УДК 1(091)(55)«11»:13+165.62+929Сухраварди

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.271

Нур муджаррад: феноменологическая редукция в учении Сухраварди

П.М. Бармина

ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы», г. Москва

В статье рассматривается философия Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди в контексте феноменологической традиции XX века. Особое внимание уделено понятию *нур муджаррад* как фундаментальному онтологическому и эпистемологическому принципу философии озарения. Показано, что метод *таджрид* (очищение, редукция) в философии Сухраварди может быть интерпретирован как феноменологическая редукция, аналогичная *epochḗ* у Гуссерля. В ходе исследования выявлено, что метод *таджрид* выполняет ту же функцию, что и феноменологическая редукция: устранение эмпирических содержаний сознания, открывающее доступ к чистой субъективности. При этом понятие *нур муджаррад* интерпретируется как феноменологический остаток – безобъектное осознавание, являющееся источником знания и бытия. Дополнительно анализируется проблема перевода ключевых категорий философии Сухраварди, влияющая на интерпретацию его учения в западной и русскоязычной традициях. Показано, что привычные переводыискажают феноменологический смысл *нур муджаррад*, сводя его к метафизическим или символическим конструкциям. В статье обосновывается необходимость понимания *нур муджаррад* как категории чистого сознания или трансцендентальной субъективности, проявляющейся в акте присутствия. Сделан вывод, что философия света Сухраварди представляет собой форму феноменологической онтологии, в которой акт познания тождествен акту самораскрытия бытия в свете сознания, а сам ишракизм предстаёт как ранняя форма феноменологического мышления, основанного на опыте непосредственной данности.

***Ключевые слова**: Сухраварди, нур муджаррад, таджрид, феноменология, редукция, сознание, свет, ишракизм, Гуссерль.*

Введение

То, насколько важно *знание* в исламской философии, – вопрос фундаментальной важности, занимавший умы исследователей всего земного шара. Все одни, однако, сходятся во мнении, что оно является смыслообразующим элементом большинства философских, религиозных, политических и интеллектуальных построений, определяющим фактором

© Бармина П.М., 2026

мусульманской культуры во всех её аспектах. Как отмечает Ф. Роузентал в классическом труде *«Торжество знания»*, « *ʿильм* (знание) – одно из тех понятий, которые определяли ислам и придавали мусульманской цивилизации её своеобразный облик…Это справедливо даже по отношению к самым значительным терминам мусульманской религиозной жизни – таким, как *таухид* («признание единства Бога»),*ад-дин* («истинная религия») и многим другим, употребляемым с величайшей настойчивостью. Ни одно из них не сравнится с *ʿильм*по глубине смысла и широте применения. Не существует ни одной области мусульманской интеллектуальной жизни, религиозной или политической деятельности, равно как и повседневного существования мусульманина, на которую не распространилось бы это всеобъемлющее отношение к знанию как к высшей ценности человеческого бытия. *ʿИльм*– это сам ислам, даже если богословы и колебались признавать техническую корректность такого отождествления. Сам факт их страстных дискуссий о природе *ʿильм* свидетельствует о его фундаментальной важности для ислама» (Rosenthal, 2007, 16).

В отличие от европейской философии, чья терминология и концептуальные модели формировались на основе христианской теологии, где доминировала оппозиция между творением и Творцом, духом и материей, исламская философия исходила из иной структуры отношения сознания и бытия. Здесь знание не является функцией субъекта, а представляет собой раскрытие бытия в сознании. Н.С. Кирабаев отмечает, что «в исламе нет противопоставления светского и религиозного, т.е. светское знание, в том числе и дискурсивное, основывается на разуме в пределах его компетенции. Поэтому единство знания означает единство веры и разума на поле знания, в то время как в христианской культуре – «Кесарю – кесарево, а Богу богово», то есть изначально мир и, соответственно, знание о мире «разорвано» на божественное и секулярное» (Kirabaev, 2023, 205). Мир и знание о мире не разделяются на божественное и секулярное, а образуют непрерывное поле проявления истины.

Более того, исламская мысль формировалась в особом культурно-философском контексте, где онтология и эпистемология не разделены, а акт познания выступает как способ реализации бытия человека как духовного существа. Познание не является субъективным актом, противопоставленным внешнему объекту: напротив, оно выражает внутреннюю сопричастность субъекта бытию. В этом смысле знание в исламе – не отражение мира, а форма его присутствия в сознании. Эта установка определила специфику всей мусульманской философии, где акт познания неразделим с актом духовного присутствия, а истина воспринимается не как результат логического вывода, но как откровение в душе познающего.

В этом контексте особую ценность представляет учение Сухраварди, чья философия озарения (*хикмат ал-ишрак*) предлагает эпистемо-

логическую модель, в которой акт познания не предполагает противопоставления субъекта и объекта, а представляет собой соприсутствие познающего и познаваемого в едином поле света. В отличие от перипатетиков, которые рассматривали знание преимущественно в категориях рассудочного постижения, Сухраварди утверждает, что подлинное знание не может быть сведено к дискурсивной деятельности интеллекта, ибо оно укоренено в непосредственном опыте *нур муджаррад*.

Этот *нур муджаррад* – не метафора, а выражение фундаментального принципа бытия, который делает возможным всякое познание. В нём совпадают субъект и объект, мысль и бытие, разум и откровение. Это онтологический и эпистемологический принцип, который объединяет уровни реальности и познания, где последнее становится событием явления света в сознании.

Что самое важное – данная эпистемологическая модель не отменяет рациональности, однако делает её зависимой от интуитивной очевидности – озарения (*ишрак*). Такая установка способствует взаимодействию между философией Сухраварди и современными феноменологическими теориями. В данном контексте мы сопоставляем феноменологическое описание чистого сознания, очищенного от наслоений метафизических предпосылок, с философией света, которая предлагает путь редукции к первоисточнику явления, к свету, который делает возможным сам акт видения и познания. Нур муджаррад здесь становится аналогом феноменологической редукции, открывающей доступ к чистому полю опыта, где истина и сознание совпадают.

Казалось бы, что общего может иметь учение персидского философа XII века с феноменологией, сформулированный фундамент которой появляется в Германии и только в XXвеке? Мы не будем утверждать, что феноменология вытекает из идей Сухраварди или что между ними вообще есть какая-либо преемственная связь, цель данной работы – представить философию Сухраварди как ценное дополнение к современным дискуссиям о природе сознания и истины, помочь же в достижении этой цели смогут параллели, которые мы будем находить между ишракизмом и феноменологическими теориями XXвека. Рассмотрение философии Сухраварди через призму феноменологических теорий и с использованием их терминологической и содержательной базы – это средство разработки универсальных эпистемологических моделей, способных объединять разные философские традиции.

Эпистемологическая модель в ишракизме

Одним из центральных аспектов учения Сухраварди является концепция знания через присутствие (*ʿильм ал-худури*), которая радикально отличается от традиционных аристотелевско-авиценновских подходов к познанию. В отличие от моделей, где знание рассматривается как абстрактное отражение внешних объектов или универсальных форм, у Сухраварди знание возникает из непосредственного присутствия объекта в

сознании субъекта, а сам субъект рассматривается как поле присутствия, способное непосредственно переживать содержание знания.Эта концепция имеет как эпистемологические, так и метафизические последствия. Во-первых, она пересматривает природу самопознания: самосознание у Сухраварди не является результатом рефлексивного анализа или апперцепции через универсальные формы, а представляет собой непосредственное присутствие «я» себе самому, которое служит исходной точкой для всего познания. Во-вторых, идея знания через присутствие позволяет осмыслить отношение человека к телу, чувствам и интеллектуальным способностям, поскольку они существуют для субъекта как части поля присутствия, а не как внешние объекты.

Рассмотрим теорию на примере, который раскрывает Сухраварди в своей работе «Китаб ал-Машари ва ал-Мутарахат» (Suhrawardi, 1977). Согласно Сухраварди, простое присутствие экзистенциального статуса боли в сознании является полным условием для её узнавания без использования формальных представлений переживания боли. Знание-знакомство (*knowledge by acquaintance*) у Рассела в данном контексте играет схожую роль: британский философ указывал, что данный вид знания, в отличие от знания-описания (*knowledge by description*), свободен от дуализма истины и лжи, мы можем сделать неверный вывод из знания через знакомство, но само знакомство не может быть обманчивым. Интересно также и то, что и у Рассела, и у Сухраварди то, с чем мы знакомы и что присутствует в нас, должно быть уже известно само по себе, а не выведено путём представления. Для того чтобы избежать цепи бесконечной регрессии знакомств и представлений, первое знакомство должно быть самодостаточным и непосредственным. Однако мы не станем утверждать, что теории познания Рассела и Сухраварди тождественны. Для того чтобы определить разницу, мы вернёмся к ощущению боли. Предположение, что ощущение боли (или удовольствия) – это именно знание по присутствию и никак не знание по соответствию, объясняется тем, что при их узнавании отсутствует внешний объект и, следовательно, необходимость в установлении соответствия между объектом и представлением. Боль – экзистенциальное воплощение, а не репрезентация объекта. К тому же, когда мы ощущаем боль, мы не имеем некоторой чувственной данности, боль – это скорее истинное представление, реальный пример, а не концепция или представление. То есть боль дана нам непосредственно и мы не знакомимся с ней в момент её возникновения. У Рассела же то, с чем мы знакомы, является чувственными данными, цель которых – предоставить материальные объекты нашему разуму; то есть чувственные данные выступают посредником между субъектом и ссылками на вещи, о которых он знает. У Сухраварди здесь отсутствует какая-либо рефлексия, ведь когда мы начинаем размышлять или рассказывать о наших ощущениях, мы начинаем концептуализировать чувства и перено-

сить их из области бытия в область репрезентации и, таким образом, переходим из области знания по присутствию в область знания по соответствию.

Знание по присутствию знакомит нас не с представлением об объекте, а с самим объектом, с его реальностью, и заставляет нас отождествлять себя с реальностью этого объекта, связываясь в экзистенциальном единстве. Много лет спустя Витгентшейн напишет: «Только я могу знать, действительно ли у меня что-то болит, другой может об этом лишь догадываться» (Wittgenstein, 1994, 171). Высказывания «я знаю, что мне больно» и «мне больно» представляются совершенно идентичными, где слово «знать» играет только роль уточнения и подчёркивания определённого состояния. Для того чтобы ощущать боль, мы должны знать себя, и сущность ощущения должна присутствовать в сознании. Познание происходит непосредственно потому, что онтологический и эпистемологический статусы объекта познания совпадают со статусом разума, и тогда «знать боль» и «испытывать боль» – это одно и то же. Выводом из примера про ощущение боли в целом будет то, что у нас имеются некоторые виды чувств и знания, которые не должны принимать форму представлений. Такой физический акт, как, например, ощущение от удара головой, связан с самим ударом, но не с представлением или чувственными данными удара. Чувственные данные, благодаря которым я знаю, как ощущается удар и какие могут быть последствия от него, не играют роли в объяснении факта боли. Такие знания не требуют проверки представлениями, они возникают непосредственно, «по присутствию».

В первую очередь, «я» осуществляется через присутствие реальности «я», и всё, что не познаётся через присутствие реальности «я», лежит за его пределами. Далее Сухраварди устанавливает, таким образом, что «я» – это нематериальное существо, самая простая и неделимая реальность, а вопрос о том, является ли «я» субстанцией, решается только при понимании субстанциональности в практическом смысле, то есть субстанции как того, чьё существование не зависит от других существ и не находится в других существах. Познать себя – значит сосредоточиться на абсолютной чистоте своего «я» во мне самом. «Я» наиболее очевидно для меня, чем всё остальное, поэтому невозможна и доля сомнения в своём существовании. «Я» экзистенциально независимо от другого, и знание «я» исключает любой элемент другого. Самосознание – ключевой и фундаментальный элемент познания мира, реализуемый посредством прямого осознания своей объективной «самости», и совершенно точно не того, с чем эта самость согласуется. Для познания себя «я» не требуется прибегать к умственным способностям и созданию мысленных образов, «я» познаёт себя мгновенно и целиком.

Таким образом, знание через присутствие – это непосредственное постижение, через которое ум узнаёт то, что существует в нём. Всё познание зависит от знания через присутствие, включая самосознание и

знание объектов – от реальных до воображаемых. Знание через присутствие «онтологически предшествует логике, что ведёт к устранению различия между идеальным и природным, сущностным и переживаемым. Вместо этого то, что проявляется и переживается, идентично сущностному и идеальному, поскольку последнее являет себя в проявлении» (Louchakova-Schwartz, 2013, 304).Определив ключевую идею Сухраварди в области эпистемологии, остаётся понять, как и что в ней может быть сопоставимо с идеями современных феноменологических теорий.

Перевод трудов Сухравардикак ключевая проблема интерпретации его идей

Перед тем как перейти к рассмотрению содержания идеи Сухраварди *нур муджаррад* и её взаимосвязи с феноменологической теорией, стоит сказать пару слов о том, почему, на наш взгляд, этот вопрос ещё не был рассмотрен в российском поле исследований. Существующие переводы сочинений Сухраварди с арабского языка во многом не отражают специфику его оригинального дискурса и нередко подменяют его собственные термины привычным для европейской традиции категориальным аппаратом. Между тем язык Сухраварди – это особый феномен философии ишрак, который невозможно без потерь свести к аристотелевско-авиценновской логике понятий. Центральное место в этом языке занимает символика света, которая является не просто метафорическим украшением, а выполняет роль базовой онтологической категории, замещающей привычные для перипатетиков понятия субстанции, формы и акциденции.

Критикуя теорию «сущностных форм» перипатетиков, Сухраварди утверждает новое понимание бытия: не как совокупности субстанций, наделённых формами, а как непрерывной иерархии светов. «Свет Светов» стоит во главе этой онтологической лестницы и излучает из себя все прочие степени бытия, вплоть до «сумеречных» тел, которые представляют собой пограничные образования между светом и тьмой. Таким образом, Сухраварди создаёт целостную метафизику света, где бытие понимается через категории явленности, интенсивности и близости к Первоисточнику, а не через формы и сущности, как это было у перипатетиков. Этот новый язык пронизывает все рассуждения Сухраварди, включая его эпистемологию. Знание для него – это не результат определения или рассудочного построения, а акт непосредственного «озарения» (*ишрак*), в котором познаваемое присутствует перед познающим.

Важнейший пример искажения перевода – это как раз понятие *нур муджаррад*. Оно лежит в основе метафизики Сухраварди: реальность вещей определяется их сопричастностью свету, а не наоборот. Этот свет одновременно присутствует и в «я», и в мире, объединяя их в онтологическом единстве. Сухраварди подчёркивает, что на *нур муджаррад* нельзя «указать»: он вне пространства, вне телесности. Постигается он через мысленное устранение телесных и чувственных качеств, и то, что

остаётся в результате, – это чистая субъективность, «свет сознания». Но именно здесь переводчики допустили серьёзные искажения. Уолбридж и Зияи перевели этот термин как *incorporeal* («бестелесный»), Корбен – как *immatériel* («нематериальный»). В русских переводах встречаются «отделённый свет» (Эшотс), «свободный свет» (Смирнов), «абстрактный свет» (Фролова). Все эти варианты не в полной мере передают мысль Сухраварди: они не отражают сути процесса *джаррада* – отбрасывания пространственности и телесности ради обнаружения фундаментального онтологического света.

Похожая проблема возникает и с термином *ʻалам ал-мисал* («мир образов»). Сухраварди обозначает его также персидским названием *Nā-Kojā-Abād* («страна ни-где»). Корбен ввёл для него латинский термин *mundus imaginalis*, подчеркивая, что речь идёт не о вымысле и не о фантазии, а о реальном онтологическом измерении, постигаемом силой воображения. Однако в западных и русских переводах этот мир почти всегда переводят как «воображаемый», что уводит в сторону от истинного смысла использования данного термина и делает из него иллюзию или утопию, чего Сухраварди никогда не имел в виду.

Таким образом, проблемы перевода существенно исказили восприятие философии Сухраварди, вследствие чего его феноменологический аспект оказался практически полностью упущенным.Как же переводить Сухраварди? Мы убеждены, что для этого необходим феноменологический подход – перевод «изнутри» сознания автора. Переводчик должен отказаться от идеи собственной объективности и стремиться войти в интенциональность текста, удерживаясь от иллюзии, будто он только «переписывает» готовый смысл. Сахневич заметил: «Объективность переводчика можно и должно подвергнуть сомнению, потому что она – обретенная вещь, а субъективность реципиента перевода нельзя подвергнуть сомнению, потому что она является первичной, исходной основой любого диалога» (Sakhnevich, 2022, 133).

Нур муджаррад как феноменологическая редукция

Философские построения Сухраварди основываются на аргументации двух видов: во-первых, это естественные наблюдения, и во-вторых –наблюдения сознания от первого лица. Первые относятся к аргументам, выстраиваемым на базе изучения перипатетической логики, для вторых философ использует эпистемологию знания через присутствие. Рефлексивному анализу сознания от первого лица посвящена вторая половина «Мудрости озарения» (*Хикмат ал-Ишрак*), в качестве платформы для неё выступает факт очевидности всего существующего, что не требует определения или объяснения, самое очевидное – это свет, который в наибольшей степени из всего реального не нуждается в определении. Свет – это *захир,* что в переводе обозначает «ясный, явный, очевидный, внешний, наружный», в противоположность *батин*, «внутреннему, скрытому, тайному, сокровенному». Освещённая вещь – это вещь познанная, явленная

в своей очевидности; таким образом Сухраварди проводит различие между логикой определения вещи и данностью вещи и выстраивает переход от логического анализа к анализу феноменологических свидетельств (Louchakova-Schwartz, 2015). Именно свидетельства собственного сознания являются для Сухраварди источником описания знания, что говорит об использовании им феноменологической установки. Для него важно, в первую очередь, то, как предстают перед нами сами вещи, а не их чувственные репрезентации.

Такой сдвиг знаменует переход от метафизических и логических построений к анализу феноменологических данных. Для Сухраварди решающим становится не то, что можно объяснить посредством логики, и не то, что постулируется как физическая реальность или мистическое переживание, но то, как предметы даны в присутствии. Именно здесь он расходится со своим предшественником Авиценной, который выстраивал путь познания от чувственного к интеллектуальному и далее к мистическому самопознанию. Сухраварди же утверждает, что знание, а вместе с ним и бытие вещей, раскрывается в самой очевидности их явленности.Эта установка сближает его с феноменологией XX века. Подобно Брентано и Гуссерлю, он фактически исходит из того, что вещи предстают как интенциональные объекты сознания – то есть они не просто фиксируются извне, а конституируются в опыте присутствия. Сухраварди, разумеется, не использовал такого языка, но его исходная установка совпадает с феноменологическим принципом: философское исследование должно исходить не из онтологических посылок о «реальном» или «идеальном», а из анализа того, что дано в интуиции.

Идрак, то есть восприятие, в философии Сухраварди – это способность сознания, благодаря которой оно постигает своё содержание. В данном контексте оно может быть сопоставимо с восприятием (*perception*) у М. Мерло-Понти, для которого «восприятие – это основа, на которой развёртываются наши акты и оно предполагается ими» (Merleau-Ponty, 1999, 9), «восприятие выстраивается из состояний сознания подобно тому, как дом строится из кирпичей» (Merleau-Ponty, 1999, 47), «восприятие есть суждение, но это суждение остаётся в неведении относительно своих оснований, а это означает, что воспринимаемый объект ещё до того, как мы схватываем его сообразность разуму, является целостностью и единством» (Merleau-Ponty, 1999, 72). Эти отрывки выражают то, что Сухраварди утверждает через категорию *идрак*: восприятие включает тождество субъекта и объекта, а потому понимается как единое для всех типов – ноэтического, чувственного или мистического. Так феноменология и ишракизм сходятся в признании восприятия фундаментальным горизонтом опыта, из которого выстраиваются все последующие формы знания.

На этом основании феноменология XX века может стать способом понимания философии иллюминационизма. Чистые феномены становятся в обоих направлениях предметом исследования, понимаемые через опыт сознания от первого лица и выводимые посредством феноменологической редукции. Присутствие света (или «присутствие и свет») задаёт ход анализу в иллюминационизме – из него выводится метафизика, и присутствие вещи в её взаимосвязи со светом становится тем, что заставляет задумываться о её реальности, а не наоборот. Для решения проблемы соотношения разума и тела феноменология предлагала ряд концепций, среди которых, например, жизненный мир Гуссерля или переплетение («хиазм») Мерло-Понти; для Сухраварди ответом становится «обнажённый, голый, простой, лишённый» свет (*нур муджаррад*). *Нур муджаррад* присутствует как в «я», так и в объектах мира, и является, таким образом, агентом онтологического объединения(Louchakova-Schwartz, 2015, 1062).

Итак, рассмотрим более подробно аналитический метод Сухраварди. Он различает два уровня: с одной стороны, сущности, на которые можно указать и которые обладают пространственными характеристиками; с другой – то, что не локализуется в пространстве и не поддаётся указанию. Уже сама эта оппозиция показывает, что философ работает в рамках воплощённого сознания: различение осуществляется в «первом лице», однако акт различения принадлежит не телу, а уму.Чтобы перейти к этому различению, внимание должно быть отвлечено от объектов, которые обычно предстают перед сознанием и могут быть обозначены словом «это». Взгляд философа направляется не на объекты, а на саму субъективность, на источник осознавания, который принципиально не может быть объективирован.Такое смещение перспективы выполняет функцию редукции. Из анализа исключаются чувственные предметы, телесные данные, образы воображения, мысли и идеи – всё то, что обладает границами и пространственной формой.

Феноменологическая редукция у Гуссерля – это центральная процедура его трансцендентальной феноменологии, метод, с помощью которого философия освобождается от «естественной установки» (*natürliche Einstellung*) и обращается к «чистым феноменам сознания».В «Идеях I» (особенно §§31–33) Гуссерль демонстрирует, что повседневная жизнь всегда имеет дело с миром как с уже данным и существующим «вне нас». Данное отношение – естественное, по Гуссерлю, – и подлежит со стороны временному «заключению в скобки» (*epoché*). Однако речь не об отрицании реальности мира, но лишь об отказе от любых онтологических утверждений касательно его существования, для того, чтобы сосредоточиться на том, каким образом вещи даны сознанию, то есть на структурах опыта и интенциональности. Феноменологическая редукция состоит в том, чтобы «выключить» эту естественную установку сознания, вре-

менно освободив его для анализа самих актов восприятия. Благодаря такому методу и удаётся выделить «чистое» (трансцендентальное) сознание как феноменологический остаток – особую область бытия, доступную исключительно через редукцию. Оно не сводится к субъективному мышлению и не противопоставлено миру: напротив, сознание воспринимает мир как присутствие вещей, а не как набор внешних объектов. Гуссерль акцентирует внимание на том, что восприятие всегда связано с непосредственным «наличием» предмета в сознании, а не с его представлением или моделированием (Husserl, 2009, 96–105).

Через феноменологическую редукцию Гуссерль открывает новую область исследования – трансцендентальное сознание. Это чистая субъективность, выступающая источником всякого смысла и бытия предметов. В «Картезианских медитациях» Гуссерль показывает, что редукция делает возможным опыт аподиктической очевидности – несомненного само-данного бытия субъекта: *ego sum, ego cogito*. В отличие от любого внешнего восприятия, которое всегда содержит момент предположения, трансцендентальное «Я есмь» обладает несомненностью. Оно дано в непосредственном опыте как живое настоящее сознания, которое «всегда уже есть»до всякого акта познания, до любого онтологического утверждения о мире. Именно в этом смысле, пишет Гуссерль, редукция «дает под ногами первую аподиктическую почву бытия» (Husserl, 2010, 36).Если феноменологическая редукция Гуссерля открывает сферу чистого сознания как аподиктического основания знания, то в философии Сухраварди аналогичную роль играет концепция *нур муджаррад*. В обоих случаях речь идёт о возвращении к первичному уровню данности, где знание совпадает с самим бытием, а акт познания – с непосредственным присутствием вещи в свете сознания.

В терминах Сухраварди всё, что будет исключаться в процессе редукции, – это «преходящие присутствия» или «случайные огни». По аналогии с феноменологией Мерло-Понти можно сказать, что даже тело, включённое в исходное поле опыта, под действием редукции теряет статус «я» и становится объектом сознания. Здесь Сухраварди использует терминологию, восходящую к глаголу *джаррада* («очищать, снимать оболочку»). Соответствующее существительное *таджрид* обозначает сам процесс такой редукции, а страдательное причастие *муджаррад* – то, что осталось очищенным. Результатом *таджрида* оказывается то, что невозможно устранить, – чистая субъективность. Сухраварди называет её «чистым светом, который является светом сам по себе» (Suhrawardi, 2010, 149). Здесь формируется понятие *нур муджаррад* – безобъектное осознавание, не имеющее пространственных характеристик и не поддающееся указанию. В интерпретации Лучаковой-Шварц – это «молчаливое cogito», которое лежит в основании всех идей, но само не является идеей. Она настаивает на том, что *нур муджаррад* нельзя рассматривать как

«чистую идею», поскольку его онтологический статус принципиально иной (Louchakova-Schwartz, 2015, 1057).

Таким образом, параллель между Сухраварди и Гуссерлем становится очевидной: если Гуссерль описывает это ядро сознания в терминах ноэзиса, то Сухраварди определяет его как свет. В обоих случаях речь идёт о том, что не может быть сведено к телесному или понятийному содержанию, но составляет основу самого присутствия. В интерпретации Лучаковой-Шварц анализ *нур муджаррад* демонстрирует уникальность иллюминационистского подхода: Сухраварди утверждает свет как живую реальность, выходящую за пределы чувственного и рационального и одновременно делающую возможным всякое осознавание.В этом смысле *нур муджаррад* у Сухраварди можно рассматривать как функциональный аналог чистого эго у Гуссерля – не как индивидуальную личность, но как абсолютный принцип явленности, в котором знание и бытие совпадают. Однако в отличие от феноменологической редукции, направленной на очищение сознания от всех содержаний опыта, *таджрид* у Сухраварди не является просто эпистемологической процедурой. Это – онтологическое движение света, раскрывающее изначальную структуру реальности. Чистое осознавание здесь не просто конституирует предметы, а само есть бытие, способное светить себе и всему иному.

Так, если у Гуссерля акт редукции открывает чистое поле сознания, то у Сухраварди редукция обнаруживает жизнь света, то есть саму онтологическую активность бытия. Лучакова-Шварц подчёркивает, что для Сухраварди свет – это не метафора сознания, а само сознание в его бытийной полноте (Louchakova-Schwartz, 2019, 294). Свет не символизирует истину, но есть истина в модусе присутствия. Поэтому *нур муджаррад* нельзя отождествлять с идеей или формой в платоновском смысле, это реальное присутствие, аподиктическая очевидность, аналогичная по статусу тому, что Гуссерль называл *apodiktischeEvidenz*.

Такое понимание света оказывается не только эпистемологическим, но и космологическим. В отличие от гуссерлевского «жизненного мира», который возникает из конституирующей активности сознания, у Сухраварди мир сам есть раскрытие света, происходящее через иерархию его степеней. В этом смысле *нур муджаррад* выступает универсальным принципом, соединяющим феноменологическое и физическое: он одинаково проявляется в сознании и в природе. Так, если Гуссерль стремится к обнаружению безусловного основания знания в чистом эго, то Сухраварди показывает, что само это основание есть живое, самосветящееся бытие, не ограниченное человеческим субъектом. *Нур муджаррад* – это не только феноменологическое ядро опыта, но и онтологическое условие всякого проявления, в котором свет и сознание оказываются двумя аспектами одной и той же реальности.

Заключение

Проведённый анализ позволяет утверждать, что философия иллюминационизма Сухраварди может быть понята как феноменологическая онтология, в которой *нур муджаррад* предстает не отвлечённой метафизической сущностью и не мистическим символом, а структурой живого сознания. Здесь обнаруживается ключевой сдвиг: вместо того чтобы оставаться в пределах чисто логического анализа категорий, Сухраварди обращается к области непосредственного феноменального опыта. Его рассуждения строятся так, что переход от рационального дискурса к описанию состояний интуиции и озарения не является скачкообразным или произвольным, а напротив, оказывается методологически оправданным.Это возможно благодаря феноменологической редукции (*таджрид*), с помощью которой философ устраняет всё, что может быть охвачено посредством понятий или указано как объект сознания, и тем самым выявляет само осознавание как таковое. Данный методологический шаг устанавливает связь между философским анализом и мистическим дискурсом: разговор переводится в область феноменального, то есть того, что открыто исключительно в опыте от первого лица. Сухраварди показывает: свет как принцип бытия и присутствия изначально дан субъекту в самой структуре его сознания.

Именно опыт от первого лица оказывается центром философской аргументации. Всё то, что в традиции ишракизма обозначается терминами «интуиция» (*завк*), «озарение» (*ишрак*), а также переход в мир воображаемого (*‘алам ал-мисал*), получает новую интерпретацию: указанные явления более не рассматриваются как внешние мистические состояния, требующие особого религиозного языка или символики. Напротив, они интерпретируются как естественные модусы сознания, раскрывающиеся в его дорефлексивной структуре.Интуиция у Сухраварди – не иррациональная вспышка, а форма феноменологического видения, в которой субъект обнаруживает собственное присутствие как свет. Озарение есть не случайное мистическое переживание, а акт раскрытия феноменального поля, где сознание постигает себя в качестве самосветящегося принципа. Что касается *‘алам ал-мисал*, то он перестаёт быть «иным» измерением в мистическом смысле и становится структурой, доступной через углубление в опыт субъективности, особым слоем феноменального, в котором образы и идеи обретают онтологический статус.Философия Сухраварди оказывается последовательным и целостным движением мысли: от логики и редукции – к анализу феноменального сознания, от него – к онтологическому осмыслению света. Переход от рационального к мистическому не нарушает здесь стройности аргументации; он представляет собой естественное продолжение феноменологического анализа.

Список литературы

1. Husserl, E. (2009). Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kniga pervaia [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book]. Trans. from German by A. V. Mikhailov; intro. by V. A. Kurennoy. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ. (In Russian)
2. Husserl, E. (2010). Kartezianskie meditatsii [Cartesian Meditations]. Trans. from German by V. I. Molchanov. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ. (In Russian)
3. Kirabaev, N. S. (2023). Knowledge and Action: Al-Ghazali and the Arab-Muslim Philosophical Tradition in the Context of Interaction with Byzantine Philosophical Culture. Vestnik RUDN. Series: Philosophy, 2. Retrieved from https://cyberleninka.ru/article/n/znanie-i-deystvie-al-gazali-i-arabo-musulmanskaya-filosofskaya-traditsiya-v-kontekste-vzaimodeystviya-s-filosofskoy-kulturoy (Accessed October 28, 2025). (In Russian)
4. Louchakova-Schwartz, O. (2013). Direct Intuition: Strategies of Knowledge in the Phenomenology of Life, with Reference to the Philosophy of Illumination. Analecta Husserliana, 113, 291–315.
5. Louchakova-Schwartz, O. (2018). A Phenomenological Approach to Illuminationist Philosophy: Suhrawardi's "Nur Mujarrad" and Husserl's Reduction. Philosophy East and West, 68(4), 1052–1081. https://muse.jhu.edu/article/596331
6. Louchakova-Schwartz, O. (2019). The Way into Transcendental Philosophy from the Argument in Suhrawardī's Philosophy of Illumination. Open Theology, 5(1), 278–298. https://doi.org/10.1515/opth-2019-0022
7. Merleau-Ponty, M. (1999). Fenomenologiia vospriiatiia [Phenomenology of Perception]. Trans. from French under ed. by I. S. Vdovina and S. L. Fokin. Moscow: Iuventa Publ. (In Russian)
8. Rosenthal, F. (2007). Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam. With an introduction by D. Gutas. Leiden; Boston: Brill.
9. Sakhnevich, S. V. (2022). Phenomenology of Translation: the Communicative Aspect. Vestnik TGGPU, 2(68), 133. Retrieved from https://cyberleninka.ru/article/n/fenomenologiya-perevoda-kommunikativnyy-aspekt (Accessed October 27, 2025). (In Russian)
10. Suhrawardi, Shihāb al-Dīn Yaḥyā. (1977). Opera Metaphysica et Mystica (Vol. III). Ed. by H. Corbin. Teheran; Paris: Institut Français de Téhéran (Bibliothèque Iranienne 18).
11. Suhrawardi, Shihāb al-Dīn Yaḥyā. (2010). Hikmat al-Ishrāq [The Philosophy of Illumination]. Tehran: Dar al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, p. 149.
12. Wittgenstein, L. (1994). Philosofskie issledovaniia [Philosophical Investigations]. In L. Wittgenstein, Philosofskie raboty [Philosophical Works], Part 1 (p. 171). Moscow: Gnozis Publ. (In Russian)

Nur mujarrad: phenomenological reduction in the teaching of Suhrawardi

P.M. Barmina

Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow

The article examines the philosophy of Shihab al-Din al-Suhrawardi within the context of twentieth-century phenomenology. Particular attention is given to the concept of *nūr mujarrad* as the fundamental ontological and epistemological principle of the Illuminationist tradition. The study demonstrates that Suhrawardi's method of *tajrīd*(purification or reduction) can be interpreted as a form of phenomenological reduction analogous to Husserl's *epoché*. The findings indicate that Suhrawardi's *tajrīd* functions similarly to phenomenological reduction by suspending empirical content and revealing the domain of pure subjectivity. Consequently, *nūr mujarrad* is interpreted as a phenomenological residue – non-objective awareness that constitutes the very source of knowledge and being. In addition, the article addresses the problem of translating Suhrawardi's key concepts, which significantly affects the interpretation of his philosophy in Western and Russian scholarship. It is argued that conventional translations obscure the phenomenological meaning of *nūr mujarrad* by reducing it to a metaphysical or symbolic construct. The paper proposes a reinterpretation of *nūr mujarrad* as a category of pure consciousness – transcendental subjectivity manifesting itself through the act of presence. The study concludes that Suhrawardi's philosophy of light represents a form of phenomenological ontology in which cognition coincides with the self-disclosure of being in the light of consciousness, presenting Illuminationism as an early form of phenomenological thought grounded in the experience of direct givenness.

Keywords: *Suhrawardi, nūr mujarrad, tajrīd, phenomenology, reduction, consciousness, light, Illuminationism, Husserl.*

Об авторе:

БАРМИНА Полина Михайловна – ассистент кафедры истории философии ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы», г. Москва. https://orcid.org/0009-0003-5019-2557. E-mail: barmina_pm@pfur.ru

Authors information:

BARMINA Polina Mikhailovna– assistant at the Department of History of Philosophy, Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow. https://orcid.org/0009-0003-5019-2557. E-mail: barmina_pm@pfur.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.05.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 08.06.2026.