

Autoria: Henri Corbin - Prefácio do livro "L'Archange Empourpre" (Fayard 1976)

1 - Os precedentes

Seriam necessárias muitas vozes para prefaciá-lo a tradução dos quinze tratados de Suhrawardí, reunidos aqui pela primeira vez em um corpo. Vamos experimentar traçar algumas linhas desta polifonia emaranhada.

Antes de qualquer coisa há uma falsa concepção a abandonar, se isto ainda for necessário. Esta falsa concepção é a maneira de considerar a questão iraniana, a res iranica, que a muito tempo prevalece no ocidente. Considera-se que há, por um lado, o antigo Irã pré-islâmico e de outro o Irã posterior ao islão. Entre os dois há um hiato tal que a considera-se a Pérsia islâmica não mais que uma província do islão, senão mesmo do expansionismo árabe. A obra de Suhrawardi é um dos testemunhos dos mais eloqüentes contra esta divisão.

Esta concepção artificial, que ainda surpreende os iranianos de nossos dias, não pode ser dissolvida senão por um aprofundamento das verdadeiras realidades espirituais. Aqui se fala em pesquisar a consciência no próprio país dos filósofos do Irã, e é aos filósofos que compete, em primeiro lugar, a tarefa desta pesquisa. A obra de Shihabodin Yahya Suhrawardi do século XU, se apresenta então como a chave da entrada deste edifício. Como se poderá ler aqui, num dos tratados (o Tratado V), sua vontade deliberada foi a de ressuscitar a filosofia da Luz dos sábios da antiga Pérsia. Segundo seus próprios termos, ele está perfeitamente consciente "de não haver precedentes para qualquer coisa como esta". Sua tentativa não consiste nem em fazer a crítica histórica da filosofia e da teosofia dos sábios da antiga Pérsia, nem da sociologia (sequer a palavra ou a ciência existiam na época). Sua tentativa consistia em recuperar sua doutrina e repatriá-la dentro de uma Pérsia islâmica.

Refletindo bem, a ascendência de um filósofo não é definida por seus certificados e diplomas concedidos ou recusados. Ela resulta ab initio da resolução pela qual o filósofo escolhe seus predecessores, seus "ancestrais", tomando como tarefa a retificação de seu pensamento. A afiliação espiritual se atesta e se inscreve dentro dos fatos espirituais.

A escola de Suhrawardi se perpetuou no Irã até os nossos dias. Sem abranger a totalidade da filosofia irano-islâmica, ela é marcada por um sinal que lhe atribui um caráter próprio no mundo Islâmico. Pelo interesse mantido, por sua vez, seu intérprete francês permanece fiel à uma afetuosa admiração juvenil pelo Sheikh al-Ishrâq, mas com a convicção de que o juízo e o alcance desta filosofia transpõem os limites de sua origem. Ela é uma forma de aventura humana, que ele traz à meditação do homo viator especialmente em nossos dias. O curso desta aventura será seguido ao longo dos quinze tratados deste corpus.

Vamos agora recordar, uma vez que nos é notável, de que maneira uma festa Suhrawardiana, o cerimônia que em 15 de Outubro de 1971, durante todo o esplendor do outono iraniano, se desenrolou sobre o imenso terraço de Persépolis, ao pé da acrópole. A sucessão do tempo foi abunda deixando-se o campo livre à simultaneidade no espaço. Legiões arquejadas, cavalaria pátrida, legiões sassanidas, evocavam o



desastre ocorrido no século VII, contrabalançados pelas legiões da denominação safavida, que restaurou no século XVI uma unidade imperial para a qual o Irã de nossos dias poderia celebrar o vigésimo quinto centenário.

Mas o que há de tão surpreendente, foi que este gesto iraniano, concentrando os séculos sob nossos olhos, não terminou nulamente em uma apoteose guerreira. Ela encontrou sua conclusão na aparição de legiões que não portavam armas materiais - legião do saber, legião da santidade, legião dos servidores da humanidade. A obra de Suhrawardi nos fez testemunhar um episódio capital: a passagem da epopéia heróica à epopéia mística. A visão daquela juventude, não portando outra arma que sua fé e sua devoção, nos pareceu tipificar esta passagem. Na concentração da totalidade iraniana, foi ilustrada a precedência da pura força espiritual sobre todas as outras forças. Ela foi também, urna convocação da mensagem da antiga fé iraniana a toda humanidade: ser sócios do poder ormazdianos da Luz. E é com este caráter que nos a evocamos aqui como uma festa Suhrawardiana.

Também vê-se que tal concentração não seria possível em nenhum outro país do Islão que não o Irã, mais ainda, que a filosofia e a espiritualidade de Suhrawardi não poderia desabrochar em qualquer outro lugar que não sob os céus do Irã. Certamente, com muita freqüência, Suhrawardi reivindica a ascendência e a herança dos sábios da antiga Pérsia pré-islâmica. Mas todo iraniano sabe perfeitamente que aquilo que precede o Islão no Irã, não foi de maneira alguma de um tempo de jâhilîya (ignorância, paganismo, obscurantismo), como é, devotadamente, comentário comum no horizonte árabe. Basta interpretar ou entender o Shâh-Nâmeh, o 'Livro dos reis' de Ferdaws7i (xe s.), para se ter presente no espírito a sucessão dos heróis da epopéia, dos grandes sábios e da missão de um profeta, mensageiros dos poderes celestes, na pessoa de Zaratustra/Zoroastro. Nós sabemos que, no dia seguinte, os espectadores vibrantes do situai de Persépolis, serão encontrados como fervorosos peregrinos dos santuários shiitas de Qomm ou de Mashhad. Dois pólos da consciência iraniana, que nós reencontramos sob forma própria, ao longo da obra de Suhrawardi. Elas determinam um estado de consciência e de caminho espiritual, que foi muito pouco levado em conta até o momento, pois as categorias da historia estabelecida não a haviam previsto e seria necessário, hoje, muito tempo à historia, como ciência, para rever suas posições.

A obra de Suhrawardi não é a de um historiador crítico. É a de um filósofo colocando todos os poderes de sua alma na visão dos mundos que ele tem como missão transmitir. Seu propósito, explicitamente formulado por ele mesmo, será recordado a seguir. Ele compactuou com as profundezas de uma consciência que se expandiu, de século em século, na filosofia da Luz. Nós falaremos, e há algumas linhas, de um estilo de consciência e de caminho espiritual. Tomemos como exemplo de contraste, o que não é comum em nossos hábitos ocidentais de ponderação, duas figuras tais que - de um lado temos Ohrmazd, o Poder Primordial da Luz, o 'Senhor da Sabedoria', e de outro lado Prometeus.

É bem em razão deste contraste, e com o apoio das citações de Suhrawardi que nos foi dado entender uma crítica muito original, muito iraniana, também muito veemente, dos espetáculos ocorridos em Persépolis. Ela foi dirigida, em primeiro lugar, a um certo 'jogo da montanha', obra de Xénakis. O jogo se desenrolou no alto da rocha na qual Persépolis se assenta, e evocou através das tochas em movimento na noite, o mito de Prometeus. Mas como pôde ser acolhido o mito do 'Ladrão do fogo' ocultando a Deus a



posse do fogo iluminador, por uma consciência que pressentiu ab origine que o fogo iluminador não foi uma conquista violenta de humanos temerários, mas a dádiva compartilhada por Ohrmazd e os poderes terrestres da Luz com seus parceiros terrestres. Esta consciência não pode manifestar que não sua reprovação. Porquanto, se o fogo iluminador é a dádiva dos poderes celestes aos homens, como exprimir em termos de Prometeus a solidariedade que une os Celestes e os Terrestres como companheiros de combate contra os poderes ahrimanianos das Trevas? Solidariedade que fez eclodir a cavalaria iraniana, à qual o Avesta preserva a mais antiga lembrança e pela qual a epopéia heróica terminará por se transformar em epopéia mística.

A mesma crítica visa em segundo lugar a um espetáculo de 'Som e Luz' levando no final ao incêndio de Persépolis, que por sua vez aconteceu à revelia das ordens, ou contra a vontade de Alexandre. Espetáculo tecnicamente perfeito, certamente, mas que mergulhou alguns espectadores iranianos em profundo mal-estar, uma vez que o experienciaram como um espetáculo demoníaco. Eles viram a encenação da atuação ahrimânica do fogo destruidor, isto é, do fogo tal qual este se tomou pela invasão de Ahriman à santa criação de Ohrmazd. Porquanto o Fogo de Ohrmazd é um Fogo puro, todo luminoso, que não causa dano nem destrói, tal qual será de novo quando os contrapoderes ahrimanianos forem expulsos da criação da Luz. O espetáculo do incêndio de Persépolis os colocou face a face com a situação de Ahriman, e este é um face a face que não procura nem quietude nem admiração. O espectador ocidental não percebeu o avermelhado das pedras e estava longe de pressentir que experienciava verdades de seus vizinhos iranianos. Sua reação está evocada aqui, um vez que quando se exprime, o faz tendo como apoio certas páginas da 'Teosofia Oriental' de Suhrawardi. Há nas profundezas da consciência, desdobramentos que não podem quebrar as vicissitudes da história exterior. Suhrawardi sustenta o testemunho que reconhece todos os que pertencem à mesma família espiritual que ele. Há muito o que aprender do contraste entre a consciência ohrmazdiana e a consciência de Prometeus.

Constata-se ao longo dos tratados aqui traduzidos, a importância que Suhrawardi atribui a uma noção fundamental da teosofia Zoroastriana- o Xvarnah a Luz da Glória supranatural, conotando por sua vez a idéia da glória e do destino, fonte original dos seres de luz e garantia de seu ser. Quando Suhrawardi fala do Ishraq, do 'Oriente' de todas as luzes, da Luz das Luzes, é finalmente a esta Luz de Glória a que ele se refere. Nós o entendemos mesmo no seu 'Livro das horas', invocar nominalmente Ohrmazd, Deus dos Deuses, e todos os poderes arcangélicos, detentores, juntamente com ele, da Luz da Glória. Esta Luz da Glória, originária do Oriente, Ishrâq, é a fonte que ele reivindica para sua filosofia e sua doutrina espiritual, por tudo que ele pressentiu como sendo a substância de sua mensagem.

2. - O Shaykh al-Ishrâq

Esta mensagem, ele a concebeu e formulou ao longo de uma vida tragicamente breve. Aqui, não faremos mais que recordar os grandes traços de sua biografia e de sua doutrina correntemente designada pelo nome de Ishraq (1).

É importante, sobretudo, não confundi-lo com seus homônimos, notadamente com Shihâboddin 'Omar Sohravardi, o grande teólogo místico que viveu em Bagdá (2). Aquele que é correntemente designado no Irã como Shaykh al-Ishrâq, Shihâboddin Yahyâ Sohravardi, nasceu no noroeste do Irã em 549/1155, na província de Jébal



limítrofe com o Azerbaijão (pronúncia árabe do nome que é reencontrado nos dias de hoje em sua forma iraniana oficial: Azerbâdgân). Iremos descrever mais adiante, o estado atual do distrito de Suhrawardi (3). Definimos que transcreveremos daqui em diante, como é feito no Irã, os nomes de Sohravard e de Sohravardi com um "v" e não com "w" para evitar que seja pronunciado "Sohraouardi".

Não há uma grande distância (e situa-se à mesma latitude), menos que um vôo de pássaro (um pouco mais que uma centena de quilômetros), entre Suhrawardi onde nosso Shaykh nasceu e passou sua primeira infância, e Shîz (hoje Takht-e Solaymân, o Trono ou Templo de Salomão), onde está erigido no alto da montanha sob um céu translúcido, o mais importante santuário do Fogo Sagrado (o Fogo Real). Shîz foi de certa maneira para os Suhrawardianos sassanidas do Irã o mesmo que Reims deve ter sido para os reis da França. Nosso Suhrawardi fez seus primeiros estudos próximo a seu país natal, Marâgheh no Azerbaijão. Como é dito, o Azerbaijão foi a terra santa zoroastra por excelência, uma vez que os Magos sassanidas para lá transpuseram tipologicamente os lugares santos da hagiografia de Zoroastro e do Avesta. Havia também comunidades cristãs nestorianas na região. Esta dupla vizinhança deve ser notada - ela pode esclarecer a primeira eclosão dos projetos de nosso shaykh.

Nós sabemos que ele se dedicou, ao redor de seus vinte anos de idade, a Ispahan, onde ele reencontra os continuadores da escola de Avicena. Depois nós o encontraremos no país de Rûm, na Anatólia, onde sua intrepidez levou seus amigos a temerem por sua vida - depois em IHkarput, onde ele dedica um de seus livros ao emir seldjucida Imâdoddîm (o Tratado III da presente coletânea). Finalmente ele teve a temeridade de transportar-se, por uma razão que desconhecemos, a Alepo na Síria. Lá ele se sentiu fortalecido por sua amizade por um jovem príncipe de sua idade, al-Malik al-Zahir, governador de Alepo, um dos filhos de Saladin (Salâheddîn). Será que ele cometeu a imprudência de violar aquela 'disciplina do arcano', aquelas que suas narrativas de iniciação e suas parábolas fizeram referência mais de uma vez? Não se pode dizer. Entretanto, ele é privado de sua liberdade, e os doutores da lei, os foqâhâ, o fazem apresentar-se. Nós iremos encontrar, a propósito, o significado deste processo (4). Ele foi censurado por sustentar que Deus poderia suscitar um profeta cada vez que lhe aprovesse, o que abalava as bases da ciência profética oficial, uma vez que Maomé (sas) foi o selo dos profetas. Tudo é muito rico em nuances com nosso Shaykh; ele preferiu a doutrina shiita da walâyat. Os foqâhâ desejariam se prender a este cripto-shiismo? Nos dias de hoje eles não hesitariam em condena-lo à morte, e Saladin juntaria seus esforços aos deles para que a sentença fosse executada.

Certamente, o contexto dos acontecimentos é trágico. Suhrawardi representa tudo que poderia repugnar um homem como Saladin, à quem nossos Cruzados atribuíram uma reputação cavalheiresca que alguns consideram abusiva. As datas também falam por si só. É em 2 de Outubro de 1187 que a queda de Jerusalém marca o final do primeiro reinado latino. É em 12 de Julho de 1191 que, em revanche os esforços conduzidos por Ricardo Coração de Leão levaram à queda de São João d'Acre. E foi menos de três semanas mais tarde que Suhrawardi morreu como mártir por sua causa. Tudo se passa como se Saladin, que voltou três vezes à carga para que a sentença fosse executada, e que morreria dois anos mais tarde (1193), quisesse faze-lo expiar seus reveses. Nada poderia salvar nosso shaykh, nem mesmo a fiel amizade de al-Malik al-Zahir.



Mas sua obra sobreviveu. Ela é considerável para um homem que desapareceu em plena juventude, à idade de 36 anos; considerável nem tanto pela quantidade de títulos (mais de trinta de acordo com seu biógrafo e discípulo Shahrazôri), mas pela firmeza e amplitude de sua doutrina, que ele mesmo e os seus caracterizaram como uma ressurreição. Designaremos esta doutrina sumariamente pelo termo Ishraq. O termo designa a luminosidade do astro ao nascer, aurora consurgens. É o "Oriente" como nascedouro e origem da luminosidade. Bem entendido, o termo não é tomado em seu sentido geográfico. Ele se refere ao mundo espiritual, Malakût, que é o oriente dos mundos com respeito ao nosso mundo terrestre. O astro que se levanta é o sol de Malakût. Com ele se eleva um modo de conhecimento que é conhecimento do "Oriente" das coisas, conhecimento dos seres e das coisas a seu "Oriente", uma vez que a alma conhecedora, se eleva ela mesma a seu "Oriente". A sabedoria "oriental" é caracterizada (ishrâq) como um conhecimento que é presença ('ilm hozûri), em contraste com um conhecimento que é apenas representação das coisas por intermédio de uma forma ou species ('ilm sûri). É isso que Avicena perseguiu com seu projeto de "filosofia oriental", mas Suhrawardi disse muito bem que Avicena não pode levar a bom termo a tarefa, e que ele mesmo realizaria o projeto.

Esta teosofia "oriental" (ishrâq) é a dos "Orientais" (ishrâqîyun, mashriqîyûn), termo que não é mais tomado em um senso geográfico e étnico. Não há nenhum vínculo necessário entre oriental em seu sentido geográfico e "oriental" em seu sentido metafísico. Se os sábios da antiga Pérsia, que Suhrawardi reivindica como seus ancestrais espirituais, foram os sábios "orientais", não é porque eles se encontravam no Oriente geográfico, mas porque sua sabedoria era um conhecimento "oriental" no sentido a que nos referimos. E é o porque Suhrawardi se atribuiu a tarefa de ressuscitar sua sabedoria divina, sua teosofia. Não se deve então contentar-se em traduzir o termo Ishrâq por "iluminação". O termo se refere à visão interior do "Oriente" da luz nascente, que Suhrawardi identificará finalmente com a Luz da Glória, o Xvarnah. Ele se refere a um conhecimento que é iluminador por ser "oriental", e que é "oriental" por ser iluminador. A ênfase é colocada desta forma sobre este "Oriente" que é a Luz da Luzes, origem e nascente de toda a luz, e é ela mesma um fim de outra ordem, a doutrina filosófica e a prática mística. É por isso que traduzimos o termo ishraq por "oriental", no sentido metafísico deste termo. Este conhecimento "oriental", é o mesmo designado nos textos latinos, herméticos e outros, por *cognitio matutina*. O Shaykh al-Ishrâq é o *Doctor cognitionis matutinae*.

Este conhecimento "oriental" que se eleva com base na "orientação da alma", a elevação da alma ao seu "Oriente", se desdobra em múltiplos registros. Suhrawardi quis ser o ressuscitador da teosofia dos sábios da antiga Pérsia. Ele certamente conheceu em primeira mão certos dados fundamentais da sabedoria zoroastra, como atestam as referências múltiplas ao Xvarnah, aos soberanos extáticos da antiga Pérsia, à divisão dos mundos em mundo sutil (mênôk) e mundo material (gêtik), e sobretudo à predominância da angeologia em um sistema de mundo no qual figuram todos os nomes dos Amahraspands ou arcanjos do zoroastrismo. Não se pode negar que encontraremos com ele a cosmologia do zoroastrismo tal e qual. Certamente, não pode-se negar a existência de correntes esotéricas dentro do zoroastrismo (5), e a encontraremos do ponto de vista em estudo, muito próxima da resposta zoroastra que foi dada, no século XVI, à obra de Suhrawardi. Contudo o Shaykh al-Ishrâq repensou todos os dados de que dispunha, em vista da tarefa a que se impôs. Ele interpretou a teoria das Idéias Platônicas em termos da angeologia zoroastra, e tem-se hoje presente ao espírito, as



hierarquias mediatrizes, as "séries" do universo de Proclo. Em outra, a figura de Hermes, o "pai dos Sábios" tem um lugar preponderante seja dentro de sua concepção da "tradição sapiencial" como também na sua prática espiritual. Hermes é para ele o profeta visionário da "Natureza Perfeita". Porém, todos estes elementos somados não são suficientes para resultar em algo como a "teosofia oriental", hîkmat al-Isshrâq. Fala por si o gênio inspirado do Shaykh al-Isshrâq - em sua pessoa repousa a primeira e última explicação. Como tal, ele não está como o artesão do tipo que se atribui o rótulo de "sincretismo", por não se perceber um ponto de vista que nos confunde. Ele é testemunha de uma Sophîa perennis da qual ele tem um agudo senso.

Portanto esta teosofia ishrâq é a via espiritual que sobreviveu ao longo dos séculos, para os Isshrâqîyûn, discípulos de Suhrawardi, que os catálogos designam mais freqüentemente como 'Platônicos' em oposição aos Peripatéticos (os Mashshaûn). O que caracteriza esta escola é que ela apresenta os estudos filosóficos e a experiência espiritual ou prática mística como indissociáveis uma da outra. Uma pesquisa filosófica que não leve à uma realização espiritual pessoal, é, aos olhos de Suhrawardi, um empreendimento estéril, uma perda de tempo. Reciprocamente, ao encontro de tantos sufis injuriados irrefletidamente por tal tipo de conhecimento, Suhrawardi considera que qualquer um que se engaje na via espiritual sem ter uma séria formação filosófica, se expõe a todos os perigos e a todas as ilusões, a todos os problemas que hoje designamos pelo nome de esquizofrenia. Está nesta dupla exigência a maior característica da espiritualidade ishrâq. Podermos verifica-la ao longo dos tratados aqui traduzidos.

Mollâ Sadrâ Shîrâzi (ob. 1640) que foi um ishrâq, "figura de proa" da escola de Ispahan e hoje em dia novamente o mestre de pensamento dos filósofos tradicionais do Irã tal que S. J. Ashtiyânî, caracterizou o melhor da via de ishrâq com a via real, o intermediário (barzakh) que, longe de separar, conjuga os métodos dos filósofos e dos sufis. Ele escreveu o que segue: o que melhor convém, é que o peregrino em direção a Deus faça a síntese dos dois métodos. Que sua ascegesse interior não seja jamais vazia de meditação filosófica, e reciprocamente que sua meditação filosófica não ocorra jamais sem um esforço de purificação espiritual. Ou melhor dizendo: que seu método espiritual seja um barzakh (um intermediário) que conjugue os dois métodos, como é a via que seguem os hokama mashriqîyûn, os teósofos "orientais" (ou os "Platônicos da Pérsia") (6).

Esta linhas de Sadrâ Shirazî confere todo o sentido ao dito corrente próprio dos filósofos iranianos: o Isshrâq está em relação à filosofia como o sufismo está em relação à teologia escolástica do Kalâm.

Rapidamente, as características essenciais da doutrina Isshrâq como doutrina filosófica e como prática espiritual são: 1) A vontade deliberada de renovar a teosofia da Luz professada pelos sábios da antiga Pérsia. 2) Esta ressurreição faz eclodir uma espiritualidade cuja característica é conjugar indissociavelmente a pesquisa filosófica do Conhecimento e a frutificação deste Conhecimento em uma conversão, um metamorfose interior do homem. O Conhecimento que se expressa conseqüentemente não será jamais um conhecimento teórico, mas em essência um conhecimento redentor, que nos dias de hoje tem o senso atribuído ao termo gnose.

É esta dupla característica que determina a ordem do presente corpus de tratados e recitais místicos do Shaykh al-Isshrâq. Um primeira parte reúne alguns dos textos nos



quais os filósofo e teósofo ishrâq expõe sua doutrina. A segunda parte nos mostra a doutrina tornar-se em ato, a aventura vivida pela alma. O elo entre uma e outra parte, elo que as torna indissociáveis, consiste essencialmente da passagem da exposição doutrinária ao recital místico da aventura vivida. Esta passagem não pode com efeito ser exprimida de outra maneira que sob a forma de um recital de iniciação espiritual, e esta iniciação é a que dá nascimento ao Sábio integral, segundo o espírito e o coração de Suhrawardi: um sábio igualmente mestre em saber filosófico e em experiência mística.

3. - O Arcanjo Empurpurado

Esta passagem se desenrola sob a condução de um guia super-natural que é o iniciador pessoal do "peregrino" que é o buscador. Este guia não é outro senão o Anjo designado no primeiro dos recitais aqui agrupados na segunda parte como o "Arcanjo empurpurado". Ele estará presente desde já nos tratados filosóficos da primeira parte, e continuará presente ao longo de todos os recitais místicos da segunda parte. Esta presença sempre recorrente manifesta a necessária função mediatriz do Anjo na espiritualidade ishrâq: função teofânica, função iniciática, função vivificadora. Suhrawardi considerará que é sob a inspiração direta deste Anjo-Espírito-Santo que ele concebeu e redigiu seu grande "Livro da Teosofia Oriental" (7). Um comentador ishrâq nos ensinará (cf. Tratado X) que se o Anjo é sempre designado como o sábio guia (em persa o pîr, em árabe o shaykh), é porque os ishrâqîyun têm o anjo diretamente como guia e mestre espiritual, sem ter necessariamente como intermediário um shaykh entre os homens. Dai o título sob o qual nós designamos aqui os quinze tratados do Shaykh al-Ishrâq. Haverá lugar para explicar as razões e o sentido desta cor púrpura sob a qual aquele Anjo se manifesta ao visionário no início do recital que tem por título "O Arcanjo empurpurado" (cf segunda parte, Tratado VI, apresentação e notas).

O que importa anunciar aqui, é o senso e a função da pessoa do Anjo no decorrer dos tratados e recitais traduzidos na presente coletânea. O "Arcanjo empurpurado" é aquele que designa muitas outras nomeações tradicionais de acordo como Suhrawardi. Ele é a décima Inteligência hierárquica do pleroma, aquela que os filósofos designam como a "Inteligência agente." Ele é o Anjo da raça humana (Rabb al-nû al-insânî). Ele é o Anjo designado no Corão como Gabriel, o Espírito Santo (Rûh al-Qods). Suhrawardi o designa além disso como "Sabedoria eterna" (Javîd-Kharad, Sophia aeterna), e finalmente o identifica com o Anjo que no Avesta, tem o nome de Sraosha. Este Anjo-Espírito-Santo é por sua vez o Anjo do Conhecimento e da Revelação. Aquele que no Ocidente pode falar de uma "racionalização" do Espírito em consequência da identificação entre o Espírito Santo da Revelação e a Inteligência agente dos filósofos, passando todos simplesmente ao lado daquilo que faz a essência da espiritualidade ishrâq: pois eles têm a mesma fonte, sabedoria e dom profético; são indissociáveis, da mesma forma que filosofia e mística. Os "reencontros com o Anjo" cujos recitais serão lidos mais adiante não têm consequentemente nada a ver com o ponto de vista de um racionalismo filosófico ou teológico (8).

Ver-se-a que este Anjo é o progenitor celeste, o "pai" da raça humana, o Noûs patrikos da humanidade, na terminologia neoplatônica. O "Livro dos Templos da Luz" mostrará esta relação invocando como apoio certos textos do Evangelho de João. Este joanismo ishrâq, que confirma a menção de Paraclete, é um traço extraordinário. O papel do Anjo se confirma nos recitais, onde ele é também o guia, também aquele que acolhe o



peregrino místico no final da via, da mesma forma que as invocações que ele endereça no "Livro da Horas".

Nós não anteciparemos aqui os múltiplos sentidos dados ao longo de nossa apresentação e de nossas notas. Deixaremos ao leitor o senso de descobrir progressivamente o pensamento e as aspirações de um espírito ishrâq. Diremos apenas que para compreendê-lo, será necessário penetrar na visão de um mundo onde as hierarquias mediadoras representam uma função necessária, cosmologia e soteriológica. Um mundo onde não há um antagonismo entre Afirmação da Unidade (tawhid) e o pluralismo teosófico, uma vez que um é a garantia do outro, cada um impedindo ao outro de degenerar em uma idolatria metafísica, um monoteísmo abstrato. Há um elo essencial entre o conhecimento do Anjo e o conhecimento de si. O anjo aparece ao visionário sob o aspecto de seu próprio guia espiritual (pîr), um sábio de juventude eterna. O reconhecimento do Anjo é o aspecto que toma em nosso recital a apresentação do lema: "Aquele que conhece a si mesmo (sua alma), conhece seu Senhor". Também a figura do Anjo-Espírito-Santo como Anjo da raça humana, se individualiza para cada um sob o aspecto de sua "Natureza Perfeita", aquela sobre a qual um antigo tratado hermético em árabe dizia a Sócrates que ela é "O Anjo pessoal da filósofo".

É em particular nos Tratados VI a VIII da presente coletânea que o Anjo se faz conhecer ao buscador, lhe revela quem ele é, notadamente ao fim do "Recital do exílio ocidental" (Tratado VIII). O Anjo-Espírito-Santo é o "pai" de todos os Verbos que são as almas humanas, é ele de fato o pai dos que os cristãos designaram como "filhos de Deus" (Tratado V). Há em Suhrawardi a formulação de uma cristologia para qual não podemos definir a origem, mas que deriva do cristianismo e judaísmo primitivos. O Anjo-Espírito-Santo, Gabriel, assume de fato a função de Christos Angelos desta cristologia dos primeiros tempos do cristianismo. Cristologia que está em concordância com a profetologia judaico-cristã do Verus Propheta da qual é herdeira a profetologia islâmica. E há aqui uma profunda coesão entre a antropologia angeológica de Suhrawardi e sua profetologia. Diremos brevemente que a origem e o destino da raça humana se revelam nesta coesão onde a noção zoroastra da Luz da Glória (Xvarnah) recorda a noção corânica de Sakîna, que é em hebreu Shekhina.

O Anjo-Espírito-Santo, Gabriel, Anjo da humanidade que é sua "teurgia", é a décima da inteligência hierárquica do pleroma que o "Livro da horas" designa como os "Dez-arcânjos" da "raça real do Bahman-Luz" (Bahman é no zoroastrismo, o nome do primeiro dos Arcânjos procedentes de Orhmazd). Todos são investidos da Luz da Glória (Xvarnah) que é o "Oriente", a origem e o nimbo do poder de seu ser. Consequentemente, é precisamente por sua Noûs patrikos, para o Anjo do qual ele é a 'teurgia', que o ser humano pode reencontrar uma ascendência remontando a esta Ordem Real, da qual o Shaykh al-Isrâq a representa a maneira de uma confraria iniciática. Esta será a lição final do "Recital do exílio ocidental". Entre o Anjo e sua "teurgia predominante" que é a raça humana há uma solidariedade do destino, incluindo-os num mesmo drama do qual preparam o conjunto da saída redentora. O Anjo-Espírito-Santo é o próprio guia que conduz para fora das trevas, à condição que eles compreendam seu Apelo. Companheiros do destino: é isto que simboliza a cor púrpura no simbolismo de suas duas asas. (Tratado VII), uma de pura luz, a outra enegrecida. A busca do peregrino de Isrâq, foi a mesma dos soberanos extáticos da antiga Pérsia (Fereydûn, Kay Khosraw), aos quais foi dada a visão da Luz da Glória. A



noção de Ishrâq e de Xvarnah transparecem uma através da outra na meditação visionária de nosso shaykh.

E as conseqüências se abrem sobre altas e longínquas perspectivas. A profetologia islâmica, especificamente a profetologia shiita, tem por base a noção da "Luz maometana" (Nur Mohmmadi = Luz glorificada), que assume a função do Verbus Propheta ou Christus aeternus na profetologia judaico-crístã primitiva. De novo o "Livro das horas" ilustrará os dados que o precederam: esta Luz maometana desviando a Luz da Glória investindo a alma dos profetas. Aqui igualmente a experiência profética não se contrasta com a experiência mística. ela é o protótipo. Esta experiência mística como o investimento da alma pelas Luzes divinas, nos veremos que o Shaykh al-Ishrâq a tipifica por excelência como a descida do Sakîna. No senso corrente, o termo significa quietude, confiança. No léxico ishrâq ele designa a habitação permanente das Luzes Divinas na morada (maskin), o "templo" da alma (a raiz árabe skn possui o sentido de morar, habitar). O árabe .sakîna é o equivalente hebreu de shekhina. Aqui se designa a misteriosa Presença divina no Santo dos Santos do Templo. Sakina é a presença-morada das Luzes Divinas na alma-templo. É pela interferência da Luz da Gloria (Xvarnah) com o Sakîna-Shekhina que se operará a integração do antigo profetismo iraniano à tradição profética bíblica e corânica, da mesma maneira que pela interferência do Xvarnah e do Ishrâq se produziu a integração da angeologia zoroastra, dizendo também a da angeologia neoplatônica, à angeologia da tradição bíblica e corânica. Esta dupla integração determina os níveis herméticos da teosofia ishrâq - ela a preserva de toda recaída dada a insipidez (ou estreiteza) de um mundo unidimensional.

Resumirmos assim em algumas linhas alguns dos temas dominantes. A leitura meditativa dos quinze tratados que se seguirão, permitira reencontra-los e ordena-los cada um em seu lugar. Esperamos ter deixado pressentir nestas primeiras páginas a grandiosa concepção do Shaykh al-Ishrâq. Relembraremos agora que dentro de certos recitais místicos, tão bem quanto no recital visionário de Hayy ibn Yaaẓân, o Anjo chega a responder a questão de seu interlocutor "Eu venho do Templo (Bayt al-Maqdis)", isto é da Jerusalém celeste. O "templo" concebido por Suhrawardi está à dimensão deste Templo celeste. Ele é capaz de concentrar toda a comunidade do Livro, os Ahl al-Kitâb, ou empregando seus próprios termos, todos os Ahl al-Ishrâq, estes "irmãos do Oriente", comunidade ideal à qual nenhum arquivo pode armazenar os traços, ou ainda, o que dá no mesmo, os Ahl Al-Sakîna, a "comunidade de Sakina", reunindo todos os "guardiões da Palavra" ao oriente a ao ocidente deste mundo. Falta assinalar um último contexto em apoio à esta grandiosa concepção Ishrâq.

4. - O reinado de Salomão

Ocorre no contexto ilustrando a concepção Suhrawardiana reunindo num mesmo Templo ideal o povo de Zarathoustra/Zoroastro e as comunidades do Sakîna/Shekhina, isto é as famílias espirituais componentes da totalidade da tradição abraâmica. Certamente, é apropriado recordar primeiramente o decreto do rei Ciro ordenando a reconstrução do Templo. O alcance de seu decreto, devemos aos arqueólogos um admirável símbolo: a disposição das pedras é a mesma de Persépolis e no muro subsistente do Templo de Jerusalém. Porém há mais. É o ar geográfico da soberania arquêmica que se encontra integrado ao Templo. A Persida (o Fârs) desviada no reino de Salomão.



Devemos a um de nossos jovens e eminentes colegas iranólogos, A. S. Melikian-Chirvanî, pertinentes pesquisas cujos resultados encantariam nosso Shaykh al-Ischrâq. Nestas pesquisas, veremos que ao contrário de uma opinião muito difundida no Ocidente, os iranianos nunca deixaram cair no esquecimento o lugar de Persépolis. Um modo de pensar, que ilustra a hermenêutica imanente aos recitais místicos de Suhrawardî, permite aos iranianos fazer a analogia entre o personagem de Jamshîd, terceiro soberano universal segundo o Avesta, reinando sobre uma humanidade ainda venturosa, e o personagem de Salomão, rei sacerdote, detentor do saber esotérico segundo o Corão, um e outro exemplificando o arquétipo do Príncipe ou do Homem Perfeito. É por esta analogia (a identificação de dois personagens sem deixar que uma confusão tome curso em meios vulgares) que o reinado do Fârs, a Pérsida dos gregos, o reino de Salomão, é que os locais arquenidas podem servir de suporte aos temas relativos a Salomão.

Também apresenta-se agora a tendência a considerar que Persépolis não foi nunca uma capital política, mas uma cidade Santa, o alto local do cerimonial regido pelo ritual imperial. O que concorda com a idéia de Persépolis, capital de Jamshîd, considerada como local habitado pelo espírito salomoniano. Sa'di no século XIII celebrou Fârs como "a província ou foro do Templo de Salomão e a conte do segredo" Não se pode propor melhor exemplo da interpresença do Xvarnah e do Sakîna/Shekhina, tal como é mostrado por nosso Shaykh al-Ischrâq.

Não menos surpreendente é o texto atribuído a um filósofo ishrâq, Jalâloddin Davâni (830/1427 - 908/1502) (9), que foi um dos mais célebres comentadores de Suhrawardi e do qual poder-se-a ler aqui mesmo algumas páginas traduzidas de seus comentários sobre o "Livro dos Templos da Luz". O texto persa em questão, descoberto e traduzido por M. Mélikian-Chirvani, tem por título "O Livro da parada" (Arz-Nâmeh). Ele se refere a uma celebração precedente cinco séculos àquela evocada no início deste prefácio. O opúsculo nos traz a descrição de uma parada organizada em 1476 por Soltan-Khahl sobre o alto platô de Persépolis e do qual Jalâloddîn Davânî foi testemunha ocular. Tal como a descreve Davâni, a cerimônia em Persépolis pareceu estar inteiramente revestida de um caráter simbólico cuja chave, bem como a dos títulos salomônicos dados aos príncipes do Fârs, poderia ser fornecida pelo tratado de Suhrawardi que Davânî comenta. O recital por si mesmo comporta um episódio visionário: as inomináveis imagens esculpidas sobre os muros se animam em presença da beleza solar de Soltân-Khahl, segundo Salomão, levado à contemplação diante delas, depois reintroduzidas nos muros, depois dos muros se retirarem.

O texto do filósofo ishrâqî Davâni justifica a questão apresentada por M. Melikian-Chirvani: "Persépolis seria considerada como um local de iluminação espiritual, como a morada eterna do conhecimento esotérico de Salomão?" É possível que tal questão apareça como uma percepção do espírito aos olhos dos críticos positivistas. Haverá ocasião de recordar no decorrer das anotações do presente livro o que se parece com uma filiação espiritual, como ela se estabeleceu e como ela é testemunha dela mesma. Registremos aqui nossa concordância quando nosso colega escreve: "Esta questão da história não tem no Oriente o mesmo sentido que lhe é dado no Ocidente. Os iranianos tomarim seu passado em uma visão estilizada, despojada de todo aspecto contingente, no qual nas artes lhe forjaram um vocabulário abstrato de ornamentos e de figuras lineares afastadas de todo realismo descritivo. Vê-se nos palácios de Persépolis a obra



de Jamshîd, arquétipo da pessoa do príncipe. Foi-lhes dado o nome de Trono de Jamshîd (Takht-e Jamshîd)." (11).

Não é apenas na Persida, ao sudoeste do Irã, que a tradição salomonica integra a si mesma. Nós evocaremos a seguir o templo de Shîz, cujo local geográfico apresenta uma paisagem visionária, e tornou-se ao longo dos séculos o "Trono" ou o "Templo de Salomão" (Takht-e Solaymân) (12).

Como dissemos acima, presença simultânea do Xvarnah e do Sakîna/Shekhina no Ishrâq de Suhrawardi. A filosofia do Sahykh al-Ishrâq, como testemunha desta Luz sobrenatural, nos abre os segredos das eras e dos espaços do Irã. Mas este segredo é também o de nossa tradição espiritual ocidental. Porquanto é a nós que coube a incumbência de satisfazer o decreto do rei Ciro ordenando a reconstrução do Templo. Pois como teremos agora de reconstruir todo o Templo, nós somos companheiros de destino.

Com o Shaykh al-Ishrâq nós aprendemos o sentido espiritual das palavras "Oriente" e "Ocidente" (entre aspas quando tomadas com este sentido). Consequentemente enquanto nós falamos do "exílio ocidental", não se trata de uma acusação de países do ocidente no sentido geográfico, mas falamos da "teosofia oriental", e não de se entregar simplesmente ao oriente geográfico para a encontrar. Digamos que no sentido Suhrawardiano dos termos, temos agora um certo número de 'orientais' no ocidente, e um bom número de 'ocidentais' no oriente. Nosso prefácio terminará por ser uma dissonância, se precisamente Suhrawardi não nos permitir resolvê-la. É que os "ocidentais" do oriente suspeitam ingenuamente de que toda revificação do que eles denominam "passado", tende a frear a tendência tecnológica de nossos dias, e portanto eles se opõem a este "passado" de ideologias que eles crêem solidários de sua ocidentalização. Um desejo a que eles despertam do qual os "orientais" do ocidente têm consciência a muito tempo. Há um certo número de questões as quais a humanidade se propõe desde sempre, e é vital que ela continue a se colocar. O ocidente não as ignorou jamais. Esta questão está ausente da marcha inicial da tecnologia, e será uma mortal ilusão imaginar que ela as tomará e responderá. Quanto às ideologias sócio-políticas que crêem abolir estas questões pela tecnologia, os "ocidentais" do oriente perdem de vista que estas ideologias nasceram da secularização dos sistemas teológicos do ocidente, de fato suas mais altas intuições místicas. É estranho que recusadas ao longo dos séculos, enquanto se apresentavam sob sua forma teológica, estas ideologias são acolhidas sob sua forma laica pelo Oriente de nossos dias. Os piores mal entendidos são aqui determinantes. É de temer que importados dentro de um clima que não é seu clima de origem, estas ideologias tenham a virtude de desenraizamento e decomposição. Portanto o órgão que secreta o veneno, pode também secretar o antídoto.

Suhrawardi nos parece agora com uma virtude complementar. Ele sabia que a via espiritual do homem se desenvolve sob o horizonte do Malakût onde nada está jamais "no passado" nem no futuro da história, onde tudo degenera, envelhece e morre. Se ele não tivesse esta convicção, ele não teria a coragem de assumir um empreendimento para o qual ele sabia não teria havido predecessor. Se ele tivesse esperado que alguém o fizesse e autorizasse, ele não teria admitido a filosofia irano-islâmica, ou preferido a filosofia simplesmente, aquela que ele admitiu. Ele fez cumprir, ela a crê, e pela mesma opera uma reversão do tempo. A partir dele, os sábios Khosrovânîyûn da antiga Pérsia



serão os precursores dos Ishrâqiyûn da Pérsia islâmica. Ele foi daqueles que remetem ao futuro aquilo que os outros não falam senão no passado.

Nas paginas finais do "Livro dos Templos" como em muitas páginas de seus tratados, como no seu "Livro das horas", o Shaykh al-Isrâq dá livre curso à sua inspiração profética, lírica e imperiosa, cuja ressonância se propaga pela gnose islâmica. Ele não ensina mais; ele é o arauto do acontecimento que ele anuncia, pois ele o começou pela própria vida.