

А.В.Смирнов

Философский поиск ас-Сухравардī

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

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

Шихāб ад-Дīн Йаḥйā ас-Сухравардī родился в 1154 в Иране, в городе Сухравард. Сведениями о его жизни мы обязаны в первую очередь Шамс ад-Дīну аш-Шахразūrī — мыслителю, жившему в XIII в., считавшему себя последователем ас-Сухравардī и включившему информацию о нем в свой биографический сборник *Нузхат ал-арвāḫ ва равдат ал-афрāḫ фī та'рīḫ ал-ḫукамā' ва ал-фалāсифа* «Отрада душ и источник радостей, повествующий о жизни мудрецов и философов». Ас-Сухравардī прожил совсем недолгую жизнь: в 1191 г., 36 лет от роду, он был умерщвлен в тюрьме Алеппо, возможно, по приказу айюбидского султана Ṣалāḫ ад-Дīна и, вероятно, по причине пропаганды ишракистской политической доктрины.

Ас-Сухравардī представляет собой, с моей точки зрения, переломную фигуру — фигуру, создавшую своего рода поворотный момент в развитии философской мысли в арабо-мусульманской цивилизации. Этот переломный характер заключается в том, что, видимо, именно начиная с ас-Сухравардī можно в полной мере и с полным основанием говорить об иранской составляющей в общем целостном развитии арабо-мусульманской философской мысли. Это не значит, что до ас-Сухравардī не было философов-персов или что классическое — я имею в виду до-

исламское — иранское наследие было подвергнуто забвению. Однако философия и классическая иранская духовность, если позволить себе образное выражение, жили обособленно. Первым, кто смог внятно и последовательно, с очень большой силой заявить об их встрече и слиянии, был именно ас-Сухравардī. В этом смысле, я думаю, можно говорить о том, что ас-Сухравардī представляет собой особую фигуру в развитии и иранской мысли, и — с другой стороны — арабо-мусульманской философии в целом.

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

Только косвенным доказательством этого может служить отношение ас-Сухравардī к Авиценне: в «Мудрости озарения», своем основном произведении, подвергая серьезной, если не сказать сокрушительной, критике основополагающие положения перипатетиков, ас-Сухравардī не упоминает в этой связи Ибн Сīну, как будто выводя его из-под этой критики. В то же время многочисленные текстуальные совпадения, подчас буквальные, чаще почти буквальные, между произведениями Авиценны и «Мудростью озарения» (и некоторыми другими текстами) ас-Сухравардī позволяют говорить о том, что Ибн Сīнā служит для Мастера озарения признанным авторитетом.

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

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

Во-вторых, вытекающая из этого (или, во всяком случае, непосредственно и органично связанная с этим) тенденция рассматривать «самую» вещь — т.е. то, что Ибн Сīнā называет «самостью» (*зāt*) вещи и что логически *предшествует* представлению о существовании или несуществовании. Эта тенденция предполагает, что «существование» и «несуществование» служат атрибутами вещи, которые вторичны в отношении нее самой и тех ее качеств, которые она имеет «сама» и которыми определяется наличие или отсутствие атрибутов «существование» и «несуществование». Это крайне существенный момент: таким образом категория «бытие» — и вместе с этим бытие как таковое — перестает быть предельным фоном философского рассуждения о мире, перестает быть тем, что обеспечивает, как вели-

колепно выразился Делёз, «единство означаемого» для любого категориально различающегося рассуждения; здесь «бытие» лишь еще одна категория в ряду других.

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

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

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

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

курс при неразрывности и неотрывности от *традиционного*. Как же это возможно? Что стоит за этой формулировкой?

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

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

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

категории «свет», оказываются не более чем метафорами, не-подлинность которых ас-Сухравардī без усталости вскрывает.

Коль скоро речь идет о зороастризме, «свет» не может не выступать в паре с «тьмой». «Тьма» как категория играет свою, особую роль в философской системе ас-Сухравардī; стремление построить *строго монистическую* систему связано с принципиальной попыткой ас-Сухравардī показать не-подлинность (в смысле несоответствия ничему позитивному в реальности) этой категории и, следовательно, ее сводимость к категории «свет». То сопротивление философского материала задаче построения монистической системы, на которое я указывал выше, связано с неудачей ас-Сухравардī в этом предприятии. Впрочем, подробнее об этом чуть ниже.

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

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

Что это значит? И в чем значение этой возможности?

Чтобы лучше понять его, обратим внимание на следующее. Модель «явное-скрытое» предполагает — по самому своему смыслу, — что ни та, ни другая сторона не является безусловной, или — я просто меняю формулировку — что явное и скрытое *взаимно обусловлены*. Отчетливое концептуальное выражение этой взаимной обусловленности вызревало в арабо-мусульманской мысли постепенно, хотя подспудно присутствовало всегда. Но наряду с этой позицией, которая по своему существу не предполагает поиск безусловного начала знания (или считает таковым целостную структуру «явное-скрытое» во взаимообусловленности ее сторон), в

арабо-мусульманской мысли наблюдается и тенденция поиска такого безусловного начала. Эта тенденция менее ярко выражена, если оценивать ее в масштабах всей арабо-мусульманской мысли, и тем не менее она достаточно заметна. Ее выражает, конечно же, ал-Газālī. К этой же тенденции безусловно и с большой силой примыкает ас-Сухравардī.

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

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

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

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

Что касается учения о суждении (второй части логики как метода познания), то и здесь ас-Сухравардī предлагает подвергнуть аристотелевское наследие тотальной реформе с целью привести его в соответствие с установкой на нахождение начала знания как абсолютно явленного. Здесь он, безусловно, опирается на разработки предшественников, в том числе Ибн Сīны, в части категорий «необхо-

димось» и «возможность» и их роли в построении знания. С точки зрения ас-Сухравардī, категория «необходимость» (*дарӯра*) — не выражение модальности, но скорее выражение абсолютной явленности суждения; это — как будто связка, выражающая такую абсолютную явленность. Вся силлогистика должна быть, с точки зрения ас-Сухравардī, перестроена так, чтобы посылками служили только высказывания, использующие в качестве связки «необходимость», тогда как уже эта «необходимость», в случае нужды, будет модифицирована (вот где лежит начало модальности) употреблением категории «возможность» или отсутствием такого употребления.

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

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

Этот на первый взгляд парадоксальный, головокружительный скачок от «я» человека к первоначалу мироздания не является на самом деле таковым, и логичность, более того, необходимость подобного перехода станет ясна, если принять во внимание принципиальное свойство начала явленности, состоящее в его абсолютной простоте. Абсолютная простота означает субстанциальное единство (да простится приблизительно выражения: сам ас-Сухравардī не признает оправданности понятия «субстанция»). «Я» человека, будучи абсолютной явленностью, совпадает в этом смысле — в смысле субстанциальной неотличенности — с самим *началом* явленности, или с началом мироздания. Различие между ними лежит толь-

ко в интенсивности проявления одного и того же — того, что абсолютно в Свете светов, но «заслонено» и ослаблено в человеке.

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

Перейдем к итогам.

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

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

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

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

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

Что касается места ас-Сухравардī в общем развитии ишракизма, то место это особое, более того, парадоксальное. Парадокс, на мой взгляд, состоит в том, что ас-Сухравардī оказался безусловно более цельным, чем последующая традиция ишракизма, которой он фактически положил начало или, во всяком случае, для которой весьма настойчиво «задал тему» для размышлений.

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

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