MUNDUS IMAGINALIS, UN CONCEPT PENTRU O ALTĂ LUME
Mundus imaginalis, *a concept for another world*

Dorin ŞTEFĂNESCU[1]

Abstract

The interpretation bellow focuses on Henry Corbin's theory regarding the concept of "mundus imaginalis", based on the distinction between the imaginary and the imaginal. This second one is opposed no more to the real, but opens and deepens it to another dimension. It's a third intermediary world, a utopian level – according to the neo-platonic cosmology – where spiritual images appear. The organ perceiving this new reality is the active imagination; its cognitive power is to enter the distance created by the interval of this mediation. The result is the "sight" of a form that becomes visible through the transparence of the invisible: the image of a hidden world.

Keywords: Henry Corbin, imaginal, utopic, imagination, form, image.

Imaginal vs imaginar

„Este un loc comun astăzi de a vorbi despre o « civilizaţie a imaginii » (…). Ne vom întreba însă dacă, precum toate locurile comune, acesta nu ascunde o neînţelegere radicală, o confuzie totală. Căci în loc ca imaginea să fie ridicată la nivelul unei lumi ce-i este proprie, în loc ca ea să apară învestită cu o *funcţie simbolică* ce conduce spre un sens lăuntric, e vorba mai ales de o reducere a imaginii la nivelul percepţiei sensibile, pure şi simple, şi în consecinţă de o degradare definitivă a ei. Prin urmare, n-ar trebui oare să spunem că cu cât această reducere este mai eficientă, cu atât mai mult se pierde sensul *imaginalului*, condamnându-ne doar la producerea *imaginarului*?". Vom încerca, în cele ce urmează, să răspundem la întrebarea pusă de Henry Corbin,[2] accentuând distincţia dintre imaginar şi imaginal. O întreagă tradiţie estetico-filosofică, şi apoi uzajul comun, a văzut imaginarul ca pe o irealitate utopică ce trădează, prin chiar desprinderea de datele existenţiale pe care o presupune, *realul* ca atare, oferind mai degrabă luxuriaţa iluziei decât conştiinţa lucidă a adevărului.[3] Imaginalul, în schimb, deschide adevăratul orizont al lumii şi al fiinţei; nu o face însă printr-o „imaginară" ieşire din sine ci, dimpotrivă, printr-o adâncire într-un dincolo, într-un u-topic tărâm imaginal. A vorbi de un dincolo, în această accepţie, pune condiţia transcendentului într-o nouă lumină, eliberând-o de orice conotaţie spaţială. Căci dincolo de lume este tot lumea, iar dincolo de eul lumesc este tot eul, dar o lume şi un eu în configuraţia lor originară. „În ce condiţii este cu putinţă – se întreabă Corbin – ceea ce numim în mod obişnuit o utopie, şi prin urmare tipul de om utopic? Cum şi de ce îşi face el apariţia?" Altfel spus, cum e cu putinţă ca o realitate nelocalizabilă în lumea sensibilă să apară drept singura reală, cu adevărat dată încă de la

[1] Professor PhD, "Petru Maior" University of Târgu-Mureş.
[2] În *Mundus Imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal*, conferinţă susţinută la Colloque du Symbolisme, Paris, 1964 şi publicată în *Cahiers internationaux du symbolisme* 6, Bruxelles, 1964. Citãm din Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Flammarion, Paris, 1983, pp. 7-28.
[3] Cf. „Imperiul imaginarului", în Jean Starobinski, *Relaţia critică*, Ed. Univers, Bucureşti, 1974, pp. 158-176.

BDD-A20507 © 2015 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:02:09 UTC)

bun început? Dacă putem vorbi de o altă lume – *mundus imaginalis* – , nu o vom afla cu ajutorul datelor pe care le oferă cunoaşterea obiectivă; de aceea, întrebarea *unde?* îşi pierde sensul întrucât realitatea interogată nu are loc, nu ocupă un spaţiu fizic constituit ca atare.[4] Este „un loc fără de loc, un « loc » ce nu e conţinut într-un loc, într-un *topos*", prin urmare un tărâm mai degrabă a-topic decât utopic (căci aici *on topos* nu mai e locul inexistent ci existenţa fără loc, lipsită de o aşezare într-un spaţiu determinat). Nu putem spune unde e situat acest „loc" spiritual, şi aceasta întrucât el nu e situat propriu-zis, nu are o situare a sa; dimpotrivă, el este cel care situează, aşază lumea în rostul ei. Nefiind situat, el e în schimb „situativ" – *ubi* este un *ubique* – , căci tot ceea ce este în lumea sensibilă nu îşi află adevărata aşezare (şi nu se rostuieşte cu adevărat) decât în ceea ce aşază şi face să fie, în ceea ce supra-situează orice *unde* în tărâmul lui *neunde*.

Dar pentru ca această altă lume să semnifice pentru noi, să-şi semnifice existenţa ca prezenţă apariţională, „trebuie să dispunem de o cosmologie în raport cu care datele cele mai prodigioase ale ştiinţei zilelor noastre, privind universul fizic, rămân încă inferioare". Căci, dacă păstrăm paradigma ştiinţifică modernă, rămânem încă legaţi de un mod de a fi ce ţine exclusiv de dincoace-le lumii fizice sensibile, văduvindu-ne de accesul la cealaltă lume, supra-sensibilă şi metafizică. Nu se poate trece cu vederea faptul că, apelând la cosmologia teozofică a lui Sohravardî, Corbin preia un model cosmologic neoplatonician.[5] Conform acestuia, există trei categorii universale sau universuri plurale ascensionale: lumea fizică sensibilă, aceea a fenomenelor; lumea supra-sensibilă, a Sufletului sau a Îngerilor-Suflete; lumea Inteligenţelor pure. Fiecărei lumi îi corespund trei organe de cunoaştere: simţurile, imaginaţia, intelectul, echivalente triadei antropologice: corp, suflet, spirit.[6] De remarcat că între lumea sensibilă fenomenală (empirică, a corpului şi a simţurilor) şi lumea inteligibilă (spirituală, a înţelegerii abstracte) se intercalează o lume intermediară, a sufletului ca Imagine ontologică reală, la care are acces puterea imaginativă sau imaginaţia cognitivă. Este *mundus imaginalis*, o lume perfect obiectivă şi reală „în care tot ceea ce există în lumea sensibilă îşi are analogul, imperceptibilă însă prin simţuri". Înseamnă că între lumea fenomenelor şi lumea imaginilor arhetipale (*mundus archetypus*) avem un raport de analogie revelatoare: între ceea ce există ca fenomen şi o pre-existenţă subzistentă în şi prin sine. Nu e vorba, în acest ultim caz, de realităţi subzistente în lumea inteligibilului pur spiritual, căci aceste *imaginalia* ale inter-mundiului au o anumită materialitate, o materie fără corp sau o corporeitate imaterială: *currus subtilis* sau *okhêma*, corpul subtil al sufletului (în contextul discuţiei noastre: trupul poetal al imaginii în care se dă semnificabilul originar). Ceea ce şi vizează desemnarea modului lor de a fi ca Imagini

[4] „Nici drum nu duce-ntr-acolo, nici hartă nu-i a acestui tărâm" (Paul Claudel, *Corona benignitatis anni Dei*, IV).
[5] Despre ierarhia universurilor în teosofia lui Sohravardî, cf. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1986, pp. 294-298.
[6] Pornind de la Platon pentru care sufletul este „o a treia formă de existenţă" (*Timaios*, 35 a), Plotin afirmă: „Fiindcă această natură este dublă, adică inteligibilă şi sensibilă, este mai bine pentru suflet să fie în cea inteligibilă. Dar, având o asemenea natură, trebuie să participe şi la cea sensibilă" (*Enn.* IV, 8, 7, în Plotin, *Enneade* III-V, Ed. Iri, Bucureşti, 2005, p. 463). La fel, pentru Proclus, „orice suflet este intermediar între principiile indivizibile şi cele care sunt divizate în asociere cu corpurile" (prop. 190), „prin urmare, orice suflet participat este înzestrat cu o esenţă eternă, dar cu o activitate temporală" (prop. 191) (*Elemente de teologie*, Ed. Herald, Bucureşti, 2007, pp. 163, 165).

BDD-A20507 © 2015 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:02:09 UTC)

sau Forme sub-zistente prin propria lor realitate ontologică, independente de orice imanenţă, dar fenomenalizabile ca atare drept apariţii sau epifanii ale transcendentului: fiinţe în suspensie ce mediază cunoaşterea spirituală prin puterea ontologică a imaginalului (*ens imaginalis*). Astfel încât aceste alcătuiri supra-sensibile sau forme arhetipale nu sunt produsul imaginarului, realităţi iluzorii ale fanteziei, ci fiinţe imaginale la care imaginarul nu are acces. Nu ele sunt imaginate drept creaţii ale unui proces imaginativ ci, dimpotrivă, ele se propun ca modele metafizice ale creaţiei.[7]

Imaginaţia activă

Organul care percepe această realitate este, spuneam, conştiinţa imaginativă, Imaginaţia cognitivă, a cărei funcţie noetică fundamentează „o *cunoaştere analogică* riguroasă". Esenţa transcendentă a imaginalului nu e, prin urmare, inteligibilă „decât pentru o existenţă al cărei *act de a fi* este în funcţie de *prezenţa* sa faţă de aceste lumi", altfel spus transcendentul nu e fenomenalizabil – nu se dă ca fenomen ce apare în şi pentru comprehensiune – decât ca prezenţă consubstanţială unui act de a fi adecvat. Actul de a fi *este* cu adevărat abia atunci când el este totodată un act de cunoaştere a prezenţei. Prezenţă cunoscută – ca act fiinţial esenţial, originar – drept un mod de apariţie, precum apariţia imaginilor într-o oglindă. Spre deosebire de o culoare care subzistă prin corpul pe care îl impregnează şi căruia îi este imanentă, imaginea din oglindă nu este imanentă substanţei materiale a oglinzii. Substanţa imaginii *apare* ca transcendentă substanţei oglinzii *în care* apare şi care nu e decât locul apariţiei. În acelaşi fel, oglinda lumii nu e decât materia sensibilă, locul epifanic în care se dă – ia loc – prezenţa *reală* a lumii, ca analogon supranatural al naturii aparente. Teoria cunoaşterii imaginative şi a funcţiei analogice postulează o putere intermediară, între facultăţile organismului fizic şi intelectul pur, care e tocmai *imaginaţia activă*. Ea este în primul rând o facultate spirituală, superioară percepţiei sensibile, „o percepţie sensibilă a suprasensibilului: vederea sa imaginativă este ea însăşi precum vederea sa sensibilă". Ceea ce se vede – şi apare vederii imaginative – este prezenţa unui supra-sensibil care se sensibilizează, fenomenalizându-se sau subtilizându-se pentru o conştiinţă al cărei obiect e inseparabil din punct de vedere ontologic.[8] Aici, conştiinţa de ceva este tocmai conştiinţa acelui ceva care se dă pentru conştiinţă, ca act conştient al existenţei de sine. Nu este atât o conştiinţă care se cunoaşte pe sine, cât mai

[7] „Dacă nu vom dispune de o cosmologie a cărei schemă să poată conţine, ca aceea a filosofilor noştri tradiţionali, această pluralitate de universuri în ordine ascensională, Imaginaţia noastră va rămâne *dezaxată*, conjuncţiile sale recurente cu voinţa de putere vor constitui o sursă neîncetată de spaime. Vom rămâne în căutarea unei noi discipline a Imaginaţiei şi ne va fi destul de greu să o aflăm, atât timp cât vom persista să vedem în ea doar un anumit mod de a lua *distanţă* în raport cu ceea ce numim *real* şi în vederea exercitării unei acţiuni asupra acestuia. Or, realul acesta ne apare limitat în mod arbitrar de îndată ce îl comparăm cu realul întrevăzut de teosofii noştri tradiţionali, iar această limitare îi degradează realitatea însăşi. De aceea cuvântul *reverie* se prezintă mereu ca o scuză: reverie literară, de exemplu, sau de preferinţă, după gustul şi moda zilei, reverie socială" (H. Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme*, ed. cit., p. 27).

[8] „Când imaginea, în loc de a fi sensibilul degradat, sau umbra vană a obiectului, apare ca o punte de trecere între sensibil şi suprasensibil, imaginea reabilitată reprezintă un ochi carnal îndreptat spre realităţile spiritului, percepute intuitiv în simboluri sau în alegorii" (Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 165). Interpretare platoniciană reluată de neoplatonism: „Inteligenţa este mai presus de imaginaţie, iar imaginaţia este intermediară între amprenta naturii şi inteligenţă" (*Enn.* IV, 4, 13, în Plotin, *Enneade* III-V, ed. cit., p. 325).

BDD-A20507 © 2015 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:02:09 UTC)

degrabă una care, cunoscând esenţa transcendentă a lucrurilor concrete existente, se re-cunoaşte drept facultatea care actualizează cunoaşterea însăşi, făcând cu putinţă ivirea în sensibil a unei realităţi suprasensibile.

Prin urmare, în al doilea rând, „imaginaţia spirituală este o putere cognitivă, un organ de cunoaştere adevărată". Ceea ce înseamnă că percepţia imaginativă – ca facultate mijlocitoare ce-şi are propria funcţie noetică – este analogică şi simbolică totodată. Câmpul său specific de operare simbolizează cu celelalte câmpuri corespondente, atât în sus (cu percepţia intelectivă), cât şi în jos (cu percepţia sensibilă). Altfel spus, „este o funcţie ce permite tuturor universurilor să simbolizeze unele cu altele". Obiectul percepţiei imaginative (sau imaginante) este ca atare cu totul diferit de cel al imaginarului, căci aici imaginalul perceput nu mai este un obiect imaginar opus altuia real, ci tocmai realul simbolizant al unui simbolizat, supra-semnificat de simbolul esenţei intelective pure, dar supra-semnificând la rândul său orice manifestare sensibilă concretă. Realul imaginal nu mai poate fi obiectul unei percepţii comprehensive care şi-l dă drept o exterioritate absolută, ci semnificant al unui supra-semnificat inteligibil şi – în acelaşi timp – semnificat în corelaţie analogic-simbolică cu un semnificant sensibil. Nefiind perceptibil decât prin percepţia imaginativă, supra-sensibilul este o imagine simbolică, un fenomen originar (*Urphaenomen*) a cărui apariţie în lumea sensibilă ocultează orice obiectivare posibilă.[9] Este vorba „de o lume ascunsă în actul însuşi al percepţiei sensibile", dar care apare – iese din ascundere – ieşind din lumea sensibilă fără să iasă din real ci, dimpotrivă, *semnifică* realul, oferindu-l cunoaşterii şi făcând cunoaşterea cu putinţă. Evitând „secularizarea imaginalului în imaginar" (în variatele sale forme: fantastic, monstruos, macabru, absurd), imaginaţia spirituală are totodată o funcţie eshatologică. Ea se află mereu în aşteptarea unei Prezenţe reale, fiind ea însăşi – deja – această prezenţă a unui altceva, mărturie a unei alte lumi pe care n-ar percepe-o dacă această lume n-ar exista cu adevărat. De aceea, puterea intuitivă a imaginaţiei active sesizează „o prezenţă imediată", care nu întârzie să apară în chiar miezul acestei iluminate aşteptări.

Imaginea unei lumi ascunse

Distanţa creată de intervalul acestei medieri este forma care devine vizibilă prin transparenţa invizibilului. Un exemplu care ar putea limpezi structura aceasta paradoxală este cel al picăturii de răşină care, ţinută în căuşul palmei expuse la soare, iluminează interioritatea ascunderii. Aici, în acest simbol pe care H. Corbin îl preia de la Sohravardî, „este vorba de a intra, de a trece în interior şi, trecând *în interior*, să te regăseşti în mod

[9] „Am propus tematizarea latină *mundus imaginalis* deoarece e de datoria noastră să evităm orice confuzie, pe de o parte între ceea ce este aici *obiectul* percepţiei imaginative sau imaginante şi, pe de altă parte, ceea ce numim în mod curent *imaginarul*. Aceasta pentru că atitudinea curentă este de a opune realul imaginarului, irealului, utopicului, sau de a confunda simbolul cu alegoria, exegeza *sensului spiritual* cu o interpretare alegorică. Or, orice interpretare alegorică este inofensivă; alegoria este o acoperire sau mai degrabă o travestire a ceva care este deja cunoscut ori cognoscibil într-un anumit fel, în timp ce apariţia unei Imagini având virtutea de simbol este un fenomen originar (*Urphaenomen*), necondiţionat şi ireductibil, apariţia a ceva ce nu se poate manifesta altfel în lumea noastră" (H. Corbin, *op. cit.*, p. 25).

BDD-A20507 © 2015 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:02:09 UTC)

paradoxal *în exterior*".[10] Interiorul iese din ascunsul nevăzutului pentru a se regăsi în afară, în vederea exteriorului; ascunsul devine vizibil prin răsfrângerea invizibilului său în vizibilitatea invizibilului. El iese la supra-faţă arătându-şi faţa nevăzută, astfel că nu aparenţele exterioare sunt cele cuprinzătoare ale unui cuprins ascuns, ci acest cuprins nevăzut ieşit din invizibilitate – sau mai exact: oferindu-şi invizibilitatea – devine cuprinzător. Sunt imagini subzistente, preexistente manifestării lor sensibile, „imagini în suspensie", ale posibilului unei apariţii, precum cele ce apar în locul apariţional al oglinzii. „Este vorba de o lume ascunsă în chiar actul percepţiei sensibile, pe care trebuie să o regăsim sub aparenta certitudine a acesteia".[11] Ceea ce înseamnă că lucrurile sensibile sunt forme apariţionale doar întrucât ele sunt subîntinse de imagini ale inaparentului drept locuri epifanice ale luminii şi ale ieşirii la lumină. Exemplul propus de data aceasta, după cel al răşinii ce transpare prin materia mâinii expuse la lumină, este cel al fierului înroşit în foc. Or fierul incandescent este tocmai forma de manifestare a căldurii emanate de foc. „Când fierul arde, nu el este cel care arde ci focul",[12] dar fierul ars arde el însuşi în arderea focului; el duce la vizibilitate focul a cărui combustie *ia forma* fierului înroşit. Iar în această formă imaginală se vede nu fierul ca atare, ci focul adus la vizibilitate, imaginea înflăcărată a unui dincolo invizibil. Altfel spus, fierul înroşit este locul epifanic al focului, iar în acest sens nu am putea întrezări vreo diferenţă *de esenţă* între foc şi fierul pe care îl înroşeşte, căci forma apariţională topeşte într-o singură imagine ceea-ce-apare şi actul apariţiei ca atare. Totodată însă, flacăra trece prin fierul pe care îl face transparent, astfel încât, pe de o parte, fierul trebuie să „suporte" focul, căci „fără suportul fierului, focul nu ar apărea",[13] dar, pe de altă parte, cel care suportă această apariţie trebuie să fie inaparent.[14] Fierul înroşit în foc – precum bobul de răşină proiectat pe ecranul mâinii – devine transparent, iluminat în chiar imaginea care îi „arată" inaparenţa, stră-luminat şi ars de dorul originarului, mistuit de o flacără care, învăluindu-l, îl dezvăluie. Este chiar întruparea poetală a semnificabilului originar, care presupune o diafanizare, iluminare până la transparenţă. Proces în care se realizează „o transmutaţie a sensului natural, a învelişului devenit transparent, diafan. Orice lucru natural tinde înspre starea sa de *Geistleiblichkeit*, acea stare de « corp spiritual »",[15] la fel cum fierul înroşit în foc tinde spre „semnificaţia sa învăpăiată", spre strălucirea luminii pe care, la rându-i, o răspândeşte.

[10] Henry Corbin, „Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal", în *op. cit.*, p. 12.
[11] *Ibidem*, p. 26.
[12] Henry Corbin, „De l'épopée héroïque à l'épopée mystique", în *op. cit.*, p. 204.
[13] Henry Corbin, „Face de Dieu et face de l'homme", în *op. cit.*, p. 246.
[14] Potrivit lui Nicolae Cabasila, „fierul înroşit în foc ni se arată aievea ca foc iar nu ca fier, deoarece însuşirile fierului sunt absorbite cu totul de cele ale focului" (*Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B. O. R., Bucureşti, 1997, p. 89). Totuşi ele nu se confundă, căci, pe de o parte, „fierul înroşit în foc arde, nu pentru că posedă, în virtutea unui principiu firesc, energia de a arde, ci pentru că posedă această energie din pricina unirii cu focul"; pe de altă parte, „înroşirea prin foc nu schimbă în foc firea celui înroşit prin foc, ci arată pe cel înroşit prin foc, cât şi pe cel care înroşeşte prin foc, şi arată că sunt două şi nu unul" (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, cap. 17).
[15] Henry Corbin, „Herméneutique spirituelle comparée", în *op. cit.*, p. 72. E vorba de o mediere transparentă între fiinţă şi fiinţare, care pune în lumină esenţa invizibilă, „ascunzând-o însă totodată, voalând-o într-o corporeitate subtilă, eterică", această corporeitate diafană fiind „singurul existent care are darul de a revela invizibilul" (Anca Vasiliu, „La parole 'diaphane' chez Dante (*Convivio* II et III)", în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen-Âge*, tome 64, Vrin, Paris, 1997, p. 204).

BDD-A20507 © 2015 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:02:09 UTC)

Bibliografie

Cabasila, Nicolae, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B. O. R., Bucureşti, 1997
Corbin, Henry, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Flammarion, Paris, 1983
Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1986
Plotin, *Enneade* III-V, Ed. Iri, Bucureşti, 2005
Proclus, *Elemente de teologie*, Ed. Herald, Bucureşti, 2007
Starobinski, Jean, *Relaţia critică*, Ed. Univers, Bucureşti, 1974
Vasiliu, Anca, „La parole 'diaphane' chez Dante (*Convivio* II et III)", în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen-Âge*, tome 64, Vrin, Paris, 1997

BDD-A20507 © 2015 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:02:09 UTC)