

Racionaliosios sielos išganymas: teorinio pažinimo fundamentalumas Avicenos soteriologijoje

ERNESTAS JANČENKAS

e.jancenkas@gmail.com

Straipsnyje siekiama parodyti, kaip vėlyvosios antikos laikotarpiu susiformavusi filosofinė tradicija viduramžių laikotarpiu tęsėsi islamo civilizacijos kultūriniame kontekste. Centrine problemine ašimi tampa šioje filosofinėje tradicijoje egzistavusios soteriologinės nuostatos. Straipsnyje analizuojama Avicenos filosofijoje aptinkama filosofijos samprata. Atskleidžiama, kad Avicena filosofiją suvokė kaip iš fundamentalių principų kylančią organinę struktūrą. Filosofija Avicenai buvo susijusi su problemų sprendimu. Kita vertus, filosofinis problemų sprendimas buvo nukreiptas į racionaliosios sielos išganymą. Straipsnyje analizuojama religinės soteriologijos vieta Avicenos filosofinėje sistemoje. Parodoma, kad Avicenos schemoje teorinis pažinimas užima centrinę vietą racionaliosios sielos išganymo procese. Nepaisant to, kad filosofija suvokiama kaip teorinį pažinimą ir dvasinę praktiką apimanti veikla, vis dėlto sielos išganymui daug svarbesniu Avicenos filosofijoje yra laikomas būtent teorinis pažinimas.

Esminiai žodžiai: Avicena, filosofinė soteriologija, praktinė filosofija, teorinis pažinimas.

Arabų klasikinės filosofijos tradicija išauga iš vėlyvojoje antikoje gyvavusios Aleksandrijos ir Atėnų filosofinių mokyklų tradicijų. Šioje tradicijoje Aristotelis buvo platonizuotas ir įtrauktas į neoplatonistinių mokyklų mokymo sistemą. Filosofijos studijavimas prasidėdavo nuo sielos apvalymo ir kūno apvaldymo etikos studijomis ir praktika. Po šių eidavo Aristotelio filosofijos studijavimas, kuris buvo susijęs „mažosiomis misterijomis“: logika ir gamtos mokslais. Po Aristotelio filosofijos studijų prasidėdavo Platono dialogų studijavimas. Platono filosofija buvo vadinama „didžiosiomis misterijomis“ ir atstovavo

metafiziniam filosofijos sandui¹. Filosofijos tikslu šioje tradicijoje buvo laikomas sielos išlaisvinimas iš vergavimo materijai ir jos pakylėjimas į nematerialią noetinę sritį, taip užtikrinant jos sugrįžimą į tą plotmę, iš kurios ji buvo tariamai nupuolusi. Filosofija čia apėmė ne tik filosofijos tekstų studijas, bet ir įvairias dvasines praktikas, tokias kaip askezė ar teurgija².

1 Žr. I. Hadot. *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*; R. Sorabji. *The Ancient Commentators on Aristotle* in ed. R. Sorabji. *Aristotle Transformed*; P. Hadot. *Antikos filosofija – kas tai?*

2 Uždavinys, Algis. *Filosofija ir teurgija vėlyvojoje antikoje*.

Fundamentalių vaidmenį perduodant graikų filosofiją arabų mąstytojams atliko sirai krikščionys. Žinia, būtent sirai krikščionys sudarė al Kindžio vertėjų ratelio branduolį³ ir bemaž visi IX–X a. Bagdado peripatetikai buvo sirai krikščionys, iš kurių filosofijos mokėsi Alfarabijus. Alfarabijui išvykus į Siriją Bagdado mokyklai ėmė vadovauti jo mokinys siras krikščionis Jahja b. Adis (*Yahyā b. ʿAdī*, 974 m.). Arabų filosofijos profilio specifika nulėmė sirų krikščionių filosofijai būdingas santykis su Aristotelio ir Platono filosofija. Pagrindinį vaidmenį šioje filosofinės tradicijos metamorfozėje atliko Aleksandrijoje studijavęs siras krikščionis filosofas Sergijus Rešainietis (*Sergius Rescainae*, 536 m.). Lygiai kaip ir Aleksandrijos pagonys filosofai, Sergijus Aristotelio studijas suvokė kaip esminį *dvasinės raidos ir dvasinės sielos transformacijos* sandą, kaip vieną iš pakopų, kurią įveikti reikia pakeliui į sielos išganymą. Kita vertus, jo keliai su neoplatonikais išsiskiria Platono traktuotės atžvilgiu. Jei vėlyvosios antikos pagonims Aristotelio studijavimas buvo suvokiamas kaip įvadas į didesniąsias misterijas, tai Sergijus, būdamas krikščionis, negalėjo pasitelkti pagoniškojo Platono, todėl jis jį pakeitė Pseudo Dionisijaus Areopagiečio teologija ir Evagrijaus Pontiečio Šv. Rašto egzegeze. Pakeitęs Platoną, Pseudo Dionisijus Sergijus padarė revoliuciją, kadangi vėlesni sirai krikščionys filosofijos studijas suvokė lygiai taip pat: Aristotelio studijas turėjo užbaigti Pseudo Dionisijaus Areopagiečio mistinė teologija⁴. Kita ver-

tus, jei Platonas buvo pernelyg pagoniškas sirams krikščionims, tai Pseudo Dionisijus Areopagietis buvo pernelyg krikščioniškas arabų filosofams musulmonams, žydams ir laisvamaniams.

Dėl šių idėjų istorijoje vykusių metamorfozių specifikos ir iš dalies dėl Platono filosofijos stilistikos ypatumų, į arabų kalbą Platono darbai, išskyrus kelias išimtis, buvo neišversti. Su Platono filosofija arabų filosofai susipažino skaitydami Galeno parašytas Platono dialogų santraukų vertimus. Kita vertus, į arabų kalbą buvo išversti beveik visi Aristotelio darbai. Be to, Aristotelis arabų filosofijos tradicijoje buvo kartais traktuojamas kaip „filosofų antspaudas“⁵, užbaigiantis ir susisteminantis graikų filosofinį palikimą. Visi po jo sekę filosofai rašė komentarus, kuriuose siekė eksplikuoti jo ir ankstesnių filosofų filosofines nuostatas ir paaiškinti tam tikrus neaiškumus. Dėl šios priežasties al Kindžio ratelyje Plotino „Eneidų“ fragmentų vertimams buvo prisklijuotas „Aristotelio teologijos“ vardas⁶, o Proklo darbų fragmentai buvo priskirti Aleksandriui Afrodisiečiui. Iš dalies taip buvo elgiama siekiant pateikti vieningos filosofijos vaizdinį, kadangi filosofijos priešinininkai, mutakalimai, muhadisai (*al-muḥadiṭun*) ir kiti, visuomet galėjo prikišti į tiesos monopolį pretendavusiems filosofams graikų mąstytojų tarpusavio nesutarimus tiesos klausimu.

Al Kindžio ratelyje Aristotelio „Metafizika“ buvo redukuota į teologiją. Šiai filosofijos tradicijai priklausę mąstytojai daug daugiau dėmesio skyrė „Aristotelio

3 Žr. D. Gutas. *Greek Thought, Arabic Culture*.

4 J. W. Watt. *The Syriac Aristotelian Tradition and the Syro-Arabic Baghdad Philosophers* in D. Janos (ed.). *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*, p. 11.

5 Analogija „pranašų antspaudu“ (*al-ḥatmu l-nabiyyin*) islamo tradicijoje laikomam Pranašui Muhammadui.

6 Žr. P. Adamson. *The Arabic Plotinus*.

teologijai“ nei Alfarabijus ir jo kolegos, daug mažiau studijavo Aristotelio „Organoną“ (al Kindis, kaip panašu, apskritai buvo susipažinęs tik su „Kategorijomis“, „Hermeneutika“, „Pirmąja analitika“ bei Porfirijo „Įvadu“), pačią filosofiją dažnai pajungdami islamiškai apologetikai⁷. Al Kindis savo veikale „Apie pirmąją filosofiją“ filosofijos kritikus kaltina netikėjimu (*al-kufr*), kadangi šie, kritikuodami ir atmesdami filosofiją, neleidžia jos panaudoti apologetiniams tikslams⁸. Filosofijos studijavimą al Kindis siejo su pasiruošimu mirčiai⁹. Štai al Kindžio „Traktate apie sielą“ al Kindžio asketinė-intelektualinė etika patalpinama neoplatonistinės metafizikos ir psichologijos kontekste. Pastarajame darbe filosofas nuolat referuoja į Platoną, Pitagorą ir Aristotelį. Akcentuojamas sielos kaip „paprastosios substancijos“ apibrėžimas ir tai, kad doras gyvenimas galiausiai veda sielos išsivadavimo iš kūno ir betarpiškos kontempliacijos link. Sielą al Kindis apibrėžia kaip dievišką nematerialią substanciją, kuri, atsiskyrusi nuo kūno, pažįsta viską¹⁰.

Kiek kitokiu keliu pasuko arabų peripatetikų¹¹ filosofinė mokykla, kuriai priklausė

tokios figūros kaip Abū Bišras (*Abū Bišr Mattā b. Yūnus*), jo mokinys Alfarabijus bei judviejų mokinys Jahja b. Adis. Šiai tradicijai su tam tikromis išlygomis¹² priklausė ir Avicena. Šioje tradicijoje Aristotelio „Organono“ studijavimas ir pažinimas buvo laikomas filosofijos *conditio sine qua non*. Dėl šios priežasties, išskyrus politinės-religijos filosofijos išskaidai skirtus darbus, bemaž visi Alfarabijaus darbai yra „Organonui“ priklausančių knygų komentarai arba logikai skirti traktatai. Šioje tradicijoje Aristotelio studijos, bent jau diskursyviu požiūriu, buvo filosofijos studijų alfa ir omega. Filosofija čia buvo suvokiama kaip veikla, apimanti tiek dvasinę praktiką, tiek ir teorinį pažinimą, kurią pasitelkiant buvo siekiama išlaisvinti sielą iš materijos ir parengti ją pomirtinei noetinei laimei.

Ši neoplatonistinės filosofijos įtakoje susiformavusi soteriologija buvo nesuderinama su islamo religijoje pateikiamais pomirtinio gyvenimo vaizdiniais. Jau ankstyvosios krikščionybės laikotarpiu tokia dualistinė antropologija sukėlė visą eilę kontroversijų. Prisikėlimą neigianti filosofinė soteriologija buvo problemiška tiek krikščionims, tiek ir musulmonams. Al Gazalis (*al-Ġazālī*, 1111 m.) savo „Filosofų kolapse“ (*at-Tahāfut al-falāsifa*) išskiria tris fundamentalias filosofų doktrinas, kurias jis sukritikuoja, viena iš kurių yra kūniškąjį prisikėlimą neigianti dualistinė žmogaus pomirtinės būklės koncepcija. Dėl šios priežasties arabų peripatetikų soteriologija niekaip negali būti kildinama iš islamiško-

7 Žr. P. Adamson. *Al-Kindī*.

8 *Al-Kindī. Fī al-falsafa al-ula in Rasā'il al-Kindī falsafiyya*, p. 103–104.

9 *Al-Kindī. Fī hudūd al-ašyā' wa rusūmihā in Rasā'il al-Kindī falsafiyya*, p. 172–173.

10 *Al-Kindī. Al-Qawl fī an-Nafs in Rasā'il al-Kindī falsafiyya*, p. 274.

11 Reikėtų atkreipti dėmesį, kad sekant jau vėlyvosios antikos neoplatonikų tradicijoje užgimusia praktika tiek Platoną, tiek ir Aristotelį laikyti peripatetikais (žr. *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, p. 128), „kindininkai“ ir „grynieji“ peripatetikai buvo vadinami ir vadinosi peripatetikais. Vengiant neaiškumų, įprasti al Kindžio filosofavimo tipai priskiriamus

mąstytojus vadinti „kindininkais“, taip atskiriant juos nuo peripatetikų, tokių kaip Alfarabijus.

12 Apie Avicenos santykį su tradicija žr. D. Gutas. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*.

sios tradicijos, kurioje aptinkama prisikėlimo dienos doktrina ir kurios šventuose raštuose tapomas pomirtinio gyvenimo vaizdinys yra sensualus ir hedonistinis.

Sielos išganymas kaip filosofijos tikslas Avicenos raštuose

Kaip pastebi A. Bertolacci¹³, Avicena savo autobiografijoje kalba apie savo mokymosi procesą, kurį jis susieja su filosofinių problemų (*al-masā'il*) sprendimu ir sunkumais, su kuriais jis susiduria tas problemas spręsdamas. Avicena taip pat mini tuos atvejus, kai jam sapnuodavosi tos pačios problemos ir sapnuojant paašikėdavo tų problemų sprendimų esmė¹⁴. Pasak A. Bertolaccio, jau ankstyvuojau savo gyvenimo laikotarpiu Avicena filosofiją susiejo su „galvosūkių sprendimu“, kuris tapo esmine jo filosofavimo dalimi. Tyrinėtojo nuomone, tokį filosofavimo būdą jis toliau plėtojo iki gyvenimo pabaigos ir būtent tokią filosofijos sampratą jis perdavė savo mokiniam.

Tokių filosofijos kaip problemų ir galvosūkių sprendimo apibrėžimo pavyzdžių galime aptikti ir kituose darbuose. A. Bertolacci atkreipia dėmesį į Avicenos „Diskusijose“ (*al-Mubāḥaṭāt*) aptinkamus filosofo mintis šiuo klausimu¹⁵. Dėl to cituojamas vienas iš Avicenos laišku savo mokiniui

13 A. Bertolacci. *The Reception of Book B (Beta) of Aristotle's Metaphysics in the Ilāhīyāt of Avicenna's Kitāb aš-Šifā'* in J. McGinnis and D. S. Reisman (eds.) *Interpreting Avicenna*, p. 157.

14 Ibn Sīnā. *Maṭīq al-mašriqīyyin p. ǧīm*

15 A. Bertolacci. *The Reception of Book B (Beta) of Aristotle's Metaphysics in the Ilāhīyāt of Avicenna's Kitāb aš-Šifā'* in J. McGinnis and D. S. Reisman (eds.) *Interpreting Avicenna*, p. 158.

Bahmanjarui (*Bahmanyār*):

„Kas dėl klausimų, kurių tu klausai, jie yra didieji moksliniai klausimai (*masā'il 'ilmiyyatu ḡalila*), ypač tie klausimai. Bet trumpas tokių klausimų kaip šie aptarimas tik suklaidina, o jei gausinamos žala darančios mintys ir rūpesčiai, tuomet vargiai pavyksta susitelkti ties jų sprendimu, ypač asmeniui, esančiam tokioje padėtyje kaip manoji. Aš šiuos klausimus apsvarsčiau ir pamačiau jų gerumą, į kai kuriuos iš jų atsakydamas kategoriškai, o į kitus – nurodymais (*bil-išāra*), o į kai kuriuos galbūt nesugebėjau atsakyti. <...> Daugink iš panašių į šias diskusijas (*al-mubāḥaṭāt*) ką tik nori. Išties jose slypi džiaugsmas ir nauda. Ką galėsiu iš jų tau atskleisti, tai atskleisiu spontaniškai arba paslėpęs po šydu, kuris taps paskata ir naudingomis pratybomis. Ko negalėsiu (atskleisti), už tai atsiprašysiu ir prisipažinsiu. Žmonių žinios ribotos“¹⁶.

Pasak A. Bertolaccio, autobiografijoje pateikiamo filosofinės veiklos aprašymo panašumas į „Diskusijose“ suformuluotą filosofavimo kaip problemų sprendimo sampratą yra tiesiog stulbinantis. Tyrinėtojo nuomone, Avicenos požiūris į filosofines problemas ir jų sprendimą išlieka nepakitęs iki pat mąstytojo gyvenimo pabaigos. Filosofas visą savo gyvenimą mėgino, kiek tik jėgos jam leido, spręsti filosofines problemas ir siekė atrasti atsakymus į jas tokiu būdu jas pašalindamas¹⁷.

Kiek kitokią filosofijos sampratą pateikia

16 Ibn Sīnā. *al-Mubāḥaṭāt*, p. 50–54.

17 A. Bertolacci. *The Reception of Book B (Beta) of Aristotle's Metaphysics in the Ilāhīyāt of Avicenna's Kitāb aš-Šifā'* in J. McGinnis and D. S. Reisman (eds.) *Interpreting Avicenna*, p. 158–159.

D. Gutasas. Tyrinėtojas ją susieja su Avicenos filosofijos istorijos ir raidos koncepcijomis. Pasak D. Gutaso, Avicena filosofijos tikslą sieja su žinijos aktualizacija žmogaus intelekto, o filosofijos istorija tampa tokios laipsniškos aktualizacijos raida. Transcendentinėje Intelektu plotmėje ši žinija egzistuoja amžinai ir pilnai, tačiau žmonių gyvenamajame pasaulyje ji pasireiškia kaip minties istorija, kadangi žmogaus kūnas riboja žmogiškąjį intelektą¹⁸.

Kita vertus, pati filosofija, anot D. Gutaso, musulmonų mąstytojo darbuose ir raštuose susiejama su dvejomis esminėmis kategorijomis: fundamentaliais principais (*uṣūl*) ir išvadamis (*furūʿ*). Filosofinė žinija yra susijusi su fundamentalių principų nustatymu ir tolesnių išvadų *ekstrapoliacija* iš minėtųjų principų. Pasak tyrinėtojo, Avicenos filosofijos istorijos koncepcijoje Aristotelis tampa ta figūra, kuri atliko patį didžiausią darbą formuluojant tuos fundamentalius principus, o visiems po jo pasirodžiusiems filosofams reikėjo remiantis šiais principais toliau plėtoti filosofinę žiniją¹⁹.

Kaip pastebi D. Gutasas, tokią filosofijos sampratą Avicena pateikia keliuose savo darbuose ir epistolikoje, kur filosofas pateikia savo svarstymus apie filosofijos tikslus. Savo garsiajame ir jau viduramžiais islamo civilizacijos Vakaruose kontroversiją sukėlusiam įvade į „Rytiečių logiką“ (*al-Manṭiq al-maʿrīqīyyin*) Avicena teigia:

„Mums parūpo suformuluoti diskursą apie tai, dėl ko nesutarė tyrinėtojai. Jame mes nesivadovausime grupiniu angažuotumu (*aṣyba*), šališkumu, ipročiu ar draugys-

18 Gutas, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 249.

19 Ten pat, p. 250.

te, nesirūpindami dėl nukrypimų, kuriuos pademonstruosime, studijuojančiųjų graikų knygas, dėl pastarųjų neišmanėliško ir menko supratimo ir to, kas buvo išgirsta iš mūsų mūsų knygoje, kurias mes sudarėme vulgariems, priskirtiniems prie pseudofilosofų ir susižavėjusiųjų peripatetikais, manančių, jog tik jiems Dievas padeda ir kad tik juos vienus pasiekia Dievo malonė. Kita vertus, mes pripažįstame paties vertčiausio jų pirmtako (Aristotelio) iškilumą pastebint tai, ką pražiopsojo jo gentainiai ir mokytojai, ir atskiriant mokslų dalis vienas nuo kitų bei klasifikuojant mokslus geriau nei jie, ir suvokiant tiesą daugelyje dalykų, ir suprantant, ir perprantant tikruosius *fundamentalius principus* (*uṣūl ṣaḥīḥā*), slypinčius daugelyje mokslų, paskelbiant juos žmonėms tai, ko nepastebėjo pirmtakai ir jo šalies žmonės <...> po jo einantys privalo sutvarkyti, kas palikta, užlopyti jo statinio skylės, *išvesti išvadas* (*yafarraʿū*) iš fundamentalių principų, kuriuos jis pateikė. Bet po jo sekusieji nesugebėjo užbaigti jiems patikėto palikimo, jie praleido visą savo gyvenimą mėgindami suprasti tai, kas jame (Aristotelio palikime) geriausia, ir fanatiškai laikėsi to, kas (jo filosofijoje) turi trūkumų. Jie praleido visą gyvenimą rūpindamiesi tuo, (ką paliko) pirmtakai, neturėdami laiko patikrinti to savo protu, nemanydami, kad pirmtakų žodžiai galėtų stokoti papildymo, pagerinimo ar patvarkymo²⁰.

Kaip matome, Avicena pabrėžia Aristotelio filosofijos fundamentalumą. D. Gutasas savo pozicijai patvirtinti pasitelkia dar keletą citatų iš kitų tekstų. Štai jau prieš tai cituoto,

20 Ibn Sīnā. *Manṭiq al-maʿrīqīyyin*, p. 2–3.

„Diskusijose“ aptinkamo Avicenos laiško pabaigoje filosofas teigia:

„Šiuo metu mano gyvenimas yra nepatenkinamas ir esu labai užsiėmęs, todėl būčiau laimingas, jei pavyktų įrodyti mintį pirmu bandymu, tačiau visame kame dėkoju Dievui, kuris man suteikė nesibaigiantį užtikrintumą *pamatiniais principais (bil-uṣūl)*, kuriuos būtina žinoti siekiančiam išganymo (*tālib an-nağāt*), ir daug to, kas seka po to“²¹.

Kaip pastebi D. Gutasas, panašias mintis mes sutinkame ir garsiajame Avicenos kūrinyje, pavadinimu „Nurodymai ir priminimai“ (*al-Iṣārāt wa at-tanbihāt*). Pastarojo veikalo įvade į logiką teigiama, kad nurodymais ir priminimais veikale yra pateikti fundamentalūs principai (*uṣūl*) ir išminties visuma (*ḡumalan min al-ḥikmatī*)²². Beveik identišškai veikalo tikslas nusakomas įvade į fiziką ir metafiziką²³.

Fundamentalių principų²⁴ (*uṣūl*) ir išvadų (*furū*) kategorijos yra svarbios ne tik Avicenos filosofijoje, jos yra naudojamos ir islamiškuose moksluose. Teologijoje egzistuoja pamatiniai religijos principai (*uṣūlu d-dīn*), o teisėkūroje egzistuoja pamatiniai teisiniai principai (*uṣūlu l-fiqh*) ir iš jų išvedami vediniai (*furū*). Kita vertus, kaip pastebi D. Gutasas, Avicena nebuvo pirmasis, panaudojęs šias kategorijas filosofinei

sistemai apibūdinti. Dar iki jo šias sąvokas pasitelkia arabų filosofijos pradininkai Abū Bakras ar Razis (*Abū Bakr ar-Rāzī*) ir garsusis vertėjas Hunainas b. Ishakas (*Hunayn b. Ishāq*). Pasak D. Gutaso, Avicena labiausiai pasižymėjo nuosekliai taikydamas šias kategorijas filosofinės minties karkasui apibūdinti.

Taigi iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad Avicena savo filosofijos sampratoje akcentą perkelia į diskursyvų filosofijos aspektą ir todėl jo filosofijos samprata gerokai skiriasi nuo tos, kurią aptinkame Alfarabijaus raštuose. Vis dėlto akylesnis skaitytojas, vien tik iš pateiktų citatų ir parafrazių, galėjo pastebėti, kad už paties diskursyvumo slypi tam tikros praktikos ir kad diskursyvumas vis dėlto nukreiptas į aukštesnius nei grynai epistemologinius tikslus. Štai cituotame „Diskusijų“ fragmente tvirtinama, kad fundamentalųjų principų pažinimas yra *būtinai siekiančiam išganymo*. Vadinas, filosofinis pažinimas tarnauja aukštesniu ir svarbesniu laikomam – sielos išganymo tikslui.

Praktikos ir teorinio pažinimo santykis Avicenos soteriologijoje

Avicena savo filosofijoje pomirtinę laimę nusakė kiek dviprasmiškai. Viena vertus, Avicenos soteriologija yra gnoseologinė, susijusi su epistemologinių sielos pradų aktualizacija. Kita vertus, etinė habitualizacija ir sielos išgryninimas praktika taip pat atlieka svarbų vaidmenį jo psichologijoje ir soteriologijoje. Dėl šios bifurkacijos Avicenos soteriologinė koncepcija pasižymi savitu dvilypumu, kuris iš dalies būdingas ir Alfarabijaus soteriologijai. Vis dėlto, skaitant Avicenos filosofinius traktatus, tampa aišku,

21 Ibn Sīnā. *al-Mubāḥaṭāt*, p. 54.

22 Ibn Sīnā. *al-Iṣārāt wa at-tanbihāt* (I), p. 114.

23 Ibn Sīnā. *al-Iṣārāt wa at-tanbihāt* (II), p. 147.

24 Toks *uṣūl* sąvokos vertimas yra perimtas iš D. Gutas vertimo *fundamental principles*. Pažodžiui *uṣūl* reiškia šaknis, o su ja susijusi išvadų (*furū*) sąvoka reiškia šakas. Nors buvo galima palikti tokią medinę filosofinės sistemos metaforą-konceptualizaciją, ypač turint omenyje tam tikras jos konotacijas šiuolaikinėje filosofijoje, vis dėlto buvo nuspręsta pasilikti ties konvenciniu kategorijų vertimu.

kad pomirtinę laimę, anot jo, gali pasiekti ir tie, kurie savo žemiškosios egzistencijos laikotarpiu nesiekė teorinių žinių.

Koks yra praktinių mokslų ir filosofinės praktikos santykis su teoriniais mokslais steigiamas Avicenos filosofijoje? Musulmonų mąstytojas savo „Žinojimo knygoje“ (*Dāneš-namē*), dedikuotoje jo globėjui Alaudynui ad Daulai, kalbėdamas apie logikos studijavimo svarbą tvirtina, kad *išganymas* tampa įmanomas dėl *sielos apvalymo*, o sielos apvalymas tampa įmanomas tik aktualizavus sielos būties formą ir saugant ją nuo žmogaus prigimtinės profanacijos. Pastarieji du tikslai pasiekiami tik pažinimu. Kita vertus, kaip pastebi filosofas, racionaliai nepasvertas pažinimas nėra patikimas ir todėl neautentiškas. Dėl šios priežasties būtina studijuoti logiką²⁵. Tiek praktiniai, tiek ir teoriniai mokslai Avicenos filosofijoje yra pajungti vienam galutiniam tikslui – racionaliosios sielos išganymui. Štai toje pačioje knygoje filosofas atskiria nuo mūsų veiksmų priklausančių objektų esatį tiriančius praktinius mokslus nuo mūsų veiksmų nepriklausančių objektų esatį tiriančių teorinių mokslų. Pasak filosofo, praktinių mokslų tikslas – padėti mums pažinti tai, ką privalome daryti, idant sutvarkytume savo gyvenimą šiame pasaulyje (*al-dunyā*), ir ką privalome daryti, kad galėtume tikėtis išganymo aname (*al-ahira*). Kita vertus, teoriniai mokslai turėtų mūsų sieloms padėti aktualizuoti savąją formą ir tapti laimingoms anapusianame gyvenime²⁶.

Daug aiškiau Avicena pomirtinės laimės įgijimą nusako savo paskutiniuoju

„Nurodymų ir priminimų“ sumoje, kur filosofas tvirtina, jog racionaliajai sielai įgyjus jungties (*malakatu l-ittiṣāl*) su veikliuoju intelektu savybę kūno praradimas jai negali pakenkti²⁷. Filosofo nusakoma laimė yra daug panašesnė į Aristotelio apibūdinimą aukščiausią laimę, kurią jis siejo su betarpiška kontempliacija. Kita vertus, „Išganymo knygoje“ (*K. an-Nağāt*) Avicena tvirtina, kad tikroji laimė įgyjama tik per praktinės sielos dalies pagerinimą (*iṣlāḥ*). Filosofas čia kalba apie etiką ir sielos predispoziciją arba *habitus* (*al-malaka*). Pasak mąstytojo, dėl pastarosios predispozicijos iš sielos kyla veiksmi, kurie nereikalauja didelių pastangų ir apmąstymo. Avicenos teigimu, šie dalykai yra aprašyti etiniuose traktatuose, kuriuose kalbama apie mėginimą pasiekti saiką arba viduriuką tarp dviejų priešybių. Tokią saiką pasiekusią dispoziciją filosofas vadina nuosaikia dispocizija (*malakatu t-tawassuṭ*), kuri egzistuoja tiek mąstymo geboje, tiek ir gyvuliškosiose gebose.

Pastarąją poziciją, pagal kurią autentiškos pomirtinės laimės siekimas yra neatsiejamas tiek nuo dėl praktikos suformuotų dorybių, tiek ir nuo filosofinio pažinimo, Avicena patvirtino savo paskutiniuoju laikomame veikle „Apie mąstančiąją sielą“ (*R. Fī al-Kalām 'alā an-Nafs an-Nāṭiqā*). Pastarajame darbe Avicena teigia, kad sielos laimė ir jos substancijos entelechija yra realizuojama per „sielos išgryninimą“ Dievo pažinimu ir Dievui skirtais darbais²⁸. Praktinė dalis čia yra susijusi su dorais veiksmais ir teurgija, dėl kurių žmogiškojo kūno temperamentas yra padaromas nuosaikesniu, o gyvulinė

25 Ибн Сина. Книга знания in Избранные философские произведения, p. 62.

26 Ten pat, p. 103.

27 Ibn Sinā. *Iṣārāt wa at-tanbihāt* (III), p. 244.

28 Ibn Sinā. *Risāla fī al-Kalām 'alā an-Nafs an-Nāṭiqā* in *Aḥwāl an-Nafs*, p. 196.

sielos dalis yra pajungiama protingosios sielos dalies valdžiai. Kaip matome, autentiška laimė ir išganymas Avicenos filosofijoje siejamas tiek su praktika, tiek ir su pažinimu.

Kita vertus, pasak Herberto Davidsono, panašiai kaip ir Alfarabijus, Avicena sielos nemirtingumą siejo su įgytuoju intelektu, t. y. su žmogiškojo intelekto jungtimi su veikliuoju intelektu. Dėl to, anot tyrinėtojo, Avicena išskyrė keletą pomirtinės sielos laimės lygmenų, priklausomai nuo šios pasiektos intelektualinės raidos lygio žemėje²⁹. Kita vertus, etinį ir praktinį filosofinės soteriologijos aspektą H. Davidsonas laiko veikiau formalia sąlyga, susiedamas jį su neprotinųjų ir į filosofinę žinią neinicijuotųjų išganymu³⁰. Su tokia interpretacija galima sutikti tik iš dalies.

Pirmiausia, dėl to, jog, kaip matėme, pats Avicena sielos laimę sieja su josios išgryninimu, kuris pasiekiamas ne vien teoriniu pažinimu, bet taip pat ir praktika. Kita vertus, H. Davidsonas yra iš dalies teisus dėl to, jog savo veikale „Apie mąstančiąją sielą“ Avicena tvirtina, kad subjektas, kol jo mąstančioji siela yra susisaisčiusi su kūnu, negali iki galo priimti dieviškosios emanacijos ir jam negali pilnai atsiverti visos inteligibilijos bei atverties grožis. Kita vertus, anot filosofo, subjektas, išgryninęs savąjį teorinį intelektą ir įgijęs jungtį (*al-ittiṣāl*) su intelektine substancija, „kurią šarija vadina angelu, o filosofai veikliuoju intelektu“, iš kurio liejasi dieviškoji emanacija, tampa panašus į septynis dangiškuosius kūnus. Vis dėlto Avicena tvirtina, kad visišką dieviškosios emanacijos atvertį siela įgyja tik *pasiekusi teorinę ir prak-*

tinę dorybes ir atsiskyrusi nuo materialaus kūno, kuris jai trukdo tai padaryti. Pastaruoju atveju, pasak filosofo, siela tampa panaši į „nematerialiuosius intelektus“, kuriems yra atskleistos visos tiesos³¹. Vadinasi, praktinis sielos apvalymas paskutiniajame Avicenos darbe statomas greta teorinio pažinimo. Kita vertus, malonumas, apie kurį Avicena kalba, yra grynai noetinės prigimties, toks, kokį patiria nematerialieji intelektai.

Noetinė pomirtinės laimės prigimtis Avicenos filosofijoje

Noetinę arba gnoseologinę Avicenos soteriologijos prigimtį patvirtina ir kiti filosofo darbuose aptinkami svarstymai. Štai „Žinojimo knygoje“ filosofas teigia, kad nėra nieko malonesnio už noemas. Mąstinių teikiamas malonumas yra daug didesnis už juntamų dalykų teikiamus malonumus. Kuomet siela atsiskiria nuo kūno ir pasiekia savąją entelechiją, tuomet siela patiria nepakartojamą laimę ir malonumą³². Panašius samprotavimus mes aptinkame ir Avicenos „Nurodymuose ir priminimuose“, kur filosofas, naudodamas dialektinius argumentus, siekia parodyti dvasinių malonumų pranašumą prieš kūniškuosius malonumus. Mąstytojas atkreipia dėmesį, kad žmogus, net ir užsiimdamas tokia niekuo neypatinga veikla kaip žaidimas šachmatais, atsisako juslinių malonumą juos iškeisdamas į dvasinės pergales teikiamą malonumą. Kai dosnus žmogus įgyja galimybę kam nors ką nors padovanoti, tai jame sukelia didžiulį malonumą ir įveikia

29 Davidson, H. *Alfarabi, Avicenna & Averroes on Intellect*, p. 109–110.

30 Ten pat, p. 111.

31 Ibn Sīnā. *Risāla fī al-Kalām ‘alā an-Nafs an-Nāṭiqā in Aḥwāl an-Nafs*, p. 198.

32 Ибн Сина. *Книга знания* in *Избранные философские произведения*, p. 223.

jį apimančius gyvuliškus troškimus, kuriuos jis niekieno nepadedamas savyje gesina ir skuba ką nors apdovanoti. Panašiai ir išdidus žmogus nekreipia dėmesio į alkį bei troškulį, jei tai jam padeda išsaugoti garbę. Iš čia Avicena daro išvadą, kad vidiniai malonumai yra viršesni už juslinius malonumus. Tai yra aišku ne tik protingajam, bet ir nebylijam gyvūnui (pvz., medžiokliniam šuniui, kuriam malonumą suteikia tarnavimas šeimininkui)³³.

Be to, pasak filosofo, jei jau vidiniai malonumai, net jei jie ir nėra racionalūs, yra viršesni už išorinius, tai racionalūs malonumai yra patys viršiausi. Autentiškasis malonumas, anot Avicenos, yra suvokimas ir pažinimas to, kas pažįstančiajam yra tobulybė ir gėris savaime³⁴. Racionaliosios substancijos malonumus Avicena sieja su pirmapradės tiesos švytėjimo atspindžiu racionaliojoje substancijoje, tiek kiek ši sugeba ją suvokti ir tokiu tobulumu bei verte, kuris būdingas tik jai vienai. Po to racionaliojoje substancijoje gali atsispindėti nuo būties indėlio laisva visuma, kuri teka iš pirmosios tiesos aukštesniųjų racionalųjų substancijų forma, o po šių ir dvasinių dangaus substancijų, dangaus kūnų ir tų, kurie seka po jų, tokiu būdu, kad jų atspindžiai nesiskiria nuo pačios esmės. Būtent dėl tokio tobulumo aktualizuojama racionalioji substancija. Iki to egzistuoja tik gyvūliškoji entelechija³⁵, t. y. su kūnu susijusi siela arba pirmoji entelechija. Vadinasi, ši noetinė malonumą suteikia racionaliosios sielos aktualizacija, kuri, pagal neoaristotelinę psichologiją, yra neatstiejama nuo jungties su veikliuoju intelektu,

kuris aktualizuoja potencialųjį žmogiškąjį intelektą, į kurį iš veikliojo intelekto liejasi inteligibilijos, t. y. teorinis pažinimas, apie kurią čia kalba Avicena.

Praktinių pratybų arba jų stygiaus vaidmuo Avicenos soteriologijoje yra veikiau neigiamas. Kitaip sakant, praktika leidžia išgryninti sielą ir ją pajungti intelekto valdžiai, kuris savo ruožtu atsiriboja nuo kūniškųjų rūpesčių ir gali tuomet susijungti su veikliuoju intelektu, iš kurio liejasi minėtosios gėrybės. Tai patvirtina Avicenos „Nurodymuose ir priminimuose“ aptinkami samprotavimai. Filosofo teigimu, jei kūniškieji rūpesčiai, generuojantys veiksmus ir jungtis, kuriuos siela įgyja dėl savo ryšių su kūnu, ir toliau egzistuos savastyje po atsiskyrimo nuo kūno (*al-mufāraqa*), tuomet asmuo liks toks, koks buvo. Be to, šie rūpesčiai įsismelkia į sielą kaip kančios, kurios yra priešingos racionaliam malonumui. Avicenos teigimu, tokie į sielą įsismelkę rūpesčiai sukelia ne tik fizinės ugnies, bet ir dvasinės ugnies kančias³⁶. Vadinasi, sieloje susiformavusios ydos, dėl jos nesugebėjimo įsteigti jos išganymui deramos hierarchijos tarp kūniškųjų gebų ir intelekto, kuomet intelektas yra pajungiamas libidiniams impulsams, galiausiai nulemia pomirtines kančias. Kita vertus, kaip pamatysime, Avicena nemanė, jog tokio pobūdžio kančios yra amžinos.

Sielos ydos, anot musulmonų mąstytojo, yra defektai, dėl kurių siela negali aktualizuoti savosios entelechijos, kuri sielos laukia po atsiskyrimo nuo kūno. Pasak Avicenos, šių ydų galima išvengti, kadangi jos atsiranda tik dėl svetimų sedimentacijų, kurias galima pašalinti, ir jas pašalinus jų

33 Ibn Sīnā. *Išārāt wa at-tanbihāt* (IV), p. 7–8.

34 Ten pat, p. 10–11.

35 Ten pat, p. 22–24.

36 Ten pat, p. 27.

sukeliamos kančios pasibaigs. Ydos sukelia kančias sielai, kurią nuo jos entelehijos aktualizacijos sulaiko aistros. Pastaroji aistra paklūsta praktinę patirtį išreiškiančioms nurodymams. Avicenos teigimu, kvailiams (*al-balāh*) netenka patirti šios baismės (*adhāb*), kadangi ji yra skirta tik apostatams, šventvagiams, bedieviams, kurie atsisakė jiems siūstos tiesos. Dėl šios priežasties, anot mąstytojo, kvailumas yra arčiau išganyimo nei pusėtinas išmanymas³⁷. Vadinasi, teisingos teorinės žinios, jų priėmimas arba atmetimas, Avicenos filosofinės soteriologijos koncepcijoje vaidina lemiamą vaidmenį.

Kūniškųjų ydų sukeliamų kančių efemeriškumas Avicenos soteriologijoje

Nepaisant to, kad Avicena „Nurodymuose ir priminimuose“ užsimena apie po mirties patiriamas su nedorybėmis susijusias kančias, vis dėlto, dėka darbo stiliškos ir specifikos³⁸ ši pozicija nėra iki galo išplėtojama. Kita vertus, kituose savo darbuose pateikia daug nudugnesnius šios problemos svarstymus. Štai „Žinojimo knygoje“ Avicena apsvaisto tuos atvejus, kai subjektas nesiekia realizuoti savosios entelehijos. Tokiu atveju, anot fi-

37 Ten pat, p. 28–31.

38 Kaip nurodo ir darbo pavadinimas „Nurodymai ir priminimai“, šio darbo stilius yra eliptiškas, darbe naudojamos aliuzijos į tam tikras koncepcijas, kurios dažnai nėra iki galo išaiškinamos ir kurių pagrindimas nėra išplėtojamas. Dėl šios priežasties šis darbas yra skirtas pažengusiems ir jo studijavimui būtinas mokytojas-vedlys. Kaip bus parodyta, Avicena manė, kad šis darbas turi būti prieinamas ne visiems. Šiuo atžvilgiu „Nurodymai ir priminimai“ skiriasi nuo enciklopedinio daugiatomio „Pagydimas“, kuriame Avicena daug nuodugniau eksplikuoja savąją poziciją bei skrupulingai siekia įrodyti savo filosofinių koncepcijų pagrįstumą.

losofo, sielą yra užvaldžiusi vaizduotė pagal tai, kuo ji tikėjo ir ką padarė, ji iš naujo mato tuos dalykus ir negali atsikratyti tų vaizdinių. Kūnas tampa kliūtimi sielos entelehijos aktualizacijai ne todėl, kad siela atsiranda kūne. Pasak filosofo, kūnas tampa kliūtimi tik tuo atveju, kai siela tapatinasi su kūnu ir kreipia „savąjį veidą“ ne į viršų, o į šiapusybę. Tokiu atveju siela įgyja kūno *habitus* ir paklusnumo kūnui formą. Kūnas yra kliūtis sielos kelyje į laimę. Be to, kūnas blaško sielą ir nukreipia jos dėmesį ir tokiu būdu ji nebesugeba suvokti, jog veiksmai, kurie trukdo jai pasiekti laimę, yra žalingi ir nedori. Dėl šios priežasties, pasak Avicenos, nors kūno ir nelieka, lieka jo pėdsakai, kurių skausmą patiria siela. Tokia padėtis yra labai keista, anot Avicenos, tie pėdsakai tampa įpročiu. Tokiu būdu, filosofo tvirtinimu, skausmas, kurį sukelia poelgiai, nėra amžinas, tačiau ydų pėdsakai yra amžini. Avicena atkreipia dėmesį į tai, kad religija (*šarī'a*) visa tai aiškina taip pat³⁹.

Vadinasi, dėl savųjų ydų siela patiria pomirtines kančias, apie kurias kalbama religijoje. Šias pomirtines kančias Avicena sieja su vaizduotės vaizdiniais, kurie kažkoku būdu užsilieka sieloje. Žinia, religinė žinija arabų peripatetizme siejama su inteligibilijų imitacijomis, kurie veikia subjekto vaizduotę ir atlieka subjektyvaciją, nukreipdamos ją pomirtinės laimės link. Tokiu būdu ir kančios, kurias žada religija, yra susijusios su vaizduote. Kita vertus, toks skausmas, anot filosofo, nėra amžinos. Pastarajame darbe Avicena nepaaiškina, kodėl jis yra amžinas, nei kaip mes galime kalbėti apie vaizduotę

39 Ибн Сина. Книга знания и Избранные философские произведения, р. 223–224.

po mirties, kadangi vaizduotės geba yra kūniška ir todėl mirtinga. Pastarąją koncepciją daug labiau išplėtotu pavidalu Avicena pateikia „Išganymo knygoje“.

Pastarajo veikalo skyriuje apie pomirtinę sielos būklę Avicena išskiria du pamatinius būdus, kuriais mes galime pažinti pomirtinę žmogiškosios sielos būseną: per apreiškimą arba protu. Pirmąjį iš jų Avicena sieja su šarija ir pranašo žinios pripažinimu (*taš-dīq*). Pasak filosofo, Pranašas Muhammadas kalbėjo apie po mirties žmogų išstinkančias kūniškąją laimę ir kūniškąją kančią. Kita vertus, intelektu ši būseną pažįstama pasitelkiant apodiktinį silogizmą. Avicenos teigimu, lygiai kaip ir pranašystės atveju, tai yra silogistiškai įrodoma laimė arba kančia⁴⁰.

Dėl to Avicena mėgina išsiaiškinti, kokia yra tos laimės ir kančios specifika. Viena vertus, mes galime kalbėti apie kūniškąją kančią ir malonumą, kurie pasiekiami jusliškai arba prisimenant ką nors malonaus. Vis dėlto, kaip pastebi mąstytojas, nors tai yra sinonimai, vis dėlto šie dalykai skiriasi savuoju laipsniu. Avicena tobulesnius malonumus sieja su entelechijos realizacija. Be to, anot filosofo, amžinoji entelechija yra tobulesnė už visas kitas. Kita vertus, kaip pastebi Avicena, mes negalime žinoti pomirtinės laimės (arba kančios) kokybės, negalime justti jos malonumo ir net jos netrokštame. Pastarąją situaciją Avicena sulygina su impotentu, kuris žino, jog lytiniai santykiai yra malonūs, tačiau jų netrokšta. Lygiai toks pat yra aklojo santykis su gražiu vaizdu ir kurčiojo santykis nuostabia melodija, nei vienas iš jų šių dalykų nepatiria. Avicena pabrėžia, kad juslių suteikiami

gyvuliškieji malonumai negali prilygti aukščiausiesiems principams⁴¹.

Įdomu, kad Avicena, kalbėdamas apie pomirtinę būklę, naudoja analogijas, kurias peripatetikai laikė prastesne pažinimo forma nei silogizmai. Pastarąją Avicenos soteriologinės koncepcijos ypatybę galima būtų aiškinti žmogiškojo pažinimo ribotumais, kuriuos Avicena laikė neišvengiama kūniškosios egzistencijos dalimi. Dėl šios priežasties filosofas manė, kad mes tą pomirtinę būklę galime įsivaizduoti ir suvokti, bet ne sąmoningai, o per analogiją. Mūsų padėtis šiuo atžvilgiu, anot Avicenos, yra panaši į padėtį kurčiojo, kuris gimė kurčias ir neišvaizduoja muzikos suteikiamo malonumu, tačiau yra įsitikinęs jos gerumu.

Toliau Avicena aptaria dalykus, kurie suvokimo gebai trukdo suvokti entelechiją. Sielai gali trukdyti arba ją blaškyti, todėl siela pradeda ją bjaurėtis ir veikti prieš ją, panašiai kaip kai kurie sergantys bjaurisi saldžiu maistu tuo pat metu trokšdami maisto, kuris pats savaime yra šlykštus. Tokiu būdu suvokimo geba, dėka to, kas prieštarauja jos entelechijai, negali to suvokti. Išskyrus tą atvejį, kuomet pasveiksta jos temperamentas ir organai, tuomet ji ima vengti to, kas tam prieštarauja⁴².

Dėl to Avicena mėgina parodyti juslinio malonumo neadekvatumą. Filosofas klausia: kaip galime sulyginti amžinąjį tarpasmą su besikeičiančiu ir suyrančiu tarpasmu? Pasak filosofo, juslinė percepcija, jusliniai ir gyvuliški malonumai niekaip negali prilygti racionaliajai percepcijai ir intelektiniam malonumui. Kita vertus, anot mąstytojo,

40 Ibn Sinā. *K. an-Nağāt*, p. 326.

41 Ten pat, p. 327.

42 Ten pat, p. 327–328.

kadangi mes esame savo pasaulyje, savuoje kūnuose paskendę ydose, todėl mes to malonumo nejaučiame. Dėl šios priežasties mes to nesiekiamo ir netrokštame, nebent nusiimame geismo, pykčio ir jų brolių kilpą nuo savo kaklų. Tuomet mes studijuojame šį malonumą ir tik tuomet galbūt mes galime bent jau menkai jį įsivaizduoti. Pasak Avicenos, mūsų įsivaizduojamo malonumo santykis su tikruoju pomirtiniu malonumu ir laime yra panašus į maisto skleidžiamo kvapo santykį su paties maisto skoniu⁴³.

Filosofas tai iliustruoja sąmonės srauto nukreiptumo pavyzdžiu. Pasak Avicenos, jei žmogaus siela yra kilni, kuomet jis kontempliuoja kokį nors jį dominantį keblumą ir jį pasiekia troškimas, tuomet rinkdamasis tarp jų jis troškimą vertins labai menkai. Panašiai ir vulgarios sielos gali patirti intelektualines būsenas, kaip kad gėdą, pažeminimą ar *libido dominandi*. Vis dėlto noetiniai tikslai yra daug kilnesni sieloms nei žemakilmiai dalykai, išskyrus tuos atvejus, kuomet siela yra menka. Pasak filosofo, toks žmogus galėtų suvokti, kad entelechija iš tikrųjų egzistuoja, tačiau jis yra susirūpinęs savuoju kūnu. Jis pamiršta savąją esmę ir savo mylimąjį (t. y. Dievą), panašiai kaip ligonis pamiršta mėgavimąsi trokštamais saldumynais. Vis dėlto šio trūkumo mes nesuvokiame, anot Avicenos, kadangi mums trokdo materijos rūbas. Kita vertus, kuomet šis trukdis pranyksta (t. y. mes mirštame), tuomet mes jaučiame didžiulę kančią⁴⁴.

Kūną Avicena prilygina nejautrai (*al-ḥadar*), dėl kurios nejauciama maisto skonio, tačiau jai pradingus jaučiamas malonumas.

Vis dėlto noetinis malonumas nėra bendramatiškas ir nepriklauso tai pačiai rūšiai kaip ir minėtasis juslinis malonumas. Kita vertus, noetinę pomirtinę kančią jaučia ne visi. Pasak Avicenos, šią kančią patiria tik tie, kurių racionalioji geba trokšta savo entelechijos, o taip nutinka, kuomet jiems yra įrodoma (*tabarhanu lahum*), kad sielai yra būdinga suvokti entelechijos kasybę. Kita vertus, primityviosios sielos gebos šio troškimo visiškai neįgyja. Jis išsispaudžia sielos substancijoje, jei jos geboms yra įrodoma. Entelechijos troškimas seka paskui požiūrį (*lian aš-šawq yatba' rāyan*), kad jos reiškia trokšti. Pasak Avicenos, jei siela įgyja šį požiūrį arba nuostatą, tuomet joje būtinai turi rasti minėtasis troškimas⁴⁵. Vadinasi, entelechijos realizavimo troškimas yra prieinamas tik tiems, kurie įsitikina jo reikalingumu ir būtinumu. Pastarasis Avicenos gnoseologinės soteriologijos aspektas turi rimtų implikacijų jo teorijai, nusakančiai būsenas tų, kurie neįgijo minėtojo įsitikinimo.

Pasak Avicenos, jei siela „sukūniškėja“ įgydama jos substancijai būdingą priešingą kūniškumo pavidalą, kuris jai kenkia, tuomet atsiskyrusi nuo kūno ji patiria didžiulę žalą ir skausmą. Kita vertus, anot Avicenos, pastaroji žala ir skausmas nėra esmiškai sielai būdingas, jis yra svetima aksidencija. Dėl šios priežasties jis nėra ilgaamžis ir neišlieka, jis sunyksta, kuomet nustojama pakartotinai daryti tuos veiksmus, kurie įtvirtino sieloje minėtąją dispoziciją. Pastaroji bausmė, anot filosofo, nėra amžina, ji pamažu išnyksta, kol galiausiai siela apsivalo (*tazakū an-nafs*) ir pasiekia laimę, kuri jai yra būdinga⁴⁶.

43 Ten pat, p. 329.

44 Ten pat, p. 329–330.

45 Ten pat, p. 330.

46 Ten pat, p. 332.

Vadinasi, autentišką ir amžiną kančią sukelia ne sielos ydos, kurios ilgainiui nunyksta, kuomet išnyksta kūniškumo pėdsakai sieloje. Jie nėra amžini dėl aksidentinės kūno ir sielos santykio prigimties. Dėl šios priežasties, net ir nedorieji, pasiekia laimę. Tiesa, Avicena čia nepaaiškina, ar minėtosios sielos privalo įgyti kokio nors tipo teorinį pažinimą. Žinant Avicenos gyvenimo būdą, aprašytą jo biografijoje⁴⁷, norisi sakyti, kad Avicena tokiu būdu siekė nuraminti save ir filosofiskai neutralizuoti religijoje aptinkamus grąsinimus tiems, kurių gyvenimo būdas nebuvo doras. Ryšiumi su tuo steigiamas teorinio pažinimo primatas, kuris yra daug svarbesnis už efemeriską kančią, susijusią su moralės ydomis. Tokiu būdu Avicenos soteriologija tampa libidine racionalizacija, tam tikra savęs ramino forma. Tokią galimą Avicenos soteriologijos interpretaciją savo studijoje siūlo ir H. Davidsonas⁴⁸. Vis dėlto tokios interpretacijos neįmanoma nei patvirtinti, nei paneigti dėl jos spekuliatyvaus pobūdžio, kadangi kalbama apie neartikuliuotas ir galbūt net iki galo neįsisąmonintas intencijas ir impulsus, apie kuriuos istoriniai šaltiniai tyli.

Panašų samprotavimą mes aptinkame „Aristotelio teologijai“ skirtame komentare, kurį parašė Avicena. „Aristotelio teologijoje“ kalbama apie sielas, kurios susitėpė kūniškais nešvarumais, todėl jų sugrįžimas į savo pirmąją hipostazę yra sudėtingas, tokios sielos *pasiekia savo pasaulį tik per didelius vargus*, kol nuo jų nubyra visi iš kūno atėję nešvarumai ir netyrumai (*wash wa danas*)⁴⁹.

47 Žr. W. Gohlman. *The Life of Ibn Sina*.

48 Davidson, H. *Alfarabi, Avicenna & Averroes on Intellect*, p. 114–115.

49 Ten pat, p. 20–1

Komentuodamas pastarąjį pasąžą Avicena teigia, kad *nustojus blogai elgtis ilgainiui pasibaigia blogų poelgių sukeltos kančios*. Avicena ima svarstyti, kas galėjo nulemti šį pasikeitimą. Avicena atmeta galimybę, kad ši purifikacija kyla iš pačios mąstančiosios sielos, nes tokiu atveju kūnui mirus mąstančioji siela atsiskirtų ir nebūtų jokių kančių, o sielos išgryninimas ir pratybos jai esant kūne būtų beprasmingi. Atmetęs pastarąją galimybę Avicena apsvarsto galimybę, kad sielos apvalymas pasiekiamas metempsichozės pagalba. Vis dėlto filosofas atmeta ir šią galimybę, kadangi transmigracija į gyvuliškąjį kūną dar labiau sutęštų tą sielą, o transmigracija į kitą žmogiškąjį kūną sugrąžintų ją ten pat, iš kur ji atėjo, todėl niekas nepasikeistų. Galų gale filosofas pripažįsta galimybę, kad siela pasilieka amžinose kančiose. Avicena taip ir neišsprendžia šios problemos nurodydamas, kad atsakymų reikėtų ieškoti jo „Rytiečių filosofijoje“⁵⁰.

Deja, pastaroji knyga neišliko, todėl mes negalime žinoti, kaip šią problemą filosofas sprendė pastarajame veikalė. Vis dėlto mes turime kitus šiuo laikotarpiu parašytus veikalus, kuriuose, Avicena problemą sprendžia panašiai kaip ir „Aristotelio teologijos“ autorius: kūno sukeltos kančios yra efemeriskos, kadangi kūnas tėra aksidencija ir jo poveikis sielai yra laikinas, kuomet nebelieka kūno, tuomet ilgainiui išnyksta ir kūno poveikis sielai.

Religinio soteriologijos vaizdinio vieta Avicenos filosofinėje soteriologijoje

Kita vertus, daug svarbesnė ir įdomesnė yra

50 'A. Badawī. *Aristū 'inda al-'arab*, p. 42-3

Avicenos santykio su religijos soteriologija problema. Kaip matėme, Avicena pripažįsta du kelius į soteriologijos pažinimą: religinį ir filosofinį. Tiesa, lygiai kaip ir jo pirmtakas Alfarabijus, religinę žinią Avicena laiko filosofija liaudžiai, kuriai, dėl jos menkų intelektualinių gebėjimų, filosofines tiesas, įskaitant ir soteriologines tiesas, pranašas turįs pateikti simbolių ir imitacijų (*al-amṭāl*) pagalba⁵¹. Kaip matėme, filosofijos nestudijavusiųjų asmenų sielos nėra aktualizavusios savosios entelechijos, todėl po mirties jos patiria savo vaizduotėse egzistuojančius religinius pomirtinės egzistencijos vaizdinius. Kaip matėme, ši koncepcija yra problemiška.

Šią koncepciją filosofas eksplikuoja savo „Išganymo“ knygoje. Pasak Avicenos, kvailų sielų, kurios neįgyja entelechijos troškimo, atsiskyrimo nuo kūno atveju galimos dvi galimybės. Viena vertus, jei ši siela nebuvo įgijusi kūniškojo nykstančiojo pavidalo, tuomet dėl Dievo gailestingumo ji pasiekia tam tikrą ramybę (*naw' min ar-rāhati*). Kita vertus, jei siela įgyja kūniškąjį nykstantį pavidalą, tuomet praradusi kūną ji patiria didžiulę kančią (*aḍāban šadīdan*). Pasak Avicenos, *apie tai kalba kai kurie ulemai ir tai savo sielose įsivaizduoja liaudis*. Filosofo teigimu, tokios sielos jaučia minėtąją laimę arba kančią, tačiau netrokšta entelechijos, jų sielų pavidalai juos traukia į apačią kūnų link. Pasak musulmonų mąstytojo, dangaus kūnų materijose nėra nieko, kas neleistų jiems tapti sielos aktų substratu. Tokiu būdu tos sielos gali įsivaizduoti visas tas pomirtines būsenas, kuriomis jie tikėjo būdami gyvi, o *dangaus kūnai tampa jų vaizduotės organais*. Dėl šios priežasties jie

regi visa tai, apie ką jiems buvo pasakojama šiapusybėje, panašiai kaip mes galime regėti dalykus sapne⁵².

Vadinasi, pomirtinę laimę arba kančią liaudies sielose, kurių vaizduotę veikia religijoje aptinkami pomirtinės egzistencijos vaizdiniai, Avicena sieja su šių vaizdinių regėjimais mirus. Nepaisant to, kad vaizduotė miršta drauge su kūnu, vaizduotės vaidmenį, įgalinantį regėti minėtuosius vaizdinius, šioje scheme atlieka dangaus kūnai. Kaip jau pastebėjo H. Davidsonas, ši koncepcija yra labai problemiška ir prieštarauja kitiems Avicenos filosofinės sistemos sandams. Pasak tyrinėtojo, Avicena eksplicitiškai neišsako savo pozicijos šių religinių pomirtinės būklės vaizdinių atžvilgiu. Kita vertus, anot H. Davidsono, Avicenos šių pažiūrų priskyrimas anoniminiams ulemams tarytum leidžia daryti išvadą, kad Avicena atsiriboja nuo šios koncepcijos⁵³.

Kita vertus, daug problemiškesnis yra šios soteriologinės schemos filosofinis pagrindimas, kurį Avicena pateikia. Kaip pastebi H. Davidsonas, problema kyla dėl to, jog, pagal Avicenos kosmologiją⁵⁴, kiekviena dangiškoji sfera jau turi sielą, ir Avicena pabrėžtinai neigia dviejų sielų egzistavimo viename kūne galimybę⁵⁵. Prie to

52 Ten pat, p. 332–333.

53 Davidson, H. *Alfarabi, Avicenna & Averroes on Intellect*, p. 114.

54 Apie Avicenos ir arabų peripatetikų kosmologiją žr. D. Twetten. *Aristotelian Cosmology and Causality in Classical Arabic Philosophy and its Greek Background* in D. Janos (ed.). *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond* ir D. Janos. *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology* ir to paties autoriaus „Active Nature” and Other Striking Features of Abū Bishr Mattā ibn Yūnus Cosmology in D. Janos (ed.) *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*

55 H. Davidson. *Alfarabi, Avicenna & Averroes on Intel-*

51 Ibn Sinā. *K. an-Nağāt*, p. 340.

dar galima pridurti ir tai, kad dangiškosios sferos, pagal Avicenos psichologiją, neturi organų, todėl jos iš principo negali turėti vaizduotės⁵⁶. Tiesa, kitur Avicena laikosi požiūrio, kad dangiškieji kūnai vaizduotę turi ir todėl jiems yra prieinamas konkretybių suvokimas⁵⁷. Todėl šis prieštaravimas gali būti susijęs su Avicenos filosofinės sistemos nenuoseklumu.

Dėl šio aptikto prieštaravimo tarp Avicenos teorijos, pagrindžiančios religinę soteriologiją, ir Avicenos kosmologijos ir psichologijos H. Davidsonas daro prielaidą, kad pateikdamas šią teoriją Avicena simuliuoja savąjį religingumą ir tokiu būdu siekia išvengti kaltinimų netikėjimu. Tuo labiau, anot tyrinėtojo, kad Avicena vienoje vietoje kalba apie tai, jog tokios sielos išnyksta drauge su kūnu⁵⁸. H. Davidsono manymu, tai ko gero reiškia, kad pomirtinė ramybė, kurią jaučia religingųjų sielos, tėra nebūties eufemizmas⁵⁹. H. Davidsonas čia iš esmės pritaiko tą pačią interpretavimo strategiją, kurią savo Alfarabijaus filosofijos studijose siūlė L. Straussas.

Pastarajai „simuliacijos“ teorijai būtų galima pritari, jei Avicena tokios pat koncepcijos nebūtų pakartojęs „Nurodymuose ir primumuose“. Žinia, Avicena iš tiesų savo gyvenime buvo apkaltintas šventvagyste. Kai kurių tyrinėtojų manymu, tai padarė ne kas

kitas, o pagrindinis Avicenos priešininkas Abūl Kasimas al Kirmani (*Abū al-Qāsim al-Kirmānī*)⁶⁰, su kuriuo Avicena kelis kartus dalyvavo dispute ir į kurio kritiką Avicena atsakinėjo savo laiškuose. Įdomu, kad „Diskusijose“ (*al-Mubāḥaṭāt*) Avicena Bahmanjarui skirtame laiške nurodo, kad „Nurodymų ir priminimų“ sklaida turi vykti vien tik žodžiu. Be to, Avicena pabrėžia, kad šį veikalą studijuoti leidžiama tik Abū Mansūriui b. Zailai⁶¹ (*Abū Manṣūr b. Zayla*), be paties Bahmanjaro, kuriam ir yra adresuotas šis laiškas. Avicena rekomenduoja laikytis atsargumo ir neatskleisti knygoje pateikiamų koncepcijų miniai⁶².

Tokį „ezoterinį“ ir tik inicijuotiesiems prieinamą „Nurodymuose ir priminimuose“ aptinkamos žinijos pobūdį patvirtina ir knygos pabaigoje išsakytas Avicenos išpėjimas. Avicena pabrėžia, kad nurodymuose slypi tiesos grietinėlė. Savo mokiniui-skaitytojui (į kurį kreipiasi: „o broli“) rekomenduoja saugoti šią informaciją nuo neišmanėlių ir vulgarijų (*al-ḡāhīlīn wa l-mubtaḍīlīn*) ir nuo tų, kurie nėra apdovanoti aštriu protu, bei įpročiu, nuo tų, kurie priklauso miniai, ir nuo „paklydusių filosofų“ (filosofų eretikų), ir barbarų. Kita vertus, anot Avicenos, jei skaitytojas-mokinys-sekėjas aptiks patikimo tyrumo širdies žmogų, kuris trokšta tiesos, tuomet jam tas tiesas, kurių jis klaus, reikia atskleisti palaiptai, pamažu, dalimis.

lect, p. 114–115.

56 Ibn Sīnā. *K. an-Nafs*, p. 15.

57 Ibn Sīnā. *Aš-Šifā' (Al-Ilāhiyāt)*.

58 Pastarosios koncepcijos niekur nemačiau. Be to, ji prieštarautų Avicenos sielos nemirtingumo teorijai. Kaip matėme, panašią koncepciją savo darbuose formuluoja Alfarabijus. Galbūt ją H. Davidsonas aptinka kažkuriame rankraštyje.

59 Davidson, H. *Alfarabi, Avicenna & Averroes on Intellect*, p. 114–115.

60 Žr. D. Reisman. *The Making of the Avicennan Tradition*, p. 179.a

61 Vienas iš pagrindinių Avicenos mokinių ir jo „Diskusijų“ dalyvių. Sprendžiant iš Avicenos jam adresuotų laiškų tematikos, jį labiausiai domino metafizinės ir gamtos mokslų problemos. Apie šį Avicenos mokinį žr. D. Reisman. *The Making of the Avicennan Tradition*, p. 195–203.

62 Ibn Sīnā. *Al-Mubāḥaṭāt*, p. 38–39.

Avicena rekomenduoja akylai stebėti tai, kas jam buvo duota ir kas bus duodama. Be to, filosofas, ragina tokį mokinį prisaidinti Dievu ir tikėjimu, kad ir jis taip elgsis ateityje, kaip su juo elgėsi jo mokytojas suteikdamas jam žinią⁶³. Vadinasi, „Nurodymų ir priminimų“ studijos yra analogiškos neoplatonikų mokyklose egzistavusiai laipsniškos edukacijos kylant vis didesnių misterijų link didaktiniam modeliui.

Panašu, kad Avicena šiame veikale sudėjo savo filosofines nuostatas visiškai nesivaržydamas ir nepergyvendamas dėl to, jog ką nors tai gali papiktinti. Dėl šios priežasties sunku sutikti su H. Davidsono siūloma simuliavimo teorija, kadangi Avicena „Nurodymuose ir priminimuose“ pakartoja tą pačią religinę soteriologiją aiškinančią teoriją, kurią aptinkame „Išganymo knygoje“. Kalbėdamas apie teorinės žinijos taip ir nepažinusiujų asmenų sielų likimą po mirties Avicena teigia, kad kvailiai savo ruožtu išvengs susitepimo netyrumais ir išsilaisvinę iš kūno jie gaus jiems pritinkančią laimę. Pasak Avicenos, gali būti, jog jiems prireiks kito kūno paramos, kūno, kuris taps jų imaginacijų substratu. Filosofo manymu, visai tikėtina, jog tai bus dangaus kūnas ar „kažkas panašaus“. Galbūt, kaip teigia Avicena, tai galų gale atves juos į parengtumą susijungti (*al-ist'dādi l-ittiṣāl*) su išminčiams tenkančia laime⁶⁴.

Vis dėlto taip ir lieka neaišku, koku būdu dangaus kūnai gali tapti substratu sieloms, kadangi, kaip jau buvo minėta, tai prieštarauja kitiems Avicenos filosofijos postulatams. Nasyrudynas at Tūsis savo

garsiajame „Nurodymų ir priminimų“ komentare visiškai neįžvelgė šioje koncepcijoje jokio prieštaravimo. Pasak filosofo, šios sielos netampa dangaus kūnų sielomis ir joms nevadovauja, veikiau, jos naudojasi dangaus kūnais, idant galėtų įsivaizduoti savo imaginacijas⁶⁵ ergo jokio prieštaravimo tarp metempsichozės doktrinos kritikos, aptinkamos Aristotelio⁶⁶ ir Avicenos⁶⁷ filosofiniuose veikaluose, ir šios koncepcijos nėra. Fahrudynas ar Razis savo komentare apskritai nesiima aiškinti šio pasažo, vietoje to, jis pateikia keletą skirtingų filosofinių pozicijų sielos likimo po mirties klausimu Avicenos koncepciją priskirdamas vienai iš jų⁶⁸.

Atsakymo į šią problemą reikėtų ieškoti tame pačiame „Aristotelio teologijai“ skirtame komentare, kuris, kaip matėme, pasitarnauja kaip raktas, leidžiantis suprasti kai kuriuos Avicenos soteriologijos koncepcijos pamatinius bruožus. Avicena pažymi, kad „Aristotelio teologijos“ autorius laikosi požiūrio, kad po mirties sielos, ant kurių vis dar yra kūno nuosėdų, yra reikalingos kažkokie kūno. Pastarasis kūnas turėtų pasitarnauti joms kaip priemonė, kurios pagalba jos apsivalo ir pasiekia savo noetinę tobulybę. Avicena iškelia hipotezę, kad šiuo atžvilgiu sieloms gali pasitarnauti *dangaus kūnai*, kadangi jie gali būti susiję ne tik su savo, bet ir su kitomis sielomis. Be to, žmonių sielos gali tokiu būdu pasiekti noetinę entelehiją (*al-kamālu l-'aqlī*) susijungdamos su *tyresniais ir tauresniais kūnais* nei tie, kuriuose jos

63 Ibn Sinā. *Al-Iṣārāt wa at-tanbihāt* (IV), p. 161–164.

64 Ten pat, p. 35–36.

65 Našir ad-Dīn at-Ṭūsī. *Šarḥ al-Iṣārāt wa at-tanbihāt* (II), p. 999–1000.

66 Žr. Aristotelis. *Apie sielą* (407b).

67 Ibn Sinā. *K. an-Nağāt*, p. 227.

68 Fahr ad-Dīn ar-Rāzī. *Šarḥ al-Iṣārāt wa at-tanbihāt* (II), p. 584.

gyveno iki mirties⁶⁹. Kitaip sakant, Avicena, pasitelkdamas pastarąją susijungimo su dangaus kūnais doktriną, įveda metempsichozės doktriną į savo soteriologijos koncepciją pro užpakalines duris. Kita vertus, jis ją modifikuoja pašalindamas anksčiau nurodytus metempsichozės doktrinos trūkumus, kadangi dangaus kūnai, labiau nei žmonių ar tuo labiau gyvūnų kūnai, gali padėti sieloms apsisvalyti nuo kūniškųjų nešvarumų.

Tokiu būdu tampa aišku, kad Avicenos soteriologijos teorijai didelę įtaką padarė „Aristotelio teologijoje“ aptinkamos neoplatonistinės koncepcijos, kurias filosofas modifikuotu pavidalu diegė savo filosofijoje. Jei neopitagorikai ir neoplatonikai galėjo pasitelkti metempsichožę, aiškindami sielos evoliuciją, tai Avicena, kuris savo filosofijoje šią doktriną kritikavo, nutarė sielas reinkarnuoti tobulesniuose dangaus kūnuose, kurių, kaip pažymį at Tūsis, žmogiškosios sielos nevaldo. Tame pačiame „Aristotelio teologijos“ komentare Avicena, spręsdamas žmonių atminties po kūniškosios mirties problemą, tvirtina, kad *dangaus kūnai*, su kuriais susijungia (*ilāqa*) žmonių sielos, *tampa tartum veidrodžiais žmonių sieloms* ir kad galbūt ten slypi atmintis, kurią žmonių sielos gali prisiminti arba išivaizduoti. Filosofas pažymi, kad vienas veidordis gali pasitarnauti daugeliui žmonių⁷⁰. Visai tikėtina, kad būtent tokiu būdu Avicena suprato imaginacinę dangaus kūnų funkciją.

Jean. R. Michot, kuris savo monografijoje tyrinėjo Avicenos imaginacinės eschatologijos evoliuciją filosofo darbuose, atkreipia dėmesį į simetriją tarp filosofo imaginacinės

eschologijos ir jo religijos teorijos. Žinia, religiją arabų peripatetikai, tokie kaip Alfarabijus ir Avicena, siejo su vaizduotės generuojamomis inteligibilijų imitacijomis, skirtomis liaudžiai, kuri negali užsiimti filosofija. Tyrinėtojas pažymi, kad ta pati skirtis tarp elito (filosofų) ir masių (tikratiškių) egzistuoja ne tik religijos koncepcijoje, bet ir eschatologijoje ir soteriologijoje⁷¹. J. R. Michot taip pat pastebi, kad visi paskesni filosofai, kaip kad Mulla Sadra aš Širazis (*Mullā Ṣadrā aš-Širāzī*, 1640 m.), labai palankiai priėmė šią imaginacinę eschatologiją⁷².

J. R. Michot yra teisus sakydamas, kad Avicenos imaginacinės eschatologija nėra pakankamai išplėtotą jo darbuose⁷³ ir kad vėlesni mąstytojai toliau plėtojo imaginacinio pasaulio (*‘alāmu l-mi‘āl*) koncepciją musulmonų filosofijoje. Tiesa, reikėtų atkreipti dėmesį, kad „Nurodymuose ir priminimuose“ Avicena užsimena apie vaizduotės pasaulį (*‘ālam al-taḥayyul*). Aiškindamas tai, kaip inteligibilijų emanacijos virsta vaizdiniais, regimais miego arba būdravimo būsenoje, filosofas pažymi, kad susilpnėjus jusliniam dirginimui siela gali išsilaisvinti iš imaginacinių rūpesčių ir būti nukreipta į šventumą (*al-quds*). Tuomet joje įsispaus slėpiniai (*al-ḡayb*), kurie keliauja į vaizduotės pasaulį (*‘alāmu l-taḥayyul*) ir įsispaudžia bendrojoje juslėje⁷⁴. Kitaip sakant, veikliojo intelekto arba dangaus kūnų (jei kalbame apie konkretybes) emanacijos pirmiausia pereina per vaizduotės pasaulį ir tik tuomet įsispaudžia bendrojoje juslėje, taip tapdami regėjimais.

71 J. R. Michot. *La destinée de l'homme selon Avicenne*, p. 50–56.

72 Ten pat, p. 27–29.

73 Ten pat, p. 53.

74 Ibn Sīnā. *Al-Isārāt wa at-tanbihāt* (IV), p. 136.

69 ‘A. Badawī *Aristū ‘inda al-‘arab*, p. 72.

70 Ten pat, p. 72.

Vis dėlto iš pastarojo pasažo lieka neaišku, kaip pats Avicena suprato šį imaginacinį pasaulį. Ar jis šią sąvoką vartoja kaip metaforą? Ar vis dėlto Avicena yra linkęs postuluoti imaginacinį pasaulį kaip nepriklausomą plotmę, panašiai kaip as Suhravardis, Ibn Arabis ir kiti po Avicenos pasirodę filosofai, kurie be kūniškojo ir noetinio pasaulio dargi steigia imaginacinio pasaulio egzistavimą? Jei spręstume, remdamiesi tolimesne musulmonų filosofijos evoliucija, kurioje Avicenos imaginacinė eschatologija ir joje aptinkami pragaro ir rojus vaizdiniai, kuriuos sugeneruoja vaizduotė, įgauna centrinį vaidmenį sudarydami atskirą pasaulį, tuomet galėtume teigti, kad Avicena yra imaginacinio pasaulio koncepcijos autorius. Kita vertus, tie filosofo tekstų fragmentai, kuriuose Avicena svarsto šią problematiką, yra pernelyg menki, kad galėtume tvirtai daryti šią išvadą.

Išvados

Avicenos darbuose pateikiama filosofijos samprata iš dalies yra panaši į šiuolaikinę filosofijos sampratą, kadangi Avicenai filosofija yra problemų sprendimas. Avicena filosofijos struktūrą sieja su iš fundamentaliųjų principų išvedamomis koncepcijomis. Filosofinė struktūra yra medinė: iš šaknų augantis medis turi šakas, kurios organiškai išauga iš filosofinio kamieno. Kita vertus, Avicenai filosofija nėra vien tik diskursyviu pažinimu grįsta veikla. Teorinis pažinimas ir dvasinė praktika, anot Avicenos, yra nukreipta į racionaliosios sielos išganymą. Būtent racionaliosios sielos išganymas tampa centrine ašimi, apie kurią sukasi didžioji dalis Avicenos filosofinių svarstymų.

Kaip matėme, Avicena savo filosofijoje akcentuoja dvasinės praktikos svarbą sielos entelehijos realizavimo procese. Žmogaus sielos ydos ir praktinių dorybių stoka pateikiamos kaip trukdis sielai siekiant entelehijos realizacijos. Viena vertus, šios ydos siejamos su kūno temperamento išbalansuotumu, kurio dėka yra susargdinama siela. Kita vertus, tai reiškia prisirišimą prie kūniškųjų malonumų, kurie atrodo saldūs dėl to, jog dvasiškai ligoto žmogaus suvokimas yra iškreiptas.

Kita vertus, Avicena taip pat savo soteriologijos koncepcijoje sprendžia filosofija neužiimančių liaudies sielų išganymo klausimą. Liaudies sielos po mirties patiria religijos vaizdinius, kuriuos religija įdiegia jų vaizduotėse jiems gyviems esant. Kadangi jų vaizduotė miršta drauge su kūno, po mirties vaizduotės organu tampa dangaus kūnai, kurių pagalba liaudies sielos išgyvena rojų arba pragarą, apie kuriuos gyvendami girdėjo iš religijos epigonų.

Vis dėlto kūniškųjų ydų sukeltos kančios nėra amžinos. Avicena savo soteriologinėje koncepcijoje kūniškųjų kančių ydų efemeriškumą sieja su psichologijoje steigiamo kūno santykio su siela specifika. Kūnas tėra sielos įrankis, siela yra substanciali, todėl kūnas tėra sielos aksidencija ir todėl jo efektai sielai egzistuoja tol, kol egzistuoja ir pats kūnas. Dėl šios priežasties ilgainiui po kūniškosios mirties išnyksta ir su kūniškomis ydomis susiję efektai. Kita vertus, daug didesnės kančios filosofo soteriologijoje yra susijusios su nenoru siekti teorinio pažinimo, kadangi pomirtinė palaima yra noetinė.

Filosofo soteriologinė koncepcija atliepia mąstytojo biografijoje pateikiamo Avicenos kaip kūniškais malonumais

besimėgaujancio filosofo įvaizdį. Siekdamas teorinio pažinimo žmogus, net ir pasižymėdamas kūniškėmis ydomis, galų gale patirs išganyimą ir pomirtinę noietinę palaimą. Nors negalime tvirtinti, kad mąstytojo soteriologija tėra filosofo idiosinkra-

zių projekcija ir racionalizacija, kadangi ši koncepcija puikiai dera su visa filosofo sistema, vis dėlto toks įspūdis neišvengiamai kyla tyrinėjant filosofo soteriologijos problematikai skirtus raštus jo gyvenimo aprašymo šviesoje.

Literatūros sąrašas

- Adamson, P. *Al-Kindī* – New York: Oxford University Press, 2007.
- Adamson, P. S. *The Arabic Plotinus: A Study of the “Theology of Aristotle” and Related Texts* – London: Duckworth, 2002.
- Ar-Rāzī, Fahr ad-Dīn. *Šarḥ al-Išārāt wa at-tanbihāt*. II t. – Teheran, 1964.
- Aristotelis. *Rinktiniai raštai* – Vilnius: Mintis, 1990.
- Aṭ-Ṭūsī, Našīr ad-Dīn. *Šarḥ al-Išārāt wa at-tanbihāt*. II t. – Teheran: Bustān al-Kitāb, 1964.
- Badawī, ‘A. *Aristū ‘inda al-‘arab* – Kuwayt: Wakālat al-Maṭbū‘āt, 1978.
- Davidson, H. A. *Alfarabi, Avicenna, & Averroes on Intellect* – New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Gohlam, W. E. (ed. tr.) *The Life of Ibn Sina* Albany, NY: State University of New York Press, 1974.
- Gutas, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition* – Leiden; Boston: Brill, 2014.
- Gutas, D. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)* – New York: Routledge, 1998.
- Hadot, I. *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato* – Leiden; Boston: Brill, 2015.
- Hadot, P. *Antikos filosofija – kas tai?* – Vilnius: Aidai, 2005.
- Ibn Sinā. *Aḥwāl an-nafs: risāla fī an-nafs wa-baqā’ihā wa-ma‘ādhā*, A.F. al-Ahwānī (red.) al-Qāhira: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1952.
- Ibn Sinā. *Al-Išārāt wa at-tanbihāt li-Abū ‘Alī Ibn Sinā ma’a Šarḥ Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī*. IV tom. Al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif, 1957–1960.
- Ibn Sinā. *Mantiq al-Mašriqīyīn* – Qum: Wilāya, 1985.
- Ibn Sinā. *al-Mubāḥaṭāt*, M. Bidārfar (red.) – Qum: Intiṣārāt-i Bidār, 1992.
- Ibn Sinā. *Aš-Šifā’*. *Al-Ilāhiyāt*. S. Dunya, G. Anawati, S. Zayed (red.) – al-Qāhira: Wizārat aṭ-Ṭāqāfa wa al-Iršād al-Qāwmi, 1960.
- Ibn Sinā. *Kitāb an-Nağāt*, M. Fahrī (red.) – Beirut: Dār al-Mifāq al-Ġadīd, 1982.
- Ivry, A. L. *Al-Kindī and the Mu’tazila: a Philosophical and Political Reevaluation* – Oriens, Vol. 25/26 (1976), p. 69–85.
- Janos, D. (ed.) *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries* – Leiden; Boston: Brill, 2015.
- Janos, D. *Method, Structure, and Development in al-Fārābī’s Cosmology* – Leiden; Boston: Brill, 2012.
- McGinnis, J. and D. C. Reisman ed. *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* – Leiden: Brill, 2004.
- Michot, J. R. *La destinée de l’homme selon Avicenne: Le retour à Dieu (ma‘ād) et imagination* – Louven: Peeters, 1986.
- Reisman, D. C. *The Making of the Avicennan Tradition. The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sinā’s al-Mubāḥaṭāt (The Discussions)* – Leiden; Boston; Koln: Brill, 2002.
- Sorabji, R. (ed.) *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence* – Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.
- Uždavinys, A. *Filosofija ir teurgija vėlyvojoje antikoje* – Vilnius: Sophia, 2016.
- Ибн Сина *Избранные философские произведения* – Москва: „Наука“, 1980.