнем: *мунир* «просветляющее», *мустанир* «просветляющееся», причем первое «светлее» (*анвар*) второго [22]. Примеры употребления первых двух см. в {20; 21; 26}, последнего – в {6}; Нумерация разделов текста в фигурных скобках дана согласно [Сухраварди, 1952].

защитников субстанциальных форм, по меньшей мере слабы, если рассматривать их с точки зрения самих этих защитников (то есть если принять *их* платформу).

Отвергая субстанциальные формы, ас-Сухраварди хочет гораздо большего, чем просто поспорить с перипатетиками: он стремится заложить иной фундамент взгляда на вещь, нежели тот, на котором стоит пришедшая от «древних» (*кудама*) традиция. И пусть нас не обманывают высказанные в самом начале «Мудрости озарения» уверения Шихаб ад-Дина, 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-Сухраварди 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 Шихаб 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-Сухраварди 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 окажется этот путь; насколько трудным для него станет 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, удастся ли ас-Сухраварди слить его с другими двумя; насколько удачной, иначе говоря, окажется попытка построить понятие «светоносная вещь».

Что же такое «свет» (*нур*, тж. *дав*)?

Свет – это явленность (*зухур*), или явленное (*захир*)². 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, то есть именно то, кото-

² Об этом ас-Сухраварди говорит на протяжении всей книги; см., к примеру: {11; 20; 21}.

рое отвергнуто ас-Сухраварди. 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-Сухраварди говорит в {11}, 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, то есть 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, полроявленное познание ас-Сухраварди вслед за Ибн Синой 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 Синой) обнаруживает счастливую возможность прибегнуть к примеру, который совершенно внятен и близок любому. Всякий интуитивно познает свое «я», свою «самость» (*зат*), и никто не в силах отрицать этот факт интуитивного схватывания собственной «яйности» (*ана 'иййа*).

Это всегда сопровождающий нас пример того, как «работает» интуиция. Ей может быть открыто не только «я», но и все остальное: понятие *идафа ишракиййа* «озаренческая сопряженность», развитое в ишракизме последователями Шейха озарения, указывает на это. Озарение – это «лучистый свет», говорит ас-Сухраварди {25}, 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-Сухраварди оказывается тот факт, что он указывает на два универсально-значимых примера интуитивного (непосредственного) постижения³. Он дает нам понять, что интуиция – не субъективное и принципиально не передаваемое другим переживание. Наоборот, *интуиция интересубъективна*. 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 вещности. Сказанное отвечает на вопрос о том, как ас-Сухраварди 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 {12} Шейх озарения говорит о «том, что» (*ма*), употребляя категории «он(о)» (*хува*) и «самость» (*зат*), а в {13} использует понятие «вещь» (с определенным артиклем: *аш-шай'*, the thing) как собирательное, обозначающее 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

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

связностью отличает и выделяет человека из всего окружающего мира. Но речь завязывается на основе и вокруг того, что принято называть подлежащим, то есть 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-Сухраварди 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 отложено. 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* центрированность. 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 предполагает вещность, а значит, о-пределённость.

Чистый свет, о котором говорит ас-Сухраварди 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 «чтой-

ность», то есть именно вещьность; а полагать вещь значит *непрерывно* полагать предел, поскольку вещьность *всегда* – о-предел-ённость⁴.

О вещи, точнее, о вещьности вещи 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-Сухраварди 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.

Но ведь вот какое дело: ас-Сухраварди употребляет термин *нур* не только в единственном, но и во множественном числе, говоря об *анвар* «светах»⁵.

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

Однако дело в том, что если *нур* «свет» можно трактовать так, как то соответствует интуиции света как чистой явленности, абсолютной неразличенности, то для термина *анвар* «светы» это совершенно исключено. И дело здесь даже не в том, что *нур* «свет» предполагает единство, тогда как *анвар* «светы» – множественность. И единство и множественность вторичны в отношении вещьности: мы прежде полагаем вещьность того, о чем говорим, а уж потом рассуждаем о единстве или множественности. Проблема в том, что *анвар* «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 *нур* 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 вещь-

⁴ О полагании предела как исходном шаге полагания вещи, о связи различения и отличения см. «Смыслополагание и инаковость культур» в настоящем издании.

⁵ По-русски слово «светы» звучит странно; удобным для слуха переводом было бы «огни». Скажем, английское *lights* (букв. «светы») и было бы переведено именно словом «огни». Тем не менее, сохраним «светы» во множественном числе, пусть это и непривычно для русского уха, поскольку «свет» и «огонь» как термины отождествить невозможно, да и сам ас-Сухраварди различает эти понятия.

ность и тем самым выполнить возлагаемую на него Шейхом озарения обязанность стать основой описания мира. Свет не может обнаружить свою вещность потому, что слишком абсолютен; абсолютен настолько, что никакими ухищрениями не удастся задать на нем предел: ас-Сухраварди заботится о том, чтобы устранить любую такую возможность, подчеркивая несхватываемость света.

Вот почему мы должны сделать вывод, который кому-то покажется неожиданным: термин *анвар* «светы» у Шейха озарения не является множественным числом термина *нур* «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 *анвар* «светы» нельзя считать – коль скоро речь идет не об арабском языке вообще, а о понятийном языке ас-Сухраварди – умножением *нур* «света», поскольку в *нур* «свете» просто нечего умножать: умножить можно только вещь, а проблема как раз в том, что *нур* «свет» до конца сопротивляется тому, чтобы предстать как о-предел-ённая вещь.

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

Между тем мир, как он представлен ас-Сухраварди, выстроен именно из *анвар* «светов», но никак не из *нур* «света»: можно было бы сказать, что это мир-светов, но не мир-света. И если *анвар* «светы» не обоснованы интуицией, которая стоит за термином *нур* «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 *нур* «света» и *анвар* «светов». По-

сколькo 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-Сухраварди, как я говорил вначале, исходит из интуиции светоносного мира, а не мира, состоящего из вещей-субстанций. Если истолкование света как вещи составляет для Шейха 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-Сухраварди 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 светящих светах, на уровне теоретического осмысления блокируется Шейхом озарения, поскольку предполагает соскальзывание к субстанциальной картине мира, что принципиально неприемлемо для автора «Мудрости озарения»⁶.

В самом деле, обратившись к тексту книги, мы увидим, что, говоря о свете, ас-Сухраварди, с одной стороны, приводит пример Солнца и других светоносных тел (то есть чего-то, что отлично от света – {13}), говорит и о *шу‘а* «луче» {5-6}, и о *нур шу‘а‘ийй* «лучистом свете» {25}. Но, с другой стороны, терминологически Шихаб ад-Дин нигде не различает источник света и «сам» свет. Это принципиально, и «луч», собственно, является не чем иным, как фигурой, вызванной к жизни световой причиной {5}. Точно так же огонь – не что иное, как одна из фигур, а фигуры имеются только благодаря свету⁷, более того, огонь обладает световой самостью (см. {14}, {19}), в связи с чем ас-Сухраварди особенно тщательно опровергает положения перипатетиков об огне как элементе {16–19}. Это принципиально потому, что исходная интуиция света исключает любую субстанциальную его трактовку; именно поэтому ас-Сухраварди так борется против всего, что связано с пониманием света, огня или луча как субстанциальных. В качестве примера такой борьбы, имеющей целью отместить возможность субстанциальной трактовки света, к уже сказанному можно прибавить его теорию зрения (согласно Шейху озарения, нет ни луча, исходящего из глаза, ни форм,

⁶ 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.

⁷ В {14} ас-Сухраварди говорит: «Темные фигуры служат следствиями света». Более общее утверждение состоит в том, что вся действительность целиком – свет: «Светы – причина движения и теплоты» {15}, и в конечном счете любое действие возводится к Свету светов {16}.

отпечатывающихся в глазу, видение – это встреча (*мукабала*) света вовне и света внутри человека, действующего в нем как сила зрения (см. {7-10}, {27}, {29}, {14}), – опять у нас остается, по сути, один только свет), а также его теорию цвета {6}.

Вот почему корректной и соответствующей мысли самого ас-Сухраварди я считаю высказанную выше трактовку термина *анвар* «светы» именно как светящих-светов, а вовсе не как некоего светильника и испускаемого им света: в последнем случае мы имеем нечто не-световое, служащее источником света, тогда как в первом остаемся по-прежнему в поле интуиции чистого света, к которой теперь добавлена интуиция действительности. Свет оказывается светящим, и эта действительность, без всякого обоснования и даже без объявления внесенная Шейхом озарения в изначальную интуицию света как абсолютной явленности, составляет исключительное содержание категории *нур ал-анвар* «Свет светов».

«Свет светов» – удивительный термин, как будто закрывающий ту брешь между категориями *нур* «свет» и *анвар* «светы», о которой я говорил. Свет светов у ас-Сухраварди 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, то есть роль Первоначала. Свет светов является светом *par excellence*; но в качестве такового, то есть именно света, он как будто вбирает в себя все светы. Если бы это действительно было так, ас-Сухраварди удалось бы закрыть означенную брешь. Посмотрим, так ли это.

Итак, свет – не только абсолютная явленность, свет еще – абсолютная действительность. 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-Сухраварди и избегая соскальзывания в субстанциальность или процессуальность⁸, 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» вечности, вносимая ас-Сухраварди как будто незаметно, невзначай. Вещность введена здесь не

⁸ Первое означает принять С-логику в качестве базиса осмысления, что в данном случае означает считать действие «светить» атрибутом субстанции. Второе требует принять за основу П-логику и осмыслить действие «светить» как процесс «свечение», предполагающий «светящего» и «освещенного».

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 раз-личить свет, тот чистый свет, который и является Светом светов? Без такого различения мы не можем осмысленно заявлять вслед за ас-Сухраварди, 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. *Нур ал-анвар* «Свет светов» лишь номинально закрывает брешь между *нур* «светом» и *анвар* «светами», на самом же деле термин *анвар* «светы» присоединен здесь к «Свету» не по праву, без осмысленного обоснования.

В самом деле, каждый может провести несложный мысленный эксперимент. Представим себе комнату, заполненную светом, и запретим 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?⁹ Конечно же, нет. Это невозможно, если – исходя из интуиций С-логики – не представлять свет в виде «пучка света», в виде некоторой световой «тростинки» и т.п. 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. Основываясь на П-логике, мы могли бы говорить о «свечении» как некоем протекании света, однако фиксация такого протекания потребовала бы от нас указать на две его стороны: на светящийся-свет и освещаемый-свет. Мы и здесь должны были бы задать предел, сделав это в соответствии с требованиями П-логики и обеспечив протекание процесса «свечение» как зафиксированного между двумя сторонами – иницирующей и приемлющей. В любом случае мы должны были бы задать предел, сделав это в соответствии с требованиями С- или П-логики. Однако задание предела – именно та операция, которую невозможно провести в отношении света, как это понятие введено Шейхом озарения.

Свет, истекающий от Света светов, ас-Сухраварди называет Первым, Приближенным светом (см. {24-25}, {26}). Как только мы получили *два* света и расположили их в линейной последовательности (воздействия, дальнейшее смысловое движение не представляет особой трудности. Свет светов светит, и это его свечение и есть Первый, Приближенный свет. Приближенный свет, поскольку он свет, тоже светит; но, будучи вторым после Све-

⁹ Эти два вопроса, как заметит внимательный читатель, выстроены на основе С-логики и П-логики соответственно.

та светов, он также и освещаем. Свет светов – только светящий, а Приближенный свет, будучи светящим, является вместе с тем и освещаемым: эта освещенность именуется термином *ишрак* «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. {26}). Он и светит, и освещается. Его свечение порождает следующий свет, который также и светит, и освещается (то есть озарен). Этот, третий в ряду свет будет освещен уже двумя предшествующими ему светами. 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-Сухраварди называет его аспектом «нужды» (*ифтикар*). Нам не следует, однако, поддаваться соблазну вчитывать в этот термин традиционные значения. Его следует видеть так, как его видит сам ас-Сухраварди. Противопоставляя активный и пассивный аспекты света, то есть его свойство светить и свойство быть освещенным, он вводит минимальную степень различности.

Это – второй шаг смыслополагания, который Шейх озарения делает после введения вешности светов как их отличности друг от друга. Как и отличность, различность 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 различности, которую ас-Сухраварди всегда готов взять назад, отозвать с дарованного ей места (поскольку всегда спешит подчеркнуть, что подлинную реальность составляет лишь свет, лишенный в себе какой-либо различности), позволяет ему развить свою понятийную систему.

Аспект освещенности вышестоящим светом, то есть аспект нужды, представляет собой нечто негативное, противоположное свету как абсолютной позитивности (явленности, действительности). Эта негативность выражается как «тьень» (*зилл*): свет, озаренный вышестоящим светом, «подчиняющим» (*кахр*) его себе, отбрасывает тень (см. {26}, {29} и др.).

«Тень», отброшенная озаренным светом, если взять ее как чистое понятие, – это «тьма» (*зулма*). Тьма не представляет собой ничего позитивного; 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 никакого «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, то есть 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 (то есть как будто противодействовать абсолютно действенному свету), тем не менее, сама по себе оказывается небытийной – попросту ничем {15}. Преграда происходит от аспекта нужды озаренных светов, говорит ас-Сухраварди; но как сам этот аспект небытия, так же небытийна и производимая 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*) света¹⁰. Градация интенсивности светов – это лестница (внешне очень напоминающая неплатонические ранги бытия) их вертикального соподчинения: чем ниже, тем многочисленнее «аспекты озарения» (*джихат ал-ширак*) ({4}; см. также {1}), как говорит ас-Сухраварди, и тем больше «слабость» (*ду'ф*) светов. Эта слабость по мере движения вниз возрастает настолько, что светов перестают быть чистыми, то есть 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, то есть 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-Сухраварди 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

¹⁰ «Светлость (*нуриййа*) варьируется только по интенсивности (*ашаддиййа*) и совершенству», говорит Шейх озарения в {1}.

здать предел и тем самым – о-пределённость, благодаря которой и станет возможным как раз-личение, так и от-личение. Чистый свет исключает такое определение. Используя понятие действительности (свет светит), ас-Сухраварди стремится обойти это требование и вводит понятие «светы», различая свет по критерию интенсивности и тем самым отличая одни светы от других. Следствием становится введение понятий «тень» 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.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ибн Сина*. Рисала фи махиййат ас-салаат (Трактат о сущности молитвы) // Раса'ил аш-шайх ар-ра'ис 'Аби 'Али ал-Хусайн б. 'Абдаллах Ибн Сина фи асрар ал-хикма ал-ишракиййа. Ал-Джуз' ас-салис. – Лейден: Брилль, 1894.
2. *Ибн Хазм*. Ал-Ахлак ва-с-сийар фи мудавват ан-нуфус (Нравы и поведение и излечение душ). 2-е изд. – Байрут: Дар ал-'афак ал-джадида, 1979.
3. *Ibn Khaldūn*. Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima. Traduction nouvelle, préface et notes par Vincent Monteil. Troisième édition revue. – «Thesaurus» Sindbad, 1967–1968.
4. *Ал-Кашиани*. Истилахат ас-суфиййа (Терминология суфиев) / ред. Маджид Хади Заде. – Техран, 1423 г.х.
5. *Назарли М.Д.* Два мира восточной миниатюры: проблемы прагматической интерпретации сефевидской живописи. – М.: Издательский центр РГГУ, 2006.
6. *Наср Закарийа*. Фи ал-'адл ва ан-низам ал-иджтима'ийй (О справедливости и социальном устройстве) // Ал-Муридиййа ва абхас турасиййа ухра. – Ал-Кахира: Дар ал-джил, 1989. – С. 325–378.
7. *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция. – М.: Языки славянских культур, 2009.
8. *Неретина С., Огурцов А.* Онтология процесса: процесс и время. – М.: Голос, 2014.
9. *Низам ал-мулк*. Сийасат нама ав Сийар ал-мулк (Книга о правлении, или Жизнь владык) / ред. Йусуф Хусайн Бакар. – 2-е изд. – Катар: Дар ас-сакафа, 1407 г.х.
10. *Рассел Б.* Философия логического атомизма. – Томск: Издательство «Водолей», 1999.
11. *Ар-Рази, Фахр ад-Дин*. Ат-Тафсир ал-кабир («Большое толкование [к Корану]»). – Байрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 2000.
12. *Сагадеев А.В.* Очеловеченный мир в философии и искусстве мусульманского средневековья (по поводу одной типологической концепции) // Эстетика и жизнь. – Вып. 3. – М.: Искусство, 1974. С. 453–488.
13. *Sellheim R.* Al-Layth b. al-Muzaffar // Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition. – V. 1.0. – Leiden, Koninklijke Brill NV, 1999.
14. *Сепир Э.* Грамматист и его язык // Избранные труды по языкознанию и культурологии. – М.: Прогресс, 1993. – С. 248–258.
15. *Смирнов А. В.* Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. – М.: Языки славянской культуры, 2001.
16. *Смирнов А. В.* Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: Семиотика и изобразительное искусство. – М.: ИФ РАН, 2005.

17. *Смирнов А.В.* Работа над ошибками: чем объяснить герменевтическую неудачу Т. Ибрагима? // Ишрак: Ежегодник исламской философии. – № 3. – М.: Вост. лит., 2012. – С. 601–634.
18. *Смирнов А. В.* Классическая арабо-мусульманская мысль // История этических учений / ред. А.А. Гусейнов. – М.: Академический проект; Трикста, 2015. – С. 193–290.
19. *Солопова М. А.* Зенон Элейский // Античная философия: энциклопедический словарь. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – С. 386–390
20. *Стоянов А.* Методы разработки положительного права и общественное значение юристов от глоссаторов до конца XVIII столетия. – Харьков, 1862.
21. *Ас-Суйути.* Хам' ал-хавами' фи шарх Джам' ал-джавами'.
22. *Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: «Наука» Каз. ССР, 1978.
23. *Фролов Д.В.* К вопросу о понятии предложения в арабской грамматике // Фролов Д.В. Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение: статьи разных лет. – М.: Языки славянской культуры, 2006. – С. 17–33.
24. *Фролов Д.В.* Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике // Фролов Д.В. Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение: статьи разных лет. – М.: Языки славянской культуры, 2006. – С. 65–94.
25. *Чалисова Н.Ю.* О непереводаемом и непереведенном в газелях Хафиза // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. – М.: Языки славянских культур, 2010. – С. 385–468.
26. *Аш-Ша'рани.* Ат-Табакат ал-кубра (Великие разряды). – Ч. 1. – Байрут: Дар ал-фикр, б.г.
27. *Аш-Ширази, 'Абу Исхак.* Ат-Табсира фи 'усул ал-фикх (Разъяснения по основам фикха). – Димашк: Дар ал-фикр, 1403 г.х.
28. *Шукуров Ш.М.* Искусство и Тайна. – М.: Алетейа, 1999.
29. *Этика: Энциклопедический словарь / под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова.* – М.: Гардарики, 2001.

THE LUMINOUS WORLD: THE LOGICAL-SEMANTIC ANALYSIS OF THE PHILOSOPHY OF AL-SUHRAWARDI

A.V. Smirnov

Here we can see a logical-semantic analysis of the philosophy of the famous Arab-Muslim thinker al-Suhrawardi, the founder of the philosophy of Ishraqism. The work displays his aspiration to build an integral universal picture of the world, apprehended as luminosity.

Key words: ishraqism, the philosophy of illumination, the luminosity of the world, the manifestation of light, the Light of lights.