

# MUNDUS IMAGINALIS, UN CONCEPT PENTRU O ALTĂ LUME

## Mundus imaginalis, a concept for another world

Dorin ȘTEFĂNESCU<sup>1</sup>

*Abstract*

The interpretation below 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 meditation. The result is the "sight" of a form that becomes visible through the transparency 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 «civilizație a imaginii» (...). Ne vom întreba însă dacă, precum toate locurile comune, acesta nu ascunde o neînțelegere 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 investită cu o *funcție simbolică* ce conduce spre un sens lăuntric, e vorba mai ales de o reducere a imaginii la nivelul percepției sensibile, pure și simple, și în consecință 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*, condamându-ne doar la producerea *imaginarului*?”. Vom încerca, în cele ce urmează, să răspundem la întrebarea pusă de Henry Corbin,<sup>2</sup> accentuând distincția dintre imaginar și imaginal. O întregă tradiție estetică-filosofică, și apoi uzajul comun, a văzut imaginarul ca pe o irealitate utopică ce trădează, prin chiar desprinderea de datele existențiale pe care o presupune, *realul* ca atare, oferind mai degrabă luxurianța iluziei decât conștiința lucidă a adevărului.<sup>3</sup> Imaginalul, în schimb, deschide adevăratul orizont al lumii și al ființei; nu o face însă printr-o „imagine” ieșire din sine ci, dimpotrivă, printr-o adâncire într-un dincolo, într-un u-topic tărâm imaginal. A vorbi de un dincolo, în această accepție, pune condiția transcendentului într-o nouă lumină, eliberând-o de orice conotație spațială. Căci dincolo de lume este tot lumea, iar dincolo de eul lumesc este tot eul, dar o lume și un eu în configurația lor originală. „În ce condiții este cu putință – se întreabă Corbin – ceea ce numim în mod obișnuit o utopie, și prin urmare tipul de om utopic? Cum și de ce își face el apariția?” Altfel spus, cum e cu putință ca o realitate nelocalizabilă în lumea sensibilă să apară drept singura reală, cu adevărat dată încă de la

<sup>1</sup> Professor PhD, “Petru Maior” University of Târgu-Mureș.

<sup>2</sup> În *Mundus Imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal*, conferință susținută la Colloque du Symbolisme, Paris, 1964 și publicată în *Cahiers internationaux du symbolisme* 6, Bruxelles, 1964. Cităm din Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Flammarion, Paris, 1983, pp. 7-28.

<sup>3</sup> Cf. „Imperiul imaginarului”, în Jean Starobinski, *Relația critică*, Ed. Univers, București, 1974, pp. 158-176.

bun început? Dacă putem vorbi de o altă lume – *mundus imaginalis* –, nu o vom afla cu ajutorul datelor pe care le oferă cunoașterea obiectivă; de aceea, întrebarea *unde?* își pierde sensul întrucât realitatea interogată nu are loc, nu ocupă un spațiu fizic constituit ca atare.<sup>4</sup> Este „un loc fără de loc, un « loc » ce nu e conținut 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 existența fără loc, lipsită de o așezare într-un spațiu determinat). Nu putem spune unde e situat acest „loc” spiritual, și aceasta întrucât el nu e situat propriu-zis, nu are o situație a sa; dimpotrivă, el este cel care situează, așază lumea în rostul ei. Nefiind situat, el e în schimb „situativ” – *ubi* este un *ubique* –, căci tot ceea ce este în lumea sensibilă nu își află adevărata așezare (și nu se rostuieste cu adevărat) decât în ceea ce așază și 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-și semnifice existența ca prezență aparițională, „trebuie să dispunem de o cosmologie în raport cu care datele cele mai prodigioase ale științei zilelor noastre, privind universul fizic, rămân încă inferioare”. Căci, dacă păstrăm paradigma științifică modernă, rămânem încă legați de un mod de a fi ce ține exclusiv de dincoace-le lumii fizice sensibile, văduvindu-ne de accesul la cealaltă lume, supra-sensibilă și metafizică. Nu se poate trece cu vederea faptul că, apelând la cosmologia teozofică a lui Sohrevardî, Corbin preia un model cosmologic neoplatonician.<sup>5</sup> 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 Inteligențelor pure. Fiecărei lumi îi corespund trei organe de cunoaștere: simțurile, imaginația, intelectul, echivalente triadei antropologice: corp, suflet, spirit.<sup>6</sup> De remarcat că între lumea sensibilă fenomenală (empirică, a corpului și a simțurilor) și lumea inteligibilă (spirituală, a înțelegerii abstracte) se intercalează o lume intermediară, a sufletului ca Imagine ontologică reală, la care are acces puterea imaginativă sau imaginația cognitivă. Este *mundus imaginalis*, o lume perfect obiectivă și reală „în care tot ceea ce există în lumea sensibilă își are analogul, imperceptibilă însă prin simțuri”. Înseamnă că între lumea fenomenelor și lumea imaginilor arhetipale (*mundus archetypus*) avem un raport de analogie revelatoare: între ceea ce există ca fenomen și o pre-existență subzistentă în și prin sine. Nu e vorba, în acest ultim caz, de realități 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 discuției noastre: trupul poetal al imaginii în care se dă semnificabilul originar). Ceea ce și vizează desemnarea modului lor de a fi ca Imagini

<sup>4</sup> „Nici drum nu duce-ntr-acolo, nici hartă nu-i a acestui tărâm” (Paul Claudel, *Corona benignitatis anni Dei*, IV).

<sup>5</sup> Despre ierarhia universurilor în teosofia lui Sohrevardî, cf. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1986, pp. 294-298.

<sup>6</sup> Pornind de la Platon pentru care sufletul este „o a treia formă de existență” (*Timaios*, 35 a), Plotin afirmă: „Fiindcă această natură este dublă, adică inteligibilă și sensibilă, este mai bine pentru suflet să fie în cea inteligibilă. Dar, având o asemenea natură, trebuie să participe și la cea sensibilă” (*Enn.* IV, 8, 7, în Plotin, *Enneade* III-V, Ed. Iri, București, 2005, p. 463). La fel, pentru Proclus, „orice suflet este intermediar între principiile indivizibile și cele care sunt divizate în asociere cu corpurile” (prop. 190), „prin urmare, orice suflet participat este înzestrat cu o esență eternă, dar cu o activitate temporală” (prop. 191) (*Elemente de teologie*, Ed. Herald, București, 2007, pp. 163, 165).

sau Forme sub-zistente prin propria lor realitate ontologică, independente de orice imanență, dar fenomenalizabile ca atare drept apariții sau epifanii ale transcendentului: ființe în suspensie ce mediază cunoașterea spirituală prin puterea ontologică a imaginalului (*ens imaginalis*). Astfel încât aceste alcătuirii supra-sensibile sau forme arhetipale nu sunt produsul imaginarului, realități iluzorii ale fanteziei, ci ființe imaginale la care imaginarul nu are acces. Nu ele sunt imaginate drept creații ale unui proces imaginativ ci, dimpotrivă, ele se propun ca modele metafizice ale creației.<sup>7</sup>

### Imaginația activă

Organul care percepe această realitate este, spuneam, conștiința imaginativă, Imaginația cognitivă, a cărei funcție noetică fundamentează „o cunoaștere analogică riguroasă”. Esența transcendentă a imaginalului nu e, prin urmare, inteligibilă „decât pentru o existență al cărei *act de a fi* este în funcție de *prezența* sa față de aceste lumi”, altfel spus transcendentul nu e fenomenalizabil – nu se dă ca fenomen ce apare în și pentru comprehensiune – decât ca prezență consubstanțială unui act de a fi adecvat. Actul de a fi *este* cu adevărat abia atunci când el este totodată un act de cunoaștere a prezenței. Prezență cunoscută – ca act ființial esențial, originar – drept un mod de apariție, precum apariția imaginilor într-o oglindă. Spre deosebire de o culoare care subzistă prin corpul pe care îl impregnează și căruia îi este immanentă, imaginea din oglindă nu este immanentă substanței materiale a oglinzii. Substanța imaginii *apare* ca transcendentă substanței oglinzii *în care* apare și care nu e decât locul apariției. În același fel, oglinda lumii nu e decât materia sensibilă, locul epifanic în care se dă – ia loc – prezența *reală* a lumii, ca analogon supranatural al naturii aparente. Teoria cunoașterii imaginative și a funcției analogice postulează o putere intermediară, între facultățile organismului fizic și intelectul pur, care e tocmai *imaginația activă*. Ea este în primul rând o facultate spirituală, superioară percepției sensibile, „o percepție sensibilă a suprasensibilului: vederea sa imaginativă este ea însăși precum vederea sa sensibilă”. Ceea ce se vede – și apare vederii imaginative – este prezența unui supra-sensibil care se sensibilizează, fenomenalizându-se sau subtilizându-se pentru o conștiință al cărei obiect e inseparabil din punct de vedere ontologic.<sup>8</sup> Aici, conștiința de ceva este tocmai conștiința acelui ceva care se dă pentru conștiință, ca act conștient al existenței de sine. Nu este atât o conștiință care se cunoaște pe sine, cât mai

---

<sup>7</sup> „Dacă nu vom dispune de o cosmologie a cărei schemă să poată conține, ca aceea a filosofilor noștri tradiționali, această pluralitate de universuri în ordine ascensională, Imaginația noastră va rămâne *dezaxată*, conjuncțiile sale recurente cu voința de putere vor constitui o sursă neîncetată de spaime. Vom rămâne în căutarea unei noi discipline a Imaginației și 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 *distanță* în raport cu ceea ce numim *real* și în vederea exercitării unei acțiuni asupra acestuia. Or, realul acesta ne apare limitat în mod arbitrar de îndată ce îl comparăm cu realul întrevăzut de teosofii noștri tradiționali, iar această limitare îi degradează realitatea însăși. De aceea cuvântul *reverie* se prezintă mereu ca o scuză: reverie literară, de exemplu, sau de preferință, după gustul și moda zilei, reverie socială” (H. Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme*, ed. cit., p. 27).

<sup>8</sup> „Când imaginea, în loc de a fi sensibilul degradat, sau umbra vană a obiectului, apare ca o punte de trecere între sensibil și suprasensibil, imaginea reabilitată reprezintă un ochi carnal îndreptat spre realitățile spiritului, percepute intuitiv în simboluri sau în alegorii” (Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 165). Interpretare platoniciană reluată de neoplatonism: „Inteligența este mai presus de imaginație, iar imaginația este intermediară între amprenta naturii și inteligență” (*Enn.* IV, 4, 13, în Plotin, *Enneade III-V*, ed. cit., p. 325).

degrabă una care, cunoscând esența transcendentă a lucrurilor concrete existente, se recunoaște drept facultatea care actualizează cunoașterea însăși, făcând cu putință ivirea în sensibil a unei realități suprasensibile.

Prin urmare, în al doilea rând, „imaginația spirituală este o putere cognitivă, un organ de cunoaștere adevărată”. Ceea ce înseamnă că percepția imaginativă – ca facultate mijlocitoare ce-și are propria funcție noetică – este analogică și simbolică totodată. Câmpul său specific de operare simbolizează cu celelalte câmpuri corespondente, atât în sus (cu percepția intelectuală), cât și în jos (cu percepția sensibilă). Altfel spus, „este o funcție ce permite tuturor universurilor să simbolizeze unele cu altele”. Obiectul percepției 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 esenței intelective pure, dar supra-semnificând la rândul său orice manifestare sensibilă concretă. Realul imaginal nu mai poate fi obiectul unei percepții comprehensive care și-l dă drept o exterioritate absolută, ci semnificat al unui supra-semnificat inteligibil și – în același timp – semnificat în corelație analogic-simbolică cu un semnificat sensibil. Nefiind perceptibil decât prin percepția imaginativă, supra-sensibilul este o imagine simbolică, un fenomen originar (*Urphaenomen*) a cărui apariție în lumea sensibilă ocultează orice obiectivare posibilă.<sup>9</sup> Este vorba „de o lume ascunsă în actul însuși al percepției sensibile”, dar care apare – iese din ascundere – ieșind din lumea sensibilă fără să iasă din real ci, dimpotrivă, *semnifică* realul, oferindu-l cunoașterii și făcând cunoașterea cu putință. Evitând „secularizarea imaginalului în imaginar” (în variatele sale forme: fantastic, monstruos, macabru, absurd), imaginația spirituală are totodată o funcție eshatologică. Ea se află mereu în așteptarea unei Prezențe reale, fiind ea însăși – deja – această prezență 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 imaginației active sesizează „o prezență imediată”, care nu întârzie să apară în chiar miezul acestei iluminate așteptări.

### Imaginea unei lumi ascunse

Distanța creată de intervalul acestei medieri este forma care devine vizibilă prin transparența invizibilului. Un exemplu care ar putea limpezi structura aceasta paradoxală este cel al picăturii de rășină care, ținută în căușul palmei expuse la soare, iluminează interioritatea ascunderii. Aici, în acest simbol pe care H. Corbin îl preia de la Sohrevard, „este vorba de a intra, de a trece în interior și, trecând *în interior*, să te regăsești în mod

---

<sup>9</sup> „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* percepției imaginative sau imaginante și, 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 apariția unei Imagini având virtutea de simbol este un fenomen originar (*Urphaenomen*), necondiționat și ireductibil, apariția a ceva ce nu se poate manifesta altfel în lumea noastră” (H. Corbin, *op. cit.*, p. 25).

paradoxal *în exterior*".<sup>10</sup> 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-față arătându-și fața nevăzută, astfel că nu aparențele exterioare sunt cele cuprinzătoare ale unui cuprins ascuns, ci acest cuprins nevăzut ieșit din invizibilitate – sau mai exact: oferindu-și invizibilitatea – devine cuprinzător. Sunt imagini subzistente, preexistente manifestării lor sensibile, „imagini în suspensie”, ale posibilului unei apariții, precum cele ce apar în locul aparițional al oglinzii. „Este vorba de o lume ascunsă în chiar actul percepției sensibile, pe care trebuie să o regăsim sub aparenta certitudine a acesteia”.<sup>11</sup> Ceea ce înseamnă că lucrurile sensibile sunt forme apariționale doar întrucât ele sunt subîntinse de imagini ale inaparentului drept locuri epifanice ale luminii și ale ieșirii la lumină. Exemplul propus de data aceasta, după cel al rășinii ce transpore prin materia mâinii expuse la lumină, este cel al fierului înroșit 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”,<sup>12</sup> dar fierul ars arde el însuși în arderea focului; el duce la vizibilitate focul a cărui combustie *ia forma* fierului înroșit. 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 înroșit este locul epifanic al focului, iar în acest sens nu am putea întrezări vreo diferență *de esență* între foc și fierul pe care îl înroșește, căci forma aparițională topește într-o singură imagine ceea-ce-apare și actul apariției 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”,<sup>13</sup> dar, pe de altă parte, cel care suportă această apariție trebuie să fie inaparent.<sup>14</sup> Fierul înroșit în foc – precum bobul de rășină proiectat pe ecranul mâinii – devine transparent, iluminat în chiar imaginea care îi „arată” inaparența, stră-luminat și ars de dorul originarului, mistuit de o flacăra care, învăluindu-l, îl dezvăluie. Este chiar întruparea poetală a semnificabilului originar, care presupune o diafanizare, iluminare până la transparentă. Proces în care se realizează „o transmutație a sensului natural, a învelișului devenit transparent, diafan. Orice lucru natural tinde înspre starea sa de *Geistlichkeit*, acea stare de «corp spiritual»”,<sup>15</sup> la fel cum fierul înroșit în foc tinde spre „semnificația sa învăpăiată”, spre strălucirea luminii pe care, la rândul-i, o răspândește.

<sup>10</sup> Henry Corbin, „Mundus imaginalis ou l’imaginaire et l’imaginal”, în *op. cit.*, p. 12.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>12</sup> Henry Corbin, „De l’épopée héroïque à l’épopée mystique”, în *op. cit.*, p. 204.

<sup>13</sup> Henry Corbin, „Face de Dieu et face de l’homme”, în *op. cit.*, p. 246.

<sup>14</sup> Potrivit lui Nicolae Cabasila, „fierul înroșit în foc ni se arată aieva ca foc iar nu ca fier, deoarece însușirile fierului sunt absorbite cu totul de cele ale focului” (*Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., București, 1997, p. 89). Totuși ele nu se confundă, căci, pe de o parte, „fierul înroșit 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, „înroșirea prin foc nu schimbă în foc firea celui înroșit prin foc, ci arată pe cel înroșit prin foc, cât și pe cel care înroșește prin foc, și arată că sunt două și nu unul” (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, cap. 17).

<sup>15</sup> Henry Corbin, „Herméneutique spirituelle comparée”, în *op. cit.*, p. 72. E vorba de o mediere transparentă între ființă și ființare, care pune în lumină esența 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).

## Bibliografie

- Cabasila, Nicolae, *Tălcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., București, 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, București, 2005
- Proclus, *Elemente de teologie*, Ed. Herald, București, 2007
- Starobinski, Jean, *Relația critică*, Ed. Univers, București, 1974
- Vasilu, 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