

Įsivaizduoti Anapusybę: imaginacinis pasaulis Suhravardžio filosofijoje

INA KISELIOVA-EL MARASSY

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

ina.kiseliova@gmail.com

Straipsnis skirtas specifinei imaginacinės eschatologijos koncepcijai Suhravardžio filosofijoje – *‘ālamu l-mithāl*, kuri Vakaruose geriau žinoma prancūzų mokslininko Henrio Corbino išpopuliarintu pavadinimu *mundus imaginalis*. Imaginacinis, nuo įprastos vaizduotės besiskiriančios *imaginatio vera* sugeneruotas pasaulis, esantis tarp žemiškojo bei dangiškojo, gali būti pasiektas miegant, medituojant arba po mirties. Straipsnyje aptariama terminologinė ir semantinė pavadinimo problematika, siekiant išsiaiškinti ir pasiūlant galimai tiksliausią lietuvišką atitikmenį. Žinant sinkretinę sufizmo kilmę, gręžiamasi į senovės Egipto, platonizmo ir neoplatonikų filosofines tradicijas, iš kurių tikriausiai kilusi islamo aukso amžiuje išplėta *‘ālamu l-mithāl* koncepcija. Pasielkiamos konceptualiai artimiausios ankstesnių civilizacijų paradigmos: egiptiečių Nendrių laukai, Platono „tikroji žemė“, idėjų teorija ir Plotino sielos hipostazė. Preziumuojama, kad idėjinės suhravardiškojo *‘ālamu l-mithāl* ištakos glūdi būtent šiose tradicijose. Savitai transformuotos ir integruotos į pagal Dievo Žodį (Koraną) surikiuotą ankstyvąją islamo filosofijos pasaulį, Suhravardžio filosofijoje jos galutinai performuojamos į sufiškąją *‘ālamu l-mithāl* koncepciją ir tampa viena iš pagrindinių jo nušvitimo filosofijos konstantų. Remdamasi originaliu Suhravardžio veikalu *Ḥikmatu l-išrāq* („Nušvitimo filosofija“), parodysiu, jog, diegdamas epistemologines inovacijas, Suhravardis pirmasis *‘ālamu l-mithāl* suteikia atskirą ontologinį lygmenį: greta intelekto, sielos ir materijos pasaulių atsiranda ketvirtasis – *imaginalijų* pasaulis, taip išsprendžiant ilgai trukusį religinį ir filosofinį pomirtinio pasaulio antagonizmą.

Esminiai žodžiai: arabų-islamiškoji filosofija, Suhravardis, komparatyvistinė kultūrologija ir filosofija, imaginacinė eschatologija, imaginacinis pasaulis, *mundus imaginalis*, *‘ālamu l-mithāl*.

Įvadas

Šihabudyno Yahya ibn Habašo Amirako as-Suhravardžio (*Šihāb al-Dīn Suhrawardī*, 1191 m.) filosofija žinoma kaip „nušvitimo“ (*ḥikmatu l-išrāqī*), „dieviškoji“ (*ḥikmatu l-ilāhiya*) arba „rytų“ (*ḥikmatu l-masriqiya*) išmintis. Apie iš esmės sinkretinį egzotiš-

kosios Suhravardžio filosofijos pavidalą ir esmingiausius bruožus nesyk rašė lietuviškasis sufizmo Prometėjas Algis Uždavinys, tad šįkart tik trumpai priminsiu, kad Suhrovardis naujai apmąstė ankstesnių tradicijų palikimą ir jau islamiškoje terpėje mėgino išplėtoti: „dieviškosios šviesos ontologija ir nušvitimo idėja pagrįstą ezoterinę

tradiciją¹, grįstą savo „mokytojo“ Platono, neoplatonikų idėjomis, susiliejančią su zoroastrizmo angelologija ir tradiciniu sufizmu. Nenuostabu, kad intelektualine intuicija ir giliu mistiniu, asketiniu išgyvenimu pasižymintis Suhravardžio filosofavimo pobūdis bei fantasmagorinis, iš skirtingų laikotarpių bei mąstymo tradicijų perimtų doktrinų mišinys sukėlė įtarimų tuometinei visuomenei ir galiausiai dėl savo neva eretiškų idėjų mąstytojas neišvengė pirmalaikės mirties.

Daugiausia mokslininkų dėmesio lig šiol sulaukia Suhravardžio sukurta Šviesos ontologija, išsamiai aptarinėjama žymiausių sufizmo tyrinėtojų – Iano Richardo Nettono, Louiso Massignono, Henrio Corbino, Seyyedo Hosseino Nasro, Williamo Chitticko, Mehdi Aminrazavi ir kitų – darbuose. „Galima spėti, kad *ḥikmatu l-iṣrāq* pagrindas yra neoplatoniška henofanijos ir šviesosklaidos teorija, suvokta ne tik kaip manifestacijos simbolis, bet ir kaip pamatinė visų daiktų realybė. Būtent aukščiausiojo pradmens šviesa (*to phos*) nušviečia Intelektą (*nous*)“, – teigia A. Uždavinyš². Platoniškosios idėjos arba formos Suhravardžio filosofijoje virsta šviesą spinduliuojančiais archetipais, sutapatinamais su iš persiškosios tradicijos perimtais angelais (*malā'ikah*), veikiančiais kaip dvasinio pasaulio laidininkai.

Todėl kalbant apie Suhravardžio filosofiją, dažnai vartojama H. Corbino pasiūlyta „persiškojo platonizmo“ sąvoka, puikiai

tinkanti dar ir todėl, kad kaip trys pamatinės idėjinės figūros vienabalsiai įvardijami Hermis, Zoroastras ir Platonas: „Filosofas [Suhravardis] išskyrė diskursyvųjį ir intuityvųjį pažinimo būdus įvaldžiusius filosofus, pateikdamas savitą išminčių hierarchiją, kurios viršūnėje patalpino mąstytojus, sugebėjusius apjungti tiek diskursyvųjį, tiek ir intuityvųjį pažinimo būdus, prie kurių jis priskyrė Platoną ir save patį. Suhravardis taip pat pateikė savitą filosofijos istorijos vaizdinį, kur lygiai kaip ir islamo religijoje kiekviena tauta turi savo pranašus, taip ir kiekviena civilizacija turi savo filosofus, Egiptas Hermį ir Agatodemoną, Iranas Zaratustrą, Džamaspą, Frašotarą ir kitus, graikai Platoną, Pitagorą ir Empedoklį, Indija ir Kinija taip pat turėjo savo išminčius. Suhravardžio manymu, visų civilizacijų išminčiai bylojo tą pačią išmintį.“³

Čia vertėtų atkreipti dėmesį, kad vėliau Suhravardis tampa vienu iš autoritetingiausių autorių ir XIX–XX a., suklestėjusiems tradicionalistams (*philosophia perennis*), kurie, kaip žinia, tvirtina esant amžinosios išminties grandį, ezoteriškai jungiančią visas senąsias tradicijas. Tradicionalistų sąjūdžiui priskiriami jau minėti sufizmo tyrinėtojai S. H. Nasras, W. Chittickas, H. Corbinas ir A. Uždavinyš, todėl, siekiant prasklaidyti mistinį *philosophia perennis* šydą, šiame straipsnyje bus siekiama kuo daugiau remtis originaliais Suhravardžio teiginiais iš jo *magnum opus* „Nušvitimo filosofija“ (*Ḥikmatu l-iṣrāq*), kurie ir patys savaime dažnai pasakiški, migloti ir daugiaprasmiai.

1 Uždavinyš, Algis. Al-Suhrawardžio filosofijos ypatumai, *Logos* 22. Vilnius, 2022, p. 17.

2 Uždavinyš, Algis. Hikmat ilahiya: al-Suhrawardžio dieviškoji metafizika idėjų mutacijos požiūriu. *Acta Orientalia Vilnensia*, T. 1. Vilnius, 2012.

3 Jančenkas, Ernestas. Filosofinė soteriologija klastikinės arabų filosofijos tradicijoje: Alfarabijaus ir Avicenos filosofinių koncepcijų lyginamoji analizė, daktaro disertacija. Vilnius: LKTI, 2018, p. 148.

Juolab kad ir šiame straipsnyje nagrinėjamas *‘alāmu l-miṭāl*, *imaginalių* pasaulis, esantis kažkur tarp apačioje esančios tamsiosios materijos ir viršuje plytinčios Šviesų Šviesos (*Nūr al-anwār*) *per se* yra viena iš mistiškiausių iliuminacinės filosofijos dalių.

Labai svarbu pabrėžti, kad net pasaulinėje akademijoje menkai tyrinėtą šią nušvitimo filosofijos koncepciją (apie *‘alāmu l-miṭāl* jau minėti sufizmo tyrinėtojai užsimena gan santūriai) savo disertacijoje „Filosofinė soteriologija klasikinės arabų filosofijos tradicijoje: Alfarabijaus ir Avicenos filosofinių koncepcijų lyginamoji analizė“ trumpai aptaria ir kitas Lietuvos islamistas Ernestas Jančėnas, šiuo klausimu daugiausia remdamasis Jeano R. Michot veikalu „La destinée de l’homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (*ma’ād*) et l’imagination“ („Žmogaus likimas pagal Aviceną. Sugrįžimas pas Dievą ir vaizduotė“).

Tai vienas pirmųjų bandymų apibrėžti šios koncepcijos kilmę bei raidą bendrame arabų-islamiškosios filosofijos kontekste: „Perimdamas ir modifikuodamas „Aristotelio teologijoje“ aptinkamą metempsichozės doktriną Avicena išsprendžia tam tikrus Alfarabijaus soteriologijoje egzistuojančius neaiškumus. Avicenos soteriologijoje liaudies sielos susijungia su daug tobulesniais dangaus kūnais, kurie tampa vaizduotės organais šių žmonių sielų vaizduotėms. Dėl šios priežasties po mirties šios sielos patiria rojaus arba pragaro vaizdinius, kuriuos religija įdiegė į jų vaizduotę jiems gyviems esant. Be to, dangaus kūnai yra tyresni ir tauresni, todėl tokios sielos gali ilgainiui realizuoti savo entelechiją ir, išsilaisvinusios iš bet kokio kūniškumo, patirti noetinę laimę, kuri yra skirta vien tik filosofams. Tokiu būdu Avicena iki galo išplėtoja iš

Alfarabijaus perimtą imaginacinės religijos ir soteriologijos koncepciją ir pakloja pamatus Ibn Arabio, Suhravardžio, Mula Sadros ir kitų po Avicenos pasirodžiusių musulmonų mąstytojų metafizinuose svarstymuose postuluotai imaginacinio pasaulio (*‘alāmu l-miṭāl*) koncepcijai.“⁴

Taigi, pabrėždamas neabejotiną eschatologinių idėjų tąsą visoje klasikinėje arabų filosofijoje, rudimentinės imaginacinio pasaulio koncepcijos, vėliau užėmusios itin svarbią vietą filosofijoje ir sufizme, kūrėjų autorius nurodo buvus Aviceną.⁵ Neaišku, ar tai veikia metafora, ar Avicenos mėginimas greta kūniškojo ir noetinio pasaulių steigti dar vieną – imaginacinę plotmę, bet: „Jei spręstume, remdamiesi tolimesne musulmonų filosofijos evoliucija, kurioje Avicenos imaginacinė eschatologija ir joje aptinkami pragaro ir rojaus vaizdiniai, kuriuos sugeneruoja vaizduotė, įgauna centrinį vaidmenį sudarydami atskirą pasaulį, tuomet galėtume teigti, kad Avicena yra imaginacinio pasaulio koncepcijos autorius.“⁶

Imaginalija, provaizdis, vaizdinys, panašybė

Arabų-islamiškoje filosofijos tradicijoje galutinai susiformavusį *‘Alāmu l-miṭāl* lotyniškai pavadinimu *mundus imaginalis* pasauliui pristatė ir išpopuliarino Henris Corbinas (1903–1978). Išsamiausiai ši koncepcija pristatyta pagrindiniuose jo veikaluose *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques* („Irano islamas: dvasiniai ir filosofiniai aspektai“), *L’imagination*

4 Ten pat, p. 158.

5 Ten pat, p. 19.

6 Ten pat, p. 140.

créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi („Kūrybinė vaizduotė Ibn Arabio sufizme“) ir kt., kur persiškojo sufizmo įkvėptas autorius lig tol dar negirdėtai kalba apie kūrybinės vaizduotės galią: „Vaizduotė, kurią čia nagrinėjame, nėra vartojama įprastine šio žodžio reikšme: ji nereiškia nei fantazijos, profaniškos ar neprofaniškos, nei organo, kuris gimdo įsivaizduojamus dalykus, tapatinamus su nerealyste; juo labiau nereiškia to, ką laikome estetinio kūrimo organu. Ji nusako itin fundamentalią funkciją, nuosekliai susietą su jai būdinga visata, kuri pasižymi tobulu „objektyviu“ buvimu ir kurioje Vaizduotė yra būdingas suvokimo organas“⁷. Susižavėjęs ir tarsi apkerėtas islamo mistikų, H. Corbinas pradeda tirti vaizduotės sukurtą pasaulį, kurį vėliau ir įvardija kaip žymųjį *mundus imaginalis*: „Tai sritis, kuri tarpininkauja tarp visiškai nepažinamos Dievo ir mūsų gyvenamojo žemiškojo pasaulio, o kartu yra mediumas, per kurį dieviškosios galios veikia žemėje. *Mundus imaginalis* – tai simbolių giliausia prasme sritis, kurioje „dvasios priima kūną ir kūnas priima dvasią“ ir tik per šį pasaulį galima rasti kelią „atgal į Dievą.“⁸

Taikliai šios tarpinės imaginacinės sferos apibūdinimą perteikia ir H. Corbino tekstų vertėjas į lietuvių kalbą Kazimieras Seibutis: „Remdamasis Ibn 'Arabi ir Suhrevardi kontempliatyviomis idėjomis, Corbinas teigia, kad imaginacinis pasaulis yra ne žmogaus vaizduotės padaras, bet autonomiška realybė, egzistuojanti anapus žemiškosios tikrovės, teofaninio apsireiš-

kimo, regėjimų, pranašavimo vieta, o pati aktyvioji imaginacija, kuriamoji vaizduotė, – autentiškas metafizinio suvokimas būdas, suvokimo organas, kuris perkeičia pojūtinius duomenis į simbolius.“⁹

Kalbant apie arabiškąjį *‘alāmu l-miṭāl*, H. Corbino terminas *mundus imaginalis* neatrodo labai tikslus, nes pastarasis apibūdina žymiai platesnį arabiškų pavadinimų spektrą: *‘alāmu l-miṭāl* (vaizdinių, archetipinių idėjų pasaulis), *malakut* (subtilusis sielų pasaulis), *barzah* (sąsmauka), *hurqalya* (dangiškosios Žemės, dangiškųjų kūnų pasaulis), *Nā-kojā-Ābād* (niekur esanti žemė). Kita vertus, visų šių arabų-islamiškosios teosofijos terminų reikšmė yra glaudžiai susijusi su vaizduote, įsivaizdavimu, vaizdavimusi, nes transliuoja kontempliatyvią patirtį, kylančią iš teofaninės vaizduotės arba aktyviosios vaizduotės (H. Corbino specifiškai suvoktos ir įvardytos kaip *imaginatio vera*¹⁰ – savotiško organiško veidrodžio, kuriame, pasak *iṣrakitū*, gali susitikti ir reaguoti materialaus pasaulio vaizdiniai ir archetipinės formos iš intelekto sferos).

Lietuviškas ir *‘alāmu l-miṭāl*, ir *mundus imaginalis* vertimas yra dar problematiškesnis. A. Uždavinyš šį terminą verčia kaip „simbolinių vizijų pasaulis“, „tipizacijų pasaulis“, „savarankiškų psichinių vaizdinių pasaulis“, kartais net siūlo „provaizdžių pasaulis“, nors nepamiršta pabrėžti, jog *mundus imaginalis* daug kur klaidingai tapatinamas su amžinų, mąstomų archetipų pasauliu, nes: „Noetinės Idėjos čia save pateikia įsivaizduojamomis formomis, o materialūs daiktai pasirodo kaip subtilūs kūnai. Toli

7 Seibutis, Kazimieras. Kūrybinė vaizduotė Ibn Arabi sufizme. *Sovijus*, T. 2, Nr. 1. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2014, p. 121.

8 Ten pat, p. 120.

9 Ten pat, p. 120.

10 Žr. Corbin, Henry. *The man of light in Iranian Sufism*. Omega Publications, 1994.

gražu tai nėra mąstomų archetipų pasaulis, – greičiau tai fantastinis magijos pasaulis, Ozyrio Duato sutemų arba *Anima Mundi* pasaulis, kuris yra integruotas į islamo sufijų pranašiškos ir vizijų patirties teoriją.¹¹

E. Jančėnas ir K. Seibutis, greičiausiai sekdami H. Corbino pasiūlytu terminu *mundus imaginalis* ir nusistovėjusiu anglišku jo atitikmeniu *imaginal world*, *‘alāmu l-miṭāl* verčia kaip „imaginacinis pasaulis“, nors istoriškai šią sritį tyrinėjantis olandų mokslininkas Lambertus’as Willemas Cornelis Van Litas „įsivaizduojamas pasaulis“ (*imaginal world*) siūlo versti bent jau kaip „vaizdinių pasaulis“ (*world of images*), nes, suteikiant semantinį pirmumą „vaizduotei“, gali būti klaidingai interpretuojama *kūrybinės vaizduotės* funkcija.

Siekdama neatitolti nuo pirminės žodžio arabiško žodžio „*miṭāl*“ (liet. „pavyzdys, atitikmuo, panašumas, atvaizdas, modelis, forma“) reikšmės ir norėdama pabrėžti, kad tai pasaulis, kuriame veikia „nekūniškos, vaizduotės sukurtos formos“ arba idėjos, dėl savo juslinio pavidalo suaktyvinančios vaizduotė, šiame straipsnyje *‘alāmu l-miṭāl* greta jau nusistovėjusio vertimo „imaginacinis pasaulis“ sinonimiškai įvardiju kaip „*imaginalijų* pasaulis“.

***‘Alāmu l-miṭāl* atitikmenys ankstesnėse tradicijose**

Norint suvokti Suhravardžio išplėtos *‘alāmu l-miṭāl* koncepcijos specifiškumą, neabejotinai reikia bent glaustai atsigręžti į ankstesnėse kultūrinėse-filosofinėse tra-

dicijose aptinkamus imaginacinės eschatologijos ar imaginacinės-kontempliatyvosio tarpinio būvio atitikmenis. Tai nebūtinai reiškia, kad arabų-islamiškame pasaulyje išplėtotą koncepciją turi būti kildinama iš Senovės Egipto ar Antikos eschatologinio-filosofinio palikimo, bet neginčytina, kad galiausiai tai visgi sinkretinė koncepcija, integruota į koraniškąjį-sufiškąjį pasaulį. Taigi straipsnyje bus apsiribota artimiausiomis, todėl – tikėtina – ir įtakingiausiomis arabų-islamiškajai filosofinei minčiai tradicijomis, pradedant nuo egzotiškojo egiptiečių Duato ir tęsiant Platono „tikrąją žemę“ bei Plotino „Sielos hipostazė“.

Egiptiečių Aaru arba Ozyrio Nendrių Laukai. Kur po mirties patekdavo į vaizdingąjį Duatą patekę egiptiečiai, jei jų širdys atlaikydavo Maat teismą ir išvengdavo Amit nasrų? Į kitą, dar mistiškesnę pomirtinę plotmę nei Duatas (nors greičiausiai ir esančią tame pačiame Duate, vienoje iš jo dalių). Nors išlikusiosiose Mirusiųjų ir Piramidžių knygos šioje vietoje lokalizuojama ir įvardijama skirtingai, labiausiai tikėtina, kad tai Ozyrio karalystės dalis, sudaryta iš kelių skirtingų (nors tarpusavyje persipynusių) sferų. Dorųjų, teisingųjų sielų buveinė dažniausiai vadinama Aaru (*Sekhet-Aaru*) arba Ozyrio Nendrių lauku, nors greta, dažnai juos tapatinant ir nurodant sinonimiškai, driekiasi ir Atnašavimų laukas (*Sekhet-Hetepet*), ir Ramybės laukas (*Sekhet-Hetepet*). Piramidžių ir Mirusiųjų knygų tekstuose šie laukai promaišiais minimi kaip dangaus arba požemio dalis ir vieta, kur miręs karalius apsivalydavo prieš pereidamas į pomirtinį gyvenimą, tad tiksliai jų lokalizacija lieka neaiški. Tačiau būtent rytuose Ra baigia savo naktinę kelionę ir

¹¹ Uždavins, Algis. *Filosofija ir teurgija vėlyvojoje antikoje*. Vilnius: Sophia, 2016, p. 242.

pradedą dieną, – Egipto Mirusiųjų knygos Jufankho papiruse (Ptolemėjų periodas 305–30 pr. Kr.) 149 užkeikimas skelbia: „Žinau vartus nendrių lauko viduryje, pro kuriuos Ra išeina į dangaus vidurį.“¹²

Aaru – tai idealizuota Senovės Egipto kraštovaizdžio versija, kurioje mirusieji gyvena idealizuotą gyvenimą. Jufankho papiruso 110-ajame užkeikime kalbama apie mirusįjį, kuris Nendrių lauke „aria ir pjauna, valgo, geria ir daro viską, ką kadaise žemėje darė“. Derliaus čia visas gausus, laukų niekad neužlieja vandenys ir neužpusto smėlis. Tekste gan konkrečiai nurodoma, koks šios pomirtinės karalystės laukų derlius: „Aš esu turtų valdovas Nendrių lauke. Nendrių laukas, kurio sienos iš geležies, kurio miežiai auga 7 uolekčių aukščio, kurio javų varpos yra 2 uolekčių, o stiebas – 5 uolekčių.“¹³ Pakanka prisiminti, jog 1 uolektis prilygsta maždaug 65 cm, tad maždaug 1,20 m ilgio varpa – puiki nuoroda į hiperbolizuotai idealų pasaulį. Šio pasaulio gyventojai išsipuošę baltais rūbais klajoja po dangų, skanauja vynuoges, datules, „amžinybės duoną“, geria „amžinosios trukmės alų“. Gyvena jie visko pertekę, laimingose šeimose ir niekad nieko jiems netrūksta. Piramidžių tekstai ir mirusiųjų knygos pasakoja apie pasakiškus turtus ir nesibaigiančius išteklis. Akivaizdu, kad tai ne tik dvasinis, bet ir iš dalies kūniškas būvis, kupinas idealizuotų žemiškųjų atributų, tad galiausiai lieka neaišku, ar tai laikina, tarpinė Duato

pakopa, „amžinasis gyvenimas“ dausose ar sielos stotelė prieš tikrąjį atgimimą. Svarbu neapsiriboti vien pažodiniu šio pasakiško pasaulio supratimu, nes nieko nestokojantis gyvenimas anapusybėje – per išstis eschatologines tradicijas besikartojanti alegorija. A. Uždavinsys svarsto, kad galbūt tokius noetinius-tarpinius Aaru būvius galėtume paaiškinti pasitelkdami neoplatoniškąją Vienio, Intelkto ir Sielos hipostazių triadą. O galbūt ir ne. Kaip ir pavadinti jį egiptietiškuoju *mundus imaginalis*.

Platonas, „Faidonas“. Mitas apie „tikrąją žemę“

Vaizdingas, simboliškas ir idealizuotas pasaulis atsiveria ir Platono „Faidone“, anapusybės topografiją perteikiančiame mite apie tikrąją žemę, kurios netobulas atvaizdas yra mūsų žemė. Čia Sokratas pirmiausia pasakoja apie žemiškojo pasaulio viršūnę, kurią mato dievai arba sielos, pakilusios toli už materialaus pasaulio ribų. Ši žemė yra sferinė, pakibusi dangaus viduryje ir tobulai harmoningai subalansuota. „Šioji Žemė, iš viršaus į ją pasižiūrėjus, atrodo tarsi iš dvylikos odos skiauciu pasiūtas kamuolys, išspalvinta įvairiomis ryškiomis spalvomis – mūsiškės, kurias vartoja tapytojai, yra tarsi anų pėdsakai. O tenai visa žemė išmarginta tokiomis spalvomis, tik jos yra kur kas skaidresnės ir tyresnės nei mūsiškės: vienur ji nuostabiai gražaus purpuro spalvos, kitur – auksinė, dar kitur – tokia balta, kad baltesnė už kriedą ir sniegą. Ir visomis kitomis spalvomis ji šitaip išmarginta, tik jų yra daug ir gražesnių, nei kad mums teko matyti.“ (110 c).¹⁴ Ilgai ir

12 *Book of the Dead. Papyrus of Iufankh*. In Digital Egypt for Universities. Prieiga per internetą: <https://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/literature/religious/bd149.html> [žiūrėta 2022 05 20].

13 Ten pat.

14 Platonas, *Faidonas*. Vertė Tatjana Aleknienė. Vilnius: Aidai, 1999, p. 107–108.

laimingai gyvenantys žmonės, pranokstantys mus savo išmintimi ir pojūčių aštrumu, artumas su dievais, palaiminga būtis – tai tarsi besitęsiantis egiptiečių Aaru leitmotyvas, islamiškaisiais viduramžiais įgausiantis ypatingą – koranizuotą reikšmę ir formą. Atkreiptinas dėmesys ir į arabų-islamiškoje eschatologijoje itin svarbų etinį aspektą – tikroji žemė, anot Sokrato, yra buveinė tų, kurie savo gyvenimą praleido tyrai ir dievobaimingai. Ypatingas gyvenimas – visai be kūno ir dar gražesnė buveinė laukia apsisivaliusių filosofija, arabų-islamiškoje filosofijoje įvardijamų kaip *al-Insānu l-Kāmil* (tobulasis žmogus), kurie per religines ir intelektualias praktikas pasiekia aukščiausią dvasinę būvį.

Į klausimą, ar kitą – Platono eidosų teoriją – irgi galėtume manyti esant galimu sufiškojo *‘alāmu l-miṭāl* atitikmeniu, atsako pats Suhravardis: „Pakibusios formos nėra Platono formos, nes Platono formos yra šviesios, o kai kurios iš sustabdytųjų formų yra tamsios, o kitos – apšviestos. Palaimintųjų turimos formos, kuriomis jie pasiekia malonumą, yra baltos ir šviesios, o pasmerktųjų – mėlynai juodos“ (HI, II, 5.246). Suklaidinti gali ir semantinės žodžio *al miṭāl* vingrybės: greta reikšmių „panašumas“, „pavyzdys“, „provaizdžio atspindys“, galima ir „idėja“, todėl ir *naẓariyyatu l-miṭāl* yra ne kas kita, o Platono idėjų teorija.

Plotinas „Eneados“. Sielos hipostazė

Panašią viziją turėjo Plotinas, išskyręs tris žmonių rūšis: pirmieji nemato toliau nei juslių pasaulis ir tenkinasi tuo, kad jame pasilieka; kiti, supratę, kad yra aukštesnis pasaulis, kurį laiką siekia dangaus, bet pa-

siduoda; tretieji – į dievus panašūs žmonės, kurie dėl didesnių gebėjimų ir ypatingo įžvalgumo pakyla virš šio žemesniojo pasaulio debesų bei rūko ir pasilieka ten, gėrėdamiesi tikruoju kraštu, kuris jiems ir priklauso.

Plotino teigimu, fizinės žemės formas ir gyvybę formuoja eidetinis žemės pradai, kurio noetinis archetipas yra savaiminė / tikroji Žemė: „Tai tikroji ir pirminė Žemė, iš kurios kyla šioji žemė“ (Enn.VI.7.11.35-36). Noumenų ir fenomenų pasauliai Plotino filosofijoje ypač susipina ir ima atspindėti vienas kito savybes, tarsi suponuojant, jo anapusybę /tikrąją Žemę, visgi ją galima pajauti: regėti, lytėti ar užuosti. Prabudusi iš kūno siela (intelektualiai kontempliuojant) patiria didingą nuostabią tikrovę, bet, neatlaikiusi intensyvaus pajautimo, nusileidžia atgal į kūną. Matytas reginys įsitvirtina sieloje ir neleidžia jai pamiršti aukštesniosios tikrovės, kurią ji ilgainiui suvokia buvus dieviškąją. Toks sielos lygmuo, patirtoji tikrovė yra dieviškasis, tobulasis „aš“, slypintis tarplygmeninėje sferoje. Vėliau toks „aukštesnysis“ suvokimas ir persipynęs jutimų-intelekcijų spektras persikelia į sufiškąjį *‘alāmu l-miṭāl*, mistinį ir pasakišką islamo aukso amžiaus tarpinį pasaulį.

Suhravardis. Kabančių vaizdinių pasaulis

Savo *išrakistinėje* filosofijoje, nušvitimo išmintyje (*ḥikma iṣrakiya*) Suhravardis pirmenybę suteikia ne egzistencijai, o esmei, nes egzistencija, anot mąstytojo, yra tik vaizduotės kūryba. Kažką suvokti reiškia žinoti to dalyko esmę, o ne egzistenciją.

Apibrėžimas Suhravardžiui – nepatikimas pažinimo būdas ir yra priešpastatomas tiesioginiam patyrimui, kurį jis laiko daug patikimesniu pažinimo šaltiniu.¹⁵

Šis kritinis posūkis epistemologijoje įgalina filosofą kitaip nei jo pirmtakai pažvelgti į pomirtinį pasaulį. Ieškodamas atsakymo į Avicenos filosofijoje neatsakytą klausimą, koku būdu žemiškosios sielos susilieja su dangiškaisiais kūnais, Suhra- vardis imasi skirstyti žmones į keturias kategorijas pagal jų teorinio ir praktinio intelektualumo lygį. Subjekto padėtis po- mirtiniame pasaulyje tiesiogiai priklauso nuo jo dvasinio-intelektinio pasirengimo materialiajame, tad aukščiausiasis būvis Šviesų hierarchijoje, inteligibilus Šviesų pasaulis pasiekiamas tik *al-Insānu l-Kāmil* arba tobulajam išminčiui, o pažinusieji tik teorinę arba tik praktinę išmintį, susilies su dangaus kūnais regės rojaus *imaginalijas*: „Tie, kurie pasiekė tarpinę palaimą ir aske- tai, kurie įveikė [savo kūnus], gali pabėgti į kabančių vaizdinių pasaulį (*‘ālāmu l-muṭul al-mu ‘allaqa*), kuris yra vienoje iš dangaus sąsmaukų (*barzaḥ*) – tarpinėje srityje ar krašte, atskiriančiame du skirtingus būties lygmenis. Ten jie randa vaizdinius ir juos įbūtina. Jie gali iššaukti tokius skonius, formas, malonius garsus ir pan., kokių tik nori. Tos formos yra tobulesnės už tas, kurias turime mes, nes vieta, kuriuose mūsieji pavidalai išryškėja, ir jų nešėjai yra nepakankami, o pirmieji yra tobuli. Ten jie pasilieka amžinai; nes jų ryšys su sąsmauka ir tamsybėmis yra nesibaigiantis ir nėra jokio pagedimo tarp dangaus sąsmaukų“ (HI. II, 5.244). I

Išrinktųjų gretose – ir pats Suhra- vardis, jis 246-ajame „Nušvitimo filosofijos“ paragrafe teigia, esą: „pats patikimai pa- tyrė, jog yra keturi pasauliai“. Materialiojo pasaulio hedonistai, nelavinę nei dvasios, nei intelekto atsidurs religijos pragaru ir prilygstančiam *‘ālāmu l-miṭāl* – pasaulyje, prisodrintame kančios ir blogio *imagi- nalių*: „Ištrūkė iš sąsmaukos fortų¹⁶, jie turės pakibusių pavidalų šešėlius pagal savo moralines savybes“ (HI. II, 5.245). Ši suhravardiškoji stebuklų šalis kuriama paneigiant aristoteliškus logikos principus ir fizikos dėsnius, ja siekiama paaiškinti ne tik pomirtinės sielos būsenas, bet ir nestandartines patirtis: „tikrus sapnus“ ir „magiškas galias“. Subjektui tolstant nuo jutiminio kontinuumo segmento centro ir artėjant prie ribinės srities, vyksta koky- biniai pokyčiai: materialūs kūnai keičiasi į įsivaizduojamus; laikas kinta ir nebesiri- boja linijinės erdvės matmenimis, – erdvė tampa beribė.

Ankstyvuosiuose veikaluose Suhra- vardis, remdamasis Antikos filosofais, o daugiausia – Platonu, egzistenciją skirsto į tris kategorijas: intelektų pasaulį (*‘ālāmu l-jabarūt*), sielų pasaulį (*‘ālāmu l-malakūt*) ir kūnų pasaulį (*‘ālāmu l-mulk*). Vėliau, plėtojant jau aptartas epistemologines nau- joves, Suhravardžio realybės ištisuma ima dalytis į keturias plotmes: intelekto, sielos, materijos ir imaginacinio pasaulio (*‘ālāmu l-miṭāl*), kuris randasi kažkur tarp materi- aliojo ir Dieviškųjų Šviesų (inteligibilaus) pasaulių ir nėra visiškai nepriklausomas.

¹⁵ Jančenkas, E. Ten pat, p. 148.

¹⁶ Fortu, tvirtove ir šventykla Suhravardis metaforiškai vadina kūną. Kartais kaip kūno metafora vartojamas ir daugiaprasmis, dažnai paties Suhravardžio filoso- fijoje kitomis prasmėmis vartojamas žodis *barzaḥ*.

Taip *imaginalijų* pasauliui Suhravardis pirmasis suteikia atskirą ontologinį lygmenį: „Nekūniškumo brolija turi ypatingą vietą, kurioje savarankiškus vaizdinius gali įbūtinti bet koku norimu pavidalu. Tai vadinama „Būk“¹⁷ vieta. Ją pamačiusysis tvirtai žino, kad egzistuoja kitas pasaulis, nei kliūčių [kūno]. Jame yra pakibę atvaizdai ir valdantys angelai, kurie patys sau pasiima talismanus¹⁸ ir savaime egzistuojančias formas, kuriomis jie kalba ir tampa akivaizdūs.“ (HI, II. 5.259). *‘Alāmu l-miṭāl* Suhravardžio filosofijoje tampa mistine vaizdinių sfera, atskira sritimi, tarp kūniškos ir nekūniškos sričių įsiterpusiu simboliu haliucinacijų ir vizijų pasauliu¹⁹, kupinu vaiduoklių, sapnų ir stebuklų, egzistuojančių tik šviesos dėka²⁰. Šis pasaulis aiškiai išreikštas – su savo topografija, miestais, būtybėmis – dar vadinamas suspenduotų arba kabančių vaizdinių pasauliu (*‘alamu l-muṭul al-mu‘allaqa, šuwar-i mu‘allaqa*), kurio formas sugeneruoja vaizduotė: „Tiesa ta, kad veidrodžiuose ir vaizduotėje esančios formos nėra įspaustos. Veikiau tai pakibę fortai, neturintys jokios vietos. Nors jie gali turėti vietas, kuriose tampa matomi, jų ten nėra. Veidrodis yra vieta, kur forma tampa akivaizdi. Šios formos yra

pakibusios – jų toje vietoje nėra. Vaizduotė yra vieta, kurioje vaizduotės formos tampa akivaizdžios ir pakibusios.“ (HI, II, 4.225). Pakabinto, kabančio vaizdinio santykis su manifestacijos vieta, daiktu (veidrodžiu, metalo lakštu, ramiu vandens telkiniu arba vaizduote) – nepriklausomas, nes vieta padaro tą vaizdinį matomą, bet pastarasis nepraranda savaiminės egzistencijos.

„Nušvitimo filosofijoje“ (*Hikmatu l-iš-rāq*) Suhravardis ne tik svarsto apie *imaginalijų* pasaulį, kuriame yra suspenduotos formos ir vaizdiniai, suvokiami sielos vaizduotės galia, bet ir nurodo konkrečius vietovardžius, priskirdamas juos aštuntajai karalystei. Čia stūkso galybė miestų, tarp kurių ir Pranašo Mohamedo per naktinį Miradžą regėtieji smaragdiniai Džabalka ir Džabarsa, anot Suhravardžio, pasiekiami patiems dvasingiausiems: „Visa tai yra nušvitimai, atsirandantys iš valdančiosios šviesos, atsispindinčios šventykloje [kūne] ir sielos dvasioje. Tai yra tarpinio pasaulio tikslai. Šios šviesos gali juos pakelti, leidamos vaikščioti vandeniu ir oru. Jie gali pakilti į dangų su savo kūnais ir susiliesti su vienu iš dangiškųjų mokytojų. Tai yra aštuntosios karalystės, kuriame yra Jābulq (Džabalka), Jābarš (Džabarsa) ir stebuklingoji Hūrqalyā, duotybės“ (HI, II. 5.273).

Taigi esmingas eschatologinis posūkis yra tas, jog po mirties kabantys vaizdiniai liudijami naudojant dangaus kūnus. Iš esmės tai iš Avicenos perimta (žr. aukščiau), tik žymiai labiau išplėta imaginacinės eschatologijos teorija. Pro zoroastriškuosius pavadinimus, simbolius ir angelologiją šviečia ryškus sufiškasis kelias į Dievą. Suhravardžio išplėta *‘alāmu l-miṭāl* koncepcija yra vienas iš geriausių to

17 Korane Dievas įsako visatai „Būk!“ ir ji įbūtinama. Tai svarbus mistinės Dievo kūrybinės galios simbolis, ženklas.

18 Žodžio talismanas (arab *ṭilasm*) konotacijas išsamiai aptaria A. Uždavins straipsnyje „Al-Suhrawardžio filosofijos ypatumai“, *Logos* 22. Vilnius, 2022, p. 22–23.

19 Uždavins, Algis. *Sufizmas islamo civilizacijoje*. Kaunas: Atviros visuomenės studijų asociacija, 2007, p. 444.

20 Walbridge, John. *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism*. Albany, NY: State University of New York Press, 2001, pp. 51–57.

pavyzdžių: siela į pomirtinį gyvenimą eina aiškiai išreikštu sufiškuoju keliu – pagal tai, kokią vietą ji užima ontologinėje būties hierarchijoje, atitinkamai, priklauso ir jos padėtis pomirtiniame pasaulyje. Su Šviesų Šviesa, t. y. – Dievu, susilieja tik tos sielos, kurios žemiškame pasaulyje įgyja tobuliausią teorinę ir praktinę išmintį, o *imaginalijų* pasaulis pateikimas kaip baigtinis sprendimas netobulosioms sieloms, – taip hierarchija atliepia koraniškas tiesas ir deklaruoja jų svarbą.²¹

Išvados

Imaginacinio, specifinių vaizdinių (ne „įsi-vaizduojamo“ pažodžiui) pasaulio koncepcijos užuomazgos siekia dar senovės Egiptą, kai Ozyrio Nendrių laukuose, lyg tarpinėje stotelėje buvo apgyvendintos sielos, pereinančios į pomirtinį gyvenimą. Tokia pusiau dvasinio, pusiau kūniško būvio, tarpinės Aukštybių sferos idėja tęsiasi per platoniš-

kąją bei plotiniškąją filosofines tradicijas ir vėliau integruojama į filosofinę islamo imaginacinės eschatologijos teoriją. Ant Al Farabio, Avicenos ir Al Ghazalio padėtų šios teorijos pamatų Suhravardis sukuria gan aiškia *imaginalijų* pasaulio (*‘alāmu l-miṭāl*) koncepciją, kur lemiamas vaidmuo atitenka kūrybinei arba kitaip – aktyviai kosminei vaizduotei, o jai priklausančiai sferai suteikiamas atskiras ontologinis lygmuo.

Greta Intelkto, Sielos ir Materijos atsiranda ketvirtoji – *imaginalijų* sfera, Suhravardžio filosofijoje prilygstanti fantasmagorijai ar haliucinacijai. *Imaginalijos*, kabančios formos ar vaizdiniai įkurdinami mistinėse sąsmaukose (*barzah*), kur driekiasi koraniškieji vietovaizdžiai ir knibžda zoroastriškosios būtybės. Taip iškyla unikali „zoroastriškojo“ sufizmo Anapussybės koncepcija ir išryškėja, kaip originaliai XII a. islamo filosofijoje buvo sprendžiama sielos likimo po mirties problema, supriešinusi religiją ir filosofiją. Kaip išeitį Suhravardis pirmasis pasiūlo gan aiškiai sukonstruotą *‘alāmu l-miṭāl* teoriją, kuri įsiviešpatauja jo komentatoriaus Šahrazūrio (XIII a.) filosofijoje, o vėliau – transformuota ir modifikuota – pasiekia ir mūsų laikus.

21 Kiseliova-El Marassy, Ina. *‘Ālam al-Miṭhāl* (vaizdinių, imaginacinių kūnų pasaulis) sufizmo tradicijoje: Suhravardžio ir Ibn Arabio filosofinių koncepcijų lyginamoji analizė, *Sovijus*, T. 8, Nr. 2, Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2020, p. 111–120.

Literatūra ir šaltiniai

- | | | | |
|--|---|---|--|
| <p>Aminrazavi, Mehdi. <i>Suhrawardi and the School of Illumination</i>, Richmond, Surrey: Curzon Press, 1997.</p> <p>Burckhardt, Titus. Concerning the “Barzakh. <i>Studies in Comparative Religion</i>, vol. 13, no. 1&2, 1979.</p> | <p>Corbin, Henry. <i>En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques</i>, tome IV, livre 7, Paris: Gallimard, 1971.</p> <p>Corbin, Henry. <i>Mundus imaginalis: Or, The imaginary and the imaginal</i>, Golgonooza Press, 1976.</p> <p>Gutas, Dimitri. <i>The Study of Arabic Philosophy in the 20th Century</i>. An</p> | <p>Essay on the History of Arabic Philosophy. <i>British Journal of Middle Eastern Studies</i>, vol. 29, no. 1, 2002.</p> <p>Jančėnas, Ernestas. <i>Filosofinė soteriologija klasiškinės arabų filosofijos tradicijoje: Alfarabijaus ir Avicenos filosofinių koncepcijų lyginamoji analizė</i>: daktaro disertacija. Vilnius, 2018.</p> | <p>Michot, Jean R. <i>La destinée de l'homme selon Avicenne: Le retour à Dieu (ma'ād) et imagination</i>, Louven: Peeters, 1986.</p> <p>Nasr, Seyyed Hossein. <i>Three Muslim Sages</i>, Delmar, NY: Caravan Books, 1997.</p> <p>Netton, Ian Richard. <i>Allah Transcendent</i>:</p> |
|--|---|---|--|

Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology, London-New York: Routledge, 2013.

Rahman, Fazlur. Dream, imagination and 'ālam al-mithāl. *Islamic Studies*, vol. 3, no. 2, 1964.

Suhrawardi, Shihabuddin Yahya ibn Habash. *Ḥikmatu l-iṣrāq, The Philosophy of Illumination*, With English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge & Hossein Ziai, Brigham Young Univirsity Press: Provo, 1999.

Uždavinys, Algis. *Filosofija ir teurgija vėlyvojoje antikoje*. Vilnius: Sophia, 2016.
Uždavinys, Algis. *Sufizmas islamo civilizacijoje*. Kaunas: Atviros visuomenės studijų asociacija, 2007.

Van Lit, Lambertus Willem Cornelis. Suhrawardī, Ibn 'Arabī, and the World of Image: One term, Different meanings. *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, vol. 62, 2017.

Van Lit, Lambertus Willem Cornelis. *The World of Image in Islamic Philosophy: Ibn Sina, Suhrawardi, Shahrāzuri, and Beyond*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

Walbridge, John. *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism*. Albany, NY: State University of New York Press, 2001.

Ziai, Hossein. *The illuminationist tradition, History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1995.

Imagining the Beyond: the Imaginal World in Suhrawardi's Philosophy

Summary

The article focuses on a specific concept of imaginative eschatology in Suhrawardi's philosophy - *'ālamu l-mithāl*, better known in the West under the name *mundus imaginalis*, popularized by the French scholar Henry Corbin. The imaginal world, generated by the *imaginatio vera*, which is different from the ordinary imagination and lies between the earthly and the heavenly, can be reached during sleep, meditation or after death.

The article discusses the terminological and semantic problems of *'ālamu l-mithāl* in order to clarify and propose the most accurate Lithuanian equivalent. Knowing the syncretic origins of Sufism, the philosophical traditions of ancient Egypt, Platonism and the Neoplatonists are considered as possible sources of the concept of *'ālamu l-mithāl*, developed in the Islamic Golden Age. The conceptually closest paradigms of earlier civilizations are used: the Egyptian

Fields of Reed, Plato's "true earth", the Theory of Forms and Plotinus' Hypostasis of the Soul. The ideological origins of the Suhrawardic *'ālamu l-mithāl* are presumed to lie in these traditions. Specifically transformed and integrated into the early world of Islamic philosophy based on the Word of God (the Qur'an), in Suhrawardi's philosophy they are finally transformed into the Sufi concept of *'ālamu l-mithāl* and become one of the main constants of *Iṣrāqī* philosophy. Drawing on Suhrawardi's original work *Ḥikmatu l-iṣrāq* (The Philosophy of Illumination), I will show that by introducing epistemological innovations, Suhrawardi is the first to give *'ālamu l-mithāl* a separate ontological level: a fourth world, that of Image, appears in addition to the worlds of the Intellect, the Soul, and the Matter, thus resolving the long-standing religious and philosophical antagonism concerning the Afterworld.

Keywords: Arab-Islamic philosophy, Suhrawardi, Comparative Cultural Studies and Philosophy, Imaginative Eschatology, Imaginal World, *mundus imaginalis*, *'ālamu l-mithāl*.