

ИШРАКИЗМ (от араб. *ишрāқ* «озарение»), также «философия озарения», «иллюминативизм» — одна из школ классической арабо-мусульманской философии. Ишракизм стал результатом переосмысления наследия доисламской иранской культуры, прежде всего зороастризма, с монистических позиций, характерных для средневековой исламской мысли. Это переосмысление было длительным процессом, так и не достигшим своего конечного результата: фундаментальный дуализм света и тьмы как независимых начал не был, да и вряд ли мог быть по существу преодолен в метафизике философии озарения без отказа от самого ее основания, хотя монистические тенденции всегда были сильны, насколько это возможно. Не исключено, что основные идеи ишракизма были высказаны еще Ибн Сīной, однако, поскольку до нас не дошел его труд «Восточная философия», который, в отличие от «Книги исцеления» и других собственно перипатетических сочинений, предположительно содержал изложение его подлинных философских взглядов, да и точно не установлено, существовал ли он вообще, вряд ли приоритет Ибн Сīны можно с достаточным основанием утверждать, исходя из его существующих текстов. Вместе с тем не менее очевидно, что Шихāб ад-Дйн Йаҳйā ас-Сухравардī (1154-1191) рассматривает Ибн Сīну как безусловный авторитет, что подтверждается как его непосредственными высказываниями, так и многочисленными текстуальными совпадениями произведений двух мыслителей, и явно отделяет его от «перипатетиков», на которых обрушивает свою критику. Ас-Сухравардī является автором первого из дошедших до нас систематических изложений философии ишракизма, которое выполнено в его основном произведении *Хикмат ал-ишрāқ* «Мудрость озарения». Оно послужило основой для размышлений и комментариев последующих философов, развивавших идеи ишракизма и в собственных произведениях. Среди наиболее известных — аш-Шахразūrī (XIII-XIV вв.), Қутб ад-Дйн аш-Шйрāзй (ум. 1311), Ҷадр ад-Дйн аш-Шйрāзй, известный также как «мулла Садра» (1572-1640). Идеи ишракизма прочитываются у основателей бабизма и бехаизма, хотя современный бехаизм достаточно далеко отошел от них. По мере своей эволюции ишракизм сближался с суфизмом и воспринимал все больше философский лексикон арабоязычных перипатетиков, некогда подвергнутых столь жесткой критике основателем этой школы. В результате собственное лицо ишракизма было несколько заслонено этим своеобразным соединением разнородных идей, которое было подчинено идее монизма, и наряду с термином «ишракизм» для его характеристики применяется название «исламская философия» (*фалсафа исламийя*). В XX в. этот комплекс идей развивал Муҳаммад Хусайн ат-Ғабāтаба'й.

Ас-Сухравардī родился в 1154 г. на северо-западе Ирана в городке Сухравард. По сообщению некоторых источников, ишракизм содержал собственную политическую философию, о которой, если это так, нам мало что известно. Считается, что пропаганда этих взглядов привела к заключению ас-Сухравардī в тюрьме Алеппо, где он и был убит в 1191 г. Поэтому к его имени добавляют *ал-мақтул* «Убиенный», что служит также отличению ас-Сухравардī

от полного тезки — известного суфия, основателя ордена сухравардийя. Желая указать на статус фактического основателя школы ишракизма, ас-Сухравардӣ часто называют *шайх ал-ишрāқ* «Шейх озарения».

Произведения ас-Сухравардӣ с точки зрения содержания распадаются на философские трактаты различного объема и довольно короткие философские притчи. Вторые созданы, за небольшим исключением, на персидском. Они написаны языком, использующим авестийские мотивы, коранические образы и топоры арабо-исламской поэзии. Эти произведения отвечают одному из основных критериев красноречия, как он был сформулирован в классической арабо-исламской филологии: наименьшим количеством словесных знаков (*лафз*) передать наибольшее богатство смысла (*ма'нан*). Ряды как будто независимых толкований, отсылающие читателя к совершенно разным памятникам мысли и образным системам, приводятся здесь к единству, будучи выражены в одних и тех же словесных формах, а взаимодействие этих рядов порождает новые смыслы в воспринимающем их сознании. К числу таких произведений относятся *ал-Гурба ал-ғарбийя* «В западне Запада», *Рисāлат ат-тайр* «Трактат о птицах», *Луғат-и мӯрāн* «Язык муравьев» и др. К этой группе примыкает *Хайāкил ан-нӯр* «Храмы света»: это произведение написано ишракистско-зороастрийским языком с некоторыми перипатетическими мотивами, не является в собственном смысле философскими, но и не насыщено иносказаниями. Философские трактаты написаны на арабском и распадаются, в свою очередь, на две группы. К первой относятся произведения малого и среднего объема, в которых ас-Сухравардӣ, по его собственному признанию, сознательно занимает позицию перипатетиков и с их точки зрения критикует противостоящие им взгляды. Это такие сочинения, как *ат-Талвйхāt* «Намеки», *ал-Муқāвамāt* «Оборения», *ал-Машāри' ва-л-мутāраҳāt* «Истоки и вызовы». Взгляды перипатетиков выражены здесь вполне отчетливо, в том числе и в понимании категории «бытие» (*вуджӯд*) как наиболее общей и равно относящейся к любому существу: эта позиция неоднократно полемически разрабатывается и заостряется ас-Сухравардӣ. Вторую группу философских произведений можно считать представленной единственным большим трактатом, который излагает собственно ишракистские взгляды ас-Сухравардӣ. Это «Мудрость озарения», законченная в 1186 г. и написанная, согласно признанию автора, в ответ на настойчивые просьбы со стороны его сподвижников. Здесь ас-Сухравардӣ занимает иную позицию, более трудную, по его собственной оценке, для понимания и передачи другим, нежели позиция перипатетиков, весьма приспособленная для школьных нужд. Знание, изложенное в «Мудрости озарения», получено, согласно признанию автора, не в результате работы разума, однако затем переосмыслено и приведено к дискурсивной форме. Аргументация в защиту взглядов, излагаемых в «Мудрости озарения», заставляет ас-Сухравардӣ резко критиковать перипатетиков по всем основным позициям их учения: это касается категории бытия, субстанциальных форм, основания индивидуации, понимания причинности и действительности, а также некоторых положений неоплатонизма, воспринятых арабоязычными перипатетиками.

Такая смена позиций не свидетельствует о философской неразборчивости ас-Сухравардī или эклектизме его учения. Она не указывает также на внутреннюю эволюцию его взглядов или их резкую перемену. Возможность занять и ту и другую позицию как бы воплощает те два принципиальных пути обретения знания, на которые автор указывает в «Мудрости озарения» как на непротиворечащие, хотя и не совпадающие и в некоторых аспектах соподчиненные один другому: непосредственный и опосредованный. Первый он называет *та'аллух* «углубленность в божественное», второй *бахс* «исследование». Каждый из этих путей имеет собственные многочисленные градации совершенства, и человек может воплощать их в себе независимо одно от другого. При этом непосредственное познание имеет все же приоритет: в случае противоречия результатам «исследования» именно оно дает истину, совершенство в этом виде познания ценится выше, чем совершенство в «исследовании», а главное, в человеческом роду всегда есть некто, кто абсолютно совершенен в непосредственном познании: он и является подлинным «главой» (*ра'ис*) людей и преемником Бога на земле, даже если совершенно пассивен и не обладает мирской властью. Возможно, в этом состоит основание политической теории ишракизма: ас-Сухравардī категоричен в том, что «главенство» ни при каких условиях не может принадлежать тому, кто совершенен в опосредованном познании, но лишен непосредственного, однако если два мужа абсолютно совершенны в непосредственном познании, но различаются способностью к «исследованию», главенство принадлежит тому, кто совершеннее во втором. Если такой подлинный «глава» обладает мирской властью, эпоха просветлена, если же нет — на земле властвует темень: так вопросы «политики» (*сийāса*) трактуются в фундаментальных терминах философии озарения. Ас-Сухравардī показывает и их связь с популярными религиозно-политическими воззрениями: такой глава и оказывается по существу тем, кого шииты называют скрытым имамом, а массы верующих и суфии — «полюсом» (*қутб*) эпохи, без которого не могли бы вращаться мирские дела, даже если такой имам или полюс неизвестны людям. Подобные мудрецы всегда обладали полнотой неизменного знания, поэтому подлинная мудрость вечна: ее выражали на своем языке Зороастр, Гермес, Эмпедокл, Платон, Пифагор, Асклепий и другие, ее же выражает по существу и сам ас-Сухравардī. Этот ряд Шейх озарения ясно отличает от огнепоклонников (*маджус* «маги») и дуалистов-манихеев, с которыми не желает иметь ничего общего.

Поскольку «мудрость» (*хикма*) состоит не в исключительном избрании непосредственного познания как более совершенного, а в соединении его с искусством «исследования», это объясняет и строение самой «Мудрости озарения». Ее первая половина посвящена вопросам логики, в основном силлогистики, а вторая — метафизики, причем первая, как утверждает ас-Сухравардī, необходима для овладения второй.

Областью опосредованного, логического познания является то, что, с одной стороны, не составляет врожденного знания человека и не возникает в его сознании при одном напоминании и намеке, а с другой, не является результатом непосредственного познания. Этим определяется автономия логического познания. Его суть состоит, как указывал еще Ибн Сīнā, в

переходе от известного к неизвестному с помощью конечного числа шагов. Успех этой стратегии зависит, во-первых, от истинности исходного знания, а во-вторых, от правильности путей перехода от него к искомому.

Истинность исходного знания определяется ас-Сухравардī как его «явленность» (*зухūr*). Это понятие может быть раскрыто как непосредственность и простота. В качестве таковой явленность у основателя ишракизма проявляет себя не только в области определения базы логического познания, но здесь она выступает как такое знание, которое, во-первых, не нуждается в дальнейшем определении, а во-вторых, исключает возможность разногласия между людьми относительно собственного содержания. Этим критериям отвечают простейшие чувственные восприятия. Способность к ним, согласно ас-Сухравардī, врождена каждому здоровому человеку, они в принципе неопределимы, поэтому не могут быть объяснены тому, кто лишен такой способности, и составляют целиком фундамент выводного знания. Схватывание таких простейших вещей — звуков, цветов, тактильных восприятий, т.д. — чувствами дает абсолютно адекватное знание, которое ничем не отличается от их постижения разумом. Абсолютная простота, необходимый коррелят явленности у ас-Сухравардī означает, что чувственные восприятия и вещи могут и разумом быть объяснены только так, как схватываются чувством; например, лучшее, что разум может сказать о звуке — что он «звук», и т.д. Другое следствие этого — отрицание сводимости чувственных восприятий одно к другому: они невыразимы средствами друг друга и не имеют общего органа.

Чувственные восприятия и соответствующее им чувственно воспринимаемые вещи составляют не только абсолютно достоверный фундамент знания, но и едва ли не единственную подлинную реальность. Радикальный сенсуализм ас-Сухравардī смыкается с его не менее радикальным номинализмом. Общие понятия (*ма‘нан ‘āмм* «общий смысл») не обладают никакой действительностью (*тахаққуқ* «осуществленность») вне ума. Иллюстрация этого положения проводится как критика субстанциальных форм перипатетиков. В «доме» нет ничего, кроме «глины», принявшей определенную фигуру, «сиденье» — только «дерево», наделенное новой фигурой, и т.д. Поскольку «фигура» (*шакл*) — это акцидентальное пространственно-временное взаимное расположение частиц вещества, и не более того, «чтойность» (*мāхиййа*) вещи включает у перипатетиков указание на акцидентальные, а не только субстанциальные, как они считают, признаки. Хотя такой вывод должен был бы означать отрицание применения родо-видовых определений как дающих «истину» (*хақйқа*) вещи, ас-Сухравардī фактически смягчает эту крайнюю позицию и в логике использует некоторые устоявшиеся родо-видовые определения и весь арсенал связанных с ними понятий, а в метафизике признает независимое наличие вне ума ряда атрибутов тел, таких как чернота (*савād*), которые и являются простейшими чувственно воспринимаемыми вещами, в отличие от всех гипостазированных универсалий, как производных от таких (например, *асвадиййа* «чернотность» производна от «черноты», но в отличие от нее имеется только в уме), так и независимых от них, например «бытие» или «субстанциальность».

Что касается второй составляющей логического познания, силлогистики, то ас-Сухравардī излагает ее известный средневековой арабской культуре аристотелевский вариант, исследуя особенности различных модусов силлогизмов и возможные софизмы. Он указывает на возможную реформу логики, состоящую в ее кардинальном упрощении, которое мыслится как сведение ассеротической логики к модальной. В качестве своеобразных связок в ней должны быть оставлены «необходимость», «возможность» и «невозможность», любое высказывание приведено к категорическому вроде «Всякий человек необходимо возможно-пишущий» или «Каждый камень необходимо невозможно-живой», а все модусы силлогизмов сведены к виду *Barbara*, использующему посылки такого типа. Об этом виде логического рассуждения говорил еще Ибн Сīнā, у которого логика таким образом должна была вполне согласовываться с метафизикой, также построенной на основе понятий необходимость, возможность и невозможность, обладающих более фундаментальным статусом, нежели понятие бытия.

Если явленность обосновывает истинность логического познания, то она же достигается и в непосредственном познании. Его ас-Сухравардī называет также «истинным свидетельствованием» (*мушāхада хаққа*). Как и у Ибн Сīны, у ас-Сухравардī предметом прямого схватывания, доступным всем людям, служит «я» (*'анā*) человека, или его «яйность» (*анā'иййа*). Для обоих мыслителей «я» постоянно открыто самому себе, и в силу этого для его познания не нужно ни предварительное знание, ни какие-либо переходы от известного к неизвестному: «я» всегда познается безусловно и полно. Но в отличие от Ибн Сīны, ас-Сухравардī удается поставить способность непосредственного познания на метафизический фундамент своей системы: человеческая душа на самом деле — не что иное, как свет, нисшедший в материальный мир, но сохраняющий способность быть «озаренным» (*ишрāқ*) высшими, метафизическими светами. Такая озаренность и дает непосредственное познание метафизических начал человеком. В конце «Мудрости озарения» ас-Сухравардī указывает на различные степени светового озарения, сопровождающиеся чувственными восприятиями звука и света. В отличие от постижения яйности, такая озаренность дается не всем, а только тем, кто устранил препятствия и заслоны между своей душой и высшими светами, после чего непосредственное познание оказывается беспрепятственным и наступает без усилий со стороны познающего субъекта.

Подобно теории познания, фундамент метафизики представлен понятием, отвечающим критериям абсолютной явленности и простоты. В качестве такового выступает свет (*нūr*), который связан с видимым физическим светом (последний чаще обозначается термином *дав'*), хотя и не тождествен ему. Абсолютная простота света означает и его абсолютную неопределимость. В отличие от чувственных восприятий, явленность этого света не тождественна универсальной очевидности. Напротив, поскольку свет явлен в метафизическом мире, а человек пребывает в физическом, для него явленность оборачивается скрытостью (*бутūн*). Это дает основание развитию диалектики явленности-скрытости, в которой ишракизм сближается с общим направлением рассуждений классической арабской философии. Наиболее простой и абсолютно явленный свет обладает и наибольшей «интенсивностью»

(шидда). Это — Свет светов, Первоначало, описанное на языке ишракизма. Абсолютная явленность Света светов отождествляется и с его абсолютной действительностью: он является истинной причиной и истинным деятелем, даже если это заслонено чем-то от нашего постижения. Простота Света светов не дает возможности понять подлинную причину множественности прочих метафизических светов, которая не более чем констатируется и описывается: чем ниже расположен свет, тем менее он интенсивен, тем более удален от первоначала и тем большим числом вышестоящих светов озарен, так что множественность светов толкуется и как множественность аспектов озарения.

Попытка монистической трактовки категории свет состоит в понимании «тьмы» (*зулма*) как чистой лишенности, в условия которой не входит возможность: в таком случае отсутствия света достаточно для наступления тьмы. Однако материальные тела являются не просто такой тьмой, но «преградой» (*барзах*), которая задерживает свет и без которой тьма была бы невозможна. Преграда совершенно мертва, лишена возможности действия, а значит, тела не производят одно другое; еще менее оснований считать, что живой свет производит бездейственную преграду. Поэтому преграды, или «затемненные субстанции» (*джавхар гасик*) оказываются самодовлеющим началом, без которого ишракистская метафизика ас-Сухравардӣ была бы невозможна, но наличие которого означает неустранимый дуализм системы. Существенную черту метафизики ас-Сухравардӣ составляет отказ от категории «существование» (*вуджуд*), которая оказывается чистым понятием без всякого внешнего коррелята, бесполезным для описания реальности. Основанием индивидуации у него служит не материя, понятие которой устранено из метафизики вместе с формой, а «совершенство», напоминающее «интенсивность».

Физика ишракизма строится на метафизических основаниях. Тела делятся на три класса в зависимости от способности пропускать свет: «задерживающие» (*хаджиз*), «приглушающие» (*муқтағид*) и «прозрачные» (*латӣф*). Отношение к свету выступает как единственная существенная характеристика определения этих групп, которые именуются «основами» (*'асл*) и выступают в качестве своеобразных первоэлементов. Прочие качества тел являются «ответвлениями» (*фар'*) от этого. Свет, будучи метафизическим, способен вместе с тем проникать и в физический мир, никак при этом не меняясь, но приобретая «фигуру» (*шакл*) и мгновенно заполняя собой пространство. Зрение описывается как явленность света, для чего не требуется запечатление «форм».

В космологии ас-Сухравардӣ более всего заметны мифологические, зороастрийские и иные древние мотивы. Небесные тела — это «талисманы» (*тиласм*), или «каркасы» (*хайкал*), или «цитадели» (*сӣсийа*), приготовленные метафизическими светами для себя, чтобы они могли явиться в нашем мире. За счет этого небесные тела оказываются «светоносными», а земные храмы как бы отражают эти небесные цитадели.

Система основателя ишракизма претерпела значительную эволюцию у поздних мыслителей, которые все больше проявляли тенденцию к использованию философских понятий, исключаемых системой ас-Сухравардӣ.

Ҷадр ад-Дйн аш-Ширāзӣ использует понятие «существование» и термины «возможность» и «необходимость», как их употребляли арабоязычные перипатетики, прежде всего Ибн Сйнā. Он активно опирается на принцип *'aṣālat al-wudjūd* «первоосновность существования», а ат-Ṭабāṭабā'ӣ (*Бидāйат ал-ҳикма* «Начало мудрости» 1970 г.) прямо говорит о его перипатетических истоках. Вместе с тем такое признание не обязательно корректно, поскольку этот принцип тесно совмещен с заимствованным из суфизма учением о *ваҳдат ал-вуджӯд* «единстве существования» (см. *Суфизм*), причем *вуджӯд* трактуется таким образом, что напоминает однокоренное *мавджӯд* «сущее», так что речь идет о примате единственного истинно-сущего Первоначала. Эти терминологические упражнения все более размывают фундамент метафизики света, а сама эта центральная категория ишракизма метафоризируется и используется в визионерских описаниях «мира света». Основная идея интуитивного озарения все более заметно трактуется в суфийско-мистическом ключе, вместе с тем происходит и восприятие философских идей суфизма, далеко не всегда согласующихся с изначальным фундаментом И.

Литература на русском языке

- Ас-Сухраварди*. Му'нис аль-'ушшак. Вступление, перевод с фарси и комментарий В.А.Дроздова. Восток, 1993, № 2. М., Наука, 1993, с.131-150
- Ас-Сухраварди*. Язык муравьев (перевод с персидского и комментарии Я.Эшотса) // Волшебная гора VII. Философия, эзотеризм, культурология. М. РИЦ «Пилигрим», 1998
- Ас-Сухраварди*. 'Ақā'ид ал-фалāсифа (арабский текст, русский и азербайджанский перевод). Баку, Элм, 1986, 22 с.
- Смирнов А.В.* Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (раздел «ишракизм») // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., Восточная литература, 1998, с.42-81