

Henry Corbinova hermeneutika

Kijan Korijenić

UDK 141:801.73

Uvod

Henry Corbin je francuski filozof i teolog rođen 1903. u Parizu, gdje je i umro 1978. godine. Nakon studija filozofije i orijentalnih jezika diplomirao je 1928. godine na l'Ecole Pratique des Hautes Etudes i 1944. godine oženio se Stellom Leenhardt. Osim vrsnog poznavanja jezika, filozofije i teologije, temeljito je bio upućen i u muziku. Iako je bio protestant, završio je katoličku školu, a kasnije je dobio diplomu iz skolastičke filozofije na Katoličkom institutu u Parizu. Imao je priliku baviti se intelektualnim istraživanjem zajedno s poznatim francuskim učenjacima kao što su Etienne Henry Gilson, Emile Brehier i Louis Massignon. Godine 1919. počeo je prisustvovati predavanjima iz filozofije na Sorbonni, a posebno pažljivo odslušao je kurs, koji je održao Etienne Gilson na temu Ibn Sininih tekstova prevedenih na latinski jezik.

Već se ovdje primjećuje njegovo zanimanje za određeni aspekt unutar teologije, koji će se kasnije pokazati kao jedan od stupova njegovog obnavljanja onog što naziva profetskom filozofijom, a to je angelologija. U tom periodu obilazi Ecole des Langues Orientales gdje se susreće s Louisom Massignonom, koji ga upoznaje s tekstom *Hikmat al-Isbraq* Shihab al-Din Yahya Suhrawardija, što će biti odlučujuće na njegovom filozofijskom putu. Kako je bio veliki pobornik francusko-njemačke saradnje, učinio je niz koraka unutar akademske zajednice, koji su omogućili

ponovno približavanje u smislu različite vrste saradnje sa Martinom Heideggerom, Karlom Lowithom, Alexanderom Kojeveom, Ritterom i mnogim drugim autorima. Također, značajan je njegov prijevod Heideggerovog djela *Šta je metafizika* na francuski jezik.

Budući da je većinu 1930-tih godina proveo u Njemačkoj, tamo se upoznao, između ostalih, sa Rudolfom Ottom i Martinom Heideggerom. "Bio je jedan od prvih u Francuskoj koji je naglašavao važnost Heideggerovog rada, te preveo neka od njegovih djela na francuski. Henry Corbinov interes za njemačku filozofiju ili za novi protestantski pristup Karla Bartha egzegezi dogodio se u isto vrijeme kad i njegova islamska istraživanja, inspiriran od strane istih istraživačkih problema, onih o interpretaciji svetog teksta i o prirodi egzistencije."¹

Nakon upoznavanja sa Suhrawardijevim djelom – temeljnim djelom iluminacionističke filozofije, 1940. godine odlazi na putovanje u Istanbul s namjerom da uz podrškom i usmjeravanje profesora Louisa Massignona istraži rukopise Suhrawardijevih djela. Ondje ostaje pet godina, nakon čega odlazi u Teheran, gdje će kasnije utemeljiti Odsjek za iranologiju pri Francuskom institutu. U Perziji će se zadržati nešto duže, te će imati niz zanimljivih susreta i poznanstava, kao što su

¹ Pierre Lory, "Henry Corbin: his work and influence", iz: *History of Islamic Philosophy*, vol. II., Routledge: London-New York, 1996, str. 1149.

poznanstva s Allame Muhammedom Huseinom Tabataba'ijem i Dželaluddinom Aštijanijem, koja će ga poslije inspirirati da napiše neka od svojih najvećih djela. Corbinov odnos s Perzijom je specifičan, moglo bi se reći da je to bila neka vrsta ponovnog otkrivanja sebe u jednom ezoterijskom kontekstu. On ovo otkrivanje opisuje kao ponovno duhovno rođenje, jer je u simbolizmu vezanom za Perziju otkrio nova unutarnja iskustva vlastitog istraživačkog duha.

Corbin je od početka svog filozofskog istraživanja bio naslonjen na teološku tradiciju Njemačke, predavao je Hamanna, Luthera, Kierkegarda, a bio je prvi koji je preveo rana djela Karla Bartha na francuski jezik. Pri povratku u Pariz učestvuje na godišnjoj Eranos konferenciji u Asconi, u Švicarskoj, gdje postaje još utjecajnija osoba od ogromnog značaja za evropsku filozofsku i teološku misao, zajedno sa Carlom Jungom, Mirchealom Eliadeom, Gershomom Scholemom, Adolfom Portmannom i mnogim drugim istaknutim ličnostima. "Od 1949. godine svake godine sudjelovao je na Eranos Circle u Asconi, gdje se susretao, pored mnogih drugih intelektualaca od važnosti, sa C. G. Jungom, M. Eliadeom i G. Scholemom. Kao rezultat ovih susreta publicirao je veoma važan dio svog rada, koji se nastavio do kraja njegovog života."²

Naposljetku nasljeđuje Louisa Massignona na katedri za islamske studije i religije Arabije. Nakon povlačenja sa Sorbonne postao je članom Iranske akademije za filozofiju, koju je osnovao Sejjid Husejn Nasr, a na njoj je Corbin podučavao sve do 1978. godine, kada je napustio ovaj svijet. Corbin je napisao mnogo djela od kojih su najpoznatija *Ciklično vrijeme i ismailitska gnoza, Islam u Iranu – duhovni i filozofski obziri (4 toma), Kreativna imaginacija u sufizmu Ibn Arabija,*

Avicenna i vizionarsko kazivanje, Grimizni anđeo, Svjetlosni čovjek u iranskom sufizmu, Hram i kontemplacija, Swedenborg i ezoterijski islam, Historija islamske filozofije, Historija islamske filozofije u Iranu: XVII i XVIII stoljeće, Duhovno tijelo i nebeska zemlja, Oči tijela, oči vatre: nauk gnoze, Put i vjesnik i mnoga druga. Izdao je preko dvije stotine kritičkih izdanja, prijevoda, knjiga i članaka.

1. Fenomen svete knjige

*Tvoje razmišljanje vrijedi onoliko koliko vrijediš ti sam u svojoj biti; tvoj Bog je onaj kojega zavređuješ. On je svjedok tvog svjetloga ili mračnoga bića.*³

(Henry Corbin)

Narodi Knjige u abrahamskoj tradiciji (jevreji, kršćani i muslimani, ali bi se ovim nazivom mogli označiti i zoroastrijanci i neki drugi narodi, budući da imaju / vjeruju u ono što je revelacija, ili knjiga "spuštena s Neba") nužno se nalaze u jednoj hermeneutičkoj situaciji. Naime, sve zajednice Knjige, koja po svojoj definiciji i funkciji ima za cilj specifičnu vrstu vođenja i komuniciranja s ljudima, nalaze se uvijek u stalnom otkrivanju, ali i preispitivanju onoga što je *pravi smisao* duhovnog teksta. To komuniciranje vjernik-knjiga je suodnos u kojem, osim faktora koji se često pretpostavljaju (poput političkih, geografskih, klimatskih, društvenih), postoji i jedan faktor, ne uvijek tako bjelodan posebice u historičističkim interpretacijama, kojeg možemo nazvati unutarnjim / ezoterijskim.

Tako da ova vrsta interpretiranja, poznata još kod gnostičkih kršćana, kabbalista, sufijskih, mahayana buddhista, priznaje da postoji nešto primarnije od literarnog tumačenja, tj. one vrste tumačenja kakvu svjedočimo u

² Ibid., str. 1150.

³ Marie-Madeleine Davy (predgovor), *Enciklopedija mistika*

I, citat naveden iz Henry Corbinove knjige *L'Homme de lumière dans le Soufisme iranien*, Naprijed, Zagreb, 1990.

konzervativnim religijskim zajednicama nadahnutim svetim zakonom (bilo da je *halakha* ili *shariat*). Nas ovdje ne zanimaju zakoni, niti ono što gnostici u Corbinovim esejima oslovljavaju kao “doktori Zakona”, već upravo mjesto gdje se konstituira pravi smisao revelacije. “Možemo stoga reći da fenomen *objavljene Svete knjige* implicira pravu antropologiju, što znači jednu vrstu određene duhovne kulture i, polazeći od toga, zahtijeva da istovremeno podstiče i usmjerava određenu vrstu filozofije. To je traženje *pravog smisla* kao *duhovnog smisla*, što su postavili, svako za sebe, hermeneutici Biblije i hermeneutici Kur’ana.”⁴

Zašto je ovdje tako važno potcrtati antropološki obzir pronicanja u jednu ovakvu problematiku koja se tiče duhovne hermeneutike? Upravo zato što su unutarnje osobine, kvalitete, odlike, stremljenja, gnostički rečeno i “nivo pročišćenosti sebstva”, uvijek usko povezani s načinom i prilazom tekstu, a te unutarnje osobine proizlaze iz vjernikova razumijevanja. Tako Corbin kaže da je “proživljeno stanje (...) bitno jedno hermeneutičko stanje, to jest stanje u kojemu se, za vjernika, začinje istinski *smisao* koji, jednodobno, čini i njegovo postojanje *istinskim*. To je razlog zbog kojeg fenomen svete Knjige ne ovaploćuje samo pojedinačnu antropologiju, već ovaploćuje i svaki vid kulture.”⁵ Ovdje se autor često poziva na temeljni sufijjski pojam *haqiqat*, koji bi svoju inačicu u dalekoistočnim filozofskim i religijskim tradicijama mogao naći u pojmu *dharme* (ključan pojam u ontologiji Buddhinog nauka, ali i u vedanta tradiciji hinduizma) ili čak i u *Tau* Lao Tzua.⁶

Riječ je o jednoj vrsti ishodišta, prouzročitelja svih značenja i bitka kao takvog, onog što Buddha i zen patrijarsi zovu jednostavno “takovost ili dharmata”⁷. Ovaj termin sufijjski

gnostici često prevode sa stvarnost, realnost, zbilja, istina, istinitost itd., te u strukturi njihovog učenja *haqiqat* predstavlja vrhunsku duhovnu realizaciju, koja istodobno predstavlja samospoznaju i spoznaju “stvari kakve jesu”, odnosno Boga. Kao što smo iz prethodnog mogli zaključiti, fenomen religijske svijesti u izravnoj je vezi s tumačenjem i iznalaženjem pravog smisla teksta. U tom smislu, moglo bi se reći da je autor, više nego njegovi prethodnici, precizan u formulaciji jedne univerzalne duhovne hermeneutike, koja će poslužiti za lakše razumijevanje interpretacija na fonu Meister Eckharta, Emmanuela Swedenborga, Shihab al-Din Suhrawardija, Ehsai škole itd.

U tom smislu jasno je da postoje zajednički problemi za sve zajednice Knjige u hermeneutici, no, ipak postoje stanovite razlike, koje su proizvod historijskih okolnosti. Dekadencija u tumačenju, kojoj su s vremena na vrijeme sklone institucionalizirane religije, sastoji se u nerazlikovanju simbola i alegorije.

Naime, o radikalnom razlikovanju simbola i alegorije autor se izjašnjava na sljedeći način: “Alegorija je bezopasna; duhovni smisao može biti revolucionaran. Zato se u duhovnim formacijama izvan crkvi održala i obnovila duhovna hermeneutika. Postoji nešto zajedničko u Boehmeovom ili Swedenborgovom shvaćanju Geneze, Exodusa ili Apokalipse i u načinu na koji šiije, ismailitski ili duodecimalni ili čak sufijjski teozofi iz Ibn Arebijeve škole shvaćaju Kur’an ili *corpus* tradicija što ga objašnjavaju. To nešto zajedničko perspektiva je u kojoj se prostire više planova univerzuma, mnoštvo svjetova *što simboliziraju* jedni s drugima.”⁸ U kontekstu spomenutog, važno je reći da je mjesto gdje se konstruira vrsta tumačenja oslobođena svakog historicizma, osim u svojevrsnoj antropološkoj perspektivi, također i u eshatologiji.

⁴ Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, str. 14.

⁵ Corbin, Henry, *Islam u Iranu: duhovni i filozofski obziri*, svezak I, str. 139.

⁶ Za više informacija vidjeti: Lao Tzu, *Tao te ching*,

Penguin books, New York, 1963.

⁷ Za više informacija vidjeti: Zen učenje Huang-Poa, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.

⁸ Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, str. 15.

Fenomen Svete Knjige prije svega treba promatrati u onome što je koncept meta-historije ili tzv. *Drame na nebu*. Kad je riječ o hermeneutici začetoj unutar trećeg izdan-ka abrahamske tradicije religije, islamu, svi-jest tragaoca / interpretatora ili duhovnjaka ne zasniva se na historijskom događaju, nego na, uvjetno rečeno, sferi predegzistencijalnog i predvremenskog.⁹ Ovaj događaj koji prethodi vremenu naše empirijske historije, dakle jedan transhistorijski događaj, na određeni način jeste početak egzistencijalnog pada i “ugovora” koji je božanstvo sklopilo sa dušama / svjesnostima prije njihova utjelovljenja. Dakle, pitanjem “Nisam li Ja Gospodar vaš?!” na što duhovi posvjedočiše, stvoren je vječni savez ili ugovor, a svrha dolaska profeta jest upravo obnavljanje tog ugovora i svijesti o našoj primarno duhovnoj prirodi.

Kako smo rekli na početku, duhovni tra-galac za *pravim smislom*, koji jest duhovni smisao, uvijek se nalazi u hermeneutičkoj poziciji. Corbinovo putovanje počelo je s autorima kao što su Luther, Hamann i dru-gim kršćanskim teolozima, da bi se završilo s heterodoksnim šiijskim autorima kao što su Suhrawardi, Ehsai, Amoli i sl. Međutim, lah-ko je uvidjeti kompatibilnost i konzistentnost unutar tog putovanja, kojeg ipak zasvođuje suhrawardijanska angelologija, koja je u pot-punosti u službi jedne ezoterijske interpreta-cije svete tradicije zoroastrizma, predislamskih perzijskih vjerovanja te manjinskog islama. Naravno, uvijek je potreban oprez s pojmom heterodoksije, budući da se on u historiji re-ligija pokazao kao istovjetan s krivovjerjem u čije definiranje ovdje nećemo ulaziti. Hete-rodoksija unutar islama (različite forme su-fizma, ismailitski / septimalni šiizam i gno-za duodecimalnog šiizma) jest jednostavno drugačija forma tumačenja teksta i tradicije

koja je gotovo uvijek išla u suprotnom smjeru od mainstream mišljenja. Glavne karakteri-stike tih formi mogu se sažeti u jednoj riječi – ezoterizam. “Nakon objavljivanja Kur’ana Poslaniku, novi zahtjev je rođen – otkriti du-binu božanske poruke bez mijenjanja njego-va vanjskog smisla. Za one vjernike koji ne mogu biti ograničeni na doslovnu i agno-stičku aplikaciju zakona, postoji potreba da se otkrije skriveno, ezoteričko (*batin*), koje je unutarnji aspekt onoga što je očito značenje (*zahir*). Dobijamo misiju od posjednika *wa-layah* (svetosti), tj. od šiijskog Imama, da od-govorimo ovoj potrebi. On ne živi u zajednici vjernih samo da bi vodio njihovu egzegezu i da bi bio jamac božanske misije. Kao posu-da, nosilac nebeskog svjetla, on sam postaje objekt ove egzegeze.”¹⁰

Nakon samog završetka revelacije, ostaje pitanje tumačenja, koje unutar islama po-stavljaju šiijske grupe s ezoterijskim tenden-cijama, tako da svjedočimo transformiranju iz profetologije u imamologiju. Naime, po-jam *haqiqata* koji smo ranije naveli teško je definirati, mada mu najpribližnije značenje zahvata riječ zbilja, a predstavlja neku vrstu mističke tajne u koju je nužna inicijacija i vođenje. Bilo bi legitimno postaviti sljede-će pitanje: ako je Knjiga do kraja objavljena, njen dostavljač napustio materijalni svijet, ko je taj koji nastavlja tu vrstu duhovnog zadatka vođenja, objašnjavanja polisemnih značenja teksta, te, što je najvažnije, usmje-ravanje u spoznaji. Ovo duhovno vođe-nje (*imamat*) neizostavan je stup na kojem počiva sva heterodoksna gnoza u islamu, a ono počinje tamo gdje poslanstvo završava. “Vidjet ćemo da ezoterijska hermeneutika šiizma razvija značenja kur’anskoga teksta, takorekuć, na višestrukim razinama svjeto-va koje se mogu prikazati dijagramom. To

⁹ Prijevod Kur’ana, preveo Enes Karić, FF, Bihać, 2006., str. 173., riječ je o stavku 7:172: “A kad je Gospodar tvoj od potomaka Ademovih iz kičmi nji-hovih izveo potomstvo njihovo i zatražio od njih da

protiv sebe posvjedoče: ‘Nisam li Ja Gospodar vaš?...’”
¹⁰ Pierre Lory, Henry Corbin, *His work and influen-ce, History of Islamic Philosophy*, vol. II., Routledge: London-New York, 1996., str. 1150.

se jednako dešava i kod židovskih kabalista i kršćanskih ezoterika u duhovnoj hermeneutici Biblije, a postoji jedna, čini se, neprevladiva razlika između onoga svijeta opažajnog i onoga što, obično podrazumijevamo u smislu historijskog razumijevanja. Ona je neprevladiva u najmanju ruku stoga što ne raspolaže sustavom homologizacije i vrednovanja. Tako jedan sustav može biti na raspolaganju jednom ezoteristi, ali nije sigurno da jedan povjesničar kao takav takvo što može imati na raspolaganju.”¹¹

Uzimajući paradigmu šiiskog (dakle manjinskog, ismailitskog ili duodecimalnog pravca) Corbin će na najpreciznije načine iscrtati sheme cijelog jednog hermeneutičkog univerzuma te pokazati značaj i prvenstvo duhovne / unutarnje interpretacije nad onom koju promovira jedna laicizirana teologija. Ova vrsta tumačenja je “nepretrgnuti, živi i uvijek nov / neponovljiv čin, nevidljivi događaj ili događanje nevidljivoga u smislu stalno ozbiljujuće objave Božanskog, čije samoraskrivanje premašuje okamenjenu svetopovijesnu ritmiku pozitivno oglašene Objave (*tanazzul*) i njenog vidljivog događanja temeljito drukčijeg od metapovijesnog dešavanja nevidljivih duhovnih činjenica. Jer proces *tarwila* je strogo duhovan proces, čin čiste duhovne hermeneutike koji se vazda ozbiljuje unutar nebeske zbiljnosti Svete Knjige, višeslojno nijansirane i u jednom sasvim prepoznatljivom hijerarhijskom slijedu uređene.”¹²

Spomenuti pojam *tarwil* ili duhovna hermeneutika u svom korijenu ima značenje prvo ili prvotno, tako da je to na određen način vraćanje na izvor, fenomenološko reduktivno vraćanje riječi na samu pojavu bez dodatnih označitelja zaogrnutih raznoraznim kontekstima, bilo historijske bilo druge prirode. Kad je riječ o fenomenu knjige, može se slobodno reći, bez ikakve dileme, da je ismailitska

gnoza bila razvijena s cijelim spletom svojih tumačenja stavaka, ontologijom, kozmološkim učenjem još prije rođenja filozofa Ibn Sine. Misao se tu slobodno kretala, bez dogmatske straže ili bilo kakvog straha od optužbi za blasfemiju, budući da je cijela zajednica već na samom početku doživjela, negdje prešutnu, negdje otvorenu ekskomunikaciju.

To vraćanje na prvotno značenje podudarno je s onim što autor naziva duhovnom činjenicom metahistorije. Naime, već je naglašeno da se prostor u kojem se konstituira tumačenje revelacije u islamu postavlja u sferu transhistorijskog, tako da je to omogućilo manjinskim zajednicama određenu vrstu legitimiteta pri posmatranju samog kur'an-skog teksta kao polisemnog. Dokaze za takvu tvrdnju ismailiti i duodecimalne šiije nalaze u predaji šestog duhovnog vodiča *imama* u kojoj se kaže: “Božija knjiga obuhvata četiri stvari: postoji iskazani izraz (*ibarar*); postoji aluzivno značenje (*išarat*); postoje nejasni smislovi koji su ovisni o nadosjetilnom svijetu (*lata'if*); postoje visoka duhovna učenja (*haqaiq*). Doslovni izraz je za zajednicu vjernika. Aluzivno značenje tiče se elite. Nejasna značenja pripadaju Božijim prijateljima. Visoka duhovna učenja pripadaju poslanicima. Ili, prema drugom objašnjenju: doslovno očitovanje obraća se slušanju, aluzija se obraća duhovnom shvaćanju, nejasna značenja su za kontemplativnu viziju, visoka učenja odnose se na ostvarenje integralnog duhovnog islama.”¹³ U drugim predajama još se navode četiri moguća značenja svakog stavka: egzoteričko, ezoteričko, granica, te božanska nakana.

Prema nekim drugim dokazima koje navode ezoteristi, mogle bi se pronaći i predaje koje govore o sedam vrata tumačenja pojedinačnog stavka unutar kojih postoji po sedamdeset različitih slojevitih razumijevanja.

¹¹ Henry Corbin, *Islam u Iranu: duhovni i filozofski obziri*, svezak I, str. 142.

¹² Rešid Hafizović, *Znakovi šiijske duhovnosti*, str. 20.

¹³ Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, str. 18.

Također, tu je i neka vrsta svete i često ponavljane predaje, tzv. Povelje svih ezoterista, u kojoj se aludira da tumačenje koje ima sedam ezoteričih nivoa otkriva samu bit kozmosa, stvaranja i krajnje gnostičke istine. Kasnije će to biti interpretirano u različitim učenjima unutar nečega što bismo uvjetno mogli nazvati spiritualnom antropologijom, gdje se tih sedam ezoterijskih dubina postavlja u direktan suodnos sa sedam središta ili profinjenih organa mističke fiziologije, a svaka se odlikuje jednom bojom, jednim stupnjem svjetlosti.¹⁴

Za razumijevanje fenomena Svete Knjige naročito je važno da je ono uvijek i primarno "događaj duše", čime se svaki pojedinac nalazi u situaciji meditanta u samorefleksiji.

2. Duhovna hermeneutika

Kad je bio sam, zapitaše ga oni koji su bili uz njega s dvanaestoricom za smisao prisposdoba. Reče im: "Vama je povjerena tajna Božjega kraljevstva. Onima vani sve se iznosi u prisposdobama. Oni će gledati, a ipak ne vidjeti, slušati, a ipak neće razumjeti, da se kako ne obrate i ne nađu oprostjenje." Tada nastavi: "Ne razumijete li ove prisposdobe? Kako ćete onda razumjeti sve druge?"¹⁵

(Evandjelje po Marku)

Hermeneutički pristup čije su pristalice različiti mistici od zaratustrijanske Aveste, advaita-vedantinske filozofije Adija Shankaracharye, pa sve do židovskih kabalista, gnostičkih kršćana i ismailitskih i drugih šiija, mogao bi se sažeti u pojmu interioriziranog čitanja. To je termin koji uvjetno ovdje

predlažemo zbog obuhvatnosti unutar koje mogu stati različita iščitavanja, i koji je zajednički, kako navodi Corbin, Suhrawardiju i Swedenborgu, i Boehmeu i Ibn Arabiju. Ezoterijska zajednica, okupljena oko duhovnih nasljednika revelacije, u jeku najvećih političkih i društvenih previranja unutar tek formalizirane islamske ideje bila je često izopćena i ekskomunicirana. Kako nas ovdje ne zanimaju historijska tumačenja i razlozi prvih unutarmuslimanskih neslaganja, već čisto pristup kontekstualiziranju teksta revelacije unutar svakodnevnog iskustva i tumačenja, kratko ćemo navesti glavne obrise tih razlika i njihove karakteristike. Razlika koja se javila u prvim stoljećima islama vezana je za dva suprotna mišljenja, a koja se tiču nasljeđivanja poslanikove misije vođenja.

Većinska grupacija, sunnije, smatrali je da je ljudima ostavljeno da se dogovore oko nasljednika, koji je kasnije nazvan halifom, dok su oni u manjini, uglavnom okupljeni oko poslanikove porodice, šiije, smatrali da je samim božanskim providenjem odlučeno da je nasljednik Ali, poslanikov zet, od kojeg će kasnije krvnom linijom doći duhovni nasljednici i tumači objave.¹⁶ Unutar ovog razlikovanja profilirat će se i posebna terminologija, u okviru koje će biti moguće posmatrati rast jedne zajednice temeljene na uvijek svježem i afirmativnom pristupu prema slojevitim tumačenjima. Kasnije će se vidjeti da šiijaska gnoza i sufijfski tawil zapravo imaju mnogo toga zajedničkog. Šiizam će kasnije doživjeti nekoliko podjela, od kojih je do dan danas najznačajnija ostala podjela na: septimalni ili ismailitski i duodecimalni šiizam.

Ovakva učenja bila su rijetko kad razmatrana unutar orijentalističkih krugova na Zapadu, budući da su ti istraživači podatke

¹⁴ Za više informacija vidjeti: Henry Corbin, *Islam u Iranu: duhovni i filozofski obziri*, svezak IV, poglavlje "Sedam čovjekovih duhovnih organa prema Alaod-dawletu Samnaniju".

¹⁵ *Biblija. Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta*, preveo

Ivan Ev. Šarić, Hrvatsko biblijsko društvo, Zagreb, 2010., str. 975.

¹⁶ Za više informacija vidjeti: Jafri, S.H.M., *Ishodišta i rani razvoj šiitskog islama*.

uzimali iz pretežno većinskog islamskog svjetonazora, a koji je često takve ezoterijske pokrete stavljao s onu stranu ispravne religioznosti. Ovdje ćemo na indirektan način samo dotaći neke od suštinskih ideja jedne takve hermeneutike dvije spomenute grupe, jer nemamo prostora ni vremena obraditi još neke zanimljive pokrete, koji su se pojavili u tom periodu.¹⁷ Ono što se suštinski razlikuje u sunijskom i šiijskom shvatanju profetskog naslijeđa jesu priroda i karakteristike tog vođe. Šiijski pojam *Imam* označava osobu koja je dokaz i jamac Božiji stvorenjima na Zemlji, te on predstavlja neku vrstu *axis mundi*, te kozmički duh samog fizičkog univerzuma, čija je svrha duhovno vođenje duša u božanski svijet čistih inteligencija, dok je sunijski pojam *halife* osoba, koja nema kozmičku ulogu, već uređivanje odnosa u zajednici, brigu o državi, pravdi, zakonu itd.

Corbinovo zalaganje za duhovnu hermeneutiku, budući naslonjeno na ovu gnostičku perspektivu, odbija svaku primisao o bilo kakvom historicizmu. Nastojanja historicističkih gledišta išla su za tim da svaku vrstu nerazumijevanja, primjerice međusobnih utjecaja mazdaizma, ismailizma i Suhrawardijeve ontologije svjetlosti nazovu sinkretizmom, ili recimo, napuštanje svake druge alternative osim one koju postavlja historijska kritika.

Suštinska razlika između historicizma koji Corbin kritizira i duhovne hermeneutike sastoji se u sljedećem. Jedan historicistički metod u istraživanju Buddhe bi se sastojao u genealoškom i drugom ispitivanju Shakyamunija, njegovog odnosa prema Mahavirinom učenju i utjecajima iz džainizma; Krist bi se posmatrao u odnosu na mjesto gdje je rođen, propitivanju njegovog učenja u odnosu na farizejsko i saducejsko; Muhamed u odnosu na

politeističko vjerovanje Arabije ili vjerovanje Sabejaca i sl. S druge strane, duhovna hermeneutika fenomenologijski nastoji zahvatiti samu bit učenja uz pomoć pounutrenja smisla u odnosu na svoju vlastitu gnostičku svijest, stalna samorefleksija, meditacija, itd.

Ponovo dolazimo do pojma *haqqiqata* ili, buddhistički rečeno, *dharme*. Ondje gdje je ograničeno historicističko poimanje fenomena, *dhyani* mistiku otvara se cijeli horizont mogućnosti. Taj horizont mogućnosti jest neka vrsta potpunog spajanja s Izvorom, Logosom, zbiljom, prazninom, bitkom, Bogom... iz kojeg kasnije spontano nastaje ono što često nazivamo izravnim mističkim interpretacijama, poput one opisane u Swedenborgovom otkrovenju.¹⁸ Ulaskom u stanje meditativnog uma prispijeva se u stanje tišine, prostora bez riječi i misli, gdje je meditant u poziciji da posmatra djelovanje ega, ali i Svetim duhom nadahnutih riječi poput mantri, molitvi itd. O jednom takvom stanju krajnjeg spokojstva mistik Nisargadatta Maharaj kaže: "Kad je um miran, možemo spoznati svoje 'ja' kao čisti svjedok. Povlačimo se od iskustva i onoga koji ga doživljava, te se odmičemo u stranu koja je između i izvan dosega obojeg. Osobnost zasnovana na samopoistovjećivanju, predodžba da smo neko ili nešto, 'ja sam ovo' ili 'ja sam ono' i dalje postoji, ali samo kao dio objektivnog svijeta. Njezino poistovjećivanje sa svjedokom naglo se prekida... ti si čista svijest koja osvjetljava svjesnost i njezin beskonačan sadržaj... uđi u sebe i preispituj se ko si ili usmjeri svoj um na 'jesamstvo', čisto i jednostavno postojanje."¹⁹

Ova vrsta mističkog usmjeravanja na sebstvo / svjesnost predstavlja fundamentalnu praksu meditacije koju, negdje više ili manje slično, prakticiraju različiti sljedbenici

¹⁷ Osim ismailita i šiija, duhovnu hermeneutiku upražnjavali su / upražnjavaju i qaramiti, družici, ahl-e haqq, qalandari, tajno društvo Ihwanu saffa itd.

¹⁸ Za više informacija vidjeti: Emanuel Swedenborg, *Nebo sa svojim divotama i Pakao prema onome što sam video i čuo*.

¹⁹ Maharaj, Nisargadatta, *I am that*, str. 23.

dharme (vječnog zakona) diljem dalekog istoka. Ovdje smo u stanju primijetiti sličnost koja se otkriva između metode primjetne u djelima nekih zapadnih mislilaca (primjerice Descartesov put do *cogito ergo sum*) i dalekoistočne introspektivne metode, na Zapadu poznate pod nazivom *self-inquiry*.²⁰ Ovo prekraćivanje puta konfrontacije s egom / asketizmom te odlazak ili, preciznije rečeno, prebivanje u samoj svijesti kakva jest ili pravoj prirodi u svojoj suštini ima jednu čisto fenomenološku namjenu.

Corbin pojam fenomenologije uzima u njenom najopćenitijem značenju, tj. uzima pojam kakav jest i šta znači neovisno o pojedinačnoj fenomenološkoj školi. "Ono je suštinski povezano s motom grčke znanosti: *sozein ta phainomena*, spašavanjem pojava. Što ovo znači? Fenomen je ono što se pokazuje, ono što je očito i što u svojoj očitosti nadalje pokazuje nešto što se može otkriti tamo jedino pomoću onog što ostaje skrito... Fenomenologija se sastoji u 'spašavanju pojave', spašavanju fenomena, dok oslobađa ili raskriva skrito koje se pojavljuje ispod ove vanjštine. *Logos* ili princip fenomena, fenomenologije, otuda jeste kazati skrito, nevidljivo prisutno ispod vidljivog."²¹

Već prethodno definirani pojam *tarwila* kao duhovne hermeneutike, autor određuje na sljedeći način: "*Tarwil* je proces vraćanja nečega nazad njegovom izvoru, njegovom arhetipu."²²

Potpuno pojednostavljeno može se reći da je *tarwil*, ustvari, jedna duhovna egzegeza, međutim, kako se ranije samo tumačenje

dovelo u vezu sa svojevrsnom suptilnom fiziologijom tragačeve duše, nužno je navesti da je glavna karakteristika koja određuje ismailitsku perspektivu pojam duhovnog rođenja.

Duhovno rođenje ili "iskustvo buđenja u samom sebi", koje Suhrawardi dovodi u vezu sa skrivenim unutarnjim učiteljem i sa Svjetlošću²³, ključno je za egzegezu. Glavno pravilo ezoterista u hermeneutici može se sažeti u sljedeće: egzegeza teksta je egzegeza duše. Corbin u više navrata poistovjećuje ideju egzegeze sa samim egzegetom, tako što pod *exegesisom* smatra ideju o izlasku (*exode*) iz Egipta, recimo, izlazak izvan metafore, ali i izlazak iz robovanja doslovnosti; to je put koji treba proći sinhronijski tumač i *tarwil*.

Ključno je diferencirati metaforu od onog ka čemu ide jedna strogo duhovna hermeneutika. Metafora, *meta phora* – slikovito, preneseno značenje, nema duhovni smisao, koji bi se mogao iščitati iz teksta, pošto je sam tekst ono što predstavlja metaforu po sebi.²⁴ Tekst je to istjecanje, emaniranje iz jedne transcendentne Ideje. Na određen način, moglo bi se reći da je, ustvari, duhovna hermeneutika ovog tipa povratak doslovnog teksta na njegovo izvorno značenje. Prije početka svakog promišljanja na temu zahvatanja onog što konstituira *pravi smisao* teksta, važno je uvijek imati u vidu jednu teozofsku²⁵ svijest. Nije riječ ni o kakvom bijegu iz doslovnog značenja, već ukazivanje na jednostavnu činjenicu da ogroman broj vjernika, istraživača i čitatelja Biblije i Kur'ana sam tekst odvodi na druga značenja i drugačije smislove pored onih već napisanih. Istu situaciju nalazimo i

²⁰ Vidjeti u *Who am I? (Nan Yar)*. The teachings of Bhagavan Sri Ramana Maharshi, prijevod dr. T.M.P. Mahadevan, V.S. Ramanan Ramanasramam, Tiruvannamalai, India.

²¹ Henry Corbin, "Pojam komparativne filozofije", u: Nevad Kahteran, *Komparativna filozofija*, str. 195.

²² Ibid, str. 195.

²³ Za više informacija vidjeti: Suhrawardi, *The philosophy*

of Illumination, Brigham Young University Press, Provo, Utah, 1999.

²⁴ Za više informacija vidjeti: Corbin, Henry, *Ibn Sina i vizionarsko kazivanje*.

²⁵ Pri korištenju pojma teozofija važno je skrenuti pažnju da se on ne bi trebao dovoditi u vezu s doktrinom Madam Helene Blavatsky. Riječ je jednostavno o vraćanju ove riječi grčkom izvorniku, a što bi značilo božanska mudrost.

u različitim formama umjetnosti, naprimjer, što je najbolji dokaz stalne interakcije koja se događa u svijesti percipijenta i u otkriću polisemnosti tumačenja.

Za ezoteriste, bilo ismailite ili druge grupacije okrenute ka ovakvom obzoru interpretacije, suštinsko je prepoznavanje deimorfnog kvaliteta ljudske duše. Do tog zaključka su teško, ili bolje reći gotovo nikad, dolazili tzv. doktori Zakona, pravnici usmjereni ka literalizmu u tumačenju i protivnici svakog gnostičkog izleta, prosto iz kontinuiranog nastojanja da odvoje svijet božanskog od svijeta profanog.

Na prvi pogled, ovakav dualizam razumljiv je čin, posebice za zahiritske islamske pravnike ili neke ortodoksne rabine u judaizmu okrenute protiv gnoze, jer svaka vrsta priznanja da je još nešto osim samog Boga *božansko* dovodi u privid povredljivosti čvrstine monoteizma. U judaizmu i islamu to je posebno naglašeno, budući da je cijela teološka doktrina postavljena na tom temelju, tako da bi svaka mogućnost inkarnacije, otjelovljenja, ili čak vjerovanja u svetost materijalnih objekata, vodilo u ono što se u jednoj takvoj striktnosti detektira kao idolopoklonstvo. Naravno, bilo je i među teolozima onih, koji su s teologije skinuli veo i otkrili da je to, zapravo, teozofija, ali su se nakon takvog čina morali naći u poziciji opće društvene izopćenosti i ekskomunikacije.

Budući da su teozofi u svom tumačenju bili svjesni deomorfnosti duše, bili su spremni uvidjeti paralele između onog što indijski svetac Sri Ramana Maharshi naziva *Self*, sebstvo²⁶, ili buddhistički rečeno – buddha priroda, budinstvo inherentno u pojedincu²⁷, i onog što su poruke svakog svetog teksta, koji se suštinski obraća tom jastvu transformirajući ga u božanstvenost. Mjesto gdje se sreću zanimljive ezoterijske tradicije – Perzija, koju

Corbin oslovljava svojim duhovnim zavičajem, iznjedrila je jedinstvenu vrstu mističke poezije i proze. Vrhunsko spiritualno štivo u kojem se upravo ogleda ova vrsta hermeneutike je, primjerice, kontinuirana sakralna refleksija – priča o “Polu” (kao već spomenutom mističkom *axis mundi*-ju svijeta, ono što se još naziva i “Osmom klimom”).

Corbin na još jednom mjestu precizno ističe razliku između simbola i alegorije: “Simbol nije vještački oblikovan znak; on se neizazvano razvio u duši kako bi navijestio nešto što se ne bi moglo izraziti na drugi način; on je jedinstven prikaz onog simboliziranog kao jedne zbilje koja na taj način postaje vidljiva u duši, ali koja po sebi ondje transcendirira svaki izraz. Alegorija je manje ili više vještačko slikovito prikazivanje općih pojava ili apstrakcija koje su savršeno prepoznatljive ili izrazive na druge načine. Proniknuti u značenje jednog simbola nikako nije jednako tome da ga se učini suvišnim ili da ga se poništi, jer uvijek ostaje samo jedan izraz onog označenog s kojim se simbolizira.”²⁸

3. Refleksije na *mundus imaginalis*

*Kada je prosvjetljenje kao
munjeviti ubod sablje u središte
svih stvari, tad iščezavaju
i grešnost i svetost
otkriva se istinska stvarnost.*

(Kuei-Shan)²⁹

Vrsta duhovne hermeneutike, kojom se vodila većina mistika na koje Henry Corbin u svojim tekstovima često referira, nije mogla a da ne rezultira u posvjedočenju jednog cijelog svijeta, sa svim njegovim karakteristikama i osebnostima, onim što naziva imaginarni svijet ili *mundus imaginalis*. Percepcija

²⁶ Više u: *Talks with Ramana Maharshi*, Sri Ramanaasramam.

²⁷ Više u: *Zen danas*, priredio Dušan Pajin.

²⁸ Henry Corbin, *Ibn Sina i vizionarsko kazivanje*, str. 58.

²⁹ M. Konrad Hajers, “U čemu je štos?”, članak iz: *Zen danas*, priredio Dušan Pajin, str. 91.

konstelacije ovog svijeta, kako smo to ranije mogli vidjeti, uvijek je u međuovisnosti s primateljkom / unutarnjim bićem percipijenta, koja te transcendentne forme kasnije deskriptivno smješta u kontekst empirijske stvarnosti, često s mnogo teškoća. Pounutrenje teksta, odnosno prelazak s doktrine na samo iskustvo duha opisano je kod, primjerice, Mulla Sadra Shirazija kao postepeno duhovno putovanje podijeljeno u četiri faze.³⁰ Ovdje nemamo mjesta obraditi svaku pojedinačnu etapu s gnostikovim objašnjenjima, no postoji nešto na što je potrebno obratiti posebnu pažnju. Naime, putnikovo nestajanje (poništenje ega i pretakanje u čistu svjesnost), koje se događa već u prvoj etapi, zapravo je moguće donekle shvatiti kao potpunu metaforu. Ne želimo reći da se naprosto ništa ne događa, no postoji jedna iluzija proizvedena već u lingvističkoj strukturi govora o takvim iskustvima.

U gnostičkim naučavanjima različitih tradicija uviđamo da, iako postoje kategorizirane faze unutar kojih je putovanje do u detalje obrazloženo, ono se ipak cijelo prihvata s jednom svojevršnom rezervom, stalno preispitujući samu *zbiljnost* puta. U radikalnijim monističkim učenjima, bilo da je riječ o Adi Shankaracharyji, Hallaju ili Nisargadatti Maharaju, uviđamo da je i sam put tek puka iluzija, *mahamaya*.

U Maharajevoj doktrini³¹, primjerice, stalno obitavanje u Sebstvu, bez identificiranja s tijelo-um komponentom, dovodi do realizacije ili *mokshe*, tj. oslobođenja. Samo oslobođenje / prosvjetljenje jeste samo uviđanje svoje prave prirode. Drugim riječima, ne postoji *Put* koji treba prijeći, niti koraci koje treba poduzeti, potrebno je samo ono što Buddha zove *ispravnim razumijevanjem*.

U temelju same nedualne advaita vedante stoji znak jednakosti između *Brahmana* i *Atmana*, odnosno Boga i duše.³² Ovo možemo posvjedočiti na više mjesta u samim *Upaništadama*: "On je Bog, skriven u svim bićima, njihova najdublja duša koja je u svemu. On posmatra djela tvorevine, živi u svim stvarima, posmatra sve stvari. On je čista svest, izvan tri stanja prirode, Jedno koje vlada tišinom mnogih, Jedno koje preobražava sjeme u sjemenja mnoga... On je Vječno među stvarima koje su prolazne, čista svest svjesnih stvorenja, Jedno koje ispunjava molitve mnogih..."³³ Ovdje se, dakle, Brahman poistovjećuje s najdubljom dušom, dakle samom esencijom svega postojećeg, te sa čistom svjesnošću samih stvorenja. Prebivanje u svjesnosti (te prisutnosti), dakle u Jastvu, poistovjećuje se sa zajedništvom s Bogom.

Istu bismo logiku mogli primijeniti i na Shirazijevu deskripciju *sayr soluka*, posebno kada iščitavamo tzv. drugu etapu (putovanje od Istine do Istine sa Istinom)³⁴, gdje uviđamo egzistencijalno-monističku crtu u kojoj se opisuje gnostikovo pretakanje njegove osobnosti, djela i kvaliteta u božansku esenciju. To je "mjesto" u kojem se gubi svaki dualizam, ili osjećaj bilo kakvog zasebnog identiteta.

Proces koji se događa, bilo u budističkoj meditaciji ili gnostičkom zadubljenju kršćanina ili muslimana, u ovom smislu je istovjetan, jer se radi o jednoj intimnoj tišini s one strane uma. Unutar te tišine, prostora bez riječi i misli, zadubljenik ulazi u bezprostorni *mundus imaginalis*.

Gnostik na kojeg je Louis Massignon Corbinu posebno skrenuo pažnju, a koji je kasnije bio neka vrsta nevidljivog pratioca čiju je filozofiju potpuno prihvatio, nedvojbeno je

³⁰ Više vidjeti u: Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi i njegova transcendentna teozofija*, str. 79.

³¹ Vijayendra Deshpande, *I am unborn: Talks with Sri Nisargadatta Maharaj*.

³² Ovdje je važno naglasiti da nije riječ o personalnom konceptu Boga, tipa Krišne, Krista, Shive, Allaha ili

Yehove, već o neizrazivom principu kozmičke praznine, čistom Jedinstvu izvan svakog poimanja, imenovanja i koncepta.

³³ *Upaništade*, str. 70.

³⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi i njegova transcendentna teozofija*, str. 79.

perzijski filozof Suhrawardi. Ovaj tzv. teozof svjetlosti (umro 1191.) osoba je koja je na specifičan način uskrснуla mudrost drevne Perzije i zoroastrizma, te je uspješno inkorporirala u svoj mističko-filozofski sistem, dosta sličan ismailitskom šijskom islamu. On u manjinskoj zajednici Odabranih, drevnih perzijskih mudraca različitih od dualističkih maga, prepoznaje stare *ishraqi* teozofe, koji svoje korijene vuku još do slavnog perzijskog kralja Kay Hosrawa. U zoroastrijskoj svetoj knjizi *Avesti* nalazimo riječ *Xvarnax* (Svjetlost Slave), što će Suhrawardi povezati s arapskom riječju *sakina*³⁵. Ovaj termin, jedan od značajnijih u njegovom djelu *Teozofija svjetlosti* ili *Teozofija iluminacije*, predstavlja identičan pojam jevrejskom poimanju božanske prisutnosti, koja, spuštajući se u hram, obitava u njemu i iluminira ga, s razlikom što je za učitelja *ishraqa* hram sama esencija duhovnog putnika, njegovo srce.

U samom razvijanju *ishraqi* filozofije on je uvidio potrebu za uvezivanjem kozmologije i antropologije, utemeljujući, uvjetno rečeno, *nigdjezemlje*. Ovaj svijet se u različitim tekstovima naziva *Osma klima*, *Na-koja-abad* (zemlja koja se nigdje ne nalazi, nigdjezemlje), *Malakut* (svijet Duše), itd. "To je doista svijet koji posreduje između svijeta osjetilne percepcije (ovaj naš svijet) i višeg svijeta *Jabaruta*, svijeta čistih arhandeoskih Inteligencija. Organ kojim se dopire u taj posrednički svijet nije ni sposobnost osjetilne percepcije ni *virtus intellectualis*, već čista djelatna Imaginacija."³⁶

Corbin je taj arapski pojam *alam al-mithal* prvi preveo sa *mundus imaginalis*, te je kasnije na više mjesta skretao pažnju na diferenciranje između pojma imaginalnog i svijeta mašte, imaginarnog.

Razlog utemeljenja jedne ovakve sfere jeste razumijevanje da bi negiranje postojanja suptilnog svijeta čistih formi rezultiralo

nevjerovanjem u revelacije biblijskih proroka, kur'anskih vjerovjesnika, vizije svetaca i gnostika, svaku vrstu transcendentnog iskustva. Mjesto gdje obitavaju čiste inteligencije i izvor nadahnuća kontemplativnim pojedincima naprosto nije svijet obuhvatljiv racionalnom spoznajom, a posebno ne organima osjetilne percepcije. Postojanje ovog svijeta stoga je podjednako značajno i za Meistera Eckharta, Mir Damada, Mir Fendereskija i za svakog drugog mistika i duhovnog tragaoca.

Nemoguće je promišljati imaginalni svijet i njegovu poziciju i važnost u tradicionalnoj metafizici ako je takvo mišljenje učvršćeno u jednoj dualističkoj matrici. Iako je tako, samo obitavanje unutar imaginalnog je dvoznačno. Postoji, naime, ono što se zove fenomenologija *sensoriuma*. Kod Suhrawardija taj suptilni organ je zapravo skladište svih percepcija, tu se nalazi sve ono što oblikuje zbilju posmatrača, dakle, svaki vanjski osjetilni opažaj, ali i svaka racionalna ideja.

Spomenuti hebrejski pojam *shekhinah* i osuda koju nalazimo u *Ezekielu*³⁷ Corbin interpretira na sljedeći način: "...simbolički objašnjeno kao napuštanje, odlazak Slave Gospoda (*Kevodh Yehveh*) iz Hrama i zašto Ezekiel ima viziju Slave koja napušta Jeruzalem. Ovo prisustvo Slave je označavalo osobno prisustvo Jahvea i iz tog razloga je Hram sačinjavao područje koje je bilo potpuno posvećeno, odvojeno, zatvoreno samo u sebe: ništa profano bilo kakvog opisa (bilo koje vrste) nije moglo biti povezano s njim. Ovaj ideal *Imago Templi* je temelj Ezekijelove teologije Hrama... Udaljavanje (*shekine*), prema tome, je ono što donosi uništenje, destrukciju Hrama: 'Ja više nemam prebivalište na Zemlji.' Spomenuta destrukcija podrazumijeva, zajedno s egzilom *Shekhine*, suspenziju ili prekid djelovanja koje se veže za ostvarenje Kraljevstva (prestanak aktivnosti božanske

³⁵ Navedeno odgovara hebrejskom pojmu *Shekhina*.

³⁶ H. Corbin, *Grimizni anđeo*, str. 135.

³⁷ *Biblija, Stari Zavjet, Ezekiel*, str. 816.

Desne Ruke), za Hram kao idealno središte svijeta; to je bilo središte iz kojeg je Bog vladao svijetom, centar kozmičke teokratije.”³⁸

Kasnije će biti dat prikaz, uvjetno rečeno, božanske restauracije koja će pratiti vizije u *Knjizi Ezekielovoj* u smislu jednog novog hrama, itd. No, ono što je ovdje značajno prizvati u sjećanje jest simbolička vrijednost koju sam hram nosi. Njegovi atributi su vanvremenitost i natprirodnost, tako da je lahko uvidjeti podudarnost između termina *Sakinah*, koji koristi Suhrawardi u teozofiji svjetlosti, njegovog perzijskog pandana *Khurrah* (tj. *Xvarnax*, Svjetlo Slave) spomenuto u *Avesti* i hebrejskog *Shekhinah*. Povlačenje tog sakralnog prisustva uzrokuje rušenje hrama te implicira da božansko više ne posjeduje *mjesto prebivanja* na Zemlji. Kasnije će autor samo božansko poistovjetiti s Hramom, pojasniti povratak *Shekhineh* te uskrsnuće Novog Hrama, no ne treba gubiti iz vida da u hermeneutici kakvu predlaže Corbin uvijek treba imati na umu fenomenologijski pristup, a ne historijski.

Imaginalni svijet kakav se otkriva u mističko-filozofijskom sistemu Suhrawardija zauzima ključnu ulogu koja je proizvod onog što on naziva *ishraq* (blistavost i jutarnje obasjanje). U prenesenom značenju, to je vrsta božanski inspirirane spoznaje, toliko revolucionarne u mistikovom biću da biva uzrokom, zen-buddhistički rečeno, *satori* momenta. To spoznaja “nije predodžbena spoznaja, već je ona neposredna Prisutnost spoznanog na način na koji je prisutan onaj koji spoznaje samoga sebe... Postoji, zapravo, suodnos između otkrivanja unutarnjeg ega, ega u drugom licu, *Alter Ega, tebe*, i vertikalnog značenja uzvisine – između interiorizacije (raskrivanja nebesa Duše) i usmjerenja prema nebeskom polu. Ako Suhrawardijeva “orijentalna teozofija” uzrokuje širenje ptolomejske

astronomije i peripatetičke teorije Inteligencija, to je zbog toga što univerzum duhovnih bića, kojeg uspostavljaju i jedna i druga teorija, nije sukladan dimenziji mnoštva neba zvijezda stajačica, “beskrajnih svjetlosti na koje je bilo usresređeno Suhrawardijevo usredotočenje. Ali snagom vizionarskog opažanja, koje se prilagođuje vizijama Zaratustre i blaženog kralja Kay-Khosrawa (jednog od legendarnih kraljeva drevnog Irana, rođenog u Eran-Veyu) nadilazi se shema astronomije njegova vremena...”³⁹ Ovo nadilaženje snagom vizionarskog iskustva podjednako se, dakle, odnosi i na kritiku Avicennine teorije Inteligencija, ali otkriva i cijeli ezoterijski “tok” duhovnog usredotočenja još od drevnog perzijskog kralja Kaya Hosrawa i zoroastrijača, konstantno postojećeg sve do vremena filozofije iluminacije.

Suhrawardijeva filozofija iluminacije “radije identificira filozofiju s mudrošću nego s racionalnom sistematizacijom. Filozofija za nju ne počinje s Platonom i Aristotelom (prije bi se reklo da ona s njima završava). Zaogrćući mudrost u racionalističku odoru, Aristotel joj je ograničio perspektivu i odvojio je od sjedinjujuće mudrosti starih mudraca. Sa stanovišta *Isbraqa* Hermes ili Profet Idris je otac filozofije koju je primio kao objavu s neba. Njega je slijedio lanac mudraca u Grčkoj i staroj Perziji, a docnije je islam unificirao mudrost prethodnih civilizacija u svom miljeu. Lanac prijenosa *isbraqi* doktrina, valja shvatiti više simbolički nego historijski, a dalo bi ga se shematizirati na sljedeći način: (Na vrhu ‘hijerarhije’ je Hermes, potom Agatodemon (Set), a nakon toga se račva na dva dijela): Askepije – Pitagora – Empedokle – Platon – Neoplatonisti – Du al-Nun Misri – Abu Sahl Tustari; (i s druge strane): Perzijski svećenici – kraljevi Kiumart – Faridun – Kai Hosraw – Abu Yazid Bistami – Mansur

³⁸ Henry Corbin, *Temple and contemplation*, str. 285.

³⁹ Henry Corbin, *Svjetlosni čovjek u iranskom sufizmu*, str. 110-111.

Hallaj – Abu Hasan Harraqani.⁴⁰ Na samom završetku ove simboličke hijerarhije, odmah nakon Tustarija i Harraqanija, nalazi se Suhrawardi, tako da je on na neki način ujedinitelj tih drevnih ezoterijskih doktrina koje se u iluminacionizmu stapaju u jednu.

Način podučavanja koji je koristio učitelj iluminacije jeste podučavanje pomoću simboličkih priča, koje slušaoc treba dovesti u stanje duboke kontemplacije.⁴¹ Jedan primjer toga je i geografski simbolizam, kojim se pravi distinkcija između Istoka i Zapada. Ova vrsta podjele nema nikakve veze s konkretnim zemaljskim geografskim prostorom, niti stranama svijeta, već se radi o identificiranju Istoka kao simboličkog mjesta odakle *izlazi* gnoza, svijet čiste svjetlosti, imaginalni svijet, i svijet Zapada kao čitav sublunarni svijet materijalnog i tame.⁴² Svrha kojoj teži iluminacionistička filozofija jeste da buđenjem unutarnjeg bića gnostik iz svijeta *zapadnog izgnanstva* dođe u ponovno otkrivanje svog pravog doma. Često se ovaj put poistovjećuje s pojmom *berzeha* ili međusvijeta. Razlog tome jeste kombinacija metoda koje se koriste unutar mističizma *isbraqi* škole, a to je filozofska racionalna analiza (koja treba uvjeriti um u istinitost stavova) i duhovno pročišćenje različitim meditativnim praksama. No, ono što je zajedničko iluminacionistima i kasnijim predstavnicima isfahanske škole jest važnost egzistencije *mundus imaginalisa*, budući da on osigurava svaku vrstu nadracionalnog iskustva, bilo da je riječ o hinduističkom *samadhi*ju ili jednostavnijem obliku inspiracije.

⁴⁰ M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, str. 386.

⁴¹ Primjer za navedeno pronalazimo u: Suhrawardi, *The mystical and visionary treatises of Subrawardi*.

⁴² Ovdje se radi o preokretu s horizontalne paradigme na vertikalnu. Naime, svijet čistih Inteligencija je Istok, a cijela planeta Zemlja je mjesto materijalnog, Zapad. Tako da nikako nije riječ o preferiranju jednog materijalnog prostora nad drugim.

⁴³ Emanuel Swedenborg, *Nebo sa svojim divotama i*

4. Gnostička svijest i paradoks monoteizma

“Ima ljudi koji misle da je Nebo malo, temeljeći svoje mišljenje na nekim doslovno shvaćenim mjestima u Riječi, kao naprimjer da se u Nebo primaju samo siromašni, ili samo izabrani, ili samo oni rođeni unutar Crkve, a nikako i oni rođeni izvan Crkve, ili samo oni za koje Gospod posreduje, ili da se Nebo zatvara kad se ispuni, i da je to vrijeme naznačeno unaprijed. Međutim, ti ljudi ne znaju da se Nebo nikad ne zatvara, da nema ni utvrđenog vremena ni određene veličine, da su pak Izabrani oni koji čine dobro iz poslušnosti prema Istini, a siromašni oni čije je znanje o dobru i istini siromašno, no žele da znaju više; za njih se još kaže da su gladni. Ti isti koji nebo zamišljaju kao malo misle isto tako da je ono na jednom mjestu na kome su svi sakupljeni, dok se ustvari ono sastoji od bezbroj Društava.”

(Emanuel Swedenborg)⁴³

Gnostička svijest kao takva jest primarni konstituent pomoću kojeg se dešava iznutažna transformacija, gdje se rastače čvrsta um / tijelo struktura percepcije subjekta i prelazi u jedan, uvjetno rečeno, elastičan koncept personalnosti. Preciznije rečeno, sudeći prema izvještajima indijskih *sadhua*⁴⁴, ego ili osobnost koja je dotad prihvatana kao datost, u ovom procesu doživljava svoju disoluciju. To je trenutak kada yogi ili mistik shvaća da su sve ideje i naslijeđeni koncepti o slobodi volje zapravo samo iluzija te da je istina univerzuma potpuni determinizam. Šri Ramana Maharshi na pitanje “šta je kraj predanosti

Pakao prema onome što sam video i čuo, str. 254.

⁴⁴ Sadhu – sveti ljudi, pojam koji se koristi u hinduizmu, a označava lutajuće monahe, koji prakticiraju strožiju formu asketizma. Sadhui kao posebna populacija u Indiji postoje i danas; njihove glavne karakteristike su dreadloci, duge meditacije, nadprirodne moći, pušenje hašiša kao dio duhovnog rituala, skroman i jednostavan život, slijedenje principa *ahimse* nenasilja i celibat.

(*bhakti*) i puta Siddhante (*tj. Saiiva Siddhanta*)” odgovara na sljedeći način: “On se sastoji u tome da se nauči istina da sva čovjekova djela izvedena s nesebičnom predanošću, uz pomoć tri pročišćena instrumenta (tijela, govora i uma) u svojstvu sluge Božijeg, postaju Božija djela, i da se stane na kraj s osjećajima ‘ja’ i ‘moje’. To je, također, istina onog što Šaiva-Siddhantini nazivaju parabhaktijem (vrhunskom predanošću) i životom u službi Bogu (iraipani-nitra-lom). (Kraj puta znanja jnane i Vedante) se sastoji u tome da se spozna da se ‘ja’ ne razlikuje od Gospoda (Išvare) i da se oslobodimo lažnog osjećaja da smo činitelji (kartrutva-e, ahamkara-e).”⁴⁵

Bilo da je riječ o slijedenju puta devocije (kakav je bhakti-yoga u personalističkim školama Vedante, personalni koncept Boga u Bibliji i Kur’anu) ili impersonalnom monizmu Upanishada putem jnana-yoge, budizma (posebice zen i theravada učenja) – način sagledavanja je uvijek internaliziran i završava u kozmičkom impersonalizmu. Naravno, nisu samo dalekoistočne spiritualne discipline potvrđivale takvo gledište, njega imamo i u kršćanstvu s Meister Eckhartom i u sufijskom islamu s Najm ad-Din Kubrom: “Duša, demon, melek nisu zbilje koje su ti unutarnje; ti si same te zbilje. Isto tako, nebo, Zemlja i Prijestolje nisu stvari koje su ti unutarnje, ni Raj ni Pakao, ni smrt ni život. One postoje u tebi; kad budeš dovršio mističko putovanje i kada budeš postao čist, zadobit ćeš svijest o sebi.”⁴⁶ Dalje, Corbin objašnjava: “No, dovrši to mističko putovanje, a to je *interioriziranje*, to jest

‘izlazak prema samome sebi’; to je onaj egzodus, putovanje prema Orijentu-izvoru koji jest nebeski pol, izlazak duše izvan ‘zdenca’, kada se na otvoru rađa *visio smaragda*.”⁴⁷

*Paramatman*⁴⁸ u indijskoj filozofiji, kao jedno od manifestacija božanskog unutar čovjeka, slobodno se može povezati s onim što Mulla Sadra Širazi označava kao *sir*, ili transsvijest.⁴⁹ Buđenjem ove *chakre* događa se transformacija, koja podešava samu percepciju šireći njen opseg i otvarajući je za *satguru* iskustvo. Gnostik ovdje uviđa unutarnje vođenje, kojem na početku daruje osobnost, pa ga opisuje kao Mahdija, Krista ili Shivu, da bi uvidio da je to vrsta teofanije koja je uvijek bila sastavni dio njega, odnosno on sam. To unutarnje vođenje, koje je snažno potencirao Corbin, kao vođenje anđela ili dvojnika na Nebu, jedna je od esencijalnih tačaka i iluminacionističke filozofije.

Jedno takvo kazivanje o transformaciji koju svjedoči gnostička svijest vidimo u tumačenju jednog Muhammedovog predanja⁵⁰ kod Qazi Sa’id Qommija: “Mistici vizionari (*ahl al-kashf*) pridodaju vjeru tim predajama. Sve što postoji na onim zemljama živo je misleće biće (*hayy natiq*, to je sama definicija čovjeka), ondje za stalno traje, neuništivo i bez promjene. Kada gnostici dosegnu ondje, a oni ondje dosežu s Duhom svojim, pri njima ne postoji ništa puteno. Oni napuštaju svoje obitavalište (*haykal*) na ovdašnjoj zemlji i postaju oni *odvojeni*. Na onim zemljama postoje neizbrojivi gradovi koji se zovu *Svjetlosni gradovi* (*mada’in al-nur*). Ondje od gnostika ne dosežu doli onaj koji je odabran i izdvojen.”⁵¹

⁴⁵ Upadesha Manjari, *Duhovno uputstvo*, iz: *The collected works of Ramana Maharshi*, str. 2.

⁴⁶ Henry Corbin, *Svjetlosni čovjek u iranskom sufizmu*, str. 112.

⁴⁷ Ibid., str. 112.

⁴⁸ Vrhovna Duša, kozmički duh ili Apsolutni Atman u vedskoj teologiji je jedan od tri aspekta božanskog, koji se manifestira kao Brahman unutar tragaoca.

⁴⁹ Više vidjeti u: S. H. Nasr, *Sadr al-Din Shirazi i njegova Transcendentna Teozofija*

⁵⁰ Predaja glasi ovako: Abdullah ibn Abbas svjedoči sljedeći *hadis*: “Pogledaj tu *Kabu*, ona je jedan među četrdeset hramova. Na svakoj Zemlji među sedam zemalja postoje stvorenja slična našim, tako da među njima postoji čak jedan Ibn Abbas jednak meni.”

⁵¹ Henry Corbin, *Historija islamske filozofije u Iranu XVII i XVIII stoljeće*, str. 412.

I potom dolazi ključna teza za spomenutu ezoterijsku hermeneutiku: "Za svjetovnjaka *tawil* izgleda kao da napušta polje doslovnog značenja i izvjesnost historijskih događaja, da bi pretaknuo slovo teksta u alegoriju ili apstrakciju. Posve suprotno, inicirani zna da *tawil* prenosi zemaljski, prizeman i po sebi beznačajan događaj na razinu na kojoj 'događaj na Nebu' simbolizira za svagda proživljenu duhovnu situaciju, jedinu Historiju koju bilježe dva meleka 'plemenita pisara'. *Tawil*, vidjeli smo to naprijed, ozbiljuje prelazak od stvarnosti ili metaforičke historije (*majaz*) do Zbilje ili istinske Historije (*haqiqat*)."⁵²

Gnostički način čitanja svetih tekstova dolazi kao posljedica jednog dramatičnog iznutarnjeg iskustva, poslije čega dolazi do sveopće transformacije svjetonazora i onog što se u theravada buddhizmu zove ispravan uvid. Međutim, postoji još nešto čemu mistik biva izložen u poziciji svjedoka, dok posmatra slamanje dogme. Ovdje dolazimo do posvjedočenja svih paradoksa, koje monoteizam u sebi trpi. "Kada govorim o 'paradoksu monoteizma' imam na umu situaciju, koju su iskusili i prevladali muslimanski gnostici i teozofi, posebice škola velikog vizionarskog teozofa Mohyidin Ibn Arabija (u. 1240). Ja ću sažeti taj paradoks ukratko, tako da bismo mogli razlikovati njegove tri faze, ne samo prema Ibn Arabiju, već i prema njegovim nasljednicima. Ovdje ću se posebno osloniti na Seyyed Haydar Amolija, u isto vrijeme kritičara i gorljivog učenika Ibn Arabija.

Tri slučaja paradoksa:

1. U svojoj ezoteričnoj formi, naime ispovijedanju vjere da izjavljuje La ilahe illallah, monoteizam iščezava u svom pobjedonosnom trenutku, nesvjesno brišući sebe i tako postaje milom ili silom metafizičko idolopoklonstvo.
2. Monoteizam postiže spasenje i dobiva svoju istinu samo postizanjem svojih

ezoterijskih oblika čiji se simbol vjere izražava ovako: '*Laysa fi'l-wojud siwa Allah*' ('U egzistenciji postoji samo Bog'.) Za naivnu dušu čini se da ovo također hoće uništiti monoteizam. Egzoterički monoteizam se tako diže na ezoterički i gnostički nivo *teomonizma*. Međutim, kao što je egzoterički nivo stalno u opasnosti od metafizičkog idolopoklonstva, tako je i ezoterijski nivo pod prijetnjom koja proizlazi iz pogrešne interpretacije riječi *bitak*.

3. Ovu opasnost prizvala je institucija integralne ontologije koja se predstavlja, kao što ćemo vidjeti, integracijom na dva nivoa, a sada ta dvostruka integracija utvrđuje eo ipso metafizički pluralizam."⁵³

Doktrina poznata pod nazivom "transcendentno jedinstvo bitka" možda je jedna od najkontroverznijih teorija unutar historije religija, budući da ona za teologiju stvara izazov kojoj dijalektička "odbrana" monoteističkog legalitarizma mora odgovoriti. Brojni mistici, za koje se pretpostavlja da su ismailiti ili pripadnici nekog drugog oblika šiitskog islama, Hallaj, Bistami, Ibn Arabi, imali su čak ozbiljne posljedice u životu zbog inklinacije tim učenjima. Upravo je teorija o Jedinstvu bitka ona koja je u knjigama ortodoksije doživljavala stalne napade i anatemiziranja, prosto iz razloga što ona, po mišljenju teologa, implicira neku formu inkarnacije ili otjelovljenja božanskog u čovjeku.

Treba imati na umu da je same početke egzistencijalno monističkog učenja moguće naći u Indiji unutar klasičnih vedskih tekstova, ali i u vedanti. Primjer monizma možemo naći i u Lao Tzeovom *Tao te chingu* (*Knjizi o Apsolutnom Putu*). Poznato je da se monistička doktrina pojavljivala i kod Grka, kod Plotina i neoplatonista, te da je ona, uprkos mnogim protjerivanjima i ekskomunikacijama iz crkava i vjerskih zajednica, opet preživjela.

⁵² Ibid., str. 413.

⁵³ Henry Corbin, *The paradox of monotheism*, str. 2.

Šta je to što je tako sporno u razumijevanju gnostika, a čemu se protive organizirane religijske zajednice, i u čemu se sastoji ono što Corbin naziva *izdajom klerika*?

U teologijama u kojima vlada striktan monoteizam, svaka vrsta pomicanja granica u nastojanju da se produbi razumijevanje načina na koji je božanska sveprisutnost uključena u svijet, te kako funkcionira ta interferencija, doživljavana je kao napad na dogmu. U tom smislu, čini se da je samo definiranje božanskog Imena i atributa bilo potpuno suprotstavljeno tadašnjoj islamskoj *mainstream* dogmi: "svako biće epifanijska je forma (*mazhar*) božanskog bića koja je u njemu manifestirana kao jedan ili više Imena... Svako božansko Ime manifestirano je kao gospodar / gospod (*rabb*) bića koje ga manifestira (to jest, koje je njegov *mazhar*). Svako biće epifanijski je oblik svog gospodara (*al-rabb al-khass*), to jest, on manifestira samo taj aspekt božanske esencije koja je u svakom slučaju partikularizirana i individualizirana u tom Imenu. Niti jedno određeno ni individualizirano biće ne može biti epifanijska forma božanskog u svom totalitetu, što će reći, od svih Imena ili 'gospodara'." "Svako biće", kaže Ibn Arabi, "ima za Boga samo svog partikularnog gospodara, nemoguće je da ima Cjelinu."⁵⁴

Ova vrsta ontološkog *preplitanja* bitka kakva se izlaže u gnostičkoj teoriji transcendentnog jedinstva bitka jasno je da ugrožava svaki dualizam i logiku binarne opozicije na kojima počivaju literarna čitanja svetih tekstova. Ova teza dovedena do svojih krajnjih ontoteoloških konsekvenci glasila bi ovako: "Gnostik je čovjek koji se posve poistovjećuje s Bogom u posve mogućem odnosu, i koji motri Boga vidom samog Boga, iz perspektive

samoga Boga. Budući da on motri Boga vidom samoga Boga, tad su sva samoočitovanja Božija smirena u njegovom gledanju. On, zacijelo, svjedoči cijeli svijet Bitka, kako on već pulsira unutar Božanskog Života."⁵⁵ Na više se mjesta u šiitskoj i sufijskoj gnozi spominje položaj duhovno pročišćenog tragaoca, kao položaj ogledala, koje reflektira božanske zrake na sve s čim dođe u doticaj i koji je u ovom svijetu spokojni svjedok događaja. Budući da je razbio iluziju o slobodi volje, on je tek tad slobodan – paradoksalno – kada je shvatio da je sredstvo u rukama Svjesnosti.

5. Vječna religija (gnoza) i univerzalna eshatološka hermeneutika

"Pazite da se ne ograničite na pojedinačnu religiju i da odbijate sve druge kao nevjerničke. Ako činite tako, propustit ćete steći veliku korist. To nikako, jer propustit ćete steći pravo znanje o zbilji. Pokušajte od sebe načiniti (neku vrstu) Prve Materije za sve oblike religijskog uvjerenja."

(Ibn Arabi)⁵⁶

Uvijek je zanimljivo primijetiti da unutar većine mističko-filozofijskih sistema često postoji referiranje na nešto što je izvan same religijske dogme, uvjerenja ili, bolje rečeno, s onu stranu religije kao takve. To referiranje na simboličku tačku transformirajućeg ezoterijskog iskustva gotovo je neuhvatljivo konceptom, rekli bismo nepristupivo područje. Određeni mistici sami sebe stavljaju s onu stranu *ispravne religioznosti* ili s onu stranu vjerskog zakona⁵⁷ da bi time ukazali na nešto primarnije od samog simbola.

kojima on sebe ne prepoznaje kao muslimana, ni kršćanina, ni Jevreja; izvan je poimanja dobra i zla; bezmjesnost je njegovo mjesto, neoznačenost njegov znak... Ili kod Hallaja, koji je otvoreno tvrdio da je Istina jedno od božanskih imena, zbog čega je bio osuđen na anatemu, a potom na smrt.

⁵⁴ Henry Corbin, *Alone with the alone*, str. 95.

⁵⁵ Toshihiko Izutsu, *Sufizam i taoizam*, str. 250.

⁵⁶ Ibn Arabijev citat iz *Dragulja mudrosti*, naveden prema: Toshihiko Izutsu, *Sufizam i taoizam*, str. 251.

⁵⁷ Takav primjer nalazimo u Rumijevim stihovima u

Iluminacionist Suhrawardi pri samom utemeljenju ezoterijske zajednice, koja će nakon njegove smrti biti okupljena oko djela *Hikmah al-ishraq*, također indirektno ukazuje na posebnost teozofije iluminacije činjenicom da ona baštini naslijeđe perzijskih kraljevamistika, sljedbenika Zaratustre, te egipatskih kraljeva, a potom i sufi mislilaca kakav je bio Bistami. Na toj simboličkoj tači gdje se spajaju ta dva učenja, pojavljuje se iluminacionizam. Dvanaest šijskih Imama, s druge strane, u svojim su govorima često znali pojašnjavati da unutar svake zajednice postoji, uvjetno rečeno, spiritualno jezgro ili komuna netaknuta ovosvjetskim previranjima i razmiricama. Kod sufijskih pjesnika na više mjesta moguće je posvjedočiti poistovjećivanje pojedinačnih ljudskih duša sa sveprožimajućom božanskom silom, kako je to postavljeno u Attarovom djelu *Govor ptica*, gdje je svaka od trideset ptica koje su krenule na putovanje prema *Simorghu*⁵⁸ na kraju svog puta uvidjela da su one zapravo ono za čim su krenule u potragu (jer sama riječ *Simorgh* razlomljena na dvije riječi znači – trideset ptica).

Sve ove primjere navodimo zbog nastojanja da se dohvati taj simbol u kojem se prelamaju različite tradicije i na njemu čine jednu posebnu, ezoternu “tradiciju”. Još jedan primjer je i u shvatanju siromaštva kao *Puti*. “Općenito, siromaštvo je simbol osiromašenja duha u asketskom traganju. *Blago siromašnima duhom jer je njihovo kraljevstvo nebesko!* (Matej 5,3) Za Meistera Eckharta riječ je o *osiromašenju samog sebe i o zaodijevanju Vječnošću Božijom*, tako da jedno uvjetuje drugo... Siromaštvo je nalik djetinjstvu: to je povratak *jednostavnosti*, ravnodušnost spram pojavnog svijeta, budući da je djetinjstvo povratak izvoru. Isto poimanje postoji i

u islamu, gdje se duhovno siromaštvo kaže *faqr*: kontemplativni siromah je *faqir*. To je odvajanje od mnogostrukog i isključiva ovisnost o Principu”⁵⁹. Također, možemo navesti primjer Franje Asiškog i neke druge primjere.

Ontološka doktrina koja cjelovitije objašnjava gnostički svjetonazor najbolje se može približiti na sljedeći način: “Ko govori o mnoštvu, posmatra ontološku istinu s obzirom na njenu manifestaciju u svetu koji je objektivno mnoštvo i s obzirom na njenu epifaniju u božanskim imenima koja su inteligibilno mnoštvo, kao i u imenima sveta, njegovim posebnim atributima kao što su vremenitost, kontingentnost, promjenjivost, prolaznost, itd. Ko govori o jedinstvu, taj ontološku istinu posmatra s obzirom na njenu bit koja se uzdiže iznad racionalnog i relativnog mnoštva, odnosno mnoštva opisa imenima. Njoj ne trebaju ni stvari iz sveta ni opisi... Gnostici vide jedinstvo u mnoštvu i osvjedočuju se u Boga u stvorenju, pošto su shvatili jedinstvo *bića* i uvjerali se da stvorenje ne postoji u samom sebi i od samog sebe.”⁶⁰ Sličnost ovakvom teološkom diskursu vidimo i u svetoj knjizi Indije, gdje Gospod Krishna obraćajući se Arjuni, na bojnopolju Kurukshetre, daje jasne instrukcije vezane za duhovnu disciplinu, samospoznavanje i način prevladavanja *samsare* i ponovnog rađanja: “Ko mene vidi u svemu i sve u meni, ja njega ne odbacujem, niti on mene. Jogin, koji teži jedinstvu i obožava Me – koji prebivam u svim bićima – on prebiva u Meni, ma gdje se nalazio. Ko vidi istu suštinu u svima stvarima, bilo zadovoljstvo ili bol, on se smatra za najvišeg mudraca, o Ardžuna.”⁶¹

Kod Lao Tzea vidimo možda i najkompletniju monističku doktrinu izloženu u fascinirajućoj pjesničkoj formi, gdje se ovaj

⁵⁸ Simorgh – ptica koja se u zoroastrijskoj *Avesti* spominje pod nazivom *saena*. Motiv Simorgha predstavlja čest izvor inspiracije u perzijskom misticizmu.

⁵⁹ Jean Chevalier i Alain Gheerbrant, *Rječnik simbola*, str. 595.

⁶⁰ Ibn Arabi, *Dragulji mudrosti*, komentar, str. 318.

⁶¹ *Bhagavad gita*, str. 46.

nedohvatljivi primordijalni simbol, u nastojanju da se izbjegne svaki opis, ipak može, makar u obrisima, približiti običnom čovjeku. Na samom početku *Tao te chinga*, paradoksalno, odriče se čak i mogućnost govora o *Putu*. *Tao* je potom opisan kao bezimen, prazan, vječan izvor svjetla, predak svemu postojećem⁶², itd., no, ipak, bez obzira na njegovu impersonalnost, moguće je izgubiti se u njemu i postići *djelovanje bez napora*. Poznavanje *Tao-a* kao posljedicu ima ispravno etičko djelovanje, koje dolazi potpuno spontano i prirodno, bez bilo kakve prisile ili usiljenosti, tako da je mudrac, koji je *jedno sa svim*, ustvari refleksija tog bezimenog ništavila, ili buddhistički rečeno *shunyate*.

Različite prakse koje ljude pripremaju na susret sa smrću, kao i opisi različitih stanja koje mogu zadesiti dušu prilikom prolaska kroz mnoge dimenzije (a čim se danas bavi hipnoterapija), vrlo su slični deskripcijama i ritualima opisanima u tibetanskoj vajrayana tradiciji.⁶³ Opisi kakve ovdje nalazimo vrlo su slični, a ponekad i identični, opisima putovanja duše u *berzeb*, kakav se daje u duodecimalnom šijskom ezoterizmu. U svim ovim opservacijama nužno se nameće pitanje sličnosti. Neosporno je da, počevši od istraživanja bilo koje egzoterične teološke misli, što se dublje analiziraju hermeneutička pitanja metafore / simbola / alegorije te se ide ka samoj esenciji učenja – uviđa se zajednički patern koji se oslikava u svim tradicijama, religijama, denominacijama i sektama. Upravo to je ono gdje se konstituira razlikovnost između predkozmičkog simbola, koji ima bezvremen karakter, i raznoraznih emanacija, koje su slijedile

i koje su, uprkos svemu, vremenite i, samim tim, ograničene. Njihovu ograničenost najbolje svjedočimo u istraživanju historije religija i u činjenici raznoraznih metamorfoza kroz koje je prolazila svaka pojedinačna religija, bilo “paganska” ili monoteistička.

Jedan takav simbol, ili proto-religiju, ovdje označavamo kao gnozu.⁶⁴ Vječna Religija ili Gnoza jest sama srž svakog učenja, koje je na početku bilo *samo* propovijedanje ili jednostavno ukazivanje na više zbilje, da bi se kasnije razvilo u različite forme organiziranog vjerovanja i ritualizma, kakve imamo danas. Gnoza nije protivna nijednom takvom sistemu, niti je suprotstavljena nekakvoj dogmi, već je s onu stranu teološke racionalne dijalektike, te se ne može kategorizirati, budući da nadilazi svaki dualizam. “Gnoza je, naime, vječna, ona nije toliko sistem, koliko oblik misli, star koliko i naš duh, koji će trajati koliko i on. Njezina različita očitovanja, ponavljanja i uskršavanja, usprkos progonima i masakrima – gnoze imaju svoje mučenike – pružaju nam o njoj povijesni dokaz.”⁶⁵ Može se reći da je gnoza, ustvari, taj korijen iz kojeg su kasnije proizašla sva druga mnogobrojna učenja, koja i dalje u sebi nose klicu, odnosno simbol pomoću kojeg dešifriramo identična značenja, koja se kriju iza javnih formi, rituala, itd.

Eshatologija je jedan od tih simbola. Različite kulture i vjerovanja jasno pokazuju da nijedno vjerovanje, od davnina do *new age* teologije, nije bilo imuno na promišljanje o kraju vremena. Corbin je u toku svog istraživanja, imajući na umu univerzalnu paradigmu gnoze kao spasonosnog znanja koje preporuča, često pravio paralelu između *nebeskog dvojnika*⁶⁶,

⁶² Za više vidjeti u: Lao Tzu, *Tao te ching*.

⁶³ Za više vidjeti u: Sogyal Rinpoche, *The tibetan book of living and dying*.

⁶⁴ Dakle, ne samo gnozu, kako je percipirana u prvim stoljećima nakon Krista, već u jednom univerzalnijem pojmu sveobuhvatne spoznaje koja implicira direktno unutarnje (transformirajuće) iskustvo.

⁶⁵ Robert Statlender, *Gnoza i hermetizam*, u: Marie Madeleine-Davy: *Enciklopedija mistika*, str. 207.

⁶⁶ Pojam koji u filozofiji iluminacije referira na čovjekovo “drugo Ja” ili anđeoski dio duše, koji se odvojio u trenutku ontološkog *pada* u svijet materijalne egzistencije, te je svrha povratka u primordijalnu blaženost izjednačena s ponovnim stapanjem ili zadržavanjem davno izgubljenog dijela sebe.

kozmičkog Krista i Svetog Duha. On je, uz pomoć perzijskog filozofa i gnostika Allame Tabatabajja, osim proučavanja šiijske teologije, dobrotno bio uveden i u problematiku o kojoj ovisi cijela duhovnost u islamu – a to je pitanje kozmičkog vođenja. *Imamat*, kao jedan od stupova šiijske religioznosti, mjesto je koje je Corbin uzео kao tačku iz koje kreće u svom istraživanju fenomena revelacije i mogućnosti njenog tumačenja uopće. Prije smo vidjeli da je pozicija koju ova osoba ima za zajednicu vjernih, bez pretjerivanja, jednaka osovini svijeta. Međutim, kako duodecimalna teologija unutar šiizma vjeruje da je očekivani dvanaesti Imam u okultaciji, tj. skrivenosti do svoje parusije, pitanje koje je ostalo živo posebno za teozofe jest njegova sadašnja funkcija u svijetu i životu ljudi. Kako se Imam poistovjećuje s Dušom univerzuma, postaje jasno da je njegova dimenzija potpuno transpersonalna. Mir Damad, Mir Fendereski, Ehsai i drugi mistici tvrdili su da je on, ustvari, onaj unutarnji vodič, na kojeg su, svojevremeno, referirali i Suhrawardi, Najm Kubra i mnogi drugi. “Otuda možemo kazati da ono što nam pripućuje tajanstvo koje postoji u osobi dvanaestog Imama jest tajanstvo jedne očekivane eshatologije koju je već ispovijedao drevni zoroasterski Iran – jedno iščekivanje koje, posvema dopuštajući uz činjenicu da je islam upotpunjen i da je zakonodavno poslanstvo zasvođeno, ništa manje ne svjedoči da nešto ostaje trajati i nešto ostaje bivati u nadolasku... Parusija Dvanaestog Imama označava dovršenje cjelovitog Čovjeka, savršenog Čovjeka; ona ističe ono što se u drugim gnozama oslovljava tajanstvom *Anthroposa*. Stoga je podjednako moguće kazati da imamologija prima na sebe ulogu sličnu onoj kristologije u kršćanskoj teozofiji.”⁶⁷

Osobine koje ima očekivani Uskrsitelj (*Qaim*) slične su onima kakve nalazimo u

različitim eshatološkim vjerovanjima; kao zoroasterski Saoshyant (koji donosi konačnu obnovu svijeta *Frashokereti*); jevrejski mesija (koji će biti pomazan kao kralj na Kraju Vremena); Kalki ili Maha Avatar (konačna, deseta inkarnacija Gospoda Vishnu, koji će se pojaviti da okonča tamno doba destrukcije, poznato kao *Kali Yuga*); Buddha Maitreya (spomenut u proročanstvu kao budući Buddha / Buddha budućnosti koji će doći na Zemlju, postići potpuno prosvjetljenje i podučavati čistu *dharmu*); Li Hong (avatar ili inkarnacija Lao Tzu-a, koji će se pojaviti u posljednjem vremenskom ciklusu kao spasilac pravednih) itd. Iščitavajući opise koji su sačuvani do našeg vremena, nemoguće je otrgnuti se dojamu da je riječ o jednoj eshatološkog *priči* pripovijedanoj na više načina i u skladu s kulturološkim uvjetovanostima.

Kozmičko vođenje, čija je šiijski Imam personifikacija, nije ništa drugo do čista svjesnost koja prebiva u samom čovjeku. Toj impersonalnoj struji života, prisutnoj u svim porama univerzuma, pa tako i u nama samima, možemo dati bilo koje ime, no ona nastavlja obavljati svoju funkciju. Uskrsnuće te svjesnosti i njena manifestacija u jednoj osobi, koju sve religije doživljavaju kao spasioca svijeta, Corbin povezuje sa Swedenborgovim predskazanjem *Novog Jeruzalema*: “Ne možemo još uvijek predvidjeti šta bi mogao biti rezultat, primjerice, usporedbe između Swedenborgove kršćanske teologije, koja nije niti trinitarijanska ni pavlovska, sa specifičnim oblikom šiijske teologije, gdje imamologija ima funkciju kakvu nalazimo u Kristologiji kršćanske teologije. Ali može se uvidjeti da postoji nešto zajedničko između ideje *Nova Hierosolyma* i *parusije* ‘skrivenog Imama’ identificiranog s Parakletom u dvanaestoimamskoj šiijjskoj koncepciji.”⁶⁸

⁶⁷ Henry Corbin, *Islam u Iranu duhovni i filozofski obziri*, knjiga 4, str. 332.

⁶⁸ Henry Corbin, *Swedenborg and Esoteric Islam*, str. 133.

Zaključak

Hermeneutika Henry Corbina osobita je iz više razloga. Prije svega, mjesto na kojem se konstituira duhovna hermeneutika i povlašteno mjesto simbola, koje on zauzima u ovoj vrsti interpretacije svetih tekstova, jest, uvjetno rečeno, srednji put. Otkriće ovog filozofa jest u razumijevanju da je upravo simbol taj koji može imati transformirajući karakter unutar svakodnevnog života pojedinca – duhovnog tragaoca, ali i za društvenu ontologiju kao takvu, budući da on, za razliku od alegorije i literarnog čitanja, ukazuje na zbilju *mundusa imaginalisa* o kojem svjedoče mistici različitih kultura. Nerazumijevanje simbola u interpretaciji vodi ka jednom od dva ekstrema: bilo prihvatanju alegorije, kojoj su bila sklona racionalistička tumačenja, bilo doslovnom shvatanju teksta, čiji su glavni zaštitnici oficijelna čvrsto strukturirana ortodoksija.

Sljedeća važna stvar jest Corbinovo insistiranje na transhistorijskom razumijevanju samog fenomena objavljene knjige. Pred isto iskušenje stavljene su sve zajednice, kojima je revelacija izvor i referenca unutar teološkog promišljanja, tako da je pri samom prihvatanju, gnostički rečeno, takvog *pologa* pojedinac već bačen u jednu hermeneutičku situaciju s istraživačkim pitanjem o *pravom smislu* teksta.

Brojni su mistici u potrazi za ispravnim razumijevanjem, a koje je podržano unutarnjim iskustvom ponovnog rođenja ili buđenja, opisali i u svojim spisima utemeljili zbiljnost

jednog svijeta, koji nije niti imaginaran, niti konkretan u geografskom smislu. Corbin je, prevodeći starije rukopise, pronašao latinski ekvivalent koji bi mogao potpuno obuhvatiti značenje i određenje tog svijeta koji su oni imali na umu. Riječ je o pojmu *mundus imaginalisa*, svijeta koji u filozofiji iluminacije ima centralno mjesto; tako da je autor, zahvaljujući istraživanju kršćanskog mistika Swedenborga, iluminacionističkog teozofa Suhrawardija i pomoću pojma kreativne imaginacije kod Ibn Arabija, shvatio da je egzistencija jedne ovakve sfere, zapravo, fundament svih revelacija i mističkih otkrovenja.

Moglo bi se slobodno reći da je cjelokupna hermeneutička pozicija i svjetonazor ovog francuskog filozofa sažeta u jednoj riječi – interiorizacija. Ta vrsta pounutrenja smisla teksta jest ono što rađa moćnu i transformativnu snagu o kojoj je ovisna gnostička svijest, te uvid da svakom pojedinačnom stavku, bilo da je riječ o *Bhagavad giti*, Kur'anu, Bibliji, *Avesti*, ili nečemu drugom, treba pristupiti s otvorenošću kakvu zahtijeva polisemnost samog teksta.

Na samom kraju reći ćemo da je Corbinova zasluga, osim ponovnog otkrivanja filozofije iluminacije te njenog predstavljanja Zapadu, također i nastojanje da se prevlada islamocentričnost ili kristocentričnost pomoću komparacije različitih tradicija. Prilikom tih usporedbi nemoguće je ne uvidjeti sličnost, a često i potpunu podudarnost, simbola kojima operiraju buddhizam, vedanta, taoizam, zoroastrizam i abrahamske religije.

Bibliografija

- Corbin, Henry, *Grimizni anđeo*, MODO, Zagreb, 2007.
 Corbin, Henry, *Historija islamske filozofije*, Biblioteka Logos, "Veselin Masleša", 3. Sarajevo, 1977.
 Corbin, Henry, *Ibn Sina i vizionarsko kazivanje*, N.I. Ibn Sina, Sarajevo, 2009.

- Corbin, Henry, *Islam u Iranu – dubovni i filozofski obziri, I, II, III, IV*, Bemust, Sarajevo, 2000.
 Corbin, Henry, *Svjetlosni čovjek u iranskom sufizmu*, N.I. Ibn Sina, Sarajevo, 2003.
 Corbin, Henry, *Islamska filozofija u Iranu XVII i XVIII stoljeće*, N.I. Ibn Sina, Sarajevo, 2002.

- Corbin, Henry, *Cyclical time and Ismaili gnosis*, Routledge, 1983.
- Corbin, Henry, *Temple and contemplation*, Routledge, 1986.
- Corbin, Henry, *Swedenborg and esoteric Islam*, Swedenborg Foundation Publishers, 1995.
- Corbin, Henry, *Paradox of monotheism*, (pristupljeno 22. 8. 2011.) knjiga: <http://www.amiscorbin.com/textes/anglais/paradoxofmonotheism.htm>
- Corbin, Henry, *Alone with the alone*, Princeton University Press, 1998.
- Biblija, Sveto pismo Staroga i Novoga Zavjeta*, preveo Ivan Ev. Šarić, Hrvatsko biblijsko društvo, Zagreb, 2010.
- Bhagavad gita, pesma o božanstvu*, preveo sa sanskrita dr. Pavle Jevtić, Grafos, Beograd, 1987.
- Davy, Marie-Madeleine, *Enciklopedija mistika, I, II svezak*, Naprijed, Zagreb, 1990.
- Deshpande, Vijayendra, *I am unborn: Talks with Sri Nisargadatta Maharaj*, Theeternalstate, 1980.
- Hafizović, Rešid, *Znakovi šiitske duhovnosti*, Bosanska knjiga, Sarajevo, 1997.
- History of Islamic Philosophy, *vol. II.*, Routledge: London-New York, 1996., str. 1149.
- Izutsu, Toshihiko, *Sufizam i taoizam*, Logos, Sarajevo-publishing, Sarajevo, 1995.
- Ibn Arebi, *Dragulji mudrosti*, Prosveta, Beograd, 2007.
- Jafri, S.H.M., *Isbodišta i rani razvoj šiitskog islama*, izdavač: Ahmed Zildžić, Sarajevo, 2008.
- Kahteran, Nevad, *Komparativna filozofija*, Filozofski fakultet, Sarajevo, 2009.
- Kur'an*, prijevod Enesa Karića, FF Bihać, 2006.
- Maharaj, Nisargadatta, *I am that*, Acorn Pr, India, 1990.
- Maharshi, Sri Bhagavan Ramana, *Who am I? (Nan Yar)*. The teachings of Bhagavan Sri Ramana Maharshi, prijevod dr. T.M.P. Mahadevan, V.S. Ramanan Ramanasramam, Tiruvannamalai, India, 1987.
- Maharshi, Ramana, *Duhovno uputstvo*, (iz: *The collected works of Ramana Maharshi*), Sri Ramanasramam, India, 1979.
- Nasr, S.H., *Sadr al-Din Shirazi i njegova transcendentna teozofija*, N.I. Ibn Sina, Sarajevo, 2001.
- Rinpoche, Sogyal, *The tibetan book of living and dying*, HarperSanFrancisco, USA, 1993.
- Rječnik simbola*, priredio Jean Chevalier, Nakladni zavod MH, Zagreb, 1983.
- Suhrawardi, *The philosophy of illumination*, Brigham Young University Press, Provo, Utah, 1999.
- Suhrawardi, *The mystical and visionary treatises of...*, The Octagon Press, London, 1982.
- Sharif, M.M., *Historija islamske filozofije, I, II*, August Cesarec, Zagreb, 1988.
- Swedenborg, Emmanuel, *Nebo i pakao*, IP Trago-vi, Novi Beograd, 2006.
- Tzu, Lao, *Tao te ching*, Penguin books, New York, 1963.
- Upanišade*, prijevod Borislav Despotov, Književna zajednica Novog Sada, 1988.
- Zen učenje Huang Poa*, prijevod Slobodan Stamatović, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.
- Zen danas*, priredio Dušan Pajin, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1987.