

---

# Vsebina

---

<b>UVODNIK</b>	2
<b>FILOZOFIJA JE ...</b>	
Filon Aleksandrijski	3
<b>FILOZOFIJA RELIGIJE</b>	
Anton Stres: Glavne značilnosti filozofije religije	4
Tone Jamnik: Mesto svetega v filozofiji religije	10
Plotin: O dobrem ali o Enem	18
Robert Petkovšek: Tri podobe o bogu pri Grkih	30
Pierre Hadot: Apofantizem in negativna teologija	37
Karl Jaspers: Misel o Bogu	44
Paul Ricoeur: Vrednost in meje psihanalize religije	49
Janez Juhant: Filozofija in teologija	61
<b>OBVESTILA</b>	64

# Uvodnik

Verjetno ste v maturitetnem katalogu za leto 1997 opazili, da se je povečala tematska izbira; tako bodo dijaki, ki bodo naslednje leto opravljali maturo iz filozofije, poleg tem stvarnost, spoznanje, etika in politična filozofija lahko izbrali še filozofijo religije (s podtemami: človek kot simbolično, presežno bitje, sveto kot temeljna odprtost transcenčnosti, smisel vpraševanja in filozofske govorice o Bogu, svet in Bog ter religija in morala). Pri nas je za to področje na voljo zelo malo gradiva, zato v tej številki učiteljem in dijakom v pomoč objavljamo vrsto prispevkov domačih avtorjev in prevodov, ki obravnavajo nekatere podteme. Ker je obseg revije omejen, smo morali tokrat, z izjemo prve in zadnje, izpustiti običajne rubrike.

Številko začenjam s Filonom Aleksandrijskim (24 pr. n. št. – 40 n. št.), judovskim filozofom, ki je poskušal povezati svetopisemske misel z grško filozofijo. Prepričan je bil, da je mogoče s filozofskim življenjem doseči krepost in srečo. Njegovemu besedilu v Filozofiji je ... sledi napovedani obsežni tematski sklop Filozofija religije. Začenja ga dr. Anton Stres z opisom glavnih značilnosti filozofije religije, ki je sicer vedno zaznamovana z določenim duhovnim okoljem – v našem primeru s krščanskim – vendar pa gre pri njej za racionalni govor o religiji in Bogu kot njeni osrednji kategoriji, pri čemer se ne sklicuje na religiozne avtoritete oziroma razodetje, marveč "brezpредsodkovno tematizira tisto, kar izrašča iz transcendenčnosti človeka". Prispevek Mesto svetega v filozofiji religije mag. Toneta Jamnika (sodeloval je tudi pri pripravi te številke, za kar se mu toplo zahvaljujemo) je izčrpen pregled pojmovan-

svetega v religiozni in filozofski misli. Sklene ga s trditvijo, da je sodobno razumevanje svetega še vedno dvoumno, ker je po eni strani izraz hrepenenja po religioznosti, po drugi pa ga želi nadomestiti z "imanentno svetim". Izbor klasičnih besedil, po katerih lahko sezemo pri pouku, smo spet razširili: mag. Robert Petkovšek je prevedel O dobrem ali o Enem iz Plotinovih *Enead* ter dodal spremno študijo o treh pojmovanjih boga pri Grkih in prevod odlomka iz dela Pierra Hadota (francoskega strokovnjaka za helenistično filozofijo, ki prav zdaj pripravlja nov prevod Plotina v francoščino) o apofantizmu in negativni teologiji. Po izkušnjah sodeč Karl Jaspers ni pretežak avtor za naše dijake, zato smo ga že tretjič uvrstili v revijo. Iz njegovega *Uvoda v filozofijo* je mag. Janez Vodičar prevedel poglavje Misli o Bogu. Sledi razprava o vrednosti in mejah Freudove kritike religije francoskega hermenevтика Paula Ricoeurja v prevodu Marije Dolgan. (Neskromno moramo dodati, da gre za prvi daljši prevod tega sodobnega filozofa v slovenščino.) Na koncu tematskega sklopa dr. Janez Juhant prikaže zgodovino razmerja med filozofijo in teologijo od srečanja krščanstva z antično filozofijo do danes, ko po njegovem mnenju sodobna antropološka spoznanja postavlja filozofa in teologa pred enako skrivnost.

V naslednji številki bomo nadaljevali objavljanje gradiva na temo filozofija religije; tematski sklop bo pripravil dr. Bojan Borstner, svoje izkušnje s poglavjem o svetem iz avstrijskega učbenika *Vom Denken* (Leissmann, Zenaty) pa bo dodala prof. Antonija Verovnik.

## Uredništvo

---

# Filozofija je ...

---

*FILON ALEKSANDRIJSKI: "Vsi tisti, ki se pri Grkih ali pri drugih ljudstvih [βάρβαροι] vadijo v modrosti [σοφία], živijo neoporečno in brezgrajno. Krivice nočejo niti delati niti poverniti. Izogibljejo se druženju s spletkarji in prezirajo kraje, kjer se ljudje zadržujejo – sodišča, posvetovalnice, trge, zbole, skratka kraje, kjer se zbirajo in zborujejo lahkomiseln ljudje. Prizadevajo si za miroljubno in mirno življenje. So tudi izredni opazovalci narave in vsega, kar je z njo povezano. Preiskujejo zemljo, morje, zrak in nebo ter bitja, ki jih napolnjujejo. V mislih sledijo luni, soncu in zboru drugih zvezd, ki se gibljejo ali so negibna. Njih telesa ždijo spodaj na zemlji, duše pa opremijo s krili, da poletijo kvišku in opazujejo tamkajšnje sile, kakor se to spodobi za prave državljanke sveta [κοσμοπολίτης], ki imajo svet za državo, družabnike modrosti pa za njegove državljanke, zaznamovane s krepostjo, ki ji je zaupano vodstvo skupne države. Polni odličnosti [καλοκαγαθία] imajo navado, da telesnim bolečinam in zunanjemu zlu ne posvečajo nikakršne pozornosti; vadijo se, da bi nepomembne stvari resnično imeli za nepomembne; utrjujejo se proti užitkom in željam. Skratka trudijo se, da bi bili vedno nad občutji /.../ in ne bi klonili pod udarci usode, ker njene napade vnaprej preučijo. Takšno predvidevanje omili celo tiste dogodke, ki so med nepričakovanimi najtežji, saj misel med dogodki ne zazna nič novega; sprejme jih kakor nekaj starega in že od včeraj poznanega in jih tako ublaži. Nič čudnega, da je takšnim ljudem, ki najdejo veselje v kreposti, življenje praznik.*

*Takšnih je seveda majhno število. V mestih so tleča žerjavica modrosti, zaradi katere iz našega rodu ni mogoce povsem izničiti kreposti, ki ugaša.*

*Če pa bi povsod mislili enako kot teh nekaj ljudi in bi ljudje postali takšni, kakršne hoče narava, bi bili vsi neoporečni in brezgrajni; ljubitelji pameti [έργασται φρονήσεως] bi se veselili dobrega, zato ker je dobro, v prepričanju, da je le moralno dobro edino dobro. /.../ Tedaj bi bila mesta napolnjena s srečo; bila bi rešena tistega, kar povzorca bolečino in strahove, in polna tistega, kar prinaša veselje in zadovoljstvo; ne bi bilo trenutka, ko življenje ne bi bilo veselo, in celotno leto bi bilo praznik."*

(Filon Aleksandrijski, *De specialibus legibus* II, § 44. Prevedel R. Petkovšek)

# Filozofija religije

Anton Stres

## Glavne značilnosti filozofije religije

Novoveška filozofija se vedno jasneje razumeju z znanostjo, hkrati pa se vedno bolj osredotoča na človeka, in sicer na tisto, kar je zanj najznačilnejše – na človekovo transcendenčnost. Človek je bitje, ki živi iz odnosa, po katerem se dviga nad svet. Svet pa v tem primeru imenujemo vse, kar je danost in dejstvo in kar lahko postane predmet našega preverljivega predmetnega znanja. Človekova posebnost je ravno v tem, da se nad predmete svojega spoznanja nenehno dviga. Ta njegova transcendenčnost omogoča tudi religiozno idejo Boga, zato se ti dve področji v človekovi transcendenčnosti stikata in tisto, kar je predmet religioznega verovanja, lahko postane predmet filozofskega razmišljanja o človekovi transcendenčnosti. »Če obravnavašo ime Boga kot temeljni pojem filozofije, se to najprej upravičuje z dejstvom, da obravnava celotno filozofsko izročilo do danes posebno in formalno razločno izkustvo transcendenčnosti ter mu skuša dati obliko pojma.«<sup>1</sup>

## Človekova transcendenčnost in filozofija religije

Filozofija religije, ki se razlikuje od religioznega govora o Bogu, se uvršča med filozofske panoge po svoji metodi. Njen postopek je zgolj razumski. Ne opira se na nobeno religiozno avtoritetno in se ne sklicuje na nobeno razodetje, temveč samo na svojo moč pojmovnega razločevanja in povezovanja. Zato sodi med filozofske panoge, ne med teološke v ožjem pomenu besede.

Klub temu pa mesto in vloga filozofije religije ni v vseh primerih jasna. Analitična filozofija v nekaterih oblikah odklanja vsako možnost govorjenja o vsebinah, ki so predmet religioznega verovanja, in ne prisoja filozofiji nobene druge pristojnosti, kot da se ukvarja z razčlenjevanjem znanstvene govorice o izkustveno preverljivih dejstvih.<sup>2</sup> Ta logični pozitivizem lahko imamo že za presežen, zato se analitična filozofija danes bolj posveča posebnostim religiozne kot pa avtoimplikativne govorice.

Nejasno je mesto filozofije religije tudi v Heideggerjevi misli. Heidegger namreč odklanja kakršno koli racionalno obravnavanje ali celo utemeljevanje religioznih vsebin. Po drugi strani pa ohranja določeno odprtost za

1 H. Krings – E. Simons, Gott, v: *Handbuch der philosophischen Grundbegriffe*, München 1973, 616.

2 Tako npr. pojmuje smiselno govorjenje L. Wittgenstein: »Stavek prikazuje obstoj in neobstoj stanja stvari. Celostnost resničnih stavkov je celotno naravoslovje (ali celostnost naravoslovnih znanosti). Filozofija ni ena izmed naravoslovnih znanosti. Rezultat filozofije niso filozofski stavki, temveč razjasnjevanje stavkov. O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati« (L. Wittgenstein, *Logično-filozofski traktat*, Ljubljana 1976, 4.1 4.112; str. 67, 167).

pričakovanje novega Boga. Do resnično božanskega Boga po njegovem pojmovanju ne vodi več filozofija.<sup>3</sup> Izrekanje svetega in božanskega, pa tudi Boga, bi po njegovem odslej pripadalo predvsem pesnikom.<sup>4</sup>

Toda zgodovina filozofije ne potrjuje domneve, da filozofska obravnavanje religioznih tem ne sodi v filozofijo. Filozofija se začenja z razumskim, logično izpeljanim spraševanjem po zadnjem počelu vsega. »Cilj filozofskega iskanja pa od Talesa naprej ni karkoli predposlednjega, ampak *arhe*, počelo, tisto pravo, začetek, ki ni obvladovan, ampak vlada.«<sup>5</sup>

Tako se filozofija srečuje z religijo. Pravzaprav filozofija nastane, ko skuša religiozne vsebine obravnavati racionalno in ne več na osnovi izročila. Do religije je tudi kritična, vendar ne zato, ker bi načelno nasprotovala vsaki ideji o Bogu, temveč zato, ker so zanjo mitični bogovi pre malo božanski. V tem smislu že sofisti kritično obravnavajo mitična izročila. Platon kritizira antropomorfno mitično in pesniško predstavljanje bogov, na mesto tega pa postavlja svojo umno in filozofska idejo o

Bogu kot popolnem, dobrem, preprostem in nespremenljivem bitju, ki nima nobene nepopolnosti.<sup>6</sup> Aristotel pa izrecno in poudarjeno izenačuje nauk o Bogu kot prapočelu z najvišjo in najodličnejšo filozofsko panogo, s *prvo filozofijo*.<sup>7</sup> Temu sledijo vsi najvidnejši predstavniki filozofskega izročila. Zanje je vprašanje o Bogu ena najpomembnejših in najnajnejših nalog. »Spoznati Boga z razumom je zagotovo najvišja naloga znanosti,« pravi Hegel.<sup>8</sup> S tem izraža najslošnejše filozofska prepričanje, ki je veljalo vse do njega kot najvišjega predstavnika tako imenovane ontoteologije. »Spraševanje po Bogu je vendarle z nekaj izjemami skozi vso zgodovino filozofije najvišji predmet mišljenja.«<sup>9</sup> V najnovejšem času pa E. Lévinas, ki zastavlja vprašanje religije v svoji fenomenologiji moralne odgovornosti, prav tako poudarja, da je spraševanje po Transcendenci pristno filozofska vprašanje. »Proti heideggerjancem in novoheglovcem, za katere se filozofija začne z ateizmom, je treba reči, da izročilo o Drugem ni nujno religiozno, temveč je filozofska.«<sup>10</sup>

3 Filozofiji se ne posreči preseči idejo biti, ki sicer vključuje absolutnost (boga), a o njem filozofija ne more neodvisno od izkustva kakšne božje besede zatrdiriti, da je bog. Bog je danost religioznega izkustva, ne pa filozofije (R. Scherer, "Besuch bei Heidegger", v: *Wort und Wahrheit* 2, 1947, 780).

4 »Toda Heidegger vztraja pri strogi ločitvi med filozofijo in teologijo (ali mitologijo), ko sedaj formalno razlikuje: mislec izreka bit, pesnik imenuje bogove« (O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg–München 1983, 416–417).

5 G. Kocijančič, "Bivajoči in bivajoče", v: *Nova revija* 111, 112, X, 1991, 1060.

6 Prim. Platon, *Politeia* II, 377–383; slov. prev. *Država*, Ljubljana 1976, 91–99.

7 »Zato imamo teoretske vede za najvišje vede in teologijo za najvišjo teoretsko vedo. Če obstaja nespremenljiva substanca, mora biti veda o tej substanci prva in biti mora prva filozofija. Tako je obča, ker je prva. Njej pripada obravnavanje biti kot biti, se pravi hkrati njenega bistva in prilastkov, ki ji pripadajo kot biti« (Aristoteles, *Metaphysica* E 1 1026a, 21–32).

8 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Frankfurt a. M. 1970, § 36 Z.

9 W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, I, München 1972, XVIII.

10 E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, 171.

Proti temu, da bi bila filozofija religije filozofska panoga, tudi ne more govoriti sicer nesporno dejstvo, da Bog ni izvorno filozofski pojem, temveč religijski. Ideje Boga res ni izdelala šele filozofija, kot npr. filozofske pojme *bistvo*, *substanca* ali *absolutno*. Zato pa ni nobenega razloga, da bi filozofija o Bogu ne govorila, saj je tudi toliko drugih pojmov, ki izvorno niso filozofski, pa so vendar zdaj osrednji pojmi filozofije: *narava*, *človek*, *svoboda*, *vrednota* itd.<sup>11</sup> Bog je seveda osrednji religijski pojem. Še več, pomen tega izraza je vezan na tako imenovano religiozno izkušnjo, kar pa ne preprečuje, da ta pojem in to izkušanje – kot toliko drugih – ne bi postala predmet filozofskega razčlenjevanja.

Če pa se vprašamo, kaj pravzaprav je ta *religiozna izkušnja*, ugotovimo, da je najprej vezana na izkušnjo človekove paradoksne transcendenčnosti. Za religioznost je odločilna prav ta *paradoksnost*: človekova transcendenčnost, ki pomeni tudi njegovo nepogojenost glede na njegove svetne bivanske pogoje, je kljub temu vendar pogojena. A je pogojena drugače, kot bi bila pogojena s svet-

nimi pogoji. Ti bi to transcendenčnost naredili vprašljivo, medtem ko jo tista pogojenost, ki jo izpostavlja religioznost, šele omogoča. Človek se kot transcendenčno bitje ravno v tistem, v čemer je najbolj človek, sam ne utemeljuje. Samega sebe ne dohit, sam v sebi se ne sklene. V svoji najvišji aktivnosti se izkuša kot pasiven, dan, podarjen. V sami človekovki moči se razodeva hkrati njegova nemoč.

Človekova končnost je ena osrednjih trditev sodobne filozofske misli. Prav ta končnost pa je tudi odskočna deska religioznosti. Človekova religiozna izkušnja torej ni brez najtesnejše povezanosti s tistim, kar je ena osrednjih trditev sodobnega filozofskega pojmovanja človeka: njegove transcendenčnosti in hkratne končnosti.<sup>12</sup> »/.../ tudi novoveška metafizika se omejuje v Bogu, toda ta Bog obstaja samo za tistega, ki je razmišljajoč izkusil moč in nemoč mišljenja.«<sup>13</sup> Tako je torej filozofija religije povezana z najbolj osrednjim filozofskim razmišljanjem, namreč z razmišljanjem o človeku. Tu se v sodobno filozofijo umešča filozofija religije.

11 Prim. H. Krings–E. Simons, *Gott*, n. d., 615.

12 V času, ko se je po drugi svetovni vojni začela uveljavljati sekularizacija in so poudarjali človekovo samostojnost, vsestransko emancipacijo in samozadostnost, se je celo religiozna misel nekako sramovala jasno povedati, da si človek ne zadošča in je v bistvu vedno odvisno, nepopolno in vsestransko omejeno, krhklo ter kočljivo bitje. Zahodni humanizem je stremel za tem, da bi iz človeka naredil božanstvo, ki si zadošča in ne potrebuje nobenega stvarnika in nobenega odrešenika. Tako se je pod vplivom polpreteklega tehnološkega optimizma in humanističnega sekularizma, s katerim se je pajdašila tudi marksistična ideologija in poudarjala človeka kot samoustvarjalca in samoodrešenika s čisto metafizičnimi in religioznimi razsežnostmi, celo določena teologija – predvsem tista, ki je bila blizu tako imenovani teologiji mrtvega Boga, sekularizmu in socializmu – izogibala opozarjati na človekovo končnost in omejenost. V okviru tedanjih razprav je nastala kritika Boga kot tako imenovanega mašilca lukanj. Sam po sebi je Bog kot mašilec lukanj res problematičen, to pa ne pomeni, da človek ravno v samem jedru svoje moči in sposobnosti ni odvisen in nemočen. Tudi če bi namreč mogel res vse narediti, bi tega, da lahko vse naredi, sam ne mogel narediti. V vsej svoji moči in samoudejanjenju je sebi podarjen. Paradoks pa je v tem, da so bile sodobne antropoške vede v tem pogledu do človekovega neutemeljenega ponosa in celo napuha nekaj časa bolj kritične kot teologija sama (prim. J. Splett, Die Rede vom Heiligen, Freiburg–München 1985, 347).

13 W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1974, 55.

## Med kontinuiteto in diskontinuiteto

Vendar pa ne kaže prezreti, da si filozofijo religije avtorji različno predstavljajo. Za ene je strogo omejena na razčlenjevanje religijskega pojava kot takega, za druge pa je isto kakor filozofska razpravljanje o Bogu. Vprašanje, ali je religija samo tam, kjer obstaja izrecno razmerje do osebnega Boga, je neodgovorjeno. Poznamo namreč kulturne in duhovne pojave, ki jih na splošno vsi imenujejo religije (npr. budizem), v njih pa osebnega razmerja do kakega boga ni, vsaj ne v ospredju. Torej se vprašanje o religiji ne pokriva z vprašanjem o Bogu. Samo pri velikih monoteističnih religijah, kot so judovstvo, krščanstvo in islam, je v središču religioznosti vernikovo razmerje do osebnega Boga, tako da se v tem primeru filozofija o religiji in filozofija o Bogu precej pokriva.

Filozofija religije in filozofska razmišljanje o Bogu posveča veliko svoje pozornosti jeziku, religiozni govorici. To je povezano z dejstvom, da filozofija religije kaj kmalu trči ob posebno značilnost Boga, njegovo skrivnostnost in nadsvetnost. Kot je to jasno razvidno pri novoplatonizmu, ta skrivnostnost ni samo empirično ugotovljiva, temveč je v nekem smislu nujna. Bog je vedno zamišljen kot prvo počelo vseh bitij. Logika počela pa je, da je nujno bistveno različno od tistega, kar iz njega izhaja. Novoplatoniki bi celo rekli, da Bog kot počelo bitij sam ne more biti bitje. Če bi namreč bil, bi bil na ravni tistega, česar počelo je, to pa bi pomenilo, da je tudi počelo samega sebe. Zadnje počelo je – v nasprotju z drugimi in drugotnimi počeli – nujno na drugi ravni, kakor so bitja, ki iz njega izhajajo. Prvo počelo ima potem takem čisto edinstven in enkraten položaj. Novoplatonska tradicija je to še posebno močno poudarila. Bog – v novoplatonski govorici Eno – ni samo nadsvetna stvarnost v tem smislu, da ni čutno dojemljiv. Eno je resničnost, ki ne sodi v vrsto in okvir bitij,

izkustveno doživljenih in pojmovanih kot sestavnih delov tega sveta. Če naj torej naša naravna teologija vzame za predmet svojega raziskovanja tisto resničnost, ki jo v religiozni govorici označujemo z imenom Bog – vsaj kar zadeva naš zahodni kulturni prostor – moramo od vsega začetka upoštevati, da gre že po izhodiščni opredelitvi za stvarnost, ki ji na svetu samem ni primere. To pa potem vključuje dvoje: 1. Že po izhodiščni hipotezi gre za stvarnost, ki je bistveno drugačna v celoti svoje resničnosti in bivanja. 2. Iz tega sledi, da je tudi njeno razmerje do druge stvarnosti bistveno izjemno in edinstveno, to pa bo imelo odločilne posledice tudi za človekovo spoznanjsko razmerje do nje in govorico o njej. Spoznanjsko razmerje do te stvarnosti je bistveno drugačno kot do katere koli druge stvarnosti. Če torej govorimo o Bogu kot *skrivnosti*, to ne pomeni, da je Bog samo takó skrivnost, kot so za nas skrivnostne še nerazvozlane uganke ali neražiskana področja narave. Svojevrstne božje nedostopnosti našemu razumu ni mogoče primerjati z nobeno težavo, ki jo ima človekov razum, ko se loteva odkrivanja in spoznavanja našega sveta ali samega človeka in njegovega ravnjanja. Področja tega sveta so načelno dostopna našemu spoznanju le obvladati nam jih še ni uspelo. Ko pa gre za Boga, vemo, da je načelno nedostopen pojmovnemu in objektivirajočemu razumu. *Bog je od sveta drugače drugačen, kakor so drugačna druga od drugih bitja v tem svetu.* Božanskoštva Boga zahteva, da vseskozi upoštevamo njegovo edinstvenost in enkratnost. To pa pomeni dvoje: 1. Njegovo razmerje do sveta je edinstveno, neponovljivo in enkratno. 2. Način našega dojemanja ali zaznavanja Boga je prav tako edinstven, neponovljiv in enkraten. Torej Bog ne more biti takšen *predmet* našega spoznanja, kot so lahko druga bitja. Bog namreč nikakor ni in ne more biti predmet med predmeti ali bitje med bitji. V tej osrednji značilnosti bi bil lahko razlog

čisto posebnih vprašanj, ki jih pozna vsako govorjenje o Bogu in zavoljo katerih se včasih nekateri vprašajo, ali je o Bogu sploh umestno in smiselno govoriti in misliti.

## Dve smeri filozofiranja o Bogu

Glede na to temeljno stališče do vprašanja po Bogu lahko razlikujemo dve različno usmerjeni filozofiji religije.

Prvo predstavljajo tisti filozofi, ki ne poudarjajo različnosti med Bogom in svetom, ampak bolj kontinuiteto med počelom in stvarmi, ki iz njega izhajajo. Glavni predstavniki so racionalistično usmerjeni filozofi, vrhunec pa doseže ta smer v nemškem idealizmu. Ni naključje Heglova trditev, da je njegova logika nič manj kakor Bog sam. »Logiko je torej treba dojeti kot sistem čistega uma, kot kraljestvo čiste misli. *To kraljestvo je resnica, kakršna je brez tančice sama na sebi in za sebe.* Zaradi tega bi lahko rekli, da je ta vsebina prikaz Boga, kakršen je v svojem večnem bistvu pred stvarjenjem narave, in končnega duha.«<sup>14</sup> Na obzorju tega izhodišča se navadno zarisuje panteizem.

Drugo in nasprotno smer pa zastopajo filozofi, ki izhajajo iz različnosti in diskontinuitete med Bogom in svetom, njihovo misel pa navadno imenujemo negativna teologija. Gre predvsem za novoplatonske filozofe, pa tudi druge, ki so jim v tej blizu. Na obzorju te smeri pa se zarisuje agnosticizem. Vendar ta agnosticizem, ki ni nujno izraz negotovosti glede Boga, temveč samo izraz spoštovanja

mej filozofije, bi rekel Heidegger. Po njegovem mišljenju »ne more biti niti teistično niti ateistično. Vendar ne na podlagi kakre ravnodušne drže, temveč iz spoštovanja mej, ki so postavljene mišljenju kot mišljenju ... «<sup>15</sup> Sem je treba uvrstiti tudi Wittgensteinovo stališče. Končno pa je treba omeniti še tretjo smer, ki je najbolj paradoksalna. Ta se opira na izsledek negativne teologije, vendar ne ostane pri golem molku. Iz neznanja o Bogu naredi posebno znanje. Neznanje postane neke vrste znanje. Za človeka, ki razmišlja o Bogu in zadnjih razsežnostih svojega bivanja, je *neznanje* o Bogu nekaj drugega kot kakšno naravoslovno ali drugo neznanje. Neznanje iz naravoslovja nima v sebi nobenega pozitivnega smisla, ni notranje utemeljeno, je res čisto neznanje: odsotnost znanja, ki bi ga načelno lahko imeli. Meje našega mišljenja in spoznanja, ob katere nenehno zadevamo med razumskim razmišljanjem o Bogu, pa niso brez pomena in brez smisla, ker *morajo* obstajati. Če morajo obstajati, pomeni, da so notranje utemeljene in torej smiselne. Neznanje, ki ga predstavlja, je »učeno neznanje« (»docta ignorantia«), kot to rad ponavlja Nikolaj Kuzanski<sup>16</sup> in je pravzaprav tudi stališče vse visoke teologije.

## Hermenevtični krog

Končno velja opozoriti, da filozofija religije ni v kaki nadčasovnosti. Sodobna hermenevtična teorija o tako imenovanem *hermenevtičnem krogu* je v primeru religije in razmišljanja o

14 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, Hamburg 1952, 31; slov. prevod: *Znanost logike I*, Ljubljana 1991, 35.

15 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M. 1975, 37; slov. prevod: *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, 221.

16 Nikolaj Kuzanski je napisal posebno razpravo *O učenem neznanju (De docta ignorantia)* (prim. Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften I*, Wien 1989, 191–299).

njej še posebno umestna. Danes dokončno vemo, da je čista in nepogojena razumnost racionalistična in razsvetljenska samoprevara. Človek vedno misli na osnovi določenih predpostavk. Nikoli se ne more izogniti vsestranski pogojenosti. Ne more postati nezgodovinsko bitje, ne more se povzpeti na nobeno povsem neopredeljeno mesto zunaj svojih zgodovinskih, družbenih in kulturnih razmer.

Medtem ko sta racionalizem in razsvetljenstvo izročilo diskreditirala, ko sta menila, da je treba priti do takega vedenja, ki bi bilo popolnoma zunaj vsakega predznanja in vsakega izročila, izhaja sodobna hermenevtična filozofija iz zavesti, da je naše razumevanje vedno znotraj obzorja, ki ga nismo sami določili. "Hermenevtika mora izhajati iz tega, da je tisti, ki hoče kaj razumeti, povezan s stvarjo, ki prihaja do besede z izročilom in se navezuje na tradicijo, iz katere izročilo govori."<sup>17</sup> Vse naše razumevanje je torej bistveno *predsodkovno*, pri čemer predsodek ni nujno vnaprejšnje odklonilno stališče, temveč samo vse tisto, kar zgodovinsko in eksistencialno predhaja vsako našo sodbo. »Šele takšno priznavanje bistvene predsodkovnosti vsega razumevanja zaostruje hermenevtični problem do konca.«<sup>18</sup> To samo pomeni, da smo nedrešljivo zaznamovani z našim duhovnim in kulturnim okoljem, v našem primeru krščanskim, ne glede na to, kako se do tega okolja opredeljujemo.

*Hermenevtični krog* predpostavlja tudi

določeno napetost, »polarnost med domaćim in tujim, na kateri temelji naloga hermenevtike«.<sup>19</sup> Gre za napetost med umnostjo, ki je po svoji uperenosti in obzorju občevljavna in se lahko tudi kritično postavi proti izročilu, ki ga obravnava, in zgodovinsko ter kulturno pogojenim verskim izročilom, ki smiselno omogoča razumevanje in kritično presojanje samega sebe. Vsaka filozofska debata o religiji ali Bogu kot njeni osrednji kategoriji se torej nujno umešča v določen zgodovinski trenutek in že dano kulturno okolje, torej tudi naša.

17 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, n. d., 279.

18 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, n. d., 254.

19 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, n. d., 279.

**Tone Jamnik**

## **Mesto svetega v filozofiji religije**

Pojem svetega je zelo širok, dopušča veliko razlag, zato ga je treba razumevati v povezavi z določenim zgodovinskim obdobjem ozziroma posameznikovim razmišljjanjem, ki je odvisno od tradicije. Najpogosteje se je uporabljal prav ob razmišljjanju o religiji ozziroma je za nekatere bistvo religioznega. Pojem svetega kot samostalniška oblika pridevnika "svet" se začne pojavljati v nemškem romantizmu. Ta je namreč v tistem času že odkril desakralizacijo in sekularizacijo ter začel povezovati to obdobje z antičnim, v katerem je sveto imelo osrednje mesto. Poleg Goetheja je značilen romantični oznanjevalec svetega Hölderlin, ki je vplival na Heideggerja in tako na sodobno pojmovanje svetega. Pozneje, na prehodu iz 19. v 20. stoletje, pa se ta pojem uveljavi kot osnovna religioška kategorija. Z najrazličnejših izhodišč vidijo filozofi (npr. W. Windelband), sociologi (npr. E. Durkheim), etnologi (npr. M. Mauss), psihologi (W. Wundt) in zgodovinarji religije (npr. N. Söderblom) v svetem izvor, smisel in bistvo vseh religij. Postavlja pa se vprašanje izvora doživetja svetega: nekateri (npr. Durkheim) želijo to doživetje omejiti na neki drug splošen pojav, drugi pa dokazujejo, da je nekaj izvornega.

To izvornost in svojevrstnost svetega (religioznega) je prvi poudarjal prav Friedrich D. E. Schleiermacher. Ne govori še izrecno o svetem, pomembno pa je, da je proti razsvetljenskemu racionalizmu in moralizmu utemeljeval svojevrstnost religioznosti, in sicer tako, da je postavil bistvo svetega v človekovo ira-

cionalnost, intuicijo in občutje. Prav s tem pa je nakazal smer, ki je dolgo časa določala vrsto teorij o svetem. "Gre namreč predvsem za njegov vpliv na sodobne religioške teorije in še posebej Heideggerja, kajti v svoji obrambi proti razsvetljenstvu in sodobnemu predmetnemu mišljenju je postavil bistvo religioznosti v nepredmetnost: v dogajanje, ki je tostran – ali onstran – razmerja subjekt-objekt, se pravi razmerja, ki je za znanstveno in tehničko obravnavanje sveta najbolj značilno."<sup>1</sup>

### **Svetlo v okviru "znanstvenega pristopa" k religiji: evolucionistični in funkcionalistični (redukcionistični) poudarek**

Najznamenitejše in najvplivnejše delo o svetem je leta 1917 napisal R. Otto. *Svetlo*, kot se to delo imenuje, odkriva v človeku samem neko predrazumsko in nekakšno predzavestno področje prareligioznega doživljanja, ki naj bi bilo osnova za vse, kar se pozneje na čistini človekovega zavestnega početja, osebnega razmišljjanja in občestvenega udejanjenja razvija kot religiozno življenje v vsem svojem zgodovinskem razvoju. "Ottov poskus je omembe vreden zato, ker ne neha spodbujati k razmišljjanju o bistvu dogajanja v religiji in o pomenu ali vlogi, ki ga ima 'predmet' religijskega razmerja. Ta 'predmet', se pravi stvarnost, na katero se nanaša religiozno dogajanje na tej predrefleksivni, predteološki in predzavestni stopnji, imenuje namreč R. Otto sveto. Šele na stopnji zavestnega in razumsko obdelanega, se pravi predvsem teološkega oblikovanja religioznega življenja, dobi to sveto podobo Boga."<sup>2</sup> Otto govori o religioznem čustvu kot "objektivnem a priori" slehernega

<sup>1</sup> A. Stres, *Človek in njegov Bog (Filozofska teologija)*, Ljubljana 1992, 23.

<sup>2</sup> A. Stres, *Človek in njegov Bog*, n. d., 25.

religioznega pojava, ki ima svoj predmet zunaj človeka – govori o t. i. "numinoznom predmetu" in tako ohranja tisto, kar je za religijo bistvenega pomena – usmerjenost k transcendenci, k "povsem drugemu". Pojem "numinozno" uporabi prav zato, ker želi poudariti predpojmovnost prareligioznega doživetja resničnosti, na katero to doživetje meri, in tudi zato, da bi poudaril specifičnost uporabe pojma sveto v njegovi fenomenologiji<sup>3</sup>. Ko torej Otto govori o čustvu, je slednje posebne vrste. Njegova posebnost je, "da je izrazito usmerjeno čez subjekt in da ima to čustvo svojevrstno vsebino, ki se imenuje numinozno ali sveto"<sup>4</sup>. To numinozno pa je hkrati strašno ali odbijajoče in čudovito in privlačno. Tako smo prišli do tiste znamenite opredelitve, po kateri je numinozno ali sveto hkrati tremendum in fascinosum.

Ottova prva in trajna zasluga je, da je pokazal na ireduktibilnost religioznosti<sup>5</sup> in se tako postavil po robu različnim naturalističnim in evolucionističnim teorijam o nastanku religije. Njegova teorija je tudi nova potrditev religioznega razmerja kot izrazito paradoksalnega in antinomičnega<sup>6</sup> (v numinoznom se

srečujeta tremendum in fascinosum). Problematičnost te teorije pa je, ker imata razum in jasna zavest pri njem precej podrejeno vlogo. To njegovo nezaupanje v racionalistično, razumarsko teološko razpravljanje je treba razumeti z osrednjo značilnostjo območja svetega in božjega, namreč s transcendenco in z njo povezano skrivnostnostjo, ki pa zato pomeni tudi preseganje razmerja subjekt-objekt, kajti Bog kot presežena resničnost ne more biti predmet med predmeti. Vedno namreč obstaja nevarnost objektivizacije svetega in božanskega.

Na prvih straneh Svetega je zapisal: "Toda čeprav so racionalni predikati običajno v ospredju, ideje boštva vendarle ne izčrpajo, saj veljajo in obstajajo le glede na neko iracionalno. Vsekakor so tudi bitnostni predikati, vendar so to sintetični bitnostni predikati in prav jih razumemo samo tedaj, če jih razumemo v tem smislu; se pravi, če so pridodani k nekemu predmetu kot svojemu nosilcu, ki sam ni spoznan že kar skupaj z njimi in v njih tudi ne more biti spoznan, temveč ga moramo spoznati na neki drug, specifičen način."<sup>7</sup>

3 Prim. *The New Encyclopedia Britanica (The Study and Clasification of Religions)*, vol. 26 (macropedia), 1985, 560.

4 A. Stres, *Človek in njegov Bog*, n. d., 27.

5 Prim. *The New Encyclopedia Britanica (The Study and Clasification of Religions)* vol. 26 (1985), 560. Smisel Ottovega "numinoznega" je, da poudari ta "sui generis" svetega in t. i. neracionalni značaj numinoznega.

6 Struktura paradoksnosti je ena temeljnih značilnosti izkustva svetega. Otto to paradoksnost še posebej izpostavlja kot "kontrastno harmonijo" zastrašujočega (tremendum) in vabljivega (fascinosum). Sicer pa je paradoksnost, ki ima svoj izvor v temeljnem stvarjenjskem paradoksu, značilna za vsako izkustvo o Bogu in religioznem življenju. Neskončni, ki ni sorazmeren, vzpostavlja razmerje, ko ustvarja svet. Izvorno paradoksnو je torej to nesorazmerno prarazmerje med Neskončnim in končnim. Človeški razum v svoji končnosti ne bo mogel nikoli tega čisto edinstvenega razmerja racionalizirati in objektivirati. Neskončni ostaja neobvladljiv in skrivosten, njegovo razodevanje je tudi zakrivanje (prim. A. Stres, *Človek in njegov Bog*, n. d., 38).

7 R. Otto, *Sveto* (Nova revija – Hieron), Ljubljana 1993, 10.

Otto poudari, da je tisto, kar lahko povemo o Bogu, le nekaj obrobnega in drugotnega. Ta poudarek je problematičen, saj meje človeškega razuma ni mogoče določiti od zunaj, ampak jo mora vsak doživeti prav iz svojega razumevanja. Za sodobno misel je sploh zelo značilna relativnost in omejenost človekovega spoznanja, toda to je dognala po racionalni poti. Posledica tega je, da "so poznejši raziskovalci poskušali sveto ontologizirati, to se pravi povezati naše dojemanje svetega z dojemanjem bivanja in biti. Ker pa je naše dojemanje tega, kar je, zadeva našegauma, pomeni ontologizacija svetega povezovanje izkustva svetega z izkustvom bivanja. To pa seveda ne pomeni, da so mislili sveto racionализirati. Nasprotno. Številni sodobni misleci, med katerimi je gotovo najpomembnejši M. Heidegger, poudarjajo transcendenčnost biti ali t. i. 'ontološko diferenco'.<sup>8</sup>

Delo "O svetem" je bilo med ekspanzijo znanosti neke vrste obramba avtonomije vere (1923). Ottovo stališče je bilo diametalno

nasprotно t. i. reduktionistični teoriji, ki je razlagala religijo kot stvaritev neke človekove kulture ali kot posledico neke psihološke ali sociološke potrebe.<sup>9</sup> "To delo je posebno pomembno prav zato, ker upošteva vso kritično in znanstveno tradicijo moderne Evrope in zahteva v tem posebno mesto za religiozno izkustvo in religiozno misel v modernem svetu. Otto ponovno opozarja, kako je tudi teologija, v kateri se je močno razvil racionalni in pojmovni sistem, v nevarnosti, da spregleda neracionalno v religioznem izkustvu."<sup>10</sup>

Misel R. Otta je vplivala na nadaljnje raziskovanje fenomenologije religije. Tudi na pojmovanje, ki poudarja, da je dojemanje svetega in tako njegovo razlikovanje od nesvetega – profanega – osrednja vsebina vseh religij. Najznamenitejši predstavnik te fenomenologije je M. Eliade.<sup>11</sup> Svetlo obravnava v celoti in ne le v njegovi neracionalni razsežnosti. Manifestacije svetega imenuje hierofanije, ki so hkrati kratofanije, to je razodevanje moči. Za Eliada je sveto "čisto drugo", vendar gre

8 A. Stres, *Človek in njegov Bog*, n. d. , 29.

9 "Otto posebej poudarja avtonomijo religije. Tako je njegovo delo neke vrste mejnik v teorijah o svetem, saj se pojavi le pet let po smrti francoskega sociologa E. Durkheima, ki je religijo zreduciral na sociološki pojav. Otto nasprotuje tudi Wundtu in njegovi evolucionistični teoriji o svetem, ki naj bi bilo sad domišljije neke skupine ljudi." Tako zanimivo predstavi Ottovo vlogo: *Holy, idea of the*, v: "The Encyclopedia of Religion", Vol. 11, Macmillan Publishing company, New York, 431–438.

10 *Holy, idea of the*, v: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, vol. 11, New York, 432.

11 *The New Encyclopedia Britanica (The Study and Classification of Religion)*, vol. 26 (1985), 555–556. "Eliade ločuje med t. i. kozmičnimi religijami in historičnimi. Po njegovem imajo vse tradicionalne religije nekaj skupnega v pogledu na svet. Ključni element tega pogleda je prošnja za odvračanje zla v zgodovini in zanikanje profanega, zemeljskega časa. Tradicionalni človek se ne zanima za posamičnost in enkratnost, ampak samo za tiste stvari in dejanja, ki obnavljajo transcendentne modele. Samo tiste reči, ki so deležne in reflektirajo večne arhetipe in omogočajo, da se iz kaosa razvija kozmos, so resnične po tradicionalnem gledanju. Religiozna aktivnost tradicionalnega človeka je torej usmerjena v to, da bi se vrnil na začetek, k Velikemu Času, da bi poskušal obnoviti proces, s katerim je bil vzpostavljen kozmos. Tradicionalna religioznost more torej najti sakralno v vsaki stvari tega sveta, ki povezuje človeka z arhetipi začetnih časov."

onstran te skrivnosti in dokazuje, da je sveto za religioznga človeka resničnost sama.

“Sveto in profano si nasprotujeta kot stvarno in nestvarno. “Stvarnost par excellence je sveto, kajti samo sveto obstaja absolutno, deluje učinkovito, ustvarja in daje stvarem trajnost.” Razlikuje pa tudi med religioznim in nereligioznim človekom. Homo religiosus vedno veruje, da obstaja absolutna stvarnost, sveto, ki presega ta svet, vendar pa se v njem javlja, ga s tem posvečuje in dela stvarnega ... Ko človek ponavzgočuje sveto zgodovino v obredih, ko posnema božje obnašanje, stopi na stran bogov in ostane pri njih, v stvarnem in pomenljivem.”<sup>12</sup>

M. Eliade je zadnji predstavnik tiste evolucionistične in funkcionalistične teorije religije, ki je prevladovala v prejšnjem stoletju, sodobna strukturalna metoda, ki upošteva, da je religiozna strukturiranost sveta pred posamičnimi pojavi svetega, pa jo je že zavrgla.

XIX. stoletje je pokazalo velikansko zanimanje za primitivne religije in si prizadevalo razložiti razvite religije tako, da se je povzpenjalo k religioznim oblikam, ki jih je imelo za prvočne. V znanstveni razlagi sta prevladovali evolucionistična domneva in funkcionalistična misel. Šlo je za to, da bi razložili primitivne religije z družbenimi (Durkheim) in psihološkimi funkcijami, ki bi jih lahko imele v arhaični miselnosti. Po evolucionistični domnevi bi se bolj razvite religije dale razumeti iz zakonov, po katerih naj bi se spreminjačo arhaično sveto.<sup>13</sup>

Vprašanje svetega se je torej pojavljalo v

zvezi s t. i. “znanstvenim” pristopom k vprašanju izvora religij (želja po odkritju skupnega izvora, da bi mogli vse spraviti na neki skupni imenovalec). Ta pristop je izhajal iz evolucionističnih okvirov, kar je najprej problematično; uporabljal je psihološke kategorije za razlogo zgodovinskih dejstev; tretja pomanjkljivost pa je, da je skušal razložiti izvor in bistvo religije (gre predvsem za psihološke in sociološke teorije o izvoru religije). Avtorji teh teorij “so bili prepričani, ‘da duše, duhovi in bogovi religije nimajo nobene osnove. Kajti če so čiste iluzije, je treba poklicati na pomoč biološko, psihološko ali socio-loško teorijo, da bi razložili, zakaj so ljudje vedno in povsod dovolj bedasti, da so igraca teh iluzij. Kdor veruje, da duhovno bitje je, ne potrebuje takšnih tolmačev. Četudi je zamisel primitivnih ljudstev o duši in Bogu še tako nenatančna, ni zanje samo iluzija.

Znanstveniki so iskali in našli v primitivnih religijah orožje, ki jim bo omogočilo, da bodo zadali smrtni udarec krščanstvu, tako so vsaj mislili”, s tem pa so se podredili interesom, ki niso več znanstveni.”<sup>14</sup>

## Religiozno obredno posvečenje kot izvor svetega

Vprašanje svetega v odnosu do religioznega se danes rešuje drugače. Proti evolucionističnim in funkcionalističnim teorijam o izvoru svetega se poudarja, da je religiozno obredno posvečevanje pred svetim in sveto iz njega šele izhaja.<sup>15</sup> Ni sveto pred reli-

12 Prim. D. Ocvirk, *Sveto in religije*, v: *Bogoslovni vestnik* 1 (1986) l. 46, 32.

13 Prim. A. Stres, *Človek in njegov Bog*, n. d., 31.

14 D. Ocvirk, “Sveto in religije”, v: *Bogoslovni vestnik* 1 (1986) l. 46, 29.

15 O pomenu obredov govorji Jean Cazeneuve v delu *Sociologija obreda* (Studia humanitatis – ŠKUC – Ljubljana 1986) v poglavju “Sveto” o obredih kot komunikaciji s svetim. Funkcija nekaterih obredov je, da uveljavljajo sveto kot tako, da z negativnimi stališči kažejo, da sveto ločuje od človeškega bivanja prav transcendirjanje tega bivanja. Obredi tako ohranjajo transcendentenco svetega.

giozniom, temveč je religiozno in božansko pred svetim.<sup>16</sup> V religiji veljajo nekatere stvari za svete prav zaradi posvečenja z obredjem. "Mit in obred nista izraza svetega; sta prva, in če sveto obstaja, obstaja zato, ker ga ta dva vzpostavlja."<sup>17</sup> Tako je torej religija pred svetim in ne sveto pred religijo. Po Vergotu ni mogoče razlagati religije s svetim, temveč drži ravno obratno: sveto je treba razlagati kot posledico religioznega oziroma obredne posvečevalne prakse.

Vergote poudari, da je domneva o svetem kot prareligioznom dejstvu nevzdržna. Tako sveto ima za "pravljico", ki so si jo izmislice znanošti o religiji na začetku XX. stoletja. Med znanstvenimi teorijami pa razlikuje nekakšno "levico" in "desnico". Levica bi bila reduktionistična in funkcionalistična ter bi tudi religiozno sveto razlagala s čisto posvetnimi pojavi in potrebami (značilni predstavnik je E. Durkheim). "Desnica" pa bi priznavala to sveto, ki se že pojavlja pri primitivnih religijah in je nato izvor njihovega nadaljnatega razvoja, kot trajno in temeljno človekovo razsežnost (sem spada nemška šola, torej tudi Schleiermacher in Otto). "Na levi in desni

imajo čustveno izkustvo svetega za mater religij. Za levico je to izkustvo sestavni del zastarelega mišljenja. Za desnico pa je človekova najbolj temeljna razsežnost."<sup>18</sup>

Polega tega svetega, ki je poudarjeno pri znanstvenem pristopu k religijam, poznamo tudi sveto, ki je najtesneje povezano z religioznostjo. V tem primeru je nekaj skrivenostnega, pa tudi nevarnega, močnega in veličastnega. Tako sveto, povezano z božanskim, pozna predvsem Sveti pismo stare zaveze, ki rado označuje Boga kot svetega, trikrat svetega (prim. Iz 6, 1–5). V tem smislu je sveto predvsem tisto, kar je ločeno od profanega in posvetnega. Ta pomen je še zlasti opazen pri tistih romanskih jezikih, ki imajo dve besedi za sveto, in sicer na osnovi dveh latinskih besed: "sacrum" in "sanctus", sakralen in svet. Sveti v smislu sakralnega je tisto, kar je ločeno<sup>19</sup> od ne-svetega, od profanega. Označuje navzočnost onstranskih pramoči, ki se jih človek sicer boji, pa imajo kljub temu izrazito pozitivno, odreševalno in zdravilno vlogo. Etimologi pravijo, da tudi svetopisemski izraz "svet", ki izhaja iz semitske besede "qadoš", najprej pomeni ločen, oddeljen.

16 To misel je poudaril tudi Nathan Söderblom 1866–1931, švedski nadškof, ki je leta 1930 dobil Nobelovo nagrado za mir (prim. *The New Encyclopedia Britanica*, vol. 26 – macropedia: *The Study and Classification of Religions*, 566), ko v okviru pojmovanja svetega (uporablja izraz "holiness") obravnava tudi vprašanje odnosa Cerkev–sveto: "V Cerkvi sveto nima predvsem etičnega pomena, ampak kaže na božansko, nadnaravno moč ... Odločilno je, da sveto pomeni predvsem razodjetje božje moči. Samo religije morejo prepoznati manifestacijo nadnaravnega, ne v smislu kakšne avtosugestije ali česa podobnega, ampak v odprtosti stvariteljskemu duhu, v visokem osebnem idealizmu in v pokorščini skrivnostnemu božjemu duhu in poklicu" (*Encyclopedia of Religion and Ethics*, (by James Hasting) vol. 6, 741 – HOLINESS – N. Söderblom).

17 A. Vergote, *Equivoques et articulation du sacre*, v: *Le sacre* (ed. E. Castelli), Aubier-Montaigne, Paris 1974, 485.

18 A. Vergote, *Religion, foi, incroyance*, P. Mardaga, Bruxelles 1983, 130.

19 Prim. *Encyclopedia of Religion and Ethics* (by James Hasting), vol. VI (1955), 533. "Ideja svetega je precej nedoločena, povezana s posameznimi bitji, rečmi. Svetlo je ločeno od vsakdanjega življenja."

## Sveto v filozofiji, vsakdanjem življenju in sodobni kulturi

Sveto se torej običajno obravnava v odnosu do religioznega. V sodobni miselnosti pa se ta pojem uporablja tudi v razmišljanju, ki se nima za religiozno v običajnem pomenu besede. Pri tej novi uveljavitvi svetega ima pomembno vlogo prav M. Heidegger,<sup>20</sup> ki ga povezuje s ponovnim odkritjem biti<sup>21</sup> (z ontološkim v okviru filozofskeih kategorij), saj se prav v njeni neobvladljivosti, skritosti – prav zato pa tudi transcendentnosti – javlja sveto, ki je pot k božanskemu in odpiranje Bogu. Človek kot vprašajoča eksistenza z bivanjem presega meje končnosti in kaže na onstran tega sveta. To spraševanje izhaja iz nepotešene žeje po biti,<sup>22</sup> ki hrepeni po svoji uresničitvi. Bivanje, kot ga spoznavamo, kaže preko sebe, je simbol, torej samo en pol stvarnosti, ki kaže na svojo drugost, večjo od njega. Zastavlja vprašanja, na katera samo od

sebe ne more odgovoriti, je večno neodgovorjeno. V tem spraševanju in čudenu bivanju, ko začne bivajoče opozarjati na brezdanjo skrivnost onstran sebe, iz katere prihaja in ki je ni mogoče doumeti kot racionalno dostopni vzrok, človek zaznava sveto. Tako se v ontološkem poraja vprašanje svetega in sveto nam daje znamenje o sebi prav preko ontološkega. Svetlo se ontologizira, torej ni več v prvi vrsti stvar človekove intuicije, občutja ali čuta, temveč postane zadeva njegovega uma, razmišljanja o biti. Vprašanje o biti se začne povezovati z vprašanjem o svetem, toda drugače kot v dosedanjem metafiziki. Ne gre več za spraševanje o vzrokih bivanja, temveč, kaj pomeni biti. To vprašanje je nekaj drugega in nekaj novega v primerjavi z bivanjem v znamenju tehnike in metafizičnega "postavlja". Tisto, kar v takem pojmovanju svetega "prepričljivo odloči, ali se bo dojemanje in izrekanje svetega prevesilo v priznavanje Boga, je dejstvo moralnosti. Če hočemo

20 Sodobne fenomenologije svetega so poudarile, da izvira religioznost iz "občutja", se pravi predtematskega in predracionalnega doživljjanja bivanja. Ta poudarek izhaja prav iz zavesti temeljne miselne neobvladljivosti svete onstranosti. V tem je bil njihov zelo pozitivni prispevek. Toda hkrati se zastavlja vprašanje: ali je religioznost kaj več kot človekovo doživljjanje samega sebe? Filozofije religije, ki izhajajo iz fenomenološke teorije o občutju svetega, se nagibajo k temu, da v središče t.i. religioznega izkustva postavijo človeka, ne pa Boga. Bistvo Heideggrovega prispevka pa je v tem, da je dokončno razkril ta antropocentrizem, v katerem človek iz samega sebe dela središče sveta in bivanja. Tako je Heidegger naredil prostor za transcendenco v pravem pomenu besede, in sicer vsaj toliko, kolikor je razkril subjektivistično bistvo metafizike (prim. A. Stres, *Človek in njegov Bog*, n. d., 40).

21 M. Heidegger, *O Humanizmu, Izbrane razprave*, CZ, Ljubljana 1967, 207–208. "Če sploh kako, se v tej bližini spolnjuje odločitev, ali se in kako se bog in bogovi odtegnejo in ostaja noč, ali se in kako se svita dan svetega, ali se more in kako se more v vzhajjanju tega svetega spet pričeti neko prikazovanje boga in bogov. Svetlo pa, ki je zgolj šele prostor za bistvo božanstva, ki pa samo zagotavlja spet le dimenzijo za bogove in boga, zasiye samo tedaj, če se je že prej in v dolgi pripravi razsvetlila bit sama in je bila razumljena v svoji resnici. Samo tako se pričenja iz biti premagovanje brezdomovinskosti, v kateri ne tavajo samo ljudje, temveč bistvo človeka."

22 "Filozofija steče samo s svojevrstnim skokom lastne eksistence v osnovne zmožnosti tubiti v celoti. Odločilno za ta skok je: najprej dajanje prostora za bivajoče v celoti; nato sproščajoče spuščanje sebe v Nič, tj. sproščanje od malikov, ki jih ima vsak in h katerim se skuša izmuznit; in nazadnje, dopuščanje, da se to lebdenje iznika, da bi vedno znova zanihalo v osnovno vprašanje metafizike, ki ga izsili sam Nič. Zakaj je sploh bivajoče in ne rajši Nič?" (M. Heidegger, *Kaj je metafizika?, Izbrane razprave*, CZ, Ljubljana 1967, 135).

namreč, da razločevanje med dobrim in zlim ter ljubeznijo in sovraštvom ohrani smisel, se vse ne more končati v praznem, neodločenem in dvoumnom niču.”<sup>23</sup>

Ideja svetega pa ima poleg religiološkega in filozofskega pomena svojo vlogo tudi v človekovem vsakdanjem življenju. Izraz “sveti” se namreč uporablja za dve vrsti stvari (pojavov): lahko so v očitni zvezi z nadnaravnim, o katerem govoriti religija, in so zato odvisne od tega, kako jih religija obravnava; ali pa niso religiozne, jih vendarle imenujemo “svete” (sveta je npr. domovina, svet je spomin na mater ...).

Človek se ne more kar tako sprijazniti s svetom, ki bi bil popolnoma profan, stehniziran, uporaben, obvladljiv, brez skrivnosti, brez simbolnosti in brez globine. Tako je torej sveto v naši kulturi spomin na minulo krščansko religioznost in njen ostanek, hkrati pa opozarja na določeno “religioznost” naših sodobnikov. Pojem je torej dvoumen: po eni strani kaže na nepogrešljivost religioznosti, po drugi strani pa jo želi nadomestiti, tako da stopa na njeno mesto in jo pravzaprav zavrača. Bistvo novega pojma svetega je zelo jasno opredelil A. Vergote: “Način, kako uporabljamo izraz ”sveto“, je poučen in nam kaže, da predstavlja kulturno usodo. Kot posplošen in z nekim nejasnim religioznim vzrokom izenačen izraz vsebuje vse sodobno dvoumje o religioznosti. Izraža spoštovanje, ki ga imamo do religije kot tistega presežka pomena, ki ga življenje in kultura ne moreta pogrešati; pogosto pa izraža tudi religiozni skepticizem in težnjo po demistikaciji in demitologizaciji religioznega obredja in govor-

jenja, ki vzpostavlja razmerje z identificirano transcendenco. Ko uveljavljajo immanentno sveto, hočejo ohraniti religioznost, in sicer da reducirajo religije na tisto, kar naj bi bilo njihovo prvotno in skrito dejstvo, na tisto vmesno področje med vsakdanjem svetom in neznanim Bogom. Sodobni pomen svetega torej ni izraz večne religiozne človekove narave. Je zgodovinska upodobitev duha in religiozna usoda. Pripada kulturi, ki sta jo preobilovala krščanstvo in zavest o subjektivnosti. Torej se človek zaveda, da obstaja poseben smisel, ki ga racionalni in funkcionalni govor ne izčrpata.”<sup>24</sup>

Iz dvoumja svetega izvira tudi njegova dvoumna vloga: še naprej je nadomestek in v stalni odvisnosti od tega, kar nadomešča, obenem ne more nikoli postati enakovreden nadomestek, religioznosti v polnem pomenu nikoli ne doseže. “To dinamično sveto lahko predstavlja vez med bivanjem in Bogom ... Sveto pripada svetu in človekovemu bivanju, toda označuje tisto, kar na njima ni samo prigodno, površno, nebistveno in nepristreno. Sveto je prehodno območje med čisto profanim svetom in Bogom. Razmerje z Bogom vsebuje zato del, ki je izkustven, in del, ki izkustvo presega.”<sup>25</sup>

## Kaj nam govorijo različna pojmovanja svetega?

Iz tega kratkega pregleda svetega je razvidno, kako je sveto najprej pojem, ki ima religiološki pomen: kaže na to, da je religioznost ireduktibilen pojav (R. Otto); nadalje pomeni predvsem tisto, kar odrešuje, kar pre-

23 A. Stres, *Človek in njegov Bog*, n. d., 38.

24 A. Vergote, *Equivoques et articulation du sacre*, n. d., 488.

25 A. Vergote, *Foi, religion, incroyance*, n. d., 152.

segal popolno profanost in prigodnost, osmišlja bivanje, ima vlogo temelja v smislu izvora, ki vrednoti, upravičuje, odrešuje od nesmisla in bivanjske praznosti (Heidegger: "Samo kakšen bog nas lahko reši"); fenomenologija svetega pa tudi kaže, da je sveto za pravilno pojmovanje religije in s tem Boga ena bistvenih razsežnosti.<sup>26</sup> Prav zaradi svoje transcendentnosti in paradoksalnosti presega strukturo subjekt–objekt in tako "uhaja" racionalnim sposobnostim subjekta.

Temeljna značilnost svetega v njegovem avtentičnem pomenu in v primerjavi z božjim je njegova dvoumnost glede transcendence. Izraža neko globino bivanja, je razsežnost tega sveta in na ravni človekove lastne zmožnosti. Prav zato sveto ni – ali vsaj ni dovolj jasno – "povsem drugo" in ni "transcendanca" v pravem pomenu besede, ne sega čez to bivanje v radikalno drugačnost. Po drugi strani pa je izhod iz profanosti, obvladljivosti in tehnike. Svetlo je drugačnost tega bivanja, bivanje onstran "postavlja", ki ga omogoča bit. Je torej manj kot religiozni Bog. Pomeni sicer neko globino bivanja, toda ideja Boga vsebuje tudi onstranost, drugačnost in vzvišenost. "Ideja Boga je bolj kompleksna kot sveto, kajti obsega enakovredno obe simbolični razsežnosti. Svetlo in ideja Boga se samo delno pokriva, kajti od svetega se Bog razlikuje s simboliko visokosti, kar ravno

označuje njegovo drugačnost."<sup>27</sup> Iz tega pa se da jasno sklepati, da s svetim ni mogoče enakovredno nadomestiti Boga.

Sodobno pojmovanje svetega je torej še naprej v marsičem dvoumno, saj izraža hrenenje po religioznosti, hkrati pa jo želi nadomestiti z "imanentnim svetim". "Sodobno pozornost do svetega je najprej potrebno postaviti v naš čas, v katerem vlada z ene strani religiozni skepticizem, ki otežuje sprejemanje transcendentnega, povsem drugega in drugačnega Boga, po drugi strani pa se človek, ki je v preteklosti že doživeljal smisel, ki ga religioznost daje bivanju, z bivanjem brez tega smisla ne more sprijazniti. Tako ostaja sveto, ki ni izvor religije, temveč njen sad, danes poziv človeku, naj še enkrat premisli o zadnjih vprašanjih, ki mu jih bivanje samo zastavlja, ko se izkazuje za več kot za zgolj prigoden in obvladljiv pojav."<sup>28</sup>

26 To misel je še posebno poudaril znani filozof in teolog P. Tillich: "Nauk o Bogu, ki ne vsebuje kategorije svetosti, ni samo nesvet, ampak tudi neresničen. Kajti brez kategorije svetosti more Bog postati neki sekularen objekt in eksistenco takšnega Boga naturalizem čisto upravičeno zanika." Tillich podčrta še en vidik: "Vsak nauk o svetem, ki ni povezan z naukom o božjem, preoblikuje sveto v nekaj asketično čustvenega. Svetost je lastnost tistega, kar je človekov zadnji temelj: samo to, kar je sveto, more dati človeku zadnji odgovor, in samo to, kar je človekov zadnji odgovor v njegovem bivanjskem položaju, more vključevati kategorijo svetosti." (Paul Tillich, *Systematic Theology (vol. 1)*, London (SCM Press Ltd) 1984, 217.)

27 A. Vergote, *Religion, foi, incroyance*, n. d., 151.

28 A. Stres, *Človek in njegov Bog*, n. d., 39.

*Plotin*

## **O Dobrem ali o Enem**

### I) Prvi vzpon k Enemu

#### 1) Splošna teza: vse biva po enem

1) Vsa bitja bivajo po enem<sup>1</sup> – tista, ki prvenstveno bivajo, pa tudi tista, ki zanja poljudno pravimo, da jim je bivanje dano. Kaj bi sploh bilo, če ne bi bilo enega? Že ko o enem spregovorimo in ga v besedah povzamemo, to ni več tisto. Nobene vojaške enote ne bi bilo, če ne bi bilo enega; ni nobenega zbora, nobene črede, ki ne bi bila eno<sup>2</sup>. Pa tudi hiše ni ali ladje, ki ne bi imela enosti – hiša in ladja sta namreč nekaj enega, in hiša ne bi bila več hiša in ladja ne ladja, če bi eno odstranili. S tem povezanih velikosti brez navzočnosti enega tudi ne bi bilo. Seveda, če izgubijo enost, ko se razcepijo, spremenijo bivanje. Prav tako bi se telesa rastlin in živali – vsako od njih je eno –, ki bi bežala pred enim, sesula v mnoštvo; izgubila bi svoje bivanje, ki so ga imela, in bi ne bila več, kar so bila. Postala bi nekaj drugega in to ostala, dokler bi bila eno. Tudi zdravje je res zdravje takrat, kadar se telo ravna po enem; lepota, kadar narava enega obvladuje dele; in krepost v duši, kadar duša v enem samem soglasju postane eno.

### 2) Od duše do uma in od uma k Enemu

#### A) Duša ni Eno

Ali naj v zvezi z dušo rečemo, da s tem, ko vse izdeluje, upodablia, oblikuje, ureja in tako vodi k enosti, enost vzpostavlja in je sama eno? Ali pa, da sama ni to, kar daje, kakor ko telesom posreduje druge lastnosti, npr. obliko [μορφή] in bistvo [εἶδος], ki so od nje različne? Morda je v tem smislu treba reči, da duša, ko daje enost, posreduje nekaj od sebe drugačnega; neko posamično stvar dela eno ob zrenju enega, npr. človeka, ko iz zrenja <ideje> človeka povzame enovitost, značilno za človeka? Vsaka stvar, ki zanje pravimo, da je eno, je torej nekaj enostnega, in sicer v skladu s tem, kako in kaj je. Nižja bitja imajo manj enosti, višja večjo. Tako ima tudi duša, ki je različna od enega, več enosti sorazmerno s popolnejšim in resničnim bivanjem, čeprav sama ni eno. Duša je namreč številčno eno in eno je zanje nekakšna pritika<sup>3</sup>; duša in eno sta torej dve stvari, tako kot sta to telo in eno. Nepovezanost (npr. množica) je od enega najbolj oddaljena, strnjenost mu je najbližje; še bližje pa mu je duša, ki je z njim tudi sama združena. Mar naj zato, ker brez enosti duša ne bi obstajala, sklepamo, da sta duša in eno isto? Ne! Eno je nekaj prvotnega, vsa druga

1 Plotin ponovi isto misel v šesti razpravi šeste eneade (VI 6, 13, 50): "Ni bitja, ki ne bi bilo eno." Tezo o tem, da je vsako bitje eno in da je eno v ontološkem oziru celo pred bitjem, najdemo v Platonovem *Parmenidu* (166 c): "Če ni enega, ni ničesar." Prav tako Aristotel pripisuje bitju enost. Eno je navzoče v vsakem bitju in reči "človek" ni nič drugega kot reči "en človek" (prim. *Metafizika*, X 2, 1054a13 sl.).

Vendar pa Aristotel ne trdi, da bi bilo eno v ontološkem oziru nad bitjem.

2 Podobe o enosti so vzete iz stoične filozofije (prim. zbirko fragmentov starejših stoikov, ki jo je oskrbel Ioannes ab Arni, *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 366–368).

3 Filozofska izraz, ki v nasprotju z bistvom pomeni nebistveno, stransko lastnost nekega bitja in zato ne vpliva na naravo stvari.

bitja pa so ga deležna; obenem je eno različno od njih. Telo in eno namreč nista identična, ampak je telo enega deležno. Potemtakem je tudi ena duša mnogotera, čeprav ni sestavljenia iz delov. V njej so navzoče številne sposobnosti – mišljenje, hotenje, zaznavanje –, ki so kakor z verigo pripete na eno. Duša, ki je sama eno, posreduje eno drugim stvarem, sama pa ga tudi prejema od <nečesa> drugega.

### B) Um ni Eno

2) Mar ko gre za neki posamičen del, ki je enovit, njegova bitnost in eno nista različna, medtem ko so bitnost, bitje in eno isto, ko sta bitje in bitnost cela?<sup>4</sup> Tako tisti, ki odkrije bitje, odkrije tudi eno; bitnost sama je eno samo. Če je npr. bitnost um, potem je tudi eno um, ki je prvotno bivajoče in je prvotno eno; le-ta daje stvarem delež pri bivanju in v isti meri tudi pri enem. Kako bi sicer lahko opredelili eno drugače kot tako, da "biva" [τὸ εἶναι]! Identično je lahko bivajočemu: "človek" je isto kot "en človek". Lahko pa je kakor število neke posamične stvari: kakor rečemo o dveh stvareh "dve", tako bi o nečem posamičnem rekli "eno". Če potemtakem

število sodi med bitja, je jasno, da je tudi eno bitje; tedaj moramo preiskati: v kakšnem smislu? Če pa število nastane, ko duša prešteva stvari, potem tudi eno ni navzoče v stvareh. A tukaj nas razmislek opozori, da stvar, ki bi izgubila enost, nikakor ne bi mogla več obstajati. Treba si je ogledati, ali je posamično eno identično s posamičnim bitjem in ali je bitje kot celota identično z Enim.<sup>5</sup> Če je bivanje posamične stvari mnogotero, eno pa nikakor ne more biti mnoštvo, pomeni, da se bitje in eno razlikujeta drugo od drugega. Tako je človek živo bitje, ki ima razum, in tudi mnogo drugih delov: eno vse to mnoštvo povezuje. Človek in eno sta torej nekaj različnega, ker je prvo deljivo in drugo nedeljivo. Toliko bolj bo od enega različno tudi bivajoče kot celota, ki ima v sebi vsa mnoštva bitij; eno ima v sebi, ker ga prejema in ga je deležno. Bitje ima v sebi tudi življenje in um. Ni mrtvo.<sup>6</sup> Bitje je namreč mnoštvo. Že s tem, če bi bilo bitje samo um, bi bilo nujno tudi mnogo. Še toliko bolj pa je nekaj mnogega um, ker vsebuje tudi ideje [εἴδη], kajti ideja ni eno, ampak prej nekaj številnega, bodisi vsaka posamezna ideja bodisi ideja celote; um bo zato eno v istem smislu kot svet.

4 Tu Plotin vzporeja tri razsežnosti nekega bitja: 1) Vsako bitje je nekaj konkretnega [gr. τὸ ὅν; lat. ens]. 2) Bistvena razsežnost nekega konkretnega bitja pa je njegova bitnost [gr. οὐσία; lat. essentia, substantia]. Bitnost označuje udejanjenost oz. obstoj tiste razsežnosti bitja, iz katere to črpa svoja bistvena določila, in zato ni odvisna od posameznih, konkretnih okoliščin. Bitnost je torej dejanska navzočnost, uresničenost bistva oz. ideje v konkretnem bitju. 3) Vsako bitje je nekaj enega [gr. ἕν; lat. unum]. Plotin želi najprej preveriti, kakšno je razmerje med temi tremi razsežnostmi, ki so značilne za vsako bitje, in sicer najprej če opazujemo zgolj en del bitja in nato če opazujemo neko celo bitje.

5 Podobno razmišlja o razmerju med enim, bitjem kot celoti, in posamičnim bitjem že Platon v *Sofistu*.

6 Prim. Platon, *Sofist* (prev. V. Kalan, Založba Obzorja, Maribor 1980), 248 E – 249 A: "Ali se bomo tako lahko pustili prepričati, da v resnici gibanje in življenje in duša in razumnost niso prisotni v vsestransko popolnem bivajočem, ki naj samo niti ne živi niti ne misli, temveč naj bo vzvišeno in sveto, brez posesti uma v stanju nespremenljivosti."

V celoti gledano je počelo le Eno<sup>7</sup>; um, ideje in bivajoče pa niso počela. Vsaka ideja je nekaj mnogega, je sestavljena in zato nekaj drugotnega. A tisto, iz česar neka stvar izhaja, je prvtnejše.

Da pa um [νοῦς] ne more biti počelo, je jasno tudi iz naslednjega. Za um je značilno umevanje [νόησις]. Najplemenitejši um, ki se ne ozira za zunanjimi stvarmi, misli to, kar je pred njim. Ko se obrne vase, se obrne proti Počelu. In tudi če je sam tisti, ki umeva, in obenem predmet umevanja, bo dvojnost, in ne enostavnost in eno. Če pa zre kaj drugega, je to zagotovo nekaj višjega, kar je pred njim. Dvojnost je torej tudi v tem, da lahko zre samega sebe in nekaj višjega. Zato moramo reči, da je um nekaj, kar je po eni strani navzoče Dobremu oz. Počelu in ga zre, po drugi pa je navzoč sebi, samega sebe umeva in doumeva, da je on sam vse. Spričo tolikšne raznolikosti je um daleč od tega, da bi bil eno. Potemtakem eno ne bo niti celota, saj sicer ne bi bilo več eno; niti um, saj bi tako spet bilo celota, ker je um vse; niti bitje, ker je tudi bitje celota.

### 3) Kako doseči Eno

#### A) Duša težko doseže Eno

3) Kaj naj bi torej Eno bilo in kakšno naravo naj bi imelo? Nič čudnega, da na to ni lahko odgovoriti tam, kjer težave nastopijo že v zvezi z bitjem in bistvom [Εἶδος], saj se naše spoznanje opira na bistva. Če gre naša duša proti nečemu, kar nima bistva, ga je

nezmožna doumeti, saj od njega ne prejema opredelitev; kakor če bi izginila sled za nečim, kar sicer pušča pestro sled. Tedaj se ustraši, da nima ničesar več. V teh razmerah duša trpi, zato se odvrne od vseh svojih prizadovanj in se pogosto rada spusti nazaj, vse dokler ne pride do čutnega sveta in se tam na trdnih tleh nekako odpočije.<sup>8</sup> Podobno je z vidom, ki ga majhni predmeti utrudijo in se zato z veseljem obrne k velikim. Ko pa duša želi spregledati sama po sebi, bo zrla Ono<sup>9</sup> samo, takó da bo z njim združena in bo po njem, ki je Eno sám, tudi sama eno; tedaj ne bo mislila, da tisto, kar išče, ima, saj med njo in predmetom umevanja ne bo razlike. Prav v to smer mora iti tisti, ki bo želel razviti filozofijo o Enem.

#### B) Potrebna moralna priprava

Ker je torej to, kar iščemo, Eno, razmišljamo tudi o počelu vsega – o Dobrem in Prvtnem. Pri tem se človek ne sme oddaljiti od tistega, kar je blizu Prvtnega, in zapasti najnižji stopnji vsega <bivajočega>, marveč se mora – prost čutnih bitij, ki so na najnižji stopnji – pognati proti Prvtnemu in se v prizadovanju za dobrim odvrniti od vsega slabega; povzpeti se mora proti počelu, ki ga ima v sebi, in postati iz mnogega eno, da bi bil gledalec Počela in Enega.

#### C) Duhovna priprava

Svojo dušo mora zaupati in izročiti umu, da bi postal um in bi duša to, kar um zre, čuječe sprejemala. Zrenju Enega ne bi smela dodati

7 Tu Plotin prvič jasno preide k obravnavi Enega, ki je onstran bivajočega in onstran uma. Kot bomo kasneje videli, ga označi tudi kot Boga, Dobro, Ono, Počelo, Izvor, Darovalca resničnega življenja ipd.

8 Podobnost s Platonovim *Fajdrosom* 246 C 3.

9 Ker je osnovna značilnost Boga po Plotinu absolutna transcendenca, ga tudi ni mogoče ustrezno poimenovati, zato ga bo pogosto označil – povsem nedoločeno – kot Ono [Ἐκεῖνος].

nič čutnega in tudi um ne bi smel sprejeti ničesar od nje, da bi Najčistejše mogla zreti s čistim in prvinskim umom. Ko se torej nekdo poda k zrenju takšnega predmeta in si ga predstavlja kot velikost, obliko ali maso, ga pri zrenju ne vodi um (saj v naravi uma ni, da gleda takšne predmete), ampak je to delo čutenja in domnevanja, ki čutenje sprembla. To pa, česar je zmožen um, lahko spoznamo le iz njega samega. Um lahko zre tisto, kar je pred njim; to, kar je njegovega; ali to, kar iz njega izhaja. Čista in enostavna so že bitja, ki so v njem, še čistejša in enostavnejša pa tista, ki so pred njim, ali bolje rečeno, tisto, kar je pred njim.

To pa ni um, ampak pred-umno. Um je namreč nekaj bivajočega, medtem ko Ono ni "nekaj", ampak je prvotnejše od vsakega bitja in zato ni bivajoče – zakaj bitje ima nekakšno obliko, lastno bivajočemu, ono pa je brezoblično in je celo brez umne oblike. Narava Enega daje rojstvo vsem bitjem, zato pa Eno ni nobeno od njih. Ni niti "nekaj", niti kakovost, niti količina, niti um, niti duša. "Ni niti gibano niti stanje; nima mesta; ni v času"<sup>10</sup>, ampak ima svojsko, enkratno bistvo, še bolje, je brez bistva, ker je pred vsakršnim bistvom, pred gibanjem, pred mirovanjem – vse to je namreč značilno za bivajoče, zaradi česar je le-to mnogo. Zakaj torej ni mirujoče, če ni gibano? Zato, ker se ena teh značilnosti ali obe nujno nanaša(ta) na bivajoče in je mirujoče bitje mirujoče zaradi udeležbe pri mirovanju, zaradi česar ni identično z mirovanjem; mirovanje je pravzaprav njegova pritika, tako da to, kar miruje, ni več enos-

tavno. Ko pravimo, da je Eno vzrok, ne prisojamo neke pritike<sup>11</sup> njemu, ampak sebi, namreč da imamo nekaj o njem, medtem ko Ono ostaja samo v sebi. Če smo natančni, ga ne smemo imenovati niti "Ono" niti "to"; s temi besedami le poskušamo razložiti naša doživetja, ki jih imamo, ko se nekako od zunaj vrtimo okoli njega in smo mu včasih blizu, včasih pa se mu oddaljimo zaradi brezizhodnosti, v katero zaidemo, ko o njem razmišljamo.

#### *D) Zrenje Enega: navzočnost in združenje*

4) Največja težava pa izvira iz tega, da Enega ni mogoče dojeti niti prek vedenja [επιστήμη] niti prek umevanja [νόησις] kot druga umna bitja, ampak prek navzočnosti [παρονότητα], ki je višja od vedenja. Duša se oddalji od tega, da bi bila eno; ko nekaj spoznava, ni povsem eno. Duša je pojmovno mišljenje [λόγος], pojmovno mišljenje pa je mnogoternost. Tako zaobide Eno in zapade številu in mnoštvu. Zato je treba vedenje preseči in nikakor ne odpasti od enosti, ampak se oddaljiti od vedenja, od predmetov vedenja in od vsakega drugega predmeta gledanja, čeprav je lep. Vse, kar je lepega, je namreč glede na Eno nekaj drugotnega; iz njega izhaja, tako kot prihaja vsa dnevna svetloba od sonca. Zato pravi Platon, da "o njem ni mogoče niti govoriti niti pisati"<sup>12</sup>. O njem govorimo in pišemo zato, da proti njemu usmerjamo in kot kažipoti prebjamo tistega, ki si zrenja želi, iz pojmovnega

10 Prim. Platon, *Parmenid* 139 B; 138 B; 141 D.

11 Se pravi vzročnosti, ki bi bila pritika, nebistvena lastnost, Enega.

12 Prim. *Parmenid*, 142 A, kjer Platon govorí o "prvi predpostavki" [ὑπόθεσις]. Tu označi eno kot nekaj povsem nedoločljivega, zato ga je nemogoče dojeti z vedenjem in je zato tudi neizrekljivo. Novoplatoniki bodo v tem videli dokaz, da je Eno tudi po Platonu dostopno duši le v mističnem, nadrazumskem združenju, čeprav se Platon o tem podrobneje ne izrazi. To misel so poskušali podpreti še z odlomki iz drugih Platonovih del, zlasti *Države*, *Simpozija* in *Fajdra*.

mišljenja k zrenju. Pouk želi privesti človeka na pot, do tega, da shodi, zrenje pa je že dosežek njega samega, ki želi uvideti. Če nekdo ne pride do zrenja in duša ne dojame onstranskega sija; če ne začuti in ne zadobi v sebi nekakšne ljubezenske strasti zaljubljenca, ki se ob uzrtju ljubljenega bitja spočije, a prejme resnično svetlobo, ki razsvetli vso dušo, ker se je <Enemu> približal, ga pri vzponu vendarle zadržuje od zadaj neka teža, ki preprečuje zrenje; če se ne vzpenja sam, ampak nosi v sebi nekaj, kar ga od Onega<sup>13</sup> ločuje, se bodisi še ni zbral v enem (Ono ni odsotno od nobenega bitja in je odsotno od vseh, tako da ko jim je navzoče, ni navzoče, razen za tiste, ki so ga sposobni sprejemati in so pripravljeni, da se z njim uskladijo, se ga nekako dotaknejo in ga dosežejo po podobnosti in po prirojeni sposobnosti, ki je v njih in jo imajo od Onega; šele tedaj ko <sposobnost> pride v stanje, v kakršnem je bila, ko je prišla od Onega, so sposobni videti, če je Ono dosegljivo zrenju); če torej kdo še ni dosegel te stopnje, ampak ostane zunaj zaradi omenjenih ovir ali zaradi pomanjkanja razlogov, ki bi ga vodili in od katerih bi si pridobil o Onem zaupanje, ta naj pripiše krvdo samemu sebi. Poskuša naj se od vsega oddaljiti, se osamiti in takole premisliti o pomanjkljivosti svojega nezaupanju do teh razlogov.

## II) Drugi vzpon k Enemu

### 1) Od teles k Enemu

5) Kdor misli, da so bitja podvržena naključju, da se razporejajo in gibljejo sama od sebe in jih povezujejo telesni vzroki, je zašel daleč stran od Boga in pojma Enega.<sup>14</sup> Naša razprava

va ne meri nanj, ampak na tiste, ki razen teles dopuščajo še neko drugo bitnost [φύσις] in se povzpnejo do duše. Ti morajo seveda doumeti naravo duše, med drugim tudi, da izvira iz uma in je krepostna zato, ker se opira na razloge, izhajajoče iz uma. Dalje, vedeti je treba, da se um razlikuje od mišljenja in t. i. zmožnosti sklepanja; da sklepi nekako predpostavlja ločene premise in gibanje; da so znanstvena spoznanja pojmi [λόγοι], ki nastanejo v duši, in da postanejo razločna, ker vstopi v dušo um, ki je vzrok znanstvenega spoznanja. Um pa ureš – kakor čutne predmete – v neposrednem zaznavanju. Um je nad dušo, katere oče je umni svet; reči moramo, da um v spokojnosti in v nemotennem gibanju nosi vse v sebi, vsa bitja, mnoštvo, ki je nerazdeljeno, a vendar razčlenjeno. Razčlenjen pa ni tako, kot so pojmi, ki jih je mogoče misliti posamično; prav tako v njem tudi ni pomešanosti, ampak je vsaka posamičnost opazna ločeno, tako kot je tudi v znanostih vse vedenje nedeljivo in je obenem vsaka znanost ločena od druge. To mnoštvo je torej strnjeno, je umni svet in je blizu Prvotnemu. Razmislek pove, da je njegovo obstajanje nujno, če trdimo, da obstaja tudi duša. Umni svet je še bolj vzvišen kot duša, a vendar ni Prvotno, kajti ni niti eno niti enostavno.

### 2) Kako doseči Eno

#### A) Duhovna priprava: teološka razprava o Enem

Če že mora biti kaj pred umom, je to Eno in Počelo vsega, ki je enostavno in pred tem, kar je med bitji po časti najvišjega; um pa si enos-

13 T. j. "od Enega".

14 Tu Plotin misli na epikurejce in stoike.

ti le želi, a ni Eno, marveč se po Enem oblikuje [Ἐνοειδῆς] (v umevanju se ne razprši, ampak ostane resnično navzoč sam sebi in se ne cepi, ker je Enemu blizu in mu sledi, čeprav si je nekako drznil oddaljiti od Enega). Prav to, kar je pred njim, Eno, je nekaj čudežnega, saj ni bivajoče (s to trditvijo se izognemo možnosti, da bi bilo Eno povedek nečesa drugega) in mu v resnici tudi ne prisataja nobeno ime. Če ga je treba imenovati, bi ga na splošno najustrezneje poimenovali kot Eno, seveda ne tako, kakor da bi najprej bilo nekaj drugega in šele nato eno. Zaradi teh razlogov je težko spoznaten; bolje ga spoznamo po tem, kar iz njega nastane, po bitnosti; v bivanje privede celo um. Njegova narava je kakor vrelec najpopolnejših stvari in kakor moč, ki rojeva bitja ter pri tem ostaja sama v sebi in se ne zmanjša. Ne biva niti v bitjih, ki nastanejo iz nje, saj je pred njimi. Kot "Eno" pa njegovo naravo označimo po sili, da se lahko s tem imenom medsebojno spoznamemo o njej, ko iščemo nedeljivi pojem in želimo poeniti dušo. Toda ko rečemo, da je eno in nedeljivo, to ni v smislu točke ali <matematične> enote; to eno je namreč počelo količinskih bitnosti [ $\tauὸ ποστόν$ ], ki jih ne bi bilo, če ne bi bilo najprej bitnosti in tega, kar je pred bitnostjo. Naše razmišljanje se nikakor ne sme ustaviti tu <pri matematičnih enotah>; te so namreč onim višjim podobne le v prenesenem smislu po enostavnosti in begu pred mnoštvom in deljivostjo.

6) V kakšnem smislu ga označimo kot eno in kako naj ga primerno razumemo? Ali naj ga razumemo kot eno v polnejšem smislu, kot sta eno <matematična> enota in točka? V teh

primerih namreč duša odmisli velikost in mnoštro števil, tako da se ustavi pri najmanjšem delcu in se opre na nekaj nedeljivega, a to je bilo v deljivem in zato biva v drugem. Ono pa "ni niti v drugem"<sup>15</sup>, niti v nečem deljivem, niti ni nedeljivo v smislu najmanjšega delca; je med vsemi stvarmi največje, ne po telesni velikosti, ampak po moči, tako kot so pač netelesne velikosti <lahko velike le> po moči (zakaj tudi bitja, ki so nižja, so po moči – in ne po masi – nedeljiva in niso deli). Njegove neskončnosti ne smemo razumeti v smislu neizmernosti bodisi neke velikosti bodisi nekega števila, ampak v smislu nezaobsežnosti moči. Ko ga misliš kot um ali boga, je več kot to. In če ga morda miselno poenotiš, bo tudi v tem primeru več od tistega, kar si si o njem lahko zamišljal kot o nečem najbolj enovitem. Obstaja namreč v sebi in nima nobene pritike. Njegovo enost bi morda kdo lahko razumel kot samozadostnost. Biti mora namreč od vsega najbolj popolno, najbolj samozadostno in najbolj neučinkljivo. Vsako mnoštro in ne-eno je učinkljivo, saj sestoji iz mnogega (torej bitnosti mnogega manjka to, da bi bila eno),<sup>16</sup> medtem ko Eno nima potrebe po samem sebi, saj to tudi je. Bitje iz mnogih delov potrebuje toliko delov, iz kolikršnega števila sestoji; in vsak od njih biva skupaj z drugimi deli – ne v sebi! – in jih zato potrebuje. Takšno bitje kaže neko učinkljivost po svojih posamičnih delih in kot celota. Ker pa mora obstajati nekaj povsem samozadostnega, je to nujno eno, ki edino nima nikakršne potrebe niti po samem sebi niti po drugem; ne išče ničesar, da bi bilo, niti da bi postalo dovršeno, niti da bi se na njem utemeljilo. Ker je vzrok drugih

15 Formula je vzeta iz *Parmenida* (138 A) in označuje že imenovanje "prvo predpostavko".

16 Tu se Plotinova misel nanaša na Platona (*Sofist*) in Aristotela in na njun pojem "umanjkanja" [<στέρησις>]. Nobeno bitje ni povsem dovršeno in popolno, zato vsako stremi po svoji lastni popolnosti.

bitij, ne prejema od njih tega, kar je. Kako bi lahko bila njegova dovršitev zunaj njega? Kajti dovršenost zanj ni nekaj slučajnega, ampak je ono sâmo dovršenost. Eno tudi ni prostorsko, saj ne potrebuje utemeljitve, kakor da ne bi zmoglo nositi samega sebe (bitje namreč, potrebno utemeljitve, je neduševno, je masa, ki pade, če nima nekega temelja). Od njega pa prejemajo svoje temelje tudi druga bitja; po njem so obenem nastala in od njega so prejela mesto, na katero so uvrščena. Mesto si išče to, kar je umanjkljivo. Počelu pa stvari, ki mu sledijo, ne manjkajo; je počelo vsega, a ne potrebuje ničesar. Kar je umanjkljivo, pa iz umanjkanja stremi po počelu. Če bi Enemu kaj manjkalo, bi seveda Eno iskalo to, da bi ne bilo eno; to pa pomeni, da bi mu manjkalo nekaj, kar je uničuječe. Toda kar označujemo kot umanjanje, je pomanjkanje dovršenosti in tistega, kar rešuje [τὸ σῶζον].

Torej: za Eno ni nič dobro in si tudi ničesar ne želi. Je onstran dobrega; Eno ni dobro samo zase, ampak za druga bitja, če so sposobna od njega kaj prejemati. Ni niti umevanje, ker bi sicer v njem bila drugačnost. Ni niti gibanje, ampak je pred gibanjem. Je pred gibanjem in pred umevanjem. Kaj naj bi sicer umevalo? Samo sebe? Ker je pred umevanjem, je brez spoznanja; da bo samemu sebi povsem zadostno Eno spoznavalo sebe, bo torej potrebovalo umevanje. Toda če samega sebe ne spoznava in ne umeva, o samem sebi še ni nevedno; do nevednosti pride, ko obstaja še neko drugo bitje in ko eno bitje ne pozna drugega. Eno pa, ki je samo, niti ne spoznava niti nima nekega predmeta, ki bi ga ne poznalo. Je Eno in je navzoče samemu sebi, takô da ne potrebuje

umevanja samega sebe. Sicer pa mu ne smemo pripisati niti oznake "biti navzoč samemu sebi", katere namen je ohraniti njegovo enost,<sup>17</sup> ampak moramo <od njega> odmisliti umevanje in navzočnost, prav tako tudi umevanje samega sebe in drugih bitij. Ne smemo ga uvrstiti med nosilce umevanja, ampak prej v red umevanja. Umevanje ne umeva, ampak je drugim bitjem vzrok umevanja. Vzrok in posledica pa nista isto. Vzrok vseh bitij ni eno od njih. Zato tudi ne smemo reči, da je dobro to, kar Dobro daje; Dobro je drugačno in presega vsa druga bitja, ki so dobra.

### B) *Zrenje Enega: navzočnost in zedinjenje*

7) Ker torej Dobro ni nobeno teh bitij, ostane tvoje spoznanje nedoločeno. Postavi se med stvari, takô da se bo tvoje zrenje začenjalo pri njih! Pri zrenju ne usmerjaj misli navzven! Dobrega ni na nekem mestu, ki bi bilo izpraznjeno vseh drugih bitij, ampak je navzoče tistem, ki ga je zmožen doseči; tistem, ki tega ni zmožen, pa ni navzoče. Podobno je, ko gre za druga bitja: ni mogoče umevati nekega predmeta, če se tisti, ki umeva, v umevanju obrača k nekemu drugemu predmetu in je navzoč drugemu bitju. Če hoče umevati predmet umevanja sam, mu ne sme ničesar dodati. Tudi v našem primeru moramo dojeti, da je nemogoče umevati Dobro, če imamo v duši sled drugega bitja in če je ta sled dejavna; prav tako duša, ki jo drži in ji vlada neka vrsta predmetov, ne more sprejemati sledi drugih predmetov, ki so onim prvim nasprotni. Kakor pravijo o snovi, da mora biti povsem prosta vsakršnih lastnosti, če naj sprejema vsakovrstne sledi, tako in

17 Ti dve vrstici povzemata dokaz iz *Parmenida* (138 A - B), ki trdi, da eno, o katerem govori prva hipoteza, ni bivajoče in zato ne biva niti v sebi.

še veliko bolj mora postati brezlična duša, če naj nič od tega, kar je v njej, ne onemogoča, da bi prejela vase polnost in svetlobo prvotne bitnosti.<sup>18</sup> Če je torej takó, se je treba vsemu zunanjemu odtegniti in se povsem obrniti k notranjem, da se ne bi nagibali k zunanjosti, ampak bi o vsem postali nevedni, najprej nevedni po našem razpoloženskem občutju [διάθεσις], potem pa nevedni tudi pojmovno.<sup>19</sup> V zrenju je treba postati neveden tudi o samem sebi, da bi lahko postali nje-govi. Kdor se je z njim združil in je v polnosti doživel nekakšno občestvo, se lahko vrne in, če je le mogoče, oznanja drugim o onstranskem združenju <z Dobrim><sup>20</sup> (takšno združenje je doživel tudi Minos, za katerega pravijo, da je bil "Zeusov zaupnik";<sup>21</sup> po spominu je kot podobe združenja postavil zakone, k uvedbi katerih ga je gnala polnost, pridobljena ob dotiku božanskega). Če pa meni, da ga politična dejavnost ni vredna, lahko, če hoče, ostane zgoraj – to se zgodi tisemu, ki veliko zre.<sup>22</sup>

### C) Vrnitev k vprašanju navzočnosti Enega Eno kot središče

<Dobro> ni zunaj ničesar, pravi Platon, ampak je vsem bitjem navzoče, čeprav tega ne vedo. Ta pa bežijo iz njega, še bolje, iz sebe. Ne morejo torej zgrabiti tistega, pred čimer bežijo, niti ne morejo iskatki drugega, ko so se sama pogubila, niti ne bo otrok, ki je zaradi blaznosti iz sebe, spoznal očeta. Kdor pa bo spoznal samega sebe, bo vedel tudi za svoje poreklo.

8) Če neka duša pozna samo sebe, tudi ve, da je njen gibanje premočrtno le takrat, ko se zalomi;<sup>23</sup> da je njen naravno gibanje kroženje okoli nečesa, kar ni zunaj nje, ampak okoli svojega središča. Središče pa je to, iz cesar <nastaja> krog. Duša se bo zato gibala okoli tega, iz cesar nastaja; nanj se bo navezovala in se zbirala ob njem, kjer bi se morale zbirati vse duše, dejansko pa so k njemu vedno usmerjene le duše bogov. Tiste, ki so usmerjene k njemu, so bogovi; zakaj bog je to, kar

18 Plotinova primerjava med dušo in snovjo spominja na odlomek iz razprave *O duši* (III 6), v katerem Aristotel opozori na podobnost med umom in snovjo.

19 Nevednost, o kateri tu govori Plotin, je odpoved hotenju po spoznanju *predmetov*, ki so vidni bodisi fizično bodisi pojmovno oz. duhovno. Poudariti želi, da se "vednost" o Dobrem, ki je transcendentno, razlikuje od predmetne vednosti, ki je pojmovna. Prvi pogoj za to je, da se v svojem razpoloženju odtrga od navezanosti na predmetno stvarnost, se pravi, da v nekem smislu človek postane razpoložensko neveden o predmetih, o stvareh. Šele potem bo lahko postal tudi duhovno neveden, duhovno prost, prost pojmovnosti in zato odprt za dojemanje transcendentnega Dobrega, ki ga ni mogoče fizično videti niti pojmovno dojeti.

20 Tu namiguje Plotin na Platonovo prisopodobo o votlini. Filozof, ki pride do zrenja transcendentne ideje dobrega, se mora vrniti v vsakdanjo stvarnost, se posvetiti politični dejavnosti in prepričevati ljudi o vzvišenosti in resničnosti tega zrenja, ki bi moralno postati cilj vsakega življenja in tako tudi vsake politike.

21 Homer, *Odiseja*, XIX, v. 178.

22 Plotin tu skorajda dobesedno navaja Platona (*Fajdros* 248 D).

23 Odlomek je povzetek iz Platonovega *Timaja* 43–44.

je z njim povezano, kar pa je od njega oddaljeno, je človek v svojem poprečju in živalskosti.

Ali je morda predmet našega raziskovanja to domnevno središče duše? Ali pa moramo imeti za predmet nekaj drugega: nekaj, v čemer sovpadajo vsa tako imenovana središča, ki jih tako imenujemo po analogiji s središčem kroga? Duša ni krog v smislu <geometrijskega> lika, ampak zato ker je v njej in okoli nje starodavna bitnost;<sup>24</sup> ker se je od snovi oddaljila; še več, duše so cele, ker so se <od nje> ločile. Vendar, nad delom nas še vedno vlada telo (kakor če bi imel nekdo noge v vodi, s preostalim delom telesa pa bi bil zunaj), z delom, ki ni potopljen v telo, pa se dvigamo čez in se prek svojega središča navezujemo na nekakšno središče vsega – tako kot se središča velikih krogov navezujejo na središče obdajajoče krogle – in se umirimo. Če bi bili krogi telesni, in ne duševni, bi bila navezava na središče prostorska; središče bi imelo neko mesto v prostoru in krogi bi se razvrščali okoli njega. Ker pa so duše umne in je Ono onkraj uma, je treba vedeti, da do navezave, s katero se povezujeta umevajoče in umevanje, pride prek drugačnih zmožnosti; še več, da je umevajoče umevanemu navzoče po podobnosti in istosti in da se z njim povezuje po sorodnosti, ne da bi ju kaj ločevalo. Telesa preprečujejo medsebojno združevanje telesom, netelesnih bitij pa ne ločujejo. To, kar oddaljuje enega od drugega, ni prostor, marveč drugačnost in različnost. Če bi tudi drugačnosti ne bilo, bi netelesna bitja ne bila drugačna drugo od drugega.

Ono,<sup>25</sup> ki v sebi ne nosi drugačnosti, <nam> je vedno navzoče, mi pa bi <njemu> bili, če bi drugačnosti v sebi ne nosili. Ono se tudi ne usmerja k nam, da bi nas obdajalo, medtem ko se mi usmerjamamo k njemu, da bi ga obdajali. Vedno smo okoli njega, a ga vedno ne gledamo; podobno lahko zbor pri plesu in petju kljub temu, da ima zborovodjo, zaide s pogledi stran od zborovodje; toda le takrat, ko se bo zbor obrnil proti njemu, bo njegovo petje lepo in bo tudi resnično združen okoli njega. Tako smo tudi mi vedno okrog njega; če ne bi bili okrog njega, bi popolnoma razpadli in nas ne bi bilo več. S pogledi nismo vedno obrnjeni proti njemu, toda ko se proti njemu ozremo, najdemo cilj in počitek; izginala bo razglašenost in naše petje in ples okoli njega bosta resnično navdahnjena.<sup>26</sup>

9) V tem krožnem plesu ugleda duša Izvir življenja, Izvir uma, Počelo bivanja, Vzrok dobrega, Korenino duše. Vendar vse te stvari iz njega ne iztekajo in ga ne zmanjšujejo (Eno namreč ni nekaj snovnega), sicer bi nastale stvari lahko propadle. A one so večne, ker je njihovo Počelo nespremenljivo in se ne deli nanje, ampak ostaja celo. Zato tudi one ostajajo. Podobno je s soncem: če ostane, ostane tudi svetloba. Nismo namreč od njega odceppljeni niti ločeni, četudi se je v nas vtihotapila telesna bitnost in nas je povlekla nase, ampak dihamo in se po njem ohranjamo, ne takó, da bi nam Ono <nekaj> dalo in se potem odmaknilo, ampak takó, da nas kakor zbor vodi, dokler nas ne privede do resničnega bivanja.

24 "Starodavna bitnost" označuje snov, materijo; izraz pa izhaja iz Platonovega *Državnika* (273 B 4).

25 Mišljeno je "središče", se pravi Eno oz. Dobro.

26 Mišljen je zbor, ki poje in pleše v krogu, se pravi kolo. V sredi je bil božji oltar ali pa tudi voditelj zobra, ki je spremljal petje in ples na liro.

Popolneje bivamo, če se nagibamo proti njemu in popolnosti, ki je v njem, oddaljenost od njega pa je zgoči bivanje in manj popolno bivanje. Duša se - stran od slabosti [τὸ κακόν] - tam spočije, ker se je zatekla na mesto, ki je brez slabosti; tam umeva in je brez čustev; tam je resnično življenje. Tukajšnje življenje je ob posnemanju tamkajšnjega le brezbožna sled življenja, tamkajšnje življenje pa je udejanjenost uma, ki v spokojnosti dotika z enim poraja bogove, poraja lepoto, poraja pravičnost in krepost. To nosi v sebi duša, ki je polna Boga, in to stajen začetek in cilj: začetek, ker od tam izhaja; cilj, ker je tam dobro in ker z vrnitvijo tja postane, kar je bila. Tostranskost pa je "odpad", "izgnanstvo", "izguba peruti".<sup>27</sup>

Na to, da je Dobro zgoraj, kaže tudi duši [Ψυχή] urojeno ljubezensko koprnenje [ἔρως]. S tem v skladu slike in pripovedi Erosa povezujejo s Psihami.<sup>28</sup> Ker se duša razlikuje od Boga, čeprav iz njega izhaja, nujno koprni po njem. Ko je tam zgoraj, jo preveva nebeški Eros, ki tu spodaj postane vulgaren. Tudi Afrodita<sup>29</sup> je tam zgoraj nebeška, tu pa je vulgarna kakor hetera. Vsa duša je Afrodita. Na to namiguje tudi Afrotitino rojstvo in spočetje Erosa ob njenem rojstvu.<sup>30</sup> Če se duša ravna po svoji naravi, koprni po Bogu, žeče si zedinjenja z njim, tako kot krepostno mlado dekle koprni po očetovi krepostni ljubezni. Ko pa vstopi v minljivi svet, kakor če

bi bila prevarana od snubcev, se ločena od očeta prevesi k minljivi ljubezni in podleže razuzdanosti. Toda ko ponovno zasovraži tamkajšnjo razuzdanost in se očisti zemeljskega, se povrne k očetu in se vzradosti.

#### D) Ljubezen, zrenje, združenje

Tisti, ki jim je to občutje neznano, naj ob zgledu minljivih ljubezni premislijo, kakšno je srečanje z nekom od tistih, ki so človeku najljubši, pa tudi, da so predmeti minljive ljubezni umrljivi in pogubni; da je to ljubezen do podob; da se spreminja, ker niso pravi predmet ljubezni; da niso, kar je za nas dobro ali kar iščemo. Nasprotno, resnični predmet naše ljubezni je tam zgoraj; z njim se lahko tisti, ki ga je deležen in ga resnično ima, tudi združi. Takó ga ne zaobjemamo samo s telesi od zunaj. "Kdor ga je uzrl, ve, o čem govorim"<sup>31</sup> – da ga namreč duša, ki se mu približuje, doseže in postane deležna, da prejme drugo življenje in se odpre spoznanju, da je z njo Darovalec resničnega življenja in da ne potrebuje ničesar drugega; da moramo odložiti vse, kar je temu nasprotno, se držati edino tega in v popolni osamitvi to tudi postati, potem ko vse drugo, kar je naokoli, obrežemo. Zato si prizadevajmo, da bi izstopili iz tukajšnjega sveta, in bodimo nezadovoljni s sponami, ki nas vežejo na druge stvari, da bi lahko z vsem svojim

27 Izrazi so Platonovi (*Faidros* 246 c; 248 c).

28 Gre za mit o Erosu in Psihi.

29 Boginja, ki v rimski mitologiji ustrezha Veneri in ima tako kot ona dvoumno vlogo. Po eni strani pospešuje ljubezensko razmerje med zakonci, daje rodnost, bdi nad porodi, po drugi pa simbolizira neustavljivo strast, ki pripelje ljubezen do brezumnosti, vodi zakonce k prešuštvu, ruši zakone ...

30 Prim. *Simpozij* 180 D: "Vsi vemo, da Afrodite ni brez Erosa." Tu najdemo tudi delitev erosu na nebeško koprnenje in na vulgarno ljubezen.

31 Rek, poznan iz Elevzinskih misterijev (prim. Pavzanius, *Graeciae descriptio*, I, 37, 4).

“jazom” zaobjeli Boga in bi v nas ne bilo nobenega dela, s katerim se ga ne bi dotikali. Tam zgoraj je mogoče ugledati tako njega kot samega sebe (če je pač gledanje dano) – samega sebe, bleščečega in polnega umne svetlobe, še bolje, kot čisto luč samo, neoteženo in lahko; postaneš, ali bolje rečeno, si bog; tedaj izgorevaš v plamenih, ko pa se ti teža povrne, si kakor ugasnen.

10) Zakaj duša ne ostane tam zgoraj? Zato seveda, ker še ni v celoti izstopila. To pa bo, ko ji bo zrenje postalo lastno, ker je ne bo več motila nobena telesna ovira. Moten ni tisti del duše, ki zre, marveč drugi del. Ko del, ki zre, ni dejaven v zrenju, je vendarle drugi del dejaven v vedenju, opirajočem se na dokaze, v dokazovanju in v pogovoru duše same s seboj. Toda zrenje in del duše, ki zre, nista več pojmovno mišljenje [ $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$ ], ampak sta več od pojmovnega mišljenja, sta pred njim in onstran njega, tako kot je to tudi predmet zrenja. Takšnega se bo videl, ali še bolje, takšnemu si bo navzoč, ko bo v zrenju ugledal samega sebe; takšnega se bo doživljal, ker bo postal enostaven. (Morda niti ne smemo reči: “Bo videl.”) Tisti, ki zre, predmeta zrenja (seveda moramo reči, da sta tisti, ki zre, in predmet zrenja dve stvari; nikakor oba nista eno – to bi bile predrzne besede!) tedaj niti ne vidi, niti ne razlikuje, niti si ga ne predstavlja kot nekaj drugega, ampak se je sam nekako predrugačil; ni več on sam niti tam zgoraj ne dovrši samega sebe, marveč postane eno z Onim, kakor če središče soppade s središčem. celo tu spodaj sta <središči krogov> eno, če se srečata, in dvoje, ko sta ločeni. V tem smislu govorimo o Enem kot drugem in zato je ta naš uvid tako težko izraziti v besedah. Kako naj namreč nekdo govorí

o njem kot o nečem drugem, če pa ga v zrenju ni videl kot nekaj drugega, ampak kot eno s samim seboj?

11) To želi povedati navodilo, ki ga najdemo v naših zemeljskih misterijih: “Ničesar izdati neposvečenim v misterije!” Ker Enega namreč ni mogoče posredovati, navodilo prepoveduje, da bi o božjem govorili nekomu, ki sam ni doživel sreče zrenja. Tu namreč ni več dvojnosti, ampak je tisti, ki zre, s predmetom zrenja eno (kot če to ne bi bil predmet zrenja, ampak združenja). O tem, kar je v tem združenju bil, pa si lahko ustvari podobo, če se nanj spomni. Bil je eno in se sam v sebi ni v ničemer razlikoval niti od sebe niti od svojih dejavnosti. V njem ni bilo nobenega spreminjaanja: ko se je povzdignil, v njem ni bilo niti čustev niti poželenja, pa tudi ne pojmovnega mišljenja in umevanja; in če naj povemo tudi to: njega samega sploh ni bilo. Bil je kakor iztrgan in zamaknjen v spokojnem in osamljenem obstoju; v svojem neomahljivem bivanju se ni nagibal nikamor niti se ni obračal k sebi, ampak je bil ves miren in bil je kakor mirovanje. Tudi lepih stvari ni več zaznaval, ampak je šel celo onstran lepega in je presegel tudi zbor kreposti. Podobno je, če nekdo vstopi v notranjost najsvetejšega [ $\check{\alpha}\delta\upsilon\tau\sigma$ ]<sup>32</sup> in pusti za seboj v svetišču<sup>33</sup> [ $\nu\alpha\circ\varsigma$ ] svete podobe, ki jih bo ugledal prve po vrnitvi iz svetišča, po zrenju znotraj <najsvetejšega>, po tamkajšnjem združenju z njim samim, ki ni zrenje svete podobe ali slike. Zato bo gledanje teh podob drugotno. Ono pa pravzaprav niti ni bilo gledanje, ampak nekakšen drugačen način gledanja – izstop iz samega sebe, sprostitev, podaritev samega sebe, hrepeneњe po dotiku, mirovanje, duhovno iskanje usklajenosti. Tako lahko

32 Etiomološki pomen besede je “nedostopno” in označuje najsvetejši del svetišča, ki je dostopen le najvišjim duhovnikom ob posebno svečanih priložnostih.

33 Ni jasno, ali Plotin tu misli na egiptovski tempelj ali na svetišče v Elevzini.

nekdo vidi to, kar je v najsvetješem; če bo gledal drugače, se mu bo vse izmaknilo.

To so namreč podobe, s katerimi modri razlagci misterijev [προφήτης] skrivnostno govorijo o tem, kako Bog kot takšen lahko postane viden.<sup>34</sup> Modri svečenik, ki dojame skrivnost, lahko v najsvetješem pride do resničnega zrenja. A tudi če ni v najsvetješem, in meni, da je najsvetješje nekaj nevidnega, da je izvor in počelo, bo vedel, da je mogoče uzreti Počelo le s počelom in da se podobno združi s podobnim. Pri tem ne bo zavrgel ničesar božanskega, ki ga je duša sposobna imeti že pred zrenjem; vse ostalo <božanstvo> pa bo izprosil v zrenju.<sup>35</sup> Drugi del <božanskega>, ki je pred celoto bivajočega, je dostopen tistemu, ki se dvigne onkraj vsega. Duša namreč po naravi ne bo šla proti čistemu niču [ $\tauὸ πάντῃ μὴ ὄν$ ], ampak bo pri spuščanju prišla v slabotno [ $\tauὸ κακόν$ ] in tako v nič, a ne v popoln nič. Ko pa bo šla v nasprotno smer, ne bo prišla k drugemu, ampak k sebi, in ker ne bo v drugem, tudi ne

bo v niču, temveč v sebi. To je: sama v sebi, in ne v nečem bivajočem! Če nekdo postane on sam [αὐτός], ne postane neka bitnost, ampak je zaradi občestva z <Enim> onkraj bitnosti. Če kdo uvidi, da je to postal sam, bo imel sebe za podobo Enega, in če zapusti samega sebe in se poda k njemu kot slika k izvirniku, bo prispel na cilj svoje poti. Ko pa od zrenja odpade, ponovno prebudi krepost, ki jo ima v sebi, in spozna urejenost, ki mu jo dajejo kreposti. Zaradi kreposti bo zopet postal lahketnejši in se bo povzdignil k umu in modrosti, prek modrosti pa k njemu. To je življenje bogov in božjih ljudi, ki so blaženi; osvoboditev od stvari tu spodaj; življenje, ki se tu spodaj ne zadovolji in je zato beg samotnega k Samotnemu.<sup>36</sup>

### **Prevedel Robert Petkovšek**

---

Plotin, *Eneade VI*, 9.37

<sup>34</sup> Tu Plotin misli na alegorično razlago religioznih podob, obredov in skrivnosti, ki so jo pri razlaganju mitov najprej razvili stoiki, Filon Aleksandrijski (24 pr. Kr. – 40 po Kr.) pa jo je vnesel v razlago *Svetega pisma*. Alegorična razlaga poudarja, da je za religioznimi podobami, pripovedmi in zunanjimi bogoslužnimi opravili potrebno iskati duhovno vsebino in razlago. Po Filonu je npr. v *Svetem pismu* Kajn le podoba sofistike, Rahela čutnosti ipd.

<sup>35</sup> Ko Plotin govori o svetišču in o najsvetješem, je to zgolj prispoloba iz religioznega življenja, kakršno je poznal iz tedanjih misterijskih verstev. Že prek njih (obredi, religiozna arhitektura in umetnost) je človek povezan z božanskim. Še preden torej svečenik vstopi v najsvetješji del svetišča, kjer se v ekstazi in zamknjenem zrenju lahko združi z Bogom, je božje prek različnih religioznih elementov in dejavnikov že navzoč v njegovem življenju. Vendar pa se človek celostno odpre Bogu in se mu povsem izroči šele onkraj tega v čistem, ekstatičnem zrenju in združenju, ki ni vezano niti na najsvetješji del svetišča niti na neki drugi prostor, ampak ga je mogoče doseči kjerkoli in kadarkoli, če se le duša povsem odpre onstranskemu Bogu.

<sup>36</sup> Prim. podobno misel Numenija iz Apameje: "Biti sam v občestvu z Dobrim samim" (glej Evzebij, *Preparatio Evangelica XI*, pogl. 22).

<sup>37</sup> Prevod je narejen po standardni izdaji grškega besedila *Plotini Opera I-III* (izd. P. Henry in H.-R. Schwyzer), Oxford Classical Texts, 1987<sup>4</sup>. Naslovi poglavij so vzeti iz francoskega prevoda, ki ga je pripravil P. Hadot (*Plotin. Trait*) 9, CERF, Pariz 1994).

**Robert Petkovšek**

## **Tri podobe o bogu pri Grkih**

(K prevodu Plotinove razprave O dobrem ali o Enem)

Grška misel izoblikuje trojno podobo o bogu: mitološko, filozofsko in mistično. Plotinova misel je izrazito mistično usmerjena, a v njej najdemo tudi sledove mita in boga filozofov. Preden preidemo k prikazu njegove mistične filozofije o Enem, se bomo ustavili pri mitološki in filozofski podobi boga in poskušali pokazati razvoj, ki je vodil od mita do Plotinove mistične filozofije.

### **Mitološka predstava boga in filozofska kritika mita**

Osnova grške religije je mit. Z vsebinskega stališča je mit pripoved, ki poskuša dati odgovor na tri vprašanja: 1) kako je nastal svet; 2) kako je nastal človek; 3) kaj je temelj neke človeške skupnosti. Grška mitološka pripoved poskuša torej podati razlag o izvoru vsega obstoječega, o izvoru sveta [κόσμος], zato jo označujemo kot *kozmognijo*. Vprašanja o nastanku sveta, o naravi človeka in o temeljih političnega življenja so tudi temeljna vprašanja filozofije, ki poskuša z razumsko-kritičnim pristopom do stvarnosti izpodriniti in nadomestiti mit. Zanimanje za nastanek sveta pokaže predvsem predsokratska filozofija, zanimanje za človeka in človeško skupnost pa v filozofiji stopi v ospredje s sofisti in Sokratom.

S formalnega, izraznega stališča je mit pesniški in slikoviti (figurativni) način mišljenja. Na zastavljenih vprašanjih odgovarja v obliki pesnitev in pripovedi. Človeška domišljija si predstavlja bogove po vzoru človeka in njegovih lastnosti (antropomorfizem); v naravnih dogodkih vidi življenjske

sile (hilozoizem); naravnim pojavom pripisuje osebno življenje (personifikacija) in jih povzdigne na raven božanskih sil (npr. Noč, Zemlja, Kaos, Eros, Nebo ...).

Za razvoj grške mitologije je bil zlasti pomemben Homer (9. st. pr. Kr.), ki je ob začetku grške civilizacije ustvaril mogočni epski pesnitvi *Iliado* in *Odisejo*. Čeprav Homerjevi deli nimata značaja svetih knjig, pa imata na antični svet tako velik vpliv, kot ga je imelo poznejše *Sveto pismo*. *Iliada* in *Odiseja* sta bili učbenik, ki ga je učenec najprej dobil v roke; vsak Grk je znal iz njiju recitirati daljše odlomke, nekateri pa so ju znali celi na pamet. Nastali sta po resničnih zgodovinskih dogodkih, a Homer da svoji pripovedi mitološki okvir. Bogove in mitične junake, ki nastopajo v pesnitvah, so poznali že prejšnji rodovi Grkov, lastno Homerjevi stvaritvi pa je, da med bogovi vzpostavi hierarhijo in vtične mitologiji tisto podobo, ki bo določala vse poznejše mitološke predstave o bogovih. Najvišji bog na Olimpu je Zeus; drugi so le njegovi podložniki, ki jih sklicuje na posvet. Med bogovi obstaja tudi neke vrste olimpski proletariat.

Razen Homerja je za grško mitologijo pomemben Heziod (8. st. pr. Kr.), ki je spesnil *Teogonijo*, pesnitev, ki govorji o nastanku sveta in podaja rodovnik bogov.

Za grško religijo je značilno, da je obenem ljudska in državna. Ljudska je v tem, da so bogovi navzoči v vsakdanjem življenju človeka od rojstva do smrti, spremljajo ga tako doma kot na poti. Osrednji prostor te ljudske pobožnosti je bilo domače ognjišče. Bogovi so tudi zaščitniki mest. Sofist Protagora je izrazil dvom v bogove in trdil, da so si jih izmislili oblastniki, da bi laže vladali. Zato je bil obsojen brezboštva in bil pregnan iz Aten. Tudi obtožnica proti Sokratu navaja kot enega od razlogov za njegovo usmrtilitev, da ne veruje v državne bogove. Oba primera kažeta, da mitološka religioznost v stari Grčiji ni bila nekaj, kar bi človek poljudno in svobodno izbral,

ampak je bila splošno sprejeta in obvezujoča. S filozofijo v začetku 6. st. pr. Kr. se pojavi kritika mitične kozmogonije. Vzroke za nastanek sveta pripisuje mit posebljenim (personificiranim) naravnim bitnostim in bogovom. Filozofija pa išče vzroke za nastanek sveta v naravi sami, v naravnih elementih in pojavih (voda, zrak, ogenj, zemlja, atomi ...). Zato kritično nastopi tudi do mitološke predstave o bogovih. „*Homer je vreden, da bi ga s palico pognali iz agonov*<sup>1</sup>,“ se razburja Heraklit (ok. 535–470 pr. Kr.),<sup>2</sup> saj bogovi ne morejo biti podobni ljudem in imeti njihovih lastnosti. Zanj je božanstvo absolutni, nadčutni in nadosebni *logos*, ki je nevidna harmonija sveta in svetovno počelo. Kritiko mita še zaostri Heraklitov sodobnik Ksenofan Kolofonski (ok. 570–475 pr. Kr.), ki korenito zavrača antropomorfizem. Pokazati želi nesmiselnost mitoloških predstav o bogovih. „*Ijudje pa misljijo, da se bogovi rode, da se oblačijo kakor oni in imajo glas in postavo.*<sup>3</sup>“ Črne, ploščatih nosov si predstavlja bogove zamorec, sinjih oči, rusolas da so, trdijo Tračani.<sup>4</sup> Neenotne predstave o bogovih s človeško podobo imajo za posledico mnoštvo bogov, kar pa je v protislovju s filozofskim pojmom počela. Tako kot počelo mora biti tudi bog samo eden. Ksenofanova

zasluga je, da je prvi od eleatov na podlagi predpostavke o enem počelu izdelal nov, razumsko kritičen pojem boga.<sup>5</sup> Trdil je, da je „*bitnost boga okroglasta, v ničemer enaka človeku: ves vidi, ves sliši, samo diha ne. In ves je duh in modrost in večen. Tudi je prvi izrekel, da je vse, kar nastaja, minljivo in da je duša dah.*“ „*Mislil je, mimo ljudi, božanstvo vseskoz enako, ne premično ne trpno, še bolj duhovno ko misel.*<sup>6</sup>“ Pri Ksenofanu, prvem kritičnem teologu, najdemo prvič jasno izdelan tisti pojem boga, ki bo zaznamoval vso poznejšo grško in tudi zahodno teologijo. Bog je duhovna bitnost, ki je presežna (transcedentna) glede na človeka in njegovega duha; je eden in je večen.

## Bog filozofov

Vendar predsokratski kritiki antropomorfnih predstav o bogovih ne uspe uničiti ljudske mitične pobožnosti. Mit ostane religija ljudskih množic, medtem ko si filozofija, „*mimo ljudi,*“ izdela svoj, razumski pojem boga. Za Ksenofanom pride Anaksagora (ok. 500–428 pr. Kr.), znan po tem, da je prinesel filozofijo iz Jonije v Atene. Prvi jasno spregovori, da je počelo sveta duhovno. „*Duh je nekaj neskončnega in ima moč iz samega sebe in ni pomeren z nobeno rečjo, temveč stoji sam zase v*

1 Gr. *agón* = tekmovanje v telesnih vajah ali umetnostih.

2 DK 22 B 42; okrajšava DK označuje zbirkovo fragmentov predsokratskih filozofov z naslovom *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ki jo je zbral H. Diels, priredil pa W. Kranz. Slov. prev. *Predsokratiki* (izb. in prev. A. Sovrē), Slovenska matica, Ljubljana 1946, str. 78. Prim. DK 22 B 83 (*Predsokratiki*, str. 78): „Najmodrejši človek je po modrosti in lepoti in vsem drugem kakor opica v primeri z bogom.“

3 DK 21 B 14 (*Predsokratiki*, str. 67).

4 DK 21 B 16 (*Predsokratiki*, str. 67).

5 Prim. DK 21 A 30 (*Predsokratiki*, str. 69): „Ksenofanes pa, ki je prvi med eleati postavil nauk o enosti ..., je, upiraje pogled na celotno vesoljstvo, trdil, češ, to je eno in bog.“

6 DK 21 A 1; A 35 (*Predsokratiki*, str. 68).

*samem sebi.*<sup>7</sup> Pojem boga kot čistega duha pozneje razvije Aristotel, ko trdi, da je bog čisti um, „*umevanje umevanja*“ in „*lik likov*“,<sup>8</sup> prost sleherne snovnosti. Takšen – kot čista dovršenost – je tudi smoter vsega bivajočega.

Čeprav filozof spoštuje ljudsko pobožnost, se udeležuje obredov, ki jih na čast bogov prireja mesto ali država, in priznava, da se božanstvo deloma razkriva tudi prek obredov, se bo v odločilnih bivanjskih vprašanjih obračal na boga, kakršnega razkriva filozofska misel. Temu bogu izkazuje svojo zvestobo Sokrat. Ko ga Atenci poskušajo prepričati, da bi se odrekel svojim idealom, ki mu jih narekuje vest in po njej bog, jim Sokrat odgovarja: „*Večjo poslušnost sem dolžan bogu kakor vam.*“<sup>9</sup> Poleg tradicionalne vernosti začne atiška filozofija (Sokrat, Platon, Aristotel) uveljavljati predstavo boga, ki mu je človek osebno odgovoren. To pomeni, da vera v boga postaja vse bolj individualna in osebna in da vez, ki povezuje človeka z bogom najgloblje, niso zunanji obredi, marveč vest, neki božanski duh [δαιμόνιον] in razum. Ta pojav poimenuje znani francoski helenist A.-J. Festugière individualno religijo<sup>10</sup>

S Platonom v filozofiji dokončno zmaga individualna religija, ki bo zaznamovala vse

poznejše helenistično in cesarsko obdobje. Za Platonov pojem boga sta značilni zlasti naslednji lastnosti:

a) Bog je temelj in merilo vseh stvari.<sup>12</sup> Je večno, absolutno, resnično bitje. V bogu, najvišjem bitju, ki je polnost bivajočega, imajo svoj temelj večne in popolne ideje; na idejah pa je utemeljen svet nepopolnih fizičnih in spremenljivih bitij. Bog ni le temelj vsega bivajočega, ampak tudi vseh civilizacijskih vrednot: resnice, pravičnosti, dobrega, lepega. Zato bo človek, ki nosi v svoji nepopolni, umanjkljivi in ubožni naravi tudi predokus večnosti in božanskosti, hrepenel po absolutni božji popolnosti. Ta platonski *eros*, ljubezen, ki je ne zadovolji nobeno telo, nobena ideja, ampak stremi vedno više k bogu, edinemu bitju, ki je vredno ljubezni in je modrost sama, je osnovna vez med človekom in bogom. Za Platona je iskanje boga nekaj izrazito osebnega in lastnega človeški naravi. „*Človeškemu razumu je po naravi vrojena nekakšna ljubezen do modrosti.*“<sup>13</sup> Filozofija, ljubezen do modrosti, je za Platona hrepenenje po bogu, polnosti vsega bivajočega. A ne le hrepenenje po bogu; pomembno je „*postajati bogu podoben, kolikor je to mogoče*“.<sup>14</sup> Ta misel bo eno vodilnih načel poznejše helenistične filozofije, zlasti novoplatonistične.

7 DK 59 B 12 (*Predsokratiki*, str. 118).

8 *Metafizika*, Λ 9, 1074 b 34.

9 *O duši*, 432a2.

10 Platon, *Apologija* 29 D.

11 Prim. A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, P.U.F, Paris 1985, str. 7.

12 „Bog nam potemtakem utegne biti pravo merilo vseh stvari, in ta trditev je daleč upravičenčja kakor splošno razširjeno mnenje, da je človek merilo vseh stvari“ (*Zakoni* (prev. J. Košar), Založba Obzorja, Maribor, 1982, 716 C).

13 Platon, *Fajdros*, 279 Α.

14 Platon, *Teajtet*, 176 B 1.

b) Poleg tega Platon odkrije še eno pomembno značilnost boga: božjo presežnost (transcendenco). Bog, temelj vsega obstoječega, se pravi dobro samo, sploh ni bitje, ampak je onstran vsega bivajočega. „*Dobro pa ni neka bitnost, ampak stoji po vzvišenosti in moči onstran bitnosti.*“<sup>15</sup> Ta misel iz Platonove *Države* je prvi poizkus v grški filozofiji, mislični boga kot čisto presežnost. Toda, kako je mogoče misliti nekaj, kar ne sodi v kategorije bivajočega, česar ni mogoče opredeliti niti kot gibanje ali kot stanje, niti kot istost ali kot drugačnost, niti kot bitje? Odgovor na to so novoplatonistični filozofi iskali v nekem drugem Platonovem besedilu, v *Parmenidu*. A tu Platon ne govori o dobrem, ampak o enem in o razmerjih, ki jih eno lahko ima z mnoštvom. Za opredelitev boga kot presežnost samo, ki je onstran bivajočega, je zanimiva prva predpostavka: eno je čista enost in izključuje sleherno mnogoterost. Kako je mogoče opredeliti čisto eno? Platon ugotavlja, da se popolno in čisto eno odtegne strukturam bivajočega, vsakršnemu pojmu in vsakršni opredelitvi, kajti tako bivajoče kot pojmovnost že vsebujeta mnoštvo. Za čisto eno pa „*ni imena, niti pojma, niti ne-kakšnega vedenja, niti se ga ne čuti, niti o njem ni mnenja.*“<sup>16</sup> „*O njem ni mogoče niti govoriti niti pisati*.“<sup>17</sup> V nekem smislu eno niti ne obstaja. „*Eno torej nikakor ne biva.*“<sup>18</sup> Pa vendar to ne pomeni, da enega ni ali da je eno čisti nič. Ena kot eno presega strukture

bivajočega, za katero je značilna mnogoterost. Bivajoče namreč povezuje v sebi eno in mnogoteroto, čisto eno pa mnogoterost izključuje, zato ga je nemogoče umestiti v „parametre“ bivajočega in izraziti s pomočjo pojmov, ki so diskurzivni in po svoji naravi vključujejo mnogoterost. Ena kot eno torej „*po svoji vzvišenosti in moči*“ zanika bivajoče; po svoji presežnosti je „nič bivajočega“. A to eno kot eno je bivajočemu navzoče, ker je njegov presežni temelj: „*Če ni enega, ni ničesar.*“<sup>19</sup> Po drugi strani pa se bivajoče zaradi svoje razčlenjenosti in mnogoterosti ne more približati enemu in se z njim poistovetiti. Ta možnost je dana le človeku, ki se je sposoben odpovedati vplivu svojih čutil, pojmovnosti svojega razuma in celo intuicij svojega umevanja. Če se je sposoben popolnoma odreči bivajočemu, bo lahko v mističnem zrenju in ekstatičnem združenju postal eno z enim. Ta mistična, nadrazumska in nadumna izkušnja bo v središču novoplatonistične filozofije.

## Bog mistikov

Pojem božje presežnosti je šel po Platonu za nekaj časa v pozabovo. Glavna tokova helenistične filozofije, stoicizem in epikurejstvo, poudarjata zlasti nujnost osebnega prizadevanja pri pobožanstvenju. Filozof si mora prizadevati, „*da bo živel kakor bog med ljudmi*.“<sup>20</sup> Za stoika to pomeni, preseči omejitve svoje posamične narave in se uskla-

<sup>15</sup> Platon, *Država*, 209 B 8-10.

<sup>16</sup> *Parmenid*, 142 A 3.

<sup>17</sup> Prim. *Parmenid*, 142 A.

<sup>18</sup> *Parmenid*, 141 E 10.

<sup>19</sup> *Parmenid*, 166 C.

<sup>20</sup> Epikur, *Pismo Menoikeju*, 135, 6.

diti s svetovnim duhom, *Logosom*; za epikurejca, doseči nevznemirjenot in blaženost, ki sta lastni bogovom. Nikakor pa stoiki in epikurejci ne pojmujejo boga kot čisto presežnost in drugost.

Pojem božje presežnosti ponovno obudijo novopitagorejci in srednji platoniki iz 1. in 2. st. po Kr., pomembno vlogo pa je imel tudi pri Filonu Aleksandrijskem (24 pr. Kr. – 40 po Kr.). Zanje je bog povsem drugi, popolnejši od najvišje popolnosti, boljši od najvišjega dobrega. O njem si ni mogoče pridobiti nobenega spoznanja.

Pravo filozofijo božje presežnosti je razvil Plotin (204–270), utemeljitelj novoplatonizma. Eden najboljših poznavalcev Plotinove misli, J. Trouillard, opredeli novoplatonizem kot „*nauk, ki išče izvor, iz katerega se poraja platonizem, v drugi polovici*“

„*Platonovega Parmenida*“<sup>21</sup> se pravi v Platonovem nauku o enem. Poleg *Parmenida* so imela velik vpliv na novoplatonizem še druga Platonova dela, zlasti *Država*, *Simpozij* in *Sofist*. Omeniti pa je treba še, da se z mešanico kultur v helenizmu uveljavijo vzhodna verstva, ki so imela močan čut za presežnost boga. Tudi ta dejavnik je silil filozofijo k izdelavi pojma o presežnosti.

Plotinov bog je čisto eno, kot ga prikaže Platonov *Parmenid*. Pred smrtjo je Plotin zauupal prijatelju zdravniku Evstahiju, da je bilo združenje z bogom cilj vseh njegovih prizadevanj: „*Poskušal sem tisto, kar je v nas*

*božjega, privesti nazaj k božjemu, ki je navzoče v vsem.*“<sup>22</sup> Sam naj bi mistično združenje z bogom doživel štirikrat. Mistično združenje je torej tisto, kar je v središču Plotinove filozofije.

V temelju vsega bivajočega je t. i. prva hipostaza, Eno, ki je samo onstran bivajočega in uma. Iz Enega izhaja druga hipostaza, um. Prva hipostaza izključuje vsakršno mnogoterost; um pa je mnogoter eno, ker sodi v red bivajočega. Zakaj izhajanje? Vsako bitje, ki je zrelo in popolno, mora rojevati.<sup>23</sup> Kot razlog izhajanja pa omeni Plotin tudi drznost: um „*si je nekako drznil, oddaljiti se od Enega*“<sup>24</sup> in to drznost [τόλμα] postavlja ob bok „*prvotni drugačnosti*“.<sup>25</sup> Posledica drznosti, ki je povezana s pojavom prvotne drugačnosti, je mnoštvo, ki je na ravni uma še povezano v eno, pri tretji hipostazi, duši, ki je vezana na materijo, pa eno izgubi svojo moč povezovanja. Zato pri opredelitvi duše Plotin ne govori več o mnogoterem enem, ampak o enem in mnogem. Umni predmeti se namreč zaradi umne substance kljub različnosti in mnogoterosti prešinjajo in tvorijo neko enost; telesni predmeti pa so zaradi snovne substance medsebojno ločeni in mnogi.

Pot vrnitve in „spreobrnjenja“ [επιστροφή] vodi torej od telesnega k umnemu in s preseganjem umnega k ontranskemu Enemu. To je pot preseganja drugačnosti in razlik. Namen *Eneade VI 9*, ki jo imamo pred seboj, je prav opis preseganja prvotne drugačnosti

21 „Rencontre du néoplatonisme“, v: *Revue de théologie et de philosophie*, 22, 1972, str. 22; isti, „Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne“, prav tam, 23, 1973, str. 83–100.

22 Porfirij, *Vita Plotini*, 2, 25–27.

23 Prim. *Eneade V 1, 7*, kjer Plotin o umu pravi tole: „Ker je popolnoma zrel, mora ustvarjati; nemogoče bi bilo, da tako velika sila ne bi mogla ustvarjati.“

24 *Eneade VI 9, 5, 29.*

25 *Eneade V 1, 1, 4.*

ob mističnem združenju z Enim. V nadaljevanju bomo poskušali na kratko podčrtati glavne elemente mističnega združenja, kot jih Plotin predstavi v pričujoči razpravi.

Mistično združenje opisuje s pojmi "navzočnost", "sovpadanje", "podobnost", "vrnitev k samemu sebi". Naloga filozofa je torej, da postane podoben Enemu, da mu postane navzoč in da z njim nekako sovpade. To pa pomeni, da mora filozof odmirati vsemu tistem, kar ga od Enega ločuje.

"Poklic vseh pravih filozofov je umiranje."<sup>26</sup> Odmirati mora telesu, ki je grob duše.<sup>27</sup>

Združenje z Enim zato predpostavlja potrebnouduhovno pripravo. Prva naloga, ki si jo antična filozofija zastavlja, ni gradnja teoretičnih sistemov, temveč pomoč človeku, da bi se približeval idealu modreca in bil tako vse bolj podoben bogu.<sup>28</sup> Če so duhovne priprave naporne in dolgotrajne, pa je mistično združenje nenadno. Je rezultat notranjega zbiranja in odvračanja od vsega zunanjega.

Združenje z Enim preveva dušo z občutkom navzočnosti in dotika. To navzočnost Plotin opisuje tudi kot zrenje, vendar to ni kakršno koli videnje. Bolj kot za zrenje gre za združenje, za dosego tiste pravotne, predumne enosti, ki je obstajala, preden je drznost povzročila pravotno drugačnost in različnost. V tem blaženem "poenjenju" vidca in videnega je omogočeno zrenje, ki je pravzaprav dvojno; duša zre samo sebe in Enom. Od tod tudi spremenjenje duše. Duša, prosta telesa, postane lahka; postane svetloba sama; še več, postane

bog. Njen pogled pa postane ne-predmeten; ne išče več predmetov, ker postane kakor svetloba sama, zato nima več potrebe po gledanju. Gledanje samo, vzrok gledanja in predmet gledanja v nadumnem zrenju – združenju – postanejo isto.

Za ponazoritev mističnega združenja Plotin uporabi še eno prispevko. Pravi, da je podobno ljubezenskemu srečanju, ki ljubeči osebi prinese mir in radost. Pa vendar je med ljubeznijo do ljubljene osebe in ljubeznijo do Enega velika razlika. Ljubezen do osebe je omejena zaradi teles, ki ne dopuščajo popolnega združenja; ljubezen do Enega pa te omejitve ne pozna, saj je onstran vseh omejitev, tako telesnih kot duhovnih. To je možno, ker je filozof pripravljen odmirati svoje telesnosti. Razen tega se mora odreči tudi vedenju in se prepustiti nekakšni nevednosti, nekakšni prostovoljni in "poučeni nevednosti" [δοξα τυνοποιητικα]. Gre za odpoved pojmovnemu vedenju, ki temelji na ločevanju; "vednost" črpa poslej iz združenja z Enim, a te "vednosti" ni mogoče izraziti v pojmih in besedah. To spoznanje zato lahko označimo kot ne-predmetno in mistično.

V tej osvobojenosti od vseh omejitev in določitev se preobrazi tudi človekov "jaz". Mistično doživetje je vdor najvišje, nadumne plasti duše v zavest. Zato se mistik počuti vznesenega, kakor iztrganega samemu sebi, a vendar spokojno. "Jaz" mističnega doživetja ni več "jaz", kakršen se razkriva prek zavesti, ki jo določa pojmovno ali intuitivno spoznavanje. "Jaz" mističnega združenja je podoben

26 Platon, *Faidon*, 67 E.

27 Platon, *Gorgias*, 493 A: "Telo je grob človeka." Prim. tudi *Faidon*, 67 E: "Filozof živi v trajnem prepiru s svojim telesom in hrepeni samo po tem, da bi mu bila duša sama zase."

28 Znani francoski zgodovinar antične filozofije, P. Hadot, zagovarja in dokazuje tezo, da je filozofija v antiki v službi duhovnosti. Prim. njegov deli *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes Augustiniennes, Paris 19872, in *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard (Folio-essais), Paris 1995.

Enemu in se z njim združi. Pod plastjo vsakdanjega, pojmovno, intuitivno in čutno določenega "jaza" se skriva še en globlji "jaz", ki dušo odpira srečanju in združenju z Enim. In ta mistični "jaz", povezan z Enim, je "nekdo, ki je v mojem jazu bolj jaz, kot sem jaz".<sup>29</sup> Ali, če se izrazimo s pomočjo sv. Avguština, ki obžaluje, da Boga ni že prej spoznal: "*Ti pa si bil globlji v meni kot moja najgloblja notranjost <interior intimo meo>*".<sup>30</sup>

Ta nenadni mistični preobrat v duši pa ne privede do izničenja človeškega "jaza" in do brezosebnega zlitja z nekakšnim kozmičnim duhom. Mistično združenje z Enim duši šele omogoči, da neodtujeno zaživi v vsej svoji polnosti in radosti. Odmiranje samemu sebi je le pogoj, da se lahko uveljavi najgloblja, transcendentna razsežnost človekovega "jaza". To pa je mogoče le, če duša pride do popolne samote. Šele v tej situaciji lahko tudi uzre Eno. Porfirij (ok. 233–305), ki je Plotinove razprave zbral, uredil in jih poimenoval *Eneade*, je namenoma postavil na zadnje mesto razpravo *O Dobrem ali o Enem* (VI 9), ki se konča s temeljnimi programom vsake mystike: "*beg samotnega k Samotnemu*".<sup>31</sup> Duša, ki se v celoti izprazni in ostane *sama* s seboj, se obenem odpre Enemu *samemu*. Samota je kraj mističnega srečanja, v katerem ostaneta le še duša *sama* in Eno *samo*; vse drugo izgine. Zato je to izkušnjo nemogoče posredovati. O njej lahko v tišini spregovorita

le radost in spokojnost duše, ki je imela možnost doživeti združenje z Enim.

V razpravi VI 9 smo videli, da so v Plotinovi filozofiji še vedno navzoči sledovi starogrške mitologije (npr. Zeus, Minos, Afrodita, Eros, elevzinski misteriji). Plotin je tudi dedič pozitivne teologije (bog filozofov), ki je v antičnem svetu dosegl svoj vrh v Aristotelovi filozofiji. Pozitivna teologija poskuša opredeliti bistvo boga s trdilnimi, pozitivnimi sodbami; želi torej izpovedati, kaj bog je (umevanje umevanja; lik likov, prost vsakršne snovnosti). Toda Plotinovega pojmovanja boga ni mogoče omejiti na ta pozitivni pristop. Prav nasprotno, to, kar je v Aristotelovi teologiji v ospredju, stopi pri Plotinu v ozadje. Izvirnost njegove filozofije je v mišljenu Bogu kot čiste presežnosti. Iz tega pa izhaja, da je bog onkraj vsake pojmovnosti. Dostopen je le osebnemu, mističnemu<sup>32</sup> doživetju, tistem "spoznanju" torej, ki je pripravljeno postati čista trpnost in se odreči samemu sebi in predmetnemu svetu zato, da bi se lahko v tej za nepredmetni svet odprt trpnosti razodelo presežno Eno samo, izvor vsakega spoznanja in izvor vsake predmetnosti. Teologija boga kot čiste presežnosti se bo zato imenovala negativna oz. apofatična, saj o bogu ni mogoče imeti nobenega pozitivnega spoznanja (ker je čista presežnost, ga ne moremo opredeliti niti kot bivajoče); spoznati in izreči je mogoče le, kaj bog ni, o njem samem pa je treba molčati. Plotinova misel je imela zelo velik vpliv na

29 P. Claudel, *Vers d'exil*, VII: "Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi."

30 *Izpovedi*, III, 6.

31 *Eneade* VI, 9, 11

32 Beseda "mistična" izhaja iz grške besede μυέω, ki prvotno pomeni "zapreti usta", "zamižati", šele drugotno pa "uvesti v misterije".

33 *Sermo* 117 (PL 38, 663, 43).

krščansko teologijo. Močno je vplivala že na sv. Avguština (354–430), ki nepojmljivost boga izrazil z besedami: „*Če razumeš, potem to ni Bog.*“<sup>33</sup> Še veliko globlje pa je zaznamovala Psevdo Dionizija Areopagita (6. st.), ki je bil s svojimi spisi vir mistične teologije za ves srednji vek (Janez Scot Eriugena, Mojster Ekart, Nikolaj Kuzanski ...). Tudi danes je Plotin eden od glavnih virov, ki napaja misel, nasprotno racionalistični metafiziki.

**Pierre Hadot**

## ***Apoftatizem in negativna teologija***

Morda bi bilo bolje govoriti o *apoftatizmu* (iz gr. ἀπόφασις, zanikanje) ali o *afairetični* metodi (iz gr. ἀφαίρεσις, abstrakcija) kot o negativni teologiji. Kajti če po tradiciji imenujemo “negativno teologijo” miselno metodo, ki si je zadala, da bo mislila Boga s pomočjo stavkov, ki zanikajo vsak pojmljiv povedek, bi moralo iz tega logično slediti, da je negativna teologija zanikala božanskost svojega predmeta samo, saj bi tudi “božanskost” še vedno bila neko pojmljivo določilo. Beseda “teologija” (se pravi “govor o Bogu”) ne bi bila več upravičena. Nasprotno ima pojem *apoftatizem* to prednost, da ne označuje drugega kot splošni smisel nekega duhovnega postopka, ki prek nikalnih povedi meri na neko presežnost. Ta *apoftatični* postopek, ki se je o njem teorija začela razvijati že pri Platonu, je bil sistematiziran v platonski teologiji, nato v krščanski teologiji, kolikor je ta dedinja platonizma. Njegov obstoj pa najdemo tudi v drugih miselnih tokovih, celo v Wittgensteinovem logičnem pozitivizmu ali v Jaspersovi filozofiji. To razširitev *apoftatizma* je mogoče razložiti s situacijo, lastno človeškemu jeziku, ki zadene na nepremostljive ovire, če želi izraziti, kar se v jeziku kaže: *apoftatizem* je znamenje, je znak neizrekljive skrivnosti človeškega bivanja.

### **I) Metoda abstrakcije in umsko zrenje**

Bodimo natančnejši! Bolje kot o *apoftatični* metodi bi bilo govoriti o *afairetični* metodi, vsaj za obdobje, ki sega do IV. st. po Kr. Dejansko so v tem času za negativno teologijo rajši uporabljali pojem ἀφαίρεσις, ki označuje umno izvedbo abstrakcije, kot pa pojem ἀπόφασις. To je razlog, zaradi

katerega je težko jasno določiti natančni epistemološki položaj negativne teologije v antiki.<sup>1</sup> V resnici je pojem ἀφοίρεσις v izročilu Stare akademije in pri Aristotelu izjemno zapleten in moderni avtorji so veliko razpravljali o resnični naravi aristotelske abstrakcije.<sup>2</sup> Vsekakor je tako v Akademiji kot pri Aristotelu bistvo uma [νόησις] v zrenju nekega lika ali nekega bistva. To dojetje lika pa vključuje izločitev vsega, kar ni bistveno; misli je namreč lastno, da lahko izvede to ločitev. Prav ta metoda ločitve in izločanja je abstrakcija. Ti filozofi jo uporabljajo pri definiciji matematičnih bitnosti: z izločitvijo prostornine določimo površino, z izločitvijo površine opredelimo premico, z izločitvijo razsežnosti pa točko.<sup>3</sup> Ta duhovna operacija po eni strani dopušča, da definiramo matematično kolikost kot takšno, po drugi pa vzpostavitev hierarhije med matematičnimi danostmi, od prostorske tridimenzionalnosti, vse do netelesnosti prvotne enote. Z logičnega stališča lahko to operacijo izločanja razumemo kot operacijo zanikanja. Prisojanje povedka osebku si lahko predstavljam kot nekakšen dodatek,<sup>4</sup> zanikanje tega povedka

pa kot izločitev tega dodatka. Zato je bilo mogoče metodo abstrakcije razumeti kot nikalno metodo.

Ta abstrakcija je pravi način spoznanja. Ko nekaj izloči, zanika neki "več", ki je bil dodan enostavnemu elementu. Pri tej analizi se torej abstrakcija dvigne od sestavljenega k enostavnemu in od vidnega (fizično telo) k nevidnim in jasno pojmljivim danostim, ki so v temelju fizične stvarnosti. Hierarhijo in razvojne stopnje danosti je mogoče določiti v odvisnosti od njihove stopnje sestavljenosti ali enostavnosti. Sestavljeni dobimo iz enostavnega z dodajanjem sestavnih delov, ki – tako kot prostorske razsežnosti – dajejo telesnost izvorni enostavnosti. Zato poteka vračanje k netelesnemu in umnemu prek izločanja dodatkov, ki dajejo telesnost. Takšno vračanje ima torej negativno stran – odpravljanje dodatkov, in pozitivno – zrenje enostavnih danosti. Ta metoda dopušča, da se dvignemo in hierarhično napredujemo od nižje ontološke stopnje k višjim ontološkim stopnjam.

Vse od prvih stoletij našega štetja najdemo pri poganskih avtorjih (Albinus,<sup>5</sup> Celsus,<sup>6</sup>

1 Literatura o negativni teologiji je obširna. Med drugim omenimo H. A. Wolfson, "Albinus and Plotinus on Divine Attributes", v: *Harvard Theological Review*, t. 45, 1952, str. 115 sl.; H. A. Wolfson, "Infinitive and privative judgements in Aristotle, Averroes and Kant", v: *Philosophy and Phenomenological Research*, t. 8, 1947, str. 173 sl.; H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1967, str. 105–108, 343–350, 359–361; John Whittaker, "Neopythagoreanism and Negative Theology", v: *Symbolae Osloenses*, t. 44, 1969, str. 109–125. H. Theill-Wunder, *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie*, München (Humanistische Bibliothek, I, 8), 1970. J. Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München, 1976. M. J. Krahe, *Von der Wesenheit negativer Theologie*, Diss. München, 1976.

2 Prim. npr. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, Haag, 1960, str. 85 sl., in H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin, 1971, str. 615–639.

3 Prim. H. Happ, *Hyle*, str. 186.

4 Prim. Aristotel, *Peri Hermen.*, 21b27 in 30.

5 Albinus, *Didascalikos*, 10, *Platonis Opera* VI, Teubner, str. 164, 6 (Hermann). Prim. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermés Trismègiste* IV, str. 95 sl.

6 Celsus, "Alethes Logos", v: Origen, *Contra Celsum*, VI, 62–66; VII, 36, 42, 45; VIII, 63.

Maksim Tirski,<sup>7</sup> Apulej<sup>8</sup>) in tudi pri krščanskih (Klement Aleksandrijski<sup>9</sup>) sistematizirano teorijo o teoloških metodah, ki vključuje *afairetično* metodo. Albinus npr. razlikuje med štirimi potmi, po katerih se lahko človeški duh dvigne k Bogu, t. j., kot pravi, k stvarnosti, ki jo je mogoče dojeti le z razumom<sup>10</sup> in je povsem netelesna<sup>11</sup>. Te štiri poti so: trdilna metoda (ki Bogu prisoja trdilne povedke), metoda analogije (ki Boga primerja npr. s soncem), transcendentna metoda (ki se dvigne od vidne stvarnosti k njeni ideji) in, končno, nikalna metoda (ki pove, kaj Bog ni). Dejstvo, da obstajajo štiri poti, ki vodijo k Božjemu, kaže, da nikalne metode tu ne smemo razumeti kot priznanje absolutno Nespoznatnega. Prav nasprotno! Kot smo že namignili, ko smo govorili o metodi abstrakcije, je to stroga in natančna metoda, ki vodi k definiciji in zrenju in omogoča, da napredujemo od čutnega k razumskemu spoznanju.

Albinus in Klemen Aleksandrijski se tudi sicer izrecno navezujeta na platonistično izročilo o *afairetični* metodici. Do Boga pridemo enako, kot pridemo do površine, če odmislimo globino; do premice, če odmislimo širino; do točke, če odmislimo razsežnost; in, dodaja Klemen, do enote, če izločimo njen prostorskost.

S to metodo, ki jo je zasnoval Platon in je bila

kodificirana v 1. in 2. st., smo priča postopku abstrakcije, ki ga izvajamo v razmerju do čutnega in telesnega. A ta abstrakcija ne vodi k "abstrakcijam". Zanikanja so v resnici trditve, saj so zanikanja zanikanj ali izločitev pomanjkljivosti. Abstrakcije zato lahko privedejo do tega, da umsko uzremo konkretnost v njeni polnosti, če le vemo, da je konkretnost v resnici netelesna in umljiva. S platonističnega stališča so enostavnost, netelesnost in kar je umljivo, deležni polnosti biti, ki ji ni mogoče ničesar dodati. Vsi dodatki, ki jo določajo in vnašajo vanjo telesnost in razlike, so dejansko spust na nižjo stopnjo, oslabitev in zanikanje. To hoče reči Plotin,<sup>12</sup> ko pravi, da se človek, ki zavrača lastno individualnost, ne zmanjša, ampak zraste vse do razsežnosti univerzalne stvarnosti, se pravi do tistega, kar je umljivo. To je tudi vsebina slovite Spinozove formule: "*Determinatio negatio est.*"<sup>13</sup> Vsak posamičen lik, vsaka določitev je zanikanje, zato ker je polnost biti nekaj brezmejnega. Tradicionalna teorija negativne teologije, vse od njenih platonističnih izvirov, nosi klico misli o brezmejni moći biti. Ta *afairetična* metoda torej v ničemer ni iracionalna. Je filozofska-matematična metoda, katere namen je, da bi pomagala misli pri napredovanju od čutnega spoznanja k umske-

7 Maksim Tirski, *Quis deus secundum Platonem, Disc. XVII* (Dübner)=XI (Hobein), str. 137, 16 sl. Hobein.

8 Apulej, *De deo Socratis*, 124, str. 23 Beaujeu; *De platone*, 190, str. 64 Beaujeu; *Apologia*, str. 64, 7 Thomas.

9 Klement Aleksandrijski, *Stromata* V, 11, 71, 2-5 s komentarjem A. Le Boullueca (*Sources Chrétiennes*, t. 279, str. 244 sl.) in R. Mortley, *Connaissance religieuse et Herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden, 1973, str. 87 sl. O negativni teologiji gnostikov prim. A. Orbe, *Estudios Valentianos*, Rim, 1958, str. 3-37.

10 Albinus, *Didask.*, str. 165, 4 (Festugère, str. 98).

11 Albinus, *Didask.*, str. 165, 30 (Festugière, str. 100).

12 Plotin, *Eneade* VI, 5, 12, 20.

13 Spinoza, *Pismo* 50: "Določitev je zanikanje."

mu spoznanju<sup>14</sup> enostavnih počel – točke, enote, biti, um<sup>15</sup>. Ta *afairetična* metoda omogoča misliti predmet, ki ga doseže. Je pa tudi izvrstna vaja v mišljenju, saj je bistvo misli v osamljanju bistva in lika stvari.

## II) Od nemočnosti mišljenja do nemočnosti govorjenja

Nad *afairetično* metodo, o kateri smo govorili in ki je v najvišjem smislu metoda um, katere namen je priti do zrenja umljive stvarnosti, se od Plotina naprej začne postavljati neka druga metoda, prav tako *afairetična*, a vendar po svojem značaju nekako nad-umna. Pri poznejših novoplatonikih in pri Damaskiju bo vse korenitejša. Pri Plotinu prvotno Bitje in prvotna Misel nimata temelja v sebi, ampak v počelu, ki ju presega. Samo v sebi je to gibanje Plotinove misli skladno z gibanjem Platonove misli: dopušča neko Idejo Dobrega, ki je temelj umljivosti Idej; Idejo Dobrega, ki je onstran bitnosti <οὐσία>.<sup>16</sup> Drugače kot Platon se Plotin natančno vpraša, kakšna je možnost, da spoznamo presežno počelo. Ker presega bit in misel, ni niti "bit" niti "misel". Tu naletimo na *afairetično* metodo: Plotin pravi, da bi

"Počelo, ki ne potrebuje ničesar, oslabili, če bi mu nekaj dodali".<sup>17</sup> Tudi pri njem je vsaka določitev in vsak povedek oslabitev in zanikanje glede na pozitivno presežno danost. Izvedba abstrakcije je torej potrditev te pozitivne danosti. Le da je zdaj položaj drugačen. *Afairetična* metoda, ki je npr. vodila k Albinovemu Bogu, je omogočala *misliti* Boga, ki je bil sam Misel. Omogočala je uzrtje svojega predmeta. Zdaj pa gre za počelo, ki misel presega. *Afairetična* metoda torej ne dopušča več, da bi njen predmet *misliti*; ne dopušča več, da bi ga *izrekati*; dopušča le *govor o njem*.<sup>18</sup> O Dobrem ali o Enem ali o presežnem počelu je mogoče *govoriti*, zato ker razmislek omogoča spoznati nujnost – in sicer razumsko utemeljeno – takšnega počela in tudi izreči, kaj to počelo ni. Ne moremo pa tega počela *misliti*; ne moremo ga umsko uzreti, prav zato ne, ker ni v redu misli. *Afairetična* metoda takó delno izgubi svoj smisel, kolikor je bila spoznavna metoda, ki je vodila k umskemu zrenju. S tega stališča lahko kvečemu zagovarjam možnost nekakšnega ne-umnega dojetja, recimo: nekakšne mistične izkušnje. K temu se bomo še vrnili.

Poznejši razvoj novoplatonizma – od Prokla do Damaskija – dobro pokaže ves pomen te spremembe. Pri Proklu pojmu ἀπόφασις na

14 Npr. Klemen Aleksandrijski, *Stromata* V, 11, 71, 2; metoda vodi k prvotni *noesis*; Celsus (VII, 36; Festugière, str. 116): "Da bi uzrli Boga, je treba gledati z umom in prebuditi oko duše."

15 Pri Albinu je bog um (str. 167, 17 sl. Hermann).

16 Država 509 B 9.

17 Plotin, *Eneade* III, 8, 11, 13. Prim. VI, 8, 21, 26.

18 *Eneade* V, 3, 13, 36: "Eno ne misli in o njem ni misli. Kako torej govorimo o njem? Mar ne tako, da o njem sicer lahko kaj povemo, a *njega* samega ne izrekamo in o njem nimamo niti spoznanja niti umevanja? A kako naj o njem govorimo, če ga nimamo? Če ga nimamo v spoznanju, to še ne pomeni, da ga sploh nimamo, ampak ga imamo na tak način, da o njem lahko govorimo, ne moremo pa izreči njega samega. Kajti izrekamo to, kar Eno ni; ne izrečemo pa tega, kar je; ko namreč govorimo o njem, izhajamo iz stvari, ki so nižje od njega. Nikakor pa ni nemogoče, da bi ga imeli, četudi *ga* ne moremo izreči. Marveč, kakor navdahnjeni in obsedeni ..." Ta odlomek utemeljuje možnost, da lahko nekaj povemo o Enem in o mistični izkušnji (mi ga *imamo*).

poseben način povzame pojem ἀφαίρεσις.<sup>19</sup> Nikalna metoda pa je najkorenitejša pri Damaskiju. Damaskij je znal čudovito izraziti paradoks prirtrditve človeške misli absolutnemu počelu, ki presega misel in je počelo vsega, se pravi celote pojmljivega.<sup>20</sup> To počelo ne more biti zunaj vsega, ker bi ne bilo več počelo, saj bi s celoto ne imelo nobenega razmerja več; prav tako ne more biti z vsem in v vsem, ker bi ne bilo več počelo, saj bi bilo pomešano s tem, kar je njegov učinek.<sup>21</sup> Vsekakor je treba predpostavljati počelo, ki je presežno glede na celoto bivajočega, a o njem ne moremo reči ničesar. Plotin je trdil, da počela ne moremo misliti, lahko pa o njem govorimo. Damaskij izjavlja nasprotno, da o počelu ne moremo govoriti; lahko le rečemo, da o njem ne moremo govoriti: *"Dokazujemo našo nevednost in nemočnost, da bi o njem govorili [ἀφαίρεσις]."*<sup>22</sup> S popolno jasnostjo razčleni zagonetnost nespoznatnega: enako nemogoče je reči, da je počelo nespoznatno kot da je spoznatno. Ne govorimo o počelu, ampak le opisujemo subjektivno stanje, v katerem se nahajamo: *"Naša nevednost o njem je popolna: ne poznamo ga niti kot spoznatno niti kot nespoznatno."*<sup>23</sup>

### III) Apofatizem in krščanstvo

Od 4. st. postane negativna teologija – predvsem z Gregorjem iz Nise – poglavitni del

krščanske teologije. Proti koncu 5. st. skupina spisov, ki jih je njihov anonimen pisec želel izročiti pod varstvo Denisa Areopagite, predstavi z veliko podrobnostmi – zlasti v delu, naslovljenem *Mistična teologija* – apofatični pristop k počelu vsega obstoječega. Pod tem prestižnim imenom so imeli ti spisi v latinskom srednjem veku odločilno vlogo; njim gre zahvala, da so tudi sholastični teologi kot Tomaž Akvinski z nekaterimi popravki uveljavljali negativno teologijo. Izročilo se je nadaljevalo predvsem z učitelji duhovnosti in mistike, kot so bili Nikolaj Kuzanski, Janez od Križa, Angelus Silesius.

Nekateri teologi<sup>24</sup> so mislili, da se krščanska negativna teologija po svojem bistvu razlikuje od platonistične negativne teologije. Po njihovem mnenju lahko resnično negativno teologijo utemelji le krščanski pojem stvarjenja. Če je Bog človeka ustvaril s svobodnim in zastonjskim dejem svoje volje, potem obstaja med stvarnikom in stvarstvom brezno, ki ga je nemogoče premostiti. Bog je absolutno nespoznaten po svoji naravi in le z novim svobodnim in zastonjskim dejem svoje volje je človeku omogočil, da ga spozna: to je razodetje, ki se je dovršilo v utelešenju božje Besede.

Po dolgotrajnem, več kot tisočletnem izdelovanju pojma je bilo tako mogoče ustvariti teologijo, v kateri brezno med Stvarnikom in

19 Prim. W. Beierwaltes, *Proklos*, Frankfurt am Main, 1979, str. 339 sl.

20 Damaskij, *Dubitaciones et solutiones*, § 1, t. I, str. 2, 5 Ruelle.

21 Damaskij, *Dubitaciones et solutiones*, § 1, t. I, str. 1-3 Ruelle.

22 Damaskij, *Dubitaciones et solutiones*, § 7, t. I, str. 11, 20 Ruelle.

23 Damaskij, *Dubitaciones et solutiones*, § 7, str. 13, 19 Ruelle. Opozorimo na čudoviti odlomek o negativni teologiji v fragmentu komentarja o *Parmenidu*, ki smo ga izdali in pripisali Porfiriju (prim. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Pariz, 1968, t. II, str. 65 sl.).

24 V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, str. 30. E. Mühlenberg (*Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen, 1966) misli, da je pojem božje neskončnosti povsem krščanski pojem, ki se pred Gregorjem iz Nise ne pojavi in se razlikuje od tradicionalne negativne teologije.

stvarstvom kliče po apofatični teologiji, ki zagovarja absolutno božjo presežnost, in obenem po teologiji Utelešenja, ki zagotavlja, da je Boga mogoče spoznati le po posredovanju utelešene Besede. Gledano z zgodovinskega stališča pa se zdi, da ta sistem ni bil izdelan zavestno. Ugotovimo lahko, da so krščanski teologi v patrističnem obdobju uvedli apofatizem v krščansko teologijo prav z uporabo dokazov in tehničnega besednjaka novoplatonikov. Nespojen je zlasti vpliv novoplatonskega filozofa Prokla na spise Psevdona Dionizija.<sup>25</sup> Po drugi strani pa je težko trditi, da je krščanski apofatizem korenitejši od platonističnega. Ne moremo zapisati z V. Losskym: „*Za filozofa, ki izhaja iz platonistične tradicije, je celo takrat, ko govorí o ekstatičnem združenju kot edini poti za doseg Boža, božja narava vseeno nekakšen predmet, nekaj, kar je trdilno določljivega, eno [gr. ἔν], narava, katere nespoznavnost leži v dejstvu, da je naše razumevanje oslabljeno spričo njegove vezanosti na mnogo.*“<sup>26</sup> Izraz „nekaj, kar je trdilno določljivo“ bi lahko veljalo za apofatično metodo, ki smo jo opisali kot prvo, nikakor pa ne za apofatično metodo poznejših novoplatonikov od Plotina do Damaskija. Če je nekaj, pri čemer vztrajajo, je zagotovo to, da absolutno ne more biti predmet.

#### **IV) Apofatizem, jezik in mistika**

V Wittgensteinovem *Logično-filozofskem traktatu*<sup>27</sup> ponovno naletimo na probleme, podobne tistim, ki jih je zastavil Damaskij. Toda tokrat ne gre več za nasprotje med celotno stvari in počelom, temveč za nasprotje med

jezikom oz. svetom in njegovim smislom.

„*Stavek lahko prikaže celotno stvarnost, ne more pa prikazati tega, kar mora imeti s stvarnostjo skupnega, da bi jo lahko prikazal – logično formo. Da bi lahko prikazali logično formo, bi se morali postaviti s stavkom zunaj logike, tj. zunaj sveta*“ (4.12). Ne moremo izstopiti iz jezika (ki je za nas vse), da bi izrazili dejstvo, da jezik nekaj izraža: „*Kar se v jeziku izraža, mi ne moremo izraziti z njim*“ (4.121). Tu torej srečamo nekakšen korenit apofatizem: obstaja nekaj neizrekljivega, nekaj, česar se ne da izraziti in celo, do neke določene mere, misliti, če je res, da pisec istoveti tisto, kar je mogoče misliti, s tem, kar si je mogoče predstavljati. In vendar, zvest apofatičnemu izročilu Wittgenstein ne odlaša s trditvijo, da se to neizrekljivo kaže. Stavek „kaže“ logično formo stvarnosti (4.121); dejstvo, da so logični stavki tautologije, *kaže* logiko sveta (6.12). Končno to, kar se kaže, ne pripada redu logičnega govora, ampak redu „mističnega“. „*Vsekakor je nekaj neizrekljivega. To se kaže, to je mistično*“ (6.522). Zdi se, da „mistično“ po Wittgensteinu ustrezira eksistenčni in živeti polnosti, ki uhaja vsakršnemu izrazu: „*Ni mistično to, kako svet je, temveč, da je*“ (6.44). Logik tu še vedno sledi apofatičnemu izročilu in povabi k tišini v zvezi s tem neizrekljivim „ki se kaže“. „*O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati*“ (7). Jezik ima torej neki smisel; svet ima torej neki smisel, in vendar je ta smisel zunaj jezika, zunaj sveta (6.41). Smisel izrekljivega je neizrekljivo. Jezik ne more izraziti tega, kar jezik dela, niti tistega, ki povzroča, da je celota celota.

25 O tem vprašanju glej H.-D. Saffrey, „Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus“, v: *Revue des sciences théologiques et philosophiques*, t. 63, 1979, str. 3–16.

26 V. Lossky, *Essai*, str. 30.

27 L. Wittgenstein, *Logično-filozofski traktat*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1976 (citati po številkah posameznih stavkov).

Wittgenstein torej tesno zbljiža "neizrekljivo" in "mistično". Dejansko na splošno težimo k tesnemu povezovanju – če ne pomešanju – apofatične metode in mistične izkušnje. Res je, da sta druga drugi zelo blizu, ker se nanašata na neizrekljivo, a ju bo končno treba razlikovati. Videli smo, da je npr. *afairetična* metoda v načelu vodila k umnemu zrenju. Uma ali Umljivega, proti kateremu se je dvigala. To umno zrenje pri Plotinu v resnici prejme neki "mističen" značaj; prehod od razumskega mišljenja k zroči kontemplaciji, prejemanje razsvetljenja od božje Umnosti in mišljenja skupaj z njo Plotin obravnava kot izredno izkušnjo. Opiše jo z besedami, izposojenimi iz *Fajdra* ali *Simpozija*, v katerem Platon opisuje brezumje ljubezni.<sup>28</sup> Le-to izdaja stanje, podobno temu, čemur pravimo mistična izkušnja. Če nam *afairetična* metoda po drugi strani ne dovoljuje, da bi mislili počelo, ki je onstran božje Umnosti in je njen temelj, pa v nekem smislu predpostavlja možnost dotika, zrenja ali neke ne-umnne združitve, ki daje temelj možnosti, da o počelu govorimo. Ta izkušnja nekako podaljšuje ono, o kateri smo govorili: združenje z božjo Umnostjo. Duša, združena z božjo Umnostjo, je deležna njenega življenja. Božja Umnost pa ima dvojno dejavnost: po eni strani misli samo sebe in ideje, ki so v njej; je Mišljenje Mišljenja. Po drugi strani pa je stanje ne-umnega združenja v preprostem dotiku s počelom, iz katerega izhaja.<sup>29</sup> Človeška duša ne le, da lahko misli skupaj z božjo Umnostjo, ampak lahko z njo sоппаде tudi v ekstatičnem gibanju Umnosti proti

Počelu. Vidimo torej, da je Plotinova mistična izkušnja neka vrsta nihanja med umnim zrenjem Misli, ki misli samo sebe, in ljubezensko ekstazo Misli, ki se izgublja v svojem počelu. Če smo natančni, moramo jasno podčrtati, da Plotin korenito razlikuje med mistično ekstazo in teološkimi metodami. Te, na katere se sklicuje z natančnimi izrazi tradicionalnega platonskega besednjaka, so zanj le predmet predhodnega študija [μάθημα],<sup>30</sup> nikakor niso združenje ali zrenje samo. Nikalna metoda pripada redu razuma, medtem ko je izkušnja združenja nad-razumska. Ta dva postopka se korenito razlikujeta drug od drugega, a sta tesno združena: mistična izkušnja je temelj negativne teologije, in ne narobe. Kot pravi Plotin: da lahko govorimo o stvarnosti, ki jo ne moremo misliti, jo moramo "imeti".<sup>31</sup> To imetje, to nejasno dojetje neizrekljivega nam dovoljuje reči, da obstaja nekaj neizrekljivega in da lahko o njem govorimo v obliki nikalnic. Hkrati nam prepoveduje, da bi o njem govorili drugače kot v obliki nikalnic.

Izkušnje ne bo prineslo kopiranje nikalnic. Plotin je dobro začutil prepad, ki ločuje predmete, imanentne človekovemu umu, od presežnega življenja, lastnega božjemu umu. Igra nikalnic ne more premostiti prepada med racionalnostjo in bivanjem: "*dejstvo, da svet je: to je mystično.*" Kopiranje nikalnic lahko kvečjemu izzove praznino v duši, in ta bo dušo napravila razpoložljivo za izkušnjo. Pozneje, po izkušnji, pa lahko služi, da izrazimo neuspeh pri slehernem opisu neizrekljivega. Takšen je verjetno smisel sijajnega

28 Prim. P. Hadot, "Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin", v: *Journal de Psychologie*, 1980, str. 243–266.

29 Plotin, *Eneade VI*, 7, 35, 19 sl.

30 Plotin, *Eneade VI*, 7, 36, 5 sl.

31 Prim. že navedeni odlomek iz *Enead V*, 3, 13, 36.

*Pisma*<sup>32</sup> lorda Chandosa, v katerem Hugo von Hofmannsthal pripoveduje, kako je lord, ki je v najmanjšem predmetu izkušal globoko navzočnost skravnosti bivanja, povsem izgubil sposobnost, da bi kar koli opisal: "Ko me ta čudna očaranost zapusti, ne vem o njej povedati ničesar več." To je tišina, ki jo na koncu svojega *Traktata* priporoča Wittgenstein. Pred uganko bivanja jezik doseže meje, ki jih ne more prestopiti.

### **Prevedel Robert Petkovšek**

---

P. Iladot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes Augustiniennes, Pariz 1987, str. 183–193.

---

### **Karl Jaspers**

### **Misel o Bogu**

Zgodovinsko gledano ima naše zahodno razmišljanje o Bogu dvojne korenine: Sveti pismo in grško filozofijo.

Ko je Jeremija videl propad vsega, za kar je skozi svoje dolgo življenje delal, ko se je njegova dežela in njegovo ljudstvo izgubilo, ko so poslednji ostanki njegovega naroda v Egiptu postali nezvesti Jahveju in darovali Izidi, je njegov učenec Baruh obupoval: "Utrudil sem se v svojem vzdihovanju in ne najdem pokoja", Jeremija pa odgovori: "Tako govori Gospod: Glej, kar sem sezidal, podiram, in kar sem zasadil, varujem! Zahtevaš zase velikih reči! Ne zahtevaj jih!"

V takem položaju prejšnje besede pomenijo: Bog je, to je dovolj. Je neumrljivost, o njej se ne sprašuje. Ali Bog odpušča, to vprašanje ni več v ospredju. Človek ni več pomemben, njegova lastna volja je prenehala kakor njegova skrb za lastno blaženost in večnost. Toda tudi, da ima svet kot celota v sebi dovršljiv smisel, da obstaja v kakršni koli obliki, je nemogoče; ker Bog je vse ustvaril iz nič in je v njegovih rokah. Ko vse izgubimo, ostane le, da Bog je. Tudi če poskušamo najbolje živeti v svetu pod božjim vodstvom, v katero verujemo, a kljub temu ne uspemo, ostaja velika resnica: Bog je. Če se človek popolnoma odpove sam sebi in svojim ciljem, potem se mu ta resničnost lahko pokaže kot edina. Toda ne kaže se mu vnaprej niti ne abstraktno, temveč le, če se sam potopi v bit sveta; šele tu se pokažejo meje.

Jeremijeve besede so trpke besede. Niso več povezane z neko zgodovinsko voljo do delovanja v svetu, ki je dana življenju v naprej in se je osmisnila šele na koncu s popolnim

---

32 Hugo Von Hofmannsthal, *Lettres du voyageur à son retour précédé de la Lettre de Lord Chandos*, Paris, 1969.

neuspehom. Govorijo preprosto, brez fantastike in vsebujejo nedoumljivo resnico, ker se odpovedujejo vsaki vsebini izreka in vsaki utemeljitvi v svetu.

Drugače, pa vendar skladno zvenijo izreki grških filozofov.

Ksenofan leta 500 pr. Kr. oznanja: Vlada samo en Bog, ki ni podoben niti smrtnikom niti mislim. Platon je mislil božje – imenuje ga Dobro – kot izvor vsakega spoznanja. Spoznavno ni le spoznano v luči božjega, temveč ima tudi svoje bivanje po njem, ki po dostenjanstvu in moči presega bivanje.

Grški filozofi so razumeli: samo zaradi običaja je več bogov, po naravi je samo eden. Boga ne vidimo z očmi, nikomur ni podoben, v nobeni podobi ga ne moremo prepoznati. Boga so si zamislili kot svetovni um ali kot svetovni red ali kot usodo in previdnost ali kot stvaritelja sveta.

Vendar gre pri grških filozofih za umišljanje Boga in ne za živega Boga preroka Jeremija. Pomen obeh pa se ujema. Zahodna teologija in filozofija sta v neskončnih spremembah iz teh dveh virov mislila, da Bog je in kaj Bog je. Zdi se, da filozofi danes vprašanje, ali Bog je, radi zaobidejo. Niti ne priznavajo njegovega bivanja niti ga ne zanikajo. Toda kdor filozofira, mora govoriti. Če se o Bogu dvomi, mora filozof dati odgovor ali pa ne zapusti zares skeptične filozofije, v kateri se sploh nič ne trdi, ki ničemur ne pritruje in nič ne zanika.

Ali se omeji na stvarno določeno védenje, torej na znanstveno spoznanje, in neha filozifirati po načelu: česar človek ne more vedeti, o tem mora molčati.

Vprašanja o Bogu bomo obravnavali na temelju nasprotujučih si načel in jih bomo pregledali drugega za drugim.

Teološko načelo je: O Bogu lahko nekaj vemo le, ker se je razodeval od prerokov vse do Jezusa. Brez razodetja ni nobene božje resničnosti za človeka. Do Boga ne pridemo z mišljenjem, ampak s poslušnostjo veri.

Vendar je že veliko pred bibličnim razodetjem

in zunaj sveta tega razodetja obstajala gotovost o božji resničnosti. In tudi v krščanskem zahodnem svetu so mnogi dosegli gotovost o Bogu brez jamstva razodetja.

Nasprotje teološkemu je staro filozofska načelo: Za Boga vemo, ker lahko dokažemo njegovo bivanje. Ti dokazi božjega bivanja so že iz davnine v celoti sijajen dokument.

Če pa so ti dokazi božjega bivanja znanstveno obvezujoči v smislu matematike ali empiričnih znanosti, so napačni. Kant je radikalno spodbil njihovo neovrgljivo veljavnost.

Zdaj sledi obrat: Ovrženje vseh dokazov za božje bivanje pomeni, da ni nobenega Boga. Ta sklep je napačen. Kajti prav tako kot lahko dokažemo božje bivanje, ga lahko tudi zanikamo. Dokazi in njihovo ovrženje kažejo le: dokazani Bog ni nikakršen Bog, ampak bi bil samo neka stvar v svetu.

Nasproti domnevnim dokazom za božje bivanje in ovrženjem le-teh se zdi, da je resnica naslednja: Tako imenovani dokazi za božje bivanje po izvoru sploh niso dokazi, temveč poti miselnega zagotavljanja. V tisočletjih domišljeni in v različicah ponovljeni dokazi božjega bivanja imajo dejansko drugačen namen kot znanstveni dokazi. Dokazi za božje bivanje so miselno zagotavljanje v izkustvu vzpona k Bogu. Omogočajo hojo po miselnih poteh, po katerih bomo prišli na meje, kjer bo zavest o Bogu kar naenkrat naravna navzočnost.

Poglejmo nekaj zgledov:

Najstarejši dokaz je kozmološki. Iz kozmosa (grško ime za svet) sklepamo o Bogu: iz vedno povzročenega dogajanja po svetu o končnem vzroku, iz gibanja o izvoru gibanja, iz prigodnosti posameznega o nujnosti celote. Če to sklepanje pojmujeamo kot sklepanje iz biti neke stvari o drugi stvari, kakor če iz tiste strani lune, ki je obrnjena proti nam, sklepamo o strani, ki je nikoli ne vidimo – ne velja. Lahko pa tako sklepamo iz stvari sveta o drugih stvareh. Svet kot celota ni predmet, ker smo vedno v njem in ga nimamo nikoli

nasproti sebi v celoti. Zato iz sveta kot celote ne moremo sklepati na kaj drugega kot na svet.

Vendar misel tega sklepa spremeni svoj pomen, nič več ne velja kot dokaz.

Prispodoba sklepanja iz enega o drugem nam predčuje skrivnost, namreč da svet sploh je in da smo v njem. Poskušajmo misliti, da lahko ne bi bilo nič, in vprašajmo se s Schellingom: zakaj sploh nekaj je in raje nič? Torej je gotovost bivanja take narave, da na vprašanje po razlogu sicer ne dobimo nobenega odgovora, nas pa napotuje na zaobsegajoče, ki po svojem bistvu kratko malo je in ne more ne biti in je po njem vse drugo.

Človek je imel svet za večen in mu je dal celo karakter iz sebe samega, ki je zato identičen z Bogom. Tako pa ne gre.

Vse, kar je na svetu lepo, smotrno, urejeno in ima neko popolnost – kar v neposrednem gledanju narave ganjeni doživljamo v neizčrpni polnosti, tega ni mogoče doumeti iz neke radikalno spoznavne biti sveta, morda iz neke materije. Smotrnost živega, lepota narave v vseh oblikah, sploh red v svetu je glede napredovanja v spoznanju dejstev vedno skrivnostnejši.

Če iz tega sklepamo o bivanju Boga, dobrega stvaritelja, takoj stoji nasproti vse grdo, izkrivljeno, neurejeno na svetu. Temu ustreza temeljno razpoloženje, ki mu je svet grozljiv, tuj in strašen. Sklepanje o hudiču se zdi ravno tako nujno kot o Bogu. Skrivnost transcedence ne preneha, temveč se poglobi.

Odločilno pa je, kaj poimenujemo kot nedovršljivost sveta. Svet ni na koncu, temveč v stalnem spremenjanju – naše spoznavanje o njem se ne more končati –, svet ni pojmljiv iz sebe samega.

Vsi ti tako imenovani dokazi ne le ne potrjujejo božje bivanje, temveč tudi zavajajo, da spremenimo Boga v realnost sveta, ki jo tako rekoč odkrivamo na mejah slednjega kot neki drugi svet, na katerega lahko tam naletimo.

Zato se pomrači misel o Bogu.

Vendar so toliko bolj učinkoviti, kolikor bolj vodijo skozi pojavnosti sveta iz niča in nepopolnosti. Hkrati dosežemo, da se nimamo več za edino bitje na svetu, ki je z njim zadovoljno.

Vedno znova ugotavljamo: Bog ni nikakršen predmet vedenja, ni nujno pojmljiv. Tudi ni predmet našega čutnega izkustva. Je neviden, ne moremo ga gledati, lahko samo verujemo vanj.

Od kot ta vera? Izvirno ne prihaja iz mej našega spoznanja sveta, temveč iz človekove svobode. Človek, ki se je resnično zaveda, se bo zavedal tudi Boga. Svoboda in Bog sta neločljiva. Zakaj?

Zavedam se sebe: v svoji svobodi nisem iz sebe, temveč mi je bilo v njej darovano, kajti lahko izstanem, pa svoje svobode ne bom izsilil. Kjer sem končno jaz sam, sem gotov, da nisem sam po sebi. Najvišja svoboda kaže na prostost sveta, ki je hkrati globoko vezana na transcedenco.

Človekovo svobodo prav tako imenujemo njeovo eksistenco. Bog je gotovost v odločnosti mojega bivanja. Ni gotov kot nosilec bistva, temveč kot sedanjost bivanja.

Če vključuje gotovost svobode gotovost božjega bivanja, potem obstaja povezava med tajitvijo svobode in Boga. Če ne izkusim čudeža samobiti, ne potrebujem nobenega odnosa do Boga, temveč bom zadovoljen z bivanjem narave, mnogih bogov, demonov.

Po drugi strani pa je tudi povezava med zagovarjanjem svobode brez Boga in pobožanstvenjem človeka. To je navidezna svoboda samovolje, ki jo razumemo kot dozdevno absolutno samostojnost nekega "jaz hočem". Zanašam se le na lastno moč tega "pač hočem tako" in na trmasto zmožnost umiranja. Vendar to varanje, da sem jaz sam po sebi, zavije svobodo v brezpomočnost bivanja v prazno. Neugnanost stremena po samopostaviti se odene v obup, ki postane to, kar imenuje Kierkegaard: Hoteti biti obupan nad samim sabo in ne biti obupan nad

samim sabo.

Bog je zame na način, kot sem resnično svoboden jaz sam. Ni ravno nosilec bistva, temveč je eksistenčna odprtost.

Prek osvetlitve našega bivanja spet nismo dokazali Boga, vendar le pokazali mesto, kjer je možna njegova gotovost.

V nobenem božjem dokazu misel, če hoče obvezujoča gotovost, ne more doseči svojega cilja. Vendar opotekanje misli ne pušča le niča. Kaže na to, kar je pojmovano v vsej svoji neizčrpnosti kot stalno vprašajoče zavedanje božjega.

Da Bog na tem svetu ni nekaj dojemljivega, hkrati pomeni, da človek ne more svoje svinode predočiti zaradi neke v svetu izvršene umljivosti, avtoritete, nasilja, da je veliko bolj odgovoren pred samim seboj in se temu ne sme umakniti, ker se iz dozdevne svobode odpove svobodi. Sebi mora biti hvaležen za to, kako se je odločil in našel pot. Kant pravi: Neraziskana modrost je vredna čudenja v tem, kako se nam daje, in v tem, kar nam zakriva. Če nam je njena veličina stalno pred očmi kot obvezujoča avtoriteta enopomenske govorice sveta, smo mi lutke njene volje. Želi si nas vendar svobodne.

Namesto vedenja o Bogu, ki nam je nedostopno, se s filozofiranjem prepričujemo o pojmljivi zavesti božjega bivanja.

“Bog je”, v tem stavku je odločilna resničnost za človeka, ki to ve. Resničnost ni že zaobsežena v misli stavka; njeno miselno naraščanje je še naprej prazno. Tu ni ničesar, kar zadeva razum in čutno spoznanje. Kar je v njem končno povedano, je najprej v transcediranem, v preseganju realnosti prek čutenja le-te kot edine resničnosti. Zato je najvišja točka in pomen našega življenja, kje se pravzaprav zavedamo resničnosti, to pomeni Boga.

Ta resničnost je dostopna eksistenci v prazviru božje zaznamovanosti. Zato prazvir vere v Boga prepoveduje vsakega posrednika. Resnično še ni v kakršni koli za vse ljudi

enako izrečeni vsebinì vere in za vse ljudi enako po Bogu posredovani zgodovinski resničnosti. Veliko bolj ga najdemos v vsakokratnem zgodovinskem, neposrednem, posrednika nepotrebnnem, neodvisnem odnosu posameznika do Boga.

Zgodovinskost, ki jo izrežemo in predstavimo, v tej obliki ni absolutna resnica za vse, temveč vendarle v svojem izvoru popolnom resnična.

Kaj Bog v resnici je, mora biti absolutno in ne zgolj v neki govorici zgodovinske pojavnosti, v človeški govorici. Če je, mora biti neposredno, brez ovinkov občuten človeku posamezniku.

Če je izključeno spoznanje božje resničnosti in neposrednost zgodovinske zaznamovanosti z Bogom, ki bi imelo veljavno splošnosti, to vključuje namesto spoznanja naše postopanje do Boga. Kakor koli je Bog mišljen, od podob sveta do osebnosti, je v analogiji s človekom. In vendar je taka predstava vedno tudi nekaščna koprena. Bog ni, kar imamo vedno pred očmi.

Naš resnični odnos do Boga je najgloblje izražen v naslednjem bibličnem izreku:

Ne delaj si rezane podobe, tudi ne kakršne koli podobe. To je nekoč pomenilo: Nevidnost Boga prepoveduje, da bi ga molili v božjih podobah, idolih, rezanih podobah. Očitne prepovedi se še poglobijo, češ da Bog ni le neviden, temveč tudi nerazumljiv, nemisljiv.

Nobeni prispolobi ne ustrezata in nihče se ne sme postaviti na njegovo mesto. Vse prispolobe so brez izjeme miti, ki imajo poln pomen izginjajoče gole prispolobe, ali pa so vraževerje, če hočejo prikazati samo božjo realnost.

Vsaka slika ga kaže skritega, odločilna je božja bližina v brezpodobnosti. Ta resnična zahteva stare zaveze vendarle ni bila nikoli v polnosti izpolnjena: ostaja kot slika božje osebe, njegova jeza in ljubezen, njegova oblast in milost. Zahtevo je nemogoče izpolniti. Nadosebnega, čistega, resničnega Boga so celo v svoji nedo-

jemljivi brezpodobnosti poskušali domisliti v spekulativni misli o biti Parmenid in Platon, v indijski Atman in Brahmans, v kitajskem tau – vendar tudi ta mišljenja ne morejo doseči, kar bi hotela. Vedno gre za človeško miselno in predstavno zmožnost spoznanja prek podobe. Skoraj pa izginejo predmeti in predstave v filozofskem mišljenju, na koncu morda ostane osedanjena najtišja zavest, da je Bog lahko utemeljen v svojem delovanju.

Zato je najgloblja skrivenost po osvetlitvi vseh pobožanstev narave, vsega samo demonskega, vsega estetskega in vraževernega, vsega specifično numinoznega prek razuma vendarle neizgubljena.

Vsako tiho zavest na koncu filozofiranja je mogoče zaokrožiti.

Molk je pred bitjo. Govorica odpove pred tem, kar smo izgubili, če je postal predmet.

Ta temelj je dosegljiv le v prekoračenju vsakega mišljenega, on sam pa ni prekoračljiv. Pred njim je samoodločitev in brisanje vseh zahtev.

Tam je zavetje in vendar noben prostor. Tam je mir, ki nas lahko nosi prek neznosnih nemirov naših poti po svetu.

Tam se mora misel izničiti v svetosti. Kjer ni več nobenega vprašanja, tam tudi ni odgovora. V prekoračenju vprašanj in odgovorov, kar je v filozofiji pripeljano do skrajnosti, dosežemo tišino biti.

Drug biblični stavek se glasi:

Nobenega tujega Boga ne smeš imeti. Ta zapoved namreč pomeni zavrnitev tujih bogov. Poglobljena je v preprosti in neutemeljeni misli: samo en Bog je. Življenje človeka, ki veruje v enega Boga, je v nasprotju z onim, ki veruje v več bogov, postavljeno na radikalno nov temelj. Usmerjenost na eno daje eksistenčni odločitvi prvič resnični temelj. Neskončno bogastvo je na koncu vendar uničljivo: sijajnost pogreša brezpogojnost, če manjka temelj v enem. Gre za stalen človeški problem, tako danes kot pred tisoč leti, kako uspeti pridobiti eno za temelj svoje-

ga življenja.

Tretji biblični stavek se glasi:

Zgodi se tvoja volja. Ta temeljna drža do Boga pove: Priogniti se pred Nepojmljivim v zaupanju, da presega pojmljivost in ni pod njo. "Tvoja misel ni naša misel, tvoja pota niso naša pota."

Zaupanje v tej temeljni drži omogoča nedojemljivo čustvo zahvale, neko celo brezbesedno in neosebno ljubezen.

Človek stoji pred božjim kot pred skritim Bogom in lahko vzame strašnost kot sklep tega Boga, dobro vedoč, da kakor koli le-tega na določen način izrazi, vselej ga pojmuje človeško in zato napačno.

Če povzamemo: Naš odnos do božjega je mogoč pod zahtevami: "nobene podobe in prispodobe" – "en Bog" – v vdanosti "zgodi se tvoja volja".

Misel o Bogu je osvetlitev vere. Vera pa ni gledanje. Še naprej je na razdalji in v vprašanju. Iz nje živeti, ne pomeni opreti se na preračunljivo vedenje, temveč živeti z upanjem, da Bog je.

Verovati v Boga pomeni živeti iz nečesa, ki nikakor ni na svetu, celo ne v mnogopomenski govorici pojavnega, kar imenujemo šifre ali simboli transcendentnega.

Bog vere je oddaljeni Bog, skriti Bog, nedokazljivi Bog.

Iz tega moram ne le spoznati, da ne poznam Boga, temveč celo, da ne vem, ali verujem. Vera ni posedovanje. V njej ni nobene gotovosti vedenja, temveč le gotovost v praksi življenja.

Verujoč živi v stalni večpomenskosti objektivnega, v stalni pripravljenosti poslušanja. Prožen je v vdanosti do slišanega in hkrati nezmotljiv. V obleki šibkega je močan, je odprt v odločitvah za resnično življenje.

Predstava o Bogu je hkrati primer vsega bistvenega filozofiranja: ne prinaša gotovosti vedenja, temveč daje resnični samobiti prost prostor odločanja; daje vso težo ljubezni na svetu in branju skrivne pisave transcendence

in širini tega, kar se poraja v razumu.  
Zato je vse v filozofiji izrečeno tako pičlo.  
Zahteva namreč dopolnitev iz biti poslušalca.  
Filozofija ne daje, lahko le prebuja – lahko  
pomaga spominjati, utrjevati in varovati.  
Vsakdo razume v njej to, kar je pravzaprav že  
vedel.

### **Prevedel Janez Vodičar**

Karl Jaspers: *Was ist Philosophie?* R. Piper & Co. Verlag, München 1991, str. 52-60.

**Paul Ricoeur**

## **Vrednost in meje psihoanalize**

Upravičenje načela destruktivne hermenevtike, ki izhaja iz samih zahtev vere, ne pomeni, da smo celotno psihoanalizo religije vpeljali v tako začrtan okvir. Gre prav nasprotno za to, da se še zadnjič *bojujemo* s Freudom, da preizkušamo hermenevtiko Eliadeja, van der Leeuwa, Karla Bartha, Bultmanna – in Freudovo hermenevtiko, da bi nepristransko *oblikovali* "da" in "ne", ki ju lahko izrečemo o psihoanalizi religije.

### **a) Religija in nagon**

Razlikujem tri zaporedna žarišča razprave. Prvo zadeva nagonsko ozadje religije. Rečeno je bilo: "Strah je naredil prve bogove." Freud to ponavlja z novimi metodami analize in dodaja: strah in poželenje. Vse, kar pravi o analogiji med religijo in nevrozo, spada k tej prvi ravni razprave.<sup>1</sup> In vse, kar postavlja religijo na področje nevroze, jo postavlja hkrati tudi na področje poželenja zaradi nadomestnega zadovoljstva, povezanega s simptomimi.

Spomnimo se, da Freud izhaja iz vzporednosti med pojavi religioznega vedenja in obredi obsesivne nevroze; zaradi te vzporednosti na preprosti opisni in klinični ravni je imenoval religijo "univerzalna obsesivna nevraza človeštva". Od eseja iz leta 1908 do dela *Mojzes in monoteizem* leta 1939 se je ta analogija še razvezala in utrdila. Tako si po vzorcu paranoje v delu *Totem in tabu* zamislil v narcisističnem obdobju libida projekcijo vsemogočnosti želja v božanske like. V religiji vidi tudi zatocišče vseh zatrtilih posameznikov.

1 Prim. P. Ricoeur, *Analytique* II. del, pogl. III. Prim. R. Held, "Contribution à l'étude psychanalytique du phénomène religieux", *Rev. fr. de Psa.*, XVII, 2/3, 1962, 211-266.

vih želja – sovraštva, ljubosumja, potrebe po preganjanju in uničevanju –, ki jih lahko prek cerkvene ustanove prenese na nasprotnike religiozne skupine. Toda Freud je vsekakor bolj poučen, kadar obravnava religijo ne toliko kot sredstvo tolažbe, ampak bolj kot orodje prepovedi. Natančno tu je njena povezava s poželenjem najbolj očitna. Vse je zgrajeno, kakor vemo, okrog očeta, okrog nosatljige po očetu. Religija je biološko osnovana na odvisnosti in stiski, ki sta značilni za človekovo otroštvo. Nevroza, ki je zdaj odmev, je tista, ki prezema otroka, in nevroza odraslega je njena posebna ponovitev na meji neke latentne faze. Religija je prav tako specifična ponovitev mučnega spominjanja, ki ga etnološka razlaga povezuje s prvotnim umorom. Ta umor je bil za predhodno človeštvo to, kar je Ojdipov kompleks za posameznikovo otroštvo.

Če se začasno oddaljimo od etnološke razlage, ki omogoča prehod od opisne analogije k strukturalni identiteti, se nam ponuja prav analogija s tremi osnovnimi obdobji v otrokovem življenju: nevrotična faza, latentna faza, vrnitve k potlačitvi. Zdi se mi, da je na tej prvi ravni razprave kritična naloga obdržati zavest o zgolj analoški podobnosti med religioznimi in patološkimi pojavi, proti vsaki dogmatični redukciji v istovetnost, ter razmišljati o pogojih te analogije. Ko tako postopamo, se ne omejimo na kritiko Freuda; prav nasprotno, z njim se strinjam v njegovi najbolj bistveni točki. Kajti če sociološki argument, ki naj bi zagotovil razlog istovetnosti, prehitro dodamo klinični praksi, na kateri temeljijo ta analoška opazovanja, Freudova trditev le oslabi, saj sta etnologija v *Totemu in tabuju* in biblična znanost v *Mojzesu in monoteizmu* preveč šibki. Bolje se je odpovedati "zgodovinskemu" dokazovanju prвotnega zločina in ostati na ravni analogije med ekonomijo religioznega in nevroznega pojava, s tveganjem, da prihranimo vprašanje fantazme prвotnega zločina za kasnejši čas.

Vendar se mi zdi, da smisel te analogije ostaja nedoločen in tak tudi mora ostati. Vse, kar lahko rečemo, je, da je človek zmožen nevrose, kakor je zmožen tudi religije, obojestransko. Isti vzroki – trdota življenja, trojno trpljenje, ki ga vsakomur povzročajo narava, telo in drugi ljudje – vzbudijo podobne odzive: nevrotično obredje in religiozno obredje, potrebo po tolažbi in klic k Previdnosti – in dobijo medsebojno primerljive učinke, oblikovanje kompromisa kot drugoten pozitiven učinek bolezni in osvoboditev od občutka krivde kot nadomestno zadovoljstvo.

Toda, kaj je analogija? Psihoanaliza, če analiza o tem ne ve nič. Delno osvetluje proces, ki smo ga imenovali rojstvo idola. Toda nima nobenega sredstva, da bi odločila, ali je vera samo to, ali je obred prвotno, v svoji prвotni funkciji, obsesivni ritual, če je vera le tolažba po otroškem modelu. Religioznemu človeku lahko pokaže njegovo karikaturo; toda prepusti mu nalogu razmišljati o možnosti, da ne bi bil podoben svojemu našemljenemu dvojniku. Kajti gre za masko in za razumevanje samega sebe prek maske; otročjo masko, nevrotično masko, primitivno masko (ali namišljeno primitivno, interpretirano kot analogno nevrotiku in otroku).

Vrednost analogije, kakor tudi njene meje, se mi zdi odločilna glede kritične točke: ali je v čustvenem dinamizmu religioznega verovanja še kaj, kar presega lastni arhaizem? To vprašanje lahko dobi le delni odgovor z raziskavo nagonskega ozadja religije in nas neizogibno vodi do vprašanja fantazme umora, in splošneje, do vprašanja smisla očetovskega kompleksa. Vendar v omejenem okviru, kakršen je še vedno naš, ali gremo lahko dovolj daleč in resno podvomimo o tistem, kar smo imenovali v našem delu *Analytique "odsotnost zgodovine religije"*. Za Freuda je religija monotono ponavljanje svojih lastnih začetkov. Je večno stopicanje po zemlji lastnega arhaizma. Tema "vrnitve k

potlačitvi” ni nič drugega: krščanska evharistija ponavlja totemski obed, kakor smrt Kristusa ponavlja smrt preroka Mojzesa, ki spet ponavlja prvotni umor očeta. Toda ta izključna pozornost do ponavljanja je postala pri Freudu zavračanje upoštevanja vsega, kar lahko oblikuje epigenezo religioznega občutja, to je navsezadnje preobrazbo poželenja in strahu. Zdi se mi, da to zavračanje ne temelji na analizi, ampak izraža samo nevernost človeka Freuda.

Prav v Freudovih delih lahko opazimo neke vrste izpad religioznega občutja, vsakokrat ko je na točki, da zapusti meje, v katere je ujet. Najprej opazimo celotno predobjipovsko ozadje, nato pa je zabrisano. Freud se temu približa v delu *Spomini iz otroštva Leonarda da Vincijsa*, ko primerja fantazmo jastreba z egipčansko boginjo Mut, materinsko božanstvo z glavo jastreba in falusom. Za trenutek zazna pomensko bogastvo te podobe, vendar takoj zmanjša njeno pomembnost, ko pripelje fantazmo otroka Leonarda in podobo androgenih božanstev do otroške seksualne teorije materinskega penisa. Kasneje bomo razpravljali, v kakšnem smislu imamo lahko tako podobo za skupen izvor regresivne fantazme in podobe svetega. Spomnimo se za trenutek, da obstajajo še druge čustvene korenine poleg očetovskega kompleksa. Sam Freud, ki ”primitivne čase človeštva” postavlja proti našemu civiliziranemu preziru spolnosti, sugerira, da so ljudje najprej pobožanstvili spolnost in da so bile vse druge človeške dejavnosti prenos spolnega v nespolno. Kasneje je Freud priznal, da ne ve, kam naj postavi ženska božanstva v genezi religiozne iluzije.

Ali ni to znamenje možne religije življenja, religije ljubezni? Vsaj dvakrat se je Freud prib-

ližal tej delovni hipotezi, vendar jo je takoj odrinil. V znamenitem mitu prvotnega umora naleti na dogodek, ki ni razložen, čeprav je navsezadnje bistvo zapleta: gre za trenutek, ko bratje sklenejo, da med seboj ne bodo ponavljali očetovega umora. Ta bratovski pakt ima velik pomen, saj konča ponavljanje očetomora; ko prepove bratomor, zasnuje neko zgodovino. Toda Freud je veliko bolj zaposlen s simbolično ponovitvijo umora v tematskem obredu kot s spravo med brati. Ta omogoča spravo s podobo očeta, ki je odtej vtisnjena v srca. Zakaj usoda vere ne bi bila povezana rajši s to bratsko spravo kakor z večnim obnavljanjem očetomora? Freud se je odločil, da sinova religija ni resničen napredek iz očetovskega kompleksa: fikcija, da upor vodi sin, ki je torej lik morilca, takoj zapre napol odprtmožnost. Ali ni to podobna ovira, na katero naleti prvi esej *Mojzes in monoteizem?* Če je bil Mojzes Egipčan, si je moral izposoditi svojega etičnega boga od že oblikovane religije. Toda kult Atona, ki naj bi bil narejen po modelu dobrohotnega kraljeviča Ehnatona, postavlja z vso močjo uganko ”političnega” boga, hočem reči boga, ki osnuje socialni pakt in ki se zato dviga nad temelj poželenja in strahu in je tesneje povezan s spravo med brati kot z umorom očeta.

Toda predvsem zadnja teorija nagonov bi lahko pripeljala do nove raziskave religioznega pojava.<sup>2</sup> Iz tega ni bilo nič. Prav nasprotno, to je obdobje, ko Freud utrujuje svojo sovražnost do religije in se pripravlja na pisanje dela *Prihodnost neke iluzije*. Toda ko je postavil Eros in smrt v medsebojno nasprotnje, je ponovno našel določeno mitološko ozadje, preneseno v izročilu nemške romantične; prek tega se je lahko vrnil k Platonu in

<sup>2</sup> Prim. *Analytique*, III. del, pogl. III; F. Pasche, ”Freud et l’orthodoxie judéo-chrétienne”, *Rev. fr. de Psa.* XXV, I, 1961, 55–88; A. Vergote, ”La religion du père face à la raison et à la nécessité”, *La Psychanalyse, science de l’homme*, 223–257.

Empedoklu in imenoval Eros "moč, ki združuje vse stvari". Toda v nobenem trenutku ni zaslutil, da bi ta mitični Eros lahko zadeval epigenezo religioznega občutja niti da bi bil Eros lahko drugo ime za Janezovskega Boga, še prej devteronomičnega Boga in še prej Ozejevega Boga, ko prerok v svojih spevih proslavlja zaroko v puščavi. In zakaj "naš bog Logos, ki ne ponuja tolažbe, katerega glas je slaboten, a se bo postopoma dal slišati", ne bi bil - kljub ironičnemu tonu, ki ga ob tej priložnosti uporablja Freud - drugo Erosovo ime, v globoki enotnosti simbolov Življenja in Svetlobe? Zdi se mi, da Freud brez razloga, hočem reči brez psihoanalitičnega razloga, izključi možnost, da bi bila vera deležnost pri izviru Erosa in da ji tako ne bi šlo za tolažbo otroka v nas, ampak za silo ljubezni, ki jo vera želi napraviti odraslo, v nasprotju s sovraštrom v nas in zunaj nas - v nasprotju s smrtjo. Freudovi kritiki lahko uide le vera kot oznanilo ljubezni: "Bog je tako ljubil svet ..."; toda njegova kritika mi lahko v zameno pomaga pri razločevanju tistega, kar to oznanilo ljubezni izključuje - kaznovalna kristologija in moralni Bog - in tistega, kar jo vključuje: neko pokrivanje tragičnega Jobovega Boga z liričnim Janezovim Bogom.

### b) Religija in fantazma

Vprašanje neregresivnih in nearhaičnih izvirov religije privede do kritičnega pregleda reprezentativnega jedra. Freud misli, da je to jedro obdelal v točki, v kateri naj bi sovpadali klinična praksa in etnologija: fantazma očetomora. Za Freuda je "vrnitev potlačitve" hkrati vrnitev občutkov strahu in ljubezni, tenube in tolažbe ter vrnitev same fantazme pod nadomestno podobo boga. Ta je tako oddaljeni "rezultat" "podob", ki pripadajo nagonskemu ozadju. Zato ima vse, kar smo rekli o možni epigenezi religioznega občutja, smisel le v posredniški vlogi epigeneze na področju podob.

Vendar je ta epigeneza pri Freudu preprosto izključena zaradi položaja, ki ga zavzema fantazma prvotnega očetomora. Bistveno za Freudovo interpretacijo je, da se je ta umor zgodil v preteklosti, enkrat ali večkrat, in da je z njim povezan resnični spomin, vpisan v dedno zapuščino človeštva. Individualni Ojdip traja premalo časa in je preveč nejasen, da bi lahko ustvaril bogove; brez pradavnega zločina, vpisanega v filogenetsko preteklost, je nostalgijsa po očetu nerazumljiva - splošni oče namreč še ni *moj* oče. Vendar Freud v teku desetletij ni ublažil, ampak je nenehno poudarjal resnični spomin na prvotni umor. Najbolj jasna besedila glede tega so v delu *Mojzes in monoteizem*; obsežno smo jih citirali v našem delu *Analytique*. Če je torej religija za Freuda arhaična in ponavljajoča se, je taka predvsem zato, ker jo vleče nazaj spomin na umor, ki pripada predzgodovini in ustvarja tisto, kar v delu *Mojzes ...* imenuje "resnica v religiji". Resnica je v spominu. Vse, kar doda domišljija, je kot v sanjah izkrivljeno. Vse, kar doda racionalna misel, je tudi, kot v sanjah, drugotna predelava, racionalizacija in vraževerje. Freud tako odločno obrne hrbet "demitolinizirajočim" razlagam - od Schellinga do Bultmanna jemljejo mitu vsako vzrokoslovno funkcijo in obnovijo njegovo mitično-poetično funkcijo, ki lahko odpre pot refleksiji ali spekulaciji.

Vendar je čudno ugotoviti, da je Freud ohranil zamisel, ki jo je moral opustiti na področju nevrose, pri razlagi religije. Spomnimo se, da je bila upravičena razлага Ojdipovega kompleksa usvojena proti zmotni teoriji, da odrasli resnično zapeljuje otroka. Na žalost je bila ojdipovska epizoda, ki jo je Freud odkril, ko je nekako obrnil smisel scene zapeljevanja, nameščena na isto mesto; to je še sled resničnega spomina (funkcija sledi, ki se je spomnimo in omogoča asimilacijo izrecne regresije v skoraj halucinativno obnovitev spominske sledi v sedmem poglavju dela *Razлага sanj*). Kakor individualni Ojdipov kompleks je tudi kolektivni kompleks

človeštva še toliko bolj asimiliran z vrnitvijo občutka in predstave značilnosti sledi.

Vendar si Freud sam zagotovi tudi sredstva, po katerih si stvari zamišlja drugače. Njegova ideja nesledne predstave se začne pri zamisli "primitivnega prizora". V delu *Leonard* ... opaža, da "Prizor z jastrebom" "ne more biti Leonardov spomin, ampak fantazma, ki jo je skonstruiral kasneje in jo je projiciral v svoje otroštvo". Ob tej priložnosti Freud sugerira, da bi se lahko zgodovinopisje primitivnih narodov rodilo enako, "ko ljudstvo pridobi zavest o sebi" in občuti "potrebo po poznavanju svojih začetkov in svojega razvoja":

"Tedaj zgodovina, ki je začela slediti in zapisovati dogodek iz preteklosti, usmeri pogled še nazaj, zbere izročila in legende, interpretira sledi, ki jih je zapustila daljna preteklost v običajih in navadah, ter tako sestavi zgodovino predzgodovinske preteklosti."<sup>3</sup> Ali ta "zapoznela in tendenciozna zgodovina primitivnih časov"<sup>4</sup> ne skriva v sebi *kreacije smisla*, ki lahko zakoliči in prenaša tisto, kar smo imenovali epigenezo religioznega občutja? Ali taka fantazma "primitivnega prizora" ne more zagotoviti prve plasti smisla domišljiji začetkov, ki je vedno bolj ločena od svoje otroške in skoraj nevrotične ponavljalne funkcije ter vedno bolj razpoložljiva za raziskavo bistvenega pomena človeške usode?

Vendar je Freud srečal tudi to nesledno predstavo, nosilko novega smisla: ne tedaj, ko je govoril o religiji, ampak ko je govoril o umet-

nosti. Spomnimo se naše eksegeze nasmeha Mone Lise: spomin izgubljene matere, smo rekli, je ponovno ustvarjen z umetniškim delom. Ta spomin ni skrit pod ..., ležeč pod, kot resnična plast, ki je samo ponovno pokrita, ampak je resnično ustvarjen, saj je tudi razstavljen.<sup>5</sup>

Zato lahko ista fantazma nosi dve nasprotujoči si silnici: regresivno, ki jo podvrže preteklosti, in progresivno silnico, ki jo naredi za kazalko smisla. S Freudovega stališča je razumljivo, da sta regresivna in progresivna silnica lahko združeni v isti fantazmi. Tudi fantazma jastreba pri Leonardu zasnuje preobrazbo sledov preteklosti. Zato je resnična umetnina, kakor Mona Lisa, stvaritev, v kateri je po Freudovih besedah preteklost mogla biti "zanikana in presežena".<sup>6</sup>

Vendar Freud priznava, da ne razume te ustvarjalne funkcije: "Ker sta umetniški talent in delovna zmožnost tesno povezana s sublimacijo, moramo priznati, da s psihoanalizo ne moremo prodreti do bistva umetniške funkcije."<sup>7</sup>

Uporabimo ta opažanja pri fantazmi začetnega zločina. Freud piše v *Leonardu*: "Psihoanaliza nas je naučila prepoznavati tesno povezano, ki združuje očetovski kompleks in vero v Boga. Pokazala nam je, da osebni bog ni psihološko nič drugega kakor preobraženi oče ... Pravični in vsemogočni Bog ter dobrohotna Narava se nam zdita bolj veličastni sublimaciji očeta in matere kot pa obnovitev in rekon-

<sup>3</sup> *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*; S. Freud, *Gesammelte Werke* (G. W.) VIII, 151; S. Freud, *Standard Edition* (S. E.) XI, 81. V zapisu iz leta 1919 (prav tam, št. 2) Freud nasprotuje Havelocku Ellisu, ki se v sicer dobrohotnem poročilu (1910) ni strinjal, da bi Leonardov spomin lahko imel realno osnovo; Freud še poudari značilnost *fantazme* prizora: četudi so jo vzbudili ostanki spomina, fantazma preoblikuje "ta realni nič" (*die reale Nichtigkeit*).

<sup>4</sup> Prav tam.

<sup>5</sup> Prim. *Analytique*, II. del, pogl. I.

<sup>6</sup> Prim. *Analytique*, 159.

<sup>7</sup> G. W. VIII, 209; S. E. XI, 136.

strukcija prvih zaznav otroštva.”<sup>8</sup> Zakaj ta “preobrazba” ne dopušča iste dvoumnosti, iste dvovalentnosti sanjske predstave in kulturne stvaritve? Da bi religija izpolnila svojo funkcijo, ne individualno, ampak univerzalno, je v okviru Freudove interpretacije nekako potrebno, da postane kulturna veličina in privzame funkcijo zaščite, tolažbe in sprave. Toda, ali je potem mogoče, da je lik očeta v religiji in veri le rebus, zakrit v vernikovi prošnji kakor Leonardov jastreb v gubah obleke Device Marije? Po mojem mnenju ne moremo obravnavati očetovskega lika izolirano kot lik, iz katerega bi ustvarili posebno eksegezo; je le del – čeprav središčni, kot bomo povedali kasneje – v mitično-poetični skupini, ki jo moramo najprej upoštevati v njeni globalnosti.

Predlagam, da raziščemo naslednjo pot: kar ustvarja moč religioznega simbola, je, da je ta simbol ponovitev fantazme primitivnega prizora, preobraženega v orodje za odkritje in raziskavo izvorov. Po teh predstavah “kazalcih” človek izreče vzpostavitev svoje človečnosti. Tako priповedi o boju v babilonski in heziotski književnosti, priповedi o padcu v orfejski književnosti, priповedi o prvotnem grehu in izgonu v hebrejski književnosti<sup>9</sup> lahko obravnavamo, v slogu Otta Ranka, kot neke vrste kolektivne sanje, vendar te niso podoživljanje predzgodovine. Simbol prek sledilne funkcije prej razodeva domišljijo iz začetkov. Za to lahko rečemo, da je zgodovinska v smislu *geschichtlich*, ker izreče nastop, prihod v bivanje. Ne moremo pa reči, da je zgodovinska v smislu *historisch*,

ker nima nobenega kronološkega pomena. Če uporabim husserljansko terminologijo, bom rekel, da fantazme, ki jih je raziskoval Freud, oblikujejo *hyletique* te mitično-poetične domišljije. Človek “oblikuje”, “razлага”, “stremi k” pomenom drugega reda prav “na” fantazmah primitivnega prizora. Ti pomeni lahko postanejo znamenja svetega, ki jih filozofija razmišljanja more zgolj prepozнатi in pozdraviti na obzorju svoje arheologije in teologije. To novo namenskost, po kateri je fantazma simbolično interpretirana, spodbudi že značilnost fantazme, če govori o izgubljenem izvoru, izgubljenem arhaičnem predmetu, o pomanjkanju, ki je vpisano v želji; brezmejne gibljivosti interpretacije ne spodbudi polnost spomina, ampak njegovo pomanjkanje, njegova odprtina. Etnologija, primerjalna mitologija in biblična eksegeza to potrjujejo: vsak mit je ponovna razлага prejšnje zgodbe; te interpretacije interpretacij lahko torej dobro delujejo na fantazme, ki pripadajo različnim dobam in stopnjam libida: toda pomembnejša od “impresivne snovi” je gibljivost interpretacije, ki je vključena v pospeševanje smisla in oblikuje obnavljanje njegove namembnosti. Zato se bo lahko uporabila *hermeneutiké techne*; mit je že sam po sebi *herméneia*, interpretacija in reinterpretacija izvorov.<sup>10</sup> In če mit dobi teološki pomen, kot vidimo v priповidih o začetkih, se to zgoditi prek neprehnehega popravljanja, ki postane dogovorjeno in nato sistematično.

Očetovskega lika torej ne moremo ločiti od mitološko-poetične funkcije, v katero je vključen. Res je, da ima posebno vztrajnost,

8 G. W. VIII, 195; S. E. XI, 123.

9 *La Symbolique du mal*, II. del. – O religiji in fantazmi prim. J. Laplanche in J. B. Pontalis, “Fantasme originaire, fantasme des origines, origine du fantasme”, *Les Temps Modernes*, XIX, 215, 1964, 1833–1868.

10 Tukaj namigujem na dva zgodovinska izvora hermenevtike; “hermenevtična tehnika” razlagalcev znamenj, sanj, nerazumljivih govoric in “interpretacija”, hermeneia, ki je po Aristotelu samo delo pomembnega govora na splošno. Prim. *Problématicque*, pogl. II.

saj zagotavlja prototip boga in se prek politeizma, kasneje monoteizma, vrača k edinstvenemu liku očeta. Samo očetov lik predstavlja to "projekcijsko" značilnost. To je res. Toda Freud se ni toliko bojeval s težavami "projekcije" kolikor s težavami "introjekcije" in "identifikacije". Nadomestitev totema živali in totema boga z očetom ga ne moti preveč. Zaradi te analogije zoofobij in paranoje mu ni treba naprej raziskovati. Ali ni treba tukaj postaviti istih vprašanj, kot so bila tista, ki smo jih postavili v zvezi s podobo matere pri Leonardovi Moni Lizi? Ali ni očetovski lik "zanikan in presežen" kot tudi "ponovljen"? Kaj sem razumel, ko sem odkril – uganil – očetovski lik v predstavi boga? Ali bolje razumem prvega in drugega? Toda ne vem, kaj pomeni oče. Fantazma primitivnega prizora me pripelje do irealnega očeta, do očeta, ki manjka naši individualni in kolektivni zgodovini; v tej fantazmi si predstavljam Boga kot očeta; moje nepoznanje očeta je tako veliko, da lahko rečem: mitologija na osnovi fantazme sanjskega značaja ustvari očeta kot kulturno veličino. Nisem vedel, kaj je oče, preden njegova podoba ni obrodila cele vrste svojih poganjkov. Kar oblikuje očeta kot prvotni mit, je interpretacija, po kateri fantazma primitivnega prizora pridobi nov namen; vse do točke, ko lahko prosim: "Oče naš, ki si v nebesih ..." Simbolika neba in očeta v predfilozofskem mitičnem jeziku natančneje določa simboliko izvora, ki jo arhaična fantazma dejansko prenaša v korist odsotnosti, pomanjkanja, izgube in praznine lastnega "predmeta".

Zakaj ima zdaj očetovski lik prednost pred materinskim? Brez dvoma zato, ker je njegova simbolična zmožnost bogatejša, še posebno zmožnost "transcendence". Oče se pojavlja v simboliki manj kot enakovreden roditelju materi, a bolj kot nosilec imena in zakonov; vse, kar Freud pove o identifikaciji s podobnim, če se razlikuje od libidne identifikacije, ima tukaj svoje mesto: nimamo očeta, s katerim bi se lahko identificirali, ne le zato, ker je

arhaičen, izgubljen predmet, ampak ker je vse kaj drugega kot arhaičen predmet. Zato se lahko "vrne" le kot kulturna tema; identifikacijski oče ima nalogo predstave, ker že od samega začetka ni predmet želje, ampak vir institucije. To je neka stranska irealnost, ki je že od začetka bit jezika. Ker daje ime, gre za problem imena, kot so si Hebrejci prvotno zamišljali. Zato je moral imeti lik očeta bogatejšo in bolj izoblikovano usodo kot lik matere. Na tej poti sublimacije, ki jo začrta identifikacija, se je simbol očeta lahko povezal s simbolom "gospoda" in simbolom "neba" v smislu simbolike urejene, modre in pravične transcendence, kot jo razvija Mircea Eliade v prvem poglavju dela *Histoire comparée des Religions* (*Primerjalna zgodovina religij*). Toda zdaj je lik očeta ustvarjen prav s procesom, ki ga iztrga funkciji preproste vrnitve potlačenega – iz nje se dviguje. To ustvarjanje smisla oblikuje resnično "naddeterminiranost" avtentičnih simbolov in ta naddeterminirnost osnuje možnost dveh hermenevtik, prve, ki razkrinka arhaizem njene fantazmične snovi, in druge, ki odkrije njen novi namen. Prav v simbolu samem se lahko spravita obe hermenevtiki. Ne bi se torej mogli ustaviti pri antitezi, ki bi ločila "dva vira morale in religije"; kajti preroštvo zavesti ni zunaj svoje arheologije.

Lahko bi celo rekli, da simbolu zaradi nadterminirane zgradbe uspe preobrniti časovna znamenja prvotne fantazme. Prejšnji oče pomeni eshaton, "Boga, ki prihaja"; ustvaritev pomeni ponovno stvarjenje; rojstvo analogno določi novo rojstvo; celo otroštvo – otroštvo, ki je za menoj – pomeni drugo otroštvo, "drugo naivnost". Zavedati se pomeni, da opaziš pred sabo svoje otroštvo in za sabo svojo smrt: "bili ste mrtvi ..."; "če ne postanete kot otroci ..." V tej izmenjavi rojstva in smrti je simbolika Boga, ki ponovno pride in upraviči lik prejšnjega očeta.

Toda če je simbol zanikana in presežena fantazma, ni nikoli odpravljena fantazma. Zato

nismo nikoli gotovi, da tak simbol svetega ni le "vrnitezv potlačenega"; ali rajši, vedno je gotovo, da je vsak simbol svetega tudi in hkrati pojav infantilnega in arhaičnega simbola. Obe vrednosti simbola sta neločljivi.

Simbolični pomeni, ki so najbližje teološkemu in filozofskemu razmišljanju, so vedno povezani s sledjo arhaičnega mita. Ta ozka povezava arhaizma in preroštva bogati religiozni simbol, dela ga tudi dvoumnega; "simbol nam daje mislit", toda pomeni tudi rojstvo idola, zato je kritika idola pogoj osvojitve simbola.

### c) Vera in beseda

Zdi se mi, da ta razprava o nagonu in nato fantazmi pripelje do tretjega problematičnega področja. Beseda je tisti element, v katerem se razvije napredovanje smisla. Do zdaj smo prepoznali le senco tega smisla, ki je v nagonu in fantazmi. Epigenezo obojega omogoča prav beseda, ki je sredstvo te *hermeneie*, te "interpretacije", ki jo izvaja simbol sam glede na fantazmo, še preden jo "interpretirajo" eksegetiki.

Dialektiko, ki izvira iz čustva in fantazme, tako podpira dialektika, ki izvira iz jezika v simboliki; toda to ustvarjanje smisla pomeni, da je imaginarno mitično-poetične funkcije bolj povezano z besedo v nastajanju kot s podobo, ki jo razumemo kot preprosto oživitev percepцијe. Na žalost je Freudova zasnova besede zelo revna, smisel besed je oživitev slušnih predstav, tako je jezik sam "sled" zaznave; ta zasnova jezika, ki je sama po sebi sledna, ni mogla zagotoviti podpore epigenezi smisla. Če je res, da fantazma ne more razviti vseh svojih stopenj razen v elementu jezika, je potrebno tudi, da se "razširjene stvari" razlikujejo od "videnih

stvari"; toda "razširjene stvari" so najprej "izgovorjene stvari" in te so v mitih o začetku in koncu prav nasprotno od sledi – razlagajo fantazme prvotnega prizora, da *izrečejo*, kakšen je položaj človeka na področju svetega.

Ta nezadostnost Freudove filozofije jezika po mojem mnenju razloži, kar se mi zdi največja slabost v njegovi teoriji religije: verjel je, da bo lahko neposredno ustvaril psihologijo nadzaja in na njeni podlagi neposredno psihologijo verovanja in vernika in tako obšel eksegezo *tekstov*, v katerih in prek katerih je religiozni človek "oblikoval" in "vzgojil" svoje verovanje, v smislu nemškega pojma *Bildung*, ki smo ga že določili. Vendar ni mogoče izvajati psihoanalize verovanja brez interpretacije razumevanja kulturnih del, v katerih je oznanjen predmet verovanja.

Kar smo na splošno povedali o tem, "da se človek začne zavedati", moramo povedati še, "kako postane religiozen". Rekli smo, da se začne zavedati, ko izstopi iz arhaizma prek vrste podob, ki ga oblikujejo kot človeka.

Nemogoče je torej ugotoviti smisel religioznega človeka brez besedil, ki so dokazi njegovega verovanja. To je argument, ki ga je zelo jasno izrazil Dilthey v znamenitem eseju iz leta 1990, *Die Entstehung der Hermeneutik*. Pravi, da se razumevanje ali interpretacija zares začne šele, ko so "izrazi življenja" določeni v objektivnosti, ki je izpostavljena urejeni umetnosti: "To razumevanje, ki je skladno z umetnostjo, aplicirano na trajno določene izraze življenja, imenujemo eksegeza ali interpretacija."<sup>11</sup> Če je literatura odličen primer te interpretacije – čeprav bi lahko upravičeno govorili tudi o hermenevtiki kiparstva in slikarstva –, je to zato, ker je jezik edini integrirani, izčrpni in objektivno razumljivi izraz človeške notranjosti. Dilthey

11 Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, v *Oeuvres Complètes*, t. V, 319.

nadaljuje: "Zato ima umetnost razumevanja svoje središče v eksegezi ali interpretaciji dediščine človeškega bivanja, ki jo vsebuje zapisano."<sup>12</sup>

Komajda je treba reči, da *Mojzes in monoteizem* nikakor ni dorasel eksegezi. Stare zaveze in na nobeni stopnji ne ustrezajo najosnovnejšim zahtevam besedilu prilagojene hermenevtike. Zato ne moremo reči, da je Freud izdelal niti začel oblikovati "analizo religioznih predstav", medtem ko je na estetski ravni *Michelangelov Mojzes* resnično obravnavan kot različno delo, analizirano po delčkih, ne da bi se dopustila kakrsna koli neposredna "psihiologija" stvaritve in stvaritelja. Religiozna dela in spomeniki verovanja niso obravnavani z isto simpatijo niti z isto doslednostjo: medlo sorodstvo med religiozno tematiko in očetovskim prototipom ima tu svoje mesto. Freud se enkrat za vselej odloči, da so resnično religiozne le predstave, ki očitno izhajajo iz tega prototipa – mogočno bitje, ki ukazuje naravi kot kraljestvu, ki iznica smrt in popravlja zemeljske nadloge, to je vse, kar je lahko Bog, če mora biti Bog: naivna, ljudska religija je resnična religija. Filozofska ali oceanska religija<sup>13</sup>, v kateri je osebnost Boga oslabljena, prestavljena ali opuščena, so drugotne izpeljave ali racionalizacije, ki nas vračajo k prototipu očeta.

Z dvema posebnima temama, ki sta postavljeni prav v središče Freudove problematike, to sta tema krivde in tema tolažbe, bi rad pokazal, kako lahko ponovno odpremo pot, ki

jo je Freud zaprl.

Prva se nanaša na religijo, ki je krona etične vizije sveta, in druga na religijo, ki izhaja iz odprave etike. Toda to sta tudi za Freuda dve žarišči religiozne zavesti, saj postopoma postavi religijo ob bok prepovedi in ob bok tolažbi.

Toda Freud ni posvetil niti najmanjše pozornosti epigenezi "občutka krivde", ki bi jo vodila vedno bolj prefinjena simbolika. Zdi se, da občutek krivde nima zgodovine razen Ojdipovega kompleksa in njegovega uničenja. Še naprej je preventivna procedura glede na pričakovano kazeno. V Freudovi literaturi je občutek krivde redno obravnavan v tem arhaičnem smislu. Vendar pa epigeneze krivde ne moremo neposredno uveljaviti prek psihologije nadjaza; ugotovimo jo lahko le s posredno eksegezo besedil kaznovalne literature. Tu se oblikuje svarilna zgodovina "zavesti" (*Gewissen*). Človek privoli v odraslo, normalno, etično krivdo, ko sam sebe razume *skozi* like te svarilne zgodovine. Sam sem poskušal postopati prek določevanja pojmov madeža, greha, krivde z eksegezo po Diltheyjevi razlagi besede.<sup>14</sup> Iz tega izhaja, da krivda napreduje tako, da prestopi dva praga. Prvi je prag nepravičnosti – po razlagi judovskih prerokov in tudi Platonovi – strah pred nepravičnostjo in obžalovanje nepravičnega ravnjanja nista več tabu; pretrganje medosebnih vezi, krivica, storjena drugemu, ki ga obravnavamo kot sredstvo in ne kot cilj, so bolj pomembni kot občutek, da

12 Prav tam.

13 *Malaise dans la Civilisation*, pogl. I.

14 Sa *Symbolique du Mal*, I. del. Glej tudi moj esej "Morale sans péché ou péché sans moralisme" v *Esprit*, feb. 1954. Dodajam tudi zapise R. S. Lee, *Freud and Christianity*, 93: "Religion is more properly a function of the ego than of the unconscious and the id." O Freudu in krivdi Ch. Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchatel, la Baconniere, 1943; A. Hesnard, *L'Univers morbide de la faute*, P. U. F. 1949; *Morale sans péché*, P. U. F., 1954; Ch. Nodet, "Psychanalyse et sens du péché", *Rev. fr. de Psa.* XXI, 6, 1957, 791-805.

nam grozi kastracija; tako zavest nepravičnosti označuje oblikovanje smisla glede na strah pred maščevanjem in kaznijo. Drugi prag je prag greha pravičnega, tega, kar je slabega v sami pravičnosti; zavest odkrije radikalno zlo, ki prizadene vsako načelo, tudi načelo poštenega moža.

Vse, kar smo že povedali o funkciji fantazme, dobi tu nov smisel: miti, v katerih se izraža to napredovanje zavesti, so gotovo postavljeni na fantazmah prvotnega prizora, ki izhajajo iz bojazni nadnjaza; zato je krivda past, priložnost za nazadovanje, stopicanje na predmoralno stopnjo, obmirovanje v arhaizmu. Toda mitična namenskost je v vrsti interpretacij in reinterpretacij, po katerih mit popravi svoje arhaično bistvo. Tako se oblikujejo simboli zla, ki nam dajo misliti in s katerimi lahko oblikujemo idejo hudobne volje ali idejo služabnika sodnika. Med "občutek krivde" v psihoanalitičnem smislu in med radikalno zlo v Kantovem smislu se uvršča paleta podob in vsaka povzema prejšnjo, tako da jo "zanika" in "preseže", kot pravi Freud o umetniškem delu. Naloga refleksivne misli bi bila, da pokaže, kako ta "napredajoča" zavest krivde sledi napredovanju simboličnih sfer, ki smo jili skicirali na začetku tega poglavja; iste podobe imetja, možnosti in vrednosti, s katerimi smo opredelili občutek, so tudi zaporedne stopnje naše odtujitve. To razumemo: če gre za podobe naše zmotljivosti, gre tudi za podobe našega že padlega bitja. Svoboda se odtjujuje, medtem ko odtjujuje lastno ekonomsko, politično in kulturno posredovanje: služabnik sodnik, bi lahko znova reklí, se posreduje preko vseh podob naše nezmožnosti, ki izražajo in popredmetijo našo moč bivanja.

Prek te posredne metode bi lahko izdelali idejo neinfantilnih, nearhaičnih, nenevrotičnih virov krivde. Toda ko želja umesti te zaporedne sfere in meša svojo razvejenost z neerotičnimi funkcijami, se podaljša tudi čustveni arhaizem krivde na

vseh stopnjah odtujene lastnine, prekomerne moči, domišljave zahteve po veljavi. Zato je krivda najprej dvoumna in sumljiva. Vedno je potrebno, da uničimo lažna slepila, usmerimo na krivdo dvojno razjasnitev z interpretacijo, ki demistificira in razkrinkava njen arhaizem, in s prenovitveno interpretacijo, ki poroča o rojstvu zla v samem duhu.

Primer krivde sem vzel kot prvi primer dvoumne, in hkrati arhaične (kar se tiče njenega izvora) predstave, ki je zmožna nedoločenega ustvarjanja smisla; ta dvoumnost je vpisana v srce religije, če so predstave o blaginji na isti ravni in iste kakovosti kot predstave o zлу. Pokažemo lahko, da vsem podobam obtožbe ustrezajo vzporedne podobe odrešenja. Posledica je, da središčna podoba religije, o kateri nam psikoanaliza pravi, da izhaja iz prototipa očeta, ne more dokončati lastne geneze, saj ni šla prek vseh stopenj, ki ustrezajo stopnjam krivde. Interpretacija fantazme očeta v simbolizmu boga se tako nadaljuje na vseh ravneh obtožbe in odrešenja.

Toda če simbolična predstava Boga "napreduje" z istimi koraki kot simbolika zla in krivde, poti v notranjost te korelacije ne dokonča. Freud je gotovo uvidel, da je religija prej umetnost prenašanja trdote življenja kot pa nedoločeno izmikanje očetovi obtožbi. Toda ta kulturna funkcija tolažbe umešča religijo ne le v sfero strahu, ampak v sfero poželenja. Že Platon je dejal v delu *Fajdon*, da je v vsakem od nas otrok, ki je potreben tolažbe.

Vprašanje je, ali je ta funkcija tolažbe le infantilna in ali ni tudi to, kar bom zdaj imenoval epigeneza, dialektika, ki izhaja iz tolažbe. Tudi tej rektifikaciji tolažbe določa napredovanje literatura. Ali bo kdo zanikal, da kritika starega zakona plačevanja, že pri modrih Babiloncih in še bolj v hebrejskih knjigah, ne pripada religiji? Toda zdaj je treba vstopiti v drugo problematiko, za katero se zdi, da je Freud ni opazil, tisto, o notranjem konfliktu med vero in religijo: Jobova vera in ne religija

njegovih priateljev bi zaslužila, da se ji postavi po robu Freudov ikonoklazem. Ali ne moremo reči, da ta vera opravlja nekaj naloge, ki jo je Freud določil vsakomur, ki bi se odločil za "odpoved očetu" (*Leonard ...*)? Job dejansko ne dobi nobene razlage svojega trpljenja, pokazano mu je le nekaj veličine in vseobsegajočega reda, ne da bi neposredno spoznal smisel; njegova vera je bliže "tretji zvrsti" spoznanja po Spinozi kot vsaki religiji Previdnosti. Tako je odprta pot ne-narcistični spravi: odpovedujem se svojemu stališču; ljubim vse; pripravljam se reči: "Intelektualna ljubezen duše do Boga je del neskončne ljubezni, s katero Bog ljubi samega Sebe" (*quo Deus se ipsum amat*<sup>15</sup>). To je torej edina in edinstvena odprava etike, ki jo vera izvaja nad dvojno potjo zapovedi in plačila. Ko verni človek odkrije greh pravičnega, izstopi iz etike zaslug; ko izgubi tolažbo, ki je blizu njegovemu narcisizmu, izgubi vsako etično vizijo sveta.

Na tej dvojni poti preseže očetovski lik; toda mogoče ga, ko ga izgubi kot idol, odkrije kot simbol. Simbol očeta, to je preostanek smisla, h kateremu stremi *se ipsum* Spinozovega teorema: simbol očeta ni več simbol očeta, ki ga lahko posedujem; v tem pogledu je oče neoče, je sličnost očeta, v skladu s katero odpoved želji ni več smrt, ampak ljubezen, tudi v smislu posledičnega stavka Spinozovega teorema: "Ljubezen Boga do ljudi in intelektualna ljubezen duše do Boga je ena in ista stvar." Tu smo dosegli točko, od koder se zdi, da ni poti naprej; to ni točka počitka, ampak napetosti; ker še ne vemo, kako bi lahko obstajala hkrati "osebnost" Boga, ki odpušča, in "neosebnost" *Boga sive natura*. Pravim samo, da bi lahko bila dva načina odprave etike, Kierkegaardov in Spinozov, enaka, kot nam daje misliti Spinozov *Deus se ipsum*

*amat* in kot izpričuje dialektika "Boga" in "Božanstva", ki se skriva v vsaki zahodni teologiji; toda ne poznam njune identitete. Na tej skrajni točki se ponuja še zadnja konfrontacija s Freudom; pravzaprav je treba vse do konca odklanjati alternativo dveh plitkosti: apologetično, ki bi v celoti zavrnila njegov ikonoklazem, in eklektično, ki bi postavila nasproti ikonoklazem religije in simboliko vere. Sam bom po načelu realnosti kot poslednjim sredstvom uporabil dialektiko *daja* in *neja*. Končno se na tej ravni srečujeta, da bi se vzajemno preverila, to, kar imenujem epigenēza tolažbe po veri in "resignacija" Ananke po Freudu.

Ne skrivam, da mi je branje Freuda pomagalo razviti kritiko narcisizma – ki ga nisem nehal imenovati zmotni Cogito ali nedozoreli Cogito – vse do njegovih najskrajnejših posledic, ki zadevajo religiozno željo po tolažbi; to branje mi je pomagalo, da sem v srce verske problematike postavil "odpoved očetu". Ne skrivam pa niti svojega nezadovoljstva nad Freudovim pojmovanjem principa resničnosti. Scientizem mu je preprečil, da bi šel do konca poti, ki jo je zaslutil prav v *Leonardu*, čeprav je ta knjiga najostrejša, kar jih je napisal proti religiji.

Povedali smo že, da resničnost ni le skupek dejstev, ki jih lahko potrdimo, in zakonov, ki jih lahko preverimo; to je psihoanalitično tudi svet stvari in ljudi, kakršen bi se prikazal človeški želji, ki bi se odpovedala načelu užitka, torej bi se v vsem podredila vsemu. Toda sprašujem se, ali je potem resničnost le Ananke. Ali je le potreba, ki je ponujena moji resignaciji? Ali ni tudi možnost, ki je odprta moči ljubezni? Vprašanje razlagam na svojo odgovornost skozi to, o čemer se je spraševal tudi Freud v zvezi z Leonardovo usodo: "Lahko se sprašujemo, ali je preobrazba

15 *Éthique* V, prop. 36.

intelektualne radovednosti v veselje do življenja, kar je tudi osnova drame *Faust*, možna v realnosti. Toda ne da bi načeli to vprašanje, lahko trdimo, da se je Leonardov duhovni razvoj uresničil bolj po Spinozovi misli.<sup>16</sup> In kasneje: "Obkrožen z občudovanjem, in resnično ponižen, prelahko pozabi, da je tudi sam del delijočih energij in da mora poskušati v skladu z osebnimi zmožnostmi prenarediti majhen delček potrebnega poteka sveta, tega sveta, v katerem majhne stvari niso manj občudovanja vredne in manj pomembne kot velike."<sup>17</sup> Toda kaj bi lahko pomenile zadnje vrstice *Leonarda* ...?: "Še vedno imamo premalo spoštovanja do narave, ki je po sibilskih besedah Leonarda, besedah, ki že naznajojo Hamletove besede, 'polna neskončnih razlogov, ki niso bili nikoli izkušeni' (*La natura e piena d'infinite ragioni che non furono mai in isperienza*). Vsak človek, vsak od nas odgovarja na enega od brezštevilnih poskusov, po katerih se ti razlogi Narave prerivajo proti izkušnji."<sup>18</sup> V omenjenih vrsticah razbiram diskretno povabilo k poenačenju resničnosti z naravo ter narave z Erosom. Te "delijoče energije", ti "neskončni razlogi, ki niso bili nikoli izkušeni", ti "brezštevilni poskusi", po katerih se le-ti "prerivajo proti izkušnji", to niso dejstva, ki jih ugotovimo, ampak sile, diverzificirana moč narave in življenja. Toda to moč lahko dojamem le v mitih stvarjenja. Ali ni to razlog, zaradi katerega so uničevalci podob, idealov in idolov mitologizirali resničnost in jo postavljajo zoper iluzijo in imenujejo kot Dioniz, nedolžnost postajanja, večni povratek, drugo pa Ananke, Logos? Ali ni ta remitizacija

znamenje, da disciplina resničnosti ni nič brez milosti predstavljanja? Da premišljevanje o nujnosti ni nič brez obujanja možnosti? S temi vprašanji se lahko Freudova hermenevtika izreče o drugi hermenevtiki, ki jo uporabimo pri mitično-poetični funkciji in za katero miti ne bi bili pravljice, to se pravi lažne, irealne, iluzorne zgodbе, ampak simbolična raziskava našega odnosa do bitij in do Bitja. To, kar nosi tako mitično-poetično funkcijo, je drugačna moč jezika, ki ni več zahteva želje, prošnja po zaščiti, previdnosti, ampak interpelacija, ko nič več ne prosim, ampak le poslušam.

Tako vse do konca poskušam izoblikovati *da* in *ne*, ki ju izgovarjam o psihoanalizi religije. Vera verujočega in tudi Freudova zamisel resničnosti ne moreta nedotaknjeni iz medsebojne primerjave. Uničenju ene ustrezajo uničenje druge. Razkol, ki ga *da* Freudu vpelje v srce vere verujočih, z odločanjem med simbolom in idolom, se pokriva z razkolom, ki ga *ne* Freudu vpelje v srce Freudovega načela resničnosti, z odločanjem med preprosto resignacijo in Ananke, ljubeznijo do Stvarjenja.

### **Prevedla Marija Dolgan**

---

Paul Ricoeur: *De l'interprétation essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965, str. 510-529.

---

16 *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, G. W. VIII, 142-3; S. E., XI, 75-6.

17 Prav tam.

18 Prav tam; G. W. VIII, 211; S. E. XI, 137.

**Janez Juhant**

## **Filozofija in teologija**

Za zahodnoevropsko kulturo sploh in za razumevanje vprašanja religiologije še posebno je pomemben odnos filozofije in teologije. To je eden ključnih odnosov v intelektualnem snovanju zahodnega človeka vsaj od pojava krščanstva in njegovega srečevanja z grško filozofijo. Sicer je problem odnosa filozofije in teologije znan že v grškem in drugem svetu, čeprav je tam povezan s prehodom mitologije v filozofijo oziroma s prehodom mitičnega pojmovanja sveta pri Grkih v razčlenjeno – razumsko podobo sveta, kot jo je omogočala filozofija.

Filozofija kot ljubezen do modrosti je po prepričanju grških filozofov veda, ki ureja vse bivajoče v celoto, mu določa temelje in vzroke in tudi zadnji, to je absolutni temelj vsega, kar je. Ta temelj razumejo Grki kot Neomejeno (Anaksimander), kot Božansko bit (Anaksagora), kot Popolno bitje (Platon), kot Negibljivi gibalec (Aristotel). Z grškimi filozofi se je v zgodovini zahodnoevropske misli uveljavila opredelitev sveta kot celote z njegovim zadnjim temeljem. To določitev je do takrat sicer opravljala mitologija, vendar se je v filozofiji zgodil pomemben preobrat.

Gre za drugačno, novo razumevanje sveta: prva, mitična podoba sveta je celovita in plastična, druga filozofska ima logični okvir, ki je razčlenjen in urejen. Mitični svet so pri Grkih urejali po Aristotelovih besedah teologi, tj. tisti, ki so pripovedovali o svetu (gr. *mithesthai*), kot npr. Homer in Heziod.

Filozofi pa ne pripovedujejo več o svetu, ampak ga razčlenjujejo, razlagajo in razumsko urejajo: filozofom je lastno urejevati, pravi Aristotel. Grška filozofija je s svojim nastopom prepustila teologe preteklosti, o njih je le pripovedovala oziroma njihove zgodbe o svetu, njihovo pripoved o temeljnih vprašanjih sveta in človeka uporabljala za filo-

zofsko razčlenitev teh problemov. Tako je zlasti za Platona značilno, da je uporabil motive iz grške mitološke preteklosti in z njimi pojasnil temeljna filozofska vprašanja. Odnos med filozofijo in teologijo je stopil v novo razmerje z nastopom krščanstva in dosegel svoj vrh v visokem srednjem veku, v filozofskem obdobju, ki ga imenujemo sholastika.

## **Krščanska podoba sveta – pot do teologije**

Prvi krščanski spisi – evangeliji in druga dela Nove zaveze – in tudi spisi krščanskih teologov prvih stoletij so bili najprej nenaklonjeni filozofiji. Nasproti poganski, to je grški filozofiji, ki je bila zanje človeški napuh, so postavljalni križano modrost Jezusa Kristusa. Za to je bilo več razlogov. Kristjani so bili pod stalnim pritiskom poganskih cesarjev, ki so bili tudi zastopniki poganske miselnosti, se pravi grške filozofije. Najbrž pa je še pomembnejši razlog, ki je vplival, da kristjani niso marali sprejeti filozofije, v tem, da je bila vera v križanega in vstalega Kristusa v nasprotju z razumsko razlago sveta. Križana ljubezen Boga-Človeka je za pogane nespamet, kot je zapisal apostol Pavel v pismu 1Kor 1, 22–24, kajti smrt Jezusa Kristusa na križu je nerazumljivo dejanje in je torej nerazložljiva z "običajno človeško pametjo". Modrost križa je pohujšanje (gr. *scáandalon*) za razumsko razčlenjevanje sveta in življenja, ker si človek ne more razložiti, da kdo da svoje življenje za druge, kot je npr. Mati Terezija vse življenje pripravljena posvetiti se strežbi revežem ali je Maksimilijan Kolbe v taborišču dal življenje za družinskega očeta itd. Podobno ni razložljiva materinska ljubezen ali potrpljenje, ki ga kdo zavestno ima s človekom, ki mu je nadležen, ker ga ima rad. Krščanski evangelij sicer uporablja razum – posebno izrazito v Janezovem evangeliju, vendar govori pretežno o delovanju Boga-Človeka Jezusa Kristusa med ljudmi in o človekovem odgovoru v veri

na tako delovanje.

Osnovna shema je logika vere kot osebni odgovor na ponudbo Boga, ki se razodeva v osebi Jezusa Kristusa in v veri pričakuje človekov odgovor. *Vera* kot temeljna narančnost in ključna sestavina tega odnosa je pogoj, da nastaja teologija – razumska razčlenitev teh razmerij in tako njihova znanstvena opredelitev. Svoj vrh je krščanska teologija dosegla v visoki sholastiki, ko se je odnos filozofije do teologije dogradil in znamoval vso zahodnoevropsko zgodovino. Iz prvotnega nasprotja med vero in razumom, med filozofijo in krščansko razlago vere (teologijo) se je oblikovala medsebojna podpora: grška filozofija je dala logični okvir, v katerem se je gibala vera kot znanost (lat. *fides in statu scientiae*). Iz vere kot pretežno osebnega odnosa do Boga se je razvil teološki sistem: znanstveno obdelana vera. Filozofija je zato v srednjem veku neločljivo povezana s teologijo. Ker je krščanstvo prodrlo v širni svet, se je model krščanske teologije uveljavil kot najvidnejši model teologije sploh. V srednjem veku se je oblikoval tesno ob judovskem in muslimanskem.

## Filozofija dekla teologije

Prvo krščansko obdobje imenujemo po cerkvenih očetih *patristika* (lat. *pátres*). Cerkveni očetje so bili prvi bogoslovci – krščanski teologi, ki so svetopisemski nauk, predvsem evangelij, skušali razložiti s pojmi takratnega časa. Kaj je Bog, kako razumeti Jezusa Kristusa, kaj je krščanstvo v primerjavi z drugimi religijami, so bila vprašanja, ki so zahtevala pozitivne odgovore, in cerkveni očetje so jih skrbno oblikovali. Pomagali so si s platonizmom, novoplatonizmom in še nekatrimi drugimi vodilnimi filozofskimi strujami. Tako je Avguštin (354–430) zapisal, da se je kristjanom najbolj približal filozof Platon. Vendar so med Platonovo filozofske zasnovne in krščansko teologijo pomembne razlike. Platon uči, da je ta svet le pojav, odsev,

resničen je idejni svet. Bog je le najvišja ideja in le filozof lahko pride do njega. Krščanstvo pa uči, da je Bog Oče, Stvarnik tega sveta. Ta svet je zato božje delo in je resničen, ne le navidezen, Bog pošilja vanj svojega Sina. Cerkveni očetje pa prek grške filozofije že zasnujejo temeljne teološke resnice vere: o Bogu v treh osebah, o osebi Jezusa Kristusa, po kateri je človek oseba po božji podobi.

Ta krščanska teologija prvih stoletij je nastala v Sredozemlju ob prvih srečanjih z grško filozofijo.

Še bolj pomembno in odločilno zanjo je bilo srednjeveško obdobje sholastike (od lat. *schola*, učna razprava, šola), ki se prične z utrditvijo kraljestva Karla Velikega in traja vsaj do 15. stoletja oz. v okviru katoliške Cerkve do drugega vatikanskega cerkvenega zборa (1962–65). Kulturno snovanje se je iz Sredozemlja preneslo v srednjeevropski prostor in doseglo vrh v visoki sholastiki 13. stoletja. Izraža ga živahnno delovanje redov, gotske katedrale, ustanovitev in razvoj današnjih univerz in posebno dograditev teologije, ki je zapisana v tako imenovanih sumah (lat. *summa theológica* – najpomembnejša zbirkta teoloških razprav).

Spodbudo temu živahnemu kulturnemu obdobju so dali Arabci s prevodi in komentarji k Aristotelovim spisom. Uporabljali so jih predvsem za pojasnjevanje svoje teologije. Prav tako se v tem obdobju razvije živahnna miselna dejavnost Judov. Kristjani so bili spričo takega kroženja Aristotelovih spisov prisiljeni tudi sami komentirati njegova dela in jih uporabljati za filozofske utemeljitve vere. Ključno vprašanje celotne sholastike je, kako najti razumske razloge za vero (*fides quáerens intellectum*), kot je zapisal Anselm (+1109). Vero je treba postaviti za temelj razumskega razglabljanja in tako se je uresničilo vodilo drugega sholastika, Anselmovega prednika Petra Damiana (+1072), ki je zapisal, da je "filozofija dekla teologije". Pomembno je, da je to razmerje v visoki

sholastiki predvsem z Albertom Velikim (+1280), Tomažem Akvinskim (+1274) in Bonaventuro (+1274) doseglo podobo filozofske razdelane vere po modelu Aristotelove filozofije.

Živahno preučevanje Aristotelove filozofije je poglobilo logična, naravoslovna, metafizična, etična in druga filozofska vprašanja. Čim bolj razvita filozofija je bila najboljša podlaga za razpravljanje v teologiji. Visoka sholastika je z aristotelskimi filozofskimi termini, ki so jih dokončno prevedli v latinščino – nekaj že v helenizmu – razčlenila svetopisemske resnice in jih, odete v filozofski jezik, razumsko dodelala; odslej je teologija lahko tekmovala z vsakim filozofskim sistemom. Sholastična metoda, ki so jo razvili omenjeni misleci, je vsako (tudi teološko) vprašanje strogo filozofsko preverila in ga po presoji argumentov za in proti imela za razumsko dovolj pretehtanega, da je lahko človekov um pritrdil taki resnici in vanjo veroval. Ni šlo za dokazovanje, ki opusti vero, ampak za *utemeljevanje vere, ki ji ne nasprotuje noben umski razlog*.

Sholastika je tako ohranila razliko med vero in umom, med teologijo in filozofijo in dokazala, da prva prav tako lahko uporablja ves filozofski okvir, da predstavi temeljne resnice krščanske vere. V tej osnovni filozofski naravnosti se npr. krščanski in islamski teologi niso razlikovali.

## Filozofija in teologija

Srednji vek je bistveno zaznamoval odnos med filozofijo in teologijo. Novi vek je potem razvil nove filozofije, utemeljene s subjektom, obnje pa se je argumentativno postavljala teologija, vendar je bila žal vedno bolj v defenzivi, ker se ji ni uspelo spoprijeti z novimi filozofskimi sistemi v njihovem jeziku; zraven so imeli ti še eno pomanjkljivost, da so bili mnogi res "subjektivni", omejeni na neko delno področje, kar je v nasprotju z logiko filozofije po zgledu starih sistemov, pri katerih mora filozofija zajeti celoto.

Posebno 18. in 19. stoletje je oblikovalo nove pristope k vprašanju religije in tako na novo odprlo problem odnosa teologije in filozofije. Tudi srečanje z religijami Azije in drugih celin je zahtevalo čedalje večji antropološki (gr. *anthropos* – človek) pristop. Od pojava človeka je treba določiti religijo, ki je religija uma, ne pa zunanja, statutarna (npr. krščanstvo, islam), kot pravi Kant. Dvajseto stoletje pristopa k filozofiji in teologiji s stališča subjekta, človeka, *anthroposa* in nič več iz objektivnega sistema bodisi filozofskih bodisi teoloških resnic. Vendar je še naprej ključno vprašanje odnosa teologije do filozofije. Gre za temeljno vprašanje, ali filozofija lahko pride do zadnjih temeljev sveta in kakšno vlogo ima v teologiji vera, čeprav tudi tam posežemo po filozofskem utemeljevanju, kakršno je običajno vse od srednjega veka. Sodobna antropološka spoznanja pomagajo reševati to dilemo, saj človeka filozofa in človeka teologa postavljajo pred enako izhodišče. Treba je utemeljiti njegovo filozofsko razglabljanie in tudi resnice njegove vere. Četudi teolog predpostavlja vero, jo more razumsko razčleniti, in če hoče biti obenem tudi veren človek in se tako do konca razumeti, mora, kot so poudarjali srednjeveški teologi, iz razglabljanja preiti v češčenje. Bistvo vere ni le razkrivanje zadnjih temeljev človekove biti, ampak tudi njihovo sprejetje in tako pritrdirjev v veri Bogu kot lastnemu izvoru. Človek je tako tudi danes pred skrivnostjo, ki jo lahko ali pa ne sprejme v veri. To je osnova vsake religije.

# Obvestila

1. K maturitetnemu izpitu iz filozofije v letošnjem šolskem letu se je prijavilo okrog 140 kandidatov z 10 gimnazij.

2. Pri lanski maturi so se naši kandidati odločili za drugi izbirni predmet takole: zgodovina 42, nemški jezik 19, drugi tujji jeziki 15, geografija 17, fizika 8, biologija 5, zgodovina umetnosti 3.

3. V knjigarnah se je spet znašla Nietzschejeva zgodnja razprava *Roštvo tragedije iz duha glasbe*. Pri ponovnih izdajah filozofskih del se založbe največkrat odločijo kar za ponatis običajno zastarelega prevoda, založba Karantanija pa je ravnala drugače: Nietzschejevo delo je izšlo v novem prevodu Janka Modra in s spremno besedo Ivana Urbančiča.

4. Sredi decembra sta imela dr. Danilo Šuster in mag. Olga Markič z dijaki ravenske gimnazije, ki se pripravljajo na maturo iz filozofije, računalniško podprte učne ure o argumentaciji. Profesorjem, ki so se udeležili seminarja Odprta vprašanja sodobne filozofije III (Filozofska fakulteta, 17. in 18. novembra 1995), je njun pristop k argumentaciji z računalnikom že znan. Ob isti priložnosti je dr. Božidar Kante predstavil Internet za filozofe. Poleg obeh načinov uporabe računalnika pri filozofskem delu so se na seminarju seznanili še z novejšim razvojem filozofije po svetu: dr. Frane Jerman je predaval o Brentanovi filozofiji, dr. Lev Kreft o feministični estetiki, dr. Miran Božovič o Spinozovem dokazu za obstoj Boga, dr. Matjaž Potrč o modelih duha, dr. Borut Ošlaj o organskem svetu in človeku v filozofiji

Helmuta Plessnerja in dr. Hotimir Burger, gost iz Hrvaške, o ideji človeka in Schelerjevi antropologiji. Seminar je spadal v mednarodni program za nenehno strokovno spopolnjevanje pedagoških delavcev na srednjih šolah za leto 1995/6.

5. Ob poročilu o poletnem taboru, ki sta ga pripravila profesorja Jani Kovačič in Vilko Domajenko, smo v prejšnji številki izrazili upanje, da kolega ne bosta izgubila poleta. In res ga nista, nasprotno, poletni tabor sta razširila še na osnovnošolce. Potekal bo v Spuhli pri Ptaju: prvi del z naslovom *Od jezika do dokaza* od 8. do 12. julija bo namenjen srednješolcem, drugi del *Keplerjev sončni sistem* od 15. do 20. julija pa osnovnošolcem. Vodji tabora obljubljata nekonvencionalno tešitev radovednosti, mi pa lahko pristavimo, da sta zagotovilo za to kar nekonvencionalna profesorja sama in njun program, ki bo potekal pod obzorem matematike, logike, filozofije in harmonie mundis. Vse informacije dobite pri Raziskovalni enoti gimnazije Bežigrad, prof. Marjana Puklavec, Peričeva 4, 61000 Ljubljana, faks 061/318740.

6. Pri tej številki so sodelovali:  
*mag. Tone Jamnik*, asistent na Teološki fakulteti  
*dr. Janez Juhant*, redni profesor na Teološki fakulteti  
*mag. Robert Petkovšek*, asistent na Teološki fakulteti  
*dr. Anton Stres*, redni profesor na Teološki fakulteti, član republiške predmetne komisije za filozofijo  
*mag. Janez Vodičar*, profesor filozofije na gimnaziji Želimlje

Filozofija na maturi 1/1996 (9. številka, 3. letnik)

Revijo izdaja Državni izpitni center Ljubljana

Izdajateljski svet: dr. Bojan Borstner, dr. Sergij Gabršček (predsednik sveta), dr. Janko Kos, dr. Andrej Ule, dr. Pavle Zgaga

Člani uredništva: Mišo Dačić, Alenka Hladnik, mag. Marjan Šimenc, Antonija Verovnik, mag. Janez Vodičar

Glavna urednica: Metka Uršič

Odgovorna urednika: Alenka Hladnik, mag. Marjan Šimenc

Jezikovni pregled: Helena Škrlep

Likovno oblikovanje: Edvard Čehovin

DTP: Božo Matičič

Naslov uredništva: Državni izpitni center, Podmilščakova 25, 61000 Ljubljana, telefon 061/132 21 03, telefaks 327 068

Tisk: Studio Print

Naklada: 500 izvodov

Po mnenju Ministrstva za šolstvo in šport št. 388/95 z dne 30. 1. 1995 se za revijo plačuje 5 % davek od prometa proizvodov.

Revija izhaja štirikrat na leto. Letna naročnina je 1200 SIT. Cena za posamezni izvod je 400 SIT, za učitelje, študente in dijake pa 300 SIT.

**ISSN 1318 - 5584**

## **Naročilnica**

*Želim postati naročnik/ica revije Filozofija na maturi.*

Naslov

Ime in priimek

Ulica in hišna številka

Poštna številka in kraj

Naročnino bom poravnal/a po prejemu položnice na žiro račun št. 50100 - 603 - 53916.

Letnik obsega štiri številke.

Datum

Podpis

Naročilnico pošljite na naslov uredništva: Državni izpitni center, Podmilščakova 25,  
1000 Ljubljana.