

## HIKMAT ILAHIYA: AL-SUHRAWARDŽIO DIEVIŠKOJI METAFIZIKA IDĖJŲ MUTACIJOS POŽIŪRIU

Algis UŽDAVINYS

Kultūros ir meno institutas

*Straipsnyje aptariama vieno iš įtakingiausių persų kilmės teosofų Yahya ibn Habasho Amirako al-Suhrawardžio (1155–1191) metafizinė sistema, mėginant atskleisti jos sąsajas su vėlyvosios antikos neoplatonizmu, hermetine tradicija ir kitais filosofiniais-religiniais sąjūdžiais Artimųjų bei Vidurio Rytų regione.*

### Nuomonių sankirta aptariant antikos palikimą

Nepaisant orientalistikos vingių, nuolat kryptant nuo vieno kraštutinumo prie kito, t. y. siūlant visas islamo institucijas kildinti iš antikinių provaizdžių arba išvesti tik iš Pranašo inicijuotų precedentų ir apreiškotosios Knygos, Franzo Rosenthalio 1990 m. išsakyta mintis, mano manymu, yra itin svarbi komparatyvistinės strategijos požiūriu. Islamas, minėto autoriaus teigimu, helėnistinės civilizacijos „orbitoje“ išrutuliojo kažką panašaus į „orientalizuotą“ šios civilizacijos versiją<sup>1</sup>. Tokio netiesioginio istorinio ryšio, o galbūt ir formalių ar stilistinių analogijų pripažinimas anaip tol neneigia kitų įkvėpimo bei kilmės šaltinių – tarp jų ir transcendentinių, o helėniškos civilizacijos teikiamų paradigmu nesutapatina su dangiškaisiais archetipais. Tačiau atsižvelgti į „klasikinį palikimą“ privalu tiriant bet kokį islamo civilizacijos aspektą: rimtam tyrinėtojiui ignoruoti šį palikimą yra tiesiog pavojinga (*he can disregard it only at his peril*, F. Rosenthalio žodžiais tariant). Tai reiškia, kad „įspūdinga musulmonų intelektualinio gyvenimo gelmė ir jo platumas“ gali būti suvokti ir išmatuoti tik atsižvelgiant į betarpišką praeities kontekstą islamo civilizacijos areale ir už jo ribų. Ši pastaba galioja ir tokioms pažiūrėti tipiškai musulmoniškoms disciplinoms, kaip teologija, jurisprudencija bei misticizmas<sup>2</sup>. Bandytas įvairius heterogeninės kilmės elementus paversti harmoninga polifonija yra vienas iš būdingiausių islamo civilizacijos bruožų. Tačiau rizikinga be išlygų pritarti S. H. Nasro nuomonei, esą visą islamo kosmologiją galima dedukuoti iš keleto slėpiningų Korano surų, helėniškus modelius

<sup>1</sup> Franz Rosenthal, *Greek Philosophy in the Arabic World. A Collection of Essays*, Variorum, 1980, VIII.

<sup>2</sup> Franz Rosenthal, *ibid.*, VIII.

traktuojant tiktai kaip „išraiškos priemonę“<sup>3</sup>, juolab kad ikikoraniškojo tarpsnio arabams (nors ir nepalyginamai mažiau, nei Filono Aleksandriečio laikų žydai) bent iš dalies turėjo įtakos antikinis mokslas. Galima sutikti su autoriaus dažnai kartojamu teiginiu, kad kosmologinės schemos islame atsiejamos nuo diskursyvaus mąstymo ir tampa kontempliacijai skirtomis ikonomis, tačiau, bet kokių atveju, didžioji šios kosmologijos elementų dalis yra, vaizdžiai tariant, Aleksandrijos „alcheminės krosnies“ lydiniai. Be to, Giorgio de Santillanos teigimu, konceptualiniai islamo misticizmo dėmenys neatsiejami nuo helėniškojo neoplatonizmo<sup>4</sup>. S. H. Nasras, regis, „neretai tai pamiršta“, – priduria G. de Santillana, bet netrukus cituoja Hamiltoną Gibbą, kurio manymu, būtent S. H. Nasras pirmą kartą detaliai ir moksliskai paaikškina iš kur ir kaip mistinė kosmologija pasiekė sufizmą. Jos pamatų esą reikia ieškoti filosofinėse mokyklose, nes, kaip bebūtų keista, būtent per Avicena, persų ir arabų laikomą antruoju išminčiumi po Aristotelio, buvo perimtas kosmologinis simbolizmas. Tai, kad būtent helėniškosios kultūros ainiai nulėmė nušvitimo idėja grįsto sufizmo suklestėjimą, H. Gibbui atrodo esąs pats didžiausias paradoksas<sup>5</sup>. Tačiau, kaip pamatysime vėliau, nieko čia nėra keista<sup>6</sup>. Šis straipsnis ir yra skirtas kai kurių helėniškos filosofijos idėjų ir islamo civilizacijos terpėje rutuliotų koncepcijų santykiui aptarti remiantis visų pirma al-Suhrawardžio (1155–1191) teosofija (*hikmat ilahiya*). Išskyrus Ibn'Arabi, islamo pasaulyje vargu ar besurastume kitą asmenį, kurio įtaka vėlesnėms filosofinėms ir teosofinėms mokykloms būtų tokia gili ir visaapimanti<sup>7</sup>, kaip Alepo mieste Sirijoje pačių musulmonų dvasiškių eretiku paskelbtas ir valdovo Saladino (Salah al-Din) įsakymu

---

<sup>3</sup> Seyyed Hossein Nasr, „The Cosmologies of Aristotle and Ibn Sina: a Comparative Study in the Light of Islamic Doctrines“, *S. H. Nasr, Islamic Life and Thought*, State University of New York Press, Albany, 1981, 93: ...so did Islamic cosmology, while adhering to the Quranic ideal, make use of Greek thought as a means of expression [...] Likewise, the cosmology of Ibn Sina and those of a similar nature which were taken from Aristotle and neo-Platonists, and Islamicised, served a spiritual function in the hands of the hakims and Sufis. These sages divorced these cosmological schemes from the limitations imposed on them by the language of discursive thought in which they were clothed so as to make them an object of contemplation and bring out their symbolic aspect. Toliau p. 94: Therefore, by adopting Aristotelian cosmology in its neo-Platonic version to the Islamic perspective, Ibn Sina was able to make a permanent contribution to the total structure of Islamic thought. Norėdamas pabrėžti islamo mąstytojų savitumą, S. H. Nasras stengiasi kiek galima sumažinti helėniškos įtakos apimtį, teigdamas, kad in the study of things Islamic many Western scholars often tend to attribute a Greek origin to all that has a resemblance to Greek ideas (*ibid.*, 84).

<sup>4</sup> Giorgio de Santillana, „Preface“, *Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam*, New American Library, New York, 1968, X.

<sup>5</sup> Giorgio de Santillana, *ibid.*, XIII.

<sup>6</sup> Neoaristoteliškoji noetika taip pat remiasi nušvitimo idėja. Ortodoksiniu pitagoriku ir sufijumi vadinęsis Omaras Khayyamas izmailitus prilygina pitagorikams akusmatikams, o sufijus apibūdina taip: *The Sufis, who do not seek knowledge by meditation or discursive thinking, but by purgation of their inner being and the purifying of their dispositions. They cleanse the rational soul of the impurities of nature and bodily form, until it becomes pure substance. It then comes face to face with the spiritual world, so that the forms of that world become truly reflected in it, without doubt or ambiguity* (Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 33).

<sup>7</sup> Seyyed Hossein Nasr, „The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardi“, *Studies in Comparative Religion*, Summer, 1972, 141.

nužudytas Yahya ibn Habashas Amirakas al-Suhrawardis, dar vadinamas „kankiniu“ (*al-Shahid*) arba išrakijos šeichu (*shaykh al-ishraq*).

### Išminties sklaidos genealogija: *al-hikmat al-'atiqah*

L. Massignono teigimu, būtent hermetizmo (kurio archetipinis herojus yra Hermis, arabų vadinamas pranašu Idrriu) dėka helėniškoji tradicija įsiskverbė į islamą dar prieš pastarajam susipažįstant su Aristotelio metafizika ir silogistika<sup>8</sup>. Todėl nenuostabu, kad ankstyvajame sufizme (įskaitant net helėnišką ir egiptietišką alchemiją pažinusį Dhu'l-Nuną al-Misri') dvasia yra aiškiai priešpastatoma protui (*'aql*), panašiai kaip teurgija priešpastatoma silogistika grįstiems svarstymams. Vienas iš minėtojo priešpastatymo keblumų yra tas, kad tiek diskursyvus protas (*dianoia*), tiek ir intuityvus arba dieviškas intelektas (*nous*) arabiškai perteikiami tuo pačiu terminu *'aql*. Tačiau, kaip jau minėjome, mitinis Hermis, arabų vadinamas „filosofų tėvu“ (*Abu'l-Hukama*), buvo laikomas išminties (*hikmah*) šaltiniu, sekant sena helėnistine ir egiptietiška tradicija, kurią atspindi dar Filono Bibličio *Finikiečių istorija* ir aibė kitų senovės šaltinių. Suhrawardis ne tik pratęsia šią mitinę tradiciją, Hermį vadindamas vienu iš dieviškosios išminties nešėjų (*muta'allihun*), išminties versme, bet ir iškelia ezoterinės išminties perdavos idėją, kuri yra visiškai analogiška vėlyvųjų neoplatonikų skelbtai „aukso grandinės“ idėjai, remtai specifine vienos Homero *Iliados* eilutės interpretacija (*Il. VIII.18ff: Seire chruseie*). Skirtumas tik tas, kad neoplatonikai, kalbėdami apie hermiškąją kilmės arba perdavos grandinę (*Hermi-ke seira*: cf. *Marinus Vita Procli 28*), turėjo omenyje ne mitinį Hermį Trismegistą, bet helėniškąją iškalbos bei išminties dievą ir rėmėsi neoplatoniška metafizine doktrina apie kiekvienos vertikalios sklaidmenų serijos pradžioje stovinčią transcendentinę monadą, sąlygojančią tam tikras jai pavaldžių grandžių charakteristikas. Minėta idėja leido pagrįsti platoniškosios metafizikos (suvoktos mistine antlaikiška prasme) ir jai analogiškų mitinių tradicijų tąsą nepriklausomai nuo betarpiško istorinio tęstinumo fizinėje plotmėje.

Suhrawardžio teosofijoje ši doktrina įgijo gan egzotišką konkretų pavidalą. Sintetiškai apibendrinamas savo paties įžvalgas ir „istoriografinius gandus“ (juolab kad XII a. Sirijoje nuovoka apie helėnų filosofijos istoriją buvo visiškai miglota), Suhrawardis nurodo išminties perdavos seką, kuri neva prasideda Hermiu bei Agathodaimonu (pranašu Setu) ir suskyla į vakarinę atšaką, kuriai priklauso Asklepijas, Pitagoras, Empedoklis, Platonas, Dhu'l-Nunas al-Misri ir Abu Sahlas al-Tustari, bei rytinę atšaką, kuriai priskirtini mitiniai Persijos valdovai – Kaymarthas, Faridunas, Kai Khusraw'as, Abu Yazidas al-Bistami, Mansuras al-Hallaj'as ir Abu'l-Hasanas al-Kharraqani. Suhrawardžio asmenyje (kaip ir reikia tikėtis) šios atšakos neva vėl susilieja. Vakarinė „senovės išminties“ (*al-hikmat al-'atiqah*) atšakos trajektorija veda iš Egipto į Graikiją ir iš Graikijos į islamo pasaulį, o rytinės – iš Persijos vėlgi į islamo pasaulį. Nors

<sup>8</sup> Louis Massignon, „Inventaire de la litterature hermetique arabe“, *A. J. Festugiere La revelation d'Hermes Trismegiste I*, Paris, 1944, 385.

minėtoji „senovės išmintis“ yra ne kas kita, kaip modifikuota antikos neoplatonizmo forma, kupina įvairių hermetizmo bei gnosticizmo priemaišų, negalima teigti, esą ši ezoteriškai su-reikšmintą schema yra visiškai fantasmagorija. Visų pirma, mitiniu-filosofiniu požiūriu, ši genealogija atlieka dvasiškai koordinuojamos „ikonos“ vaidmenį, o istoriniu požiūriu ji iš dalies atspindi tam tikras realijas, turint omenyje antikos šaltinių ypač akcentuojamus helėnų santykius su Egiptu, Finikija ir netgi achemenidų Persija, taip pat helenizmo laikų kultūrinę sintezę ir vėlyvųjų neoplatonikų ryšį su sasanidų Persija, apie ką byloja Atėnų neoplatonikų kelionė į Ktesifoną, 529 m. krikščionims uždarius Akademią. Be to, šioje išminties perdavos genealogijoje minimas Empedoklis, kaip parodė naujausieji tyrimai<sup>9</sup>, antikos laikais ir vėliau buvo glaudžiai siejamas su alchemine bei magine tradicija, kuri tiesiogiai paveikė tokius islamo filosofus ir sufijus kaip Ibn Massara ir Dhu'l-Nunas Egiptietis. Tačiau mums dabar rūpi ne tiek minėtos transmisijos pagrįstumas, kiek bandymas archetipinių autoritetų pagalba apeliuoti į universalią tam tikrų mistinių ir kosmologinių doktrinų reikšmę bei prasnę.

### *Aristotalis Uthulujiya*

Vargu ar galime paneigti, kad ne tik pranašo Idrio, bet ir Aristotelio vardas islamo pasaulyje tapo savotiška kauke arba emblema, regis, tobulai reprezentuojančia filosofiją *per se*. Aristotelio, kaip Filosofo *par excellence*, pomėgis viską logiškai klasifikuoti atliepė musulmonų meilę enciklopedinei žinijai ir skrupulai gramatikai, nors net abasidų laikais niekada neatslūgo, bet priešingai – tik stiprėjo tendencija aklą tikėjimą Dievo visagalybe iškelti virš bet kokių loginio mąstymo procedūrų. Suhrawardis 55-ame traktato *Talwikat* skyriuje aprašo savo garsųjį sapną, kuriame jam esą apsiereiškęs Aristotelis – vadinamosios *Aristotelio teologijos* autorius, kurio Suhrawardis pasiteiravęs, ar peripatetikai, tokie kaip al-Farabi ir Ibn Sina, yra tikrieji filosofai. Aristotelis atsakęs, kad nė per nago juodymą, mat tikrieji filosofai yra sufijai, tokie kaip Abu Yazidas al-Bistami ir Abu Sahlas al-Tustari<sup>10</sup>. Nepaisant tam tikros analogijos, kurią galima išvelgti Suhrawardį lyginant su išprususiais ankstyvosios krikščionybės autoriais, kurie, idant atrodytų kultūringi ir „šiuolaikiški“, krikščionybę labai aistringai vadino „tikrąja filosofija“ ir teigė, kad Platonas kopijavo „filosofą“ Možę, peršasi kita analogija. Panašiai kaip Sirijano ir Proklo idėjos užtvindė Bizantiją bei viduramžių Vakarų apaštalo Pauliaus mokiniu apsimitusio Dionisijaus Areopagito vardu, taip ir Plotinas nukariavo islamo pasaulį Aristotelio vardu. *Aristotalis Uthulujiya* iš tiesų yra ne kas kita kaip Plotino *Eneadų* santrauka, drauge su Porfyrijo komentarais, anot F. Dieterici, sirų krikščionio 'Abd al-Masiho ibn 'Abd Ullaho al-Himsi al-Na'imi išversta į arabų kalbą ir filosofo al-Kindi suredaguota bei įteikta kalifui al-Mu'tasi-

---

<sup>9</sup> Žr.: Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

<sup>10</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages. Avicenna-Suhrawardi-Ibn 'Arabi*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1964, 61.

mui<sup>11</sup>. Būtent šios knygos autorius apsireiškė Suhrawardžiui kaip dvasinis autoritetas, sufizma, o ne islamišką aristotelizmo versiją pripažindamas savo filosofijos tęsiniu.

F. Rosenthalio teigimu, esminiai islamo civilizacijos komponentai yra helėnų filosofija, žydų-krikščionių metafizika ir ekstatinės-mistinės svajos<sup>12</sup>. Dauguma šiuolaikinių islamo tyrinėtojų, siekiančių pabrėžti būtent koraniškąsias visų islamo institucijų ištakas, tokią F. Rosenthalio nuomonę suskubtų pavadinti anachronizmu ir argumentuotai paneigti. Nūdien Plotino mokymas, kaip teigia S. H. Nasras savo įžangoje arabiškam Plotino *Eneadų* vertimui, išleistam 1978 m. Teherane, dažnai pasitelkiamas siekiant sumažinti islamo, taip pat žydų ir krikščionių ezoterinių tradicijų reikšmę<sup>13</sup>. Šį pareiškimą turėtume suprasti kaip pavėluotą reakciją į XX a. pradžioje ir anksčiau vyravusį šovinistinį požiūrį apie modernios Vakarų civilizacijos tariamą kultūrinį pranašumą. Deja, nepaisant kai kurių tyrinėtojų nuostatų, Naujųjų amžių istoriografija tą patį Plotiną vertino kaip kuriozą ir negailėjo jo adresu paniekinamų epitetų. Tačiau mums rūpi ne kintančių vektorių supriešinimas istorinės hermeneutikos sferoje, bet intriguojanti F. Rosenthalio pastaba, esą tik Plotino ir jo dvasinių pasekėjų, o ne tradicinio religinio pagrindo (*Sunnah*) dėka islamo pasaulis sugebėdavo atrasti savyje jėgų nuolat atsinaujinti ir daugelį amžių betarpiškai vadovauti visam intelektiniam gyvenimui, virusiam nuo Indijos iki Atlanto vandenyno krantų. Būtent neoplatonizmo dėka esą pavyko be jokio sąžinės graužimo suderinti jau minėtus tris esminius islamo civilizacijos komponentus, kurie patys savaime vedė skirtingomis linkmėmis. Galima nesutikti su teiginiu, kad būtent minėti komponentai ir buvo esminiai (nes nežinia, kas ta „žydų-krikščionių metafizika“, jei ne stoicizmo, platonizmo ir aristotelizmo mišinys, pritaikytas voliuntaristiniam religiniam kontekstui, ir kodėl „ekstatinis misticizmas“ prilyginamas svajingai haliucinacijai?), tačiau sunku paneigti akivaizdų faktą, kad daugumą islamo literatūrą ir meną įkvėpusio sufizmo ar ezoterinio izmailizmo bruožų (arba bent jau nuosaikius jų provaizdžius) galima įžvelgti Plotino, Jamblichio ir Proklo filosofijoje. Tai nereikia, kad būtina egzistavo kažkokios mechaninės „ištakos“, neregimai perduodančios fizinio judėjimo impulsą, nors būtent panašia prasme apie „ištakų“ absoliutumą mėgsta šnekėti materializmo ir istorinio determinizmo kerų veikiami senesnės kartos tyrinėtojai. Tačiau, neatmetant „savaime suprantamu“ kolektyviniu kraičiu tapusio neoplatonizmo idėjų poveikio (juolab kad kai kurie islamo kultūros centrai geografiškai sutapo su buvusiais helenizmo židiniais), paradoksalu tik tai, kad arabai ir persai iki pat XIX a. pabaigos taip ir nesužinojo esą metafiziškai priklausomi nuo Plotino. Islamo pasaulis ne tik nebuvo girdėjęs Plotino vardo, bet ir nesugebėjo V–VI a. Aristotelio komentatorių neoplatonikų išsakytų idėjų (kurios skleidėsi ne tik ilgos egzegetinės tradicijos, bet ir Atėnų mokyklos išrutuliotos sintetinės metafizikos fone)

<sup>11</sup> Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, Luzac & Company, London, 1962, 14.

<sup>12</sup> Franz Rosenthal, „Plotinus in Islam: The Power of Anonymity“, *Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Accademia Nazionale dei Lincei, anno 371, Quaderno No 198, Rome, 1974, 437.

<sup>13</sup> Plotinus, *Enneads*, ed. by S. J. Ashtiyani, Tehran, 1978.

aiškiai atskirti nuo paties Aristotelio idėjų. Viskas buvo kraunama į milžinišką alcheminį kati-  
lą. Įvairių senovės filosofų ištarmės virto liaudies patarlėmis arba iš transformacijos ugnies  
išnirusių chimėrų kūno nareliais. Teisinės ir religinės išminties lobynas buvo atgaline data pri-  
skiriamas Pranašui ir dedukuojamas iš jo tikrų bei pramanytų ištarmių, Muhammadą šitaip  
paverčiant savotišku žmonijos simboliu arba gnostiniu antžmogiū, panašiai kaip laikmečio sva-  
jones, ezoterines doktrinas ir mitus (savo šlovei ir savo nelaimei) pažodžiui įkūnijusioje krikš-  
čionybėje nutiko kitam transcendentiniam personažui.

Kadangi neoplatoniškos ir apskritai helėniškos filosofijos idėjos bei atskiri veikalai islamo  
pasaulį pasiekė tuomet, kai tikroji helėniškosios mokyklos tradicija buvo numarinta arba de-  
formuota pagal krikščionišką skonį, nenuostabu, kad musulmonų mąstytojai mažai teturėjo  
nuovokos apie istorinę kai kurių koncepcijų raidą. Teologinės ir filosofinės idėjos buvo peri-  
mamos nepriklausomai nuo jų kilmės šaltinio. Tiksliai žinoti pastarąją nebuvo būtina, idant  
nekiltų papildoma abejonė dėl „pagoniškos“ praeities. Atmetant nereikalingus vardus bei eti-  
ketes, naudingą žinią privalu perimti iš bet kur – nors ir iš Kinijos, anot dažnai cituojamo  
hadiso. Taigi, kaip mano F. Rosenthalis, graikų filosofija, teologija, mokslas ir medicina ne tik  
galėjo būti islamo civilizacijos priimti ir asimiliuoti, bet ir savo ruožtu formuoti šią civilizaciją  
„pagal savo paveikslą“<sup>14</sup>. „Dievai tapo angelais, techniniai terminai buvo visuotinai pripažinti,  
vardai pašalinti arba redukuoti iki minimumo, paliekant tik Platoną ir Aristotelį, Hipokratą ir  
Galėną“<sup>15</sup>. Taip atsitiko ne todėl, kad vardus būtų buvę sunku atpažinti arba ištarti, veikiau jie  
žadėjo kitų nepatogumų, nes priminė viešumoje vengtinus dalykus: nuoroda į aiškiai helėnišką  
kilmę galėjo tapti rimtu kliuviniu jų adaptacijai ir efektyvumui. Tik paliekant kiek įmanoma  
mažiau nuorodų į svetimą kilmę, galima buvo tikėtis, kad helėnistinės, o tiksliau – įvairių prie-  
šislaminių civilizacijų puoselėtos paradigmos (neva apeliuojančios į mitinę priešvaninių laikų  
išmintį ar protėvio Abraomo dvasinį įžvalgumą) persmelks visą islamo filosofiją, teologiją ir  
nukreips tam tikra trajektorija koraniškų provaizdžių *egzegeze* paremtą misticizmą. Plotino ir  
kitų neoplatonikų metafizinis palikimas tapo dalimi tos anoniminės sintezės, kuri daugelio  
mistikų buvo vertinama kaip tikrasis islamas (*as Islam true and simple*, anot taiklios F. Rosent-  
halio pastabos)<sup>16</sup>. Prie šios kultūrinės alchemijos proceso nemažai prisidėjo pats Suhrawardis  
ir jo gausūs pasekėjai.

### **Tobulos prigimties (*al-Tiba' al-tamm*) idėja**

Kaip galima spręsti iš įvairių astrologinių ir farmakologinių tekstų, hermetizmas buvo gerai  
žinomas sasanidų Persijoje. Anot L. Massignono, tikėtina, kad hermetizmas išplito dar ache-  
menidams užkariavus Egiptą. Korane taip pat sakoma: „Ir paminėk Knygoje Idri. Nes jis buvo

<sup>14</sup> Franz Rosenthal, *Plotinus in Islam*, 446.

<sup>15</sup> Franz Rosenthal, *ibid.*, 446.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 446.

teisuolis, Pranašas“ (*Wazkur fil-Kitabi Idris: Innahu kana siddiqan-Nabiyya: XIX.56*). Ne paslaptis, kad Hermis islamo tradicijoje yra nepaprastai spalvinga archetipinė figūra: jis ne tik ezoteriniais mokslais garsėjusių Harrano sabijų (kurių elitą M. Tardieu bando sieti kone su Damaskijo ir Simplikijo palikuonimis) Pranašas, bet ir pačių įvairiausių kultūrinių herojų bei „avatarų“, tokių kaip Henokh, Ukhnukh ir Budhasaf (anot istoriko al-Birunio) ekvivalentas. Hermio, kaip pirmojo filosofijos, mokslo ir amatų mokytojo, autoritetas įgalino musulmonus „į savo pasaulėvaizdį integruoti graikų mokslą ir filosofiją, nemanant, jog tokiu būdu nusizengiama pranašo Abraomo tradicijai“, – teigia S. H. Nasras<sup>17</sup>. Netgi Pitagoro žinija, anot al-'Amiri, esanti apreikšta ir kyla iš tos pačios „pranašų nišos“ (*min mishkat al-nubuwwat*)<sup>18</sup>. Todėl neuostabu, kad Suhrawardis ypač akcentuoja savaip suprastą „amžinosios išminties“ arba „amžino raugo“ (*al-hamirat al-azaliyya*) idėją. Išrinktų šeichas pats vartoja tokias metaforiškas sąvokas kaip „pitagorikų raugas“ (*fa-hamirat al-faithaghuriyyun*), kalbėdamas apie pitagorikų įtaką „Akhmino broliui“, kitaip tariant – Dhu'l-Nunui Egiptiečiui, gyvenusiam Akhmine, buvusiam Panopolyje, kuriame kažkada gyveno alchemikas Zosimas ir jo pasekėjai. Ši pitagorikų žinija toliau buvo perduota „keliautojui iš Tustaro“, t. y. Sahlui al-Tustari<sup>19</sup>. Remdamiesi Pseudo-Empedoklio raštais ir kitais mįslingais šaltiniais, Idrio pasekėjai teigė, kad nėra skirtumo tarp dieviškųjų vardų bei atributų ir dieviškosios esmės, o minėtasis alchemikas ir sufijus Dhu'l-Nunas al-Misri pabrėžė, esą aristoteliškoji silogistika nepajėgi suvokti metafizinių tiesų ir jų įgyvendinti. Šią mintį tęsė Abu Sa'idas al-Kharrazas, al-Hallaj'as ir kiti sufijai, naujai išskėlę gnostikų pamėgtą alegorinę temą apie dvasinę kelionę, aprašomą tiek simboliniais, tiek kvaziempiriniais terminais, bet visada apeliuojančią į tam tikrą potyrių seką. Dvasinis empirizmas (sekant sielos topografiją išmanančio ir stebuklingos transformacijos receptą žinančio vedlio pėdomis) turi pakeisti tuščias metafizines spekuliacijas apie anapusybę. Kaip ir Naujųjų amžių mokslo „eksperimentuotojų“ arba „praktikų“ (beje, iš pradžių taip pat renesansinio hermetizmo įkvėptų) atveju, į pirmą vietą iškyla empirizmas ir pragmatizmas, tačiau ne vienpusiškai materialistinis, bet mistinis. Šiam misticizmui, be kita ko, būdingas natūralistinių metaforų žodynas ir pažodinis sekimas autoritetu – tiek dangišku, besireiškančiu kaip tam tikrų mikrokosminių ar makrokosminių galių personifikacija, tiek ir žemišku jo įgaliotiniu. Taigi keliaujama vadovaujant ne tik žemiškam, bet visų pirma dangiškam vedliui arba „liudininkui“ (*al-shahid fi'l-sama'*), kitaip tariant – „tobulai prigimčiai“, šitaip atliepian vieną iš kertinių islamo religijos idėjų apie pirmapradžio tyrumo būvos (*al-fitrah*) susigrąžinimą. „Tobula prigimtis“ suvokiama kaip dangiškoji arba noetinė sielos antrininkė, kuri, sielai įsikūnijus, lieka „aukštybėse“, panašiai kaip ir Plotino mokyme, kurį šiuo aspektu negailestingai kritikavo Jamblichas ir Proklas. Į žemiškus teršalus nugrimzdęs konkretus individas gali nieko nenuvokti apie savo

<sup>17</sup> Seyyed Hosseyn Nasr, „Hermes and Hermetic Writings in the Islamic World“, *S. H. Nasr, Islamic Life and Thought*, State University of New York Press, Albany, 1981, 112.

<sup>18</sup> Louis Massignon, *Inventaire*, 381.

<sup>19</sup> Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, 388.

tobulą archetipinį aspektą (kaip apvaizdos ir aukštesnės žinijos spindulių versmę), kuri gnostinė ir hermetinė dramaturgija įtraukia į vaizdingos soteriologinės pjesės scenarijų, paversdama reikšmingu vizijų personažu ir sielos pedagogu. Taip mitiniu arba simboliniu būdu perteikiama gerokai transformuota platoniškojo dualizmo idėja (arba jos analoginis atitikmuo pačiame sielos pasaulyje), dar Plotino permąstyta aristoteliškos noetikos fone, o vėliau perkelta į alegorinių padavimų sritį. Vargu ar beįmanoma aprėpti visas šio mokymo interpretacijos skirtynes bei suvokti jos padarinių įvairovę alcheminės-mistinės etikos bei asketinės praktikos sritims. „Tobula prigimtis“ yra tikrasis žmogaus vadovas, kurio dėka įveikiami pasitaikantys sunkumai, patiriama bausmė arba gaunamas atlygis. Anot garsaus alcheminio ir maginio traktato *Ghayat al-hakim*, parašyto veikiausiai Harrane ir Vakarų pasiekusio *Picatrix* pavadinimu, tik „tobulos prigimties“ vedamas Aristotelis galėjo išpranašauti Aleksandro Makedoniečio pergalę Persijoje. Šią „prigimtį“ neva sudaro keturi fizinės gamtos dėmenys – karštis, šaltis, sausumas ir drėgnumas, tampantys savotiškais „tobulos prigimties“ hipostazėmis ar netgi dvasinėmis būtybėmis<sup>20</sup>. *Ghayat al-hakim* teigia, esą Hipokratas šią „prigimtį“ vadinęs filosofo arba išminčiaus Saule (*Shams al-hakim*), taip pat – raktu į filosofiją ir mokslą.

Hermetikai akcentavo atskiras, o ne bendrąsias priežastis, pirmenybę teikdami konkrečioms „eksperimentiniams“ metodams ir visiems reiškiniams ieškodami individualių priežasčių. Šiuo požiūriu jie artimesni stoicizmui, o ne aristotelizmui. Norėdami pabrėžti stoicizmui būdingą kosmopolitinį universalumą, jie bandė įteisinti helenizmui būdingas hermeneutinių analogijų gretas, ne tik patį Hermį sutapatindami su minėta „tobula prigimtimi“, bet ir komplektuodami jo vardų atitikmenų katalogus. Todėl Hermiui skirtoje maldoje, kurią galima rasti septintame *Ghayat al-hakim* skyriuje, sakoma: „Mes vadiname tave visais vardais: arabiškai šaukiame ‘Utaridu, persiškai Tiru, romėniškai Harus’u, graikiškai Hermiu, indiška Budd’a“<sup>21</sup>. Sunku ką nors pasakyti apie šių ir daugelio kitų vardų, įjautų į margaspalvį hermetinio mokslo, fiziologinės magijos ir mistizmo audinį, tikrąją kilmę bei funkciją. Aišku tik tiek, kad hermetizmas (anaiptol neneigiant jo egiptietišku ištaku) ne tik rėmėsi atskirais stoicizmo bei platonizmo elementais, bet ir visiškai pasiklojė Hipokrato medicina. Be to, jo eksperimentinis metodas tam tikru požiūriu siejasi su budizmo pragmatine savimone ir eksperimentine psichologija, tačiau šalia mistinės fiziologijos nesumenkina ir kosmologijos vaidmens, o priešingai – ja grindžia savo kertines intuicijas. Suhrawardis, mintimis keliaudamas į „niekur nesančią žemę“ (*na kuja abad*), kitaip tariant – kurdamas dieviškos šviesos utopiją, niekada nepamiršta mitinio Hermio, kurį Sadr al-Dinas Shirazi pavadino išminties (*hikmah*) skleidėju visame pasaulyje ir kuris Suhrawardžiui gali būti „asmeniniu filosofo angelu“, tam tikru aspektu reprezentuojančiu šventąją dvasią arba visos žmonijos viešpatį (*rabb al-nu’ al-insani*). Todėl neturėtų pernelyg stebinti ir Ibn Wahshyyaho teiginys, esą išrakitai (Suhrawardžio teosofijos šalininkai) yra iš Egipto žynių kilę Hermio sesers palikuonys.

<sup>20</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Hermes and Hermetic Writings in the Islamic World*, 110.

<sup>21</sup> S. H. Nasr, *ibid.*, 110 (al-Majriti *Ghayat al-hakim*, Berlin, 1933, 232).



### ***Hikmat al-ishraq* kaip sufizmo ir filosofijos aspiracijų sandūra**

Rezos Quli Khano pateikta klasifikacija<sup>22</sup>, priešingai daugelio šiuolaikinių tyrinėtojų nuomonei apie išrakijos pamatinį tapatumą iš ezoterinės Korano bei hadisų hermeneutikos kildinamam sufizmui, išrakitus traktuoja kaip atskirą srovę. Dvasinių aspiracijų turintys žmonės skirstomi į dvi apibendrintas kategorijas: ahl al-nazar, tuos, kurie labiau vertina spekuliatyvų bei loginį mąstymą, ir ahl al-riyadat, tuos, kurie pirmenybę teikia dvasiniam potyriui. Islamą praktikuojantys pirmosios kategorijos atstovai, Rezos Quli Khano manymu, yra mutakallimun (įvairių pakraipų islamo teologai), o islamo nepraktikuojantys atstovai – filosofai, žinomi peripatetikų (*mashha'un*) vardu. Ši perskyra atspindi tendencingą požiūrį į peripatetikus, nes, kaip žinia, visi jie (neatmetant netgi radikalaus Ibn Rushdo) buvo dievoti musulmonai arba bent jau stengėsi tokie atrodyti. Priklausantys antrajai kategorijai ir paklūstantys islamo Pranašo įstatymui vadinami sufijais, o nepaklūstantys yra filosofai, vadinami *ishraqiyun*. Tai Suhrawardžio „Rytų teosofijos“ pasekėjai (*riyad al-'arifun*).

Ši klasifikacija daugeliu požiūriu yra problemiška, tačiau ji atspindi tam tikrą istoriškai sąlygotą vertybinę nuostatą. Tikrovėje dažnai nebuvo jokios aiškios ribos tarp minėtų pakraipų, juolab kad iki šiol nesutariama, ką vadinti filosofija islamo civilizacijos kontekste, ir kokie yra esminiai sufizmo (*tasawwuf*) skiriamieji bruožai, turint omenyje jo doktrinų bei metodų įvairovę. Atsikračius diskursyvaus racionalizmo (tiek modernaus materializmo, tiek ir idealizmo) paveldėtų „monoteistinių“ pretenzijų ir prietarų, filosofija islamo pasaulyje galima vadinti (arba su filosofiniu mąstymu susieti) mažiausiai penketą dvasinės ir intelektualinės veiklos sričių, o būtent:

- 1) neoplatonizmo bruožų turintį aristotelizmą, nes kaip tik tokiu pavidalu vėlyvosios antikos filosofija pasiekė musulmonus, neva reprezentuodama filosofiją *per se*: todėl nenuostabu, kad šį neoplatonizuotą aristotelizmą arabai ir persai vadino *falsafah*;
- 2) islamo teologiją (*kalam*), tam tikros logikos rėmuose naudojusią racionalius argumentus, neretai nukreiptus prieš minėtą *falsafah*, bet adaptavusią kai kuriuos pastarosios metodus;
- 3) sufizmą, kurio praktiniai aspektai taip pat buvo grindžiami spekuliatyvia metafizika ir kosmologija;
- 4) išrakitų dieviškosios šviesos teosofiją, kurią H. Corbinas nesidrovi vadinti „persiškuoju platonizmu“;
- 5) šijitų bei izmailitų ezoterinę filosofiją, grįstą modifikuota ir mitologizuota neoplatonizmo, neopitagorizmo ir neoaristotelizmo metafizika.

Šį sąrašą galima būtų tęsti, kartu atskleidžiant pačias įvairiausias minėtų pakraipų kombinacijas. I. R. Nettonas mano, esą Suhrawardžio veikale *Hikmat al-ishraq* vyrauja dvi semiotinės

---

<sup>22</sup> Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, transl. by W. R. Trask, Princeton University Press, 1988, 39.

ženklų sistemos, kurias jis įvardija kaip filosofinę (*falsafah*) ir sufijinę (*tasawwuf*)<sup>23</sup>. Tačiau iš anksto reikia perspėti, jog iš viduramžių atkeliavusi „arabų filosofijos“ sąvoka yra iš esmės ydinga netgi tuomet, kai kalbama apie lotynizuotą Ibn Sina, kurį (remiantis minėtu tautiniu kriterijumi) tektų priskirti persų filosofijai. Islamo šalių filosofiją vadinti arabų filosofija tikslinga būtų tik tuomet, jeigu visą Vakarų filosofiją vadintume „frankų filosofija“, kadangi frankais musulmonai vadino visus europiečius, išskyrus tuos, kurie gyveno Bizantijos teritorijoje. R. Arnaldezas *Islamo enciklopedijoje* teigia, kad *falsafah* ištakos yra grynai graikiškos, kadangi islamo filosofų (*falsafah*) veikla prasidėjo drauge su graikų filosofinių tekstų vertimais į arabų kalbą. „Todėl *falsafah* pirmiausia atrodo kaip φιλοσοφία tąsa musulmonų pasaulyje“, nors tęstinumas anaip tol nėra nei tolygus, nei juo labiau visiškas<sup>24</sup>. Visai nebūtina (ir istoriškai neteisinga) islamo filosofiją vertinti kaip viso labo helėnišką filosofiją musulmonišku apdaru. Savo žodyno, o neretai ir turinio požiūriu, islamiškoji filosofija priklausė ne tik nuo helėniškosios tradicijos, bet taip pat rėmėsi įvairiais Rytų kilmės šaltiniais ir siekė savo dvasinę bei kultūrinę terpę ir misiją atliepiančios sintezės. Galima sutikti su I. R. Nettono teiginiu, esą „pamatinė techninė racionalios filosofijos terminologija atlieka variklio vaidmenį *tasawwuf* ženklų sistemoje“<sup>25</sup>, tačiau vargu ar galima be išlygų teigti, kad, jeigu diskursyvus protas yra neva svarbiausias *falsafah* dėmuo, tai meilė (*ishq, mahabba*) yra išskirtinis sufizmo požymis. Veikalo *Hikmat al-ishraq* pradžioje Suhrawardis rašo, kad šis yra skirtas tiek mistikams, siekiantiems tapti į Dievą panašiais (*al-ta'alluh*), tiek ir racionalia aristoteliška logika pasikliaujantiems tyrinėtojams (*al-bahth*), bet ji neskirta mistinių siekių neturintiems mokslininkams. Be to, viliamasi, jog menamas knygos skaitytojas jau yra dieviškosios šviesos (*al-bariq al-ilahi*) nuskaidrintas<sup>26</sup>.

Galima spėti, kad *hikmat al-ishraq* 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 (*katalampetai men nous*), anot Platono *Valstybėje* (509b) minimą Gėrio Idėją reinterpretuojančio Plotino (*Enn. VI.7.24.2–3*). Dieviškosios šviesos metafizika (remta, be abejo, ir koraniškais provaizdžiais), imponavo daugeliui islamo filosofų ir sufijų, tokių kaip al-Farabi, Ibn Sina ir al-Ghazzali, tačiau labiausiai ji išsiskleidė al-Suhrawardžio teosofijoje. Anot E. J. Jurji, *hikmat al-ishraq* kilmė yra dvejopa: helėniška ir persiška, kitaip tariant – Plotinas ir Mani<sup>27</sup>. Minėtas autorius rašo, esą kalbėdami apie neoplatonizmo įtaką išrakitų doktrinai, privalėtume prisiminti paties neoplatonizmo neva rytietišką charakterį, kuris pastebimas terminologijoje, šviesos ir tamsos priešpriešoje ir iš žvaigž-

<sup>23</sup> Ian Richard Netton, „The Neoplatonic Substrate of Suhrawardi's Philosophy of Illumination“, *Sufi, The Magazine of Khaniqahi Nimatullahi*, issue 8, winter 1990–1991, 9.

<sup>24</sup> R. Arnaldez, „Falsafa“, *Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> edition, vol. 2, p. 769.

<sup>25</sup> Ian Richard Netton, *The Neoplatonic Substrate...*, 10.

<sup>26</sup> Suhrawardi, *Oeuvres philosophiques et mystiques* 2, ed. H. Corbin, Académie Impériale Iranienne de Philosophie, Tehran, Librairie Adrien-Maisonneuve, Paris, 1977, 12.

<sup>27</sup> Edward Jabra Jurji, *Illumination in Islamic Mysticism*, Princeton University Press, 1938, 14.

džių garbinimo kilusiose metaforose. Tokios išvados yra šiek tiek skubotos ir remiasi kai kurių XX a. pradžios tyrinėtojų (pvz., F. Cumonto) bandymu viską, kas helėnų kultūroje prieštarauja įsivaizduotai „klasikinei skaistybei“, paskelbti rytietiškos įtakos padariniais. Pastaruoju metu niekas rimtai nekalba apie Plotino neva „rytietišką“ charakterį, juolab kad netgi geografiniu požiūriu vartoti šį terminą be didelių išlygų yra beprasmiška. Todėl E. J. Jurji nuomonę vertėtų laikyti anachronizmu, būdingu puritoniško kolonializmo sąmonei. I. R. Nettono teigimu, ikiislamiškojo Irano religinės terminologijos ir graikų filosofijos eklektiška jungtis išrakitų tradicijos rėmuose yra vienas iš pačių ryškiausių al-Suhrawardžio teologijos bruožų, tačiau ši tradicija niekada nebuvo pažodinė graikų peripatetizmo, platonizmo ar netgi neoplatonizmo kopija<sup>28</sup>.

### Mitinė ir simbolinė „rytietiškos išminties“ prasmė

Suhrawardžio vartotas terminas *ishraq*, reiškiantis rytus, kaip žvaigždžių patekėjimo ir aušros nušvitimo vietą, nepaisant savo simbolinės reikšmės, yra tapatus terminui *mashriq*, reiškiančiam rytus topografinę ir geografinę prasmę. Šių sąvokų vediniai yra *ishraqiyun* ir *mashriqiyun*, reiškiantys rytiečius arba bent jau „aušrininkus“, kalbant perkeltine prasme. Iš čia ir kyla kiti du išrakitų pamėgti terminai – *hikmat ishraqiya* ir *hikmat mashriqiya* – rytietiška išmintis arba *theosophie orientale*, kaip parafrazuoja H. Corbinas. Visa bėda ta, kad ši „rytmečio“ metafora, kurią savaip naudojo ir savaip devalvavo XVIII a. švietėjai (*Aufklärung* atstovai), išrakitų (kitais tariant – „rytiečių“ arba „nušvitėlių“) žodyne neišvengiamai tampa aksiologine kategorija, neretai suprantama pažodžiui geografiniu-kultūriniu požiūriu. Šią pažodinę prasmę skuba išskelti visi *ex Oriente Lux* lozungo propaguotojai, šitaip *a priori* išduodantys savo „vakarietišką“ padėtį.

Grįžtant prie ambivalentiško klasifikacijos klausimo ir H. Corbino naudotos „persiškojo platonizmo“ sąvokos, būtina nurodyti jos ištakas. XV a. autorius Sharifas Gorgani savo *Apibūdinių knygų* aiškiai nurodo, kad „filosofai peripatetikai (*mashsha'un*) yra tie, kurių mokytojas Aristotelis, o filosofai išrakitai (*ishraqiyun*) – tie, kurių mokytojas Platonas“, arba „išminties imamas, mūsų mokytojas Platonas“, anot paties Suhrawardžio<sup>29</sup>. Išrakitų filosofijos horizontą žymi trys dvasiniai-intelektualiniai simboliai arba archetipinės emblemos, o būtent – Hermis, Zoroastras ir Platonas, kurie mąstomi kaip kertiniai ezoterinės išminties perdavos (*silsilat al-'irfan*) taškai. Šią nuostatą grindžia įsitikinimas, kad į *al-khamirat al-azaliya* katalogą turi būti įtraukti pačių įvairiausių šalių (pavyzdžiui, Persijos, Graikijos, Chaldėjos, Egipto ir netgi Indijos) „imamai“. Minėta idėja Sirijoje turėjo galias istorines šaknis: dar Seleuko I ambasadorius Indijoje istorikas Megasthenas (gyvenęs IV a. pr. Kr., t. y. 1500 metų prieš al-Suhrawardį) rašė, kad tiek helėnų filosofai, tiek brahmanai Indijoje, tiek žydai Sirijoje skelbia tas pačias tiesas

<sup>28</sup> Ian Richard Netton, *Allah Transcendent. Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Curzon Press, Richmond, Surrey, 1994, 264.

<sup>29</sup> Henry Corbin, „En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques“, tome II: *Suhrawardi et les Platoniciens de Perse*, Paris: Gallimard, 1971, 25.

apie daiktų prigimtį (Clem Alex, *Stromateis* I.72.5). Be to, jeigu, anot Juozapo Flavijaus, senovės Sirijos sostinė buvo Heliopolis, t. y. Saulės miestas, susijęs su atgimstančio Fenikso simbolizmu<sup>30</sup>, tai išrakitų „šviesos išmintis“ įgyja dar vieną mitinę atsvarą. Tačiau neoplatonizmo ir neozoroastrizmo elementus sintezuojanti „rytų filosofija“, nors ir semiasi galių iš vadinamojo „rytų šaltinio“ (*asl mashraqi*), yra Suhrawardžio minties ir mistinės vaizduotės kūrinys. Nors minėtas šaltinis metafiziniu požiūriu tapatus tradicinės Irano religijos „šlovingajai šviesai“ (*Xvarnah*), Ibn Sinos filosofijos kontekste (kurio „rytietiška“ tendenciją Suhrawardis pratęsė ir kūrybiškai išrutuliojo) rytų–vakarų priešstatą galima suvokti daug prozaiščiau, kaip senąsias iranėčių tradicijas išlaikiusio Chorasano ir helėniškam racionalizmui atviro, bet „rytietiško“ mistinio entuziazmo stokojančio Bagdado priešstatą. Tačiau Suhrawardžio filosofijoje egzoterinė prieštata tarp helėnų ir persų išminčių yra panaikinama, kadangi visi jie traktuojami kaip išminties arba *logos* (*kalimat*) saugotojai.

### Dvasinis patyrimas kaip išminties pagrindas

Kadangi sąvoka *hikmah* laikoma graikiško žodžio *sophia* atitikmeniu, nenuostabu, kad net kai kurie viduramžių islamo autoriai sufizmo pavadinimą bandė sieti su minėtu graikišku žodžiu, reiškiančiu išmintį. Suhrawardžiui ši *sophia* siejasi su betarpišku dvasiniu potyriu (*dhawq*, ką galime suvokti kaip tiesioginį „lytėjimą“ arba „ragavimą“), su mitinių persų valdovų, tokių kaip Kay Khosraw’as, reprezentuojama mistine būseną ir galia. Filosofinės dialektikos įnagis yra diskursyvus protas ir intelektas, kurie abu arabiškai perteikiami viena ir ta pačia sąvoka *‘aql*, nekeliančia ypatingų mistinių asociacijų. Todėl dvasiniam pažinimui bei antgamtiniam suvokimui reikalingas apreiškimas arba slėpinių atsklaida (*kashf*), kuri laikoma svarbiausiu mistinės žinijos (*‘irfan*) ir dieviškosios išminties arba teosofijos (*hikmat ilahiya*) šaltiniu. Šiame kontekste reikėtų prisiminti, kad dar Origenas bylojo apie *theia aisthesis* – noetinius fizinių pojūčių atitikmenis, teigdamas, esą „yra daug šių pojūčių atmainų: rega, galinti regėti kūniškas būtybes viršijančius dalykus – cherubimus ir serafimus ..., klausia galinti girdėti ore nesančius garsus, ir skonis, ragaujantis iš dangaus nužengiančią gyvąją duoną“ (*Contra Celsum* I.48). Tai *sensibilia, quae sunt incorporea et intellectualia*. Plotinas taip pat užsimena apie fizinės plotmės jutimus, kaip miglotą noetinių *sensibilia* atšvaitą (cf. *Enn.* III.8). *Eneadose* (VI.6) yra keistoka frazė, dėl kurios prasmės tyrinėtojai ne itin sutaria: ἢ τὸ αἰσθητικὸν τῶν ἐκεῖ ἀναίσθητων – „jutimiškai nesuvokiamų dalykų jutimas Ten (t. y. noetinėje sferoje)“. Tačiau Plotino tekstų leidėjai P. Henry ir R. Schwyzeris priešdėlį *an-* atskiria nuo žodžio *aistheta* it svetimkūnį, panašiai kaip arabiškoje *Aristotelio teologijoje*, kur kalbama apie „jutimiškai suvokiamų dalykų jutimą Ten“. Pastaroji versija laikoma teisinga, todėl akivaizdu, jog Plotinas gali kalbėti ir apie noetinėje sferoje (kuri *Eneadose* neretai perspina su psichine sfera) esančius jutiminiuosius dalykus (*aistheta*) – tiesiogine ar perkeltine prasme.

<sup>30</sup> René Guénon, „The Land of the Sun“, *Studies in Comparative Religion*, Summer-Autumn 1980.

H. Corbinas sąvoką *kashf* traktuoja kaip „dvasinį suvokimą“ (*perception spirituelle*) arba hieratinį pažinimą (*hierognose*). Šiuo atveju omenyje turimi ne tiek dvasiniai fizinių pojūčių atitikmenys, kiek intuityvi dieviška žinija apskritai, tampanti su diskursyvaus proto ir loginių procedūrų pagalba įgyjamos žinijos priešprieša. Galima būtų tarti, jog tai yra ne kas kita, kaip diskursyvaus mąstymo ir noetinės kontempliacijos priešprieša. Teosofijos terminą siūlydamas kaip „dieviškosios išminties“ – *hikmat ilahiya* atitikmenį, H. Corbinas neturi omenyje XIX a. kilusio teosofinio sąjūdžio, bet bando atstatyti pirminę etimologinę sąvokos prasmę (*le mot théosophie est pris ici au sens étymologique du mot grec θεοσοφία dont l'arabe hikmat ilahiya est l'équivalent littéral*)<sup>31</sup>. It veidrodys dievišką šviesą atspindintis „dieviškasis išminčius“ šiuo atveju suvokiamas kaip „teosofas“. Kalbant Suhrawardžio terminija, jis yra hakim *muta'allih*, kitaip tariant – sudieventas ir amžinąją išmintį (*kharad*) savyje atskleidęs soteriologinės dramos personažas. Hiperboles mėgstantys persai ir arabai „išminties“ atžvilgiu turėjo mažiau skrupulų nei helėnai, todėl dieviškus rangus jie neretai skirstė tarsi magišką socialinę galią garantuojančius ordinus. Persiškas žodis *kharad* yra tiek išminties (*sophia*), tiek ir kontempliatyvaus intelekto (*nous*) ekvivalentas. *Kharad-e dana* yra *intellectus speculativus* arba *contemplans*. Tačiau arabų kalboje graikiško *nous* atitikmeniu turėtų būti ne dviprasmiškas *'aql*, pernelyg susijęs su praktinės veiklos sfera, bet žodis *ilah*, reiškiantis dievą. Dėl šios priežasties Aristotelio *Metafizika* arabiškai yra *Ilahiyat*, t. y. *Divinalia* – dieviškus dalykus aptariantis mokslas. H. Corbinas netgi ryžtasi gan intriguojančiai analogijai, teigdamas, esą sąvoka *ta'alluh* Suhrawardžio sistemoje asocijuojasi su tais pačiais dalykais, kuriuos Marko Aurelijaus laikais gyvenusio Julijano Teurgo užrašytus *Chaldéjū orakulus* interpretavę vėlyvosios antikos neoplatonikai vadino teurgija. Tad *hakim muta'allih* yra ne kas kita, o išminčius teurgas, kaip entuziastingai teigia H. Corbinas (*le Sage théurge, ou le „hieratique“*)<sup>32</sup>.

### Hieratinis arba teurginis požiūris į tikrovę

Suhrawardžio požiūrį į pasaulį galime vadinti „hieratiniu“, kadangi kiekvienas jo komponentas yra traktuojamas kaip „dievo darbas“ (*theon ergon*), vykdomas per konkretų angelą. Apeiliuodamas į etimologiją, H. Corbinas išplečia neoplatoniškosios teurgijos sąvoką, taikydamas ją išrakitų teosofijos terpei, ir šią analogiją galima pateisinti. Manau, kad kalbėdamas apie hieratinį Suhrawardžio mąstysenos pobūdį, H. Corbinas turi omenyje garsiąją Damaskijaus frazę iš jo komentarų Platono *Faidonui*: οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλα πολλοὶ φιλόσοφοι οἱ δὲ τὴν ἱερατικὴν, ὡς Ἰάμβλιχος καὶ Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες: „Vieni vertina labiau filosofiją, kaip antai Porfirijus, Plotinas ir daug kitų filosofų; kiti vertina labiau hieratiką (t. y. hieratinį meną arba teurgiją), kaip Jamblichas, Sirijanas, Proklas ir visi kiti hieratikai“ (*In Phaed.* I.172.1–3). Proklas teigia, kad viskas yra

<sup>31</sup> Henry Corbin, *En Islam iranien*, 9.

<sup>32</sup> Henry Corbin, *ibid.*, 42.

išgelbstima ir sugražinama į pirmines priežastis (ταῖς πρωτουργοῖς αιτίαις), kai kas erotinės beprotybės (διὰ τῆς ἐρωτικῆς μανίας), kai kas dieviškos filosofijos (διὰ τῆς θείας φιλοσοφίας), kai kas teurginės galios (διὰ τῆς θεουργικῆς δυνάμεις) dėka: pastaroji viršija bet kokią žmogišką dorybę bei žiniją (ἀνθρωπίνης σοφροσύνης καὶ ἐπιστήμης), sujungdama kartu mantikos teikiamą naudą ir veiksmingo ritualo apvalančiąsias jėgas (τὰς τῆς τελεσιουργικῆς καθαρτικὰς δυνάμεις) ir visas dieviškojo įkvėpimo energijas (ἐνεργήματα: *In Plat. Theol.* I.25.112.25–113.10). Kitaip tariant, remdamasis Platono *Faidru* (244ff), Proklas nurodo tris pakilimo takus:

- 1) erotinis gaivalas su meilės (*eros*) pagalba veda į dieviškąjį grožį;
- 2) dieviškoji filosofija su tiesos (*aletheia*) pagalba veda į dieviškąją išmintį;
- 3) teurginė galia su tikėjimo (*pistis*) pagalba veda į dieviškąjį gėrį.

Apeliuodami į mistinę jungtį, visi šie trys vektoriai išreiškia vieną ir tą patį dalyką. *Theia philosophia* anaiptol nėra racionaliais samprotavimais grįsta įprastinė filosofija, bet *hikmat ilahiya*. Skirtumas galbūt tik tas, kad Proklui racionali žinija yra būtina ir esminė dialektinio kilsmo sąlyga, nepaisant to, kad pastarąjį vainikuoja intelektą (*nous*) transcenduojanti jungtis, tuo tarpu Suhrawardis, griežtai priešpastatydamas filosofą ir dieviškąjį išminčių – *hakim muta'allih*, remiasi gnosticizmui ir sufizmui būdingesne retorika, mėgstančia sutirštinti spalvas ir pabrėžti ypatingus kontrastus. Vėlyvajame antikos platonizme teurgija tampa integralia sudėtingos metafizinės sistemos dalimi, tačiau islamo civilizacijos terpėje ši metafizika dėl suprantamų priežasčių (visų pirma todėl, kad niekada nebuvo visiškai prieinama ir iki galo pažinta) adaptuojama fragmentiškai, jungiant su kitais elementais – ne tik koraniškaisiais, bet ir pasiskolintais iš gnostinių bei hermetinių šaltinių arba vietinės mitologijos. Tačiau išrakitų teosofijoje pastebimos tos pačios struktūrinės ašys, kurios apsprendė beveik visą antikos ir viduramžių pasaulėjautą: leismo ir kilsmo trajektorijos, islamo mistikų vadinamos dvejomis „arkomis“, bei visaapimančių analogijų ir simpatijų saitai. Anagoginis sielos kilsmas, hieratinis aktyvios jungties (*drastike henosis*) metodas, misterijų (*teletai*) dvasia ir iniciacijos (*teleiosis*) vaidmuo, mistinė meilės samprata, taip pat šviesai ir netgi vaizduotei (*phantasia*) tapačios sielos važiuoklės (*ochema*) doktrina bei teurginės dorybės (*theourgikai aretai*) liudijantis dieviškosios šviesos potyris – visa tai siejasi su vėlyvosios antikos tradicija ir savitai atsispindi išrakitų mokyme. Anot XVII a. persų autoriaus Mir Damado, tikrasis *muta'alih* yra tas, kuris kūną palieka kaip tuniką<sup>33</sup>, kitaip tariant – sielą atriboja nuo kūno, tarytum sekdamas Platono *Faidono* mokymu. Iniciacijų į misterijas idėją atliepiantis Pranašo hadiso priesakas „numirk prieš mirtį“ siejasi su dvasinio ir fizinio pasaulio atskyrimu: arabiškas žodis *tajarrud* yra graikiško *chorismos* atitikmuo. „Atskyrimo“ funkciją atliekantys žemesnių gradacijų dievai buvo žinomi ir vėlyvajame platonizme. Suhrawardžio sistemoje jie tampa „tobulai prigimčiai“ tapačiais pabėgimo iš žemiškojo pasaulio vedliais arba individualios eschatologijos prievaizdais. Nors Suhrawardis vengė žmogų visiškai sulieti su aukščiausiuoju pradmeniu, kuris vadinamas dievų Dievu (*Ilahu'l-Ali-*

<sup>33</sup> Henry Corbin, *ibid.*, 44.

*hati*), mistinės apoteozės (*ta'alluh*) šerdis yra *lux orientalis (nur ishraqi)* idėja, kadangi dieviškoji šviesa, tarsi visame kame pasklidęs platoniskasis „gėris“, išrakitams yra bet kokios realybės pagrindas. Negalima atmesti prielaidos, kad Suhrawardžio laikais Sirijoje (nebūtinai tik Harrane) galėjo vis dar gyvuoti sena su *Chaldėjų orakulais* ir neoplatoniška teurgija susijusi tradicija arba jos liekanos.

### Suhrawardžio angelologija ir teurginiai talismanai

Suhrawardžio epistemologijoje pažinimas ir suvokimas priklauso nuo intuityvaus nušvitimo laipsnio, kurį lemia konkreti dieviškosios šviesos epifanija. Tikrovės logika čia patiriama kaip iniciacija, kaip panirimas į gyvojo vandens versmę (kalbant mitiniais įvaizdžiais), kurio metu pati logika paradoksaliai atmainoma arba subordinuojama mistiniam archetipui. Platono Idėjų teorija buvo gerokai transformuota dar viduriniųjų platonikų, kurių metafizika iš dalies rėmėsi *Chaldėjų orakulų* autoriai ir įvairūs marginaliniai sąjūdžiai, tokie kaip hermetizmas. Vėlyvajame platonizme eidologiją faktiškai nustelbė henologija – archetipiniais simboliais ir sintemomis operuojanti henadų teorija. Suhrawardis platoniską Idėjas arba Formas (*eide*) pavertė šviesuliais – šviesą spinduliuojančiais archetipais ir sutapatino jas su angelais (*mala'ika*) – gyvaisiais dvasinio pasaulio laidininkais. Kadangi arabiškai visi angelai vadinami vienu vardu, tyrinėtojai dalį Suhrawardžio angelų pavadino archangelais, norėdami taip pabrėžti jų išskirtinumą dvasinių šviesulių hierarchijoje. Įdomiausia yra tai, kad šie archangelais pavadinti „pergalingi šviesos archetipai“ (*al-anwa' al-Nuriyya al-qahira*), neva atstovaujantys platoniskas Formas, pakrikštijami senovės iranėčių dieviškojo panteono (zoroastrizmo angelologijos) vardais ir tam tikru aspektu mąstomi kaip realios dieviškosios personalijos. H. Corbinas karštai įsitikinęs, kad, nepaisant terminologinių skirtumų ir kitų ypatumų, Suhrawardžio angelologija atliepia „chaldėjų išmintį komentavusių neoplatonikų“ ir senovės persų karališkųjų išminčių (*khosrawaniyun*) angelologiją<sup>34</sup>, kitaip tariant – kartoja zoroastrizmo mitinio panteono struktūrą. Suprantama, kad kokių nors tiesioginių metafizinių atitikmenų ieškoti galima tik iš anksto įtikėjus tokia metaistorine teologija, kuri išlaiko tikslią pamatinių griaučių sandarą, nepaisant metaforų, įvaizdžių ir terminų kaitos. Mes jau nedrįstame sau leisti tokios prabangos ir nematome, kad tai yra vienintelė dvasios universalumo išlaikymo sąlyga. Tačiau neabejotina, jog „platoniskos“ Idėjos nėra nei Platono išradimas, nei helėnų tradicijos nuosavybė, juolab kad apie archetipinius arba noetinius daiktų pagrindus byloja dar senovės Egipto tekstai. Paprasčiausiai mitiniai diskursai savo doktrinų neformuluoja abstrakčiomis sąvokomis ir nesistengia racionaliai dialektiškai pagrįsti.

Suhrawardžio teosofijoje kiekviena šviesos būtybė yra angelas, kuris, priklausydamas vienai iš galimų hierarchijos kategorijų, gali būti tam tikros rūšies valdytoju, panašiai kaip logikoje giminė valdo rūšis. Angelai taip pat yra šviesosklaidos eigoje gimstančių atvaizdų – *sanam* (t. y.

<sup>34</sup> Henry Corbin, *ibid.*, 114.

nuo paradigmu priklausančių ikonų, formuojančių žemišką realybę) ir tokių mašlingų dalykų, kaip *tilism* valdytojai. *Tilism* tikriausiai turėtų reikšti tai, ką *Chaldėjų orakulai* ir vėlyvieji platonikai, bent jau pradėdant Jamblichu, vadino medžiaginėmis sintemomis (*sunthemata*). Tačiau H. Corbinas (o juo seka ir S. H. Nasras) *tilism* verčia kaip *la théurgie*. I. R. Nettonas, nepatenkintas šiuo vertimu, siūlo pakaitalą – *talisman*. Abu variantai nėra tikslūs, turint omenyje ne etimologines, bet faktines žodžių teurgija ir talismanas reikšmes. Tačiau pirmasis pabrėžia, jog medžiaginiai (arba šešėliniai, anot Suhwardžio) daiktai gali būti dieviškojo veikimo indais, o antrasis tvirtina, kad jie yra tam tikros dieviškos arba maginės galios koncentratai ir laidininkai, ezoterinės teurginio kilsmo priemonės (panašiai kaip Indijos tantristų jantros), bet ne tiek žmogaus sukurtos, kiek atsiradusios kaip visuotinio demiurgijos proceso paseka. Neoplatonizme medžiaginėmis sintemomis gali būti akmenys, kriauklės, žolės ir netgi smilkalų aromatai. G. Luckas teigia, kad pats žodis *talisman* yra arabų transformuotas graikiško žodžio *telesma*, reiškiančio iniciaciją, variantas. Šiuo atveju *tilism* reikėtų suvokti ontologine prasme, kaip angeliškas savo valdytojo galias transliuojantį medžiaginį objektą, kuris pašvęstajam atveria slėpinę simpatinių ryšių grandinę, menančią vėlyvojo neoplatonizmo manifestacijų virtines – *seirai*, kurias vainikuoja joms paklūstančius dėmenis valdančios dieviškosios monados, t. y. atskiri dievai, pavyzdžiui, Apolonas arba Hermis. Anot abasidų laikais Bagdade išgarsėjusio sabijų mokslininko Thabito ibn Qurraho ekstravagantiškos ištarmės, „Aristotelis teigė, kad kas studijuoja filosofiją, geometriją ar bet kokią kitą mokslą, neturėdamas nuovokos apie astrologiją, to tyko nesėkmė, kadangi talismanų mokslas yra tikslesnis už geometriją ir gilesnis už filosofiją“<sup>35</sup>. Tuo tarpu persų autorius Taftazani, anot H. Corbino, išskiria tris angelologijos rūšis:

- 1) islamo ortodoksijos pripažintą koraniškąją koncepciją, pagal kurią angelai (*mala'ika*) yra dvisparnės, trisparnės ar ketursparnės švytinčius kūnus turinčios būtybės (cf. *Quran*: XXV.1);
- 2) filosofų (*falasifah*) koncepciją, pagal kurią angelų hierarchija dalijama į tyrus intelektus, arba archangelus-cherubinus, ir kūnus valdančius angelus-sielas;
- 3) *ashab al-Tilimsat* – „teurgų“ (jeigu sutiksime su H. Corbino siūloma terminija), kuriems tektų priskirti Harrano sabijus ir išrakitus, koncepciją.

“Pastarųjų mokymas ypatingas tuo, kad jame pabrėžiamas ne *'aql* – angelo į save nukreiptos intelekcijos įnagis, kuris, „filosofų“ atveju, įgalina angelologinę kosmoso dedukciją, dangaus sferų hierarchiją pateikiančią kaip angeliškos sąmonės fenomenologijos atmainą. Teurginis mokymas labiau pabrėžia *Ruh* (t. y. Dvasią): vietoj *al-'Aql al-awwal* čia kalbama apie *al-Ruh al-a'zam*, aukščiausiąją Dvasią, ir kiekvienai rūšiai, kiekvienai būtybių kategorijai skiriamas valdantis ir sergstintis angelas“<sup>36</sup>. Tiek islamui, tiek krikščionybei pažįstamą idėją apie angelą, kaip Dievo tarną ir pasiuntinį, šiuo atveju keičia neoplatoniška angelo, kaip „dieviškos tylos

<sup>35</sup> Thabit ibn Qurra, „De Imaginabus“, versio I in *The Astronomical Works of Thabit b. Qurrah*, ed. F. J. Carmody, Berkeley, 1960, 180.

<sup>36</sup> Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, 51.



hermeneuto“, samprata. Angelas tampa nebylios transcendencijos epifanija, todėl angelofanija ir teofanija suvokiamos kaip vienas ir tas pats dalykas. Angelo statusas tolygus neoplatoniškosios henados statusui. Funkcionuodamas kaip ontologinės struktūros pamatinis dėmuo, angelas taip pat žymi hermeneutinę trajektoriją, vedančią į ištakas: anot šios metafizinės schemos, pažindamas save (t. y. įgyvendindamas garsųjį Delfų priesaką, kurį aptarė dar Platonas), pažįsti angelą ir jo pasaulį, kitaip tariant – dangiškų Sielų ir aktyvių Intelektų gradaciją, vedančią į dieviškąjį centrą. Panašiai ir Aleksandrijos neoplatonikas Hermijas, Sirijano mokinys, komentuodamas *Faidrą*, teigia, kad save pažinęs filosofas žino viską (*delon gar hoti ho heauton gnous ta panta oiden: In Phaedr.* 31.15c). Filoponas tuo tarpu pažymi, kad atsigręždamas į save ir studijuodamas sielos prigimtį filosofas atlieka katarsinį veiksmą<sup>37</sup>. Pažindamas save, t. y. atrasdamas savyje kažką panašaus į Plotino aprašytą noetinių sielos antrininką (kuris nepavaldus medžiaginiam gedimui), šiuo atveju sutapatintą su personaliai besireiškiančia dvasine būtybe, Suhrewardžio teosofas patiria iniciaciją. Tai reiškia, kad jis ne tik suvokia dar Aristotelio komentatoriaus Aleksandro Afrodiziečio vangiai aprašytą (ir Plotino, o vėliau musulmonų filosofų išplėtotą) mechanizmą, kaip sielos *intellectus possibilis* tampa aktyviu intelektu, bet ir patiria dvasinį nušvitimą. Istoriskai susiklosčiusi hermeneutinė koncepcija tampa vidine realija, kurią reikia „patirti“.

### Išorinis ir vidinis piligrimo kelias

Suhrewardis kalba ne apie šviesos simbolizmą, bet apie šviesos ontologiją: pati būtis yra šviesa. Išrakijos diskurso rėmuose kuriama ontologinė gramatika, su kurios pagalba formuojasi radikali šviesos mistikos atmaina. Tam pasitelkiamas hermeneutinis metodas (*ta'wil*), įgalinantis platoniškas Formas arba Idėjas (platonikų laikytas noetiniais demiurgijos modeliais) paversti individualiais personažais iš zoroastristinio panteono (*Amesha Spentas*). Pastarieji reprezentuoja įvairius transcendentinio Dievo, kaip pamatinės Šviesų Šviesos (*Nur al-Anwar*) epifanijos modusus, pradedant Pirmąja Šviesa (*al-Nur al-Awwal*), su kuria vienaip ar kitaip siejasi tolesnės šviesosklaidos gretos. Visas šias šviesos emanacijas ir jų ryšį su helėniškąja metafizika aptarsime kitoje vietoje. Dabar mums svarbu pabrėžti, kad Suhrewardžio traktatų (ypač mistinių-simbolinių ir pedagoginių apsakymų) paskirtis, anot išrakitų, yra suteikti postūmį anagoginiam kilsmui į dieviškųjų šviesų pasaulį.

Išorinė piligrimo kelionė per makrokosmą, kitaip tariant – per islamo filosofų ir astronomų šiek tiek pakoreguotą ptolemėjišką visatą, remiasi simboliškai ir teologiškai interpretuota kosmologija, kuri, nepaisant vėlesnių tyrinėtojų pastangų traktuoti ją kaip kontempliacijai skirtą ikoną, buvo suvokiama kaip mokslinė arba empirinė realija. Nors ją iliustruojantys padavimai turėjo alegorinę prasmę, už pašvęstiesiems skirtų mąslingų metaforų ir meninių įvaizdžių visa-

---

<sup>37</sup> H. J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the De anima*, Duckworth, London, 1996, 4.

da slypėjo pažodiškai suvokta dangiškųjų sferų kosmologija, perauganti į dvasios teologiją arba metafiziką. Kadangi egzistavo glaudus analoginis makrokosmo ir mikrokosmo ryšys, tai išrakitų simboliniuose padavimuose aprašyta išorinė kelionė per makrokosmą tiesiogiai siejosi su vidine kelione per mikrokosmą, kaip betarpišku anagoginiu potyriu. Žmogiškieji jutimai ne tik turi savo subtilius atitikmenis dangiškosiose sferose, bet ir pačiame žmoguje gali būti po truputį išgryninti, keliaujant per tarpinio vaizduotės pasaulio vietas. Tačiau galinis tikslas yra anapus devintosios dangiškosios sferos: tai *na koja abad*, niekur nesantis kraštas, arba *jawid khirad* – pirmajam Intelektui tapati amžinoji išmintis. Tačiau Suhrawardžio piligrimas neatampa Dievu ir nėra tapatus Dievui, nes Dievas yra *Nur al-Anwar*. Jis tėra vienas ir neturi nei tikrų, nei iliuzinių varžovų, kurie buvo akivaizdūs zoroastrizme ir maniheizme. Jis neturi atributų ir nėra į nieką panašus (*mithal*). Dar antikos neoplatonikų hermeneutikoje atsiradusi subtili *huparxis* ir *ousia* perskyra, Ibn Sinos išrutuliuota ir įtvirtinta kaip grynojo buvimo ir esmės kategorijų perskyra šiai Šventajai Šviesai (*al-Nur al-Muqaddas*) negalioja: *essentia* ir *existentia* joje susilieja (*mahiyyatuhu 'ayn al-wujud*). I. R. Nettono teigimu, neteisinga manyti, kad Suhrawardžio paradigma tapati Ibn al-'Arabi ir jo mokinių idėjai apie totalią būties arba egzistencijos vienybę (*wahdat al-wujud*), nes, Suhrawardžio atveju, esą negalima kalbėti apie *wahdat al-ishraq* koncepciją. Teigdamas Dievo vienybę (*wahda* arba *wahdaniyya*), išrakijos šeichas pabrėžia realų ontologinį skirtumą tarp Dievo ir visų likusių šviesulių arba esinių<sup>38</sup>. Ar taip yra iš tikrųjų, reikėtų dar patyrinti, todėl mes susilaikome nuo kategoriškų išvadų apie konkrečias transcendencijos-imanencijos santykių gradacijas Suhrawardžio teosofijoje, tikėdamiesi ateityje sugrįžti prie šio ir kitų klausimų.

## Išvados

Helėniškos filosofijos (visų pirma neoplatonizmo ir neoaristotelizmo) įtaka Suhrawardžiui abejoti netenka, juolab kad pats Suhrawardis Platoną vadino savo mokytoju. Tačiau išsiaiškinti konkrečias šios įtakos trajektorijas ir specifiką yra atskiras uždavinys, turint omenyje, kad Platono ir Aristotelio, kaip archetipinių autoritetų, vardu islamo pasaulyje buvo dangstomos pačios įvairiausios idėjos. Antai istorikas Mas'udi Platonui priskiria neoplatonišką komentarą Aristoteliui, o Suhrawardis Platoną laiko garsiojo Plotino teksto apie ekstazę (*Enn.IV.8.1*) autoriumi. Neoplatoniški elementai Suhrawardžio teosofijoje (jeigu, sekdami H. Corbinu, *hikmat ilahiya* versime būtent šiuo terminu) susilieja su persų ir arabų perimto egiptietiško-helėniško hermetizmo tradicijos elementais, kai kuriais gnosticizmo ir maniheizmo reliktais, Ibn Sinos permąstyta aristoteliška metafizika ir kosmologija bei persų mazdėjų religine mitologija. Minėti neoplatonizmo elementai nebūtinai atsiradę tiesiogiai studijuojant kuriuos nors vertimus (pvz., vadinamąją *Aristotelio teologiją*), dažniausiai jų semtasi iš antrinių šaltinių (Harrano

---

<sup>38</sup> Ian Richard Netton, *Allah Transcendent*, 259.

sabijų literatūros) arba žodinės perdavos keliu. Nereikia pamiršti, kad visų šių „išminties“ (*hikmah*) atmainų lydinys pateikiamas kaip musulmoniška sintezė, atliepanti sufizmo ezoterinius siekius. Tačiau Suhrawardžio aprašyta išminties genealogija (*silsilat al-'irfan*, arba gnostinės iniciacijos grandinė), nepaisant tam tikrų istorinių reminiscencijų, yra iš esmės simbolinė ir metaistorinė. Ją reikia suvokti išrakitų (*ishrakiyun*) metafizikos ir sufizmo pripažintos uveisų (*uwaysis*) institucijos rėmuose. Pastaroji byloja apie nežemiškos, angeliškos iniciacijos galimybę, kai gnostinę žinią mistikui teikia ne žemiškas šeichas, bet dangiška būtybė – *shaykh al-ghayb*, kurią personifikuoja konkretus angelas arba sufijų vedlys „žaliasis“ Khidras. Universali *philosophia perennis*, Suhrawardžio teigimu, yra pranašo Hermio (arba vidine prasme – kiekviename žmoguje slypinčios „tobulos prigimties“) palikimas. Kaip nurodo persų autorius Abu Ma'sharas (886 m.), „vardas Hermis yra titulas, kaip Cezaris arba Chosrovas (*Khusrav*). Jo pirmasis nešiotojas gyvenęs dar prieš tvaną buvo persų Adomo, vadinamo Gajomartu (*Jayumarth, Kayumarth*), anūkas, kurį persai vadino Abanjhamu. Žydai jį vadino Khunukhu (*'Ukh-nukh*, t. y. Enochu), o arabai Idriu. Harranicčiai remiasi jo, kaip pranašo išmintimi“. Panašių legendų, bylojančių apie įvairias mitines analogijas, arabų ir persų literatūroje gausu. Pavyzdžiui, teigiama, kad antrasis Hermis gyvenęs Babilone ir buvęs Pitagoro mokytoju, o trečiasis Hermis – alchemikas – gyvenęs Egipte ir buvęs Sirijoje gyvenusio Asklepijo mokytoju. Panašaus pobūdžio legendas reikia ne ignoruoti, o nuodugnai tyrinėti kaip tuometinio dvasinio ir kultūrinio klimato vektorius, simbolinių emblemų rinkinius ir mitines arba metaistorines struktūras, slepiančias ne tiek faktinės ir empirinės (neatmetant ir tokios galimybės), kiek imaginacinės realybės tiesas. Preliminariai aptarę Suhrawardžio metafizikos kontūrus, kitose studijose tikimės atskleisti jos sandarą ir nustatyti tiesioginį ar netiesioginį ryšį su kai kuriomis helėnų filosofijos idėjomis.

#### **HIKMAT ILAHIYA: SUHRAWARDIAN DIVINE METAPHYSICS**

##### **Algis Uždavinyš**

##### **Summary**

The article deals with Yahya ibn Habash Amirak al-Suhrawardi's (1155–1191) 'oriental theosophy' (*hikmat al-ishraq*) and its hidden Neoplatonic (especially Plotinian) as well as Hermetic and Zoroastrian background. Suhrawardi regarded a light not simply as a symbol of divine manifestation, but as the fundamental reality of all things. At the same time the Platonic theory of Ideas was transformed into a sort of Zoroastrian angelology, and Sufism mixed with philosophy and Neoaristotelian cosmology in order to create the Islamic theosophy of Ishraq. *Hakim muta'allih*, the sage of Suhrawardian theosophy resembles the Neoplatonic hieratic sage who practices theurgy and whose aim consists in a direct experience of the divine (illumination and theosis). The eclectic marriage of pre-Islamic Iranian religious terminology and Hellenic philosophy within the general framework of the Ishraqi tradition is one of the most distinctive features of al-Suhrawardi's theology.