

УДК 101.1; 101.1: 316; 008:1; 78

А.А. Фролов

Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы  
E-mail: alminya@yandex.ru**Концепция «интеллектуального озарения»  
Шихабуддина Ас-Сухраварди**

Статья посвящена анализу идей знаменитого иранского философа Шихабуддина ас-Сухраварди. Показывается, что философ сумел осуществить глубокий синтез между чувственным и интеллектуальным, интуитивным и логическим. Традиционная бинарная оппозиция «разум-сердце», «наука-духовность» снимается в его трудах как недостаточно глубокое понимания реальности. Одним из первых в исламском мире он проводит критику идей перипатетизма и неоплатонизма, показывая, что эти школы философии неспособны прийти к глубинному пониманию сути вещей. Одновременно он пытался возродить философскую мудрость Древней Персии, будучи уверен, что принципы исламской культуры позволят ему понять те философские основы, на которых изначально были построены все предыдущие религии мира, но которые затем оказались искажены людьми. Именно поэтому и античная культура, и древнеперсидские верования были смело инкорпорированы ими в комплекс исламского мировоззрения, общечеловеческого – как он считал – по своей логической схеме и универсального по сути. Тем самым, он одним из первых в истории философии выдвигает тезис «philosophia perennius» – «извечная философия», закладывая основу для появления философии таких известных иранских мыслителей, как Муллы Садры.

**Ключевые слова:** суфизм, человек, духовные ценности, культура, философия, бытие, существование, интеллект.

A.A. Frolov

**The concept of “spiritual enlightenment” of Shihabuddin as Suhrawardi**

This article analyzes the ideas of the famous Iranian philosopher Shihabuddin al- Suhrawardi . It is shown that the philosopher was able to carry out a deep synthesis between the sensible and intelligent, intuitive and logical. The traditional binary opposition of “mind-heart”, “science-spirituality” notions is shown in his work as lacking the necessary profundity to understand the reality. One of the first in the Islamic world, he carries out criticism of the ideas of the Peripatetic and neo-Platonism schools and depicts that these schools of philosophy are unable to achieve a deep understanding of the essence of things. At the same time he was trying to revive the philosophical wisdom of ancient Persia, being sure that the principles of the Islamic culture will allow him to understand the philosophical foundations on which all the previous religions of the world were originally built, but which were then deformed by ill-wills of people. That is why the ancient culture and the ancient Persian beliefs were easily incorporated by him into the intellectual corpus of the Islamic world, which all of the mankind – as he thought – must perceive as universal by its nature and its logical and persuasive structure. Thus, he was one of the first in the history of philosophy to put forward the thesis of «philosophia perennius» – «eternal philosophy», thereby laying out the groundwork for the emergence of philosophy of renowned Iranian thinkers such as Mulla Sadra.

**Keywords:** sufism, man, spiritual values, culture, philosophy, being, existence intellect.

А.А. Фролов

**Шихабуддин ас-Сухравардидың «рухани түрде нұрға бөлену» концепциясы**

Бұл мақала ас-Сухраварди атты ирандық мәшхур философтың ой-пікірлеріне жан-жақты талдау жасайды. Мақалада аталмыш ойшылдың сезім мен ақыл, сондай-ақ интуиция мен логика арасында табысты да, терең синтез жасай алғандығы көрсетіліп отыр. Яғни ойшыл өз еңбектерінде ешкім ақыл мен

жүрек және ілім мен руханият арасындағы дәстүрлі бинарлық оппозициясы арқылы шынайылықты жеткілікті дәрежеде түсіне алмайды деп бағалағандықтан оның түп-түкиянын қалдырмай жойған. Ас-Сухраварди Ислам әлемінде перипатетизм және неоплатонизм пікірлерін сынға алған ең алғашқы ойшылдардың бірі болып табылып, философияның әлгі ағымдарының жаратылыстың мән-мағынасын толыққанды түсіндіре алмағандығын дәлелдеуге тырысқан. Сонымен қатар ол өзі өкілі болған ислам мәдениетінің негіздері бұрынғы діндер негізге алған, бірақ та кейіннен адамдар тарапынан бұрмаланған философиялық көзқарастарды жетік ұғыну үшін мүмкіндік туғызады деген нық сенімде болып ежелгі Персияның философиялық даналығын жаңартуға үлкен үлес қосқан. Сондай-ақ ол ежелгі Грек мәдениеті мен ежелгі персиялық сенімдерді ислами дүниетанымға тайсалмай енгізе білген. Сол әрекеті арқылы, «philosophia reperiens», яғни мәңгі философия деген тезисті алға тартқан философия тарихындағы алғашқы ойшылдардың бірі болды һәм Мулла Садра сияқты атакты ирандық ойшылдарға жолбасшы болды.

**Түйін сөздер:** суфизм, адам, рухани құндылықтар, мәдениет, философия, болмыс, тіршілік, интеллект.

Как известно, Ас-Сухраварди стал одним из первых шиитских представителей «аль-хикмат аль-муталлиха» – «философии божественности», в равной степени сочетающей в себе и аналитическое мышление перипатетизма и духовность суфийской направленности. Одновременно мыслитель попытался возродить философскую мудрость Древней Персии, будучи уверен, как и другие представители исламской «Фальсафы», что принципы исламской культуры и тот багаж гнозиса Корана – в трактовке шиитских «имамов», позволит им понять те философские основы, на которых изначально были построены все предыдущие религии мира, но которые затем оказались искажены людьми. Именно поэтому и античная культура, и древнеперсидские верования были смело инкорпорированы ими в комплекс исламского мировоззрения, с их точки зрения, общечеловеческого по своей логической схеме и универсального по сути. Ас-Сухраварди считал, что основателем его иллюминации были никто иной, как Гермес, Платон и Заратустра; в результате объединение Платона и Заратустры под единую категорию «божественных мудрецов» стало неотъемлемой чертой шиитской философии начиная с 12 в. Молодой «Шейх» писал в своих трактатах, что «было среди древних персов сообщество, управлявшееся Аллахом; именно под Его водительством были наиболее почитаемые Мудрецы, во всем отличавшиеся от магов (огнепоклонников-«маджуси»). Их высокое учение о Свете, учение, подтвержденное опытом Платона и его предшественников, я изложил в моей книге, озаглавленной «Восточная теософия» («Хикмат аль-ишрак»), и я всего лишь продолжатель их начинания» [1]. Как и все исламские философы, он учил, что первоначально Вселенной являет-

ся Божественный Свет, как и Авиценна, он много говорил о душе, подобно Аристотелю размышлял о «золотой середине» как абсолютной нравственной добродетели, подобно Платону, приводит читателей о бесконечном господстве Духа на материей, и показывает, что даже физические феномены Вселенной есть ни что иное, как манифестации Божественного Бытия.

Остановимся вначале на биографии этого незаурядного человека. Йахья Бен Хабеш ас-Сухраварди получил свое имя благодаря деревне Сухравард на северо-западе Ирана, в которой он родился в 1153 г., а прозвище «аль-Макуль» (убитый) за то, что был казнен за свои философские и религиозные воззрения, открыто заявляя о том, что даже после завершения пророческой миссии Мухаммада (с.а.с.), Аллах может посылать на Землю пророков. Своими почитателями же он поминается не иначе, как «Шахид» («погибший мученической смертью»), «Муаййад биль-малакут» («поддержанный ангелами») или «Шихаб аль-хакк уа аль-миллат уа ад-дин» («звезда истины, народа и религии»). Сначала он учился в Мараге (Азербайджан), затем в Исфахане. Несколько лет он провел на юго-востоке Анатолии, где был хорошо принят сельджукидскими принцами Рума [2]. С ранних лет он интересовался и философией, и религиозными науками, в частности, «Усуль аль-фикх» (методология права). Философ совершил много путешествий по исламским странам и остался в итоге в Алеппо, где был обвинен Салахаддином и группой исламских правоведов и в возрасте 38 лет, в 1191 г. умер в крепости Алеппо при таинственных обстоятельствах. После смерти и до сей поры в исламском мире

существуют люди, как восхищающиеся им, так и чувствующие к нему отвращение. Наиболее известными из его 49 трудов являются следующие книги: «Хикмат аль-ишрак» («Мудрость иллюминизма»), «Ат-талвихат» («Замечания»), «Хайакиль ан-нур» («Статуи света»), «Рузи ба джамаат-е суфийан» («Один день с суфиями»), «Лугате муран» («Язык муравьев»). Ас-Сухраварди – классический представитель исламской философии иллюминизма «Ишрак» («озарение»). После смерти философа элементы его философию продолжили практически все крупные шиитские философы. Комментариями к трудам ас-Сухарверди прославился Шамседдин Мухаммад Шахразури и Кутб ад-дин Ширази (ум. в 1311). Влияние идей мыслителя можно заметить и в философских трактатах османских и индийских мыслителей.

По мнению философа, и начало, и конец *мудрости* есть отдаление от интереса ко всему мирскому и созерцание божественного света. Путь, приводящий к Истине, лежит через достижение высших ступеней в исследовании мира и подражании высоким божественным атрибутам. Исследование мира, считает философ, есть тот способ получения знаний, к которым в конечном итоге пришли мусульманские перипатетики [3]. Те, которые не овладели в совершенстве философией перипатетиков, не смогут понять те сведения об Истине, что содержатся в его книге «Хикмат аль-ишрак», считал он. Сам ас-Сухраварди использует этот метод перехода от перипатетизма к озарению в книгах «Ламахат», «Телвихат» и «Машари». Те сведения, что получены перипатетиками, с точки зрения ас-Сухраварди, недостаточны для познания Истины [4]. Эти сведения нуждаются в проверке *духовными наблюдениями*. Как отмечает философ, нужно научиться «подражать» Аллаху (отсюда произвище, данное ему и его последователям – «мутаа'лих» – «подражающий (атрибутам) Бога»). Достигший этого уровня философ становится человеком, «тело которого как рубашка», т.е. он иногда одевает его, а иногда снимает, другими словами, он тот, душа которого постоянно «передвигается» между миром материи и духа. В противном случае, путем лишь одного чтения или развития логических методов анализа действительности невозможно стать обладателем мудрости. С другой стороны, если искатель Ис-

тины не владеет методом перипатетиков, то это – недостаток. Исходя из этого, он отмечает, что философов можно разделить на несколько категорий:

1) Те, кто достиг высших ступеней и в подражании божественным атрибутам, и в перипатетической философии

2) Те, которые достигли высших ступеней в подражании божественным атрибутам, но остались некомпетентны в методах перипатетизма (такие личности, как Бестами или аль-Халладж, известные за свои несдержанные и неправильно понятые людьми слова о Боге)

3) Те, которые продвинулись в перипатетическом методе исследования, но не смогли развить в себе божественные качества. Это, прежде всего, Аристотель и подобные ему, ибо мирские соблазны никогда не оставляли тех философов, что шли по пути приобретения божественных атрибутов.

Другими словами, *метод познания Высшей Истины* по ас-Сухраварди сначала состоит в знании науки логического довода («бурхан»), затем – знании, получаемом при созерцании божественных истин («мушахада»), к которому можно прийти путем абстрагирования от материальности и приближения к божественному свету. Для философа это было словно завершением того, что было начато перипатетиками и путем к наиболее правильному гностическому познанию Всевышнего.

В своей книге «Хикмет аль-ишрак» Ас-Сухраварди отмечает те позиции перипатетической философии, которые должны быть пересмотрены, дабы соответствовать его собственному учению.

Во-первых, это *логика*. В сфере логики ас-Сухраварди, хоть в значительной степени и пользуется перипатетическим подходом, по числу категорий отличается от последователей Аристотеля. У последнего категории выступают самыми большими видами и вида, по рангу выше, чем категория, не существует. Но если совершить над ними глубокую рефлексию, то станет ясно, что некоторые из категорий занимают более высокую позицию, чем другие. В этом случае те, что остались ниже, уже не могут считаться категориями, ибо категории – по определению – есть самые обширные и высокие виды. По сему такие категории перипатетиков,

как место, время, положение и принадлежность собираются под категорией «относительность». То есть, по ас-Сухраварди, категории представляют собой *субстанцию, качество, количество, относительность и движение*.

Описать истину вещей можно, если описать общие и частные характеристики вещей. Однако человек не может знать абсолютно все характеристики вещи. Поэтому описание истины вещей может совершиться только указанием *части* характеристик.

Экспериментальные данные и сведения, дошедшие путем «таватур» (цепочка передатчиков, по многочисленности делающая невозможным даже предположение того, что они могли сговориться и единодушно солгать), которые считаются категорически достоверными данными, в действительности входят под категорию «интуитивного знания». В экспериментальных знаниях применяется метод индукции, то есть вынесение суждения из-за наличия одной и той же причины в нескольких общих группах. С другой стороны, суметь наблюдать всю вещь, относительно которой делается суждение, является невозможным. Поэтому индукция лишь иногда сообщает категоричность. Как утверждает «Шейх аль-Ишрак», отличительный атрибут определяемой вещи, который не может быть предикатом другой вещи, не принесет нам никакого дополнительного знания о вещи. Так, мы даем определение слову «лошадь» как «животное, способное ржать». Мы понимаем слово «животное», ибо предикат «животность» существует в огромном количестве живых существ вокруг. Однако как мы можем понять «ржание», которое существует только в одной вещи – самой лошади? Только чувственное понимание «ржания», таким образом, способно предоставить человеку знание о том, что представляет собой лошадь; само логическое определение этого животного ничего не говорит человеку, ни разу не видевшего его и не слышавшего его ржание. С этой стороны вещи невозможно определить только логически; полное определение вещи возможно только с учетом всех атрибутов, присущих ей индивидуально. Необходим «заук» – мистическое осознание сути вещей «на вкус», успокаивающее душу и избавляющее ее от ядовитых стрел сомнений. «Таватур» же относится

к суждениям, выносимым по причине многочисленности свидетелей. Та вещь, относительно которой в рамках «таватура» делается суждение, является возможной сама по себе и душа чувствует уверенность в том, что свидетельство людей не является умышленным с целью обмана, что тоже является определенного рода «зауком». Оба вида знания – и экспериментальный, и «мутавафир», не ограничены каким-либо числом. В них существует *интуитивный* переход к общему суждению.

Также ас-Сухраварди направляет часть своей критики в сторону натурфилософии Аристотеля, в дальнейшем широко примененной в философии ибн Сины. Это проблемы несостоятельности материи и формы, несостоятельности индивидуальной субстанции («джаухар-и фард»), несостоятельности пустоты, критика данных, получаемых с помощью зрения, несостоятельность приписывания свету телесности и др. В этих темах перипатетики и другие мыслители пришли к неверным выводам. В частности, ас-Сухраварди выступит против понятия индивидуальной субстанции или «чтойности». Для мыслителя все наблюдаемые материальные вещи есть ни что иное, как свет того или иного «божественного ума», проявляющийся себя в материальном мире, который сам по себе есть ничто, ариманическая негативность, т.е. некая непроглядная «тьма». Так как источник света неземной и даже не относится к миру небесных сфер (которые перипатетики считали вневременными духовными субстанциями), а принадлежит так называемому миру «Берзах-и А'ля» или «'алям аль-мидхаль» – промежуточному миру между умопостигаемым миром световых существ и чувственным миром, некому *mundus imaginalis*. «Деятельный ум» воспринимает отрешенные («му'алляка») формы и зеркальные отображения вещей, находящиеся в нем и проецирует в сознании человека в виде предметов чувственного мира. То есть это не подлинно независимый «мир идей» Платона, ибо связь «барзаха» с материальными предметами сохраняется, но это и не «чтойности» ибн Сины, фактически «сливающиеся» с объектами физического мира. Этот мир, находящийся между эфирным миром и миром элементов, будет служить тем местом, где заслуживающие наказания души



будут подвергаться особым мучениям, восприимчивая все проявления своей грубости, невежества, агрессии и дурных поступков в виде змей, скорпионов и других животных; в том же мире благочестивые будут испытывать великое блаженство. Можно сказать, что Сухраварди, разрабатывая идею о существовании архетипов, по сути, обращается к древнеиранской вере в то, что у каждого человека и предмета, которые в материальном измерении называются «гетик», есть точные двойники в «менок» («небесном царстве»). «Царство» онтологически выступает выше мира интеллигентных и чувственных существ, и по-настоящему открывается только креативному воображению, пропущенному сквозь сито глубокого анализа мироустройства методами формальной логики. Так же и Коран – понять его можно только в том случае, если понять значение символов, содержащихся в нем. Одновременно такой подход обнаруживал близость к исмаилитским представлениям о мире как отображении событий, происходящих в духовном измерении, и гармонировал с духовным измерением философии ибн Сины («аш-Шейх аль-Акбар»), как мы помним, называл плотинские Умы «ангелами»). Как известно, исмаилиты пытались проводить глубинную («батыни») трактовку аятов Корана и текстов хадисов и совершить синтез между неоплатонизмом и исламскими верованиями. По их мнению, Пророк (с.а.с.) учил людей внешнему («захири») измерению Шариата, а первых семь шиитских имамов – внутреннему, подлинному значению символов Корана и Сунны. Главной миссией имамов выступает установление общественной справедливости. Как пишет Н. Армстронг, английский историк религии, в философии ас-Сухраварди «все наши мысли, представления, желания, мечты и видения соответствуют извечным реалиям в сфере «'алям аль-мисаль». Пророк Мухаммад, например, узрел этот промежуточный мир во время своего Ночного Полета, когда перенесся на порог мира Божественного... Таким образом, путь к Богу пролегает не только через сферу рассудка, которую так чтили файласуфы, но и через пространство творческого воображения – царство мистики» [5].

Центральным пунктом в учении ас-Сухраварди предстает концепция «Светочей». С точки зрения ас-Сухраварди, среди существующих

вещей наиболее очевидной является свет; нет ничего более очевидного, чем он, и он не нуждается в каком-либо определении. Те вещи, которые независимы от других вещей как с точки зрения своей сущности, так и с точки зрения своего совершенства, получают название «богатые»; те же, которые и с точки зрения сущности, и с точки зрения совершенства зависят от других вещей, называются «бедными». Любая вещь как вещь-в-себе может быть определена под две категории: либо это светочь и сияние, либо это *не* светочь и сияние, т.е. тьма.

1) Вещь, являющаяся сама по себе светочом, является светом либо по причине связи с другой вещью-источником света («ан-нур аль-'ариз»), либо является совершенно независимым источником света, т.е. абстрактным и чистым светом.

2) Вещь, не являющаяся сама по себе светочом, является либо вещью, что никак не связана с другими вещами (тело само-по-себе), либо является формой для другого тела, т.е. становится темной акциденцией.

С точки зрения ас-Сухраварди, подобная классификация действительна, в том числе, и для определения того, в какой степени та или иная вещь может осознавать себя. Любое сущее может либо осознавать себя, либо не осознавать. Если оно осознает себя и существует само по себе, то оно есть нематериальный светочь. Это – Всевышний Творец, ангелы и человеческий дух. Если же нечто, дабы осознать себя, нуждается в других вещах, как это происходит, например, в случае со звездами и огнем, то оно будет акцидентным светочом. Если же нечто осознает себя, но не существует само по себе, то это – «темнота», представляющая собой природные тела. Если вещь не существует сама по себе, но представлена в других вещах, как цвета и запахи, то это – форма. Одним словом, все существующие вещи представляют собой различные виды света, сошедшиеся в той или иной вещи воедино в различных пропорциях. «Темнота» же означает полное отсутствие света, т.е. небытие.

Абстрактный светочь также может быть различным; но эта различность берет место не из чистейшей сути абстрактного света, а из внешних, акцидентных своих положений, того, насколько полно этот светочь достигает другие тела, и того, насколько полно он себя проявляет.

Если для чистого света предназначено проявить себя в двух частях, ни одна из этих частей не станет светом сама по себе, но лишь телом или формой. То, что получится в результате соединения этих двух вещей, также не будет считаться светом. Но если из двух этих частей одна часть будет светом, а другая – нет, то та часть, что не является светом, не смогла бы как-то повлиять на то, чтобы стать светочом. Поэтому чистый свет с точки зрения сути никогда не подвергается изменениям.

Представлять Свет и Темноту как две различные друг другу реальности есть заблуждение зарострийских жрецов, которые, поддавшись обманчивой посылке «из одного не может произойти ничего, кроме одного», предпочли думать, что существует два независимых и при этом онтологически равноценных друг другу источника бытия – Свет и Темнота. В действительности, если признать существование Света как первоисточника бытия, ничто не препятствует тому, чтобы представить Темноту как бытийственное «ничто» или «пустоту», благодаря которой существование Света становится ясным. Другими словами, Свет есть основа бытия, Тьма – ее акциденция, позволяющая воспринимать Свет, но никак не воздействующая на онтологический статус самого Света. Умов не десять, как думал ибн Сина, их необъятное количество; Вселенная же есть ничто иное, как частичное выражение Бесконечного, и потому законы бытия лишь частичны. «Свет светочей» или Бог лишь познает Самого Себя посредством вещей; с этой стороны нет ни одной вещи, которая не являлась бы тем или иным выражением света божественного «Я». Таким образом, Темнота существует, однако она есть манифестация бытия, полностью зависящая от первого «Света светочей».

Таким образом, в философии ас-Сухраварди понятие «Свет светочей» занимает ключевую позицию. Как было сказано, чистый свет не подвергается изменениям, изменчива лишь та степень, в которой он достигает те или иные вещи. Исходя из этого, если чистый свет по своей сущности является «бедным», то он не чувствует потребности в теле, ибо то, что ниже по статусу, не может сотворить то, что выше. Если чистый свет, актуализируясь, оказывается «бедным», т.е. связанным с другими вещами, то он почувствует потребность в неизменном и независимом све-

точе, а тот светочь – в другом и т.д. Так как подобная цепочка не может продолжаться до бесконечности, то она должна остановиться на Том, после Которого нет никакого света, и Который существует Сам по Себе. Этот Свет есть Свет всех светочей, Всеобъемлющий Светочь, Вечносущий и Независимый Светочь, Абсолютно «Богатый» Светочь. После Него уже нет никакой вещи, и Он единый с любой точки зрения. Как не существует второго светоча, такого же, как Он, у Него нет подобия или противоположности. Любое превосходство, сила или способность исходит именно от Него. Подходя в вопросу с точки зрения веры в достоверность первоисточников маздаизма и сипользуя мифологемы этой религии, ас-Сухраварди также говорит о Свете Светочей как о «Пламени», открывшем для каждой вещи «рассветный источник», как о «Свете Славы», которой Авеста определяла словом Хварна (которая в маздеизме несла важную функцию быть пламенным величием световых существ и энергией, генерирующей бытие каждого существа, жженным Огнем каждой вещи, ее «личным Ангелом» и судьбой). Первое световое существо, первый ангел, исходящий от Света Светочей, у ас-Сухраварди есть Бахман или Воху Манна, первый из зороастрийских Амахраспанидов или Архангелов. После Бахмана из Света Светочей эмануирует мир Изначальных Светочей-господств, которые формируют нисходящую иерархию, т.н. «Табакат ат-туль» («порядок долготы»), т.е. мир Архангелов, верховных господствующих светочей [6]. Их созерцание самих себя порождает новый порядок архангелов, формирующих «Табакат аль-‘ард» («порядок широты»). Они же есть повелители видов, тождественные архетипам Платона. Сухраварди жает им имена зороастрийских Ангелов (Изад). Одновременно в «порядке широты» возникает феномен пассивного озарения, любви как покорности, что результирует в формировании неподвижной небесной сферы. До сего момента это измерение бытия ас-Сухраварди у ибн Араби соответствует «’Алям аль-Джабарут» («Миру бесконечной божественной детерминации»). Затем из этого, второго порядка архангелов эмануирует очередной порядок Светочей, посредством которых Архангелы-архетипы управляют видами, т.е. Светочи-«Эспахбады» (командующие армиями), что соответствует «’Алям аль-Малякут»

(«Миру ангельских субстанций»). Затем происходит мир подлунных элементов – «'Алям аль-мульк» («Мир физических предметов»).

Из-за того же, что Свет всех светов (т.е. Всевышний Аллах) является единственным, исходящий от Него свет будет самым чистым и абстрактным. ас-Сухраварди также говорит о *Самом близком Свете* («ан-Нур аль-Акраб»). Между Самым близким Светом и Светом всех светов есть качественное (касающееся совершенства-несовершенства) различие. Так, Свет всех светов есть чистейший свет или свет, не имеющий никакой причины, в то время как Самый близкий свет не таков. Самый близкий Свет сам по себе «беден» и становится «богатым» только благодаря Свету всех Светов. В то же время «бедность» или «богатство» Самого близкого Света составляет причину появления всех других светов. Самый близкий свет существует необходимо по причине Света всех светов, и оттого, что он находится в состоянии непосредственного созерцания Света всех светов, он постоянно «обогащается» Им и порождает новый, одновременно чистый и абстрактный свет. Из-за того, что Самый близкий Свет осознает наличие в себе «бедности» (существующей в виде темной формы), рождается «Берзах-и А'ля» – «Высший промежуточный мир». Подобная цепочка рождений действительна и для других абстрактных и чистых светов. Каждый предшествующий свет в этих цепочках обладает над последующим светом преимуществом («кахр»); одновременно каждый последующий свет обладает любовью к предшествующему. Все эти света созерцают Свет всех светов, и Его свет отражается в них. Обладающие преимуществом («кахир») света освещают друг друга. Свет, исходящий изначально от света всех светов, передается от обладающих преимуществом к более низким светам. При этом каждый свет является простым по устройству и не состоит из каких-либо компонентов. Все они с точки зрения света обладают общей природой, и разница проявляется только в плане интенсивности света. Тем не менее, это «порождение» различных светов не продолжается до бесконечности. Эта цепочка «порождений» заканчивается на том свете, из которого не «зародился» чистый и абстрактный свет.

*Мир элементов*, в котором живут люди, появился следующим образом: промежуточные

миры возникли благодаря разнице между ними и обладающими преимуществом мирами. Находясь ниже всех других светов, промежуточные миры подчиняются обладающим преимуществом светам и по своей природе являются объектом их воздействия. Толкователь ас-Сухраварди Шехрезури объясняет, что подчинившиеся миры есть состоящие из элементов тела [7]. По этой причине у промежуточных миров, т.е. тел, есть некий общий элемент, способный принимать различную форму. Любое тело может быть либо простым, либо сложным; простые вещи будут либо абсолютным покрывалом для света (как земная почва), либо прозрачной, не скрывающей свет субстанцией (как воздух). Но тело может стать и чем-то промежуточным между этими двумя состояниями, как, например, вода. Когда тело является сложным, оно будет приписано к тому элементу в своем составе, который будет обладать преимуществом. Эти элементы обладают способностью переходить друг в друга. Все они обладают общим свойством – промежуточностью. Промежуточность также есть некая субстанция, которая либо будет обладать одним из элементов, либо будет объектом одного из них. Подобная промежуточность состоит из эфира и тем самым отличается от тех вещей или форм, что состоят из элементов.

Элементы состоят из воздуха, воды и земли. Когда эти элементы смешиваются вместе в определенных пропорциях («имтизадж»), то из них появляется ряд продуктов («мауалид»). Эти продукты есть сначала металл или минералы (тур. «м'адан»), затем растения и, наконец, человек. Наиболее совершенное смешение среди всех этих вещей имеет место в человеке. Подобное совершенство устройства человека позволяет ему получать от одного из обладающих преимуществом светов («архангел Джебраиль») особый, свойственный только ему абстрактный свет. Этот свет есть то, что показывает каждого человека самому себе, т.е. его «Я». Поэтому этот абстрактный свет, существующий в человеке, не появился раньше тела, равно как и тело не появилось раньше него, он – единое целое вместе с телом.

Ас-Сухраварди говорит также о «танасух» (реинкарнации). Доводы в пользу существования реинкарнации, так и те доказательства, что ее опровергают, он рассматривает как одинаково

убедительные. В книге «Хикмат аль-ишрак», однако же, он воздерживается от принятия окончательного решения относительно возможности того, чтобы дух человека мог переселиться в тело животного. В итоге он приходит к выводу, что эта идея не может быть обоснована в достаточной степени и потому не может быть принята на веру [8].

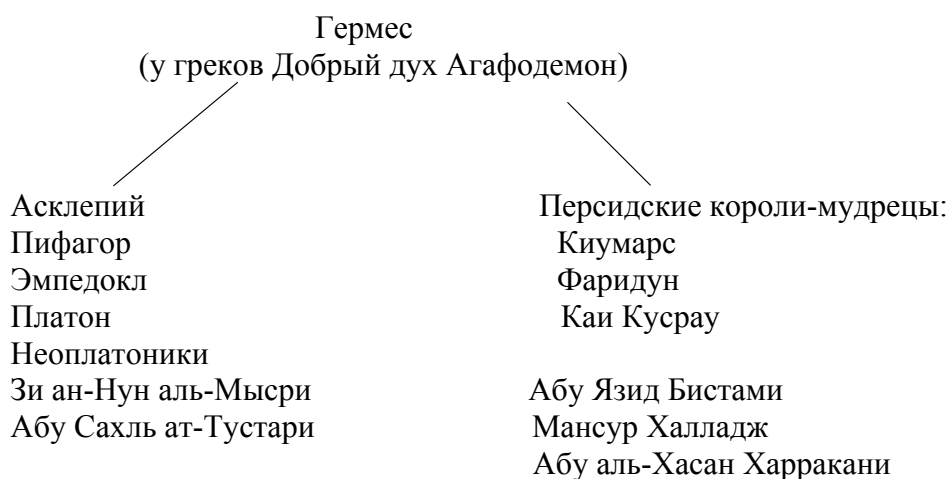
Философия мыслителя, как это можно видеть, насквозь «пропитана» духовностью. С этой стороны, можно сказать, что философия Шихабуддина стала системой синтеза перипатетизма и суфизма. Для мыслителя настоящие мудрецы-теософосы, т.е. «аль-хукама аль-мутаалихун» («подражающие Богу мудрецы») владеют как спекулятивным знанием, так и духовным опытом. Суфийский опыт аскезы и духовного созерцания, накопленный в античной философии, в трудах древних персов и представленный в идеях Зуль Нуна Мысри, Абу Язида Бистами, Халладжа и Абу аль-Хасана аль-Харакани, должен быть неотъемлемым атрибутом исламской философской мысли, а те, кто занимаются теософией, даже не принадлежа к определенному тарикату, должны расцениваться как суфии. Человек, лучше всех познавший божественную мудрость, есть Кутб, инкогнито, непознанный людьми, но настолько важный для Всевышнего, что без присутствия которого мир прекратит существование [9].

Можно сказать, что гностическая философия ас-Сухраварди стала по отношению к философии перипатетиков тем же, что «Суфизм» по отношению к «Калям» – а именно попыткой изучить духовное измерение философских истин, обозначенных аль-Фараби, ибн Синой и ибн Рушдом [1, с. 292]. Философия ас-Сухраварди есть философия интуиции («хадс»), мистического видения («мушахадат») и аскетического образа жизни. Те сны и догадки, что не противоречат общей метафизической системе миропонимания, построенной логическим путем, служат не менее важным доказательством правоты того или иного суждения, чем логический довод. Если взглянуть подробнее, то можно видеть, что и логическое мышление есть ничто иное, как разновидность интуиции, «озарения», некое

чувство, обладающее своим особенным вкусом. Косвенным подтверждением этому может служить то, что в английском языке слово «sapience» («мудрость») происходит от латинского корня «sapientia», что значит «пробовать на вкус» [10].

Так, как-то раз во время сна философ увидел некую «замкнутую духовную Вселенную» (символ философского миропонимания перипатетиков), которая «расцвела и расширилась, показав ему множество “световых существ, которых созерцали Гермес и Платон, и их небесные излучения, источники Света Славы и Господства Света (Рай ва Хоррех), глашатаем которых был Заратустра и к которым в духовном стремлении вознесся благословенный Кай Хусрау” [11]. При этом философ четко различает между «маджус» – магами и колдунами, выполнявшими в древнеперсидском обществе роль жрецов и между мудрецами, придерживавшимися т.н. «аль-хикмат аль-‘атикат» – «извечной мудрости» или *philosophia perennis*. Как он пишет в одном из своих трактатов: «Среди древних персов была группа мужей, что вели людей к Истине и сами были ведомы Ею в правильном направлении. В нашей книге, названной «Хикмат аль-Ишрак», мы возвращаем к жизни ни что иное, как их высокую и светлую мудрость, правоту которой подтверждают духовные переживания Платона и его предшественников» [12]. Точно такая же, «вечная» мудрость существовала среди индусов, вавилонян, египтян и греков, считает «Шейх аль-Ишрак» («Глава иллюминатов», титул, дарованный ас-Сухраварди его последователями) [13]. С точки зрения философа, история философии вовсе не начинается с Платона или Аристотеля, а, наоборот, заканчивается с ними, ибо первым философом человечества был Гермес, он же – пророк Идрис (мир ему!), который получил ее как небесное откровение. Именно за Идрисом последовали мудрецы Греции, древней Персии, а затем – и мудрецы религии Ислам, которая, по сути, объединила в себе мудрость всех предыдущих цивилизаций. Цепочка передатчиков *philosophia perennis*, как отмечает исследователь творчества ас-Сухраварди С.Х. Наср, может представлена символически в следующем виде:





Ас-Сухраварди считал, что интуитивное начало в философском мышлении было когда-то подробно изложено в древних восточных религиях, затем этот подход был развит Пифагором и – особенно – Платоном, заговорившем о счастливом «идеальном мире», который душа «вспоминает», очистившись от воздействий материального мира и привыкнув мыслить логическим путем. Затем это интуитивное начало было развито Плотинем, учившим, что все души эманировали из единой Мировой Души подобно тому, как лучи происходят от Солнца, и что, научившись не обращать внимание на плотские желания, человек может «раствориться» в Боге и получать знания без особого труда путем шестого чувства – интуиции. Как известно, Плотин ездил в древний Иран, где изучал зороастризм, основанный на абсолютном дуализме света (добра) и тьмы (зла) и интуитивном познании Истины. Вероятно, их учение наряду с другими восточными религиями заимствовали греческие философы доаристотелевского периода; Первый Учитель же приложил немало усилий для «очищения» философии от элементов восточного интуитивизма. Целью ас-Сухраварди в этом отношении было «возродить древнеиранскую философию света» в своих трактатах [8, с. 489]. Он называл иллюминацию неким «присутствующим знанием» («аль-‘ильм аль-худури»), благодаря которому знающий «соединяется» с объектом своего знания, становясь с ним единым целым. В этом плане он признавал успех классических суфиев, говоря, что суфии «достигли источника света и обрели самое важное, что только можно было обрести». Для ас-Сухраварди, равно как и для

Плотина, Платона и тех мудрецов Древней Персии, что были, как выразился ас-Сухраварди, «хранимы Аллахом», душа не могла найти покой, не обретя способности созерцать мир ангелов и божественных эпифаний. Только так потоки священного знания-гнозиса могли, подобно стихийным порывам ветра, охватывать собой душу и «освещать» ее совершенно новым модусом перцепции интеллигибельных предметов. В своем трактате “Хикмат аль-Ишрак” ас-Сухраварди рассказывает о еще одном личном «озарении». В один период жизни философ не мог разрешить некоторые проблемы познания; его глубокое знание перипатетической философии ему никак не помогало. Но вдруг перед ас-Сухраварди появилось особое видение – это был один из Имамов, «кутб» Вселенной, что способен глубоко воспринимать как материальное, так и духовное измерение бытия: «Вдруг меня окутало благостью: сначала слепящая вспышка, после свет прозрачный в облике как бы человеческом. Я пристально взгляделся – и вот, он. [...] Он приблизился ко мне и приветствовал так ласково, что замешательство мое тут же прошло и испуг сменился чувством давнего знакомства. И тогда я принялся жаловаться ему, что не могу разрешить проблему познания.

“Пробудись и вспомни себя, – сказал он мне, – тогда и найдешь решение» [14]. Именно концентрация на внутреннем озарении, на способности созерцать освещенном собственным «Я» нематериальные субстанции позволяло, в философии ас-Сухраварди, находить суть всех вещей. «’Алям аль-мисаль» же становился при этом идеальным посредником между высочай-

шими истинами Божественного Бытия и материальными реалиями человеческой жизни.

Ас-Сухраварди также говорит о *человеческой душе* и дает ей следующие названия, соответствующие его «философии света»: «управляющий свет» («ан-нур аль-мудаббир»), «командующий свет» («ан-нур аль-эфхед») и абстрактный свет («ан-нур аль-муджаррад») [15]. С его точки зрения, естественно, чтобы человек знал свою душу («нафс»); это – наиболее естественное интуитивное («худури») знание. Но из-за того, что люди далеки от мудрости, об этом им напоминают мудрецы, приводя доказательства существования души. По ас-Сухраварди, человек не может познать свою суть путем примера, ибо в случае с душой нет никакой разницы между познающим и познаваемым, и человек, и душа – один и тот же объект [16]. Суть человека в том, чтобы осознавать вещи; кроме этого, он не несет в себе никакой другой сути. Если бы это было не так, то эта суть осталась бы неизвестной, и человек бы даже не понял, кто он. Тот феномен, что человеческая душа познает вещи и обладает сознанием («мудрикийет») есть «альфа и омега» человеческой сути. Душа, будучи проявлением бытия Абсолютного Света, сама освещает вещи в процессе их познания. На более широком плане, однако, она есть лишь частичное проявление бесконечности Абсолютного Света, располагающего возможностью освещать вещи так, как будет ему угодно. Модусы работы Абсолютного Света, онтологически совпадающие с процессом Его Самопознания, бесконечны; человеческий же разум располагает только ограниченным количеством мыслительных категорий. По ас-Сухраварди, душе мы можем дать следующее определение: «Она есть субстанция, не являющаяся телом и не обладающая свойствами тела. Главной особенностью ее является то, что она управляет телом и может осознавать вещи» [17]. Как только появляется тело, способное вместить в себя душу, душа тут же появляется путем эманации из своего первоисточника. Это означает, что у каждого тела есть своя душа и что она обретает существование вместе с телом. Души не существуют до тела. Если бы это было не так, то каждая душа, которая бы находилась в этом случае в мире света, наполнилась бы информацией о нем и уже не пришла бы в этот мир – в этом бы не оставалось необходимости. Если бы души существовали до тел, то как и чем они бы смогли

отличаться друг от друга? Так как между ними не было бы никакой разницы, все они были бы одной-единственной вещью. Но это невозможно. То есть душа уникальна для каждого отдельного тела [18].

*Способности души* ас-Сухраварди классифицирует так же, как ибн Сина. По ас-Сухраварди сила воображения, представления и иллюзии, состоящая из внутренних чувств души, есть одна и та же вещь. Все они получили разные названия лишь относительно. Память же является не хранилищем информации, а скорее способностью вспоминать. По ас-Сухраварди, у разума есть две стороны. Та сторона души, что смотрит на трансцендентные вещи, носит название теоретического разума, та же сторона, что смотрит на тело, есть практический разум. Сознание для мыслителя есть присутствие любых вещей, абстрагированных от материи. Именно так, к примеру, человек познает самого себя или чувствует боль. Все это человек обнаруживает в себе уже в готовом виде. При этом это не является формой или аналогией.

Ас-Сухраварди обосновывает связь между телом и душой как желание («шаук»). Душа физически не идентифицируется с телом, равно как и не становится субстанциональной сущностью тела. И душа, и тело остаются разными по своей природе. Причина, по которой они находятся в одном и том же месте, иная. Точно так же, как у телесных вещей смешение главных жидкостей («ахлат») образует тело, похожим образом самые тонкие («латиф») элементы в смеси жидкостей образуют дух, и именно дух начинает выполнять главную роль по организации взаимоотношений элементов бытия в теле. Дух при этом сам является «тонким» («латиф») телом и располагается в сердце [19]. Как правило, между духом и телом устанавливается взаимоотношение взаимного «желания», однако разрыв этого отношения не причиняет духу никакого вреда. Дух продолжает вечно жить, даже покинув тело, ибо сама его суть не предусматривает небытия.

Человек должен сделать все, чтобы пробудить в себе скрытый «световой потенциал». Даже его животная душа ищет Извечный Источник Блаженства – Свет. Так, рыбы покидают морские глубины и поднимаются к поверхности воды в лунную ночь, чтобы узреть источник света – луну; точно также в темную ночь дикие звери стремятся приблизиться к огню, ибо их жи-

вотные души интуитивно осознают внутреннее родство и частичную идентичность со Светом всех светочей. Животная душа человека, естественно, еще больше стремится к Свету Бога, но достичь его может только комбинируя знания о Боге с практическими действиями, совершенствуя и понимание, и волю к действиям.

С другой стороны, так как начальный принцип духа вечен, то и он сам вечен. Те, кто достигают совершенства в знании и поведении, достигают самого высокого счастья; те же, кто добился прогресса среднего уровня, попадают в «а'лам-и мисаль» – мир, где воображаемые образы обретают относительно реальное существование, и где они могут получить все желаемые вещи. Люди же несчастные увлекаются в темноту сообразно степени дурноты своих нравственных качеств.

Остановимся на шиитской принадлежности мыслителя. Как и все шииты, он верил в существование некоего «идеального человека», познавшего божественную мудрость самым глубоким образом. Для него такой человек, именуемый в суфийской терминологии как «Кутб» и шиитский Имам, сокрытый от взоров людей, есть одно и то же лицо. Его скромность и существование инкогнито соответствуют шиитскому понятию «гайбата» – сокрытости Имама. Суфийский «Уиляйат» как концепция о людях, близких к Богу, практически не совершающих грехи и благодаря наитию свыше («ильхам») получающих информацию от Самого Бога, весьма похожа на концепцию «Имамата» о безгрешных духовных и политических лидерах исламской «уммы», также получающих от Аллаха «скрытое» знание об истине вещей. В отношении философии права ас-Сухраварди был последователем аль-Фараби и ибн Сины, и отстаивал классическую идею «благодетельного города». Правитель-философ, освещенный сиянием иллюминации, мог бы разрешить все проблемы общества – вот вкратце тот несколько утопический рецепт решения социальных проблем, который предписывает своим современникам «Шейх аль-Ишрак» («Глава иллюминантов», как называли его сторонники).

Что же, после трудов «Шейха аль-Ишрака» в шиитском мире философия и «Суфизм» стали частью единого целого, ибо философ, подобно

аль-Газали в суннитском мире, сумел объединить то, что под влиянием античной философии стало восприниматься чужеродным друг другу – чувство и интеллект, разум и сердце. Космология доисламских персидских мыслителей, апелировавшая, преимущественно, к материальному миру и потому претендовавшая на определенную объективность, дополняется у него субъективным, чувственным подходом к миру, перенятым им у последователей «Суфизма». Философия зороастризма получает у него совершенно новое звучание – философское и одухотворенное. Иными словами, философ успешно комбинирует философский объективизм ибн Сины с более чувственным, субъективным гнозисом «Суфизма», притязая на то, чтобы продемонстрировать нам образец «идеального мудреца» как образцового философа и мистика одновременно. Возможно, именно это и заставило его так активно отстаивать тезис о существовании в каждом веке великих духовных вождей, «полусов» («а'ктаб»), персон настолько важных, что в их отсутствие мир просто прекратит свое существование, и оказаться в итоге осужденным на смертную казнь. В любом случае, философ нарушил принцип «золотой середины», посчитав за абсолютную истину свою собственную, ничем не обоснованную, точку зрения на вопрос о послании пророков после смерти Мухаммада (с.а.с.), ибо существовал аят Корана, для большинства мусульман не приемлющий никакой внутренней («батыни») трактовки: «И Мухаммад... печать пророков» (33:40). Как никто иной, мастер духовности и философии ас-Сухраварди должен был понимать опасность и неуместность оглашения иной точки зрения на этот вопрос. Кроме того, даже среди шиитских догм нет места вере в то, что после смерти пророка Мухаммада (с.а.с.), Аллах пошлет иных пророков. Возможно и другое – «Шейха аль-Ишрак» могли просто не понять правильно, ибо понимание «философии озарения» требует недюжинной духовной и творческой подготовки и определенного суфийского опыта. Это, кстати, является главной причиной того, что идеи философа до сих пор считаются эзотерическими и трудными для понимания широкими массами читателей.

**Литература**

1. Corben A. The history of Islamic philosophy, p. 211
2. Corben A. The history of Islamic philosophy, p. 222
3. Hasan Shahin. Islam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: «Ilahiyat», the date of issuing is not specified, p. 117
4. Hasan Shahin. Islam felsefesi tarihi dersleri. – Ankara: «Ilahiyat», the date of issuing is not specified, p. 117
5. Karen Armstrong, The History of God / [www.krotov.info/lib\\_sec/01\\_a/arm/strong\\_00.htm](http://www.krotov.info/lib_sec/01_a/arm/strong_00.htm)
6. Corben A. The history of Islamic philosophy, p. 211
7. Corben A. The history of Islamic philosophy, p. 120
8. Ash-shimaly. Ad-dirastat fi tarih al-falsafat al-islami. – Beyrut
9. Corben A. The history of Islamic philosophy, p. 224
10. Majid Fahri. Islam felsefesi tarihi – Istanbul: Iklim yayinlari, 1992, p. 33
11. Said Hossein Nasr. Islamic Philosophy from its origin to the present: philosophy in the land of Prophesy. – New York Press, 2006, p. 39
12. H. Corbin. Les motifs zoroastriens dans la philosophis de Sohrawardi. – Teheran, 1946. p. 209
13. Sh. Suhrawardi. Opera Metaphysica et Mistica. – Istanbul, 1945, V.I. p. 78
14. Ash-shimaly. Ad-dirastat fi tarih al-falsafat al-islami. – Beyrut, p. 24
15. Hiqmat al-Ishraq, quoted in Henri Corbin, Spiritual Body and Celestial Earth, from Mazdean Iran to Shiite Iran, trans. Nancy Pearson. – London, 1990. p. 36
16. As-Suhravari. Kalimat at-tasauuf, in Nejefekulli Habibi «Se Rasail ». – Tehran: 1397 y. (according to the Muslim calendar), p. 41
17. Ash-shimaly. Ad-dirastat fi tarih al-falsafat al-islami. – Beyrut, p. 28
18. H. Corbin. Les motifs zoroastriens dans la philosophis de Sohrawardi. – Teheran, 1946. p. 79
19. Majid Fahri. Islam felsefesi tarihi – Istanbul: Iklim yayinlari, 1992, p. 30