

Okultiniai mokslai, filosofija, teurgija: talismanijos apraiškos Suhravadžio išrakizme

INA KISELIOVA-EL MARASSY

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
ina.kiseliova@gmail.com

Pastaraisiais dešimtmečiais sparčiai plėtojamos konceptualios ir istorinės ezoterizmo fenomenų studijos atveria naujus horizontus ir ilgai marginalizuoto islamo ezoterizmo tyrinėjimams, kurių kontekste ypač svarbi tampa islamo ezoterizmo ir okultizmo sąveika. Abi disciplinos turi stiprų slaptumo aspektą, reikalauja iniciacijos, perdavos mokiniui iš mokytojo grandies. Daugelio tarikų, sufizmo mąstytojų teorijos ir praktika yra neatsiejamos nuo okultizmo, nes tiek islamo ezoterizmas, tiek maginiai / okultiniai veiksmai yra orientuoti į transcendenciją, antgamtiškumą ir sielogydą. Nenuostabu, kad iš pagoniškų ritualų kilę okultiniai veikiniai ir instrumentai islamo aukso amžiuje taip integruojasi į ezoteriškąsias praktikas, jog ilgainiui, aktyviai plėtojantis filosofinei sufizmo minčiai, tampa neatsiejama sufijų metafizikos, kosmologijos dalimi ir įgauna gan aiškias filosofines apibrėžtis. Šiame straipsnyje, analizuojant talismano, kaip magijos instrumento konceptualią raidą, ims aiškėti ir bus pagrįsta teisėta talismanų mokslo ir praktikos įtrauktis į sufizmo filosofiją. Taip pat, remiantis Šihabudyno Suhravadžio (*Šihāb al-Dīn Suhrawardī*, 1154–1191 m.) išplėtotą išrakizme – žmogaus kaip talismano (*tillasm*) koncepcija, bus atskleista, kaip iš praktinėje ikiislaminėje magijoje naudojamo instrumento talismanas ilgainiui virsta metafizine sąvoka ir integralia sufijų filosofijos, metafizikos ir tarikos dalimi.

Esminiai žodžiai: sufizmas, okultiniai mokslai, teurgija, talismanas, Suhravadis, islamo filosofija.

Atvirėjančios ryšiai su pasaulinės humanistikos aktualijomis neišvengiamai veikia dabartinių mokslininkų teorines bei metodologines nuostatas, todėl pasaulio ir Lietuvos humanitarinių mokslų žodyne kaip visaverčiai mokslinio tyrimo instrumentai atsiranda ir funkcionuoja anksčiau išimtinai negatyvias konotacijas

turėjusios „astrologija“, „ezoterizmas“, „okultizmas“, „teosofija“, „kriptografija“ ir kitos akademinio diskurso nuošalyje cirkuliavusios sąvokos¹. Naujausios slinktyje islamistikoje – islamo filosofijos, ezoterizmo ir okultinių mokslų deorientavimas

¹ Andrijauskas, A. Teosofinės meno filosofijos idėjų atspindžiai Stabrausko ir Čiurlonio tapyboje, Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2021, p. 7.

bei sureikšminimas sparčiai keičia, koreguoja anksčiau populiarias akademines nuostatas, todėl greta klasikinių sufizmo studijų (Louisas Massignonas, Reynoldas A. Nicholsonas, René Guénonas, Seyyedas Hosseinas Nasras, Annemarie Schimmel, Williamas Chittickas, Titus Burckhardtas, Frithjofas Schuonas, Henris Corbinas, Éricas Geoffroy, Aleksandras Knyšas ir, žinoma, – lietuviškasis Algis Uždavyns) iškyla ir akademinę sufizmo filosofijos sampratą iš esmės keičiančiais tyrinėjimais (Liana Saif, Noah Gardiner, Matthew Melvin-Koushki ir kt.). Atsižvelgiant į tai, jog ilgus dešimtmečius buvo marginalizuotas ne tik pats sufizmas, bet ir siekiama nuo jo atiboti visas okultines praktikas, neva nederančias su tradicine – islamiška sufizmo koncepcija, ypatingą svarbą įgauna naujais, originaliais sufijų veikalais paremti tyrinėjimai. L. Saif, N. Gardinerio ir M. Melvin-Koushki darbai akivaizdžiai paneigia šią ilgai gyvavusią klišę, analizuoja islamo ezoterizmo ir okultinių mokslų tarpusavio sąveikas ir sintezę bei įrodo, kad okultiniai mokslai yra neatsiejama ir svarbi islamo viduramžių intelektualinės istorijos dalis, kurios nevalia ignoruoti: okultinės praktikos sufijams buvo pagrindinis būdas mąstyti apie slėpinius, dieviškus reiškinius ir siekis bei galimybė juose dalyvauti, o ilgainiui užėmė ir itin svarbią vietą sufijų ontologijoje. Todėl siekiant teisingai suvokti daugelio svarbiausių viduramžiais išsiskleidusių sufizmo kryptių ir koncepcijų esmę, mįslingų ezoterinių aspektų negalima dirbtinai atriboti nuo filosofinių, mokslinių, religinių ir kitų islamiškos mąstysenos diskursų, su kuriais savo istorinėje raidoje jie buvo organiškai susiję.

Islamo ezoterizmas, kaip ir visa islamo tradicija apskritai, yra sinkretinės kilmės, taigi neatsiejamas nuo Mesopotamijos, Egipto, Persijos, Indijos, senovės Graikijos civilizacinio ir kultūrinio palikimo. Islamui plintant į tolimesnius nei Arabijos pusiasalis regionus, jis asimiliavo ir vietines – Afrikos berberų, šamanų, Persijos zoroastrų, samplaikines Andalūzijos ir kitas religines bei okultines praktikas, kurios Artimuosiuose Rytuose, Šiaurės Afrikoje, Vidurinėje Azijoje ir kituose kultūriškai ir geografiškai arabų pasauliui artimuose regionuose buvo gyvos dar prieš Korano apreiškimą: „Keisčiausias užslėpto turinio ar kitokios slaptos informacijos apsaugojimo nuo pašalinių žmonių šifravimo formos jau nuo seniausių laikų buvo žinomos įvairiose Azijos ir Afrikos tautų religinėse ir filosofinėse tradicijose“². Plėtojantis islamo minčiai, į pagoniškuosius ritualus ilgainiui imta žiūrėti įtariai, esą tai draudžiamosios magijos *sihr* („juodosios magijos“) arba *širk* (stambeldystės) sritis: „Sakyk: „Ieškau prieglobsčio pas aušros Valdovą nuo blogio to, kurį Jis sukūrė, nuo blogio tamsos, kai ji užkloja, nuo pykčio kerėtojų, kurios pučia į mazgus, nuo blogio pavyduolio, kai jis pavydi.“ (sura „Aušra“, 1–5 ajatai). Visgi islame įsivyravusių okultinių praktikų apologetai laikėsi nuomonės ir citavo hadisus, kuriuose tokios praktikos – jei jos nukreiptos į vienatinį Alachą ir paremtos Korano tiesomis – yra legitimios. Ilgainiui įsigali nuostata, jog visa, kas atliepia Dievo vienaties doktrinai (*tawhīd*), traktuojama kaip leistina (*halāl*), o tai, kas įgalina tamsiąsias (mirusiųjų, de-

2 Andrijauskas, A. Ten pat, p. 169.

moniškas ir kt.) dvasias – kaip draudžiama (*ḥarām*). Prinstono universiteto islamistas Michaelas Dolsas leistiną magiją islame apibūdina kaip „smarkesnį nuolankų maldavimą ar ypač [dvasiškai] įkrautą maldą“³. Kalbant apie islamo ezoterizmą apskritai, labai svarbu suvokti, kad visos ezoterinės islamo praktikos yra integrabilios vienos didelės kompleksinės sistemos dalys, dažnai nevienareikšmiškai vertinamos tiek pačių islamo mistikų, tiek ortodoksų, tiek juo labiau vakariečių, per kurių prizmę neretai klaidingai bandoma aiškinti islamiškuosius normatyvus. Skelbdami savo idėjas, islamiškojo ezoterizmo atstovai laikosi religinių principų nepažeidžiančios nuostatos, jog pagrindinė visos kūrinijos, gimties, kitimo ir pagedimo priežastis – Dievo valia.

Islamo civilizacijos erdvėje besikristalizuojant sufijų, šiitų ir izmailitų filosofinei minčiai, kaip vienas iš sudėtinių jos dėmenų išskyla sinkretinės kilmės okultizmas, islamo ezoterizmą papildęs / praplėtęs alcheminėmis, astrologinėmis, kriptografinėmis (raidžių mokslas, numerologija, gematrija) praktikomis, kurios palaiapsniui integrovosi į ezoterinį islamą ir įgavo ne tik praktinius – okultinio instrumento ar veiklos – pavidalus, bet ir transcendentines, filosofines formas bei išsivystė ištisas koncepcijas, tapusias dvasinio kelio (*ṭarīqah*) dalimi ir glaudžiai susijusias su kosminių Dievo vardų ir ezoterinės Korano kilmės aiškinimu. Šiame kontekste ypatinga reikšmę įgauna okultinės ir filosofinės minties sampynos Viduramžių sufizme

(VIII–XIII a.), kur gamtos ir dieviškumo suvokime bei patyrimo būduose aktyviai veikia okultiniai instrumentai (tarpininkai), taip pat reprezentuojantys ir specifines ontologines kategorijas.

Pirmiausia reikia atkreipti dėmesį, jog būtent Viduramžiais įvyko ir esminė okultinių praktikų ir filosofinės minties akcentų kaita: nuo VIII iki XII a. okultinės praktikos daugiausia buvo siejamos su gamtos filosofija, pabrėžiant iš graikų perimtus priežastingumą ir ženklų pažinimą kaip pagrindinius maginio veiksmingumo principus, tačiau XIII a. okultinės praktikos jau plačiai integruotos į mistines-filosofines sufijų doktrinas. Šis epistemologinis posūkis ypač akivaizdus Suhravardžio, Al Būnio ir Ibn Arabio filosofijoje, kur magijos ir okultinių mokslų vidinė reikšmė (*bāṭin*) yra nebe gamtos daiktų (mineralų, augalų ir gyvūnų) okultinės savybės (*ḥawāṣṣ*), o subtilių tikrovės lygmenų (*laṭāʾif*) galios, pasireiškiančios kaip kosminiai principai (raidės ir dieviškieji vardai) arba kaip vidiniai žmogaus gebėjimai (širdis, siela, dvasia ir intelektas). Taip iš ikiislamiųjų tradicijų išsivysčiusios maginės praktikos: talismanų, amuletų, raidžių mokslas (*ʿilm al-ḥurūf*) ir gematrija (*ḥisāb al-jummal*) ilgainiui tampa ant neoplatoniško emanacionizmo pagrindo išaugusios islamiškojo sufizmo kosmologijos, epistemologijos ir ontologijos dalimi.

Taigi pirmuoju etapu, ankstyvoje sufizmo vystymosi stadijoje, magija ir okultinės praktikos buvo siejamos su gamta, nes veikė pagal empiriškai įrodytą ir racionaliai suprastą priežastingumą; antruoju etapu tai tapo išrinktosios grupės – sufijų – prerogatyva, priemone sielai transcendentuoti,

3 Dols, M. The theory of magic in healing. In E. Savage-Smith (ed.), *Magic and Divination in Early Islam. The Formation of the Classical Islamic World*. Aldershot: Ashgate, 2004, p. 87.

dvasiniu katalizatoriumi ryšyje tarp Dievo ir jo tarno (sufijaus) (Pierre'as Lory, Constantas Hamèsas, Touficas Fahdas). Atsižvelgiant į šių dviejų tendencijų specifiką ir sąryšius, ypač įdomus tampa kriptografinės semantikos arba teurginio instrumentarijaus sufizme klausimas. Ir nors šįkart bus koncentruojamasi į vieną autorių – Suhravardį, siekiant padėti pamatą autorės užsibrėžtiems tolimesniems komparatyvistiniams tyrinėjimams, glaustai bus apžvelgtas ir aktualus laukas Suhravardžio amžininkų – Al Būnio ir Ibn Arabio ontologinėse sistemose, taip aprėpiant geografiškai, kultūriškai ir idėjiškai platų regioną:

- Suhravardžio išrakizmą ir zoroastrizmą (Persija);
- sufiškąją Al Būnio magiją, kilusią iš islamo, berberų kultūros ir šamanizmo paveikų (Šiaurės Afrika).
- Ibn Arabio metafiziką ir skirtingų kultūrų bei religijų samplaiką, sąlygojusią religinį universalizmą (Andalūzija).

Remiantis pagrindiniais islamo okultinių mokslų raidos etapais: helėnistiniu (VIII–XII a.) ir sufiškuoju (XII–XIII a.), toliau bus siekiama parodyti, kad atitinkamai keistėsi ir teurginių instrumentų naudojimo ir sampratos dėmenys, kai iš praktinio okultinio instrumento jie transformuojasi į metafizines, ontologines sufijų filosofijos sąvokas. Vienas ryškiausių šio proceso pavyzdžių – *ṭillasm* (talismano), pagrindinė žmogaus ryšio ir sąveikos su transcendentija instrumentų koncepcija, aprėpianti esmines sufijų plėtotas slaptaraštines formas: ezoterinę Korano egzegezę, raidžių mokslą, numerologiją ir gematriją, fiziniame talis-

mano pavidale reiškiančiomis sudėtinės / papildomas maginio instrumento dalis, o sufijų filosofijoje – daugiabriaunius ontologinius, metafizinius ir epistemologinius simbolius, metaforas ir kitas vidines (*bāṭin*) prasmes. Čia itin svarbios C. Hamèso ir P. Lory apibrėžtys, jog talismanai yra idėjų ir veiksmų, keičiančių natūralią eigą, visuma, glaudžiai besisiejanti ne tik su sufizmu, bet ir su islamo filosofijos raida apskritai. Visgi derėtų atkreipti dėmesį, kad pats terminas „talismanas“ akademinuose darbuose lig šiol neretai paliekamas kabutėse, tarsi apsidraudžiant nuo galimų neigiamų konotacijų ir sąsajų su islame draudžiama (*harām*) juodąja magija.

Talismanas magijoje ir filosofijoje

Ankstyvosios talismanų naudojimo praktikos nuo ikiislaminų skyrėsi tuo, kad amuletais ir talismanais – „įdvasintaisiais“ laidininkais – buvo kreipiamasi į Dievą. Šiuo požiūriu jie labai skiriasi nuo bizantiškųjų, romėniškųjų, ankstyvojo Irano ir kitos ikiislaminės talismanų naudojimo tradicijos, orientuotos į demoniškas jėgas arba mirusiųjų dvasias. Islame talismanai spinduliuoja ne tik magiškus simbolius, bet ir išpažinimus, maldas, eilutes iš Korano, tad ilgainiui filosofinėje sufizmo plotmėje tampa neatsiejami nuo raidžių mokslo ir gematrijos. Pagrindinės ankstyvojo islamo talismanų funkcijos – atgrasyti nuo nelaimių ir „blogos akies“, pelnyti sėkmę, paskatinti gijimą, vaisingumą, potenciją ir t. t., tačiau sulig VIII–X a. vertimų sąjūdžiu, helėniškajai minčiai transformuojantis į islamo filosofiją, okultinių praktikų samprata ima kisti ir talismanų

naudojimas bei aiškinimas integruojamas į kompleksinę kylančios sufizmo filosofijos visumą. Remiantis Al Kindžio ir Abu Mašaro astralinio priežastingumo teorijomis, kuriamas sufijų metafizikos ir epistemologijos pagrindas. Žvaigždės veikia kaip savotiški *spinduliuotuvai*, siunčiantys spindulius iš platoniskųjų idėjų pasaulio. Viskas spinduliuoja ir sąveikauja su žvaigždžių spinduliais, kurie veikia kaip priežastinis veiksnys, lemiantis kiekvieną pasaulio reiškinį. Tai reiškia, kad žmogus, suprantantis šių spindulių veikimo principus, gali ne tik suvokti esminius tikrovės pasireiškimo ir veikimo aspektus, bet ir naudodamas tam tikras priemones manipuluoti tikrove. Viena iš tokių priemonių ir tampa *tillasm* – talismanas, padedantis įminti žemiškas ir dangiškas paslaptis.

Atkreiptinas dėmesys, kad islame terminai „amuletas“ ir „talismanas“ dažnai vartojami pakaitomis, nors pagal regioninius skirtumus tam tikri atributai gali kisti ar būti persimaišę. Visgi amuletas dažniau skirtas apsaugai nuo nelaimių ir pavojų, o talismanas – vienokios ar kitokios naudos pritraukimui. Abiem teurginiams instrumentams būdingas tam tikras ir savitas inskripcijų ir simbolių žodynas, taip pat derinamas pagal konkretaus regiono (ar islamo šakos) tradicijas. Nors yra hadisų, smerkiančių talismanų nešiojimą (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* 3005, *Ṣaḥīḥ Muslim* 2115, *Muṣannaf Ibn Abī Shaybah* 23464 ir kt.), o islamo fundamentalistai griežtai atmeta jų leistinumą ir sieja su *širk* (stambeldyste), kai kurios islamo atšakos leidžia jų naudojimą, jei talismanų įgalinimas siejamas tik su Dievo valia. Pagal legitimųjų talismanų išskiriamos tokios inskripcijų kategorijos:

- Korano eilutės (ypač suros „Aušra“ ir „Žmonės“, „Visiškas atsidavimas“, suros „Atveriančioji knyga“ įžanginiai ajatai ir žymusis „Sosto ajatas“ (*ayat al-kursi*)⁴;
- ištraukos iš hadisų;
- Dievo vardai (*’asmā’u llāhi l-ḥusnā*, „gražiausieji Dievo vardai“, randami Korane ir hadisuose. kurių skaičius tradiciškai siekia 99)
- pranašo Mohamedo ir jo bendražygių vardai;
- magiškos raidės (dažniausiai tai „slaptingosios Korano raidės, pasirodančios 29 Korano surų pradžioje (*ḥurūf al-muqatta’a*), dėl kurių reikšmės lig šiol nesutariama; raidės, grupuojamos pagal keturis elementus (ugnį, orą, žemę ir vandenį) ir dažnai vaizduojamos skaitmenimis, naudojant *abjad* – senąją semitišką abėcėlės tvarką, kuri prasideda raidėmis *alif, ba, džim, dal*⁵; raidės, atitinkančios *sufijų kosmologiją ir t. t.*);
- maginiai kvadratai (dažnai siejami ir interpretuojami pagal atitinkamas raides, grupuojami pagal tam tikrus kosminius / astrologinius atitikmenis);
- astrologiniai simboliai;
- kita.

Algis Uždavinyus teigia, kad islamo talismanai greičiausiai atspindi tai, ką graikai vadino *sunthemata*, nors tuo pačiu ir

4 Savage-Smith, E., Magic and Islam. In F. Maddison and E. Savage-Smith (eds), *Science, Tools and Magic* (2 vols.). The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art, 12. London/Oxford: Azimuth editions and Oxford University Press, I, 1997, p. 61–62.

5 Porter, V., Saif, L., Savage-Smith, E., Op. cit., p. 537.

pateikia ir du kitus pagal klasikinę tradiciją nusistovėjusius vertimus – H. Corbino *la theurgie* ir Iano Richardo Nettono *talisman*. *La theurgie* vartojimo atveju *ṭillasm* greičiau būtų dieviškojo veikimo vieta, o *talisman* – dieviškos arba maginės galios kocentras ir laidininkas, kas iš esmės siejasi su arabiško žodžio *ṭillasm* etimologija, nors pats žodis mokslininkų dažnai kildinamas iš graikiškojo *telesma* (liet. „inicijacija“). Arabiškas žodis *ṭillasm*, pagal kitą jo gramatinę formą *musallaṭ*, reiškia „tai, kas įgaliota kontroliuoti kažką kitą“. Tokia galia pasiekama tik įdedant į materialų daiktą „dangiškas paslaptis“, kitaip tariant – turint pakankamai astrologinių žinių ir gebant planetų bei žvaigždžių jėgas nukreipti į tą daiktą. Anot persų alchemiko Džabiro ibn Chajano: „Žinios apie dangaus kūnų santykius yra talismanų gamybos pagrindas, nes jie [dangaus kūnai] skleidžia jų [talismanų] poveikį“. Ontologine prasme talismanas transliuoja savo valdytojo galias ir atveria palankias kilsmo į būtis slėpinius trajektorijas. „Aristotelis teigė, kad kas studijuoja filosofiją, geometriją ar bet kokį kitą mokslą, neturėdamas nuovokos apie astrologiją, to tyko nesėkmė, kadangi talismanų mokslas yra tikslesnis už geometriją ir gilesnis už filosofiją“, – VIII a. tvirtino Harano mokslininkas Thabitas Ibn Qurra.

Pats daiktas ir *laidininkiškas* jo poveikis yra tik jo galios sferos šerdis. Tinkamai išplėtotą, ta galia mokslininką (*‘ālim*) paverčia magu, magą – išminčiumi (*ḥakīm*), o vėliau – ir angelu. X a. slaptoji ezoterikų (greičiausiai izmailitų) brolija *Ikhwān al-Ṣafā* („Tyros broliai“) savo „Laiške apie magiją“ (*Risāla fī al-siḥr*) rašo, kad „įgyjant ezoterinių žinių būtina, kad besimokantysis

pasiektų žmogiškąjį tobulumą, t. y. po mirties gautų angelišką pavidalą“. Didžiausia magija – suderinus vidinės paskatos ir dangaus kūnų konfigūracijas, talismanu paversti save patį; turėti kūną visiškoje darne su siela, vienijamą išminties (*ḥikma*).

Būtent toks talismanas yra persų filosofui ir mistikui Suhrawardžiui – tai galutinė savasties technologija, kurią tobulinant pereinamos dvi pagrindinės stadijos – kūno kaip tvirtovės (skendinčio materijos tamsoje) ir kūno kaip šventyklos (apšviesto žinojimo ir tikėjimo šviesa). Tapus tyru sufijumi, kūno tvirtovė išstipsta šviesoje, žmogus ima skirtis nuo kitų materialaus pasaulio būtybių ir pasiekia savo tikrąją ontologinę būtį. Aukščiausioji kūno-šventyklos kategorija – tapimas talismanu arba dieviškosios manifestacijos atspindžiu (*ṣanam*): „Įskaityk savo įrašą, o žmogiškasis talismane (*ayyuhā al-ṭillasm al-basharī*), nes tikriausias tavo įrašas esti Dievo Lentelėje. Pašlovink Dievą, kai Didysis Šviesulys [saulė] yra viename iš horizontų, ir nuoširdžiai atlik zikrą, nes zikro stoteles liudija Padėjėjai.“⁶

Žmogus kaip talismanas šviesų pasaulyje

Daugiausia mokslininkų dėmesio lig šiol sulaukia Suhrawardžio sukurta Šviesos ontologija, išsamiai aptarinėjama žymiausių sufizmo tyrinėtojų – Iano Richardo Nettono, L. Massignono, Henrio Corbino, S. H. Nasro, W. Chitticko, Mehdi Aminrazavi ir kitų – darbuose. „Galima spėti, kad

6 Ayasofya 2144/1, f. 1b5–6, cited in Walbridge, J., *The Devotional and Occult Works of Suhrawardi the illuminationist*. In *Ishraq* no. 2, 2011, p. 87.

ḥikmatu l-iṣrāq pagrindas yra neoplato-niška henofanijos ir šviesosklaidos teorija, suvokta ne tik kaip manifestacijos simbolis, bet ir kaip pamatinė visų daiktų realybė. Būtent aukščiausiojo pradmens šviesa (*to phos*) nušviečia Intelektą (*nous*)⁷, – teigia A. Uždavinys⁷. „Viskas, kas egzistuoja ir nereikalauja apibrėžimo ar paaiškinimo, yra akivaizdu. Kadangi nėra nieko akivaizdesnio už šviesą, nėra nieko mažiau akivaizdaus, ką reikėtų apibrėžti.“ (HI. II, 1.107) Platoniškosios idėjos arba formos Suhrovardžio filosofijoje virsta šviesą spinduliuojančiais archetipais, sutapatinamais su iš persiškosios tradicijos perimtais angelais (*malā'ikah*), veikiančiais kaip dvasinio pasaulio laidininkai.

Suhrovardis iš esmės tęsia savo pirmtąkų – Al Farabio (*al-Fārābī*, 870–940 m.) ir Ibn Sinos (*Ibn Sīnā*, 980–1037 m.) – *emanacionistinius* modelius, kur emanacija prasideda nuo Pirmosios Priežasties – Dievo, duodančio pradžią Pirmajam Intelektui, o jiems sąveikaujant randasi pirmoji planetinė sfera ir Antrasis Intelektas. Šis procesas per dešimtį intelektų tęsiasi tol, kol sukuriamas Mėnulis. Visa, kas egzistuoja žemesniame šios vertikalios hierarchijos lygmenyje, yra žemiška: veikiama laiko, kaitos ir pagedimų. Suhrovardžio filosofijoje ši sistema nekinta ir tokia kosmologinė tvarka lieka nepakitusi, tačiau čia įvedamas Šviesos, Nušvitimo principas, apimantis visus hierarchinius lygmenis ir ontologinę struktūrą: „Daiktas arba yra šviesa ir švytėjimas savo tikrovėje, arba nėra šviesa ir švytėjimas savo tikrovėje. [...] Šviesa

skirstoma į šviesą, kuri yra kažko kito būvis (atsitiktinė šviesa), ir šviesą, kuri nėra kažko kito būvis (nekūniška arba grynoji šviesa). Tai, kas nėra šviesa savo tikrovėje, skirstoma į tai, kas nepriklauso nuo vietos (tamsiąją substanciją), ir tai, kas yra kažko kito būvis (tamsos būvį)“ (HI. II, 1.109).

Visos būtybės yra Dievo, Šviesų Šviesos, apšviečiančios emanacijos rezultatas. Pirmoji Priežastis apibūdinama kaip Šviesų Šviesa (*nūr al-anwār*). Pirmasis intelektas vadinamas Artimiausia Šviesa (*nūr aqrab*), o atsiradęs šviesos sulaikymas – planetos kūnas, apibūdinamas kaip tarpsnis, skiriantis su skirtingus būties lygmenis, t. y. ontologines šviesos ir tamsos gradacija (*barzakh*). Kai vertikalčiai žemėjantis nušvietimas pasiekia jau minėtą sublunarinį slenkstį, žemyn krintančios šviesos pirmą pradės savybės pradeda keistis, nes šviesą veikia sublunarinės kaitos jėgos: erdvė ir laikas. Leisdamosi vis žemiau, šviesa vis labiau temsta, darosi nebeskaidri ir galiausiai suformuoja žemiškojo pasaulio būtybes, tarp kurių esti ir žmogus. Nors iš žemiškojo lygmens vis dar galima patirti ir stebėti *viršlunarines* šviesas ir jų poveikį, pavyzdžiui, žvelgiant į žvaigždes danguje, skaidriosios metafizinės ir nekūniškos šviesos, priklausančios amžinajai kosminei išminčiai ir tvarkai, tampa užgožtos, tolimos ir nepasiekiamos. Visgi Suhrovardis aiškina, jog žmogus vienintelis iš žemiškųjų kūnų gali užmezgti ryšį su aukštesniosiomis šviesomis, per savo paties kūną, dažnai įvardijamą kaip „talismaną“ – tarpininką tarp dieviškojo ir žemiškojo pasaulių.⁸ „Tai,

7 Uždavinys, Algis. Hikmat ilahiya: al-Suhrovardžio dieviškoji metafizika idėjų mutacijos požiūriu. *Acta Orientalia Vilnensia*, T. 1. Vilnius, 2012, p. 83.

8 Hajamaideen, F. Ilm and the human body: Al-Suhrovardī's concept of the illuminated temple. In Akkach, S. (ed.) *Science, Religion and Art in Islam*, Adelaide: University of Adelaide Press, 2018, p. 126–128.

kad yra dominuojančių šviesų, kad visa ko Kūrėjas yra šviesa, kad archetipai yra tarp dominuojančių šviesų, – dažnai regėta tyroms sieloms, atsiskyrusioms nuo savo kūno šventyklų.“ (HI. II, 2.165), – šioje vietoje Suhravardis vardija ankstesnius išminčius: Hermį Trismegistą, Agatodaimoną, Empe-doklį, Sokratą, Platoną ir paaiškina: „[...] kas netiki įrodymu, tegul įsitraukia į mistines disciplinas ir tarnystę tiems regėtojams, kad galbūt pats, kaip apakintas griaustinio, išvystų šviesą, liepsnojančią Galybės karalystėje, ir taptų dangiškųjų esybių bei šviesų, kurias regėjo Hermis ir Platonas, liudininku“ (HI. II, 2.166). Taigi esminiai dvasinio pakilimo (sugrįžimo) į Aukščiausiąją Šviesą įrankiai tampa žmogaus protas, intelektualumas ir dvasingumas, lemiantys mistiko kūno transformaciją į tarpininkišką (talismano) būvą. Anot islamisto Johno Walbridge'o, tokį žmogaus kūno suvokimą Suhravardžiui galėjo įkvėpti XI a. paplitę veikalai apie alchemiją ir talismanų gamybą, kuriuose gausiai remiamasi Suhravardžiui didelę įtaką dariusiomis Hermio Trismegisto idėjomis.⁹

Kalbėdamas apie žmogaus kūno santykį su šviesa, Suhravardis pasitelkia dvi architektūrinės metaforas: viena jų – kūnas kaip šventykla (*haykal*), kita – kūnas kaip tvirtovė (*ṣiṣiyya*). Ši sistema grindžiama šviesos gradacija, iš esmės keičiančia anksčiau vyravusį graikišką tikrovės suvokimą pagal formos – materijos skirstymą. Istorikas Faris Hajamaideenas, sutelkdamas dėmesį į du pagrindinius Suhravardžio veikalus *Hayākil al-nūr* („Šviesos šventyklos“) ir *Hikmat al-ishrāq* („Apšvietimo

filosofija“), nagrinėja kosmologinių *haykal* ir *ṣiṣiyya* sąvokų reikšmę bei parodo, kaip žmogaus kūno architektūra atlieka pagrindinį nušviečiamąjį vaidmenį transformacijos iš tamsos tvirtovės į šviesos šventyklą procese. Šiame procese kūnas ir protas veikia kaip vieninga „struktūra“ arba „šventykla“, kurioje „forma“ ir „erdvė“ veikia kaip „architektūra“, kad šviesos infuzija galėtų dematerializuoti kūną ir ištrinti jo neskaidrumą.¹⁰ Pagal *Hikmat al-ishrāq*, kūnas sudarytas iš septynių kelių arba orbitų, ir keliaudamas šiais vidiniais dvasiniais keliais žmogus gali pakilti į Šviesą.¹¹ Dieviškoji Šviesa sklaido žmogiškosios tvirtovės tamsą, bet tam būtinas aktyvus siekis pažinti Dievą, nes kitu atveju šviesos spinduliavimas sulaukomas ir įkalinamas tvirtovėje – žmogaus kūne. „Nušvietieji“, gnostikai, nuolankumu ir pastangomis patyrę Dievo būtį, pakyla virš kitų materialaus pasaulio būtybių ir virsta šventykla – *haykal*, dieviškosios šviesos laidininku ir tarpininku. Kai įvyksta didžiausias gnostinis virsmas ir sufijus „ištirpsta“ Dieve, jis įvardijamas kaip talismanas (*tillasm*) arba stabas (*ṣanam*). *Marifui* (gnostiko, sufijaus) transformavusis į talismanišką būvą, hierarchiniu principu nusileidusi Šviesa vėl gali pakilti link savo ištakų, o žmogus tampa mikrokosminiu veidrodžiu ir „nekūniškos šviesos teurgija“¹².

¹⁰ Hajamaideen, F., Op. cit., p. 125.

¹¹ Žr. Corbin, H. *The Man of Light in Iranian Sufism*, Tunis: OMEGA PUB, 1994.

¹² Nasr, S. H., Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul, In *History of Islamic Philosophy*, Vol. 1, Book 3, New York: Routledge Publishing, 1994. Prieiga per internetą: <https://www.al-islam.org/history-muslim-philosophy-volume-1-book-3/chapter-19-shihab-al-din-suhrawardi-maqtul> [žiūrėta 2023 05 31].

⁹ Walbridge, J., *The Devotional and Occult Works of Suhrawardi the illuminationist*. In *Ishraq* no. 2, 2011. p. 80–97.

Teurginės apraiškos Al Būnio ir Ibn Arabio filosofijoje

Suhravardžio filosofijos Šviesoje neoplatoniškoji emanacija patyrė akivaizdžius virsmus, bet dar akivaizdesnės sufiškos jos transformacijos regimos vėlesnių islamo mistikų filosofinėse sistemose, kur okultinis instrumentarijus virsta į ištisas metafizines kategorijas, keičiančias tiek emanacijos, tiek teurginių procesų interpretavimo eigą.

XIII a. pasirodo iš Alžyro kilusio matematiko ir filosofo Achmedo Al Būnio (*Aḥmad al-Būnī*, m. 1225) parašytas arabų magijos grimuaras, vėliau pavadintas *Shams al-ma'ārif* („Žinojimo saulė“), kuriame aiškinama, kad talismanuose naudojamų tam tikrų geometrinių formų, skaičių ir raidžių kombinacijos, turi magišką poveikį ir gali pakylėti į aukštesnius pažinimo bei būties lygmenis. Al Būnio veikaluose arabų abėcėlės raidės siejamos su hierarchine ir emanacine visatos struktūra, kurią nustato Dievas. Tobulas raidžių ir dieviškųjų vardų pažinimas suteikia gebėjimą mobilizuoti jų atitikmenis dangiškoje bei žemiškoje sferose ir pasiekti magiškų efektų, todėl Al Būnio filosofijoje iš raidinių bei skaitinių kombinacijų, schemų ir kodų sudaryti talismanai ne tik įgauna ypatingą metafizinę svarbą, bet ir aiškiai reprezentuoja tam tikras sufiškas ontologines bei kosmologines kategorijas, siejamas su emanacine visatos hierarchija. Savo *magnum opus* Al Būnis teigia, jog kiekvienas kosmologinės hierarchijos lygmuo atitinka tam tikrą raidę. V. Porter, L. Saif, ir E. Savage-Smith sudarytoje lentelėje „Raidžių ir kosmologinių lygmenų atitikimas pagal *Shams*

al-ma'ārif“¹³ aiškiai matosi toks lygmenų išsidėstymas:

Lygmuo	Raidė	
Sostas	ا	a
Pjedralas	ب	b
Saturnas	ج	j
Jupiteris	د	d
Marsas	ه	h
Saulė	و	o
Venera	ز	z
Merkurijus	ح	ḥ
Mėnulis	ط	ṭ

Al Būnio tvirtinimu, Korane nesykminimas Dievo Sostas atitinka Intelektą – pirmąją neoplatoniškąją emanaciją (arabiška raidė a), o Pjedralas – Pasaulio sielą, antrąją emanaciją (arabiška raidė b). Kartu su dangaus sferomis jos sudaro aukštesnįjį pasaulį (*'alam 'ulwi*), ir t. t. Minėtos autorės taip pat iliustruoja Al Būnio nurodytus teurginių ir maginių islamo elementų, tokių kaip „Gražiausieji Dievo Vardai“ ar Korano ištraukos, panaudojimo būdus: „Alacho vardo raidžių ir pasaulio kraštų, angelų, savaitės dienų bei savybių atitikimas“; „Suros „Atveriančioji knyga“ aiškinimas pagal raidinį ir savaitės dienų, Dievo vardų, planetų ir angelų atitikimą“.¹⁴

Al Būnio mąstyme išryškėja ir tarpininkų tarp žemiškojo ir dangiškojo pasaulių aktyvumas, kuriuos jis įvardija kaip angelus, džinus ir kitus *rūḥāniyyāt* („dvasines galias, jėgas“), bet pabrėžtinai tik kaip Dievui pavaldžias būtybes, magiškus veiksmus atliekančias tik Jo valia ir veikiančias per kosminę raidžių schemą

¹³ Porter, V., Saif, L., Savage-Smith, E., Op. cit., p. 530.

¹⁴ *Ibid.*, p. 531.

bei jos koraniškuosius atitikmenis. „Pažymėtina, kad ankstyvuosiuose magiškuose tekstuose iš esmės laikomasi neoplatoniškosios *rūhāniyyāt* ontologijos, teigiant, kad tai yra astralinės valios jėgos, veikiančios astralinėmis emanacijomis. Tačiau XIII a., suklestėjus sufizmui, *rūhāniyyāt* samprata iš esmės transformuojasi: anksčiau sietos su dangaus pasauliu, kur veikia žvaigždės ir planetos, galios, dabar jos priskiriamos dvasinėms jėgoms, kylančioms iš transcendentinių dimensijų, arabiškai vadinamų *ghayb* („paslėptas“) – tikruoju žinojimu ir realijomis, kurių tikslia prigimtį žino tik Dievas“¹⁵. Tokiu būdu darsyk pasivirtina schema, pagal kurią ankstesnis okultinių veikinių ir instrumentų priskyrimas astrologijai ir gamtos filosofijos patiria konceptualų virsmą ir sumišta su religinėmis filosofinėmis sufizmo idėjomis, o okultiniai instrumentai ir jų atributai jau betarpiškai siejami su vienatinio Alacho veikimu ir virsta metafizinėmis teurgijos sąvokomis.

Remdamasis pirmtakų palikimu: ezoterine Korano egzegeze, *ilm al-ḥurūf* ir kitais okultiniais mokslais (astrologija, alchemija), šią tendenciją pratęsia Andalūzijos mistikas Ibn Arabis (Ibn ‘Arabī, 1165–1240 m.). Kurdamas žymiąją „Būties vienovės“ (*Waḥdat al-wujūd*) koncepciją, jis taip pat naudoja neoplatonišką terminologiją ir konstrukcijas, tačiau dėl ypatingo metafizikos sureikšminimo jo emanacijos sistema nėra klasikinė ir iš esmės galima teigti, kad ją tiksliau atspindi terminai „teofanija“ arba „dievo savisklaidos“ (*tajalliyāt*), o ne emanacijos.

Ibn Arabis savo žymiausią veikalą *Futūḥāt al-Makkiyya* („Mekos atvertys“)

pradeda diskusija apie raidžių mokslą ir paslaptis. Pažinimas negali prasidėti nuo ko nors kito nei Žodis. Kūrinija yra Dievo kalba, prasidedanti įsakymu „Būk!“ (*kun*). Dievas kuria pasaulį žodžiais, žodžiai sudaryti iš raidžių, todėl arabų abėcėlės raidės yra tarsi šių esminių raidžių, iš kurių sudaryta kūrinija, atvaizdai arba simboliai. Už raidžių, geometrinių formų, talismanų ir magiškų kodų slepiasi viena esminė tiesa – kuo gilesnis ezoterinis pažinimas, tuo lengviau pasiekiamas Dievo artumas. Kaip teigia P. Lory: „Raidžių mokslas nėra grynai intelektualinės pastangos ar poetiniai samprotavimai apie žmogaus padėtį pasaulyje. Jis pirmiausia siekia iššifruoti prasmę, kuria esame, o ne tik prasmę, kurią skaitome“¹⁶. Ibn Arabis maginius, okultinius terminus integruoja į savo *waḥdat al-wujūd* („būties vienovės“) koncepciją, vartodamas juos veikiau kaip gnostinių sąvokų, savybių ar procesų simbolių, taip dar labiau pagilindamas mistinę filosofinę jų reikšmę. *Futūḥāt* vartojamą *tillasm* jis supranta pagal arabišką etimologiją – „turintis kažkam galią“, tačiau skyriuje, kur aprašomi trys talismanai, jis kalba apie būsenas ir gyvenimo būdus, kurie trukdo žmonėms patirti tiesą ir nušvitimą. Tai „talismanai“, kuriuos Dievas uždėjo paprasčiau žmonėms ir tik sufijai gali išsivaduoti nuo jų poveikio. Lygiai taip pat jis vartoja ir kitą okultinį terminą – *ḥawāṣṣ*, reiškiantį „okultines [daikto] savybes“, kalbėdamas apie gnostiko širdies savybes (*ḥawāṣṣ*) ir galias, leidžiančias pasiekti skirtingus sąmonės lygius arba dieviškosios sąmonės suvokimą, tokiu būdu atitrūkdamas nuo savo pirmtakų

¹⁵ *Ibid*, p. 532.

¹⁶ Lory, P. *La Science des lettres en islam*. Paris: Éditions Dervy, 2004.

ir ypač sureikšmindamas metafizinį dėmenį, kurio kontekste plėtojamos ir šiame straipsnyje aptariamos teurginės sąvokos. Bet tai – jau atskiro dėmesio verta tema.

Išvados

Pastarąjį dešimtmetį įvykus esminėms slinktimis islamo ezoterizmo tyrinėjimų lauke, ypatingo dėmesio sulaukia islamo ezoterizmo ir okultinių mokslų sąveika, kulminacinius virsmus pasiekusi islamo aukso amžiuje, kai okultiniai veikiniai ir sąvokos tapo integralia sufizmo filosofijos dalimi. Okultiniai instrumentai ir jų atributai islame iki XII a. buvo siejami su iš helėnų perimta gamtos filosofija, o nuo XIII a. tampa ištisomis sufijų metafizikos kategorijomis. Ypač akivaizdžias transformacijas patiria iš ikiislaminių laikų kilusi *ṭillasm* (talismano) koncepcija, sufijų filosofijoje įgaunanti daugiabriaunį metafizinį pavidalą ir aprėpianti pagrindines sufijų plėtotas slaptaraštines formas: ezoterinę Korano egzegezę, raidžių mokslą, numerologiją ir gematriją. Suderinus vidinio

nusiteikimo ir dangaus kūnų konfiguracijos, pasiekiami aukščiausia teurgijos forma – talismanu tampa pats mistikas, išminties (*ḥikma*) keliu pasiekęs absoliučią kūno ir sielos darną. Suhravardžio plėtoje išrakistinėje / nušvitimo filosofijoje tai galutinė savasties technologija, kurią tobulinant pereinamos dvi pagrindinės stadijos – kūno kaip tvirtovės (skendinčio materijos tamsoje) ir kūno kaip šventyklos (apšviesto žinojimo ir tikėjimo šviesa). Išminčiaus kūno tvirtovė ištirpsta šviesoje ir virsta šventykla, o aukščiausia gnostiko siekiamybė – tapsmas aukščiausia šventyklos forma: talismanu arba dieviškosios manifestacijos atspindžiu (*ṣanam*).

Vėlesnių mąstytojų Al Būnio ir Ibn Arabio filosofijoje labiau akcentuojami talismanų atributai: raidinės ir skaitinės kombinacijos, schemas ir kodai, reprezentuojantys aiškiai išreikštas metafizines ir ontologines kategorijas, siejamas su emanacine visatos hierarchija. Susivienijimas su Dievu pasiekiamas tik visas tarikos stoteles įveikusiems marifams, galiausiai pažinusiems šią metafizinę schemą.

Literatūra

Aminrazavi, M. Suhrawardi and the School of Illumination, Richmond, Surrey: Curzon Press, 1997.

Corbin, H. En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques. Tome IV, l'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième Imâm, Paris: Gallimard, 1971–1973.

Dols, M. The theory of magic in healing. In E. Savage-Smith (ed.), *Magic and Divination in Early Islam*. The Formation of the Classical Islamic World. Aldershot: Ashgate, 2004, p. 87–102.

Fahd, T. *Le monde du sorcier en Islam*. Paris: Editions du Seuil, 1966.

Gardiner, N. Forbidden knowledge? Notes on the

production, transmission, and reception of the major works of Ahmad al-Buni. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 12, 2012, p. 81–143.

Hajamaideen, F. 'Ilm and the human body: Al-Suhrawardi's concept of the illuminated temple. In Akkach (ed.), *Science, Religion and Art in Islam*, Adelaide: University of Adelaide Press, 2018.

Hamès, C. (ed.) *Coran et talismans: Textes et pratiques magiques en milieu musulman*. Paris: Karthala, 2007.

Koranas – literatūrinis prasmų vertimas. Vertė Romas Jakubauskas ir Sigita Geda. Vilnius: Kronta, 2010.

Lory, P. *Science des lettres en islam*. Paris: Éditions Dervy, 2004.

- Melvin-Koushki, M., Gardiner, N. *Islamicate Occultism: New Perspectives*. Brill, 2017.
- Melvin-Koushki, M. De-orienting the Study of Islamicate Occultism, *Arabica* 64/3-4, eds. Melvin-Koushki, M., Gardiner, N., Leiden: Brill, 2017, p. 287–295.
- Netton, I. R. *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, London-New York: Routledge, 2013.
- Saif, L., Leoni, F., Melvin-Koushki, M., Yahya, F. (eds.), *Islamicate Occult Sciences in Theory and Practice*, Leiden: Brill, 2020.
- Savage-Smith, E. Magic and Islam. In Maddison, F. and Savage-Smith E. (eds), *Science, Tools and Magic* (2 vols.). The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art, 12. London/Oxford: Azimuth editions and Oxford University Press, I, 1997, p. 59–147.
- Savage-Smith, E. (ed.). *Magic & Divination in Early Islam*. Surrey: Ashgate Publishing, 2004.
- Suhrawardi, *Ḥikmat al-ishrāq*, The Philosophy of Illumination, with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge & Hossein Ziai, Provo: Brigham Young University Press, 1999.
- Uždavinys, A. *Filosofija ir teurgija vėlyvojoje antikoje*, Vilnius: Sophia, 2016.
- Uždavinys, A. *Sufizmas islamo civilizacijoje*. Kaunas: Atviros visuomenės studijų asociacija, 2007.
- Walbridge, J. *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism*. Albany, NY: State University of New York Press, 2001.
- Walbridge, J. The Devotional and Occult Works of Suhrawardi the illuminationist. In *Ishraq* no. 2, 2011, p. 80–97.