

# Kūrybinė vaizduotė Ibn Arabi sufizme

## Tarp Andalūzijos ir Irano: dvasinės topografijos metmenys

L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi  
de Henri Corbin

© Editions Dervy, 2006, p.p. 16–36.

### HENRY CORBIN

#### Apie autorių

Henry Corbinas (1903 04 14 – 1978 10 07) buvo apibūdinamas ir kaip „smaragdinės žemės (*terres d'émeraude*) tyrėjas“, ir kaip vienas iš „islamo mistinių ambasadorių“, tačiau išorinis jo gyvenimas klostėsi veikiau kaip akademiko intelektualo. Katalikiškai auklėtas, jis studijavo Sorbonoje pas didįjį tomistą Étienne'ą Gilsoną ir jo vadovaujamas 1925 m. apgynė licenciato laipsnį su darbu apie lotyniškąjį avicenizmą Viduramžiais. Susidūrimas su Avicena buvo pirmas Corbino sąlytis su islamo filosofija, kurioje, pasak mokslininko, jis atrado „bendrines kaitas tarp kosmologijos ir angelologijos“. Paskui jis dar studijavo arabų, persų ir turkų kalbas, o vėliau ėmė dirbti Nacionalinėje bibliotekoje. Čia 1928 m. įvyko jo lemtingas sandūris su Louis Massignonu. Garsusis arabistas jam įteikė Šihāb al-dīno Yaḥyos Suhrawardi veikalą *Hikmat al-Īsrāq*, kuris pakeis Corbino gyvenimą, litografinę kopiją. „Paimk ją, – tarė jis man. – Manau, kad šioje knygoje yra kažkas jums“. „Tas „kažkas“ buvo jaunojo *š Eich al-Īsrāq*, kuris nepaliko manęs visą gyvenimą, draugija.“ Patį veikalą, kuriame dėstoma zoroastrizmo angelologijos kalba išreiškta iliuminacinė platonizmo filosofija, Corbinas išvers ir išleis pavadinimu *Rytų*

*teosofija*. Maždaug tuo metu Corbinas – jam didelės įtakos turėjo Lutheris, kuris jį išmokė, jog mes turime tik Žodį (*Verbum solum habemus*), – atsiverčia į protestantizmą ir pradeda ilgiau viešėti Vokietijoje, kur su grupe jaunų intelektualų liuteronų ir reformatų įkuria apžvalgą *Hic et nunc*, įkvėptą Karlo Bartheo teologijos. Ypač svarbus autorius Corbinui yra „šiaurės magas“ Johannes Georgas Hamannas, kurio veikalą *Aesthetica in Nuce* jis išverčia į prancūzų kalbą ir kuris jam įkūnija „gyvą Atėnų ir Jeruzalės, Platono ir Lutherio sintezę“. Hamannas kartu su Friedrichu von Schellingu ir Franzu von Baaderiu Corbinui reprezentavo Vokietijos mąstytojus romantikus, kurių įtaka jam buvo tokia didelė, jog, anot žymaus arabisto Muhsino Mahdi, „daugeliu atžvilgiu Corbinas buvo paskutinis iš vokiečių romantikų.“ Vokietijoje taip pat įvyksta dar vienas lemtingas susitikimas Corbino gyvenime – į jo rankas patenka Heideggerio knyga *Būtis ir laikas*, su kurios autoriumi jis 1931 m. pirmą kartą susitiko Freiburge, o po to vėl bendravo 1934 m. ir 1936 m. Corbinas tapo pirmuoju Heideggerio vertėju į prancūzų kalbą – 1939 m. pasirodė įvairių jo tekstų ir ištraukų rinktinė, sudėta daiktan kaip *Qu'est-ce que la métaphysique?* „Senoji Vokietija“, kuri buvo „filosofų ir poetų kraštas“, ir jos „herme-

neutikos geneologija“ su Lutheriu, Hamannu, Boehme, Schleiermacheriu, taip pat Otto, Barthu ir Heideggeriu, atvėrė Corbinui kelią į Iraną, kitą „filosofų ir poetų kraštą“. 1939 m. Corbinas išvyko į Stambulą, tačiau ši viešnagė, turėjusi trukti pusmetį, dėl Antrojo pasaulinio karo užtruko šešerius metus ir suteikė jam progą iširti Turkijos bibliotekų iranistikos lobynus. 1945 m. rudenį jis pirmąsyk apsilankė pačiame Irane, savo „išrinktojoje tėvynėje“ (*patrie d'éléction*), kur prancūzų-iraniečių institute Teherane įkūrė Iranistikos departamentą, o nuo 1946 m. iki 1973 m. buvo jo vadovas. Monumentalus jo darbo Teherane vaisius yra „Bibliothèque iranienne“ – tekstų, vertimų ir studijų serija. Savo *Islamo filosofijos istorijoje* (1964) Corbinas atmetė priimtą pažiūrą, kad musulmonų pasaulyje filosofija baigėsi su Averojumi, ir parodė, kad gyva jos tradicija iki šandienos tebėra plėtojama Irane. Corbinas taip pat pirmas aprašė vadinamąją Isfahano mokyklą, kurios pagrindinis mąstytojas buvo Mulla Šadra ir kuri atgaivino iraniškąją filosofiją Safavidų laikais. „Mano ugdymas iš pradžių buvo filosofinis, todėl, nepaisant visų ketinimų ir tikslų, aš nesu nei germanistas, nei orientalistas, bet filosofas, tęsiantis savo Ieškojimą, kur tik veda Dvasia. Jei ji nuvedė mane į Freiburgą, į Teheraną, į Isfahaną, tai jie man iš esmės yra „emblematiniai miestai“, amžinosios kelionės simboliai“, – taip apie save rašė Corbinas. 1949 m. rugpjūtį Olga Fröbe-Kapteyn, ratelio „Eranos“ *spiritus movens* narė, pakvietė Corbiną prisijungti prie jų grupės konferencijų, rengiamų Askonoje. Šiame Šveicarijos mieste prie Madžorės ežero Corbinas kasmet skaitydavo paskaitas daugiau kaip du dešimtmečius, o tarp jo kolegų ir klausytojų buvo Jungas, Gershomas

Scholemas, Mircea Eliade ir kiti įtakingi XX a. intelektualai. 1954 m. jis paveldėjo Massignono islamotyros studijų katedrą Sorbonoje ir iki mirties dalijo laiką tarp Teherano ir Paryžiaus. 1974 m. Corbinas su grupe kolegų, tarp jų Gilbert'u Durand'u ir Antoine'u Faivre'u, įkūrė Tarptautinį lyginamųjų dvasinių tyrimų centrą, skirtą trijų monoteistinių religijų akademinio pasaulio atstovams. Šis centras, labiau žinomas kaip Šv. Jono Jeruzaliečio universitetas (*L'Université Saint Jean de Jérusalem*), veikė iki 1988 m. Corbino palikimą sudaro per 200 kritinių leidimų, vertimų, knygų ir straipsnių. Iš pagrindinių jo veikalų paminėtini: *Avicena ir regminis pasakojimas* (*Avicenne et le récit visionnaire*, 1952), *Kuriamoji vaizduotė Ibn 'Arabī sufizme* (*L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, 1958), *Dangiškoji žemė ir prisikėlimo kūnai* (*Terre céleste et corps de résurrection*, 1961), *Šviesos žmogus iraniškame sufizme* (*L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 1971), *Dvasiniai kūnai ir dangiškieji kūnai* (*Corps spirituel et corps céleste*, 1979), *Monoteizmo paradoksas* (*Le Paradoxe du monothéisme*, 1981), *Šventykla ir kontempliacija* (*Temple et contemplation*, 1981), taip pat monumentalus keturtomis *Irano islame, dvasiniai ir filosofiniai aspektai* (*En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, 1971–1973). Paskutinis jo veikalas, esė „Kūno akys, ugnies akys: gnozės mokslas“ pasirodė 1978 m. birželį. Mirė Corbinas 1978 m. spalio 7 dieną. Kaip minėta, Heideggeris suteikė Corbinui raktą suprasti iš pradžių šiitišką gnozę, o paskui „krikščionišką gnozę ir ... žydišką gnozę, kurios yra jos artimiausios kaimynės.“ Tačiau jei Heideggeris savo hermeneutiką kuria atsižvelgdamas į žmogaus ribotumą ar tai, ką vadina

„Būtis mirčiai“, Corbinas, įkvėptas islamo mistikų, savo hermeneutiką grindžia Esamybe, kurios ribotybė yra ne mirtis, bet „Būtis anapus mirties.“ Esmingas klausimas dėl *Dasein* – tai *Da*, *Čia*, Esamybės. Corbinas klausia: „Kuriems pasauliams jis pasireiškia savo buvimu *čia*.“ Ar apsiribotina *Būties ir laiko* pasauliniu horizontu, ar reikia atsiversti pasauliams ir „tarpupasauliams“, kokius „at-skleidžia“ islamo mistiniai filosofai? Turėdamas omenyje *Evangelijos pagal Joną* ištrauką, kad „Niekas neužžengė į dangų, kaip tik tas, kas nužengė iš dangaus“ (Jn 3, 5–16), Corbinas klausia: „Ar heidegeriškosios analitikos logosas nužengė iš dangaus, kad pajęgtų vėl užžengti? Taigi Corbinas postuluoja dvasinę hermeneutiką, kuria istorine medžiagą galima aiškinti atsižvelgiant į „hierioistoriją“, atskleidžiančią „paslėptą ezoterizmą, glūdintį po Šventųjų Raštų ... raidinės išorės fenomenu.“ Ši hermeneutika, anot Corbino, esanti tolygi sufijų *ta'vilui*, „sielos egzegezei“, leidžiančiai grįžti į pradžią, į dieviškąjį pagrindą, iš kurio kyla simboliai ir kurie jį simbolizuoja. Sykiu tai reiškia, kad mūsų *modus intelligendi* atitinka mūsų *modus essendi*, sum yra pirmesnė nei *cogito*. Neatsiejama nuo šios hermeneutikos yra Corbino *mundus imaginalis*, arba imaginacinio pasaulio, kuriame vyksta sielos gyvenimas, samprata. Tai sritis, kuri tarpininkauja tarp visiškai nepažinaus 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.“ Remdamasis Ibn 'Arabi ir Suhravardi kontempliatyviomis idėjomis, Corbinas teigia,

kad imaginacinis pasaulis yra ne žmogaus vaizduotės padaras, bet autonimiška realybė, egzistuojanti anapus žemiškosios tikrovės, teofaninio apsiereikimo, regmės, pranašavimo vieta, o pati aktyvioji imaginacija, kuriamoji vaizduotė, – autentiškas metafizinio suvokimas būdas, suvokimo organas, kuris perkeičia pojūtinius duomenis į simbolius. Degantis krūmas tėra tik liepsnos apimtas krūmokšnis, jei suvokiamas jutimais. Tam, kad Mozė galėtų suvokti Degantį krūmą ir išgirstų Balsą, kviečiantį jį „iš dešinėsios slėnio pusės“, žodžiu, kad taptų įmanoma teofanija, reikalingas antjutiminio suvokimo organas. Ryšis su šia imaginacine realybe Vakaruose, anot Corbino, ėmė silpti nuo XII a., kai, neoplatonines Avicenos hierarchijas pakeitus Averojaus aristotelizmu, pasaulis prarado savo angelus. „Su *imaginatio vera* ir *mundus imaginalis* praradimu ėmė rasti nihilizmas ir agnosticizmas“, – rašė Corbinas. *Mundus imaginalis* siejasi ir su tuo, ką Corbinas pavadino monoteizmo paradoksu – vienatinis Aukščiausiasis Dievas gali apsiereikšti tik teofaninių formų daugiu, todėl yra pasiekiamas ne Dievas anapus Dievo, bet tik jums apreikšta jo forma. Corbinas ne be ironijos sakė, jog gyvena pasaulyje, kuris daugeliui jo amžininkų yra miręs jau tūkstantį metų, bet buvo tvirtai įsitikinęs, jog vis vien būtina prisidėti prie *traditio lampadis* (šviesos perdavimo).

### Tarp Andalūzijos ir Irano: dvasinės topografijos metmenys

Šiai knygai turėjo būti duotas išsamesnis pavadinimas – *Kuriamoji vaizduotė ir mistinis patyrimas Ibn 'Arabī sufizme*. Vis dėlto patrupinti ji buvo leistina, nes pakanka vien žodžio sufizmas, kad Vaizduotė imtų reikšti tai, ko iš tikrųjų norime. 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 nerealybe; 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.

Žinia, šiandien esame skolingi fenomenologijai, kuri mums leidžia tirti tai, kaip žmogus patiria savo santykį su pasauliu, neredukuojant objektyvios duomenų kokybės į pojūtinio suvokimo duomenis ar apribojant tikro ir prasmingo pažinimo lauką grynai racionalaus supratimo operacijomis. Išvaduoti iš aklavietės, mes išmokome suprasti ir įvertinti intencijas, implicitiškai esančias visuose sąmonės ar transsąmonės veiksmuose. Teiginys, kad Vaizduotė (ar meilė, ar simpatija, ar bet koks apskritai jausmas) sukelia pažinimą, sukelia pažinimą „objekto“, kuris jam būdingas, daugiau nebeskamba kaip paradoksas. Vis dėlto, jei jau yra pripažįstama Vaizduotės pilnutinė noetinė vertė, dera išvaduoti Vaizduotės intencijas iš skliaustų, į kuriuos jas paima grynai fenomenologinis jų traktavimas, dera, jei norime, be nesusipratimų susieti įsivaizduojamąją funkciją su pasaulėvaiz-

džiu, kurį mums pateikė spiritualistai, tie spiritualistai, dėtis prie kurių draugijos kviečia ši knyga.

Jiems „objektyviai“ ir realiai egzistuojąs trejopas pasaulis: tarp visatos, sumojamos grynuoju intelektualiniu suvokimu (Kerubiniškųjų Inteligencijų visata) ir visatos, suvokiamos jutimais, esti tarpinis pasaulis, Idėjų-Vaizdinių, Archetipinių figūrų, subtilių kūnų, „nematerialiosios materijos“ pasaulis. Pasaulis toks pat realus ir objektyvus, standus ir santingas (*subsistant*) kaip ir inteligibili visata ir sensibili visata, žodžiu, tarpinė, „kurioje dvasinė tikrybė (*le spirituel*) priima kūną ir kurioje kūnas tampa dvasine tikrybe“, iš realios materijos ir realios tšos sudaryta visata, nors ir subtili bei nemateriali, palyginti su pojūtinė ir gendančia materija. Tai ta visata, kurioje suvokimo organas yra aktyvioji Vaizduotė; tai teofaninių vizijų vieta, scena, kurioje savo tikrąją realybę pasirodo vizionieriški (regmiški) įvykiai ir simbolinės istorijos. Apie ją galima daug kalbėti, tačiau tik niekada neištariant žodžio *įsivaizduojamybė*, nes šis žodis, dabar įgijęs dviprasmišką reikšmę, perša išankstinę nuostatą pasiektos ar pasiektinos tikrovės atžvilgiu ir šiame sykiu tarpiniame ir tarpininkaujančiame pasaulyje atskleidžia savo bejėgiškumą.

Dvi esė, kurios sudaro šios knygos pagrindą, gimė dviejų asociacijos „Eranos“ sesijų, 1955 ir 1956 m. vykusių Askonoje (Tičinas), proga. Jos papildė viena kitą ir siekia to paties tikslo. Būti monografija apie Ibn 'Arabī jos visiškai nepretenduoja. Laikas, kai bus galima imtis išsamios interpretacijos, ateis dar greitai; reikės daug parengtinių studijų, kad galėtume visapusiškai orientotis šio tokio milžiniško masto darbe, kurį sukūręs dvasinis genijus buvo ne tik vienas didžiausių sufizmo

mokytojų islame, bet ir vienas didžiausių visų laikų mistikų. Mes nepuoselejame nė ambicingo tikslo įnešti „indėlių į idėjų istoriją“. Tokio pobūdžio tematizacija dažnai linksta „aiškinti“ autorių atsekdamą jo šaltinius, išskaičiuodama jo patirtas įtakas ir parodydama „priežastis“, kurių atžvilgiu jis viso labo tėra išdava. Atsidūrus prieš genijų, kuris yra toks sudėtingas kaip Ibn ‘Arabī, toks radikaliai svetimas tiek raidės ir dogmos religijai, tiek schematizavimui, kuriam ji sudaro palankias sąlygas, dažnam išprūsta žodis „sinkretizmas“. Bet tai supaprastintas, apsimitamas ir pastangų nereikalaujantis aiškinimas, itin būdingas dogmatiškam protui, kurį baugina mąstymo eiga, paklūstanti tik savo vidinės normos poliepiams, tačiau nepaisant asmeniškumo nė kiek ne mažiau metodiška. Pasitenkinti tokiu aiškinimu reiškia pripažinti savo nesėkmę, savo negebėjimą net nuvokti šią normą, kuri neredukuojama į jokį magisteriumą ar kolektyvinį konformizmą.

Ibn ‘Arabī yra vienas iš tų retų dvasinių galiūnų, kurie patys sau yra savosios ortodoksijos norma ir savojo laiko matas, kadangi jie nepriklauso nei tam, ką įprasta vadinti „jų“ laiku, nei „jų“ laiko ortodoksijai. Tai, kas istoriškai priimta vadinti „jų“ laiku, nėra jų tikrasis laikas. Todėl dėtis, kad tokie mokytojai tėra tik tam tikros „Tradicijos“ atstovai, reiškia pamiršti reikšmingą jų asmeninių pastangų indėlį, nepaisyti to pasikliovimo kupino įsitikinimo, su kuriuo toks arabas iš Andalūzijos kaip Ibn ‘Arabī, ar tokie irančiai kaip Abū Ya‘kūbas Sedžestānī (X a.), Suhurvardi (XII a.), Semnānī (XIV a.) ir Mollā Šadrā Širazietis (XVII a.) skelbia, kad tos ar kitos idėjos, išplėtos viename ar kitame jų knygų puslapyje, negalima rasti kur nors kitur, nes tai jų asmeninio patyrimo atradimas.

Mūsų sumanymas apsiriboja įsigilinimu į pačius tekstus ir kai kurių temų, kurios neišvengiamai eina per visą veikalą, nuodugniu apmąstymu. Manome, kad Ibn ‘Arabī geriausiai gali paaiškinti pats Ibn ‘Arabī. Vienintelis būdas jį suprasti – tai tapti kuriam laikui jo mokiniu, jausti jam tokią pat pagarbą, kokią jis jautė daugeliui sufizmo mokytojų. Ko siekėme, tai kartu su juo išgyventi akimirkai jo paties dvasingumą. Savo ruožtu dabar norime iš šito dvasingumo, kaip jį patyrėme, perduoti ką nors tiems, kurie ieško tame pačiame Kelyje. Žodis dvasingumas vartojamas sąmoningai, nors akivaizdu, jog čia jis gali atrodyti neįprastai. Jis yra susijęs su slėpiningiausiu ir giliausiu sielos gyvenimu; bet pasaulietiniai ir garbūs įpročiai, kuriems sunkiai atsispiriame, dažnai neleidžia atsieti šio asmeninio gyvenimo nuo jo socialinių rėmų, verčia į jį žiūrėti kaip į priklausomą nuo jam tarpininkaujančios „ekleziastinės realybės“ – priklausomą tokiu mastu, kad būti atsietam nuo jos, regis, yra tolygu nedovanotinai prarasti patį dvasingumą. Tiems, kam toks atsisiejimas nėra įmanomas, čia apmąstomas Ibn ‘Arabī dvasingumas labai daug ko nepasakys. Tiems, kurie siekia susidūrimo „vienam su Vienu“, tiems, kurie pajėgia, kaip ir jis, būti „Chizro mokiniiais“ ir kuriuose konformizmas neužgožia asmeninio imperatyvo, – tiems Ibn ‘Arabī ir jo mokykla neabejotinai turi daug ką pasakyti.

Galbūt neįprasta ir tai, kad dvasingumo tema yra svarstoma tyrinėjime apie Vaizduotę. Reikia parodyti, kokia prasme ši Vaizduotė yra kuriamoji: kadangi ji iš esmės yra aktyvioji Vaizduotė, o ši veikla ją neabejotinai nusako kaip teofanišką Vaizduotę. Ji prisiima su nieko nepalyginimą funkciją, tokią netikėtą palyginti su ta nekalta ar menkinamąja

reikšme, kurią paprastai priskiriame žodžiui „vaizduotė“, kad nusakydami šią Vaizduotę linkstame versti neologizmu, o kartais vartojame terminą Įsivaizduotoja (*Imaginatrice*, *Imagatrix*). Čia galbūt reiktų užbėgti už akių abejonei: ar dvasingumas, mistinis patyrimas nelinksta nusimesti visų vaizdinių, atsisakyti visų formų ir figūrų vaizdavimo? Išties, yra net mokytojų, kurie atkakliai ir nepermaldujamai atmeta bet kokias įsivaizduojamas reprezentacijas, bet kokių vaizdinių naudojimą. Čia, atvirkščiai, bus akcentuojama išskirtinė vaizdinio ir Vaizduotės vertė dvasiniam patyrimui. Tokios prieigos vidinės struktūros sumetimai paaiškės iš eilės aptariant pačias temas; bet jos jau nuspėjamos, jei reiškiamo įsitikinimą tarpiniu pasauliu ir jo ontologiniu nuoseklumu. Bet patį šį įsitikinimą supa kiti motyvai, kuriuos nagrinėti pagrindinėje mūsų dėstymo dalyje nėra galimybės, tačiau kurie, kaip spėjame, vis dėlto bent minimaliai yra žinomi.

Tokia prielaida toli anaip tol nepalengvina mūsų užduoties. Ji išties implikuoja, kad skaitytojui yra žinomas kontekstas, apimantis ne tik Ibn 'Arabī triušą, bet ir patį jo gyvenimą, gyvenimą, kuris buvo taip glaudžiai sumišęs su jo triūsu, kad Ibn 'Arabī išgyventi vidiniai potyriai persikeldavo į jo veikalus ir juose pakildavo iki simbolinės vertės. Bibliografija, susijusi su Ibn 'Arabī, tiek prancūzų, tiek kitomis Europos kalbomis, telpa į kelias eilutes. Taigi sunku būtų tarti, kad arabų kalbos nemokantis skaitytojas turės išankstinių žinių minimumą. Negana to, ir Ibn 'Arabī asmuo, ir jo mokymas nukentėjo nuo daugelio nesusipratimų. Dėl Ibn 'Arabī sufizmo buvo skelbiamas pavojus, juo buvo piktinamasi; ir tai vyko ne tik islame. Jei baudžiamės bet kokia kaina kelti „ortodoksinio sufizmo“ idėją ir

mėginti ginti jo buvimą, rizikuojame, kad šios nepalyginamos mistinės teosofijos mastas, užmojis ir išplitimas paneigs ir sugriaus mūsų pastangas. Sprausdami jo mokymą į mūsų vakarietiško filosofijų (monizmas, panteizmas ir t. t.) kategorijas rizikuojame iškreipti jo perspektyvas. Prie klausimo, ar mistinės religijos ir legalistinės religijos sutaiikymas yra pamąstomas, bus proga grįžti vėliau. Kelti šį klausimą, reiškia kelti klausimą apie sufizmo reikšmę islame, o kartu ir reikšmę, kurią turi jo giminytė su kitomis mistinės religijos formomis, žinomomis kitur. Tačiau to padaryti neįmanoma, nepalietus bent jau kai kurių dalykų, vykusių islame Viduramžiais, kai islamas ir krikščionybė bendravo per savo filosofijas. Jei norime apsaugoti nuo pernelyg skuboto kategorijų, kurias vartojame nusakydami savo pačių filosofines sistemas, naudojimo, jei norime įžvelgti sufizme unikalią sanderbę tarp pranašiškosios religijos ir mistinės religijos, turime trumpai priminti tą mąstytojų ir problemų kontekstą, kuriame išsitenka Ibn 'Arabī ir jo mokykla.

Bet mūsų dabartinė tyrimų pradžia yra tokia, kad nėra taip jau lengva pateikti jo schemą. Bet kuriuo atveju turime pradėti, atsižadėdami dviejų įpročių: liautis filosofijos istoriją skirti nuo dvasingumo istorijos ir atsižadėti schemas, kuria taip ilgai tenkinosi mūsų filosofijos istorijos vadovėliai, atkakliai painioję filosofiją islame tiesiog su „arabų filosofija“ ir apsiriboję penkiais ar šešiais jos didžiais vardais, žinomais mūsų lotyniškiesiems scholastams. Visuma, kurią mėginame apibrėžti, yra begaliniai platesnė ir nepalyginama su ta skurdžia schema. Kalbant apie tą „arabų filosofiją“ buvo tapę įprasta kartoti banalybę, kad teologo al-Gazzālī kritika sudavusi jai mirtiną smūgį ir kad su

Averojudi, didžiuoju Kòrdobos filosofu, tuo pačiu Averojudi, kurį jaunystėje sutikti baudėsi Ibn ‘Arabī, jį pasiekusi ir savo apogėjų, ir savo pabaigą. Galbūt tokia dalia ir buvo lemta filosofijai islamo pasaulio Vakaruose, jei ne sufiškame islame, tačiau būtų tik juoko verta sieti visą filosofinės minties lemtį islame su šia kova, kad ir kokia jaudinančia, tarp teologo al-Gazzālī ir Andalūzijos filosofo, kuris kuo nuoširdžiausiai tikino esąs tik grynas Aristotelio aiškintojas. Ar veikiau turėtume tarti, kad toks požiūris pasirodė Vakaruose, kadangi matė, kaip užliejus averoizmo bangai išnyko avicenizmas, jie nė neįtarė, kad kitame islamo pasaulio krašte, Irano pasaulyje, avicenizmas klestėjo kaip klestėjęs. Žvelgiant iš Irano, viskas atrodo kitaip. Čia neliko nė pėdsako nei al-Gazzālī „filosofų sutriuškinimo“, nei Averojaus aristotelizmo restauracijos, nei net kovos veiksmų ariergarde, kur Kòrdobos filosofas apsiskelbė esąs pasirengęs paaudoti Aviceną islamo teologijai, kad išgelbėtų bent jau peripatetizmą. Tai, kas atėjo po Avicenos sistemos, buvo ne aristotelininko Averojaus įvykdytas neoplatonizmo sunaikinimas, bet Suhrovardī (ob. 687/1191) Šviesos teosofija (*hiḳmat al-Iṣrāq*), atnaujinta kaip „Rytų išmintis“. Lemiamos įtakos sufizmui ir dvasingumui turėjo ne al-Gazzālī pamaldi agnostiška kritika, bet Ibn ‘Arabī ir jo mokyklos ezoterinė doktrina. Be to, dvasinis raugas, kylantis iš šių dviejų mokyklų – Suhrovardī išrakizmo ir Ibn ‘Arabī – suaugimo, sukūrė situaciją, kuri iškelia į pirmą vietą santykių tarp sufizmo ir šiizmo klausimą. Ir vienos, ir kitos šių srovių islame reikšmė išryškėja joms nušviečiant viena kitą. Mes pabrėžiame tai, kad įvairių sufizmo šakų geneologinės linijos veda į vieną ar kitą šventąjį šiizmo imamą, daugiausia į šeštąjį imamą Dža ‘farą aš-Šādiką

(ob. 148/765) ar aštuntąjį imamą ‘Ali Rižą (ob. 213/819). Šis šiizmo grįžimas į dvasinį horizontą nukreipia link naujo atsako į klausimą, kurį kelia sufizmo buvimas islame, sufiškas islamo aiškimas; jis skelbia padėtį, kuri nors nūdien yra kone visiškai ignoruojama Vakaruose, gali iš esmės pakeisti dialogo tarp islamo ir krikščionybės sąlygas, jei pašnekovai bus spiritualistai. Susieti su šiuo kontekstu, averoizmo triumfas Vakaruose ir Ibn ‘Arabī galutinis iškeliamas į Rytus yra du įvykiai, kuriems priskiriame simbolinę reikšmę.

Ar gana šių kelių užuominų užuominų eilučių, ar jos įsakmiai nesišaukia minimalių papildymų, kelių detalių, iš kurių paaiškėtų, kodėl Ibn ‘Arabī biografijos įvykiai yra traktuojami kaip pavyzdiniai? Be tokių minimalių paaiškinimų visa ši knyga gali būti kiek miglota.

Mes jau ką tik užsiminėme apie Ibn ‘Arabī ezoterinės doktrinos ir suhrovardiškosios Šviesos teosofijos suaugimo fenomeną; panašus suaugimas įvyko ir tarp paskesniosios bei avicenizmo. Visuma savaip nudažo šiitiško išrakizmo avicenizmą, kurį Isfahano mokykla išpažino Safavidų renesanso laikais. Kaip tik šią visumą turime turėti galvoje, kad galėtume įvertinti tiek pirminius Ibn ‘Arabī triušo sąskambius su šiizmu apskritai ar su ismailitiškuoju šiizmu atskirai, tiek jo lemiamą įtaką vėlesnei šiitų dvilyktininkų gnozės raidai Irane. Ją turime turėti galvoje ir, priešingai, norėdami įvertinti šį dvejopą palydimąjį faktą: lotyniškojo avicenizmo, neatlaikiusio karštos ortodoksinės scholastikos kritikos, žlugimą ir it bangą pakilusį averoizmą, nevienareikšmišką minties mokyklą, mat peno iš jo sėmėsi ir vėlyvosios teologinės scholastikos srovės iki pat XVII a., ir filosofų, priešišku scholastikai ir Bažnyčiai, „bedievybės“.

Trumpai galima tarti, kad kaip tik Avicenos neoplatoniška angelologija, su ja susijusi kosmologija ir ypač antropologija, kurią ji implikuoja, sukėlė nerimo viduramžiškos ortodoksinės scholastikos daktarams ir atgrasė juos nuo mėginimų asimiliuoti avicenizmą. Suprantama, šiuo požiūriu mes čia negalime aprašyti avicenizmo sistemos visumos<sup>1</sup>, todėl iš esmės aptarsime Figūrą, kuri vyrauja jos noetikoje, o būtent „aktyviają“, ar „veikiamąją“, Inteligenciją, tą „Žmonijos angelą“, kaip jį vadino Suhrovardi, kurio reikšmė glūdi jos lemiamoje funkcijoje Avicenos antropologijai, pačiai jo žmogiškojo individo sampratai. Avicenizmas tapatina ją su Šventąja Dvasia, tai yra su Angelu Gabrieliumi kaip Apreiškimo ir Žinojimo angelu. Mums ši Figūra toli gražu nėra, kaip būdavo įteiginėjama, racionalizacija, Dvasios redukavimas į intelektą, visiškai priešingai, žvelgiame į ją kaip į patį pranašiškosios filosofijos pagrindą, tos pranašiškosios filosofijos, kuriai tenka svarbi vieta tarp avicenininkų ir kuri nėra atsietą nuo dvasinio patyrimo, apie kurį čia mąstome.

Ši Inteligencija yra dešimtoji kerubų, arba grynųjų atskirtųjų Inteligencijų (*Angeli intellectuales*) hierarchijoje, ir šitą hierarchiją dubliuoja antrinė hierarchija angelų, kurie yra sielos, judinančios dangaus sferas; kiekvienoje šių hierarchijų pakopoje, kiekvienoje esaties nusileidimų buveinėje tarp vienos ir kitos sudaroma poros ar sizigijos. Kadangi šie angelai-sielos (*Animae coelestes*) perduoda Dangums savo troškimo judėjimą, sferų sukimasis

pasižymi visad atsinaujinančia ir niekad nenumaldoma meilės veržme. Tuo pat metu šios „dangaus sielos“, nevaržomos juslinio suvokimo ir jo kliaučių, turi Vaizduotės dovaną; jos ištis yra pati gryna Vaizduotė, nes yra laisvos nuo juslinio suvokimo negalavimų. Jos yra *par excellence* Angelai šio tarpinio pasaulio, kuriame skleidžiasi pranašiški įkvėpimai ir teofaninės regmės; jų pasaulis – tai simbolių ir simbolinio žinojimo pasaulis, tas, į kurį, kaip matome, Ibn ‘Arabi lengvai pateko dar jaunystėje. Tad galima nuspėti tuos itin sunkius padarinius, kurie kiltų juos pašalinus iš Averojaus kosmologijos. Kai dėl Inteligencijos, ar Šventosios Dvasios, tai iš jos emanuoja mūsų sielos; ji sykiu yra jų esėja ir apšvietėja (*l'existentiatrice et l'illuminatrice*). Visas žinojimas ir visas prisiminimas yra apšvieta, kurią ji lieja į sielą. Per ją žmogiškasis individas yra tiesiogiai susietas su dangiškąja Pleroma ir gali apsieiti be magisteriumo ar ekleziastinės realybės tarpininkavimo. Neabejotinai kaip tik tai įkvėpė „Angelo baimę“ antiaviceniškiems scholastams. Ši baimė privedė prie to, kad buvo visiškai užtemdyta iniciacinių pasakojimų, tokių kaip Avicenos ar Suhrovardi, ar mistinių romanų, kurių apstu Persijos literatūroje, simbolinę reikšmę. Iš baimės Angelui į juos buvo žvelgiama tik kaip į nekaltas alegorijas. Žmogaus siela, kurios iniciaciją „įsivaizduoja“ šie pasakojimai, pati turi poros struktūrą, sudarytą iš praktinio intelekto ir kontempliatyviojo intelekto. Antrasis angelas iš šių „žemiškųjų angelų“ poros, kontempliatyvusis intelektas, savo aukščiausioje būklėje, artumo su žinojimo ir apreiškimo Angelu būklėje, yra nusakomas kaip *intellectus sanctus* ir pranašiškoji dvasia.

Taigi bendrai imant aviceniškoji angelologija suteikia pagrindą grynosios Vaizduotės

1 Apsiribosime nuoroda į mūsų veikalą *Avicenne et le Récit visionnaire*, (Bibliothèque Iranienne, t. 4 ir 5, Paris, Adrien Maisonneuve, 1954), taip pat į straipsnius: Avicenne et Averroës, *Les Philosophes célèbres*, Ed. M. Merleau-Ponty, Paris, Mazenod, 1956, p. 375–378.



tarpiniam pasauliui; ji padaro įmanomą pranašiskąją psichologiją, nuo kurios priklausė simbolinės egzozės dvasia, dvasinis Apreiškimų supratimas, žodžiu, *ta'vīlas*, kuris turėjo fundamentalią reikšmę ir sufizmui, ir šiizmui (ir kuris etimologiškai reiškia daikto „vedimą atgal“ į jo principą, simbolio „vedimą atgal“ į tai, ką jis simbolizuoja); ji laiduoja ir pagrindžia radikalią individo autonomiją, bet ne tuo, ką paprastai vadiname Dvasios filosofija, o Šventosios Dvasios teosofija. Tad visai nestebina, kad visa tai sukėlė ortodoksijos nerimą; tai, ką Étienne'as Gilsonas puikiai analizavo kaip „avicenizuojantį augustinizmą“, turėjo tik tolimą ryšį su grynu avicenizmu.

Su Averojumi situacija ir kalbėjimas visiškai pasikeitė. Averojus norėjo atkurti autentišką peripatetizmą ir negailėjo itin griežtos kritikos Avicenos neoplatonizmo atžvilgiu. Jis atmetė Emanaciją, kadangi emanacionizmas esantis kriptokreacionizmas, o peripatetikui neįmanoma asimiliuoti jokios kūrimo idėjos. Be aktyviosios Inteligencijos, atskirtosios ir unikalios, jis, žinia, pripažįsta (priešingai nei Aleksandras Afrodisietis) nuo organinio pasaulio nepriklausančią žmogaus inteligenciją, bet šioji nėra individuali. Visiškai priešingai, bet kokia individualybė yra tapatinama su tuo, kas netvaru; o tai, kas individe yra suamžinama, išimtinai priklauso atskirajai ir unikalajai aktyviajai Inteligencijai. Vieną dieną reikėtų permąstyti *intellectus materialis* doktriną, kuri yra visiškai skirtinga, atsižvelgiant į tai, ką sužinojome iš neseniai išleistų ismailitų tekstų. Bet galime pažymėti jau dabar, kad čia mes esame labai toli nuo nesunaikinamos individualybės jausmo, kurį filosofas ar spiritualistas avicenininkas įgyja tiesiog iš savo konjunkcijos su aktyviaja Inteligencija; ir galbūt dar toliau nuo Ibn 'Arabī

amžinosios tokybės (*haecceitas*), absoliutaus individo, idėjos. Galop ne mažiau svarbu tai: Averojaus kosmologija, siekdama būti griežtai ištikima savo peripatetizmui, atmeta visą antrąją angelų hierarchiją, hierarchiją dangiškųjų Angelų-Sielų, kurios valdo aktyviosios Vaizduotės, troškimo Vaizduotės pasaulį, pasaulį, kuris yra vizionieriškų įvykių, simbolinių regmių vieta, pasaulį, kuriame kontempliuojami archetipiniai asmenys, į kuriuos nurodo Apreiškimo ezoterinės prasmės. Šio praradimo mastas tampa aiškus pagalvojus, kad šis tarpininkaujantis pasaulis yra pasaulis, kuriame išsprendžia Vakarų draskantis konfliktas, konfliktas tarp teologijos ir filosofijos, tarp tikėjimo ir žinojimo, tarp simbolio ir istorijos. Būtent pastarasis aštrėjo plėtojantis averoizmui ir dviprasmiškumui, kuris jį slėgė.

Šis dviprasmiškumas tęsiasi iki mūsų dienų. Renanas Averojų padarė laisvosios minties didvyriu, visų medievotumų kaltininku. Reaguodami į tai, kiti aiškinimai nūdien linksta daryti iš jo teologą, siekia jį grąžinti į ortodoksinio islamo prieglobstį. Tačiau taip darydami jie galbūt neatsižvelgė į vieną esmingą jo doktrinos bruožą požiūriu tų kontekstų, kurie mums čia rūpi. Žinoma, Averojui teikė įkvėpimo protų skyrimo idėja: yra žmonių, kurie kreipiasi į raidės išorę, *zāhir*, ir yra tokių, kurie pajėgia suprasti paslėptą prasmę, *bāṭin*. Jis suprato, kad jei pirmesniesiems būtų atskleista tai, ką gali suprasti tik paskesnieji, kultų socialinės psichozės ir katastrofos. Visa tai artima „arcanų (slėpinių) disciplinai“, kuri buvo praktikuojama ismailitiškajame šiizme, ir *ta'vīlo* idėjai, išpažįstamai sufizme. Ir į ką nebuvo atsižvelgiama, tai, kaip būtent, kad *ta'vīlas* nebuvo Averojaus išradimas ir kad norint įvertinti tai, kaip jis pats jį naudojo,

reikia šį būdą palyginti su tuo, kaip *ta'vīlq* praktikavo patys ezoterikai. *Ta'vīlas* iš esmės yra simbolinis supratimas, visa, kas regima, perkeitimas į simbolius, esmės ar asmens intuicija Vaizdinyje, kuris neatitinka nei visuotinės logikos, nei juslinio pavidalo ir kuris nepakeičiamai reiškia tik tai, ką reiškia. O ką tik atkreipėme dėmesį į metafizinę katastrofą, kuri šiuo požiūriu reprezentuoja dangiškujų Angelų pasaulio išnykimą, atitikmenų ir substancyvių Vaizdinių pasaulio, kurio pažinimo organas buvo aktyvioji Vaizduotė, išnykimą. Kaip, nesant šiam pasauliui, turime suvokti simbolius ir vykdyti simbolinę egzegezę?

Turime čia grįžti prie distinkcijos, fundamentalios mums distinkcijos, tarp *alegorijos* ir *simbolio*: pirmesnioji yra racionali operacija, neimplikuojanti pereigos nei į naują būties plotmę, nei į naują sąmonės gelmę; tai figūracija tame pačiame sąmonės lygyje to, kas jau gali būti gerai žinoma kitu būdu. Simbolis praneša apie sąmonės plotmę, kuri yra kitokia negu racionalus akivaizdumas; tai slėpinio „šifras“, vienintelis būdas pasakyti tai, ko kitaip negalima suprasti; jis niekada nėra „išaiškinamas“ kartą ir visiems laikams, bet kaskart turi būti šifruojamas iš naujo, taip pat kaip muzikinė partitūra nėra niekada iššifruojama kartą ir visiems laikams, bet prašosi būti atliekama kaskart vis naujai. Tai dėlto mūsų artimiausias uždavinys yra atlikti nuodugnų lyginamąjį *ta'vīlo* tyrimą, kad būtų galima įvertinti skirtumą tarp to, kaip jį supranta ir taiko Averojus, ir to, kaip šiizmas ir visas dvasingumas, priklausantis nuo jo, grindžia *ta'vīlu* savo ryšį su pranašiškuoju Apreiškimu, kurį sudaro jo įgyvendinimas. Šiitiškas *ta'vīlas* po figūromis ir įvykiais, pavyzdžiui, išvelgia nuorodas į žemiškus asmenis, kurie egzemplifikuoja dangiškuosius archetipus. Reikia

atskleisti, ar averojiškasis *ta'vīlas* suvokia dar ir simbolius, ar tik pergildena racionalią, metafiziškai nekaltą alegoriją.

Bet net čia nėra nieko simptomatiškesnio už kontrastus, kurie peršasi būti analizuojami. *Ta'vīlas* numato simbolių, aktyviosios Vaizduotės organo pražydimą, to organo, kuris tuo pat metu išskleidžia simbolius ir juos suvokia; jis numato tarpinį angelišką pasaulį tarp grynujų Kerubiškųjų inteligencijų ir juslinių, istorinių, teisinių, negrižtamų akivaizdybių visatos. Iš esmės *ta'vīlas* negali įpulti į paprastų kasdieninių akivaizdybių sritį; jis postuluoja ezoterizmą. Arba žmonių bendruomenė turi pasiūlyti struktūrą, kuri organiškai suteikia vietas tokiam ezoterizmui; arba ji turi iškęsti visus padarinius, kuriuos implikuoja ezoterizmo atmetimas. Yra kažkas bendra tarp senovės misterinių religijų, inicijuojančių į slėpinius, ir iniciacinių brolių, veikiančių apreikštųjų religijų viduje, kurios inicijuoja į gnozę. Bet jų statusas skiriasi. Savo oficialia istorine santvarka nei krikščionybė, nei islamas nėra iniciacinės religijos. Vis dėlto egzistuoja iniciacinės šių religijų versijos, egzistuoja krikščioniška ir islamiška gnozė. Lieka klausimas, ar ir koku mastu šių dviejų religijų fundamentinės dogmos pateisina ar atmeta šią gnozės funkciją, jos reikalauja ar jai prieštarauja; ar oficiali Įsikūnijimo dogma, pavyzdžiui, siejasi su istorine sąmone, ar tikrąją prasmę jai suteikia gnozė; ar islamo esmingas profetizmas šaukiasi gnozės, kadangi apreikstos Knygos tiesa postuluoja pranašiškąją hermeneutiką, ar jos neprisleidžia. Nuodugnaus lyginamojo tyrimo taip pat reikalautų klausimas apie gnozės likimą islame ir krikščionybėje. Galima neabejotinai įsivaizduoti metaistorijoje dialogą tarp Basros „tyrųjų brolių“, turinčių sąsajų su ismailitais,

ir Johanno Valentino Andreae rozenkroice-rių; jie kuo puikiau suprastų vieni kitus. Tačiau klausimas išlieka: ar buvo krikščionybėje fenomenas, kurį galėtume palyginti su tuo, ką islame reprezentavo ismailitiškoji gnozė? Nuo kada tai tapo neįmanoma? Ar buvo krikščionybėje spiritualai, kuriuos galėtume palyginti su Ibn 'Arabī, ir ar atitinkamai palyginama jų įtaka? Ar krikščionybėje yra fenomenas, savo išsiplėtimu ir gelme palyginamas su sufizmu? Čia visų pirma omenyje turiu iranietiško sufizmo. Tik reikia saugotis visų skubotų palyginimų, tokių kaip gretinimas su krikščionišku monachizmu; mat šiedu fenomenai skiriasi iš esmės. Galima prisiminti ir trečiąjį ordiną ar ložę. Bet sufizmas nėra nei viena, nei antra.

Geru išeities tašku rengiantis atsakyti į šiuos iškeltus klausimus galėtų būti ta tendencija, kurią Vakaruose, neabejotinai, įkūnija avicenizmo atmetimas ir averoizmo triumfas; o Rytuose jai priešinga linkmė, reprezentuojama išrakiškosios gnozės, ir šiitiškos, ir Ibn 'Arabī, pasklidimo. Fenomenas tokios „Bažnyčios“, kokia ji įsisteigė Vakaruose, su savo Magisteriumu, savo dogmomis ir savo Susirinkimais, yra nesuderinamas su iniciacinių brolių pripažinimu. Toks fenomenas neturi atitikmens islame. Tačiau oficialaus islamo vis dėlto kirstasi su iniciaciniais judėjimais. Reikėtų lyginamuoju būdu panagrinti iš abiejų pusių, kaip visų dvasinių formų, kurias galima nusakyti iniciacijizmo ar ezoterizmo terminais, atmetimas pažymi laicizacijos ir socializacijos išeities tašką. Padėtis islame šiandien, lygiai kaip ir krikščionybėje, negali būti gelmingai vertinama, jei neatsižvelgiama į šį esminį faktą.

Ši laicizacija ar sekuliarizacija yra kažkas gilesnio nei „pasaulietinės galios“ ir „dvasinės

galios“ atskyrimas; veikiau tai ji verčia kelti klausimą ir atkakliai laikosi nepaisant priimto sprendimo, nes pats tokių idėjų kaip „galia“ ir „dvasinis“ siejimo faktas jau implikuoja pirminę sekuliarizaciją. Šiuo atžvilgiu viešpataujant Fatimidams neilgai trukęs ismailizmo triumfas buvo, be abejonės, sėkmė politinės istorijos požiūriu; bet iniciacinės religijos požiūriu jis gali būti tik paradoksas. Šiitiškas ezoterizmas numano neregimą mistinę hierarchiją; jo giliausia idėja yra slėpuma (*gaiba*), arba imamo nebuvimas. Tokios grynos mistinės hierarchijos idėja Ibn 'Arabī mokyme ar sufizme galbūt yra pirminis šiizmo įspaudas. Ji yra itin gyvastinga ir mūsų dienomis Irano šeichizme. Pakanka palyginti averoizmo evoliucionavimą į politinį averoizmą, tokį, kokį reprezentuoja, pavyzdžiui, Marsilijus Paduvietis (XIV a.), kad įvertintume skirtumus. Bet radikali sekuliarizacija, pasireiškianti Marsilijaus veikaluose, galėjo būti įmanoma tik todėl, kad jam prieš akis buvo kažkas, ką galima laicizuoti, kitaip tariant, ta galios realybė, į kurią pretendavo dvasininkija, bet kurios galiausiai turėjo atsisakyti, ir todėl tik perkėlė jos fikciją į antgamtės sritį. Kitas šio dviprasmiškumo aspektas, į kurį jau buvo nurodyta, ryškus ir suprantamas aspektas, yra tas, kad Padujos mokykloje averoizmas iki XVII a. galėjo būti ir mąstytojų racionalistų prieglobstis, ir vėlyvosios scholastikos penas. Vis dėlto abiejų šių srovių atstovai nebūtų pajėgę suprasti nei 'Ibn Arabī dvasingumo, nei imamologijos, Imamo ir jo sekėjų *valayos*, ar dvasinės tarnybos, iniciacijos į ezoterinę prasmę, į Apreiškimo gnozė, šaltinio.

Tarti, kad laicizacija prasideda su gnozės pašalinimu, vadinasi, nukreipti dėmesį į esmingos *desakralizacijos* fenomeną, metafizinį *sakralumo* nuosmukį, kurio nei kodifikuoja,

nei kompensuoja jokia kanoninė teisė. Ši *desakralizacija* pasiekia individo gelmes; ji prasideda nuo jo. Žmogiškajam individui, tokiam koks jis yra, averoizmas nepripažįsta jokios amžinėjimo galimybės. Tam pačiam individui šv. Tomas, radikalai spręsdamas intelektų problemą, suteikia „aktyvųjį intelektą“, bet ne atskirtąjį intelektą; tai nebėra nei transcendentinė, nei dangiška Inteligencija. Šiuo, regis, techniniu sprendimu yra implikuojama niekas kita kaip sprendimas panaikinti transcendentinį individo matmenį, kitaip tariant, jo betarpišką ir asmeninį ryšį su Pažinimo ir Apreiškimo Angelu. Ar veikia, jei jau toks sprendimas radosi, tai todėl, kad individo ryšys su dieviškuoju pasauliu priklauso nuo Magisteriumo, kitaip sakant, nuo Bažnyčios kaip Apreiškimo tarpininkės. Paradoksas akivaizdus tik tada, jei tai, kas, atrodo, užtikrina individualaus asmens noitinę autonomiją, eina išvien su socializacija. Alienacija buvo neišvengiama, nes šios autonomijos problema, kuri radosi su simptomatiška intelektų problema (po akivaizdžiu techniniu bergždumu), reikalavo sprendimo, kuris nebūtų nei averoizmo vienintelis intelektas, nei aktyvusis intelektas, tiesiog imanentiškai esantis individe, bet kažkas, ką gerai juto *Fedeli d'amore*, kai savo sofologijoje aktyviają Inteligenciją pavadino *Madonna Intelligenza*. Kiekvieną dvasinį individą atskira aktyvioji Inteligencija, jo Šventoji Dvasia, jo asmeninis Viešpats, be jokio tarpininko siejo su Pleroma. Šita pati figūra gali būti sutapatinama su pačiais įvairiausiais vardais, ir mūsų spiritualai ieškojo jos leidamiesi ne mažiau įvairiais keliais. Vėliau mes nurodysime jos kartojimąsi pas Abū'l-Barakātą, Suhrovardį ir Ibn 'Arabī. Visa bėda ta, jog kai religinė norma socializuojasi, „inkarnuojasi“ ekleziastinėje realybėje,

dvasios ir sielos sukilimai neišvengiami nukrypsta prieš ją. Tačiau išlaikyta kaip vidinė asmeninė norma, ji susitapatina su laisvu individo polėkiu. Opozicijoje, kuri XII ir XIII a. atvedė prie lotyniškojo avicenizmo, o sykiu su juo ir prie kitų religinių judėjimų žlugimo, imanoma išvelgti tas pačias priežastis, kurios pirmaisiais amžiais grindė Didžiosios Bažnyčios pastangas eliminuoti Gnozę. Bet šis eliminavimas iš anksto užtikrino averoizmo pergalę su visomis iš jos plaukiančiomis implikacijomis.

Rytuose padėtis labai skirtinga, nulemta iš esmės įtakos dviejų mokytojų, kurių vardai yra susieti čia, susieti ne todėl, jog dėl jų nebėra reikalo minėti kitų, bet dėl to, kad jie tipiškiausiai charakterizuoja mūsų svarstomą padėtį: jaunasis mokytojas iranietis Šihābuddīnas Jaḥjā Suhrovardī (1155–1191) ir mokytojas andalūzietis Ibn'Arabī (1165–1240), Averojaus tėvynainis, kuris būdamas 36 metų (tokio pat amžiaus, kurio sulaukęs Suhrovardī pasiekė „Rytų sielą“) nusprendė iškeliauti į Rytus idant niekada nebegrižtų atgal. Padėtis tokia skirtinga, kad neišvengiamai peržengia schemą, kuria pernelyg ilgai buvo tenkintasi kalbant apie „arabų filosofiją“. Toks nusakymas, žinia, gali būti teisinamas kalbos požiūriu, lygiai kaip ir tuo atveju, kai kalbame apie „lotyniškąją“ scholastiką. Tačiau kaip tada, kai į savo filosofijos ir dvasingumo istorijos rėmus mums reikia įtraukti Irano autorius, kurie paliko reikšmingų dvasinių veikalų, bet niekada nerašė persiškai? Kalbame kad ir apie Naširą Chosrovą (XI a.), 'Azīzuddīną Nasafī (XII–XIII a.), Afzaluddīną Kāšānī, didžiojo šiitų filosofo Našīruddīno Ṭūsī (XIII a.) amžininką, jau neminint Avicenos, kuris pats buvo iranietis, rašęs ir persiškai. Tokiu atveju ši schema pasirodo esanti ne

tik nepakankama, bet stačiai klaidinga. Tai buvo reiškinys, kuris ypač veikė nearabišką islamą, reiškinys, vienaip ar kitaip susijęs su šiizmu, verčiantis naujai pažvelgti į sufizmo reikšmę islame. Koraniškosios arabų kalbos, kaip liturginės ir teologinės kalbos, pranašumo klausimas čia nekeliamas; priešingai, esti net pagrindas pabrėžti žodžio „arabas“ didybę, kai jis yra siejamas su pranašiškosios misijos investitūra. Bet reikia konstatuoti, kad šiandien ši samprata savo ruožtu irgi linksta pasiduoti laicizacijai su visais iš to išplaukiančiais padariniais. Toliau vartoti terminą vien dėlto, kad jį vartojo mūsų scholastai, kuriems buvo keblu išvelgti etninius skirtumus, nūdien piršte peršančius save, reikštų pasiduoti rutinai, skatinančiai pragaištingą sumaištį.

Eidamas trisdešimt devintuosius metus Suhrovardī kankinio mirtimi mirė Alepe, į kurį jo neapdairiai surizikuota nuvykti (1191 m.), tapęs Teisės daktarų ir Šalāhuddīno, fanatiko, kuris kryžininkams buvo žinomas kaip Saladinas, niršaus nepakantumo auka. Bet nors Suhrovardī gyvenimas ir nutrūko per anksti, jam pavyko įgyvendinti didįjį sumanymą: atgaivinti Irane senovės persų išmintį, jų mokymą apie Šviesą ir Tamsą. Suhrovardī užmojo rezultatu tapo ta filosofija, ar, tariant etimologiškiau, ta „Šviesos teosofija“ (*ḥikmat al-Īsrāk*), kurios paraleles aptinkame daugelio Ibn ‘Arabi veikalų puslapiuose. Įgyvendindamas šį didįjį sumanymą Suhrovardī suvokė, jog deda pamatus tai „Rytų išminčiai“, kurią jau siūlė Avicena, ir žinios apie ją Vakaruose XIII a. pasiekė Rogerį Baconą. Iš šio Avicenos darbo yra likę tik fragmentų. Be to, Suhrovardī manė, kad Avicena nebuvo susipažinęs su iraniečių senovės išmintimi, todėl nė negalėjo užbaigti savo užsimojimo. Suhrovardiškosios Šviesos

teosofijos poveikis jaučiamas Irane iki pat šių dienų. Vienas iš jos esmingų bruožų yra tas, kad filosofiją ir mistinį patyrimą ji daro neatskiriamus: filosofija, kuri neužsibaigia metafizine ekstaze, tėra bergždi spekuliacija; mistiniam patyrimui, kuris nesiremia į tvirtą filosofinį lavinimą, gresia išklydimas iš kelio ir išsigimimas.

Jau šio bruožo pakaktų susieti Suhrovardī ir Ibn ‘Arabi į tą pačią dvasinę šeimą. Iškart ši teosofija atsiduria dvasinėje plotmėje, iškylančioje aukščiau racionalios plotmės, kurioje esame įpratę girdėti svarstant santykius tarp teologijos ir filosofijos, tikėjimo ir žinojimo. Šių santykių problemos, tokiu mastu, koku ji būdinga paviduramžinei Vakarų filosofijai, šaltiniai glūdi situacijoje, kurią trumpai aptarėme aukščiau. Suhrovardī, tiesą sakant, sprendžia ne problemą, bet sielos imperatyvą: filosofijos ir dvasingumo sujungimą. Šios Šviesos „rytietiškos teosofijos“ ekstaziški didvyriai – tai Platonas, Hermis, Kai Chosrovas, Zaratuštra (Zoroastra), Muḥammadas: iraniečių pranašas ir arabų pranašas. Sujungdamas Platoną ir Zaratuštrą, Suhrovardī išreiškia būdingą XII a. iranietiškos filosofijos intenciją, kuri maždaug trimis šimtmečiais pranoksta garsaus filosofo bizantiečio Gemisto Pletono ketinimą. Priešingai peripatetikams, išrakitai (*iṣrākijūn*), Suhrovardī mokiniai, yra vadinami „platonikais“ (*Aṣḥāb Aflatūn*). Savo ruožtu Ibn ‘Arabi buvo pramintas platoniku, „Platono sūnumi“ (*Ibn Aflatūn*). Tai nušviečia tam tikras dvasinės topografijos, kurią čia stengiamės išryškinti, koordinatas. Šis Rytų platonizmas, šis Irano zoroastriškasis neoplatonizmas, laikui bėgant pranokęs Gemisto Pletono ir Marsilijaus Ficino sumanymus, išvengė tvinstančios aristotelizmo bangos, kuri užliejo lotyniškuosius

Viduramžius ir keliems šimtmečiams nulėmė ne tik jų filosofiją, bet ir pasaulėjautą. Štai todėl, kai matome jaunąjį Ibn 'Arabi, „platoniką“, dalyvaujantį Kordoboje Averojaus, didžiojo Viduramžių aristotelizmo mokytojo, laidotuvėse, ši melancholiška scena persikeičia į simbolių, kuriam dabar priderės būti dėmesingiems.

Šie platoniški atgijimai išryškina priešybę: Vakaruose žlugimas lotyniškojo avicenizmo, kurį iš pradžių dugnan gramzdino Vilhelmo Overniečio, dievobaimingo Paryžiaus vyskupo, užsipuolimai, o paskui averoizmo kilimas. Irane – nauja avicenizmo, į kurį įsiliejo Suh-ravardī zoroastrietiško neoplatonizmo svyų, lemtis, tebetrunskanti iki mūsų dienų. Irane taip pat nebuvo nei nieko to, kas atitiktų *Animae coelestes*, Angeliškųjų Sielų hierarchijos, kurią atmetė averoizmas, išnykimo, nei to, ką implikuoja tas išnykimas ar yra jo simptomas. Kartu su *Animae coelestes* buvo išsaugota tarpinio pasaulio objektyvi egzistencija, subsistuojančių Vaizdinių (*ālam al-miṣāl*), nematerialiųjų kūnų pasaulio, kurį Suh-ravardī vadina kosminiais „Vidurio Rytais“, buvimas. Taip pat buvo išsaugota Vaizduotės, kuri yra šio tarpinio pasaulio organas, prerogatyva, o su ja ypatinga realybė įvykių, teofanijų, kurie joje įsigyvendina, pilnatviška realybė, nors tai nėra fizinė, jutiminė, istorinė mūsų pasaulio realybė. Iš šiame pasaulyje, kuris yra Suh-ravardī simbolinės dramaturgijos mizanscena, plėtojamų veikalų išgarsėjo persiškai parašytas iniciacinių pasakojimų ciklas, einantis įkandin Avicenos pasakojimų. Jų pavadinimai įtaigūs: „Vakarų tremties pasakojimas“, „Meilės ištikimųjų vadovas“, „Purpurinis angelas“ ir t. t. Tema visada yra Ieškojimas ir susitikimas su Angelu, kuris yra Šventoji Dvasia ir Aktyvioji Inteligencija, Apreiškimo

ir žinojimo angelas. „Tremties pasakojime“ mojamasi pratęsti simbolinę istoriją nuo tos vietos, kur ji baigėsi aviceniškajame pasakojime apie Hajją ibn Jakžaną, epizode, kurį Avicena savo ruožtu viršijo „Paukščių pasakojime“, vėliau Suh-ravardī išverstame į persų kalbą. Kokį išties nepataisomą žlugimą Avicenizmas patyrė Vakaruose rodo tai, kad ir mūsų dienomis jie atsikako įžvelgti Avicenos noetikos mistines implikacijas, kurias iliustruoja jo simboliniai pasakojimai.

Maža to, suhravardiškoje Šviesos teosofijoje visa platoniška Idėjų teorija yra interpretuojama zoroastriškos angelogijos požiūriu. Reiškiamas esmių metafizikos terminais suhravardiškasis Šviesos ir Tamos dualizmas veda į tai, kad yra atmetama fizikos, suprantamos peripatetine šio žodžio prasme, galimybė. Šviesos fizika gali būti tik angelogija, kadangi Šviesa yra gyvenimas, o Gyvenimas iš esmės yra Šviesa. Tai, kas vadinama materialiu kūnu, iš esmės yra naktis ir mirtis; tai yra lavonas. Tai Angelai, „rūšių viešpačiai“ (mazdaizmo *Fravardīai*), dėl kurių spindesio skirtingo intensyvumo masto randasi rūšiniai skirtumai. Paaikškinti šių skirtumų natūraliu kūnu niekada nebūtų įmanoma. Tai, ką peripatetizmas laiko esant rūšies samprata, logine universalija, yra tik Angelo išnara.

Išminčius, kurio asmenyje šis visatos jausmas subręsta į metafizinę ekstazę, sujungiančią filosofinio pažinimo pilnatvę su mistiniu patyrimu, yra tobulas Išminčius, „Polius“ (*Kuṭb*); jis yra neregimosios mistinės hierarchijos viršūnė, be kurios visata negalėtų toliau subsistuoti. Su šia Tobulojo žmogaus (plg. hermetizmo *anthropos teleios*), *Išrāko* teosofija savaimingai pasijuto kryptanti susitikimo su šiizmu ir jo imamologija link;

ji buvo itin tinkama suteikti filosofinį pamatą amžinojo Imamo sampratai ir jos egzemplifikacijoms Šventųjų Imamų („Dvasinių vadovų“) pleromoje. XVI ir XVII amžiuje išrakiškas avicenizmas Isfahano mokyklos mokytojų (Miro Dāmādo, Mullos Šadro Širaziečio, Kāzī Sa‘ido Qummī etc.) pastangomis tapo šiitiška filosofija; šios raidos poveikis tebėra jaučiamas net visai nesenoje imamizmo filosofinės sąmonės formoje – šeicho Aḥmado Aḥsā‘i ir jo sekėjų mokykloje, šeichizme. Mullā Šadrā galėtų būti pavadintas „Irano šv. Tomu“, jei įsivaizduotume šv. Tomą podraug su Jacobu Böhme ir Swedenborgu, o tai įsivaizduojama nebent Irane. Bet kelią Mullos Šadros darbui praskynė ištisa mokytojų virtinė, integravusią į imamizmą, kitaip sakant dvylikos Imamų šiizmą, Ibn ‘Arabi mokymus (ar galbūt turėtume kalbėti apie jų reintegravimą, nes, išskėlus klausimą apie šių mokymų kilmę, reiktų pripažinti, kad jie taip pat grįžta į savo ištakas). Šį darbą tarp XIV ir XVI a. iš esmės nuveikė Ibn Abi Džomhūras, Ḥaidaras Āmolī, ‘Alī Turka Iṣfāhāni ir kiti. Be to, Ibn ‘Arabi mokymuose veikia visa Šviesos filosofija; reikia ypač įsigilinti, iki kokio masto Mullā Šadra yra skolingas Ibn ‘Arabi už savo paties egzistencialinį *iṣrāk*o teosofijos, kurią Suhravardī mąstė esmės metafizikos požiūriu, interpretavimą.

Visa tai primenama, puikiai suvokiame, itin bendrais bruožais ir pernelyg greitai. Vis dėlto reikia priminti, jog pagrįsta būgštauti, kad esant dabartinei žinių būklei, šios figūros savaimingai nesusigrupuos skaitytojo prote. Tačiau tik nuo tokio sugrupavimo priklausu, ar skaitytojas įžvelgs ar ne tas perspektyvas, kurios atsiveria mūsų tyrimams. To maža, ką pasakėme, turėtų pakakti įrodyti, kad filosofinės minties raida islame nepasiekė nei savo

pabaigos, nei apogėjaus su Averojumi. Kodėl ši raida labiausiai išsiskleidė Irane ir kokia to priežastis ir prasmė, turėsime paanalizuoti kitur. Suhravardī ir Ibn ‘Arabi vardai kartu su tuo, ką jie implikuoja, šiame išsiskleidime yra glaudžiai susipynę. Bet mes dar toli gražu neišsėmėme mūsų dvasinės topografijos gairių ir koordinacių. Pati Ibn ‘Arabi biografija suteiks progą sugrupuoti kelis būtinus papildymus; kadangi įvykiai, kurie ją pripildo, niekada nėra redukuojami į paprastus materialius biografijos faktus. Jie visada, regis, išreiškia, simbolizuoja tam tikrą vidinį įvykį. Netgi pačios datos, įrašytos prie jų, yra tik išorinės gairės; iš tikrųjų, jų tikroji referencija yra „transistorinė“; dažniausiai ji esti tame tarpiniame subsistuojančių Vaizdinių pasaulyje, be kurio nebūtų teofanijų. Šiuos įvykius, sugrupuotus į seką trijų privilegijuotų simbolių, kurie kreipia mūsų šeicho vidinio gyvenimo kreivę, apsvarstysime toliau. Iš pradžių norėtume apsvarstyti juos, taip sakant, jų poliarizuojančios funkcijos požiūriu.

Pirmąjį iš šių įvykių mes ne visai išsamiai, bet aptarėme prisimindami sceną, kurioje Ibn ‘Arabi dalyvauja Averojaus palaikų gražinime į Kordobą; vienas klausimas kyla jo mintyse, kurių melancholija krenta ant mirusio didžiojo filosofo asmens. Tarsi Ibn ‘Arabi čia iš anksto stovėtų kaip tylus nugalėtojas konflikte, kuriame teologija ir filosofija, kovodama viena su kita, išsisėmė Vakaruose, nesuvokdamas, kad net pati jų priešprieša kyla iš jų bendrų premisų, kaip tik tų premisų, kurios yra svetimos ezoterinei gnozei, ar tai ismailitų, ar išrākijoj, ar Ibn ‘Arabi. Ši scena vyksta prieš kelerius metus iki to momento, kai Ibn ‘Arabi, įsisąmoninęs, kad jo dvasinė padėtis yra be išeities Vakaruose, t. y. Andalūzijos ir Šiaurės Afrikos islame, galutinai

iškeliavo į Rytus, tarsi savo paties gyvenime jis gestais vaizduotų regimos geografijos sceną, įkūnytų Suhrovardī mistinę „Vakarų tremties pasakojimo“ dramą.

Kai Ibn ‘Arabī gimė (560/1165), Suhrovardī, kuris Irane taps senovės persų išminties atgaivintoju, buvo dar tik dešimtmetis berniukas; ėjo jis į mokyklą Maregoje, Azerbaidžane. Sinchronizmas įstabus: Ibn ‘Arabī gimimo data (560 m. Ramadano 17-oji) sutampa pagal Mėnulio kalendorių su pirmosiomis metinėmis galbūt paties reikšmingiausio įvykio iraniškojo ismailizmo istorijoje: Didžiojo Priskėlimo paskelbimu Alamute. Chronologinis atsitikinumas, tarkime. Bet ar toks paaiškinimas išties patenkinamas? Akcentuoti šį sinchronizmą, reiškia šiaip ar taip įvesti, kad ir probėgšmais užsimeriant, klausimus, kuriuos bus galima palaiapsniui nagrinėti lygia greta gilinantis į Ibn ‘Arabī ir šiitišką teologiją. Paradoksalu, jog tie, kas Vakaruose save vadina „neotradicionalistais“, taip mažai domisi šiizmu, kuris esmingai reprezentuoja islamo ezoterinę perdavą, ar tai, ką laikome ismailitiška gnoze, ar ką laikome imamizmo, t. y. dvilyktininkų šiizmo, teosofija iki pat šiuolaikinių tradicinių jos plėtočių, tokių kaip šeichizmas Irane, kuris jau buvo čia minėtas. Vis dėlto panašu, kad *dvasinio* dialogo tarp islamo ir krikščionybės sąlygos ir pozicijos visiškai pasikeičia, kai pastaroji pašnekovu pasirenka šiitišką ar kokį kitokį islamą.

Pirmas klausimas, kuris peršasi dėl Ibn ‘Arabī, yra toks: kiek tiksliai, prieš galutinai išvykdamas iš islamiškųjų Vakarų, jis galėjo asimiliuoti ismailiško ar jam giminingo ezoterizmo. Jo požymių aptinkame tame fakte, kad jis žinojosi su Almerijos mokykla ir kad parašė komentarą vieninteliam išlikusiam Ibn Kāsijū veikalui, o, kaip žinome, Ibn

Kāsijū buvo muridų judėjimo pradininkas Portugalijos pietuose, kuriame galime įžvelgti ne vieną būdingą šiitiško-ismailitiško įkvėpimo bruožą. Atsižvelgsime į nepaprastą fenomeną, kuris vienu ir tuo pačiu metu vyko abiejose islamiškojo ezoterizmo geografinėse kraštinėse: tą vaidmenį, kuris teko Empedoklio, perkeisto į pranašiškosios teosofijos herojų, mokymui. Asinas Palaciosas išryškino šio neompedoklizmo svarbą Almerijos mokykloje Andalūzijoje, sykiu Ibn Masarros (*ob.* 319/931) mokiniuose su pasitenkinimu įžvelgdamas Prisciliano gnozės įpėdinius. Tuo pat metu Irane to paties Empedoklio įtaka yra juntama filosofo, kuris susirašinėjo su Avicena, Abū’l-Ḥasano al-‘Amirī, mokyme, taip pat Suhrovardī ir ismailizmo kosmogonijose.

Antrasis klausimas siejasi su neaprėpiamu Ibn ‘Arabī brandos darbu. Kai kurie jo didžiosios *futūḥy* knygos skyriai galėjo būti parašyti gryno šiito. Toks atvejis, pavyzdžiui, būtų skyrius XXXIX<sup>2</sup>, kuriame svarstoma Salmano (*Salmāno Pārsī*, Salmano Perso, ar *Salmāno Pāko*, Salmano Tyrojo) paslaptis. Tai paslaptis, dėl kurios į „pranašiškujų namų narius“, t. y. į Šventųjų imamų tarpą, buvo priimtas riterio mazdėjo sūnus iš Farso (Persijos), tapęs krikščionimi, iškeliavęs ieškoti Tikrojo Pranašo, kurį jis rado Arabijoje, ir pas kurį ėmėsi angeliškosios iniciuotojo į slaptąsias praeities Apreiškimų prasmės tarnybos. Požymių tapta aiškesnių. Ibn ‘Arabī įpėdiniais – kartu su Salmanu – laiko tuos, kuriuos sufijai vadina „poliais“; žodžiais, su kuriais sutiktų visi šiitai, jis aiškina Korano posmą (33/33), kuris yra vienas iš šventraštinųjų šiizmo pagrindų (posmą, kuris šventumu apgaubia keturiolika

2 *Kitāb al-Futūḥāt al-Makkīya*, éd. du Caire, 1329 h., t. I, p. 195.



tyriausiųjų asmenų: Pranašą, jo dukterį Fati-  
mą ir dvyliką imamų). Šiuos požymius, o jie  
ne vieninteliai, verta apmąstyti. Bet kuriuo  
atveju jie bent jau paaiškina priėmimą, su  
kuriuo jo darbą sutiko tie šiiitai, kurie parengė  
kelią Safavidų atgimimui, apie kurį jau kalbė-  
jome aukščiau. Turime nustatyti, kokiu mastu  
Ibn 'Arabī įtaka yra atsakinga už pajautimą,  
kurio dėka sufizmas galėjo rasti savo slaptas  
ištakas; imkime, pavyzdžiui, Haidarą Āmoli  
(XVI a.), Ibn 'Arabī komentuotoją šiitą, kuris  
paskelbė, kad tikrasis šiizmas – tai sufizmas,  
o tikrasis sufizmas, atvirkščiai, esąs šiizmas.

Ši mąstytojų grandinė mums jau pati  
atveria požiūrį į filosofijos ir dvasingumo  
plėtotę, neišsitenkančią schemas, prie kurios  
mus pripratino filosofijos istorijos vadovėliai,  
ribose. Ji jau pastūmėjo mus iškelti klausimą:  
kaip nutiko, kad būtent šiitiškame pasaulyje  
teberūgo filosofinis fermentas ir kad XVI a.  
Isfahano mokykla išgyveno atgimimą, kurio  
padariniai tebėra jaučiami iki mūsų dienų?  
Šiitų pajautimas turi pats savaime implikuoti  
ar provokuoti kažkiek spekuliatyvių ar dva-  
sinių galimybių, kurioms filosofai ir teologai  
Vakaruose iki šiol teikė itin mažai dėmesio.  
Tačiau jie čia rastų daug temų, kurios sykiu  
yra ir pažįstamos ir svetimos. Šiitiška ima-  
mologija iš tiesų kelia reminiscencijų apie  
kristologiją, tačiau tą kristologiją, kuri nieko  
nežino apie paulinizmą. Daug skyrių dogmų  
istorijoje, laikomų užverstais ar „pranoktais“,  
galėtų būti vėl atverti, atskleidžiant nenuma-  
tytas galimybes, suklestėjusias kitose vietose.

Visos didžiosios temos, sudarančios  
šiitišką mintį, teikia peno teologinei refleksijai,  
kurią jos sužadina medžiaga, nepalyginamai  
turtingesne už sunitinio islamo indėlių. Jų  
dominantė yra Teofanijos žmogaus pavidalu  
idėja, dieviškoji antropomorfozė, užpildan-

ti prarają, kurią paliko žiojėti abstraktus  
monoteizmas. Tačiau čia kalbama ne apie  
krikščionišką Įsikūnijimo dogmą, ne apie  
Susirinkimų apibrėžtą hipostatinę vienybę,  
bet apie nepažįstamo Dievo apsišreiškimą an-  
geliškąja dangiškojo *Anthropos* forma, kurios  
egzemplifikacijos žemėje yra Šventieji Ima-  
mai, „teofaninės formos“ (*mazāhir*). Jei Įsikū-  
nijimo idėja postuluoja vienatinį medžiaginį  
faktą, patalpintą chronologinių istorijos faktų  
atauduose, ir suteikia pagrindą tai eklezias-  
tinei realybei, kurią sociologinis monizmas  
supasaulietina kaip „socialinį Įsikūnijimą“,  
tai teofaninė idėja, kaip įsitikinsime toliau  
skaitydami šią knygą, yra žmogaus dangiškoji  
prielaida, grįžimas į laiką, kuris nėra istorijos  
ir jos chronologijos laikas.

Teofanijų kartotė, jų slėpinio įamžinimas,  
nepostuluoja nei ekleziasinės realybės, nei  
dogmatinio magisteriumo, bet ypatybę ap-  
reikštos Knygos, kuri, kaip amžinojo Žodžio  
„šifras“, visada išgali kurti naujus kūrinius  
(*cf.* šios pačios knygos antroje dalyje „kartoti-  
nio kūrimo“ idėją, kurią teigia Ibn 'Arabī). Tai  
yra tas pats šiitiškas *ta'vīlas*, dvasinė ezoterinė  
egzegezė, kuri suvokia visus medžiaginius  
duomenis, dalykus ir faktus kaip simbolius,  
juos perkeičia ir „palydi atgal“ į simbolizuo-  
jamus Asmenis. Visos apraiškos, visa egzo-  
teriška (*zāhir*) pasižymi ezoteriška (*bātin*);  
Knyga, „nužengusi iš Dangaus“, Koranas,  
apribotas regima raide, pražūsta legalistinės  
religijos blausoje ir vergovėje. Reikia išlukš-  
tenti iš jo gelmės vaiskumo ezoterinę reikšmę.  
O tai yra misija Imamo, „dvasinio Vadovo“,  
nors jis šiuo pasaulio laikotarpiu ir yra pa-  
sitraukęs į „didžiąją Slėpumą“, ar veikiau ta  
prasmė yra jis pats, ne jo, žinoma, empirinė  
individualybė, bet jo teofaninis Asmuo. Jo  
„magisteriumas“ – tai iniciacinis „magisteriu-

mas“; iniciacija į *ta'vīlq* yra dvasinis gimimas (*vilādat rūhānija*). Kadangi čia, kaip ir atveju visų tų, kurie tai praktikavo krikščionybėje, t. y. tų, kurie nepainioja dvasinės prasmės su alegorija, *ta'vīlas* prasiskverbia į naują pasaulį, patenka į aukštesnius būties plotmenis.

Nors tai gali atrodyti savavaliavimas grynai filologui, redukuotam į *zāhiro* (egzoterinę) būklę, *ta'vīlas* (dvasinė hermeneutika) fenomenologui, kuris yra dėmesingas struktūroms, atskleidžia griežtus savo objektyvumo dėsnius. Ir kaip tik Šviesos filosofija, reprezentuojama tiek Suhrovardi, tiek Ibn 'Arabī, laiduoja pagrindą šiam *ta'vīlo* objektyvumui ir tvarko „Svarstyklių mokslą“, „pasaulių simbolizmą“, praktikuojamą šių teosofijos. Išties ezoterinių prasmų dauginimasis tik patvirtina dvasiniu patyrimu geometrinius dėsnius, kurie būdingi *perspektyvos* mokslui, žinomam mūsų filosofams<sup>3</sup>.

*Ta'vīlas*, šiitiška hermeneutika, neneigia, kad pranašiškasis Apreiškimas užsibaigė su pranašu Muḥammadu, „pranašų antspaudu“. Tačiau jis postuluoja, kad pranašiškoji hermeneutika neužsibaigė ir kad ji nesiliaus skatinusi lukšteni slaptų prasmų iki pat „grįžimo“, laukiamo Imamo *parusijos*, to, kuris bus „imamystės antspaudas“ ir prisikėlimų Prisikėlimo ženklas. Kad visa tai išgąsdino oficialų sunitišką islamą, kuris reagavo tokiu mastu, koku jautė drebant įstatymo pamatus, liudija dramatiška šiizmo istorija.

Taigi, kadangi didysis peripatetikas Averojus savo ruožtu praktikavo *ta'vīlq*, kurio pagrindus kartu su klausimais, kuriuos jie verčia kelti, mes jau priminėme aukščiau, tai

ta scena, kurioje Ibn 'Arabī dalyvauja Averojaus laidotuvėse, poliarizuoja kaip simbolis mūsų ką tik glaustai apibendrintas temas. Kadangi Ibn 'Arabī pats buvo didysis *ta'vīlo* meistras – skaitydami šią knygą mes matysime jį besidarbuojant – ir yra neįmanoma kalbėti apie *ta'vīlq* neminint šiizmo, nes *ta'vīlas* yra fundamentalus jo skripturistinis principas. Taip esame įvedami į rytietišką dvasingumą, į aplinką, kuri, skirtingai nuo Vakarų, nežinojo averoizmo iškeltų problemų, ar veikiau į aplinką, kurios dvasinė padėtis buvo svetima problemoms, besireiškusioms tokiais simptomais kaip averoizmas ir tomizmas.

Treji metai po šių laidotuvių kitas įvykis Ibn 'Arabī gyvenime įgavo simbolinę reikšmę. Atsisakęs toliau likti gyventi Andalūzijoje, kurioje jis gimė, Ibn 'Arabī iškeliaavo į Rytus, nepuoselėdamas vilties pargrįžti. Tuo tarpu kitoje dalyje, pačiame islamiškojo pasaulio rytiniame pakrašty, dramatiški įvykiai sukėlė išėjimą priešinga kryptimi, išėjimą, kuris mums įgyja simbolinę reikšmę dėl to, kad jo linkmė, jei galima taip sakyti, vedė į susiliejimą su Ibn 'Arabī, pačiu grįžtančiu į savo ištakas. Sąlajos vieta buvo Viduriniai Rytai. Ibn 'Arabī paliks šį pasaulį Damaske 1240-aisiais, lygiai 16 metų prieš tai, kai mongolų užimto Bagdado kritimas paskelbs pasaulio pabaigą. Bet jau ne vienerius metus iki žlugimo, kurį sukėlė mongolų veržimasis, iš Vidurinės Azijos per Iraną vyko plūdimas atgal į Vidurinius Rytus. (Tarp šių garsiųjų pabėgėlių yra: Nadžmuddīnas Dāja Rāzī, Maulana Džalaladdānas Rūmī ir jo tėvas ir kiti.) Vienas iš didžiausių Vidurinės Azijos sufizmo meistrų, Nadžmas Kubrā, kankinystę sutiko Chorezme (Chivoje), kur ėmėsi iniciatyvos priešintis mongolams (618/1220). Tai buvo tas pats Nadžmas Kubrā, kuris įspaudė sufizmui

3 Daugiau detalių cf. mūsų studiją „Intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne (‘Ali Torka Ispahani et ‘Alaoddawla Semnani)“ in *Eranos-Jarrbuch XXVI*, Zürich, 1958.

spekuliatyvią-vizionierišką linkmę, kuri jį aiškiai skiria nuo pamaldžių Mesopotamijos asketų, pirmaisiais islamo šimtmečiais pasivadinusių sufijais, gyvenesenos<sup>4</sup>.

Nadžmo Kubros mokinių pirmos kartos laikotarpiu atsitiko įvykis, turintis didelės svarbos klausimui, kuris mums čia rūpi ir į kurį dar nėra visapusiškai atsakyta, klausimui dėl tiek giminingumo, tiek sąlajos tarp Ibn 'Arabi teosofijos ir sufizmo teosofijos, kurios ištakos yra Vidurinėje Azijoje, o todėl ir šiurpniško sufizmo. Vienas iš didžiųjų Nadžmos Kubros mokinių, šeichas Sa'dduddinas Ḥammū'ī (ob. 650/1252) parašė ilgą laišką Ibn 'Arabī. Jame jis teiraujasi apie aukštąją teosofiją ir *ta'vīlq*, taip pat aiškiai remiasi kai kuriais jo veikalais<sup>5</sup>. Savo ruožtu jo vienas žy-

miausių mokinių, 'Azīzuddīnas Nasafī, paliko svarų veikalų korpusą persų kalba, kuriame Ḥammū'ī su malonumu atpažįsta savo paties mokymo ir savo veikalų, kurie šiandien didžia dalimi yra prarasti, kvintesenciją. 'Azīzo Nasafī triūsas galbūt ypač tinka pailustruoti mūsų Ryty, kurie patys eina sutikti jų link keliaujančią piligrimą, viziją. Galiausiai esama aukštosios dvasios vietos Irane, kuri negali neregūruoti mūsų topografijoje: tai Širazas, Farso (Persijos) sostinė Irano pietvakariuose. Kitas amžininkas, Rūzbihānas Baqlī Širāzī (ob. 606/1209), sukūrė persiškų ir arabiškų veikalų, kurie esmingai reikšmingi iraniško sufizmo orientacijai; jo tikrųjų „fedele d'amore“ religija, kaip bus priminta toliau, padarė jį ne vien tik Ḥāfīzo, kito žymaus Širazo poeto, kurio *Divānq* Irano sufijai iki mūsų dienų naudoja kaip Bibliją, pranokėju; negana to, Rūzbihāno religija tobulai ir stulbinančiai dera su tuo, ką čia galima perskaityti apie Ibn 'Arabī „meilės dialektiką“<sup>6</sup>.

Nustatėme kažkiek mūsų dvasinės topografijos plano koordinacių, nurodėme kažkiek jo gairių. Šios nuorodos toli gražu nėra išsamios; bet jos gali padėti skaitytojui pradėti orientuotis. Du Ibn 'Arabī gyvenimo įvykiai, pasirinkti iki šiol kaip poliarizuojantys simboliai, pasieks savo pavyzdinės vertės maksimumą, jei mes juos susiesime su dominuojančiais ir amžiniais mūsų šeicho asmens

4 Žodžio *sufijus*, kurį vartojame nusakyti islamo spiritualus, etimologija yra tyrimų ir polemikos objektas. Paprastai yra linkstama prie aiškino, kurį pateikia daugelis pačių sufizmo meistrų, siejančių šį terminą su arabišku žodžiu *Ṣūf*, vilna. Vilnonių drabužių dėvėjimas buvo sufijo skiriamasis ženklas; iš čia žodis *taṣawwuf*, sufizmo išpažinimas. Bet ar šis aiškino išties yra patenkinamas? Juk žinoma, kad niekada netruko išmoningų gramatikų, kurie atsekavo svetimžodžių, patekusių į arabų kalbą, semitiškas šaknis. Vakaruose kai kurie orientalistai žodyje sufijos tiesiog išvelgė graikiško žodžio *sophos*, išminčius, perrašą (*Ṣūfiya*, sufizmas, išties yra arabiška rašyba perteikta *Haghia Sophia*). Tačiau tai aiškiai per gražu. Vis dėlto X a. didysis mokslininkas Birūnī savo knygoje apie Indiją dalijasi žiniomis, kad šis žodis nėra arabiškos kilmės ir, kad jo nuomone, tai graikiško žodžio *sophos* perraša. Tokia išvada ypač piršosi dėlto, kad išminčiaus idėja sufizme atitiko jei ne mūsų išminčiaus vaizdinį, tai bent tą Empedoklio iš Akraganto išminčiaus-pranašo reprezentaciją, kurią piršo jo hagiografija ir kuri yra vis primenama šioje knygoje; cf. Izzodīn Kāshānī, *Misbāh al-Hidāya*, éd. Jalāloddīn Homāyī, Téhéran, 1947, p. 65–66.

5 Už tai, kad žinome apie šį laišką (tokį svarbų iraniško sufizmo istorijai), turime būti dėkingi M. Marianui Molé, kuris jį surado privačioje dr. Minossiano

bibliotekoje Isfahane (ms. 1181). Šiame arabiškame laiške (8 puslapiuose po 17 eilučių) Sa'dduddinas aiškiai remiasi „Teofanijų knyga“ (*tajalliyāt*); de ja, sprendžiant iš papildomos pastabos neatrodo, kad Ibn 'Arabī būtų kada nors išsiuntęs atsakymą.

6 Žr.: Rūzbihān Baqlī Shīrāzī, *Le Jasmin des fidèles d'amour* (Kitāb-e 'Abhar al-'āshiqīn.) Traité de soufisme en persan, publié avec une double introduction et la traduction du chapitre premier par Henry Corbin et Moh. Mo'in. (Bibliothèque Iranienne, 8.)

bruožais. Dvasinės asmenybės akivaizdoje mintyse savaime kyla klausimas, o kas buvo jo mokytojai? Ibn 'Arabī turėjo jų daug, sutiko jų daug; daugybė kelionių ir piligriminių žygių leido jam pažinti kone visus savo meto sufizmo mokytojus. Ir vis dėlto jis niekada neturėjo daugiau nei vieno mokytojo, o ir šis nebuvo vienas iš įprastinių regimų mokytojų: neįmanoma išsiaiškinti jo iš archyvinių dokumentų, nustatyti jo istorines koordinatas ar patalpinti jį tam tikrame nekeičiamame žmonių kartų sekos momente. Ibn 'Arabī buvo neregimo mokytojo, vidinio mokytojo, kuriam jo atsidavimas niekada nesiliovė, mokinyš, jis buvo mokinyš slėpiningos pranašo figūros, kuriai įvairios tradicijos, ir reikšmingos, ir miglotos, suteikia bruožus, susiejantčius ją su Eliju, šv. Jurgiu ir dar kitais, ar linksta tapatinti su jais. Tačiau visų pirma Ibn 'Arabī buvo Chizro (Chaziro) mokinyš. Toliau pabandysime suprasti tai, ką gali reikšti ir implikuoti „būti Chizro mokiniu“. Bet kuriuo atveju turėti dvasinį mokytoją, santykiai su kuriuo mokiniu iš esmės suteikia „transistorinį“ matmenį, suponuoja gebėjimą išgyventi įvykius, kurie vyksta kitoje tikrovėje nei įprastinė fizinė tikrovė, – įvykius, kurie savaimingai persikeičia į simbolius.

Ibn 'Arabī, kaip Chizro mokinio, atvejis patenka tarp atvejų tų sufijų, kurie vadinasi Uvaisiais. Už šį vardą jie turi būti dėkingi pamaldžiam asketui iš Jemeno Uvaisui al-Ḳaranī, Pranašo amžininkui, kuris *pažino* Pranašą niekada nematęs jo gyvo; savo ruožtu Pranašas jį *pažino* nematęs jo savo akimis. Tai apie jį kalbama užuominėje, išlaikytoje *ḥadiše*: „Jaučiu Gailestingojo kvėpavimą, atidvelkiantį kryptimi iš Jemeno“. Uvaisas tad neturėjo regimo žmogiško vadovo; tik po Pranašo mirties jis nukeliavo

į Hidžazą, kur krito kaip vienas pirmųjų šiitų kankinių, kaudamasis Sifino mūšyje (36/657) už Pirmojo imamo reikalą. Visi tie sufijai, kurie neturi regimo *muršido* (vadovo), t. y. žemiško žmogaus, tokio kaip jie patys ir gyvenančio tuo pat metu, pretenduoja į Uvaisių kokybę ir vardą. Vienas iš garsiausių atvejų buvo Abū'l Ḥasanas Charraḳānī (m. 425/1034), sufijus iranietis, žinomas dėl šios ištaros: „Stebiuosi tais mokiniais, kurie paskelbia, jog jiems reikia to ar kito mokytojo. Jūs puikiai žinote, kad manęs nemokė joks žmogus. Dievas buvo mano vadovas, nors su didžiausia pagarba žvelgiau į visus mokytojus.“ Tradicija, kurios laikėsi Džāmī, aiškina tiksliau: anot jos, Abū'l Ḥasanui dvasiniame Kelyje vadovavo kito didžio sufijaus iranietis, Abū Jazīdo Baštāmī (*ob.* 261/875), „Angelas“ (*rūḥānija*). Toks pat esąs ir atvejis didžiojo poeto mistiko Farīduddīno 'Attāro iš Nišapūro (m. 617/1220), kurio mokytojas ir vadovas, kaip vėl sako Džāmī, buvo Mansūro Ḥallādžo (m. 309/922) „šviesos būtybė“<sup>7</sup>.

Jei analizę čia kiek pagilintume, vėl įsitikintume, kaip intelektų ir jų santykių su aktyviaja Inteligencija, kuri juos apšviečia, problema po įvairiais jos techniniais sprendimais slepia tiek pat lemiamų egzistencinių pasirinkimų. Sprendimas, veikiau nusprendimas, numato ir lemia visą dvasinį vystymąsi su toli siekiančiomis pasekmėmis. Jis iš tikrųjų skelbia, jog arba kiekviena žmogiška būtybė yra *orientuota* į savo asmeninio neregimo vadovo ieškojimą, arba ji pasiveda kolektyviniam ir magisteriniam autoritetui kaip tarpininkui tarp jo ir Apreiškimo. Ibn

7 Žr. *Nafahāt al-Uns*, p. 540, kuriame Džāmī sako, kad Hallādžo Šviesa (*nūr*) apsireiškė, „epifanavo“ (*tadžalli kard*) 'Attāro dvasiai (*rūh*) ir buvo jo ugdytoja (*murabbī*).

‘Arabī dvasinė autonomija sutinka su *Fedeli d’amore* būdingu bruožu, kurį paminėjome aukščiau. Tad visai nenuostabu, kad jo mėlės doktrina irgi dera su jų. Kitaip sakant, Angelo-Inteligencijos, kaip Šventosios Dvasios, Žinojimo ir Apreiškimo Angelo, figūra valdo visas kryptis, visus priėjimo ir atsitraukimo judėjimus, vykstančius čia nubrėžtame dvasinės topografijos lauke, priklausomai nuo to, ar priimamas asmeninis santykis, kurį ji siūlo, ar jo išvengiama, bendrą atsakomybę už asmeninę lemtį, prisiimtą „vienam su Vienu“.

Vienas iš tų, kuris geriau sumojo Inteligencijos problemos mastą ir rezonansą, iškeltą viduramžių filosofijos, galbūt buvo Abū’l-Barakātas, gilus ir originalus mąstytojas žydas, gyvenimo pabaigoje atsivertęs į islamą (*ob.* 560/1165); jo įžvelgtas atsakymas yra nei atskirtoji aktyvioji Inteligencija, vienintelė visiems, nei aktyvusis intelektas, imanentiškas kiekvienam, bet daugis atskirųjų ir transcendentinių aktyviųjų inteligencijų, atitinkančių daugybės sielų specifiską įvairovę. „Kai kurios sielos išmoko visko iš neregimų vadovų, žinomų tik jiems vieniems... Senovės Išminčiai... išpažino, kad kiekvienai individualiai sielai ar galbūt keletui tos pačios prigimties ir giminingų sielų esanti dvasinė esybė, kuri per visą jų buvimą su ypatingu palankumu rūpinasi šia siela ar sielų grupe; tai ji inicijuoja jas į pažinimą, globoja jas, vadovauja joms, gina jas, guodžia jas ir veda į pergalę, ir būtent šią esybę Išminčiai vadina *Tobuląja Prigimtimi*. Ir tai šis bičiulis, šis gynėjas ir globėjas religine kalba yra vadinamas *Angelu*“<sup>8</sup>.

Suhravardi keletą kartų nurodo į šios Tobulosios Prigimties regmę, patiriamą ekstazėje Hermio, kuris galbūt yra jo paties

8 Žr. mūsų veikalą apie Avicena (paminėtą 2-oje pastaboje), p. 104.

pseudonimas. Lygiai kaip šioje slėpiningoje figūroje galima atpažinti mazdaistiškos Daenos-Fravarčio bruožus, taip komentotojai ją tapatina su Angelu Gabrieliumi, įvardijančiu kiekvieno Šventąją Dvasią; tolesniuose puslapiuose bus galima konstatuoti, remiantis Ibn ‘Arabī patyrimu, kad ši Figūra, besiperšanti su archetipo įsakmiu primygtinumu, vis kartojasi. Iš esmės taip pat didysis XIV a. Irano mistikas ‘Alā’ud Daula Simnāni kalbėjo apie „neregimą mokytoją“, „tavo esybės Gabrielių“. Jo ezoterinė egzegezė, jo *ta’vīlas*, iki septyneriopos gelmės interiorizuoja koraniškojo Apreiškimo figūras; pasiekti „tavo esybės Gabrielių“ reiškia pereiti vienas po kito septynis ezoterinius gelmenis, vėl susivienyti su Dvasia, kuri veda, ir inicijuoti „septynis tavo esybės pranašus“. Šias pastangas tai pasiekti taip pat išduoda Jokūbo kova su angelu, kaip tai buvo suprantama žydų mistiko Juozapo ben Judos simbolinėje egzegezėje: intelektivi siela kovoja, kad susijungtų su Angelu, su aktyviaja Inteligencija, iki prašvis aušra (*išrākās*, jei tiksliai), o tada siela išnyra, išvaduota, iš tamsybių, kurios ją buvo įkalinusios<sup>9</sup>. Tad, be abejonės, turime kalbėti ne apie kovą su Angelu, t. y. prieš Jį, bet apie kovą už Angelą, kadangi Angelui savo ruožtu yra reikalingas sielos atsakas tam, kad jo esybė taptų tuo, kuo turi būti. Pasitelkę kitą dramaturginę formą, ištisa virtinė spekuliatyvių mistikų žydų tą pačią simbolinę istoriją aptiko apmąstydami *Giesmių giesmę*, kurioje Mylimasis atlieka *Intellectus agens* vaidmenį, o herojė yra mąstanti žmogaus siela<sup>10</sup>.

9 Pagal Salomoną Munką, cituojamą in E. Renan, *Averroës et l’averroïsme*, 8 éd. Paris, 1925, p. 181.

10 Žr. puikią bendro pobūdžio studiją, kurią neseniai paskelbė Georges Vajda, *L’Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*. Paris, 1957, ypač p. 142–145.

Apsiribosime čia trumpomis nuorodomis, nes atrodo, kad vadovaudamiesi Ibn 'Arabī, kaip Chizro mokiniu, simboliu, mes pasiekėme centrą, kuris valdo mūsų dvasinės topografijos krypčių linijas. Kad ir kokią vardą duotume santykiams su neregimu asmeniniu vadovu, įvykiai, kurie juos nulemia, nepapuola į kiekybinį fizinių laiką; jie nėra išmatuojami chronologinio laiko vienetais, homogeniškais ir nekintamais vienetais, tvarkomais žvaigždžių judėjimo; jie netelpa į nuoseklius negrįžtamų įvykių ataudus. Šie įvykiai, žinoma, vyksta laike, tačiau tokia, kuris jiems yra savas; šio netolydaus psichinio, kokybinio grynojo laiko momentai gali būti įvertinti tik jų pačių matu, matu, kuris keičiasi kiekvieną kartą su jų intensyvumu. Ir šis intensyvumas matuoja laiką, kuriame praeitis lieka esanti ateityje, kuriame ateitis jau esti praeityje, taip pat kaip ir muzikinės frazės gaidos, kurios nors nuskamba viena po kitos, vis dėlto trunka visos kartu dabartyje, kad sudarytų būtent tą frazę. Iš čia pasikartojimai, reversyvumai, sinchronizmai, neperprantami racionaliai, išsprūstantis iš istorinio realizmo, bet suprantami kitam „realizmui“, „realizmui“ subtiliojo pasaulio, *‘alam al-misāl*, kuri Suhrovardī vadina dangiškujų Sielų „Viduriniais Rytai“ ir kurio organas yra toji mums čia rūpinti „teofaninė Imaginacija“.

Atpažinęs savo neregimą vadovą, mistikas kartais trokšta atsekti savo *isnādą*, kitaip sakant, parodyti savo „perdavos grandinę“, atvedančią iki jo asmens, paliudyti dvasinį pakilimą, kuriuo jis remiasi per žmonių kartas žemėje. Vardydamas vardus mistikas nei daugiau, nei mažiau tik nurodo dvasias, kurių šeimai jis sąmoningai priklauso. Skaitant *inversine* jų fenomenologinio pasirodymo tvarka, šios genealogijos pasirodo kaip *poziti-*

*tyvi* kilmė. Pritaikius mūsų istorinės kritikos taisykles, šių *isnādų* grandinės, regis, neteikia tvirtesnių garantijų. Šios genealogijos iš tiesų žymi kitą dalyką, kažką, kieno „transistorinė“ tiesa, nes ji pasižymi kita prasme ir priklauso kitai tvarkai, nė kiek nenusileidžia materialinei istorinei tiesai, kurios kontrolė su tais dokumentais, kuriais disponuojame, dažnai yra ne ką labiau tvirta. Taip Suhrovardī savo ruožtu atseka genealoginio *isrākijūn* medžio šaknis iki Hermio. Išminčių protėvio (to islamiškosios profetologijos Idriso-Enocho, kuri Ibn 'Arabī nusako kaip Filosofo pranašą), – iš jo išsišakojančios atšakos kyla Graikijos ir Persijos Išminčiai, kuriais seka kai kurie sufijai (Abū Zajīdas Basṭāmī, Charraḳānī, Hallādžas, o šis pasirinkimas, regis, yra ypač reikšmingas atsižvelgiant į tai, kas aukščiau buvo pasakyta apie Uvaisius), – o galiausiai pasiekia kulminaciją jo paties mokyme ir jo paties mokykloje. Tai nėra filosofijos istorija ta prasme, kuria suprantame šį terminą; tačiau dar mažiau tai, ką paprastai vadiname „pramanu“.

Čia reikia priminti keletą dalykų. Galima tik linkėti, kad ateitų pilnutinis humanistinis ugdymas, tokia dalykų padėtis, kurioje bus galima išėiti iš mūsų klasikinių programų horizontų netampant „specialistu“, stulbinančiu ir varginančiu padorų žmogų savo neperprantamomis aliuzijomis. Esame susidarę bendrą idėją apie Viduramžius; visi žino, jog būta „arabų“ filosofijos ir „arabų“ mokslo, bet nenujaučia, kad būta kažko kur kas daugiau ir kad šiame „kur kas daugiau“ esama žmogiškojo patyrimo sumos, kurios neišmanymas toli gražu nėra nesusięšęs su mūsų meto sunkumais, stumiančiais į nevilgtį. Kadangi nėra galimas dialogas be bendrų problemų ir bendro žodyno; o tokia problemų ir žodyno ben-

drystė nesusidaro susyk spiriant materialiems įvykiams, bet lėtai bręsta bendrai dalyvaujant klausimuose, kuriuos sau užduoda žmonija. Galbūt būtų galima tarti, kad Ibn 'Arabī ir jo mokiniai, ar net šiuzmas apskritai, reprezentuoja tik nedidelę mažumą didžiulėje islamo masėje. Be jokios abejonės, bet ar mes dabar jau priėjome tašką, kuriame galime vertinti „dvasinę energiją“ tik statistiniais terminais?

Norėjome išryškinti kai kurias iš priežasčių, skatinančių mus priimti viziją, kuri yra kur kas sudėtingesnė už tą, kuria paprastai pasitenkinama kalbant apie islamą ar apie „rytietiškas filosofijas“. Dažniausiai jomis suprantamos arabų, indų, kinų, japonų filosofijos. Peršai būtinybė – prie to dar grįšime – įtraukti į šį sąrašą iranietišką filosofiją. Senovės Iranui būdinga pranašiškoji religija, Zaratustros tikėjimas, nuo kurio negalima atskirti Manio tikėjimo. Islamiškasis Iranas išsiskiria poliarizuota filosofija ir dvasingumu, kurių elementai kitur neasimilijuojami. Tai visiškai pakankama priežastis, kodėl mūsų topografija negali apsieiti be šio tarpininko tarp arabiškojo islamo ir Indijos dvasinės visatos. Vis dėlto mielai sutinkame, kad tokia filosofinė geografija iki galo nepatenkina. Reikia eiti dar toliau, ten, kur šios knygos pabaigoje mus nuves Ibn 'Arabī, bent jau iki mistinės Kaabos slenkščio, kai pamatysime, kad įžengiamoje įžengdami į ją, ir taip pat pamatysime, su kuo į ją įžengiamo. Bet ši mistinė Kaaba yra „pasaulio centre“, *centre*, kurio vieta nėra nustatoma įprastinės kartografijos metodais, neką labiau negu neregimojo vadovo įsikišimas priklauso nuo istorinių koordinatų.

Trys pavyzdiniai momentai ar trys bruožai, regis, įgyja simbolių vertę Ibn 'Arabī charakterologijai. Jie atrodo ypač tinkantys pritraukti ir konsteliuoti tas temas, kurias

svarbu teisingai susieti. Šie trys motyvai: liudininkas Averojaus laidotuvėse, Rytų piligrimas, Chizro mokinys, dabar mums leis sekti mūsų šeicho gyvenimo kreivę, intymiau susipažįstant su jo asmeniu. Tiek, kiek įvykiai, išgyvenami Ibn 'Arabī, rodosi kaip autobiografiniai duomenys, pripildyti transistorinės reikšmės, jiems tenka užduotis iš anksto nušviesti tą dvigubą žmogiškųjų būtybių matmenį, į kurį mums paskui leis žvilgterėti aktyvioji Imaginacija, suteikdama savo „teofaninę funkciją“. Ibn 'Arabī pats mus moko taip apmąstyti savo autobiografijos duomenis: savo *Kitāb al-Isrā*, Pranašo naktinio kilimo iš Dangaus į Dangų sekime ir plėtojime, jis žvelgia į save kaip „Rytų piligrimą“, iškeliaujančią iš Andalūzijos į Jeruzalę.

Iš prancūzų kalbos vertė ir

*Apie autorių* parašė

KAZIMIERAS SEIBUTIS