



*Rajka Švrgulj*

## Duhovni putnik u pogledu Henryja Corbina

UDK 140.8 Corbin H.

### Sažetak

Cilj je ovoga rada istražiti djela francuskog filozofa Henryja Corbina, ukazati na filozofsku problematiku odnosa subjekt – objekt, te na posljedice nekih filozofskih i mističnih elemenata svojstvenih duhovnom putniku, stavljajući narav njezina adresata u surječje drugih primalaca poruka Corbinovog opusa. Autor također govori o smislu glagola *putovati* te o vezi kazivača i lika kojemu se obraća.

*Ključne riječi:* subjekt – objekt, ishrâqi filozofija, mistika, putovanje

## Grimizni anđeo

Nemamo namjeru uspostaviti konačan oblik Corbinovog teksta, nego dati prilog tom poslu. Također ne želimo kritizirati dosadašnje priređivače, nego ukazati na problem *subjekt – objekt* u filozofiji, a zatim i na stilističke probleme. Naime, znamo da evropski jezici koriste shemu *subjekt – glagol – objekt*, a perzijski jezik koristi shemu *subjekt – objekt – glagol*.

Naslov izvornika *Grimiznog anđela* je *L'Iran et la philosophie*.<sup>1</sup> Tema ovog djela je *isbrāqi*. Filozofsko istraživanje treba naći ispunjenje u mističnom iskustvu i poziv filozofa priprema za to iskustvo, te u toj mjeri postoji nešto što je zajedničko pozivu filozofa i Proroka.

Tema četverostrukog putovanja duhovnog putnika, tradicionalna ideja islamskih mistika, kod Mulla Sadre Širazija zauzima središnje mjesto oko kojeg gradi veliko djelo teozofske filozofije, naslovljeno *Transcendentna filozofija o četiri duhovna putovanja*.<sup>2</sup> Putovanje polazi iz svijeta stvorenja prema Božanskom Biću. Drugo putovanje ono je što polazi od Boga prema Bogu: ovdje se putuje unutar Boga i s Bogom. Treće putovanje polazi od Boga prema svijetu stvorenja, ali po Bogu i s Bogom. I na kraju četvrto putovanje, ono što polazi iz svijeta stvorenja i vodi prema istom tom svijetu, ali ovaj put je Bog Onaj koji putuje ili se s Bogom putuje.

To putovanje uvodi u spoznaju duše, spoznaju samog sebe, što je *par excellence* ono što mi filozofi nazivamo *istočnjačkom spoznajom* (*'ilm isbrāqi*) u metafizičkom smislu riječi, iskazano u izreci: "Onaj ko spozna sebe samog poznaje i svoga Boga." Ono inicira u ezoterični *tarwīd*, to jest u teomonizam koji propovijeda da ne postoji ništa osim Boga; ono naposljetku uvodi u različite simbole što se odnose na zagrobnu budućnost ljudskog bića, kaže Corbin.<sup>3</sup>

Još davno prije Mulla Sadre Širazija u XIV stoljeću drugi je veliki mistični teozof Haydar Amoli okarakterizirao četvrto putovanje<sup>4</sup>: četvrto putovanje upotpunjuje treće i ide obrnutim smjerom, sastoji se od povratka iz Jednoga

u Mnoštvo, od Boga prema stvorenju, kako bi se postigla savršena ravnoteža Vage. Mnoštvenost, napuštena u trećem putovanju, pronalazi razlog postojanja; to je nadstvarnost (*baqâ*) što dolazi nakon poništenja (*fanâ*). Ovdje ponovno postoje bića u svojoj mnoštvenosti, ali ona više nema isti smisao koji je imala za naivnu svijest kakva je bila prije poduzimanja četverostrukog putovanja. Sad postoji istovremenost, *coincidentia*, sjedinjujućeg stapanja i razlučujućeg odvajanja, nestajanja Boga u stvorenjima, na način da oko unutarnje vizije kontemplira Jedinstvo u mnoštvu oblika i mnoštvo oblika u samoj viziji Jedinstva.

Za Henryja Corbina biti filozof znači krenuti na put, ne zadovoljiti se teorijom o svijetu, čak ni reformom ili njegovom iluzornom promjenom. Biti filozof znači biti svjedokom vlastite preobrazbe, unutarnje metamorfoze koja znači ponovno, to jest duhovno rođenje (*wilâdat rūhâniyâ*). Pustolovina mističnog filozofa naziva se *putovanjem*, hodom prema Svjetlosti (*sayr*). Drugim riječima, četvrto putovanje je etapa kad Božanski subjekt stupa na mjesto Ljudskog subjekta, jer, u Svojoj Istini i Biti Bog nikad ne može biti *objekt* – objekt nečijeg razmišljanja, bilo da se radi o povjesničaru bilo o etnologu, da ne govorimo o teologu. Dakle, metamorfoze Subjekta koji spoznaje za islamske filozofe gnostike je *putovanje*. Dovoljno je poništiti udaljenost koja razdvaja sigurnost teorijske spoznaje (*'ilm al-yaqin*) od gnostičke sigurnosti, osobno ostvarene i doživljene spoznaje (*haqq al-yaqin*). Tako dugo dok postoji *ja* zatvoreno u svoj egoizam (*anâ'iyâ*) a s druge strane određeni *objekt*, apstraktno božansko biće zatvoreno u svoju nespoznatljivost, bez obzira na imena i attribute koji su toj nespoznatljivosti dodijeljeni, nema prave spoznaje tog objekta. Do prave spoznaje ne može se doći drukčije doli samo ako se s tim objektom prestanemo sučeljavati dijalektički pa se on spoznavajućem subjektu otkrije u njegovoj spoznaji. Tom je epifanijom na mjesto subjekta stupio Apsolutni subjekt što ga je ovaj prvi pokušao razumjeti kao da je bio objekt njegove spoznaje.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Henry Corbin, *L'Iran et la philosophie*, Fayard, Paris, 1990.

<sup>2</sup> Mula Sâdrâ Shirâzi, *Le livre des pénétrations métaphysiques*, uvod napisao i preveo H. Corbin, Verdier, coll. "Islam spirituel", 1998, str. 31. i *En Islam iranien...*, sv. IV.

<sup>3</sup> Henry Corbin, *Grimizni anđeo*, MODO, Zagreb, 2007, str. 147.

<sup>4</sup> Haydar Amoli, *Le Texte des textes*, uredili i izdali H. Corbin i O. Yahia, "Bibliothèque iranienne", str. 268, par. 600.

<sup>5</sup> Henry Corbin, *Grimizni anđeo*, MODO, Zagreb, 2007, str. 148.



Islamski gnostici približili su se tradiciji spekulativne mistike koja kod nas postoji još od Meistera Eckharta, a traje do spekulativnih teologa, suvremenika Hegela i Schellinga, koji su nažalost danas potpuno zaboravljeni, kaže Corbin.

Postoje društva koja su prva bila u stanju uspostaviti direktnu socijalnu dimenziju sa spekulativnom mistikom Irana.

Prisutnost Irana među filozofima uglavnom dugujemo francuskoj inačici Aveste, koju je na njemački preveo Kleuker (1776–1777), a koju je Anquetil-Duperron nanovo otkrio među indijskim zoroastrijcima. Ona je jasno naznačena u Kantovu *Opus postumum*.

U Njemačkoj je J. W. Goethe bio toliko zadivljen Hafizovim *Divanom* da je napisao zbirku pjesama pod naslovom *West-östlicher (Zapadno-istočni Divan)*.

Filozofija klasičnog njemačkog idealizma koja počinje s Kantom uvodi u problematiku subjekt – objekt *novu* perspektivu koja smjera nadmašivanju metafizike. U skladu s ovom filozofijom riječ *praxis*, koju mladohegelijanci tad uvode u modu, postat će vrlo popularna.

Hegelov stil obilježava dijalektika, relativno nove brojne riječi i oblici. Kazivač Hegelove filozofije ne može izvornim izrazom prikazati Hegelovu bliskost logici.

“Pojam filozofije jest ideja koja *sebe misli*, znajući, istina, ono logičko sa značenjem da je u konkretnom sadržaju kao u svojoj zbilji objavljena općenitost. Znanje se na taj način vratilo u svoj početak, pa je ono logičko isto tako njegov *rezultat* kao i ono *duhovno*, da se iz suđenja, koje pretpostavlja i u kojem je pojam bio samo *po sebi*, a početak nešto neposredno, dakle da se iz *pojave*, koju je ono u tome imalo, uzdiglo u princip kao u svoj element.”<sup>6</sup>

“To pojavljivanje jest ono što prije svega osniva dalji razvoj. Prvu pojavu sačinjava *zaključak* koji ono *logičko* kao polaznu tačku ima osnov, a *prirodu* za sredinu koja duh sastavlja s njime. Ta je pojava u *drugom zaključku* ukinuta utoliko ukoliko je ovaj već stajalište samog duha, koji

je ono što posreduje u procesu, pa *pretpostavlja* prirodu i sastavlja je s onim *logičkim*.”<sup>7</sup>

“Treći je zaključak ideja filozofije koja *um koji sebe zna*, ono *apsolutno opće* čini svojom *sredinom*, koja se razdvaja u *duh* i *prirodu*, čineći duh pretpostavkom kao proces subjektivne djelatnosti ideje, a prirodu općim ekstremom, kao proces *po sebi*, objektivno, bit kujuće ideje. *Pradijeljenje* sebe ideje na obje pojave određuje ih kao *svoje* manifestacije, pa se u njoj sjedinjuje, da je to priroda stvari, pojam, što se dalje giba i razvija, pa da je to gibanje isto tako djelatnost spoznavanja, da vječna ideja koja po sebi i za sebe bitkuje, vječno sebe aktivira, proizvodi i uživa kao apsolutni duh.”<sup>8</sup>

Kad bi se Boga gledalo u procesu njegova života ne samo iz ljudskog subjekta (Kant) ni iz apsolutnog subjekta (Fichte) ili iz apsolutnog identiteta subjekta i objekta (Schelling) nego iz dijalektički shvaćenog apsolutnog duha, na Boga bi trebalo gledati kao na Onoga koji prolazi povijest i u toj se povijesti objavljuje postajući Onaj koji jest. U *Fenomenologiji duha* čovjek se od neposrednog osjetilnog dojma kroz sve oblike svijesti treba uzdići do duha koji sam sebe zna (znanost o pojavljivanju duha u njegovim različitim likovima). Apsolutno i ljudska spoznaja od samog početka nisu odijeljeni, nego su povezani u još nerazloženom jedinstvu. Ljudski um postaje svjestan apsolutnog, a apsolutno u ljudskoj svijesti postaje svjesno samog sebe (sveobuhvatni proces pomirenja). Sve doduše nije umno, ali može umnim postati.

Ko zna, pita Karl Barth, teologija koja otklanja Hegela, ne boji li se ona upravo onoga istinski teološkog u Hegela?<sup>9</sup>

Alexandre Kojeve pak kaže: “Vrlo malo Hegelovih čitalaca je shvatilo da dijalektika u posljednjoj analizi znači ateizam. Poslije Hegela ateizam nije više nikad bio uzdignut na metafizički i ontološki nivo.”<sup>10</sup>

Hegel kaže: “O orijentalnim, naročito islamskim načinima predočavanja više se može reći da se ono apsolutno pojavljuje kao *upravo opći rod* koji inherira vrstama, egzistencijama, ali tako da

<sup>6</sup> Haydar Amoli, *Le Texte des textes*, izdali i uredili H. Corbin i O. Yahia, “Bibliothèque iranienne”, str. 484–485, pog. 574.

<sup>7</sup> Ibidem, str. 485, pog. 575.

<sup>8</sup> Ibidem, str. 486, pog. 577.

<sup>9</sup> Hans Küng, *Postoji li Bog?*, Naprijed, Zagreb, 1987, str. 122.

<sup>10</sup> Alexandre Kojeve, *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1964, str. 576.

ovima ne pripada zbiljski realitet. Nedostatak je svih tih načina predočavanja i sistema da ne idu do kraja određivanja supstancije kao *subjekta* i *duha*. Svi ti sistemi i načini predočavanja polaze od jedne i zajedničke potrebe svih filozofija, kao i svih religija, da stvore neku predožbu o bogu, a potom o božijem *odnosu* prema svijetu. U toj filozofiji pobliže se spoznaje da se iz određenja prirode božije određuje njegov odnos prema svijetu.”<sup>11</sup>

Nadalje: “Oni zacijelo ne bi poput Epikura dali da bog stoluje u međuprostorima stvari, to jest u *porama fizičara*, porama koje su ono negativno što bi imalo da bude *pokraj* materijalno realnoga, nego bi u tome *pokraj* imali svoj panteizam prostornosti, svoje *sve* određeno kao izvandrugotnost prostora.”<sup>12</sup>

Za Hegela naglasna cjelina strogo naučno razmatranje boga i identiteta, kao i spoznavanje i pojmova, jest sama filozofija.

Henry Corbin savjetuje razlikovanje nezadovoljstva koje mistični teozof gaji prema teozozima *kālam*, i onome prema zapadnom filozofom ili kritičarem kad ga ovaj želi nagovoriti da napusti duhovnu *hermeneutiku* u korist historijske *kritike*, jer on ga zapravo želi privući na područje koje nije njegovo i nametnuti mu perspektivu koja, naravno, proizlazi iz premisa moderne zapadne filozofije, ali koje su strane njegovoj.

Sayyid Ahmad ‘Alawi (XI/XVII stoljeće,) koji se suočio s tim problemom, dolazi – rješavajući ga – do percepcije jedne vječne strukture, u kojoj je poredak susljeđivanja formi zamijenjen poretkom njihove istovremenosti. Vrijeme postaje prostor. Naši mislioci radije opažaju forme u prostoru nego u vremenu, kaže Corbin.<sup>13</sup>

Poseban problem u zabilježbi odnosa subjekt – objekt otvara Schelling.<sup>14</sup> Samo kad ga želimo svrstati u filozofiju subjektivnosti, treba biti na oprezu.<sup>15</sup>

U *Sistemu transcendentnog idealizma* obrađuje se problem, problem kako dolazi subjekt, kako svijest dolazi do toga da spozna objekt, odnosno svijet ili prirodu na jednoj strani, a objektivne tekovine duha – poput prava, države, povijesti, umjetnosti, religije – na drugoj.<sup>16</sup>

S velikim i malim slovom glede božanstva u njegovom stilističkom okružju nije tako jednostavno.

Istovremeno njegova filozofija se često povezuje s teozofijom.

Ali nisam li dao povoda da se pozitivna filozofija povezuje s teozofijom, pita Schelling?

“Ipak sam objasnio da ona hoće ono isto čemu i on (Jakob Böhme) teži; razlika je samo ta da ona pokušava do te svrhe doći znanstvenim putem, a on na neznanstven način. Ono što je u temelju teozofizma, gdje on uvijek barem materijalno postiže znanstveno ili spekulativno značenje, i što je osobito u temelju teozofizma Jakoba Böhmea, jest težnja, koju samu po sebi valja priznati, da se proizlaženje stvari iz Boga pojmi kao zbiljsko zbivanje. No, sad Jakob Böhme to ne zna postići drugačije nego tako da samo božanstvo uplete u neku vrstu prirodnog procesa. Ono osobito pozitivne filozofije sastoji se baš u tome da ona odbacuje svaki proces u tom smislu, u kojemu, naime, Bog ne bi bio puko logički, nego zbiljski rezultat nekog procesa. Utoliko je, štaviše, pozitivna filozofija izravno suprotstavljena svima i svakoj teozofskoj težnji. Hegel svisoka promatra Böhmea i u jednom se predgovoru drugome izdanju svoje *Enciklopedije filozofskih znanosti* izražava vrlo otmjeno: proizlaženje stvari iz Boga nije njegova kategorija, on se njome ne služi, ona uopće nije kategorija nego slikovit izraz. No, zato Hegel ima zadivljujuću kategoriju otpuštanja. To otpuštanje kao nije slikovit izraz? Šta to otpuštanje znači, to se

<sup>11</sup> G. W. Hegel, (1987), *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, str. 481-482.

<sup>12</sup> Ibidem, str. 484.

<sup>13</sup> Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, Veselin Mašleša, Sarajevo, 1987, str. 21.

<sup>14</sup> “Najopćenitiji, ali ujedno i najgori utjecaj izvršila je Descartesova filozofija time što je apsolutno rastrgala ono što pripada naprosto zajedno i što se uzajamno objašnjava i pretpostavlja, materiju i duh, i tako razorila veliki opći organizam života te s njime ujedno i viši predala mrtvom, puko mehaničkom nazoru koji je gotovo do najskorijeg

doba vladao u svim područjima ljudskog znanja i čak u religiji.” F.W.J. Schelling (1993) *Minbenska propedeutika*, Demetra, Zagreb, str. 23.

<sup>15</sup> Intelektualna intuicija je pojam koji Fichte i Schelling koriste za *ja jesam*, za razliku od *cogita* kao glavnog principa Descartesove filozofije. Usp. Manfred Frank, *Early Romanticism*, u: Ameriks, Karl; Sturma Dieter, *The modern subject*, State University of New York Press, Albany, 1995, str. 67.

<sup>16</sup> F.W.J. Schelling, *Sistem transcendentnog idealizma*, Naprijed, Zagreb, 1986.



ne objašnjava. Samo, tome otpuštanju od strane Boga ipak nužno mora odgovarati neko proizlaženje toga otpuštenog (onoga kao što Bog sebe otpušta), dakle neko proizlaženje prirode, te stoga i materije, iz Boga, kao što Bog, ako je po Hegelu u logici još zatvoren u svoju vječnost, u zbiljskoj izvanlogičkoj prirodi mora biti izašao iz svoje vječnosti. Sve je to toliko teozofsko kao bilo šta drugo kod Jakoba Böhmea.<sup>17</sup>

Za racionalizam ništa ne može nastati nekim činom, naprimjer slobodnim stvaranjem, on poznaje samo važne odnose.<sup>18</sup>

Postavimo li pak pitanje o identitetu iranske filozofije svjetlosti, možemo se suočiti s potpitanjem: ima li nešto zajedničko kod Hegela i iranske filozofije svjetlosti?

“U *Fenomenologiji duha* o iranskoj religiji svjetlosti mogu se napisati zgusnuto napisane stranice koje iznenađuju, gotovo razdražuju. Bilo bi, naravno, nesmotreno upropastiti taj trud tražeći nedostatke u Hegelovoj učenosti. Za te nedostatke postoje brojna opravdanja. Primitivno će neki da je izvornu dualističku misao teško uključiti u monističku interpretativnu shemu bez upotrebe sile i nanošenja štete. Sigurno, baš stoga što u *Fenomenologiji* utjelovljenjem lika mazdaističke religijske svijesti nije mogao izbjeći promjenu uzrokovanu onim što se željelo da lik izrazi, ne smijemo s nekoliko marginalnih opaski predvidjeti ono što se zapravo nikad nije pokušalo – nazrijeti moguću fenomenologiju svjetlosne biti. Silno smo iznenađeni kad u religiji Svjetlosti nađemo da se lik Apolutnog duha koji sam sebe spoznaje, prikazuje kao odlučnost sama, koja priliči neposrednoj i osjetilnoj svijesti. Ako cijela *svjetlosna bit* Zore nema za *biti drugo* ništa jednostavniji negativ od *Tmine*, onda smo još više iznenađeni kad čujemo primjedbe o strujanjima koja žele ospoljiti tu svjetlosnu bit, kakva je njezina kreacija u podatljivom elementu onoga *biti drugo*. Zapravo dualizam koji je uspostavila mazdaistička kozmologija između *mênôka* i *gêtika* ne može biti sveden na shemu suprotstavljenu univerzalnom i osjetilnom. Već smo govorili o *dualnosti* što je

karacterizira struktura koju ne smijemo poistovjećivati s momentom *dualizma*. Ako ustvrdimo da je čista Tmina *biti drugo* čiste Svjetlosti, onda je po načelima mazdaizma nemoguće da ta Svjetlost isijava svoje kreacije u tminu kao u svoj *biti drugo*. *Biti drugo* demonskih Protusila (u kojima nema ničeg podatnog) ne može se nikad podati kreativnosti te Svjetlosti.”<sup>19</sup>

“No praiskonska svjetlost koja je *prethodila* tom dualizmu procesuirala je samu sebe u *biti drugo* koji je istovremeno i *drugo* i ona sama, a to razotkriva množinu bića Svjetlosti. Nije nikako riječ o igri lišenoj biti ili o liku koji bi bio odsutnost svakog lika.”<sup>20</sup>

Žalosno je da očuvanost tekstova Hegelu nije dopustila uvid u zervanizam, doktrinu ili *Zervân akanâarak*, Apolutno vrijeme, Vrijeme bez obala, bez iskona koje će tokom svoje vječne liturgije začeti sumnju o samom sebi. U toj je sumnji iskon njegovog *biti drugo*, to jest, onog drugog bića (Ahrimana) njegova mišljenja, koje je njegov *svjetlosni sin* (Ohrmazd). Takva sumnja nije strana božanskoj biti; ona je u njoj samoj. Ona je crna vatra Gnjeva (prisjetimo se teogonije Jacoba Böhmea), Gnjeva koji se u Zervânu budi kao Protusila koju on nije želio, s obzirom na to da je ona oblik njegove dvojbe, kaže Cornin.<sup>21</sup>

Naravno, to pitanje gubi svoje značenje na razini teologije i praktične religioznosti. Ono se, dakle, mora zadržati na razini filozofije.

### Svjetlosni čovjek u iranskom sufizmu

U Corbinovom djelu *Svjetlosni čovjek u iranskom sufizmu* riječ je o jednom drukčijem svijetu, svijetu drukčijem od svijeta: kartografskog, fizičkog i astronomskeg prostora. Taj svijet ne naginje ni prema istoku ni prema zapadu, on predstavlja unutrašnjost. U svakom slučaju on se ne miješa s bilo čim od onog što se može dovoditi u vezu s našim modernim pojmovima subjektiviteta ili nominalizma, niti s onim imaginarnim koje nam prlja ideja o nezbiljskom. Nemogućnost opažanja onog nadosjetilnog konkretnog je u službi pretjeranog vrednovanja zbilje onog

<sup>17</sup> F. W. J. Scelling, *O bitstvu slobode*, Cekade, Zagreb, 1985, str. 104.

<sup>18</sup> Ibidem, str. 106.

<sup>19</sup> Henry Corbin, *Grimizni anđeo*, MODO, Zagreb, 2007, str. 81.

<sup>20</sup> Ibidem, str. 80-82.

<sup>21</sup> Ibidem, str. 83.

osjetilnog, ovo potonje najčešće ne ostavlja drugu alternativu doli alternativu svijeta apstraktnih pojmova. Istovremeno to je jedan konkretni duhovni univerzum koji Suhrawardi označava sa *mundus imaginalis*. To jamačno nije svijet pojmova, paradigmi i univerzalija. A to pretpostavlja da pojedinac, bez ukazivanja na bilo što uopće, virtualno raspolaže jednom transcendentalnom dimenzijom. Narastanje ove potonje će biti popraćeno vizionarskim opažanjem zbilje koje oblikuje opažaje nadosjetilnog i konstitutivnog zbira spoznaja. Onda vam se sugerira nešto nalik duševno-duhovnoj trodimenzionalnosti koju ne može pojmiti dvodimenzionalna shema, ona koja se zadovoljava suprotnošću *svjesno-nesvjesno*.<sup>22</sup>

Govoriti o polarnosti kao transcendentalizmu zemaljske pojedinačnosti znači svjedočiti da ova potonja sadrži paralelni dio, nebeskog *dvojnika*, kao i to da je njena cjelovita struktura cjelina – *unus-ambo*. To znači, potom, podrazumijevati/osluškiivati taj *unus-ambo* u prvom i drugom licu, kao da tvori jedno dijaloško jedinstvo unutar istovjetnosti njihove biti, a ipak bez miješanja osoba. Zbog toga se polarna dimenzija oglašava pod prilikama Lika čija povratna očitovanja su svaki put u skladu s apsolutno osobnim iskustvom duhovnog, s ozbiljenjem onog dvojedinstva.<sup>23</sup>

Fiziologija svjetlosnog čovjeka, čiji rast je popraćen obojenim fotizmima od kojih svaki ima precizno mističko značenje, u čvrstoj je vezi s općim naučavanjima o bojama i samom iskustvu.

Ovo nije prvi put da se ozbiljuje susret između Goethea i Iranskog genija.

Naime, Goethea je 1791. godine počelo zanimati posve novo znanstveno pitanje: teorija boja. Uvjeren da je sir Isaac Newton pogriješio kad je pretpostavio da se bijela svjetlost može razložiti u nekoliko različitih boja, Goethe je predložio novi pristup. Boju je trebalo promatrati kao da izranja iz miješanja svjetla i tame. Isprva je, neuvjerljivo, pokušao objasniti te ideje

kao nove, alternativne zakone fizike. (*Beiträge zur Optik / Optički eseji, 1791-1792*). Kasnije je međutim vidio da je bit boje da zahtijeva suradnju između fizičkog ponašanja svjetla i ljudskog perceptivnog aparata. Goetheva teorija boja ima stvarnu originalnost kao teorija viđenja, a ne kao teorija svjetla.<sup>24</sup>

U *Učenju o bojama II* Goethe između ostalog kaže: “Boje su djela svjetlosti, djela i patnje.”<sup>25</sup> U tom smislu od njih možemo očekivati da će nam pružiti razjašnjenja o svjetlosti. Boje i svjetlost se, istina, nalaze u najezaktnijem međusobnom odnosu, premda i boje i svjetlost valja zamisliti kao pripadajuće cijeloj prirodi, s obzirom na to da je priroda ta koja se tim putem želi u potpunosti obznaniti osjetilu vida, oku.”<sup>26</sup>

U istom djelu u paragrafu 694. slijedi: “Tamna narav boje i njezina velika koncentriranost kvaliteta ono je što daje dojam dražesti i ozbiljnosti, dok promatrane kao uvjet svjetlosti, boje ne mogu bez svjetlosti kao interaktivnoga uzroka njihove pojavnosti, kao podloge njihova očitovanja, kao one sile kojom manifestiraju svoj sjaj.”<sup>27</sup>

I nauk Nağmuddina Kubraa je također iskustvena mistika Svjetlosti. On je bio prvi sufijski prvak koji je usmjerio pažnju na vizionarske pojave boje, obojene fotizme koje mistik opaža tokom svojih duhovnih stanja. Posvetio se opisanju tih foizama analizirajući stupnjeve njihovog obojenja kao pokazatelje mističkog stanja, i stupnja u duhovnom napredovanju. Razumljivo, ne radi se o fizičkim opažajima stečenim putem izvanjskih čula. On često spominje ta obojena svjetla kao nešto što se vidi “zatvorenih očiju”, pojavu koja se vidi kod opažanja *aure*.<sup>28</sup>

Tri ograna i središta su duša (nafs) intelekt (‘agl), srce (qalb). Dva druga središta su ovo: duh (rūh) i nadsvijet (sirr, tajna) i oni zauzimaju mjesto u skupini čije je značenje i ulog kod učenika Nağmuddina Kubraa, nalik središtima suptilne fiziologije za koju se može dogoditi da bude

<sup>22</sup> Henry Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Liber, De Medicis, Pariz, 1971; preveo prof. dr. Rešid Hafizović: *Svjetlosni čovjek u iranskom sufizmu*, Naučnoistraživački institut “Ibn Sina”, Sarajevo, 2003, str. 28-29.

<sup>23</sup> Ibidem, str. 31.

<sup>24</sup> <https://www.britannica.com/biography/Johan-Wolf-gang-von-Goethe>

<sup>25</sup> *Djela svjetlosti...* (usp. 694); Goetheu je ta spoznaja bila moguća tek nakon što se ukazao na *djela i patnje* u slikarstvu Zapada od XV do XVIII stoljeća.

<sup>26</sup> J. W. von Goethe, *Učenje o bojama II*, SCARABEUS-NAKLADA, Zagreb, 2008, str. 13.

<sup>27</sup> Ibidem, str. 235, par. 694.

<sup>28</sup> Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, Veselin Mašleša, Sarajevo, 1987, str. 275.



prepoznata u obojenim svjetlima koje simboliziraju ona središta. To su organi koji omogućuju ozbiljenje vrhovnog načela za hijerokozmologiju kao i za hijerognozu: sličnost gleda da se poveže sa sebi sličnima.<sup>29</sup>

Na razini ove teme navodimo i usporedbu s indijskom filozofijom.

Gledajući ukupan opus indijskog mislioca Sarvepali Radhakrishnana, za njega filozofski pokušaj da se odredi priroda stvarnosti može polaziti ili od samog misaonog subjekta ili od objekta mišljenja. Ljudski duh ima tri vida: podsvijest, svijest i nadsvijest. *Nenormalne* duševne pojave nazvane su raznim imenima, poput ekstaze, inspiracije, genijalnosti, ludila i rezultat su nadsvjesnog.<sup>30</sup> Ako subjektivni interes indijskog postavimo iz njegove tendencije da postigne sinetičku viziju, onda ćemo vidjeti kako monistički idealizam postaje istina o stvarima. Na njega ukazuje cjelokupni razvoj misli veda; na njemu su zasnovane religije budizma i brahmanizma; čak i sistemi koji sebe proglašavaju dualističkim i pluralističkim izgleda da su prožeti jakim monoteizmom.<sup>31</sup> Branioci čistog monizma priznaju jednu višu silu od apstraktnog intelekta, koja nas osposobljava da osjećamo nužnost realnosti. Sklonost duhovnosti je važna odlika indijskog duha. To je misticizam, ali ne u smislu vršenja neke mistične moći, već samo kao insistiranje na disciplini ljudske prirode koja vodi ka ostvarenju duhovnosti.<sup>32</sup>

Ipak, ima li nam perzijski i indijski rječnik bitka duhovni svijet toliko blizak našem koliko je to moguće, a ipak više-manje pogranični svijet gdje je povijest bitka različita od one naviještene prijelazom s grčkog na latinski?

Da li je indijska filozofija bila imalo uspješnija u pronalaženju mjesta za Boga, filozofski, sa Univerzumom ili u njemu?

Evidentan je zaključak da svaka filozofija, svaki filozof posjeduje višestruki identitet

(islamska filozofija, indijska filozofija, klasični njemački idealizam, antička filozofija). Upravo u tom okviru valja razmatrati i problem nacionalnog identiteta filozofije. Ukazuje nam se razlika između posebnih oblika i nacionalne i prostorne odredbe filozofije.

U Hegelovo doba, kaže Ernst Bloch, pojavljuje se motiv putovanja također na jednom drugom mjestu, naime u Goetheovom *Faustu*. *Fenomenologija duha* i *Faust* imaju velike sličnosti u metodi, oba su eksperimenti jednoga proiskušavanja svijetom, jednoga izvoženja, izleta iz šturog svijeta, koji nedostaje u *Faustu* zbog zatvorenosti u sobi, a u Hegela zbog zatvorenosti u osjetilno opažanje.<sup>33</sup>

Hegel je često kritizirao indijsku filozofiju: "Čovjek se mora obratiti islamistima ako svijest o *jednome*, neće da vidi prema indijskom cijepanju dijelom na jedinstvo apstraktnog mišljenja bez određenja, a dijelom na provođenje u posebnome, provođenje koje zamara postajući čak i litanijsko, nego u najljepšoj čistoći i uzvišenosti. Kad se, naprimjer, kod odličnog *Dželaluddina Rumija* naročito ističe jedinstvo duše s *jednim*, a i to jedinstvo kao ljubav, onda je to duhovno jedinstvo *uzdignuće* nad konačnošću i običnošću, promjena prirodnoga i duhovnoga, u kojoj se izdvaja i apsorbira upravo ono vanjsko, prolazno u neposrednoj prirodnosti te u empirijskoj, svjetovnoj duhovnosti."<sup>34</sup>

Kako je indijskoj filozofiji pristupio El-Gazali?

Kod indijskog panteizma stvar se, zapravo, vrti na riječi *postojeći*. Šta je postojanje? Šta je nepostojanje? Koju ontologiju upotrijebiti da bi se sačuvalo, a ne izgubilo uporište u stvarnosti?<sup>35</sup> Kad panteistički mistički pijanci, kaže El-Gazali, postanu opet trijezni i kad dođu pod vlast razuma, oni znaju da to nije bio stvarni Identitet (Sjedinjenje), već nešto što nalikuje Identitetu. Jer konačni tekst cijeloga panteizma je da li su stvari identične s Bogom ili pak samo sjedinjenje s njime.<sup>36</sup>

<sup>29</sup> Henry Corbin, *Svjetlosni čovjek u iranskom sufizmu*, Naučno-istraživački institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2003, str. 125.

<sup>30</sup> Sarvepali Radhakrishnan, *Indijska filozofija I*, Nolit, Beograd, 1964, str. 12.

<sup>31</sup> Ibidem, str. 17.

<sup>32</sup> Ibidem, str. 21.

<sup>33</sup> Ernst Bloch, "Povijesno posredovanje i Novum kod Hegela", u *Praxis* 5/6, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1970, str. 709-721.

<sup>34</sup> G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987, str. 480.

<sup>35</sup> To jest u modernom ili zapadnom smislu te riječi, *objektivitetu*. Za srednjovjekovnog istočnog mislioca ta riječ znači prije *idealitet*. To je slučaj razlike između fenomenalne i transcendentne stvarnosti. W. H. T. Gairdner, "Pogovor" u *Niša svjetlosti*, El-Gazali, Mešihat islamske zajednice, Zagreb, 1995, str. 175.

<sup>36</sup> El-Gazali, *Niša svjetlosti*, str. 176.



Pitanje je i ovo: nema li srodnosti između fenomenološkog pogleda na svijet i *ishrâqi* filozofije? Možemo odgovoriti: bez svake sumnje, da. Razlozi nisu tajnoviti: sa svih strana nam dolazi određena filozofija svjetlosti. Gotovo sve tehničke pojmove kojima sam se koristio mogao sam odmah prevesti na jezik Suhrawardija. Svi pojmovi kakvi su *fenomen*, *fenomenologija*, *otkrivanje predmeta sebi samom* čine registar koji potpuno odgovara onom što kod Suhrawardija i njegovih sljedbenika upravlja svim pojmovima povezanim s pojmom *zohûr* ili *epifanija bitka*, kaže Corbin.<sup>37</sup>

Ukratko: kod fizikalnog svjetlosnog čovjeka, boje koje odlikuju obojene fotizme vizionarsko-ga opažaja posjeduju ovo značenje: preobrazba osjetilnog kroz preobrazbu čula “u smislu onog nadosjetilnog”.

Ovaj proces je potanko opisao N. Kubrâa. On ovdje može biti samo sukusirano predočen. Znali smo već da postoji blisko supovezivanje šutnje jednog mističkog stanja i vizionarskog opažaja, s obzirom na to da je ovo potonje vizualizacija onog prvotnog. Ali, postoji ona razlika kojoj vizionarsko opažanje pretpostavlja otvaranje unutarnjeg oka snagom dizanja zastora koji ga zaklanja, tako da šutnja mistikova iskustva (*dhawq*) ima za uzrok preobraženje bitka i duha. Mističko

iskustvo je bliska unutarnja šutnja koju neki događaj proizvodi u tebi. Ta preobrazba obuhvaća promjenu svojstva osjetilnog opažanja. Pet čula se preobražava u *druga osjetila*.<sup>38</sup>

Drugačije kazano: jedan odlučni događaj se već zbilo; boje ga navješćuju kao jednu savršenu interiorizaciju, savršeno usklađivanje između iskušanog stanja i vizualiziranog događaja, a to je ono u čemu se sastoji preobrazba primitivnih čula u *nadosjetilna čula* ili u *nadosjetilni organ* u svjelenosne organe. Opažanje obojenih fotizena je sukladno ulasku u dijelove onih nadosjetilnih čula, organa svjetonosnog čovjeka *iskre božanskoga svjetla*.<sup>39</sup>

### Zaključak

Corbinova djela pružaju svijest važnu za sam opus. Ta imaginarna svijest, osjećaj prihvaćanja nečega što je jače od subjekta, jest upravo stožer Corbinove misli. *Epifanija bitka* jača je od čovjeka s kojim se *susreće*. *Božije oko* jače je od svih svjetova. Corbin je u *Grimiznom anđelu* malčice i neoplatonistički usmjeren, a u *Svjetošlosnom čovjeku u iranskom sufizmu* vjerovatno je blizak panteizmu. Ipak onu spoznaju koja traži mudrost doživio je vrlo jasno u okružju simbola *ishrâqi* filozofije.

Naučnoistraživački institut “Ibn Sina”, Sarajevo, 2003, str. 144.

<sup>39</sup> Ibidem, str. 146.

<sup>37</sup> Henry Corbin, *Grimizni anđeo*, MODO, Zagreb, 2007, str. 52.

<sup>38</sup> Henry Corbin, *Svjetošlosni čovjek u iranskom sufizmu*,

## Abstract

### Henry Corbin's View of a Spiritual Traveler

Rajka Švrgulj

The paper aims at exploring the works of French philosopher Henry Corbin by pointing to the philosophical problem of the subject-object relationship and consequences of some philosophical and mystical elements inherent in the spiritual traveler, whereby the author has placed the nature of her text in the realm of other recipients of Corbin's opus. The author also discusses the meaning of verb *to travel*, and the connection between the teller and the person addressed.

**Keywords:** subject-object, Ishrâqi philosophy, mysticism, travel