

Marko Uršič

DEUS SIVE NATURA

(Uvodna razprava v zborniku *Panteizem*, Zbirka Poligrafi, št. 9/10, 1998,
tu na spletu samo kot študijsko gradivo)

*To see a World in a grain of sand,
And a Heaven in a wild flower,
Hold Infinity in the palm of your hand,
And Eternity in an hour.*

(William Blake, *Auguries of Innocence*)¹

I. Vseobsegajoča božanska Enost

Kaj je panteizem? Zdi se, kakor da nam je ta pojem jasen: enačenje Boga (ali Božanstva) in narave, izraženo v znameniti Spinozovi filozofski formuli *Deus sive natura*.² Toda jasnost se kmalu razblini, ko se vprašamo: kaj pa je *narava*, ki jo panteizem enači z Bogom/Božanstvom? Če panteist časti naravo kot božansko – kaj pravzaprav časti? Fizični, snovni svet in biološko življenje v njem kot predmetno območje novoveške znanosti? Prav gotovo ne samo tega. Panteizem je namreč ravno tako daleč od novoveškega ("znanstvenega") materializma in ateizma kakor od klasičnega (mono)teizma.

Pričujoči esej skuša odgovoriti na tri vprašanja: 1. Kaj je panteizem? 2. Katere filozofske nauke v zgodovini filozofije lahko smatramo za panteistične? 3. Ali je panteizem kot filozofsko in religiozno prepričanje alternativa teizmu, v naši kulturi predvsem krščanstvu? Te tematske sklope obravnavam v treh razdelkih, najobsežnejši med njimi je drugi, v katerem poleg "panoramskega" pregleda zgodovine panteizma posebej obravnavam Plotina, Spinozo in Schellinga kot panteistične mislece v širšem pomenu. Glavni motiv, ki me je vodil k pisanju tega eseja, pa je vprašanje, ali je panteizem alternativa krščanstvu – in če je, v katerem smislu? Obenem je esej zasnovan kot nekoliko daljši uvod v celotni zbornik.

Izraz *panteizem* je nastal razmeroma pozno: verjetno ga je prvi skoval angleški filozof John Toland v začetku 18. stoletja, navezujoč se v svojem delu *Pantheisticon* (1720) na Barucha de Spinozo; Toland je uporabljal besedi "panteist" in "spinozist" kot sinonima za tistega, ki enači Boga in naravo ter eno in množstvo: "vse stvari v svetu so eno in eno je vse in vse je v vseh stvareh".³ Na splošno, še posebej pa s stališča krščanskih (in tudi judovskih) teologov, je takrat spinozizem pomenil isto kot ateizem ali celo materializem, namreč "malikovanje" narave oziroma fizičnega sveta. Pri tej obsodbi je izostalo bistveno vprašanje: v katerem *pomenu* je narava mišljena kot Bog/Božanstvo oziroma kot božanska? Kajti Tolandova skovanka dobesedno pomeni nauk, da je vse (*pan*) bog (*theos*), ta nauk pa je mnogo starejši od Spinozovega "panteizma" in sega vse tja do

¹ Ti znani verzi so prepesnjeni tudi v slovenščino, vendar tu zaradi konteksta navajam dobesedni prevod: "Videti svet v zrnju peska / in nebesa v divji cvetlici, / držati neskončnost v dlani svoje roke / in večnost v eni sami uri." (William Blake, "Slutnje nedolžnosti")

² Tj.: Bog ali narava, pri čemer ima veznik 'ali' identitetni pomen, ki bi ga lahko izrazili tudi: Bog *oziroma* narava (gl.: Spinoza, *Etika*, prev. Primož Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 260 in 266).

³ Cit. po: Michael P. Levine, *Pantheism. A non-theistic concept of deity*, Routledge, London 1994, str. 17.

izvorov zahodne filozofije. V izraziti obliki se prvič pojavi pri Ksenofanu iz Kolofona (6. st. pr.n.š.), o katerem je Aristotel zapisal: "Ksenofanes pa, ki je prvi med eleati postavil nauk o enosti... je, upiraje pogled v celotno vesoljstvo, trdil, češ to je eno in bog (*hen kai theos*)."⁴ Ta misel je bila blizu tudi Heraklitu, ki je spoznal "Besedo (*logos*), ki se razprostira skozi bitnost Vsega"⁵ in učil: "Če ne poslušate mene, ampak Besedo, je modro soglašati, da je vse eno (*hen panta*)."⁶ V poznejšem razvoju filozofije se je pojmovanje "vsega" (*pan*) seveda spreminjalo, vendar "vse" v zvezi s panteizmom nikoli ni bilo reducirano zgolj na "materialno naravo" v smislu novoveške naravoslovne (ali "pozitivne") znanosti. V kartezijski paradigmi se je namreč "narava" ločila od duha in postala predmet znanstvenega raziskovanja in tehnološkega obvladovanja. Pri panteizmu – tudi novoveškem – pa je narava mišljena prej v pomenu grške *physis*, tj., "vse, kar je", in obenem kot bistvo (*natura*) vsega bivanja, ki se v različnih "panteističnih" filozofijah (od stoikov in Plotina prek Bruna in Spinoze do Schellinga in Whiteheada, če ostajamo samo na Zahodu) določa bodisi kot Logos, bodisi kot Eno(st), bodisi kot Duh – ki snovni svet prežema, prešinja, preseva ter "oživlja" in "osmišlja".

Če pojmuje panteizem kot zvrst religioznega prepričanja, lahko rečemo, da gre pretežno za "filozofsko religijo" oziroma filozofski nazor, in po tem se panteizem precej razlikuje od razodetih religij. Nemudoma pa je treba dodati, da panteizem *ni samo* filozofski nauk, ampak izrazito poudarja tudi religiozno komponento (če religijo razumemo v najširšem pomenu kot čaščenje svetega in/ali numinoznega) – pri panteizmu gre namreč za čustveni odnos do narave (*physis*) kot božanske ter za občudovanje in ljubezen do vsega, kar je, kar živi in biva. Mar to pomeni, da panteist ljubi in časti vsako mušico, vsak kamenček, vsako zvezdo? V nekem smislu da, toda v *ne* tistem, ki ga skušajo panteizmu vsiliti površni kritiki, češ da je za panteista vsaka mušica ali vsak kamenček ali vsaka zvezda boštvo ("malik"). Panteizem ni malikovalski do bitij in stvari sveta – ravno nasprotno: edino panteistično božanstvo je vseobsegajoča Enost, vsako bitje sveta pa je vredno čaščenja in ljubezni *zato*, ker vsa bitja "preseva" božanska Enost. O tem lepo piše Michael P. Levine, avtor ene izmed redkih sodobnih filozofskih monografij o panteizmu, ki ga bom v nadaljevanju še večkrat navajal. Levine piše:

...panteizem zanika, da sta božanska Enost <*Unity*, tudi: Enotnost> in svet "ontološko različna", če slednje pomeni, da je Enost "povsem druga" od sveta. Vendar panteizem ne pomeni, da končne entitete in panteistični Bog (tj. božanska Enost) ne morejo biti nekaj različnega. Celota, ki je božanska Enost, dovoljuje obstoj ontološko realnih in ločenih entitet. Povedano v okviru nasprotja med teizmom in panteizmom: teizem trdi, da je Bog transcendenten, medtem ko panteizem pravi, da je Bog predvsem imanenten; toda panteistom ni treba trditi, da ne obstajajo nobeni transcendentni vidiki božanske Enosti.⁷

K problemu transcendence v panteizmu se bomo vrnili pozneje, tukaj pa opozorimo na Levinovo osrednjo poanto v citatu, namreč da panteizem ni nujno radikalni ontološki monizem, se pravi, da zanj ni nujna trditev, da razen božanskega Enega ni nič ontološko realno (čeprav se Spinozov panteizem tej misli zelo približa) – saj panteistična Enost ne izključuje realnosti končnih entitet, le da slednje niso božanske (niso "maliki") same po sebi, marveč v luči vseobsegajoče Enosti, ki seva iz njih, bolje rečeno, v njih, saj jim je "immanentna", ne pa transcendentna v pomenu "povsem druga" od sveta. Dodati je treba, da panteistični Bog/Božanstvo tudi ni svet oziroma univerzum kot

⁴ Aristotel, *Metafizika*, A 5, 986b 18.

⁵ Heraklit Efeški, *Fragmenti*, prev. Franci Zore, Založba Obzorja, Maribor 1992, str. 8 (fragment A 8).

⁶ Prav tam, str. 29 (fragment B 50).

⁷ Michael P. Levine, *Pantheism. A non-theistic concept of deity*, Routledge, London 1994, str. 2.

celota: "Še bolj pomembno je," pravi Levine na nekem drugem mestu, "da panteizem ni bil nikoli preprosto izenačenje sveta z Bogom."⁸ Z Bogom namreč ni izenačena narava kot svet, temveč je "nekaj o svetu – namreč dejstvo, da je dojet kot vseobsegajoča božanska Enost – razlog, da svet imenujemo 'Bog'."⁹ In še drugače rečeno: "Panteizem trdi, da sta božanska Enost in univerzum v nekem, četudi ne vsakem smislu razločljiva."¹⁰ Zapisali smo, da je panteizem pretežno "filozofska religija", to pa ne pomeni, da je nujno in eksplicitno zasnovan v kakem filozofskem sistemu oziroma nauku, saj lahko raste tudi iz poezije (Goethe, Hölderlin, Coleridge, Shelley idr.), likovne umetnosti (Turner, Van Gogh idr.) ali glasbe (morda bi lahko celo rekli, da je glasba že po svoji naravi "panteistična", saj je od vseh umetnosti najbolj samozadostna in obenem celostna); panteistične ideje pa lahko zasledimo tudi v sodobni naravoslovni znanosti, še zlasti kot filozofsko ozadje mejnih teorij, kot so kozmologija, kvantna fizika, evolucijska teorija ipd.

Levine v uvodnem poglavju svoje knjige navaja tri prevladujoče opredelitve panteizma (sam se izreka za drugo med njimi). Takole pravi:

Panteizem je metafizičen in religijski nazor. V širšem pomenu je opredeljen kot stališče, da (1) "je Bog vse in vse je Bog ... svet je bodisi identičen z Bogom ali je v nekem smislu (sámo)izraz božje narave" (H.P.Owen). Podobno opredeljuje panteizem nauk, da (2) vse, kar obstaja, tvori "enost" in da je ta vseobsegajoča Enost v nekem smislu božanska (Alasdair MacIntyre).¹¹ Nekoliko bolj specifično definicijo navaja Owen, ko pravi (3): "'Panteizem' je oznaka za prepričanje, da je vsaka bivajoča entiteta eno samo Bitje <Being>; in da so vse druge oblike realnosti bodisi modusi (ali videzi) tega Bitja, bodisi so z njim identični."¹²

Prva opredelitev je preveč splošna zaradi nedoločenosti pojma "vse", tretja je preveč specifična, saj panteizem enači z ontološkim monizmom, zato sva tako Levine kot pisec pričujočega eseja (sledječ MacIntyru) izbrala kot izhodišče za razmislek o panteizmu drugo, "srednjo" opredelitev, ki jo lahko povzamemo: panteizem je filozofski nauk in/ali religiozno prepričanje, da *vse, kar obstaja, tvori božansko Enost* – s tem da "vse" pomeni celotno, vseobsegajočo naravo (kot že rečeno, naravo v "metafizičnem" smislu: kot *physis* oz. *natura*). Eno(st) v panteizmu ni nujno edina substanca, edina realnost; pojma 'panteizem' in 'monizem' nista sinonima, čeprav sta medsebojno povezana; o monizmu se običajno govori v ontološkem kontekstu, za panteizem pa je bolj kot ontološki monizem značilen *spoznavni monizem*, dojetje vsega (mnoštva) kot Enega.

Navedena opredelitev panteizma kot nauka o vseobsegajoči božanski Enosti povzema klasično filozofsko formulo *hen kai pan* (eno in/ali vse) – znano tudi iz hermetičnih, gnostičnih in mističnih tradicij – in jo povezuje z božanskostjo: *hen kai theos* (eno in/ali bog). Panteizem torej vsebuje tri glavne komponente:

1. monizem (nauk o Enem)
2. imanentizem (Eno je imanentno naravi, univerzumu)
3. božanskost (imanentno Eno je božansko).

⁸ Prav tam, str. 27.

⁹ Prav tam, str. 28.

¹⁰ Prav tam, str. 194.

¹¹ Cf. Alasdair MacIntyre, "Pantheism", v *Encyclopedia of Philosophy*, ur. Paul Edwards, Macmillan and Free Press, New York 1967 in ponatise, 5. zv.

¹² Levine, *op. cit.*, str. 1.

Prvi dve komponenti sta pretežno filozofski, tretja je bolj religijska, vendar se vse tri tesno prepletajo in ločnice med njimi obstajajo le na analitični ravni. Glede prve (1) smo že rekli, da pri panteizmu ne gre nujno za ontološki monizem (primer slednjega je Spinozov nauk o eni substanci), možen je namreč tudi "spoznavni" monizem (pri Heraklitu, če ga prištevamo med "panteiste", je en in skupen *logos*), toda pogosto je med njima težko razlikovati (na primer pri Brunu, Schellingu idr.). Treba pa je vedeti, da je ključ k razumevanju panteizma pojem Enosti vsega, kar je, tj. celotne narave, vesolja, univerzuma, in seveda človeka v njej.

Pomudimo se malce pri drugi komponenti (2), imanentizmu. Imanenca ("vsebnost") je v filozofiji nasprotna transcendenci ("presežnosti"). Filozofski nauk, ki trdi, da je duh (ali duša, pa tudi ideja idr.) vsebovan v naravi (ali svetlu, stvarstvu, univerzumu ipd.), lahko imenujemo *imanentizem*, medtem ko nasprotni nauk, ki pravi, da duh naravo presega, *transcendentizem*. Nasprotje med njima je zelo splošno in pravzaprav noben konkreten filozofski nauk oziroma sistem ne sodi zgolj v eno izmed obeh kategorij, kljub temu pa je ta razmejitev analitično smiselna, saj gre bržkone za najosnovnejšo ločnico v filozofiji, pa tudi v religiji, etiki in odnosu do življenja in sveta nasploh. Gre za temeljno vprašanje, ali "za" svetom (oziroma "onstran" sveta) obstaja kakšno "zasvetje" (onstranstvo) ali ne. Vprašanje transcendence je v filozofiji običajno zastavljeno na ontološki ravni, torej, ali kaj resnično *obstaja* "tam", "za", "onstran" ipd. Na tako zastavljeno vprašanje panteizem odgovarja nikalno: *ne* obstaja nobeno "tam", "za", "onstran" – vse, kar je, je "tu", "pred", "tostran", v vseobsežni naravi. Panteistični imanentizem je pravzaprav posledica monizma, zlasti če je slednji razumljen ontološko, kajti vse, kar je, je Eno, to pa pomeni, da ni nobene bistvene ločnice, ki bi delila bivajoče na imanenco in transcendenco.

V novejši filozofiji, na primer v Husserlovi fenomenologiji, najdemo zanimivo formulacijo: "transcendencija v imanenci". Nekaj takega je imel v mislih tudi Michael Levine, ko je v svojo razpravo o panteizmu vnesel pojem *epistemološka transcendencija*.¹³ Navedli smo že Levinovo misel, da "panteistom ni treba trditi, da ne obstajajo nobeni transcendentni vidiki božanske Enosti". Epistemološka ali spoznavna transcendencija pomeni, da v *spoznavnem* smislu Bog/Božanstvo vselej presega človeka oziroma spoznavajoči subjekt: ne glede kako "daleč" seže subjekt s svojim spoznanjem, "onstran" spoznanja vselej ostaja skrivnost, misterij božanske narave.¹⁴ Poleg Wittgensteina z njegovo znamenito sedmo tezo o nadspoznavnem "molku" je med bolj "analitično" usmerjenimi filozofi našega stoletja (med katere sodi tudi Levine) misel o epistemološki transcendenci lepo izrazil tudi Alfred North Whitehead s stavkom: "Kolikor daleč seže naš pogled, onstran so še vedno vrhovi, ki zastirajo naše videnje."¹⁵ Če se vrnem k Levinu – razvija torej zanimivo misel, da "ima transcendencija ontološke, epistemološke, logične in konceptualne razsežnosti"¹⁶ in da je treba pri panteizmu "problem transcendence razumeti predvsem kot epistemološki problem"¹⁷. Med teističnim in panteističnim razumevanjem transcendence obstaja pomembna razlika:

Panteisti v splošnem zanikajo popolno imanenco. ... Trditev, češ da panteisti zanikajo "božjo" transcendenco, je povsem zavajajoča zaradi več razlogov, razen če ne pomeni

¹³ Gl. prevedeni odlomek v tem zborniku.

¹⁴ Če pa je cilj popolno sovpadanje duha kot »subjekta« in narave kot »objekta«, kot na primer v Schellingovi filozofiji identitete, tedaj je prav to sovpadanje možno zgolj in edino kot misterij – ne pa kot pojmovno (raz)umsko spoznanje. (Gl. naš II. razdelek.)

¹⁵ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, The Free Press, New York 1978, str. 342.

¹⁶ Levine, *op. cit.*, str. 96.

¹⁷ Prav tam, str. 99.

tistega, kar običajno pomeni, kadar jo zatrjujejo teisti – namreč da panteisti zanikajo transcendenco teističnega Boga.¹⁸

Seveda ostaja vprašanje, ali panteistično razumljeno "epistemološko transcendenco" sploh še lahko imenujemo transcendenca. Toda vprašanje poimenovanja je sekundarno. Za panteizem je pomembno, da znotraj vseobsežne narave obstaja nekaj, čemur bi lahko rekli "transcendenčna napetost", tako v spoznavnem kakor tudi vrednostnem smislu. Panteizem kot nauk o vseobsegajoči božanski Enosti namreč *ne* uči, da je v naravi "vse-eno" v banalnem pomenu, tj., da med posameznimi entitetami ali ravnmi bivanja ni nobene razlike, tako da bi bilo, preprosto rečeno, vseeno, da sem se rodil kot človek in ne kot mušica ali kamenček ali zvezda. Ne, tega panteizem nikakor ne uči. Posamezne entitete bivajočega se namreč tako ontološko kakor tudi vrednostno razlikujejo po tem, kako "blizu" so božanskemu Enemu. Panteizem ne izključuje slojevitosti, kvalitativne stopnjevitosti, hierarhičnosti narave oziroma univerzuma: *evolucija* bitij od manj popolnih k popolnejšim je možna in predvsem pri novoveških panteističnih mislecih (Bruno, Schelling, Whitehead) celo nujna. Z vrednostnega in posledično tudi etičnega stališča to pomeni, da za panteizem ni "vse enako božansko", kajti to bi vodilo v nesmiselnost vsake dejavnosti ter v spoznavni in etični relativizem. Vendar pa med teističnim in panteističnim pojmovanjem ontološke in vrednostne hierarhije obstaja pomembna razlika: vrh in *telos* teistične hierarhije je *onstran* sveta, namreč presežni, nadsvetni Bog, stvarnik, nebeški oče in vladar; v panteizmu pa je celotna hierarhija, vključno z njenim vrhom, božanskim Enim, naravi oziroma svetu *imanentna*. Takšen premik pogleda na vesoljno hierarhijo ima lahko tudi povsem praktične posledice na etični, socialni in nenazadnje tudi politični ravni (nekaj več o tem v III. razdelku). Torej, če sklenemo razpravo o imanentizmu kot drugi bistveni komponenti panteizma: panteist bi rekel, da Bog oziroma Božanstvo ni isto z vsako mušico, kamenčkom ali zvezdo, gotovo pa bi se strinjal, da je vsako bitje – še posebej pa človek – božansko, kakor tudi da Božanstva ni nikjer drugje razen v Enosti vseh bitij tega sveta.

In zakaj je sama božanskost bistvena komponenta (3) panteizma? "Zakaj panteisti pripisujejo Enosti božanskost?" se sprašuje Levine in odgovarja: "Razlog je podoben tistemu, zaradi katerega teisti pripisujejo Bogu svetost. Izkusijo ga kot svetega. V izkustveni obravnavi Rudolfa Otta <v knjigi *Sveto*, 1917> je božansko tisto, kar vzbuja numinozno občutje. To je lahko teistični Bog, lahko pa je tudi panteistična Enost."¹⁹ Levine v nadaljevanju razvija misel, da je možno tudi "neosebno numinozno"; spet gre pretežno za pojmovne distinkcije, namreč za opredelitev in razumevanje pojma "numinozno": Levinovo razumevanje tega pojma vsekakor razširja in spreminja prvotni Ottov pomen, saj je pri Ottu, na primer, "občutje kreaturnosti", ki predpostavlja Boga kot stvarnika, kot osebo, bistveno za opredelitev numinoznega.²⁰ Če pa "numinozno" razumemo kot sinonim za "sveto" v "postmetafizičnem", ne-teističnem pomenu (na primer, kot sveto razume Tine Hribar), se lahko strinjamo z Levinom, da je možno govoriti tudi o numinoznosti panteističnega Enega. Bolj kot pojmovne distinkcije je tu pomembna možnost *občutja*, religiozne naravnosti do vseobsegajoče Enosti, ta možnost pa je nesporna: ne le izrazito "romantične duše", temveč vsaka čuteča duša gotovo vsaj enkrat v življenju občuti lepoto, veličastje, neizmernost narave – skratka, *svetost* našega skupnega vesoljnega domovanja. In kaj je to drugega kot religiozno občutje, ki ga izpovedujejo tudi teisti – saj je sv. Francišek najmočnejše občutil Boga prav v naravi!

Pri razmejitvi med teizmom in panteizmom je poučno navesti tudi nekaj bistvenih značilnosti teizma, ki jih panteizem *nima*: (a) teizem je vera v Boga kot osebo (v Očeta, Stvarnika, Zveličarja,

¹⁸ Prav tam, str. 95.

¹⁹ Prav tam, str. 48.

²⁰ Gl.: Rudolf Otto, *Sveto*, prev. Tomo Virk, Hieron, Nova revija, Ljubljana 1993, str. 16-20.

Vladarja, Sodnika ipd.), panteizem pa takšnega Boga ne sprejema; (b) panteizem ne temelji na razodetju, na svetem pismu, kar deloma sledi iz (a), saj se prerokom, vidcem, apostolom idr. lahko razodene le Bog kot oseba; (c) za panteizem niso odločilne dogme – ki so v teizmu praviloma zasnovane na razodetjih – marveč filozofski nauk, (raz)umsko in obenem intuitivno prepričanje; (d) panteizem ni odrešenjska (soteriološka) religija, vsaj ne v "običajnem" teističnem pomenu, v katerem nastopa Odrešenik kot oseba božja; (e) panteizem ni vera v nesmrtnost posamezne duše, še manj vera v vstajenje telesa, saj je nesmrtnost v panteizmu pojmovana drugače; (f) panteizem ni antropomorfen, niti v tako sublimnem pomenu, kot je "antropomorfno" krščanstvo. Pri teh ločnicah se bomo zadržali nekoliko dlje v III. razdelku, tu smo jih le naštel kot dopolnilo k opredelitvi panteizma.

Vmesno stališče med teizmom in panteizmom je dobilo ime *panenteizem* (iz *pan-(h)en-theos*: vse-eno-bog); od panteizma se razlikuje po tem, da panenteizem interpretira opredelitev panteizma (1), namreč "Bog je vse in vse je Bog", v pomenu: vse (tj. narava, svet, univerzum) je "božje telo". Gre seveda za metaforo *per analogiam* z odnosom med dušo in telesom pri človeku; po klasičnih predstavah o duši (Aristotel, Plotin idr.) je telo v nekem smislu v duši, je njena imanentna "materija", čeprav po drugi strani duša telo presega. Pri klasikih je poudarek predvsem na *povezavi* duše in telesa, ki sta kljub primatu duše medsebojno "soodvisna", ne pa ostro ločena kot v novoveškem kartezijskem dualizmu. V panenteizmu to pomeni, da je narava "(sámo)izraz Boga", Bog je prisoten v svetu kot v svojem "senzoriju"²¹, četudi ni povsem "ujet" v svetu, kot naj bi bil v radikalnem panteizmu, npr. pri Spinozi. Treba pa je dodati, da je meja med panteizmom in panenteizmom precej nejasna, kajti Bog (Božanstvo) tudi v večini "zmernih" panteističnih filozofij ni popolnoma "ujet" oz. vsebovan v naravi, ampak se – kot smo že ugotavljali – božja transcendenca v nekem pomenu vendarle ohranja. Zato se v nadaljevanju tega eseja ne bom posebej posvečal panenteizmu, ampak ga bom imel za zmernejšo različico panteizma.

Teistični kritiki so panteizmu pogosto očitali, da nikakor ne rešuje "problema zla". Gre za vprašanje: če je narava (svet) vseobsegajoča *božanska* Enost, kot so prepričani panteisti, kako to, da je v božanski naravi prisotno zlo? Odkod v Enosti toliko zla? Ali je potemtakem tudi zlo božansko? Teist ob tem vprašanju potihem predpostavlja, da je v teizmu, še posebej v krščanstvu, "problem zla" načelno rešen z vlogo hudiča v božjem stvarstvu, ki mu je nebeški Oče dal vladati nad zemljo "tisoč let". V bolj sofisticiranih teoloških rešitvah (npr. pri Tomažu Akvinskem) je zlo opredeljeno kot "odsotnost/pomanjkanje dobrega" (*privatio boni*); takšno pojmovanje zla naj bi bilo po mnenju teistov možno le zato, ker sta svet in Bog ločena – ker obstaja ostra ločnica med zemljo in nebese. S teističnega stališča je "problem zla" treba razumeti kot možnost svobodne volje ustvarjenih bitij, predvsem seveda človeka: Bog je dopustil zlo, da bi človeku omogočil spoznanje razlike med dobrim in zlim ter svobodno voljo, ki naj izbira med njima. Pogoj tega spoznanja in volje pa je izgon človeka iz raja. Vse to zveni zelo resnično, toda potem se začnejo tista huda vprašanja: Le zakaj morajo trpeti nedolžni? Čemu trpljenje otrok? Kakšen smisel imajo naravne katastrofe? Kako, da je Bog dovolil holokavst? Itd. Vprašanje o smislu trpljenja in zla je z vso ostrino zastavljeno že v svetopisemski *Jobovi knjigi*.²² Teisti so pisali teodiceje, da bi odgovorili na vprašanje smisla zla – toda doslej še nobena teodiceja ni bila res prepričljiva. Torej "problem zla" tudi v teizmu še zdaleč ni rešen.

Vrnimo se k vprašanju zla v panteizmu. Levine pravi, da panteizem nikakor ni neobčutljiv za "problem zla", vendar ga skuša reševati povsem drugače kot teizem. V panteizmu "je zlo *lahko*

²¹ Svet kot *sensorium Dei*, izraz je Newtonov.

²² Prim. Jungovo interpretacijo *Joba*, prev. odlomki v *Poligrafih* 3/4 (1996), str. 231-278.

dojeto kot izraz primanjkljaja panteistične Enosti, kot evidenca, da je namesto nje nekakšen kaos. Toda zlo ne more pričevati proti obstoju panteistične Enosti na enak način, kot lahko pričuje proti obstoju teističnega Boga".²³ Zakaj ne? Zato, ker "v panteizmu Bog (tj. božanska Enost) ni razumljen kot popolno bitje. Panteistična Enost je zelo daleč od teističnega pojmovanja Boga".²⁴ Panteizem namreč "ne trdi, da je božanska Enost 'popolno bitje', niti da je sploh bitje, niti da je vsevedno..."²⁵, medtem ko "je Joba mučila nezmožnost, da bi Božjo dobroto uskladi z zlom"²⁶. Levinova strategija pri zavračanju teističnega očitka panteizmu, češ da panteizem ne rešuje "problema zla", je torej v trditvi, da "je problem zla v osnovi teističen in ni neposredno pertinenten za panteizem"²⁷; panteizem sicer ni neobčutljiv za ta problem, vendar ga drugače formulira: zlo je za panteista tisto dejanje, ki "deluje proti Enosti"²⁸. Kljub temu pa praksa, namreč etične in moralne norme, ki iz teh različnih opredelitev zla sledijo, v precejšnji meri sovpadajo. Ljubezen in spoštovanje do bližnjega sta zapoved tako za teista kakor za panteista, razlika je bržkone v tem, da se pri panteistu množica bitij, ki so človeku "bližnja", razširi na živali, drevesa, zvezde in v nekem smislu tudi na neživo naravo.

Sicer pa je bil "problem zla" za človeka vselej predvsem praktičen, življenjski, eksistencialen problem, nerešljiv zgolj na teoretični, filozofski in/ali teološki ravni; ta lahko zlo le "blaži", ne more pa ga odpraviti. Razmerje med dobrim in zlim je tesno povezano z odnosom človeka do nesmrtnosti in večnosti. Razpravo o tem bomo nadaljevali v III. razdelku, tu – pri razmejitvi teizma in panteizma – pa preberimo še en odlomek iz Levinove knjige:

Govoriti o "problemu zla" že pomeni govoriti o bistveno teističnem problemu v kontekstu bistveno teističnega okvira razprave – vse to pa panteist zavrača. Za panteista zlo ni nekaj, kar naj bi bilo obravnavano in interpretirano tako, da mora biti konsistentno s popolno božjo dobroto. Takšen problem zla se zastavlja zgolj teistu, in sicer zato, ker teist vztraja pri zanj bistvenem prepričanju, da je Bog popoln v svoji dobroti, vsemogočnosti itd., in mora zato pojasniti, zakaj se dogaja zlo in kako, ko vendar trdi, da je Božja narava popolna. Za to gre v teodiceji.²⁹

Problem zla je, kot smo že nakazali, tesno povezan z vprašanjem svobodne volje, tako človeške kakor božje. Pri Spinozi kot radikalnem panteistu identiteta *Deus sive natura* implicira determinizem, torej "nepri ljubljeno" filozofsko stališče, o katerem vlada splošno prepričanje, da izključuje vsakršno svobodno voljo; toda determinizem je pogosto razumljen prepovršno ali celo napačno.³⁰ Spet citiram Levina:

Čeprav lahko rečemo, da je strogi determinizem intrinzičen Spinozovemu sistemu, pa nikakor ni intrinzičen panteizmu *per se*. ... Panteisti ne zanikajo svobodne volje, kakor tudi ne zanikajo moralne odgovornosti. V panteizmu je determinizem izjema, ne pa pravilo. Panteisti ne zanikajo niti smisla življenja, niti moralne odgovornosti, niti svobode.³¹

²³ Levine, *op. cit.*, str. 207.

²⁴ Prav tam, str. 160.

²⁵ Prav tam, str. 208.

²⁶ Prav tam, str. 206.

²⁷ Prav tam, str. 197.

²⁸ Prav tam, str. 209.

²⁹ Prav tam, str. 215.

³⁰ Nekater sodobne, t.i. "kompatibilistične" teorije vzročnosti dopuščajo oboje hkrati, determinizem in svobodno voljo. (Gl. npr.: Ted Honderich, *How Free Are You? The Determinism Problem*, Oxford University Press, Oxford 1993.)

³¹ Levine, *op. cit.*, str. 214.

S tega stališča "za panteista ni nujno, da v zlu vidi misterij. Ljudje svobodno delajo 'zlo' (tj., počnejo moralno zgrešene stvari) in so zanj moralno odgovorni".³² Morda res, toda ravno iz zadnjega citiranega stavka je čutiti, da Levine vendarle ni povsem domislil "problema zla" v panteizmu, saj kar nekako "prepoceni" pravi, da "ljudje svobodno delajo 'zlo'" (pa še 'zlo' v narekovajih). – Ali torej lahko rečemo, da panteizem zabrisuje ločnico med dobrim in zlim? Da "zlo" ni več zlo? (Potemtakem tudi "dobro" ni več dobro?) Mar je panteistična Enost "onstran dobrega in zla"? To vprašanje moram pustiti odprto in prvi razdelek eseja skleniti s skromnejšo – vendar precej manj sporno – ugotovitvijo, da panteizem ni nekakšna zvrst ateizma in/ali materializma, kar so mu očitali nekateri teisti, temveč da "panteizem, nič manj kakor teizem, zatrjuje obstoj Boga; panteizem je neteistična in neosebna vrsta monoteizma".³³

II. Panteizem v zgodovini zahodne filozofije

Panteizem smo opredelili kot filozofski in/ali religiozni nauk o vseobsegajoči božanski Enosti – ne pa zgolj kot preprosto enačenje Boga in narave – zato lahko med panteiste uvrstimo tudi nekatere največje mislece v zgodovini zahodne filozofije,³⁴ čeprav med njimi – z izjemo Spinoze – težko najdemo takšnega, ki bi se strinjal s trditvijo, da je narava (svet, univerzum) povsem *isto* kot Bog oziroma Božanstvo. V nadaljevanju tega razdelka se bomo ustavili pri treh velikih mislecih, ki vseobsežno božansko Enost na različne načine postavljajo v središče svojega nauka – to so: Plotin, Spinoza in Schelling. Prej pa "panoramsko" preletimo zgodovino filozofskega panteizma.

Panteizem se v zahodni filozofiji začne s **predsokratiki**. Omenil sem že, da je misel o božanskosti Enega (*hen kai theos*) prvi izrekel Ksenofan in da je Heraklit misel o enosti vsega (*hen panta*) povezal z *logosom*. Prvi znanilec panteizma med predsokratiki pa je bil "naravoslovec" Anaksimander (6. st. pr.n.š.) s svojim znamenitim pojmom "neskončnega" (*apeiron*). Anaksimandrov *apeiron* ustreza vsem trem kriterijem opredelitve panteizma: 1. *apeiron* je eden, edini, iz njega "sestojé vsi nébesi in svetovi v njih"³⁵; 2. je imanenten naravi, kajti "iz česar stvari nastajajo, v tistem tudi minevajo po Nujnosti"³⁶, saj *apeiron* "vse zaobjemlje in vsemu vlada"³⁷; 3. "*apeiron* je božanski, saj je neumrljiv in neminljiv", "večen je in se ne stara in objema vse svetove"³⁸. Karl Jaspers v svojem filozofskem eseju o Anaksimandru pravi: "Anaksimander je prvi uzrl svet v njegovem videzu in dogajanju kot celoto."³⁹ Celoto je pojmoval kot naravo (*physis*), kot "tisto, kar ni nobena od predpostavljanih stvari, temveč jih vse zaobsega"⁴⁰; naravo pa je imenoval "neskončno" (*apeiron*). Anaksimandrov sodobnik Anaksimenes je skušal – sicer z malce okornejšo "hilozoistično" dikcijo – povedati nekaj podobnega, namreč da je v kozmosu imanentna in vseprisotna *duša*: "Kakor naša duša, ki je zrak, vlada nas, tako obdaja tudi ves kozmos dah in zrak."⁴¹ Potem pri Ksenofanu beremo: "Bog je ves oko, ves duh in ves tudi sliši."⁴² Empedokles (5.

³² Prav tam, str. 200.

³³ Levine, *op. cit.*, str. 147.

³⁴ Panteisti so bili tudi mnogi vzhodni modreci, na primer Lao Zi in Šankara, če omenim samo dva velika, vendar se v našem eseju omejujemo na zahodni panteizem.

³⁵ Anton Sovre, *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 1946, str. 35.

³⁶ Prav tam.

³⁷ Prav tam, str. 36.

³⁸ Prav tam.

³⁹ Karl Jaspers, *Die großen Philosophen*, cit. po sh. prev.: *Anaksimander...Plotin...*, Zodijak, Beograd 1988, str. 7.

⁴⁰ Prav tam, str. 10.

⁴¹ Sovre, *op. cit.*, str. 38.

st. pr.n.š.) pa prerokuje, da bo Ljubezen povezala svet v "kroglo" (*sfairos*), zmes vseh elementov, "enolično tvorino", v kateri bo vse preminilo.⁴³ In če se še malce vrnemo k Heraklitu: panteistična naravnost njegovih izrekov je očitna; poleg že citiranih fragmentov lahko navedemo tudi tisti njegov slavni stavek, da je "iz vsega eno in iz enega vse"⁴⁴, vse pa je "eno svetovje (*kosmos*)"⁴⁵, povezano v Eno(st) z "Besedo" (*logos*). Prav v tej Enosti, v *logosu*, se "rada skriva"⁴⁶ narava stvari (*physis*), ki pa je obenem očitna, saj je drugo ime za "tisto, kar ne zahaja"⁴⁷.

Heraklitov nauk o *logosu* je imel izjemen pomen tako za grško filozofijo kakor tudi za krščanstvo in novi vek. V poznejši grški filozofiji se je panteistična veja tega nauka najbolj razvila v stoicizmu. **Stoiki** (Zenon, Kleant, Hrizip, pa tudi njihovi nasledniki Epiktet, Mark Avrelij idr.) so zagovarjali monistično "fiziko" in teleološki panteizem, kot pravi znani zgodovinar filozofije Karl Vorländer:

Stoiki skušajo *monistično* preoblikovati aristotelski dualizem. Materija in forma, telesa in duh so jim eno, ves svet je enotna, snovno-telesna, z močjo obdarjena podstat; mnogo svetov bi vsebovalo protislovje. Tako ima njihova fizika spočetka domala materialističen značaj. ... Toda v stvari delujejo imanentne umne sile (*logoi*). Prasila, iz katere izžarevajo vse druge sile, pa je božanstvo. Materializem se sprevrne v panteizem. Stoiška fizika se razkrije kot teologija.⁴⁸

Največja grška klasična filozofa sta se namreč odvrnila od imanentizma in monizma k transcendentizmu (Platon) in dualizmu (Aristotel), medtem ko so stoiki ostajali bolj "arhaični": svet so doumevali kot enotnost materije in sile, kot "ogenj", ki poraja vse stvari ter jih oživlja in giblje. Oživljajoči dih/duh, imenovan *pneuma*, preveva vse in povezuje svet v "oduhovljeno" celoto; naravna nujnost, ki jo človek imenuje usoda (*heimarméne*), neizprosno vodi vse, je pa smiselna in smotrna, saj je obenem tudi "previdnost" (*prónoia*). "Praogenj je hkrati umna sila, *pneuma* je hkrati *logos*."⁴⁹ Svet se v vesoljnem požaru (*ekpyrosis*) vedno znova prenavlja in vrača. Stoiki so razlagali tudi grške bogove simbolno ali celo alegorično: Zevs jim je bil "svet prešinjajoči *logos*", titani naravne sile ipd.; obenem pa niso zavračali tradicionalnega politeizma, saj so menili, da so olimpski in drugi bogovi (npr. nebesna telesa) manifestacije enega in edinega božanstva – narave kot praognja/*logosa*. Tudi stoiška filozofija narave torej ustreza trem bistvenim določilom panteizma: 1. monizmu, 2. imanentizmu, 3. "numinoznosti".

Zgodnja krščanska filozofija je izrazito usmerjena k transcenci, ki jo na filozofski ravni povzema od platonizma, na religiozni pa imenuje "nebeško kraljestvo" in jo razume kot odrešitev človeške nesmrtni duše od smrtnega telesa ter onstransko vstajenje ob koncu časov. Tako vsaj pravi "pavlinsko" krščanstvo, ki smo ga navajeni videti kot edino in pravo krščanstvo – vendar najdemo v starih rokopisih, na primer, **gnostičnih evangelijih**, tudi drugačne, bistveno bolj imanentistične interpretacije Jezusovih besed. Ker sem o tem že na več mestih obširneje pisal,⁵⁰ tu povzgam le nekaj bistvenih poudarkov. V *Evangeliju po Tomažu* (izvirnik zapisan ob koncu 1. ali na začetku 2.

⁴² Prav tam, str. 68.

⁴³ Prav tam, str. 101.

⁴⁴ Heraklit Efeški, prev. Franci Zore, *op. cit.*, str. 15 (fragment B 10).

⁴⁵ Prav tam, str. 9 (fragment A 8).

⁴⁶ Prav tam, str. 53 (fragment B 123).

⁴⁷ Prav tam, str. 17 (fragment B 16).

⁴⁸ Karl Vorländer, *Zgodovina filozofije*, I. del, prev. Primož Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana 1968, str. 145.

⁴⁹ Vorländer, prav tam.

⁵⁰ Gl. predvsem: Marko Uršič, *Gnostični eseji*, Hieron, Nova revija, Ljubljana 1994.

st. po Kr.), ohranjenem v zbirki koptskih rokopisov, najdenih leta 1945 pri kraju Nag Hammadi v Egiptu, Kristus uči, da Kraljestvo "ne bo prišlo tako, da čakate nanj. ... Kajti Kraljestvo Očeta je razprostrto po zemlji, toda ljudje ga ne vidijo."⁵¹ Gre za različico Jezusovega logiona, ki ga najdemo tudi v kanoničnem *Evangeliju po Luki* (17, 20-21), vendar je pri Tomažu razvidnejši poudarek, da gre za Kraljestvo "tu-in-zdaj", filozofsko rečeno, za transcendenco v *imanenci*, ne pa za realno "onstran", "tam", "ob koncu časa". Podoben poudarek srečamo tudi v poznejšem gnostičnem rokopisu z naslovom *Evangelij po Filipu* (3. st.), kjer beremo o mističnem prostoru, imenovanem "poročna soba" (ali "nevestina soba", gr. *nymphón*), ki je "sveto v svetem" in "ni skrito ne v temi ne v noči, marveč je skrito v popolnem dnevu in sveti luči".⁵² Seveda so te gnostične formulacije daleč od (novoveškega) panteizma, je pa zanimivo, da se v zgodnjekrščanskem gnosticizmu, ki je bil vse do odkritja rokopisov *Nag Hammadi* slabo razumljen – namreč, v primerjavi s "pravovernim" krščanstvom, kot skrajno, potencirano usmerjen v transcendenco (sledječ bolj platonizmu kot apostolski veri) –, razkrivajo sledi imanentizma v poudarjanju odrešenjske vrednosti *tega* sveta. Podobno divergenco med transcendentizmom in imanentizmom najdemo tudi v hermetični literaturi. "*Corpus Hermeticum* ne kaže radikalnega dualističnega razcepa na dobro in zlo," ugotavlja poznavalec hermetičnega izročila Igor Škamperle: "V hermetiki ni sledu o dveh izvirnih oziroma večnih in enako postavljenih kozmičnih počelih; kozmos ni slab, narava (*physis*) kot vladavina *dóxe*, videza in splošnih, to se pravi, neresničnih mnenj, ni izključno slaba."⁵³ Še več, saj na znameniti *Smaragdni plošči* piše: "Kar je nižje, je enako višjemu, in kar je višje, je enako nižjemu, zakaj iz ene stvari izhajajo vsa čudesa."⁵⁴ Mar ni to blizu panteizmu kot nauku o vseobsegajočem božanskem Enem? Gnostični in hermetični nauki se prepletajo tudi s Plotinovim novoplatonizmom (Plotina v nadaljevanju obravnavam posebej).

V zgodovini srednjeveške krščanske filozofije se je panteističnemu imanentizmu verjetno najbolj približal **Janez Skot Eriugena** v svojem delu *O razdelitvi narave* (*De divisione naturae*, 867), kljub temu da je bil, v celoti vzeto, nedvomno teist, kristjan. Eriugenov spis so kot krivoverskega sežgali šele leta 1225 v Parizu, ker sta se nanj sklicevala takratna panteista Amalrik Benski in David Dinantski, spet pa je izšel leta 1681.⁵⁵ Eriugena je v svojem filozofskem sistemu pojmoval naravo (*natura, physis*) kot razodevanje Božanstva: "...vsako vidno in nevidno kreaturo je moč imenovati teofanija, tj. božje prikazovanje."⁵⁶ Karl Vorländer o Eriugeni pravi, da so zanj "vse stvari pojavne oblike Boga (teofanije), naše življenje je samorazodetje Boga v nas. Ničesar ni razen Boga."⁵⁷ Krivoverstvo pa je tičalo predvsem v Eriugenovi misli, da je Bog sprva nič brez lastnosti in da pred stvarjenjem ne pozna sebe samega; zave se šele kot "ustvarjeno in vendar hkrati ustvarjajoče" bitje, saj "Boga ni bilo, preden ni vsega naredil."⁵⁸ Po Eriugeni ima človek kot mikrokozmos v stvarstvu izjemno vlogo, namreč, da ponovno združi telesno in duhovno ter popelje

⁵¹ Prev. v: Uršič, *op. cit.*, str. 32.

⁵² Prav tam, str. 42 in 45.

⁵³ Igor Škamperle, "Izročilo Hermesovih knjig", v: *Hermetizem – Poligrafi* 1/2 (1996), str. 8.

⁵⁴ *Hermetizem – Poligrafi* 1/2 (1996), str. 141.

⁵⁵ Amalrik Benski (Amaury de Bène, gre za Bennes pri Chartresu) je bil panteistično usmerjen mistik, ki je učil, da Bog esencialno živi v vsem stvarstvu; po njem nosimo "nebo" in "pekel" v svojem srcu. Leta 1204 je bil obsojen, po smrti (verjetno 1207) so njegovo truplo izkopal, njegove privržence ("amalrikance") pa preganjali kot krivoverce, pridigarje "svobodne ljubezni". David Dinantski, še izrazitejši panteist, je pod vplivom grške in arabske filozofije učil identiteto treh principov: Boga, duha in materije. (Gl.: Karl Vorländer, *Zgodovina filozofije*, I. del, str. 231.)

⁵⁶ Janez Skot Eriugena, *De divisione naturae*, II/19; v slov. prev. Nataša Homar (odlomek), v: *Razpol* 4 (1988), str. 207.

⁵⁷ Vorländer, *op. cit.*, str. 219.

⁵⁸ *De div. nat.*, I/72, odlomek prev. prav tam, str. 206.

celotno naravo nazaj k Bogu. "Če pa Bog in kreatura nista dvoje, sta eno in isto; ali pa sta enaka in nobeden ne izhaja iz drugega. Če sta namreč dvoje, je nujno, da nastaneta iz enega."⁵⁹ Lahko rečemo, da v Eriugenovi filozofiji že zaslutimo tedaj še daljno renesanso.

Renesančno pojmovanje narave kot božanske se napoveduje v kozmologiji **Nikolaja Kuzanskega** (1401–1464): njegova misel, da je Bog *kakor* "sfera, katere središče je povsod, obod nikjer"⁶⁰, misel, ki izvira iz sovpadanja nasprotij (*coincidentia oppositorum*), Nikolajevega osrednjega filozofskega nauka, ni daleč od imanence Boga/Božanstva v naravi oziroma univerzumu. To je sicer za tisti čas drzna, vendar logična konsekvence metafizičnega razsredičenja, ki jo je pozneje radikalno domislil **Giordano Bruno** (1548–1600). Bruno upravičeno velja za enega največjih panteističnih mislecev v zgodovini zahodne filozofije, saj je v naravi (razumljeni na osnovi grške *physis*) videl neskončno in eno božanstvo. "Vesolje je torej eno, neskončno, negibno",⁶¹ "ena božanska bit, nesmrtna...",⁶² vzneseno spoznava Bruno, čeprav tudi on ni "preprost" panteist, tako da bi kar naravnost enačil univerzum z Bogom, saj večkrat poudarja, da univerzum ni "totalno neskončen" (*totalmente infinito*) kakor Bog, ampak le "ves neskončen" (*tutto infinito*), kar pomeni, da je popoln kot celota, vendar v vsakem svojem delu "nedovršen".⁶³ Brunova filozofija neskončnega, enega univerzuma vsekakor ustreza našim kriterijem za panteizem: je monistična, imanentistična in "religiozna" v smislu potrjevanja univerzalnega božanskega Enega.⁶⁴ Sicer pa so tudi drugi renesančni misleci in "magi" (Ficino, Pico, Paracelzus, Agrippa, Fludd idr.) sprejemali misel, da je narava božanska in kot takšna medij človekovega vzpona k spoznanju in "poboženju".

Z renesančnim pojmovanjem narave je bila odprta pot k Spinozovemu eksplicitnemu izenačenju Boga in narave (*Deus sive natura*) – o Spinozi bomo govorili pozneje v posebnem podrazdelku. Spinozo so, kot je znano, teisti zavrnil in obsodili njegove spise, čeprav ne za dolgo, niti zelo učinkovito, saj je njegovo delo postalo eden izmed temeljnih kamnov novoveške filozofije. Na drugi strani pa sta razvijajoča se materializem in mehanicizem v 18. stoletju po svoje prevzemala kritično ost starega panteizma v odnosu do krščanstva. Nova zvrst panteizma, čaščenja neskončnosti in lepote narave, se je razvijala v obdobju romantike kot **romantični panteizem**, še posebno v pesništvu (Samuel T. Coleridge, William Wordsworth, Percy B. Shelley, Novalis, Friedrich Hölderlin, Mihail J. Lermontov idr.). Nemški klasični filozof F.W.J. Schelling je bil gotovo pod vplivom romantičnega *Zeitgeista* in ga je v precejšnji meri tudi sam sooblikoval, obenem pa Schellingov "panteizem", njegova filozofija identitete duha in narave, izvira tudi iz starejših, novoplatonskih in renesančnih virov, predvsem pa razvije svojevrstno, domiselno sintezo Spinoze in Fichteja, substance in subjekta. (Tudi o Schellingu več v posebnem podrazdelku.)

G.W.F. Hegel ni bil panteist niti v Spinozovem niti v romantičnem pomenu, vendar pa je

⁵⁹ *De div. nat.*, III/22, odlomek prev. prav tam, str. 208.

⁶⁰ *Sphaera cuius centrum ubique, circumferentia nullibi* (v delu *De docta ignorantia*, 1440) – v slov. gl. Alexandre Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prev. Božidar Kante, Studia humanitatis, Ljubljana 1988, str. 24 in 227 (v op. 19). O Kuzanskem imamo zadnje čase v slov. več študij (med drugimi tudi moja: M. Uršič, "Coincidentia oppositorum pri Nikolaju Kuzanskem in sodobne parakonsistentne logike", *Filozofski vestnik*, letnik XVIII, 3/1997, str. 67-83) in seveda prevod znamenitega dela *O Božjem pogledu (De visione Dei)*, prev. Ksenja Geister, Tretji dan, Ljubljana, 1997.

⁶¹ Giordano Bruno, *O vzroku, počelu in enem (De la causa, principio e uno*, 1584), gl. slov. prev. v *Poligrafih* 5/6 (1997), str. 161.

⁶² Prav tam, str. 164.

⁶³ Giordano Bruno, *O neskončnem, vesolju in svetovih (De l'infinito, universo e mondi*, 1584), v slov. prev.: *op. cit.*, str. 189.

⁶⁴ Več o Giordanu Brunu in njegovem panteizmu lahko zainteresirani bralec najde v *Poligrafih*, št. 5/6, 1997, v zborniku, posvečenem temu mislecu neskončnosti.

njegova filozofija absolutnega duha dokaj tesno povezana s panteizmom kot naukom o vseobsegajočem božanskem Enem, saj je *izhodišče* Heglove filozofije – ki je v nadaljnjem dialektičnem razvoju duha kritično prevladano oziroma "ukinjeno" – ravno spinozovska enost substance. Kadar Hegel v svojih delih izrecno omenja panteizem, razlikuje dve opredelitvi tega nauka: (1) Vse kot "kompleks vsega bivajočega" je Bog, (2) Bog je vse, tj., vse posamezno bivajoče, vsaka stvar. Opredelitev (2) Hegel ostro zavrača, saj je "povsem zgrešeno <mnenje>, da v katerikoli religiji obstaja tak panteizem; nikoli ni nobenemu človeku prišlo na misel, da bi rekel: vse je Bog, tj., stvari v svoji posamičnosti, naključnosti; še manj je to trdila kaka filozofija."⁶⁵ Zaradi možnih nesporazumov Hegel predlaga, naj se "sistemi panteizma" preimenujejo v "sisteme (enostavne) substancialnosti"⁶⁶, s katerimi pojmuje panteizem v smislu opredelitve (1), namreč filozofski panteizem eleatov in predvsem Spinoze. Nasploh lahko rečemo, da Hegel panteizem (1), ki ga sprejema kot izhodišče filozofske refleksije o substanci, enači s spinozističnim determinizmom, vladavino nujnosti: "Določilo nujnosti, kakor nam ga je ekspliciral njen spekulativni pojem, je nasploh stališče, imenovano *panteizem*..."⁶⁷ Pri Spinozi je namreč "Bog najprej določen zgolj kot substanca",⁶⁸ ki se šele pri Heglu razvije v subjekt – in ravno v tem Hegel vidi največjo pomanjkljivost panteizma, čeprav ga sicer kot "sistem substancialnosti", torej v opredelitvi (1), visoko ceni: "Spinozov sistem je absolutni panteizem in monoteizem, privzdignjen na raven misli."⁶⁹ – Sicer pa se je Hegel v svojih predavanjih o filozofiji religije zavzemal za krščanski (mono)teizem, ki naj bi najpopolneje povezoval božansko subjektivno in objektivno v religiji duha: "... v globokem smislu absolutne resnice je krščanska religija *religija duha*."⁷⁰ Še več, Hegel je skušal dokazati, da je popolnost (ter resničnost in nujnost) krščanskega Boga utemeljena v sami dialektični *logiki*, in s tem naj bi bilo krščanstvo "absolutna religija"; v dogmi o troedinosti se na ravni religiozne "predstave" izraža dialektična triada duha, ki pa doseže najvišjo stopnjo samozavedanja, stopnjo pojma, šele v filozofiji: "V filozofiji prejme religija svojo upravičenost iz misleče zavesti."⁷¹ Za Hegla se Bog poraja v procesu sámospoznanja duha – dejansko je *isti* z absolutnim duhom: "Bog na sebi in za sebe je ... potek življenja, troedinost, v kateri se občost sama sebi zoperstavi in je v tem identična s seboj."⁷² V bogočloveku Kristusu je dosežena sinteza božanske občosti in človeške posamičnosti: "Kristus se poimenuje za božjega Sina in za človekovega sina: to je treba vzeti dobesedno."⁷³ Poleg tega je s Heglovo logiko zagotovljena tudi edinstvenost utelešenja, saj "Bog kot duh na sebi vsebuje moment subjektivnosti, edinosti; njegova pojavnost je zato lahko le ena sama, zgodi se lahko le enkrat."⁷⁴ – Zdi se, da Hegel s takšnim temeljitim zagovorom krščanstva ni mogel bolj ustreči tradicionalni krščanski teologiji – toda po natančnejšem premisleku se izkaže, da ji je storil

⁶⁵ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I-II*, *Hegel Werke*, 16. in 17. zv., Suhrkamp, Frankfurt 1986, I., str. 98. Prim. tudi: II., str. 492.

⁶⁶ Prav tam, II., str. 492 in 498.

⁶⁷ Prav tam, II., str. 490.

⁶⁸ Prav tam, I., str. 97.

⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III. del, *Hegel Werke*, 20. zv., Suhrkamp, Frankfurt 1971, str. 164; gl. tudi sh. prev.: Hegel, *Istorija filozofije*, III, Kultura, Beograd, 1970, str. 289.

⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. zv., 3. del: "Die absolute Religion"; v slov.: G.W.F. Hegel, *Absolutna religija*, prev. Ivo Štandeker, Zbirka Analecta, Partizanska knjiga, Ljubljana 1988, str. 67.

⁷¹ Prav tam, str. 84.

⁷² Prav tam, str. 57.

⁷³ Prav tam, str. 56. Seveda pa se Hegel zaveda težavnosti te misli, saj pravi: "Svoboda subjekta se ogorčeno zoperstavlja tej združitvi, da bi se posamični čutni individuuum častilo kot Boga" (prav tam, str. 64). In dodaja, da je to možno samo v ljubezni, kajti "ljubezen izenačuje vse, tudi absolutno nasprotje" (prav tam).

⁷⁴ Prav tam, str. 52.

kvečjemu medvedjo uslugo, saj je Boga kot duha, kot "bitje, ki ve za sebe",⁷⁵ dejansko poistil s procesom sámoozaveščanja mislečega človeka. Bog se kot duh uresniči šele v človeku, kajti "Bog kot zgolj Oče še ni tisto resnično".⁷⁶ To pa neizbežno vodi k naslednjemu: "Bog je umrl. Bog je mrtev – to je najgrozovitejša misel, da vsega večnega, vsega resničnega ni, da je *negacija celo v Bogu*; s tem je povezana največja bolečina, občutje popolne brezupnosti, opustitev vsega višjega."⁷⁷ Toda smrti sledi vstajenje: "Bog se namreč v tem procesu *ohranja*, proces je le *smrt smrti*."⁷⁸ Ali je Hegel verjel v nesmrtnost človeške duše? Po svoje – da, vendar je človek neumrljiv zgolj kot *duh*. "Tako si pri neumrljivosti duše ne velja predstavljati, da se udejanji šele pozneje; neumrljivost duše je pričujoča kvaliteta."⁷⁹ Človek je namreč "neumrljiv skozi spoznavanje".⁸⁰ – Ali je torej Heglova filozofija duha neke vrste panteizem? V ožjem pomenu (panteizem kot spinozizem) ne, toda če panteizem etimološko razumemo kot nauk, ki enači Vse in Boga (*pan-theos*), je Hegel v nekem smislu vendarle panteist; in tudi če panteizem pojmuje kot videnje Božanstva v naravi, Heglu ta nauk ni tuj, saj pravi: "Torej je zavest končnega duha posredovana od Boga skozi naravo. Človek skozi naravo vidi Boga; narava je le še ogrinjalo in neresnična upodoba."⁸¹ Obenem pa se Hegel ravno v odnosu do narave oddalji od panteizma v strožjem pomenu, saj ne pobožanstvi narave, marveč jo "ukine" v duhu kot "neresnično upodobo". (V tem je bistvena razlika med Heglom in Schellingom; o slednjem pozneje.) Sicer pa lahko Heglovo pojmovanje odnosa med filozofijo in religijo povzamemo z njegovim stavkom: "V filozofiji, ki je teologija, gre izključno za to, da se pokaže umnost religije."⁸² – Ostaja vprašanje: je to Sizifov trud?

Ob prelomu stoletja se je v francoskih filozofskih krogih uveljavil **Henri Bergson** (1859–1941) z evolucionistično filozofijo, ki svoj osrednji pojem imenuje "življenjski zagon" (*élan vital*) in skuša s teorijo "trajanja" (*durée*) preseči fizikalno "mehanično" razumevanje časa kot "mere gibanja". Bergson postavlja intuicijo nad (raz)um, ker je prepričan, da zgolj "nadumska intuicija" neposredno dojema celoto, bistvo in smisel svetovne evolucije. Najbolj znano Bergsonovo delo *Ustvarjalna evolucija* (1902) je prevedeno tudi v slovenščino; v njem najdemo naslednjo, za Bergsona značilno metaforo: "Če naše analize držijo, potem je zavest, ali bolje, nadzavest vir življenja. Zavest oziroma nadzavest sta raketa (*fusée*), katere ugasli ogorki padajo nazaj v materijo; zavest je tudi tisto, kar ostane od rakete, ko šine skozi ogorko in jih kot organizme osvetljuje."⁸³ Če prav razumem, hoče Bergson s to prisposodbo ilustrirati, da je gonilna sila (nad)zavesti v naravi oz. materiji, pri čemer ogenj zavesti "organizme osvetljuje" od znotraj, tj., zavest je naravi imanentna. Bergsonove formulacije so sicer znane kot stilno dovršene (prejel je tudi Nobelovo nagrado za

⁷⁵ Prav tam, str. 7.

⁷⁶ Prav tam, str. 26. – Zanimivo je, da se Hegel v svoji interpretaciji drevesa spoznanja približa gnosticizmu, kajti s tem, ko prvi človek jé z drevesa spoznanja, se "narava zla zbliža z govoricco. Ob tem pa je treba reči, da je spoznanje dejansko tisto, ki je izvor vsega zla, kajti vednost, zavest je ta akt, s katerim se *postavi ločitev*, negativno, *razsodbo*, nasploh razdvojitve v ožji določitvi zasebstva. ... Torej ni tako, da bi videnje imelo zunanje razmerje do zla, temveč je *zlo v samem pogledu*. ... Greh se opisuje tako, da naj bi bil človek jedel z drevesa spoznanja itn. S tem je spoznavanje razdvajanje, ločitev... s tem je postavljeno odpiranje zavesti ... Bog si reče: 'Adam je postal kot eden nas.' Kača torej ni lagala; Bog potrjuje, kar je rekla." (Hegel, *op. cit.*, str. 42-43; prim.: Marko Uršič, *Gnostični eseji*, Hieron, Ljubljana 1994, str. 66 isl.)

⁷⁷ Prav tam, str. 59.

⁷⁸ Prav tam.

⁷⁹ Prav tam, str. 44.

⁸⁰ Prav tam, str. 45.

⁸¹ Prav tam, str. 39.

⁸² Prav tam, str. 84.

⁸³ Henri Bergson, *Ustvarjalna evolucija*, prev. Zoja Skušek-Močnik, Cankarjeva založba (Zbirka Nobelovci), Ljubljana 1983, str. 215.

literaturo leta 1927), žal pa so pogosto za filozofski diskurz preveč poljubne in premalo argumentirane. Kakorkoli že, v svojem času je bil Bergson zelo cenjen in vpliven mislec, predaval je na Ecole Normale Supérieure v Parizu, in – značilno – teologi (francoski katoliški novotomisti) so ga obtožili panteizma.⁸⁴ Še več, Cerkev je dala njegove spise na indeks. V Bergsonovem "življenjskem zagonu" so očitno prepoznali prepovedano (še vedno, v 20. stoletju!) panteistično božanstvo, četudi se je Bergson izrecno distanciral od panteizma⁸⁵ in v poznejšem delu *Dva izvora morale in religije* (1932) učil, da življenje dosega v krščanski mistiki svoj najvišji možni vzpon. Najostrejši Bergsonov kritik je bil njegov nekdanji učenec Jacques Maritain, pozneje znan francoski tomist, ki je napisal obsežno delo proti "bergsonizmu". Čeprav je bilo Bergsonu krščanstvo blizu, sam ni bil kristjan, po poreklu je bil namreč Jud – tako kot tisti "pravi" panteist Spinoza – in judovstvu je ostal formalno zvest do smrti. Danes se baje tudi v katoliških krogih postopoma uveljavlja mnenje, da je "francoskemu katoličanstvu Bergson mnogo koristil. S svojo uspešno borbo proti materialistično usmerjenemu scientizmu je pomagal ustvariti ozračje, ki je bilo zelo ugodno za versko obnovo".⁸⁶ Vsekakor poučna zgodba.

Angleški filozof **Alfred North Whitehead** (1861–1947) se je panteizmu približal mnogo bolj kot Henri Bergson, čeprav po čisto drugi poti. V mlajših letih se je ukvarjal predvsem z matematiko in logiko ter s svojim nekdanjim študentom Bertrandom Russellom napisal znamenito delo *Principia mathematica* (1910–1913, "prvi avtor" je Russell), pozneje pa se je kot profesor na Harvardu posvetil metafizični sintezi in leta 1929 izdal svoje glavno delo *Proces in realnost* (celotni naslov v izvorniku: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*); prevod zadnjega poglavja z naslovom "Bog in svet" objavljamo v tem zborniku. *Proces in realnost* velja za temeljno delo t.i. "procesne filozofije", katere glavna trditev je, da so procesi – ne substance – primarne ontološke kategorije; to pomeni, da lahko razumemo stvari, osebe, pa tudi svet ali naravo v celoti in navsezadnje tudi Boga oz. Božanstvo kot *proces*, "dinamična" dogajanja v času/zgodovini. Če je govor o Bogu/Božanstvu, se "procesna filozofija" razvije v "procesno teologijo", ki je praviloma blizu panteizmu, kajti Bog/Božanstvo se "poraja" v času/zgodovini in svet (univerzum, *natura*) je božje "telo". V teh mislih je prisoten močan vpliv nemške klasične filozofije, predvsem Schellingove in Heglove dialektike, čeprav ta ni glavna Whiteheadova iztočnica. Njegovo izhodišče, dobro razvidno v štiri leta starejšem delu *Znanost in moderni svet* (*Science and the Modern World*, 1925) je dogajanje v sodobni znanstveni avantgardi (relativnostna teorija, kvantna mehanika idr.), na osnovi katerega je Whitehead prišel do spoznanja, da ne obstajajo "preproste lokacije", ki jih je predpostavljala klasična znanost, temveč da je vse, namreč vsako bivajoče, *polje*, ki se razteza v prostoru-času; odtod misel, da je vsak objekt, od elektrona do človeškega telesa, sestavljen iz dogodkov in procesov. Že v naslednjem delu *Religija v nastajanju* (*Religion in the Making*, 1926) Whitehead razvija panteistično misel, da ni le Bog nujen za vse, kar nastaja, marveč da velja tudi obratno, da je nastajanje nujno za razvoj Boga kot "tistega, ki sledi" (*God as Consequent*). Ta misel se dopolni in precizira v *Procesu in realnosti*, kjer se ponavlja v različnih formulacijah, med drugim kot ena izmed Whiteheadovih filozofskih "antitez": "Enako resnično je reči, da Bog ustvarja Svet, kakor da Svet ustvarja Boga."⁸⁷ Whitehead se presenetljivo približa mistiki in gnozi, ko v zadnjem razdelku svojega vélikega dela zapiše: "Kajti nebeško kraljestvo je z nami sedaj."⁸⁸ Sam se ni imel za

⁸⁴ Gl.: Janez Janžekovič, spremna beseda k *Ustvarjalni evoluciji*, str. 325-328.

⁸⁵ Gl. prav tam, str. 326.

⁸⁶ Janžekovič, prav tam, str. 325.

⁸⁷ Alfred North Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, "popravljen izdaja", ur. D.R.Griffin in D.W.Sherburne, The Free Press, New York 1978, str. 348.

⁸⁸ Prav tam, str. 351.

panteista, verjetno pa tudi ne bi imel nič proti, če bi ga kdo "obtožil" panteizma, saj je bil zelo kritičen do monoteizma, še zlasti do njegovih oblastnih struktur. Torej, lahko ga prištevamo med panteiste, saj je med drugim zapisal: "Bog ni *pred* vsem stvarstvom, ampak z vsem stvarstvom."⁸⁹

Malce se ustavimo še pri enem znanem "evolucionistu", ki se je znotraj krščanstva približal panteizmu – to je pater **Pierre Teilhard de Chardin** (1881–1955). Chardin je svoj filozofski kredo povzel z besedami: "Verjamem, da se vesolje razvija. Verjamem, da Razvoj napreduje v smeri Duha. Verjamem, da se Duh v Človeku dovršuje v Osebnem. Verjamem, da je najvišje Osebno Vesoljni Kristus."⁹⁰ Že iz teh stavkov je razvidno, da gre za krščansko varianto procesne teologije/filozofije, za "teogenezo", ki je obenem "kristogeneza". V primerjavi s Heglovo dialektiko absolutnega duha, ki razvija predvsem zgodovino človeštva, je pri Chardinu veliko večji poudarek na evoluciji narave oziroma kozmosa, ki je teleološko usmerjen k "točki Omega" – Vesoljnemu Kristusu kot iz prihodnosti žarečemu izviru božanske luči. Chardinova smotnostna evolucija je očitno v diametralnem nasprotju z Darwinovim "naključnim" evolucionizmom in ateizmom, pa vendar je imel Chardin, ki je od osemnajstega leta dalje pripadal jezuitskemu redu, veliko težav s svojimi nadrejenimi, saj so mu odvzeli katedro na Katoliškem inštitutu v Parizu in mu prepovedali ukvarjanje s filozofskimi in teološkimi temami (ker je bil po prvotni izobrazbi geolog in paleontolog, naj bi se omejil na strogo znanstvene probleme) ter ga nazadnje celo pregnali v Ameriko; vsa njegova dela so izšla šele postumno.⁹¹ Chardinovo prizadevanje je bilo usmerjeno v povezovanje sodobne znanosti in krščanske teologije/filozofije. Pri tem je imela pomembno vlogo tematizacija materije kot fizične substance narave. Po Chardinovem prepričanju namreč: "Nihče bolje od Človeka, ki raziskuje Materijo <tj. znanstvenika>, ne razume, kako globoko je inkarnirani Kristus prisoten v Svetu, kako je vkoreninjen vanj vse do jedra najmanjšega atoma."⁹² Iz tega spoznanja sledi tudi vrednotenje materije: "Materija je po eni strani tovor, veriga, bolečina, greh in grožnja našemu življenju. ... Materija pa je tudi fizična radost, drhtljiv dotik, moški napor in radoživost. ... Askeza se prerada ustavi le pred prvim obrazom, tistim, ki je obrnjen k Smrti..."⁹³ Chardinova bližina panteizmu se najbolj kaže v njegovem pojmovanju, da je zavest (ali duh) *immanentna* naravi oziroma vesolju: "Zavest je univerzalna molekularna lastnost; in molekularno stanje Sveta je pluralizirani izraz določene bivanjske možnosti vesoljne zvesti."⁹⁴ Chardinova vizija "osrednjega Vesolja" nam predočia vrsto koncentričnih "izosfer" – v tem trenutku evolucije je "izosfera Duha, Noosfera" tista, ki seže najdlje "kot čelni val Vesolja" – in "izosfere niso nič drugega kot sistem valov, ki se s tekom časa (ki ga merijo) zgrinjajo k Točki Omega."⁹⁵ O njej pa Chardin zapiše: "Omega, ki jo terja evolutivna struktura Sveta, je veliko več kot le neka 'realna' podoba, ki naj se nekoč v prihodnosti izoblikuje v žarišču konvergirajočega vesolja. Je kot dejaven *izvir* luči."⁹⁶ Omega "žari" – in nas spominja na Plotinovo Eno, s to razliko, da je Omega *prihodnje* Eno, h kateremu vodi evolucija

⁸⁹ Prav tam, str. 343.

⁹⁰ Pierre Teilhard de Chardin, *Comment je crois* (1969), prev. Jožef Muhovič v svojem članku "Le phénomène Chardin", *Tretji dan* 1997/3-4, str. 76.

⁹¹ Kljub temu pa je imel Chardin že za življenja, še bolj pa po smrti velik vpliv v krogih katoliških intelektualcev (pri nas so o njem pisali, npr., Edvard Kocbek, Anton Trstenjak, Janez Janžekovič idr.); v zadnjih nekaj desetletjih lahko govorimo o nekakšni katoliški "rehabilitaciji" tega misleca. Pri Mohorjevi družbi sta v slovenskem prevodu izšli osrednji Chardinovi deli *Božje okolje* (1975) in *Pojav človeka* (1978), precej pozornosti pa mu posveča tudi revija *Tretji dan* (1997/1 in 1997/3-4).

⁹² Teilhard de Chardin, *Science et Christ ou Analyse et Synthèse*, odlomek prev. Jožef Muhovič v že cit. članku, *Tretji dan* 1997/3-4, str. 76. Velike začetnice so povzete po izvirmiku.

⁹³ Chardin, *Božje okolje*, Mohorjeva družba, Celje 1975, str. 75.

⁹⁴ Chardin, *Centrologija. Esej o dialektiki združevanja* (1944), prev. Jožef Muhovič, *Tretji dan* 1997/3-4, str. 82.

⁹⁵ Prav tam, str. 83.

⁹⁶ Prav tam, str. 88.

Človeka v spoznanju in ljubezni.

Ob koncu našega "panoramskega" pregleda panteističnih filozofij omenimo, da se je **Albert Einstein** (1879–1955), ki je zelo častil Spinozovo filozofijo, v svojih "neformalnih" filozofskih razmišljanjih zavzemal za neke vrste panteizem, ki ga je imenoval "kozmična religioznost":

Religiozni geniji vseh časov so se odlikovali s to kozmično religioznostjo, ki ne pozna nobenih dogem, pa tudi ne Boga, zamišljenega po človeški podobi. Zato tudi ne more obstajati takšna cerkev, ki bi svoj glavni nauk zasnovala na kozmični religioznosti. Tako se dogaja, da prav med heretiki vseh časov najdemo ljudi, ki so bili izpolnjeni s to najvišjo religioznostjo in so se svojim sodobnikom pogosto zdeli ateisti, včasih pa tudi svetniki. Če jih gledamo s tega stališča, so bili ljudje kot Demokrit, Frančišek Asiški in Spinoza blizu drug drugemu.⁹⁷

Bolj znan je Einsteinov stavek "Ljubi Bog ne kocka", ki ga je izrekel v drugem kontekstu, namreč v polemiki z verjetnostno metodo kvantne mehanike. Zanimivo pa je, da se razvoj kvantne mehanike v drugi polovici našega stoletja približuje neke vrste panteizmu ravno s preseganjem Einsteinove omejitve hitrosti posredovanja informacije z največjo možno *fizično* hitrostjo, tj., hitrostjo svetlobe; nekateri "holistični" razlagalci kvantne mehanike (David Bohm, Roger Penrose idr.) namreč menijo, da v vesolju – preprosto rečeno – kozmična "zavest" (*mind*, "duh") povezuje vse z vsem, ne glede na fizične razdalje v prostoru-času. Lahko rečemo, da kozmični "duh" tudi v znanosti postaja vse bolj prepoznaven kot vseobsegajoče božansko Eno.

In zdaj se malce dlje ustavimo pri mislih treh vélikih duhov, ki jih lahko – v širšem pomenu – uvrščamo med panteistične filozofe: Plotina, Spinoze in Schellinga.

Plotin (204/5 – 270)

Morda je malce nenavadno Plotina prištevati med panteiste – četudi v širšem pomenu – saj je znano, da je v svoji filozofiji Enega radikaliziral Platonov idealizem v smeri transcendence. Plotinovo Eno presega vsako misel, tudi najvišjo umsko idejo, ni izrekljivo niti doumljivo, je povsem "onstran bitnosti" (*epékeina tes ousías*), torej niti *ne* moremo reči, da Eno *je* – kako naj bi bilo potemtakem imanentno naravi (svetu, univerzumu), kot zahteva opredelitev panteizma? Ali če vprašamo drugače: kolikor Eno ni nobena bitnost, niti najvišja, kako naj bi bilo vse v Enem? Očitno je Plotinov "panteizem" – kolikor tu sploh lahko govorimo o panteizmu – posebne vrste (no, kateri pa ni?): panteistični značaj Plotinove filozofije se skriva v njenem izrazitem *monizmu*, natančneje, v tem, *kako* Plotin doumeva transcendenco; v nasprotju s starimi "hilozoisti" in stoiki, ki so prapočelo (kot neartikulirano "transcendenco") vpotegnili v imanenco narave (npr. *logos* v "večno živi ogenj"), je Plotin vso *imanenco vpotegnil v transcendenco*; v Plotinovem monizmu je transcendenca obenem imanenca, kajti zunaj emanacij Enega nič ni – zgolj materija (*hyle*), ki pa je mišljena kot nebivajoče (*me on*), kot odsotnost (*stéresis*). Bistvo Plotinovega panteizma, kratko rečeno, je v naslednjem: Eno, uzrto iz duše in uma, je Bog/Božanstvo, ki je "onstran bitnosti", obenem pa je (emanirano) Eno vse, kar je, torej *pan-theos*. Skrajni monizem zabriše ločnico med transcendenco in imanenco, četudi Eno na mističen način ostaja presežno. Poglejmo to podrobneje.

Plotinov sistem, razvit v *Enneadah* po načelu "vse v vsem" (danes bi temu rekli holističen

⁹⁷ Albert Einstein, "Religija in znanost" (1930) v zbirki spisov *Mein Weltbild* (ur. Carl Seelig, 1933), 25. izd. Ullstein, Berlin 1993, str. 16, prev. M.U.

pristop) – na ravni besedil to pomeni, da je v vsaki od skupno 54 razprav, ki jih je uredil v "deveterke" Plotinov učenec Porfirij, somišljena celota – je, analitično gledano, zgrajen iz petih hierarhičnih "ravnih": 1. Eno (*to hen*), 2. Um ali Duh (*nous*), 3. Duša/duša (*psyché*), 4. čutni svet/narava (*physis*), 5. materija (*hyle*).⁹⁸ Eno pa ni mišljeno niti kot prvi "člen" tega kozmičnega niza, niti kot pravzrok, niti kot eno nasproti množstvu, temveč je le "ime" za brezimno, popolnoma presežno – ki pa z emaniranjem svoje "polnosti" daje vsemu bit in življenje (tako kot sonce, pravi Plotin, seva žarke življenja in se s tem prav nič ne zmanjšuje). Eno je, sledeč Platonu, imenovano tudi "to Dobro" (*to agathón*), kar pa ne pomeni, da ima lastnost oz. atribut "dobroste", ampak gre za popolno in dobesedno identiteto: Eno je (isto kot) Dobro.

Plotinovo Eno torej ni bivajoče (*to on* ali *to estin*), niti bitnost (*ousía*), saj niti ne moremo reči, da Eno "je" (*esti de oude to "estin"*)⁹⁹. Najvišja bitnost ni Eno, marveč njegova prva emanacija: Um (*nous*); Um je večer in združuje v sebi (Platonov) svet idej, ustreza pa tudi sámospoznavajočemu Duhu (*cf.* Aristotelov *noésis noeseos*); Eno sámo sebe (še) ne spozna(va), saj ne misli, kajti vsaka misel, tudi sámospoznavna refleksija, je že dvojna, že predpostavlja razcep na spoznavajoče in spoznano; "...tisto pa, kar še ni nastalo in nima ničesar pred seboj, marveč je vselej to, kar je – le kateri razlog bi imelo, da bi mislilo?"¹⁰⁰ Torej, Um je bitnostni vrh Plotinove kozmične hierarhije, ne pa Eno, ki je "onstran bitnosti". Poglejmo nekaj odlomkov iz *Ennead*, v katerih Plotin poudarja razliko med Enim in Umom:

"...Trebja je torej doumeti, da vse mišljenje (*noésis*) prihaja od nečesa in je o nečem. ... In tedaj, če gre kdo naprej od te bitnosti (*ousía*) in <naprej od> misli, ne bo prišel k bitnosti in misli, marveč bo prišel onstran (*epékeina*) bitnosti in misli k nečemu čudovitemu (*thaumastón*), ki nima v sebi bitnosti in misli, ampak je samo po sebi, brez vsake potrebe po stvareh, ki pridejo za njim."¹⁰¹

Tisto "čudovito" je kakor "oko, ki je sámo luč", pravi Plotin, razvijajoč svoje presežne metafore:

"...Čemu naj bi oko, ki je sámo luč, hotelo videti svojo lastno bit (*autos on*)? Tisto, kar mora iskati luč skozi oko, ima namreč v sebi temo. Če pa je mišljenje (*to noein*) luč, in luč ne išče luči, potem tisti žarek, ki ne išče luči, ne bo iskal mišljenja in si ga ne bo pridodal; kaj pa naj bi počel z njim?"¹⁰²

Eno je torej "pred" vsakim mišljenjem in bivanjem:

"...Um je namreč nekaj bivajočega, medtem ko Ono <Eno> ni 'nekaj', ampak je prvotnejše od vsakega bitja in zato ni bivajoče – zakaj bitje ima obliko, lastno bivajočemu, Ono pa je brezoblično in je celo brez umne oblike. ... Ko pravimo, da je Eno vzrok, ne prisojamo neke pritike njemu, ampak sebi, namreč da imamo nekaj o njem, medtem ko Ono ostaja samo v sebi. ... Enega ni mogoče dojeti niti po védenju <*epistéme*> niti po umevanju <*noesis*> kot

⁹⁸ Prim. Karl Jaspers, "Plotin" (v že citirani knjigi *Die großen Philosophen*), sh. prev.: Karl Jaspers, *Anaksimander...Plotin...*, Zodijak, Beograd 1988, str. 48 isl.

⁹⁹ Plotin, *Enn.* VI.7.38,1.

¹⁰⁰ *Enn.* VI.7.37,22-24.

¹⁰¹ *Enn.* VI.7.40,5-7 in 25-30, prev. Marko Uršič, po dvojezični grško-angleški izdaji: Plotinus, *Enneads* I-VI, angl. prev. A.H.Armstrong, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1995.

¹⁰² *Enn.* VI.7.41,4-8, prev. M.U.

druga umna bitja, ampak po navzočnosti <parousia>, ki je višja od védenja. ... Zato pravi Platon, da o njem ni mogoče niti govoriti niti pisati. O njem govorimo in pišemo zato, da proti njemu usmerjamo in kot kažipoti prebujamo tistega, ki si zrenja želi, iz pojmovnega mišljenja k zrenju."¹⁰³

Presežnost Enega "nad" Umom ima seveda odločilni pomen za človekovo spoznavno, etično in življenjsko pot, kajti duša se ne more povzpeti/vrniti v svoje "domovanje" (se spojiti z Enim) zgolj z močjo uma – kakor pri Platonu in Aristotelu – temveč le z "zrenjem", kontemplacijo (*theoria*), ki omogoča "navzočnost, višjo od védenja" in se dopolnjuje v ekstazi (*ekstasis*), kar dobesedno pomeni "biti-iz-(sebe)":

...Verjeti moramo, kar vidimo, ko duša nenadoma prejme luč: kajti to je od njega <Enega> in on je to; vedeti moramo, da je prisoten, ko – kakor kak drug bog, ki ga je kdo poklical v svojo hišo – pride in nam prinese luč: zakaj ko ne bi bil prišel, ne bi prinesel luči. Nerazsvetljena duša ga nima za boga; toda ko je duša razsvetljena, ima tisto, kar je iskala, in to je pravi cilj duše, dotakniti se tiste svetlobe in jo po sebi spoznati, pa ne po neki drugi luči, temveč po luči, ki je svoje lastno videnje. Duša naj uzre tisto luč, po kateri je ona sama razsvetljena: kajti sonca ne vidimo po neki drugi luči, razen po njegovi lastni. Kako se to lahko zgodi? Vzemi vse proč!¹⁰⁴

Ključ k razumevanju Plotinovega panteizma pa je – poleg Enega – pojem materije kot najnižje "ravni" kozmične hierarhije, ki je Enemu korelativna po tem, da tudi materija ne biva, seveda v povsem drugačnem smislu kot Eno. V petčleni hierarhiji so bitnosti prisotne na treh srednjih "ravneh", tj., v Umu, Duši in Naravi (čutnem oz. telesnem svetu). Plotin *ne* enači telesnosti z materijo, meni namreč, da je telo vedno že oblikovano po neki formi/ideji (tudi osnovni elementi so že "oblikovani") in da zatorej biva kot odsev/emanacija "najvišje luči" Enega. Materija pa je odsotnost vsake luči, vsake forme/ideje: "Če <v mislih> povsem odvezamo vsako obliko, imenujemo tisto, kar je povsem brez oblike: materija. ...to je nekaj podobnega kot način, kako moremo videti temo."¹⁰⁵ V tem in samo v tem pomenu je za Plotina materija istovetna z zlom, kajti "...materije ne imenujemo zlo zato, ker bi imela kakšno lastnost, marveč prav zato, ker nima nobene lastnosti."¹⁰⁶ Materija je zlo v analognem smislu, kakor je Eno dobro: Plotinova misel enači (ne predicira) "luč" Enega z Dobrim in "temo" materije z zlom. Zato:

...materija (*hýle*) sploh ne biva – saj ko bi bivala, bi s tem že deležila na dobrem; kadar rečemo, da 'je', uporabljamo le isto besedo v dveh različnih pomenih; pravi način govorjenja o materiji je reči, da 'ni'. Pomanjkanje (*stéresis* <odsotnost, izguba, lat. *privatio*>) torej pomeni, da nekaj ni dobro, medtem ko absolutni manko pomeni, da je zlo.¹⁰⁷

O Plotinovem pojmovanju materije zanimivo piše tudi znani zgodovinar filozofije Frederick Copleston:

¹⁰³ *Enn.* VI.9. ("O Dobrem ali Enem"), iz 3. in 4. pogl., prev. Robert Petkovšek, *Tretji dan XXVI* (1997), 3/4, str. 137.

¹⁰⁴ *Enn.* V.3.17,24-39, prevedel Marko Uršič, kakor tudi v nadaljevanju povsod tam, kjer ni naveden drug prevajalec.

¹⁰⁵ *Enn.* I.8.9,17-18 in 23-24.

¹⁰⁶ *Enn.* I.8.10,13-14.

¹⁰⁷ *Enn.* I.8.5,10-14.

Pod sfero Duše je sfera materialnega sveta. Plotin v skladu s svojim pojmovanjem emanacijskega procesa kot sevanja luči slika luč kot izhajajočo iz središča in razširjajočo se navzven, pri čemer postaja postopno šibkejša, vse dokler se povsem ne izgubi v popolni temi, ki je materija-kot-takšna, pojmovana kot odsotnost luči, kot *stéresis*. Materija torej (vendarle) izhaja iz Enega, in sicer v tem smislu, da postane dejavnik stvarjenja zgolj po procesu emanacije iz Enega; toda po sebi, na svoji najnižji točki, določa najnižjo raven univerzuma in je antiteza Enemu.¹⁰⁸

Pri Plotinovih metaforah, ki skušajo izraziti "nebivanje" materije – tu se Plotin navezuje tudi na skrivnostno Platonovo prvobitno "praznino" ali "sprejemalko bivanja" (*chóra*)¹⁰⁹ – pa se kljub vsemu ne moremo povsem odreči vprašanju, kaj je tista "globina", v katero pada božanska luč Enega in v njej izginja. Zanimivo je naslednje mesto, iz katerega bi vendarle lahko sklepali, da Plotinova materija ni zgolj nič:

In globina (*báthos*) vsakega individualnega bitja je materija: in tako je vsa materija temna, kajti luč (v vsakem bitju) je *logos* <formativni princip, "formativ">. In Um (*nous*) je *logos*. Um torej vidi *logos* v vsakem bitju in motri tisto, kar je pod njim, tisto, kar je temno, ker leži pod <pragom> luči.¹¹⁰

V splošnem pa za Plotina velja, da ne biva nič drugega razen emanacij Enega. Latinski izraz *emanatio* (dob. izlivanje) je sicer poznejša interpretacija Plotinovega odnosa med Enim in množtvom/svetom, ki pa je postala tradicionalna. Plotin sam večkrat uporablja metaforo božanske luči, ki v svojem "preobilju" seva žarke v temo, vendar s tem sama ostaja ista, nezmanjšana, večna. Ne gre za stvarjenje kot zavestno in svobodno dejanje, saj Eno ni subjekt-stvarnik; emanacija se dogaja "po nujnosti", "nezavedno" in se uzavesti šele v duši na njeni "poti navzgor" k Enemu. Pojem emanacije, racionalno gledano, ni jasen; gre za znamenito filozofsko *metaforo*, s katero skuša Plotinov monizem premostiti vrzel med presežnim Enim in bivajočim množtvom/svetom. Emanacijski proces je bistven tudi za oblikovanje plotinovskega panteizma. John Maquarrie v knjigi *In Search of Deity* pravi: "...emanacionizem ne vodi nujno k panteizmu, res pa implicira, da je, vsaj v nekem smislu, Bog v svetu in svet v Bogu. Stvarjenje iz nič, kakor ga razume klasični teizem, pa postavlja svet zunaj Boga."¹¹¹ Michael Levine k temu dodaja: "Če panteizem zahteva kak nauk o stvarjenju, je neke vrste emanacionizem, kot kaže, najbolj ustrezen."¹¹²

Prva emanacija Enega je Um, ki zaobsega večni svet idej. Plotin razvija umsko dialektiko in njene kategorije, ki jih povzema po Platonovem *Sofistu* (bit, istost, drugost, gibanje in mirovanje). Um *živi* večno življenje, vendar ne v času; kako je možno zunajčasno življenje Uma, je z racionalnega stališča misterij, čeprav ob branju Plotinovih *Ennead* zmoremo onstran meje našega (raz)umevanja zaslutiti presežek (transcendenco) "za" mišljenim in izrečenim. Na primer:

Umska resničnost... se nikoli ne spremeni v nekaj drugega in njeno življenje ne prehaja iz ene stvari v drugo, temveč je vedno ista, ona sama, brez razsežnosti in razdobja; tisti, ki to vidi, vidi večnost v življenju, ki ostaja isto in mu je vse vselej prisotno, ne zdaj to, potem

¹⁰⁸ Frederik Copleston, *A History of Philosophy*, I. zv., Doubleday, New York 1993, str. 469.

¹⁰⁹ Gl.: Platon, *Timaj*, 49a isl.

¹¹⁰ *Enn.* II.4.5,7-10.

¹¹¹ John Maquarrie, *In Search of Deity*, London, SCM, 1984, str. 35.

¹¹² Levine, *op. cit.*, str. 176.

ono, marveč vse obenem (*háma ta pánta*), in ne zdaj nekatere stvari, nato spet druge, ampak nedeljiva dovršenost, kakor da bi bile vse <stvari> skupaj v točki in se še ne bi začele iz nje razvijati in iztekati v premice; to ostaja isto v sebi in se nikakor ne spreminja, temveč je vedno v sedanjosti/prisotnosti, zakaj v njem ni nič minilo, niti ne bo šele prišlo v bivanje, kajti to, kar je, je.¹¹³

Skrivnostna živost Uma v večnosti je izražena tudi v znameniti Plotinovi prisposodbi o Umu kot "živi sferi", o kateri sem pisal v posebnem članku.¹¹⁴ Umska resničnost je presojna, v njej je vse v vsem, kot piše Plotin v razpravi "O umski lepoti" (*Enn. V.8*):

"...kajti tam so vse bitnosti (*ousía*) presojne (*diaphanés*) in nobena ni temna ali zastrta; vse bitnosti so jasne/svetle (*phanerós*) prav vsakemu delu vsega; kajti luč je presojna lúči. Tam ima vsaka <bitnost> vse v sebi in vidi vse bitnosti v vsaki drugi, tako da so vse povsod in vsaka je vse, in blesk je brezmejen; kajti vsaka od njih je velika, saj je tudi mala velika; sonce je tam vse zvezde (*hélíos ekei pánta ástra*) in vsaka zvezda je sonce in vse druge zvezde.¹¹⁵

Ob tej "astralni" metafori je treba poudariti bistveno razliko med Plotinovim in Platonovim svetom idej: pri Platonu je svet idej "objektivno" transcendenten, duša je – po orfiškem mitu – neposredno zrla vanj pred rojstvom in se ga s pomočjo filozofije "spominja" (*anamnesis*) v življenju, da bi se lahko vrnila vanj po smrti (*cf.* Platon: filozofija kot pripravljanje na smrt, *Faidon* 64a), medtem ko je pri Plotinu svet idej *immanenten* Umu in/ali Duši, o čemer lepo piše Karl Jaspers v že omenjenem eseju o Plotinu:

Tega duhovnega kozmosa idej ne mislimo kot nekaj drugega, tujega, ampak je kot tak prisoten v mišljenju inteligibilnega. Inteligibilni kozmos ni predmet za nas, temveč mi, s tem ko mislimo, sodelujemo v njem. Po načelu, da je v mišljenju bit <*Sein*> prisotna, torej da gre v čistem mišljenju za bit samo, logična struktura velja za strukturo biti. Mišljenje kategorij zadeva bistvo biti.¹¹⁶

Lahko torej rečemo, da je Plotinov svet idej, četudi seveda še vedno platonsko transcendenten v odnosu do čutnega sveta, v nekem bistvenem smislu immanenten duši/duhu kot emanaciji Enega. Jaspers pravi: "Platonov rez med transcenco in svetom je pri Plotinu preskočen."¹¹⁷

Druga emanacija Enega v Plotinovi filozofiji je (vesoljna) Duša, obenem pa je to tudi posamezna duša, ki z Umom stremlje nazaj k Enemu.¹¹⁸ Duša je srednji člen kozmične hierarhije, križišče inteligibilnega in čutnega sveta. "V duši je vse prisotno," piše Jaspers o Plotinu, "v njenem zaznavanju narava, v njenem mišljenju *nous*, v dialektičnem transcendiranju vsakega mišljenja in v

¹¹³ *Enn.* III.7.3,12-23.

¹¹⁴ Gl.: Marko Uršič, "Metafora Uma kot 'žive sfere' v Plotinovi *Enneadi* VI.7", *Analiza*, letnik I, 3-4/1997, str. 148-152.

¹¹⁵ *Enn.* V.8.4,5-10.

¹¹⁶ Jaspers, *op. cit.*, str. 83.

¹¹⁷ Prav tam, str. 116.

¹¹⁸ Kompleksni odnos med vesoljno Dušo in individualnimi dušami kakor tudi obravnavo "slojevitosti" Duše/duše, o čemer Plotin obširno razpravlja predvsem v IV. *Enneadi* ("O aporijah duše"), – puščam ob strani, ker bi presevalo okvir tega eseja.

ekstazi Eno."¹¹⁹ Duša se od Uma razlikuje po tem, da živi v času: "...čas (*hrónos*) je življenje duše v prehajajočem gibanju od enega načina življenja k drugemu"¹²⁰, vendar pa duša stremi k večnosti,

...kajti naša misel stremi k tistemu, kar ne potrebuje časa, da bi prišlo, k temu, kar ni merjeno z nekim drugim časom ali z neomejenim časom, ki se ne bo nikoli končal, temveč kar mora biti, k temu, česar bivanje ne prihaja iz neke določene razsežnosti <časa>, ampak obstaja pred vsako razsežnostjo.¹²¹

Višja duša se obrača navzgor, k Umu in Enem, nižja pa oživlja telo. Telesu/svetu je duša imanentna, materialnemu svetu vlada "ne od zunaj, kakor zdravnik, marveč od znotraj, kakor narava".¹²² Ponekod Plotin enači Dušo (tj. "svetovno dušo", lat. *anima mundi*) z *logosom* kot "formativom"; *logos* pa ni pojmovan kot vnaprejšni "načrt" stvarjenja, ob katerem naj bi se zgledoval Demiurg (kot v Platonovem *Timaju* in kakor so pozneje tudi Plotina razumeli krščanski avtorji), ampak je mišljen kot imanentno ustvarjalno počelo stvarstva. Pri tem pa je pomemben Plotinov poudarek, da je telo (čutni svet) "vsebovano" v duši (Duši kot *logosu*), ne pa – kot bi morda pričakovali – obratno; to nam lepo prikaže njegova metafora o mreži v morju:

Materialni svet je kakor mreža v morju, potopljena v življenje, vendar nezmožna, da bi si prisvojila to, v čemer je. Morje je že razprostranjeno in mreža se razprostira z njim, kolikor daleč zmore.¹²³

Plotin materialni svet primerja z mrežo, Dušo pa z morjem, ki mrežo "vsebuje"! Obenem pa to ne pomeni, da duša deluje na telo od zunaj, marveč ga "prežema", da v njem vznikne univerzalni red spontano, kakor raste drevo iz narave. Zakoni narave niso postavljeni vnaprej in potem uporabljeni na stvarstvu, ampak so neposredni odraz Dušine kontemplacije (*theoria*: motrenje, zrenje) višjega reda Uma; in ravno kontemplacija Dušo (in/ali dušo, če gre za človeka) kljub njeni imanenci v čutnem svetu vzdiguje kvišku oziroma ji omogoča, da v svetu ni ujeta – kakor v prisposodi morje ni ujeto v mrežo. In tudi ko Plotin v razpravi "O aporijah duše" (*Enn.* IV.3) govori o posameznih dušah živih bitij, pravi: "V vsem je ena Duša zmeraj navzoča; nekatera bitja znotraj vsega si jo vzamejo, druga pa jo vrnejo, pri čemer ostajajo dejavnosti duše iste."¹²⁴ Vendar Plotinov odgovor na vprašanje, "ali so vse duše ena,"¹²⁵ ostaja dvoumen: da, kolikor mislimo samo na "višjo", umsko dušo; ne, kolikor je duša vezana na svet čutnosti, na zaznave, predstave, spomine itd.

Vprašanje nesmrtnosti (posamezne) duše ostaja pri Plotinu odprto, čeprav se bolj nagiba k misli, da ni "individualne" nesmrtnosti, ampak zgolj večnost Duše v Umu in Enem. Ker je odnos do nesmrtnosti odločilen za razmejitev panteizma in teizma – in je to vprašanje nasploh za človeka eno izmed najbolj bistvenih – bom navedel nekaj odlomkov, kjer Plotin govori o tem. Nesmrtnost duše je tesno povezana s *spominom*:

...Prav tako je vredno premisliti vprašanje spomina (*mnéme*): ali imajo tiste duše, ki so

¹¹⁹ Jaspers, prav tam, str. 50.

¹²⁰ *Enn.* III.7.11,44-45.

¹²¹ *Enn.* III.7.6,43-46.

¹²² *Enn.* IV.4.11,6-7.

¹²³ *Enn.* IV.3.9,40-41.

¹²⁴ *Enn.* IV.3.8,58-60.

¹²⁵ *Enn.* IV.9, v naslovu.

zapustile te kraje, moč spominjanja; ali jo nekatere imajo, druge pa ne; ali se spominjajo vsega ali le nečesa; ali se vedno spominjajo ali zgolj v krajšem času po svojem odhodu? Toda če želimo pravilno opraviti te preiskave, moramo razumeti, kaj je bitje, ki se spominja, ...razumeti moramo bolj natančno, kdo ima naravno zmožnost spominjanja. Če je spomin nekaj pridobljenega, bodisi naučen bodisi izkušen, tedaj ne bo prisoten ne v resničnostih, na katere izkustvo ne učinkuje, ne v tistih, ki so v večnosti. Gotovo ne moremo spomina pripisovati bogu (*theós*) ali biti (*to ón*) ali umu (*nous*); kajti nič <zunanjega> ne pride do njih in tam ni časa, temveč večnost, v kateri je <resnična> bit, in tam ni niti prej niti pozneje, ampak je vedno tako, kot je, v istem stanju, ki ne dopušča nobene spremembe.¹²⁶

Obstajata pa dve vrsti spomina: *mnéme* in *anámnesis*:

...Ravno tako torej tudi za dušo ne moremo reči – vsaj ne v smislu, kakor govorimo o spominjanju – da se spominja tistega, kar vsebuje kot del svoje narave, toda ko je tu spodaj, to hrani v sebi, četudi se po tem ne ravna, vsaj takrat ne, ko je komaj prispela sem. Kar pa zadeva njeno dejavnost, so jo naši predniki, tako se zdi, označevali z besedama 'spomin' in 'zbiranje' (*mnéme kai anámnesis*), da bi izrazili udejanjenje tistega, kar imajo duše v sebi. Torej je to druga vrsta spomina; in zato čas ni vpleten v spomin, če ga razumemo v tem pomenu.¹²⁷

Vendar človeško vprašanje ostaja:

Toda kaj je s spomini na naše prijatelje in otroke in ženo? Na domovino in na vse tisto, kar je za vrlega človeka vredno, da se ne pozabi? Naša domišljija se vsega tega spominja s čustvom/trpljenjem (*páthos*), toda vrl človek se bo spominjal brez čustva/trpljenja; ...višja duša naj bo srečna, da pozabi, kar je prejela od nižje duše. ...Čim višje se dviguje, tem bolj bo pozabljala, razen če je bilo morda vse njeno življenje tukaj takšno, da se bo spominjala samo višjih stvari...¹²⁸

Spomin, kakršnega poznamo "tu", "tam" ni možen niti smiseln:

In česa se bo duša spominjala, ko bo prišla v inteligibilni svet, v tisto višjo resničnost? Smiselno je reči, da bo motrila tiste stvari, med katerimi se bo znašla, in njena umska dejavnost se bo ukvarjala z njimi, ali pa je sploh ne bo tam. ...torej ne bo možno, da bi se nekdo, ko bo čisto v inteligibilnem svetu, spominjal stvari, ki so se mu bile zgodile takrat, ko je bil še tu. Toda če je, kot smo prepričani, vsako dejanje uma brezčasno, kajti bitja so tam v večnosti in ne v času, tedaj ni mogoče, da bi bil tam sploh kak spomin, ne le spomin na stvari tu spodaj, ampak spomin na karkoli. Zakaj vsaka, sleherna stvar je tam prisotna; zato ni nobene diskurzivne misli ali prehoda od ene k drugi.¹²⁹

Odrešitev je namreč v motrenju Enega:

¹²⁶ *Enn.* IV.3.25,1-17.

¹²⁷ Prav tam, 22-35.

¹²⁸ *Enn.* IV.3.32,1-16.

¹²⁹ *Enn.* IV.4.1,1-16.

Kako pa se <duša> spominja sama sebe? Ne bo imela spomina nase, ali na to, da je neki človek, na primer Sokrat, ki motri (kontemplira), ali da je um ali duša. ...dejavnost motrečega je usmerjena naravnost k predmetu motrenja in motreči sam postaja to, kar motri, darujoč se temu kakor nekakšni tvarini, določen in oblikovan v skladu s tistim, kar vidi, in ostajajoč pri sebi zgolj kot možnost. Ali je torej človek dejansko sploh še on sam, kadar ne misli ničesar? Da, kajti če je on sam, je izpraznjen vsega, kadar ne misli ničesar.¹³⁰

Skrivnost spomina in nesmrtnosti duše pa vendarle ostaja, saj Plotin v večnem svetu idej predvideva tudi ideje posameznih individuov, ki bi bile lahko nosilke "individualnih nesmrtnosti" duš. O tem piše v razpravi "O vprašanju, ali obstajajo ideje posameznosti" (*Enn.* V.7):

Ali obstaja ideja vsake posameznosti <*tou kathékaston estin*>? Da, če zame in za vsakega od nas obstaja pot vzpona in povratka v umski svet <*to noeton*>, tedaj je princip <*arché*> vsakega od nas <že> tam. Če Sokrat, namreč Sokratova duša <*psyché*> vedno obstaja, tedaj obstaja absolutni Sokrat, in sicer v pomenu, da rečemo za posameznosti, kolikor so duša <v edn.>, da tako obstajajo v umskem svetu. ... in tako bo obstajalo neskončno mnogo formativov <*logon*>, razen če se univerzum periodično vrača vase, kajti v tem primeru bi se vračale iste stvari in to bi postavilo mejo številu formativov.¹³¹

V nadaljevanju Plotin še dodatno podkrepi misel, da obstajajo ideje posameznosti:

Ne, ne more biti en sam formativ <*logos*> za različne posameznike; en človek ne služi kot model <*parádeigma*> za različne ljudi, saj se med seboj ne razlikujejo le po materiji, temveč po velikanskem številu formalnih razlik. Ljudje niso v enakem odnosu do svoje forme kot Sokratovi portreti do svojega izvirnika <*archétypon*>, temveč morajo kot različne stvaritve izvirati iz različnih formativov <*diaphóron lógon*>.¹³²

Podobno pomisel bomo srečali tudi pri Spinozi, ki sicer individualno nesmrtnost zavrača še bolj odločno kot Plotin.

Eno je pri Plotinu "čaščeno" kot Bog/Božanstvo in v tem smislu je njegova filozofija izrazito panteistična. Porfirij je v *Plotinovem življenju* zapisal učiteljeve zadnje besede, ki jih je Plotin rekel prijatelju in zdravniku Evstohiju: "Poskusimo vrniti Boga v nas k Božanstvu vsega." Te besede zvenijo panteistično. Res pa je, da je Plotin pogosto govoril o Enem tudi v moški slovnični obliki, kar so kristjani razumeli kot govor o Bogu kot osebi. Plotinovo filozofijo je zelo cenil tudi Avrelj Avguštin, saj je v njej videl najvišji domet poganske filozofske misli. Teistično zveni še posebej tisti Plotinov stavek, v katerem govori o molitvi (res pa je to edino takšno mesto v *Enneadah*):

<Preden začnemo umovati, kako mnoštvo izvira iz Enega>, nagovorimo najprej samega Boga (*theón auton*), ne z govorjenimi besedami, temveč s tem, da razširimo svojo dušo v molitvi (*euhé*) k njemu, in tako zmoremo moliti (*eúhesthai*) kot edini k edinemu (*mónous pros mónon*).¹³³

¹³⁰ *Enn.* IV.4.2,1-12.

¹³¹ *Enn.* V.7.1,1-6.

¹³² *Enn.* V.7.1,19-23.

¹³³ *Enn.* V.1.6,9-12.

Jasno pa je, da Plotinov Bog ni teistični Bog, še manj biblični Oče in Sin in Sveti Duh (še najbliže bi mu bil slednji), ampak je Božanstvo, ki se razodeva duši v ekstazi kot luč Enega/Dobrega, pri čemer se duša sama "pobožanstvi"¹³⁴:

Tisti pa, ki je v svojem zrenju uzrl sebe in obenem vse drugo, je postal... 'popolno živo bitje' <Platon, *Timaj* 31b1> ...in tisto <najvišje> Dobro je tik nad njim... in val Uma ga ponese navzgor kakor vihar, in nenadoma uzre – ne vedoč kako, mu videnje napolni oči z lučjo, v kateri ne vidi ničesar razen nje same, saj je prav luč njegovo videnje. Zakaj v Dobrem ni videno nekaj <drugega>, ampak luč Dobrega nad umom in predmetom uma, luč kot žarek, ki porojeva vsa druga <bitja> in jim dopušča biti zraven sebe; on sam je ta žarek, ki šele porojeva Um in ne ugasne v tem porojevanju, temveč ostaja v sebi; Um pa nastane, ker to Dobro je. Zakaj ko ne bi bil od Dobrega, ne bi prišel v bivanje.¹³⁵

Torej – kakšen je naš odgovor na vprašanje, ali je bil Plotin panteist? Pritrdilen, namreč glede na opredelitev panteizma kot filozofsko-religioznega prepričanja o vseobsegajočem božanskem Enem, vendar ob upoštevanju vseh navedenih odtenkov in distinkcij: o imanentizmu lahko govorimo pri Plotinu le kot o zabrisu ontološke razlike med transcenco (svetom idej) in imanenco (čutnim svetom), res pa je, da bi ta zabris lahko razumeli tudi kot skrajni transcendentizem – tako so Plotina in nasploh novoplatonizem razumeli predvsem mistiki. Toda takšno ali drugačno poimenovanje Plotinovega nauka samega nauka ne spreminja; zorni koti interpretacij pa so seveda lahko zelo različni. Tako, na primer, že citirani zgodovinar filozofije Copleston pravi:

Torej moramo biti previdni pri strinjanju s trditvijo, da je Plotinov proces emanacije panteističnega značaja. Povsem res je, da za Plotina izhaja svet iz Boga *secundum necessitatem naturae* in da zavrača svobodno *creatio ex nihilo*; toda ne smemo pozabiti, da zanj ostaja prvi Princip 'na svojem mestu', nezmanjšan in nedotaknjen, vselej transcendenten v odnosu do podrejenega bivajočega. Zdi se, da je resnica o tem takšna, da Plotin, ob tem ko zavrača svobodno stvarjenje iz nič z utemeljitvijo, da bi to pomenilo spremembo v Bogu, ravno tako zavrača polno panteistično sámousmerjanje Božanstva v individualne kreature, sámoločitev <*selfderemption*> Boga. Drugače povedano, želi ubirati srednjo pot med teističnim stvarjenjem na eni strani in polno panteistično ali monistično teorijo na drugi strani. Dobre razloge imamo za prepričanje, da takšen kompromis ni možen (ob tem, da izraziti dualizem ne pride v poštev); toda zaradi tega Plotina še ne moremo imeti za panteista brez pravšnih omejitev.¹³⁶

Strinjam se s poudarkom "brez pravšnih omejitev", vendar ne vidim razloga, zakaj naj bi Plotin sploh želel ubirati kakšno srednjo pot med teizmom in panteizmom, saj teizem kot nauk o stvarniku, ki je ustvaril svet iz nič, za Plotina sploh ni prišel v poštev. To je problem le za Coplestonovo branje Plotina iz zornega kota – sicer odličnega – zgodovinarja filozofije, ki je po svojem prepričanju kristjan.¹³⁷ Precej drugače je Plotina bral Jaspers, ki je v njem videl predvsem

¹³⁴ V tem je Plotin blizu tudi gnozi, ki pa jo sicer zaradi njenega odklanjanja sveta kot zlega odločno zavrača (gl. *Enn.* II.9).

¹³⁵ *Enn.* VI.7.36,10-26.

¹³⁶ Frederick Copleston, *op. cit.*, str. 467.

¹³⁷ Težnjo k »pokristjanjenju« Plotina je čutiti tudi pri nekaterih prevajalskih rešitvah v edini v slovenščino prevedeni Plotinovi razpravi z naslovom "O Dobrem in Enem" (*Enn.* VI.9, prev. Robert Petkovšek v reviji *Tretji dan* 1997/3-4).

iskanje "filozofske ideje Boga":

... Noben filozof ni bolj kot Plotin živel v Enem. Toda Eno ni živi Bog iz *Biblije*, ne žene ga gnev, ni prinašalec milosti in odrešenja. Plotinov Bog je neskončno ljubljen, toda ljubezni ne vrača. Po njem vse biva, toda ne po njegovi volji. Za tega edinega Boga ne obstaja noben kult niti skupnost. Duša goreče moli z Enim v sebi k Edinemu-Enemu. ... Molitev je pot filozofije k Božanstvu.¹³⁸

Baruch de Spinoza (1632–1677)

Trditev, da je Spinoza panteist, je trivialno resnična – saj je bil izraz 'panteizem', kot smo že rekli, prvotno uporabljen kot oznaka za Spinozov filozofsko/religiozni nazor. Namen tega podrazdelka našega eseja torej ni razpravljati o tem, ali je Spinozova filozofija panteistična ali ne, ampak ob nekaterih mislih iz Spinozove *Etike* (1677) razmisliti, za kakšen panteizem tu gre, gledano iz zornega kota današnje opredelitve panteizma, zarisane v prvem razdelku. Na naslednjih straneh, kakor že pri Plotinu, bodo prevladovali citati; želim namreč, da spregovori Spinozovo besedilo samo, tako tistim bralcem, ki ga še ne poznajo, kakor tudi poznavalcem – slednjim v ponovni razmislek o Spinozi v okviru naše tematike. Razprava o Spinozovi filozofiji se v pričujočem zborniku nadaljuje v Solovjovovi razpravi.

Sintagma *Deus sive natura* (Bog ali narava), ki pri Spinozi vzpostavlja identiteto med Bogom/Božanstvom in naravo, v *Etiki* eksplicitno nastopa na dveh mestih:

...narava ne deluje zavoljo kakega namena, zakaj tisto večno in neskončno bitje, ki mu pravimo Bog ali narava (*Deus sive natura*), deluje po taisti nujnosti, po kateri biva...

in nekaj strani dalje:

Moč, s katero posamezna stvar in potemtaka tudi človek ohranja svojo bit, je moč Boga ali narave sama, ne kolikor je neskončna, ampak kolikor jo je mogoče razložiti s človekovim dejanskim bistvom. Kolikor se človekova moč razlaga z njegovim dejanskim bistvom, je torej del neskončne moči Boga ali narave...¹³⁹

Kaj torej Spinoza misli, ko piše o Bogu, in kaj, ko piše o naravi? Kako ju moramo razumeti, da ju lahko enačimo? Najprej je treba reči, da so tisti kritiki, ki so Spinozi očitali materializem in/ali ateizem (in teh je bilo mnogo), pozabljali, da pri Spinozi ne velja le trditev 'Narava je Bog (oz.

Naj navedem kot zgled slavno Plotinovo zaključno sintagmo *fugé mónu pros mónon*, ki dobesedno pomeni »beg edinega k edinemu« (ali »beg enega k enemu«), prevodno pa je 'obarvana' v »beg samotnega k Samotnemu«; takšen prevod (ne)hote konotira sopomen, da je Plotinov modrec (natančneje, »svečenik« misterija »resničnega zrenja«), ki beži k Enemu-Edinemu, »samoten«. In zakaj naj bi bil samotni? Morda zato, ker ne pozna krščanskega Boga? No, to že drži, da je pot »poganskega« modreca samotna, vendar ne v tako poudarjenem in eksaltiranem pomenu, kot ga prevajalcu omogoča sklepni akord *Ennead*. Prevod »beg samotnega k Samotnemu« namreč vzbuja misel, da se Plotinova filozofska pot kljub vsemu ne izide, saj se zdi, kakor da njene zadnje besede naravnost kličejo h krščanstvu kot izhodu iz »samote«. Ali res?

¹³⁸ Jaspers, *op. cit.*, str. 61.

¹³⁹ Baruch de Spinoza, *Etika* (naslov izvirnika: *Ethica, ordine geometrico demonstrata*), prev. Primož Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana 1988 (2. izd.). Prvi citat je iz predgovora k IV. delu, slov. prev. str. 260, drugi pa je del dokaza za 4. pravilo, prav tako v IV. delu, str. 266.

božanska)', ampak tudi njen obrat 'Bog je narava' – saj šele obe trditvi skupaj dasta identiteto: *Deus sive natura*. Ali drugače rečeno: res je, da Spinoza pripisuje naravi božanskost, toda nič manj ne drži, da Bogu pripisuje 'naravnost', in ravno v tem je bistvo njegovega panteizma: Bog-ali-narava je vseobsegajoče Eno, ki je *eo ipso* božansko. Z ontološkega stališča je to Eno edina substanca, ki sestoji iz neskočno mnogih atributov.¹⁴⁰ Poglejmo znamenito Spinozovo definicijo Boga iz prve knjige *Etike*:

Z Bogom mislim absolutno neskončno bitje <ens>, se pravi podstat <substanto>, sestoječo iz neskončno mnogih atributov, katerih sleherni izraža večno in neskončno bistvo.¹⁴¹

Spinozov Bog je vseobsegajoč:

Vse, kar je, je v Bogu in brez Boga ne more nič ne biti ne pojmovati se.¹⁴²

– pri čemer pa je, v primerjavi s Plotinovim vseobsegajočim Enim, izraziteje poudarjena *imanenca* Boga v svetu:

Bog je imanentni, ne pa transientni <transcendentni> vzrok vseh stvari.¹⁴³

Zanimiva je opomba k maloprej citiranemu 15. pravilu, v kateri Spinoza zanika telesnost Boga kakor tudi njegovo človeškost in podložnost trpljenju; s tem Spinoza pride navzkriž s krščanstvom, če se tega navzkrižja še tako izogiba. Poglejmo začetni del te opombe:

Mnogo ljudi misli, da sestoji Bog kakor kak človek iz telesa in duha ter da je podložen trpljenju. Toda že iz tega, kar smo dokazali doslej, je razvidno, kako daleč so od resnične spoznave Boga. Vendar se za te ljudi ne menim, kajti vsi, ki so doslej kakor koli opazovali božjo naravo, zanikajo telesnost Boga. To prav dobro dokazujejo s tem, da mislimo s telesom kakršno koli kolikost, ki ima svojo dolžino, širino, globino in ki jo omejuje neki lik. O Bogu, absolutno neskončnem bitju, bi pač ne mogli izreči hujšega nesmisla.¹⁴⁴

Seveda pa lahko v teh stavkih poleg zavračanja krščanskega Boga razberemo tudi zavračanje 'naturalizacije' Boga v smislu preprostega enačenja materialnega sveta (*res extensae*), najsi bo celotnega »razsežnega« vesolja, z Bogom-ali-naravo; *natura*, ki je za Spinozo ista z Bogom, ni zgolj skupek vseh razsežnih stvari, marveč je vseobsegajoče »bistvo«, *substantia* vsega, kar je, tako materialnega kot duhovnega. In prav ta je božanska.

Znano je Spinozovo razlikovanje med »ustvarjajočo naravo« (*natura naturans*) in »ustvarjeno naravo« (*natura naturata*), pri čemer:

¹⁴⁰ Ko sem kot mladenič prvič bral Spinozo, sem se spraševal: le kje so vsi *drugi* atributi, če jih je neskončno mnogo in če je človeškemu (raz)umu dano spoznati samo dva, namreč mišljenje (*res cogitans*) in razsežnost (*res extensa*)? Začuden sem bil nad tolikšno »epistemološko transcencenco«. Na to vprašanje še danes ne poznam niti ščepca odgovora, se pa nanj spomnim ob nekaterih sodobnih fizikalnih teorijah, ki predvidevajo obstoj mnogih razsežnosti (prostora-časa), vse tja do deset in še več, čeprav so v našem kozmosu »razvite« samo štiri (tri prostorske in ena časovna). To je zanimivo, seveda pa nisem prepričan, da ima kakšno vsebinsko zvezo z nešteti Spinozovimi atributi.

¹⁴¹ *E. I.*, Def. 6, (slov. prev.) str. 93.

¹⁴² *E. I.*, 15. pravilo, str. 105.

¹⁴³ *E. I.*, 18. pravilo, str. 112.

¹⁴⁴ *E. I.*, 15. pravilo, opomba, str. 105.

...moramo misliti z ustvarjajočo naravo tisto, kar je v sebi in kar se pojmuje po sebi... se pravi Boga, kolikor se opazuje kot svobodni vzrok. Z ustvarjeno naravo pa mislim vse tisto, kar sledi iz nujnosti božje narave ali slehernega izmed atributov Boga, se pravi vse moduse atributov Boga, kolikor se opazujejo kot stvari, ki so v Bogu in ki brez Boga ne morejo ne biti ne pojmovati se.¹⁴⁵

Iz tega razlikovanja se zdi, da Spinoza vendarle začrtuje bistveno ontološko ločnico med Bogom in njegovimi večnimi atributi (*natura naturans*) na eni strani in modusi oz. stvarmi (*natura naturata*) na drugi – vendar ta ločnica ni ontološka, kajti substanca je samo ena, *Deus sive natura*, ampak je spoznavna: za naše omejeno spoznanje ta razlika obstaja, *sub speciae aeternitatis* pa ne. Tudi razlika med Bogom kot »svobodnim vzrokom« in nujnostjo stvari, ki sledijo iz božje narave, je bolj spoznavna kot ontološka, saj Spinoza izrecno pravi:

Bog ne deluje iz svobodne volje.¹⁴⁶

Spinozov determinizem je bil v poznejšem razvoju novoveške filozofije ena izmed največjih ovir pri sprejemanju in nadaljnjem razvoju panteizma, saj so mu nasprotovali tako tradicionalni teologi (ker ne priznava niti Božje svobodne volje pri stvarjenju sveta, kaj šele človeško pri grehu) kakor tudi humanisti in svobodomisleci (ker zanika človeško svobodo v odnosu do narave). Za Spinozovega Boga je determinizem neizogiben:

Bog ni mogel ustvariti stvari na noben drugačen način in v nobenem drugačnem redu, kot jih je.¹⁴⁷

Toda ob tej implikaciji izostane druga premisa, ki šele omogoča dedukcijo determinizma iz panteizma: namreč da je vse, kar obstaja, ustvarjeno z najvišjo *popolnostjo*; to tezo Spinoza postavi (vendar ne kot premiso, ampak kot posledico zgornjega pravila) v opombo:

...Bog je ustvaril stvari z najvišjo popolnostjo, saj so nujno sledile iz najpopolnejše dane narave.¹⁴⁸

Kaj pa, če je ravno obratno, tj. če nujnost ustvarjenih stvari sledi iz predpostavke božje popolnosti? Drugače rečeno – kaj če je popolnost argument za nujnost? Kajti šele tedaj, če sprejmemo tezo o popolnosti Boga-ali-narave (tezo, ki je zgolj drugače formulirana tradicionalna *teistična* teza o Božji popolnosti, prim. našo razpravo o zlu v prvem razdelku), iz panteizma resnično sledi determinizem, kot je (posredno) razvidno iz Spinozovega znanega dokaza za determinizem (tj. za prej navedeno 33. pravilo):

Vse stvari so namreč (po 16. pravilu) nujno sledile iz dane narave Boga in so iz nujnosti narave Boga določene za to, da bivajo in delujejo na neki način (po 29. pravilu). Ko bi torej stvari lahko bile drugačne narave ali ko bi mogle biti določene za delovanje na drugačen

¹⁴⁵ E. I, 29. pravilo, opomba, str. 119.

¹⁴⁶ E. I, 32. pravilo, 1. korolarij, str. 121.

¹⁴⁷ Prav tam, 33. pravilo.

¹⁴⁸ E. I, 33. pravilo, 2. opomba, str. 122.

način, tako da bi bil red narave drugačen, bi lahko bila torej tudi narava Boga drugačna, in potemtakem bi lahko bilo danih dvoje ali več bogov, kar je (po 1. korolariju 14. pravila) nesmisel. Zavaljo tega Bog ni mogel ustvariti stvari itd. <na noben drugačen način in v nobenem drugačnem redu, kot jih je.> Q.E.D.¹⁴⁹

Spinozov dokaz determinizma je zasnovan na logičnem načelu *reductio ad absurdum*: nedeterministična predpostavka naj bi nas vodila k absurdnemu sklepu, da obstaja več bogov in ne le en sam. Vendar Spinoza ne upošteva tretje možnosti, namreč da bi bil *Deus sive natura* lahko drug(ačen), kot dejansko je, čeprav še vedno en sam; ta možnost za Spinozo ne pride v poštev verjetno zato, ker bi *eo ipso* pomenila opustitev božje nujnosti, saj bi bilo treba priznati kontingentnost samega stvariteljskega »dejanja«, obenem pa bi bilo treba opustiti tudi nujnost popolnosti narave (*naturae*), saj je popolnost ena sama in je v množtvu različnih možnosti lahko zagotovljena zgolj po nujnosti.

Če torej povzamem – panteizem implicira determinizem, če in samo če je panteistična narava *popolna*. Toda le kako naj vemo, ali je res popolna? Verjetno je edini način za zatrditev popolnosti apriorno izenačenje dejanskosti in popolnosti, in prav to Spinoza eksplicira z definicijo:

S stvarnostjo (*realitas*) in popolnostjo mislim isto.¹⁵⁰

Če bi analizirali Spinozovo argumentacijo še naprej (kar pa ni naš glavni namen v tem okviru), bi prišli do identitete med »redom stvari« (*ordo rerum*) in »redom idej« (*ordo idearum*), izražene v slavnem stavku:

Red in zveza idej sta ista kakor red in zveza stvari.¹⁵¹

Temu v korolariju sledi razlaga:

Iz tega sledi, da je zmožnost mišljenja Boga enaka njegovi dejanski zmožnosti delovanja; se pravi, vse, kar sledi formalno iz neskončne narave Boga, sledi v Bogu objektivno iz ideje Boga po istem redu in isti zvezi.¹⁵²

Razum kot nosilec in spoznavalec reda idej dejansko zahteva, da so stvari nujne, ne pa slučajne:

V naravi razuma je, da ne motri stvari kot slučajne, marveč kot nujne.¹⁵³

Nujnost narave pa – po Spinozi – omogoča njeno popolnost... itd. Skratka, Spinozov dokaz determinizma iz panteizma je popolnoma izvedljiv le ob dodatni apriorni predpostavki, da je Bog-ali-narava popoln(a). Gre za implicitno povezavo panteizma s (teistično) teodicejo.

Spinoza sicer govori o božji volji, četudi zanika njeno svobodo – razumljeno v običajnem človeškem smislu – kajti »volja in um sta čisto isto«¹⁵⁴, um pa doumeva stvari kot nujne. V opombi k

¹⁴⁹ Prav tam, str. 121-122.

¹⁵⁰ E. II, Def. 6, str. 136.

¹⁵¹ E. II, 7. pravilo, str. 140.

¹⁵² Prav tam.

¹⁵³ E. II, 44. pravilo, str. 174.

¹⁵⁴ E. II, 49. pravilo, korolarij, str. 180.

pravilu:

Bog deluje samo po zakonih svoje narave in od nikogar prisiljen.¹⁵⁵

– pa Spinoza bralca opozarja, da sta božja um in volja povsem različna od človeških:

Še nekaj besed o umu in volji, ki ju vobče prisojamo Bogu. Če namreč sodita um in volja k večnemu bistvu Boga, je treba z vsakim teh dveh atributov misliti vsekakor kaj drugega, kot imajo navado misliti ljudje. Zakaj um in volja, ki bi tvorila bistvo Boga, bi se morala neznansko razlikovati od našega uma in naše volje ter bi se z njima lahko skladala kvečjemu v besedi, tako na primer kot ozvezdje Pes in lajajoča žival pes.¹⁵⁶

Spinozova ironija do teologov, ki neženirano govorijo o božji volji in umu, kot da bi bila le nekakšni »povečavi« človeške volje in uma, seveda ni ostala neopažena in Spinoza jo je drago plačal. Ironičen odnos je imel tudi do ustaljenega mišljenja, »da je Bog naredil vse zavoljo človeka, človeka pa zato, da bi častil njega samega«¹⁵⁷ – to je imenoval »neutemeljeni predsodek«¹⁵⁸.

Za premislek o panteizmu ter njegovih etičnih in svetovnonazorskih posledicah pa so posebej zanimivi tisti deli *Etike*, kjer Spinoza govori o smrti in nesmrtnosti. Noben človek ni svoboden, še zlasti ni nihče osvobojen od smrti, pa vendar obstaja neka vrsta človeške svobode, ki bi ji lahko rekli (sledeč stoikom in naznanjajoč Hegla) – spoznanje nujnosti. Spričo tega spoznanja se svobodni človek ne ukvarja s smrtjo, ampak se obrača k življenju, pravi Spinoza:

Svoboden človek ne misli na nič manj kot na smrt; in njegova modrost ni premišljevanje o smrti, ampak o življenju.¹⁵⁹

Kako drugače zvenijo besede panteista Spinoze v primerjavi s poznejšo eksistencialistično obsedenostjo s smrtjo! Drugače tudi od krščanskega pričakovanja, da človeka v smrti čaka razodetje resnice, poplačilo za dobra dela, kazen za grehe... Spinoza je vedel: »Samo svobodni ljudje so drug drugemu popolnoma hvaležni.«¹⁶⁰ Hvaležni, da so, da obstajajo drug za drugega, brez dvomljivega upanja na poplačilo v nebesih, brez vsakršnega »računa«, pa če se izide ali ne. Tudi famozna Pascalova »stava« se zdi v primerjavi z vzvišeno blago Spinozovo odločnostjo kot kompromis razdvojenega misleca, ki je obupal nad dokazi božjega bivanja in nebeškega odrešenja ter se zatekel k razodetju, ne da bi se ob tem mogel odreči racionalni »stavi«.

Vprašanje, ki si ga je zastavljal Plotin in mnogi drugi véliki duhovi, pa je vznemirjalo tudi Spinozo: kako daleč sega spomin? Ali obstaja most spomina prek praga smrti? Drugače rečeno, ali obstaja kakršnakoli oblika »individualne« nesmrtnosti? Zapisal je:

Duh si lahko kaj predstavlja in se preteklih stvari spominja samo dotlej, dokler traja telo.¹⁶¹ Mar to pomeni, da po smrti telesa ni več duha, ki bi se spominjal preteklosti? Zdi se, da je takšen smisel Spinozovih besed. Toda iz tega sledi, da je »poslednja sodba« nesmiselna: le kako naj bi Bog

¹⁵⁵ E. I, 17. pravilo, str. 109.

¹⁵⁶ Prav tam, str. 111.

¹⁵⁷ E. I, Dodatek, str. 126.

¹⁵⁸ Prav tam.

¹⁵⁹ E. IV, 67. pravilo, str. 312.

¹⁶⁰ E. IV, 71. pravilo, str. 314.

¹⁶¹ E. V, 21. pravilo, str. 345.

sodil duhu/duši za pretekla dejanja, če pa se jih le-ta sploh ne spominja več? Kakšen smisel bi imela takšna sodba? To bi bilo nekaj takšnega, kakor da bi na tem svetu nekemu človeku sodili za kazniva dejanja iz njegovega domnevnega prejšnjega življenja, o katerem pa ta človek nima pojma, da ga je sploh kdaj živel. Bi bilo to pravično? Neprištevnim ponavadi ne sodijo, marveč jih pošljejo v azil.

Toda uganka spomina pri Spinozi – kakor že pri Plotinu – ostaja, saj v naslednjem pravilu pravi:

Vendar je v Bogu nujno dana ideja, ki izraža bistvo tega ali onega človeškega telesa pod vidikom večnosti (*sub specie aeternitatis*).¹⁶²

Ta »ideja« bi bila lahko nosilka »individualne« nesmrtnosti duše tudi po propadu telesa, »pod vidikom večnosti«, vendar je to zgolj domneva, ki ni del Spinozove argumentacije, ampak le ena izmed možnih interpretacij. Spinoza z gotovostjo trdi le naslednje:

Človeški duh ne more biti popolnoma uničen skupaj s telesom, temveč od njega ostane nekaj, kar je večno.¹⁶³

Kleč je seveda v vprašanju, kaj je tisto »nekaj, kar je večno«. V opombi k pravkar navedenemu pravilu Spinoza razloži idejo, »ki izraža bistvo telesa pod vidikom večnosti« kot »določen modus mišljenja, ki spada k bistvu duha in je nujno večno«,¹⁶⁴ s tem pa uganka ni razrešena, ker se zvede na vprašanje, kaj je bistvo duha. Povezavo s Plotinom najdemo tudi v nadaljevanju, ko Spinoza pravi, da se »večnost ne more definirati s časom in se ne more ozirati na čas«;¹⁶⁵ spomin pa je vezan na čas, saj se spominjamo zgolj nečesa, kar je preteklo. Kolikor duh *sub specie aeternitatis* ni odvisen od časa – niti neskončnega časa – tudi ne potrebuje spomina na življenje v telesu.

Spinozov etični poudarek je v tem, da je treba živeti »pod vidikom večnosti« v *tem* življenju. Takole zapiše:

Kolikor naš duh (*mens*) spoznava sam sebe in telo pod vidikom večnosti, nujno ima spoznavo Boga in ve o sebi, da je v Bogu in da se po Bogu pojmuje.¹⁶⁶

Sub speciae aeternitatis je naš duh v Bogu, in to je, kot uči Spinoza, edini način, da se Bogu približamo. Pot duha pa ni ničenje vsega časnega in posameznega, kajti: »Čim bolj umemo posamezne stvari, tem bolj umemo Boga.«¹⁶⁷ Poleg umevanja je bistvenega pomena tudi ljubezen do Boga, ki jo Spinoza imenuje *amor Dei intellectualis*:

Iz tretje vrste <umske> spoznave nujno izvira umska ljubezen do Boga (*amor Dei intellectualis*), kajti iz te vrste spoznave izvira veselje, katero spremlja ideja Boga kot vzrok, se pravi ljubezen do Boga, ne kolikor si ga predstavljamo kot navzočega, ampak kolikor

¹⁶² E. V, 22. pravilo, str. 345.

¹⁶³ E. V, 23. pravilo, str. 346.

¹⁶⁴ Prav tam.

¹⁶⁵ Prav tam.

¹⁶⁶ E. V, 30. pravilo, str. 349.

¹⁶⁷ E. V, 24. pravilo, str. 347.

umemo, da je Bog večni; in to je tisto, kar imenujem umsko ljubezen do Boga.¹⁶⁸

Ta ljubezen je zelo drugačna od teistične ljubezni do Boga Očeta, Stvarnika, Odrešenika... Spinozov Bog-ali-narava človeku ljubezni ne vrača, a ne zato, ker ne bi hotel ljubiti človeka, temveč zato, ker tega *ne more*, saj ni oseba, ni »subjekt«, ni svobodna volja. Spinoza to izraža kot navidezni paradoks:

Kdor ljubi Boga, si ne more prizadevati, da bi tudi Bog ljubil njega.¹⁶⁹

K bistvu »umske ljubezni do Boga« spada popolno odrekanje povračilu, kajti ta ljubezen ne pozna kompromisov, ne nagrade ne kazni v onstranstvu. Še več, *amor Dei intellectualis* pomeni, da je človeški duh sam del »neskončne ljubezni, s katero Bog ljubi sam sebe«:

Umska ljubezen do Boga je ljubezen do Boga sama, ne kolikor je ta neskončen, ampak kolikor se lahko razlaga z bistvom človeškega duha, gledanega pod vidikom večnosti; se pravi, umska ljubezen duha do Boga je del neskončne ljubezni, s katero Bog ljubi sam sebe.¹⁷⁰

S tem se Spinozova »geometrijska« filozofija približa mistiki.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854)

Schellingovo filozofijo tu obravnavamo z vidika panteizma. Kakor že pri Plotinu in Spinozi, ni naš namen razgrniti in analizirati filozofov sistem v celoti, ugotavljati prelom ali kontinuiteto med mladim in starim Schellingom, pretresati njegov odnos do Hegla ipd., ampak na osnovi nekaterih relevantnih citatov iz Schellingovih del odgovoriti na vprašanje, ali lahko tega misleca prištevamo med panteiste glede na opredelitev panteizma v prvem razdelku. Naš odgovor na to vprašanje je sicer pritrdilen, ni pa tako enostaven kot pri Spinozi, kajti Schelling sam se je deklariral proti panteizmu – enačil ga je s Spinozovo filozofijo substance, ki je determinirana in v kateri ni mesta za svobodni subjekt;¹⁷¹ po drugi strani pa je Schelling sprejemal »princip panteizma«, ki ga je definiriral predvsem v okviru svoje razprave o monoteizmu (o tem več pozneje). Kakor koli že, z našega stališča je očitno, da Schellingov filozofski nauk, od zgodnje *Naturphilosophie* do pozne filozofije mitologije in razodetja, izpolnjuje vse tri kriterije, ki smo jih postavili za panteizem: 1. monizem, 2. imanentizem, 3. božanskost Enega (absoluta). V okviru našega zbornika objavljamo tudi prevod dveh Schellingovih predavanj na univerzi v Berlinu (1842), kjer je ekspliciral svoj odnos do panteizma, »principa panteizma« in monoteizma.

Schelling že v svojih zgodnjih delih, ko razvija filozofijo narave, razmišlja kot »panteist«, če panteizem opredelimo kot nauk o vseobsegajočem božanskem Enem. Izhajajoč iz Kanta in Fichteja, postopoma oblikuje sistem transcendentalnega idealizma, katerega temeljna postavka je identiteta

¹⁶⁸ E. V, 32. pravilo, korolarij, str. 351.

¹⁶⁹ E. V. 19. pravilo, str. 342.

¹⁷⁰ E. V, 36. pravilo, str. 352.

¹⁷¹ V t.i. »sporu o panteizmu« (*Pantheismusstreit*), ki se je med nemškimi intelektualci razvnel, potem ko je leta 1781 teist Friedrich Heinrich Jacobi proglasil vélikega Lessinga za »spinozista«, so na splošno enačili panteizem in spinozizem, zato se je skušal Schelling distancirati od panteizma, tudi v svojih poznejših delih, čeprav je, kot bomo videli, sprejemal »princip panteizma«.

narave in duha v absolutu, ki pa ni dostopen pojmovni sintezi (kot pri Heglu), temveč zgolj intelektualnemu *zrenju* (cf. Plotin: *theoria*), torej kontemplativni filozofiji in umetnosti. Poudarek je na absolutnem *subjektu*, saj Schelling že v *Pismih o dogmatizmu in kriticizmu* (1795) kritizira spinozizem, češ da nesprejemljivo opredeljuje absolutni *objekt* (substanco). Schelling pod Fichtejevim vplivom razvija idejo absolutnega jaza, ki sam sebe doumeva in se hoče kot jaz, torej kot *duh*. Drugače kot pri Fichteju pa gre pri Schellingu za duha, ki se konstituira v naravi in se skozi vzpenja k vse večji popolnosti. V delu *Filozofija narave* (*»Naturphilosophie«*, 1799) beremo znameniti Schellingov stavek, ki vzpostavlja identiteto med naravo in duhom:

Narava naj bo vidni duh <Geist>, duh nevidna narava. Tu torej, v absolutni identiteti duha v nas in narave *zunaj* nas, se mora rešiti problem, kako je možna narava izven nas.¹⁷²

Narava je nezavedni duh, ki v svojem razvoju napreduje k sámospoznanju. Problem, »kako je možna narava izven nas«, je kantovski problem, ki ga Schelling rešuje s filozofijo identitete, ne da bi pri tem zapadel v »predkritični dogmatizem«, kot so mu očitali nekateri (novo)kantovci. O tem piše tudi Andrew Bowie v svoji monografiji o Schellingu:

Ni res, da Schelling preprosto ignorira Kantove zožitve mejá teoretske razlage, kot trdijo nekateri; to dokazuje ravno njegovo iskanje rešitve za problem Kantovega dualizma, prizadevanje, ki porodi teorijo geneze *subjektivnosti*, ne pa dogmatske trditve o naravi sami na sebi.¹⁷³

Schellingovo transcendentalno razumevanje narave, ki rešuje Kantov problem »stvari na sebi«, je v središču njegovega zgodnjega filozofskega razvoja. Transcendentalna analiza izkustva (v kantovskem pomenu) je za Schellinga obenem sinteza filozofske zavesti oziroma duha, ki sam sebe progresivno spoznava:

Filozofija ni torej nič drugega kot nauk o naravi našega duha (*Naturlehre unseres Geistes*) ... sistem narave je obenem sistem našega duha.¹⁷⁴

Narava na vseh stopnjah svojega razvoja – od kamnin prek rastlin in živali do človeka kot naravnega bitja – je »oduševljena«, piše Schelling v delu *O svetovni duši* (1798). Vse realno v naravi se pojavlja kot preddverje idealnega, pri čemer je materija prva potenca narave, kakor »noč, v kateri duh spi«.

Schelling je ostal »zavezan« naravi v vseh razvojnih fazah svoje filozofije, tudi pozneje, ko se je posvečal prevsem filozofiji religije in mitologije. V enem svojih predavanj na münchenski univerzi (1836/37) je v kontekstu kritike teizma F.H.Jacobija dejal:

¹⁷² F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke* I/2, str. 56. Gre za referenčno izdajo Schellingovih del (v dveh serijah, označenih z rimskima številčkama, arabske številke pa pomenijo zap. št. knjige), ki jo je uredil njegov sin K.F.A. Schelling in je izšla pri založbi Cotta v letih 1856-61; sodobni ponatis te izdaje z naslovom *Schellings Werke* je uredil Manfred Schröter (München, 1962-71); po tej izdaji se ravnajo tudi Schellingova izbrana dela v šestih zvezkih, *Ausgewählte Schriften* (ur. Manfred Frank, Frankfurt, 1985 in ponatisi), dostopna tudi v Suhrkampovi broširani izdaji (vendar še vedno v gotici). – V našem eseju bomo citirali po klasični izdaji, tako kot je v navadi, le pri navedkih iz slovenskega prevoda Schellingovih *Izbranih spisov* (prev. Doris Debenjak, Slovenska matica, Ljubljana, 1986) bomo navajali strani neposredno iz tega prevoda. Vse druge navedene pasuse je prevedel sam avtor (M.U.).

¹⁷³ Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*, Routledge, London 1993, str. 34.

¹⁷⁴ F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke* (v nadaljevanju *S.W.*) I/2, str. 39.

Toda filozofija se ne *sme* ukvarjati samo z onim najvišjim; da bi bila resnično vseobsegajoča znanost <*Wissenschaft*>, mora najvišje *dejansko* spojiti z najglobljim. Kdor vnaprej zavrača naravo kot preprosto neduhovno, se s tem sam oropa tvarine, v kateri in iz katere bi lahko razvil duhovno. Moč orla v letu se ne potrjuje s tem, da ga globina ne vleče k sebi, temveč s tem, da jo orel prevladuje, da, celo iz samega privleka ustvarja *sredstvo* svojega vzpona. Steblo, ki mu korenine segajo globoko v zemljo, lahko še upa, da bo s cvetnim vrhom seglo do neba, medtem ko so misli, ki se že takoj na začetku ločujejo od narave, kakor rastline brez korenin, ali pa jih lahko primerjamo s tistimi nežnimi nitmi, ki pozno poleti lebdijo v zraku in ne morejo niti doseči neba niti se z lastno težo dotakniti zemlje.¹⁷⁵

Zgodnja Schellingova filozofija narave je dosegla svoj vrh v »klasičnem« delu *Sistem transcendentalnega idealizma* (1800). Sistem je, sledeč kantovski shemi, formalno razdeljen na tri dele: 1. teoretsko filozofijo, 2. praktično filozofijo in 3. filozofijo naravnih smotrov ali teleologijo, ki se sklene s filozofijo umetnosti. (Tričlenost sistema kaže tudi na njegov dialektični značaj: teza – antiteza – sinteza.) Posebno vlogo ima filozofija umetnosti: »Objektivni svet je zgolj prvobitna, še nezavedna poezija duha; splošni organon filozofije – in zaključni kamen njenega celotnega oboka – je *filozofija umetnosti*.«¹⁷⁶ Tako v filozofiji kot v umetnosti gre za intelektualno zrenje, le da je filozofova ustvarjalna moč usmerjena »navznoter«, umetnikova pa »navzven«. Schelling postavlja v *Sistemu* umetnost celo nad filozofijo, in to je očaralo njegove romantične sodobnike:

Umetnost je filozofu tisto najvišje ravno zato, ker mu tako rekoč odstira najsvetejše, kjer v večni in resnični združitvi, lahko rečemo, v enem samem plamenu, gori to, kar je v naravi in zgodovini ločeno... To, kar imenujemo narava, je pesem, skrita v skrivnostni, čudoviti pisavi. In ko bi bilo mogoče to skrivnost razkriti, bi v njej spoznali odisejo duha.¹⁷⁷

Eden izmed biserov v opusu zgodnjega Schellinga, v katerem njegov panteizem zasije s polno močjo, je dialog (pravzaprav tetralog) z naslovom *Bruno ali o božanskem in naravnem načelu reči* (1802), ki je preveden tudi v slovenščino. V tem »platonskem« pogovoru nastopa poleg treh bolj ali manj fiktivnih oseb (Anselmo, Lucian, Aleksander) kot filozofski učitelj oseba z imenom »Bruno«, ki sicer ni mišljen kot historični Giordano Bruno, véliki renesančni panteist, vendar pa je iz Schellingovih opomb razvidno, da je besedilo nekakšen *hommage* »Jordanusu Brunusu«, »simbolu resnične filozofije«:

Poznavalcev morda ne bo treba spomniti, da se sledeči prikaz najbolj približuje posebnemu načinu, kako je Jordanus Brunus prikazal nauk o univerzumu, posebno po duhovitem izvlečku njegovega dela *O vzroku, počelu in enem*, ki ga je izdal Jacobi v dodatku k pismom o Spinozovem nauku.¹⁷⁸

Schelling verjetno ni sam bral Brunovih del, marveč je bil z njimi seznanjen po Jakobijevem

¹⁷⁵ S.W. I/10, str. 177; hrv. prev.: F.W.J. Schelling, *Minhenska propedeutika*, prev. Kiril Miladinov, Demetra, Zagreb 1993, str. 143-144.

¹⁷⁶ S.W. I/3, str. 349; hrv. prev. *Sistem transcendentalnog idealizma*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Naprijed, Zagreb 1986, str. 29.

¹⁷⁷ Prav tam, str. 628; hrv. prev. str. 302-303.

¹⁷⁸ F.W.J. Schelling, *Izbrani spisi*, prev. Doris Debenjak, Slovenska matica, Ljubljana 1986, str. 137-138.

izvlečku, nedvomno pa je Brunove misli zelo cenil, saj ob koncu glavnega besedila *Bruna* beremo tudi:

<Govori »Bruno«>; ...ne moremo niti sami sebi niti drugim predpisati nobenega odličnejšega pravila, kot je tisto, ki nam je nenehno pred očmi, ki nam ga je neki filozof pred nami <v opombi: Jordanus Brunus> zapustil s temile besedami: če hoče človek prodreti v najgloblje skrivnosti narave, se nikoli ne sme naveličati raziskovanja najbolj nasprotnih in nasprotujočih si zunanjih delov luči; ni največje, če najde točko združitve, največje je, če iz nje razvije tisto, kar ji je postavljeno nasproti, to je prava in najgloblja skrivnost umetnosti.¹⁷⁹

V pogovoru o božanskem in naravnem načelu reči je torej »Bruno« Schellingov govorec, ki vneseno – kakor nekoč Giordano Bruno – uči panteistično »sveto enost« Boga in narave:

Najvišja moč torej ali resnični Bog je tisti, zunaj katerega ni narave, kot je resnična narava tista, zunaj katere ni Boga.

Spoznavanje te svete enosti, v kateri je Bog neločen z naravo in ki jo sicer v življenju izkušamo kot usodo, spoznavanje v nadčutnem zrenju je posvečenje za najvišjo blaženost, ki jo je moč najti edinole v refleksiji najpopolnejšega.¹⁸⁰

Pred tem »Bruno« pravi, da so se ljudje naučili postavljati naravo nasproti Bogu, gledati naravo zunaj Boga in Boga zunaj narave, s tem pa so izmaknili naravo »sveti nujnosti« in jo podredili mehanski – toda »narava ni zunaj Boga, temveč v Bogu«.¹⁸¹ Schelling v *Brunu* posnema dikcijo Giordana Bruna, njegovo vznesenost spričo enosti neba in univerzuma; Bruno v svojem tetralogu *O vzroku, počelu in enem* (1584) z besedami navdušujočega se protagonista Teofila vzklika: »Vesolje je torej eno, neskončno, negibno.«¹⁸² Ali pa v tetralogu *O neskončnem, vesolju in svetovih* (1584), skozi Filotejeva usta, pesniško pravi:

Eno je torej nebo, neizmerni prostor, nedrje, neskončno obdajajoče, eterična pokrajina, po kateri vse beži in se giblje. Tu se čutno zaznavajo nepreštevne zvezde, nebesna telesa, oble, sonca in zemlje in si, nešteti, razumno pomagajo. Neizmerno in neskončno vesolje je sestav, ki je nasledek takega prostora in tolikernih vsebovanih teles.¹⁸³

Občutje narave kot božanske in edine za vsa bitja je pri Brunu in Schellingu zelo sorodno, četudi ju ločita več ko dve stoletji, v katerih so se pokrajine duha zelo spremenile. Za ilustracijo preberimo še ustrezni odlomek iz Schellingovega *Bruna*:

Ena luč je, ki sveti v vsem... Ena je usoda vseh reči, eno življenje in ena smrt; nič ni pred drugim, je samo en svet, ena rastlina, in vse kar je, so ji samo listi, cvetovi in plodovi, vsak drugačen, ne po bistvu, temveč po stopnji, en univerzum, spričo katerega pa je vse veličastno, resnično božansko in lepo, ta univerzum pa ni nastal, temveč je enako večer z enostjo samo, vrojen, nevenljiv. ... če bi ga lahko uzrli v celoti, bi nudil očaranemu pijanemu

¹⁷⁹ Prav tam, str. 135.

¹⁸⁰ Prav tam, str. 111.

¹⁸¹ Prav tam, str. 110.

¹⁸² Gl.: *Mislec neskončnosti – Giordano Bruno*, ur. Igor Škamperle, *Poligrafi* 5/6 (1997), str. 161.

¹⁸³ Prav tam, str. 199.

očesu vedno nespremenljivo vedro, samemu sebi enako obličje.¹⁸⁴

Panteizem zgodnjega Schellinga se izraža – navkljub kritičnosti do Spinoze – kot filozofska misel o eni substanci, ki bi ji tudi tu lahko rekli *Deus sive natura*: »Eno pa, ki je nasploh, je substanca vseh substanc, ki jo imenujemo Bog.«¹⁸⁵ Le da se pri Schellingu, drugače kot v Spinozovi filozofiji substance, panteistična misel povezuje z *razvojem* Božanstva, ki je *eo ipso* razvoj narave – spoznavajočega človeka. Zanimiva je Schellingova metafora lestve, po kateri se vzpenja duh, ko spozna enost božanskega in naravnega načela:

...in ko se svobodno gibljemo navzgor in navzdol po tej duhovni lestvi brez vsakega odpora, pri spuščanju ločujemo enost božanskega in naravnega načela, pri dviganju pa vse spet ukinjamo v enem, vidimo naravo v Bogu, Boga pa v naravi.¹⁸⁶

Osrednje in bržkone najgloblje delo »srednjega« Schellinga je nedokončana knjiga z naslovom *Vekovi sveta (Die Weltalter, 1811-1815)*; od treh verzij tega dela je v slovenščino prevedena druga (1813). Ko beremo *Vekove sveta*, zaslutimo, zakaj to morda najbolj ambiciozno zastavljeno Schellingovo delo *ni moglo* biti dokončano – zato, ker se giblje na skrajni meji izrekljivega, približujoč se presežno nemi mistični dikciji. *Vekovi* skušajo biti spominska »pripoved« o prazčetku, »tihu dvogovor« filozofa s seboj, meditacija misleca, ki je očaran nad neizčrpno skrivnostjo sveta:

...ne le pesnik, tudi filozof ima svoja očaranja. Potrebna so mu, zato da bi ga občutek one neopisljive realnosti višjih predstav ščitil pred izsiljenimi pojmi prazne dialektike, ki se za nič ne more navduševati.¹⁸⁷

V navedenem stavku je čutiti Schellingovo razočaranje nad Heglovo »prazno dialektiko« izsiljenih pojmov, ki ničijo prav tisto, iz česar se je filozofija rodila: navdušenje/čudenje nad tem, kar *je*, nad naravo v izvornem pomenu *physis*. Vendar pa Schelling tudi v *Vekovih* ohranja dialektiko kot najvišjo umsko metodo. Zanimiv je, na primer, odlomek, v katerem govori o dialektiki časa in večnosti in ki nas spominja na Plotinovo »videnje večnosti v življenju«:

Če torej spoznavamo protislovje, spoznavamo tudi neprotislovno. – Če je prvo gibalno časa, potem je drugo gibalno večnosti. Da, če je vsako življenje resnično samo gibanje, da bi se postavili ven iz protislovja, potem tudi čas ni nič drugega kot nenehna želja po večnosti. In če za vsakim protislovjem pravzaprav nenehno obstaja neprotislovno, potem tudi sledi, da tudi za in nad vsakim časom še vedno obstaja nekaj, kar samo ni v času. – Po večnosti vse hrepeni.¹⁸⁸

Da, hrepenenje po večnosti! To je tisto nadčasno občutje duše, ki je navdajalo Plotina, Spinozo, Schellinga in mnoge druge vélike duhove v njihovem dejanju in nehánju Hrepenenje, ki se v *Vekovih* spozna – zelo »budistično« – kot »volja, ki ničesar noče«:

¹⁸⁴ Schelling, *Izbrani spisi*, str. 118-119.

¹⁸⁵ Prav tam, str. 126.

¹⁸⁶ Prav tam, str. 136.

¹⁸⁷ Schelling, *Izbrani spisi*, str. 246.

¹⁸⁸ Prav tam, str. 257.

...tisto pa, kar je po svoji ravnodušnosti nasproti bivajočemu in biti (ali, kar je isto, nasproti eksistenci), torej kot neprotislovno, ki ga iščemo, je *volja, ki ničesar noče*. ... Samo negibna, božanska, bolj pravilno bi celo lahko rekli, nadbožanska ravnodušnost je sploh prvo, začetek, ki je obenem tudi konec. ...<ona> ima, *kot da ne bi imela*, in že samo zato je *mirujoča, ravnodušna* volja. – Biti, kot da ni; imeti, kot da nimaš; to je v človeku, to je v Bogu najvišje.¹⁸⁹

Volja, ki ničesar noče, je »v Bogu tisto, kar je nad Bogom ... jaz večnega nezačetnega Božanstva samega, ki lahko o sebi reče: sem alfa in omega, začetek in konec.«¹⁹⁰ Tu mišljena volja ni zavestna volja teističnega Boga ali moč aristotelskega »negibnega gibalca«, ki v večnosti reflektira svojo samozadostnost, marveč je *nezavedna* in šele »hrepenenje, da bi prišla sama do sebe,« jo vzpostavi kot »večno voljo do narave«. Premislimo še nekaj odlomkov iz *Vekov sveta*, v katerih skuša Schelling ubesediti to pravoljo in njeno hrepenenje po sámospoznanju:

– večnost se torej sebe ne zaveda. ...<v njej> se mora, ne da bi ta sama kaj storila za to ali kaj vedela, poroditi tiho hrepenenje, da bi prišla sama do sebe, našla sama sebe in uživala, težnja po ozaveščenju, *ki pa se v njej sami spet ne uzavesti*. ... Če smo torej lahko rekli, da je mirujoča volja prvo, potem lahko rečemo, da je nezavedno tiho iskanje samega sebe drugo.¹⁹¹

Za Schellingov panteizem je bistvenega pomena vez (pra)volje z naravo:

Iz tega spoznavamo, da je bila ona tiha volja, porojena v tihi večnosti sama iz sebe, večna volja do narave.¹⁹²

Kajti vse to življenje je najprej nastalo iz hrepenenja večnosti po sami sebi... Kajti duh ali najvišja enost, ki se poraja iz njegovega hlepenja... je obenem tudi vez med večnostjo in življenjem...¹⁹³

Izredno pomembna novost pri Schellingovem pojmovanju narave je spoznanje, da se duh ne more povzpeti k sebi, ne da bi obenem spoznal naravo kot svoje lastno nezavedno hrepenenje:

Vse je bilo samo zato, da bi ono skrito, ki je izrekajoče bivajočega in biti, zapazilo prav to bivajoče in bit kot samega sebe; toda samega sebe ne more spoznati kot bivajoče in bit, ne da bi obenem spoznalo naravo kot svoje lastno, le da poprej nezavedno hrepenenje po sebi samem (ki ga poprej ni poznalo).¹⁹⁴

To je po prodoru Descartesovega dualizma v zahodno filozofsko misel dejansko prvi dosledno monistični sistem – kajti Spinoza vendarle ostaja z dvema atributoma substance

¹⁸⁹ Prav tam, str. 266-267.

¹⁹⁰ Prav tam, str. 269.

¹⁹¹ Prav tam, str. 270-271.

¹⁹² Prav tam, str. 275.

¹⁹³ Prav tam, str. 284.

¹⁹⁴ Prav tam, str. 308.

»kriptodualist« – sistem, ki si prizadeva preseči zev med duhom in naravo, ne da bi se ob tem narava zvedla na duha (Hegel) ali duh na naravo (materialisti). Žal je Schellingov klic k enosti zbledel v nadaljnjem razvoju filozofije, ker so v njem večinoma videli še enega »idealista«, pogosto le Heglovega neuspelega tekmeča v dvoboju med »pozitivno« in »negativno« filozofijo ipd.¹⁹⁵ Zgodnji Schellingov *Sistem* je nedvomno idealističen, toda v *Vekovih* in v poznejših delih mu gre bolj za neke vrste »metafizični empirizem«, ki naj bi bil zasnovan na intelektualnem zrenju v nasprotju s Heglovim primatom pojma:

Filozofija identitete je bila že s prvimi koraki v naravi, torej v sferi empiričnega in s tem tudi zrenja (*Anschauung*). Hegel je skušal zgraditi svojo abstraktno logiko *nad* filozofijo narave.¹⁹⁶

V *Vekovih sveta* je Schelling skušal z zrenjem spoznati sam prazčetek stvarstva; besedilo, s katerim se je ukvarjal vrsto let, ni zmoglo dokončno izreči tega spoznanja, o čemer nam priča tudi to, da ga je začel pisati trikrat znova – toda kljub temu »neuspehu« vsa poznejša Schellingova filozofija izvira iz *Vekov*. Zato se pred razmislekom o panteizmu v Schellingovih »poznihi« delih za hip ustavimo še pri navedku z zadnje strani *Vekov sveta*:

Tako se pogrezne pradejanje... v noč nezavedanja. ... Samo tako je mogoč začetek, ki ne preneha biti začetek, resnično večni začetek. Kajti tudi tu velja: začetek samega sebe ne sme poznati.¹⁹⁷

Pozna Schellingova dela so dostopna predvsem kot zapiski predavanj, ki jih je imel v Münchnu (1827-40) in Berlinu (1841-52). V enem izmed münchenskih predavanj, ko je kritično

¹⁹⁵ Delno je za takšna mnenja kriv tudi Schelling sam, vendar pa menim, da so heglovci nesorazmerno napihili obrabljeno frazo, češ da je bil Schelling deset let po Heglovi smrti poklican kot profesor v Berlin zato, da zatre »zmajevo seme Heglovega panteizma« (navsezadnje je bil Schelling sam panteist prav toliko ali celo še bolj kot Hegel, mar ne?). V nasprotju s heglovci menim, da je Schellingova filozofija v svojih bistvenih konstituantah *neodvisna* od Heglove in da je narobe Schellinga brati izključno »skozi« Hegla, narobe »mladega« Schellinga smatrati zgolj za Heglovega predhodnika in »starega« kot Heglovega neuspelega konzervativnega kritika. Tak pristop je, žal, izbral tudi urednik Schellingovih *Izbranih spisov* v slovenščini, Mladen Dolar, ki v svoji sicer zanimivi in informativni spremni besedi pod naslovom »Schellingova filozofska pot« posveča precej pozornosti zgodnjim Schellingovim delom in razhajanju s Heglom, zelo malo pa se ukvarja s poznejšim Schellingom (in še to predvsem z vidika zatiranja »zmajevega semena...«). Dolar sklene svoj komentar k *Vekovom sveta* takole:

»Če je Heglov Bog tedaj premleval nujno navezavo in prehajanje logičnih kategorij, njihovo notranjo negativnost in nujno reflektivnost vsakega začetka, pa je Schellingovega Boga mučil problem, kako bi se rešil lastne norosti; pred stvarjenjem ni počival v miru identitete in indiference, temveč ga je od besneče raztrganosti lahko odrešil šele razcep, ločitev končnega od neskončnega v stvarjenju. – Hegel nam je, prevedeno v sodobno terminologijo, s svojim odgovorom zapustil temelje za 'logiko označevalca', Schelling pa izhodišče neke druge logike, ki bi jo lahko poimenovali 'logika fantazme', drugega pola one prve.« (*Izbrani spisi*, spremna beseda, str. 383).

V Dolarjevi interpretaciji gre za izrazito heglovsko branje Schellinga – še več, za redukcijo Schellinga na kategorije heglovsko razumljene Lacanove psihoanalize. Osebno menim, da je treba takšne poenostavitve in shematizacije preseči ter bolj pozorno prisluhniti samim Schellingovim mislim.

¹⁹⁶ Schelling: »Hegel«, *S.W.* I/10, str. 138; hrv. prev. v: *Minhenska propedeutika*, Demetra, Zagreb 1993, str. 112. – Menim, da je to Schellingovo predavanje o Heglu (v okviru zgodovine novejšje filozofije) ena izmed najlucidnejših kritik Hegla, ki presega vse slavne »antropološke« kritike vélikega »absolutista«, od Feuerbacha in Marxa prek Kierkegaarda do filozofije življenja in eksistencializma.

¹⁹⁷ Schelling, *Izbrani spisi*, str. 325.

obravnaval »teozofizem« v sodobni filozofiji, je jasno začrtal ločnico med mistiko in misticizmom ter tako posredno zavrnil tudi stari Heglov očitek (ki je med hegllovci postal že tako rekoč stereotip), češ da je za Schellinga absolut kakor »noč, v kateri so vse krave črne«. Takole pravi Schelling o mistiki (mističnem):

*To mystikón se imenuje vse, kar je skrito, tajno. No, z materialnega stališča je vse skrito, vse je mistično, tisti pa, ki najbolje poznajo priljubljeni izrek »V notranjost narave ne prodre noben ustvarjen duh«, s tem proglašajo samo naravo za mistično. Prav res, tisto prvenstveno mistično je ravno narava, v naravi pa spet tisto najbolj materialno, kar nasprotniki mistike morda smatrajo za najmanj mistično, na primer njihov občutek za dobro jedajočo in pijačo – čutnost nasploh in način delovanja čutil, saj to je najbolj skrivnostno od vsega, kar se pojavlja v naravi.*¹⁹⁸

Schelling tisto »prvenstveno mistično« torej vidi v naravi, v čutnosti. Misticizem (lahko bi rekli, tista »noč, v kateri so vse krave črne«) pa je nekaj povsem drugega od prave mistike, kajti:

Nihče torej ni mistik po *tistem*, kar trdi, temveč po načinu, *kako* to trdi. Misticizem izraža samo nasprotje v odnosu do formalno *znanstvenega* spoznanja. *Nobene* trditve ne moremo imenovati *mistično* zgolj zaradi vsebine, naj bo vsebina kakršnakoli... Misticizem lahko imenujemo samo tisti ustroj duha, ki prezira *vsako* znanstveno utemeljitev ali razpravo, ki želi vse resnično znanje izvesti le iz neke tako imenovane notranjosti, ne iz nečesa splošno svetlečega, ampak iz zgolj v posamezniku *zaprte* svetlobe, iz neposrednega razodetja, iz gole ekstatične intuicije ali iz gole občutja... Resnična oznaka misticizma je *mržnja* do jasnega uvida – do razuma, ki je v našem času dosegel tako zaželeno prevlado – mržnja do znanosti nasploh.¹⁹⁹

Kako natančno je Schelling začrtal distinkcijo med mistiko in misticizmom! Ta ločnica je enako pogosto ali še bolj kot v njegovem času zabrisana tudi dandanes, ko se razni novodobni okultistični obskuranti proglašajo za »mistike« (čeprav to seveda ne pomeni, da t.i. *new age* sploh ne pozna pravih mističnih doživetij oz. izkušenj).

Toda vrnimo se k Schellingovemu panteizmu. Pri oblikovanju Schellingove filozofije identitete kot teoretskega temelja za panteistično občutje narave sta imela odločilen vpliv Spinoza in Fichte. Schelling je osnovno zamisel identitete duha in narave povzel od Spinoze, čeprav je bila po drugi strani glavna tarča Schellingove kritike ravno Spinozova teorija substance in determinizem, ki iz nje sledi. Schelling je skušal vse od svoje mladosti, ko je pisal *Naturphilosophie* do poznih let v Berlinu, ko se je ukvarjal pretežno s filozofijo mitologije in religije, preseči deterministične in tudi morebitne mehanicistične implikacije Spinozove filozofije, tako da je iskal svobodo duha v samorazvijajoči se naravi. Schelling se je – v nasprotju s Kantom – sicer strinjal s Spinozo, da je izhodišče in spoznavnoteoretski temelj filozofije identiteta absoluta, Spinozove substance, vendar je Schelling slednjo preinterpretiral skozi Fichtejevo filozofijo absolutnega Jaza: narava kot nezavedni Jaz (Sebstvo) je *svobodna* v svojem »umetniškem« ustvarjanju – stvaritev ni nujna, temveč kontingentna, je rezultat svobodne volje duha. »Spinozova napaka ni v tem, da trdi vse-enost (*All-Einheit*), marveč v tem, da je ta vse-enost mrtva, negibna, neživa.«²⁰⁰

¹⁹⁸ S.W. I/10, str. 191 ; hrv. prev. *Minhenska propedeutika*, str. 154-55.

¹⁹⁹ Prav tam.

²⁰⁰ Schelling, *Philosophie der Mythologie* (1842), S.W. II/2, str. 72; hrv. prev. *Filozofija mitologije* (I. zv.), prev.

Spoznanje, da je vseobsegajoča božanska Enost »živa«, da se *razvija* k vse večji popolnosti sámospoznanja, da Bog/Božanstvo *postaja* subjekt in se šele v naravi in zgodovini prepozna kot absolutni duh – je odločilen doprinos nemške klasične filozofije, tako Schellinga kot Hegla, k *novemu* filozofskemu panteizmu. To spoznanje se pri Schellingu jasno artikulira že v obdobju pred *Vekovi svetov*; tako npr. v »Stuttgartskih privatnih predavanjih« pravi:

Bog je dejansko bitje, ki pa nima ničesar zunaj sebe ali pred seboj. Vse, kar je, je po samem sebi; izhaja iz samega sebe, da bi slednjič spet tudi končal čisto v samem sebi. Z eno besedo torej: *Bog naredi samega sebe*, in kot je gotovo, da naredi samega sebe, tako je gotovo, da ni nekaj takoj od začetka dovršenega in obstoječega; kajti sicer mu ne bi bilo treba, da se naredi.²⁰¹

Pred nemško klasično filozofijo (morda z izjemo nekaterih slutenj poznega Platona) je vladala antinomija: *ali* je Bog panteističen in negiben, vselej »neživ« v nespremenljivi večnosti²⁰² *ali* je Bog teističen in »živ« kot Oče, Odrešenik, Sodnik – zdelo se je, da *tertium non datur*; z dialektiko nemške klasične filozofije pa je prišlo do sinteze substance in subjekta, in s tem se je odprla možnost teološkega *tertiuma*, »živega« panteističnega Boga/Božanstva. Schelling v münchenskih predavanjih, ko govori o svoji »zgodnji« filozofiji (posredno pa tudi o Heglovi, saj sta si bila takrat še blizu), pravi naslednje:

Bog je navsezadnje *kot* subjekt, subjekt, ki zmagoslavno ostaja nad vsem, ki ne more več potoniti v objekt; prav ta subjekt je šel skozi celotno naravo, skozi celotno zgodovino, skozi zaporedje *vseh* momentov... <in> vsekakor so njegova predpostavka vsi zgodnejši momenti razvoja. Iz tega sledi, da se ta Bog na koncu vendarle mora določiti kot tisti, ki je bil že na začetku, da je torej tisti subjekt, ki gre skozi celotni proces, že na začetku in v nastavku Bog, preden se v rezultatu tudi postavi *kot* Bog – namreč, da je v tem smislu *vse* Bog, da je tudi tisti subjekt, ki gre skozi naravo, Bog, vendar pa ni *kot* Bog – torej Bog je, toda zunaj svojega Božanstva, v svojem povnanjenju ali svoji drugosti, kot nekaj drugega od *samega sebe*, saj je <Božanstvo >*kot* tako šele na koncu.²⁰³

S stališča klasične teologije in »splošne religiozne zavesti« seveda nastanejo težave, če skušamo misliti »Boga v procesu«, težave, ki se jih Schelling dobro zaveda:

Spet pa, če se to zdaj sprejme, nastanejo naslednje težave. Deloma je Bog očitno v nekem procesu in je, prav zato, da bi bil *kot* Bog, vsaj potrjen nekemu bivanju, to pa preveč ogroža privzete pojme, da bi lahko kdaj poželo splošno odobravanje. ... Vsekakor lahko rečemo: Bog se spušča v bivanje prav zato, da bi se postavil kot tak – in to je vsekakor tudi *treba* reči. Toda brž ko to izrečemo, postane očitno, da moramo predpostaviti tudi neki čas, v katerem Bog še ni bil *kot* tak (temu pa spet nasprotuje splošna religiozna zavest), ali pa zanikati, da je takšen *čas* kdaj bil, tj., tisto gibanje, tisto dogajanje razglasiti za *večno*

Damir Barbarić, Demetra, Zagreb 1997, str. 60.

²⁰¹ F.W.J. von Schelling, »Stuttgartska privatna predavanja« (1810), II. predavanje, prev. Zdravko Kobe, v *Razpol* 4 (1988), str. 209.

²⁰² Tudi pri Plotinu je »živ« šele Um, ne pa Eno.

²⁰³ S.W. I/10, str. 123-24; hrv. prev., *op. cit.*, str. 101.

dogajanje. Toda večno dogajanje ni dogajanje.²⁰⁴

V procesni teologiji – omenjali smo jo v zvezi z Whiteheadom, na katerega je posredno vplivala nemška klasična filozofija – torej je nekaj paradoksnega, vendar pravzaprav nič več kot v klasični teistični teologiji, še posebno v krščanski: le kako naj (raz)um sprejme sovpadanje večnosti in časnosti v Kristusu? To je možno sprejeti zgolj z vero, ki se na (raz)umski ravni lahko artikulira le kot dogma. Poleg omenjene in drugih težav pa ima procesna teologija neko bistveno prednost pred »statično« (npr. Spinozovo ali Leibnizovo ali Akvinčevo), namreč da omogoča *udeležbo* človeka in celotnega stvarstva, tako narave kot zgodovine, v »božji drami«. Če se Bog sam »porojeva« v procesu, se nam s tem približa in – kar je druga plat istega – narava (*physis*), seveda vključno s človekom, se »pobožanstvi«.

Schelling v prvi knjigi *Filozofije mitologije* (1842), ki obsega šest berlinskih predavanj pod naslovom »Monoteizem«,²⁰⁵ razlikuje štiri vrste religiozne zavesti: politeizem, teizem, panteizem in monoteizem. Monoteizem, ki ga pojmuje kot bistvo vsake religioznosti (celo politeizma), opredeli takole: »Monoteizem kot nauk, kot dogma, se lahko izrazi takole: Samo tisti, ki je Edini (*der Einzige*), tisti, ki nima sebi enakega, je Bog.«²⁰⁶ Monoteizem in politeizem sta pomensko sodvisna, saj »monoteizem ne bi imel nobenega smisla, če ne bi res obstajalo več njih, ki se medsebojno izključujejo«,²⁰⁷ če ne bi bilo več *elohim*,²⁰⁸ kajti smisel monoteizma je v trditvi: »Resnični Bog je tisti, ki je Edini.«²⁰⁹ Zato »tisti stavek, da razen Boga ni nobenega drugega Boga, pravzaprav vsebuje neko čisto odvečno trditev.«²¹⁰ Vendar pa Schelling monoteizma ne enači (kot je v navadi) s teizmom: »zgolj teizem« (*der bloße Theismus*), vera v Boga kot osebo, ni nujno (čisti) monoteizem. Odnos med monoteizmom in krščanstvom obrne:

Iz monoteizma je zrasla *vs*a religija, seveda tudi krščanska. Resnični odnos je potemtakem ravno obraten od tistega, ki se s tem želi izraziti. Ni bilo krščanstvo, ki je imelo to idejo, marveč obratno B ta ideja je ustvarila krščanstvo; ona je že celotno krščanstvo v kali, v zasnovi, zato mora biti starejša od krščanstva, ki se pojavi v zgodovini. Sicer pa je moje mnenje le tole: zadnja korenina krščanske troedinosti leži v ideji vse-enosti <*All-Einheits-Idee*>.²¹¹

Zanimivo je Schellingovo izvajanje (sorodno Heglovemu), da je ideja božje troedinosti »starejša« od krščanstva – bistvo te ideje je namreč filozofsko,²¹² izraženo na pojmovni ravni kot

²⁰⁴ Prav tam.

²⁰⁵ Prevod 2. in 4. predavanja gl. v tem zborniku

²⁰⁶ S.W. II/2, str. 98; v hrv. prev., str. 82.

²⁰⁷ Prav tam.

²⁰⁸ V *Bibličnem leksikonu* (Mohorjeva družba, Celje 1984) pod geslom *Elohim* preberemo: abstraktna množina izraza El, skupni pojem obsega božje moči in ustreza našemu pojmu »božanstvo«. V pomenu božanske moči, ki je združena v eni osebi, uporabljajo Elohim že v Babiloniji za enega boga nad številnimi bogovi. Stara zaveza, posebno elohist, daje Jahveju, Bogu s Sinaja, ki v svoji osebi združuje polnost božanskega, ime Elohim in izraža s tem hkrati njegovo enkratnost in univerzalnost – vsaj za Izrael. Toda v Stari zavezi najdemo Elohim tudi kot oznako glavnih božanstev sosednjih narodov. Posplošeno in poplitveno se pojem Elohim večkrat uporablja tudi za »božanska bitja«.

²⁰⁹ Prav tam.

²¹⁰ S.W. II/2, str. 13; hrv. prev. str. 11.

²¹¹ S.W. II/2, str. 79; prev. Boris Vežjak, v tem zborniku; hrv. prev. str. 65.

²¹² V našem stoletju je to misel povzel Carl Gustav Jung: troedinost božja je »arhetipska«; gl. Jungovo razpravo »Poskus psihološke razlage dogme o sveti Trojici« (1948), slov. prev. odlomkov v: *Religija in psihologija – Carl Gustav Jung*, ur. Marko Uršič, *Poligrafi* 3/4 (1996), str. 193-230.

dialektična triada. Vendar nas v tej razpravi bolj zanima Schellingova tematizacija odnosa med monoteizmom in panteizmom.

S »panteizmom« razume Schelling v *Filozofiji mitologije* predvsem Spinozov panteizem, ki ga odklanja, ker Bogu pripisuje »slepo« in nujno bit (substanco), v kateri je »oropan vse svobode«. Vendar pa Schelling sprejema »princip panteizma«, ki Boga opredeljuje kot »možnost biti« (*potentia existendi*):

Bog je, glede na povedano, tisto, zunaj česar ne more *biti ničesar*, tj., zunaj česar ne more nič bivati. On je to *B penes quod solum est Esse* (pri edino katerem je bit <*das Seyn*>), torej obči princip biti, obča *potentia existendi*, iz tega pa sledi, da je *vsa* bit le bit Boga. To zadnje pa se navadno imenuje za panteizem. ...in ko pravimo: Bog je neposredna možnost biti <*Gott ist das unmittelbar seyn Könnende*>, hočemo s tem povedati le, da je on s samim svojim hotenjem <*Wollen*> lahko bivajoč in da za to ne rabi drugega kot to, da hoče) B tu se določitev o tem, da je Bog neskončna možnost biti, lahko razume kot *princip* panteizma, in ko bi teologi in filozofi govorili le *to*, jim ne bi mogli oporekati. Kajti panteizem zanesljivo ne sestoji le iz tega, da se reče, kako je *vsa* bit samo bit Boga, kot se to ponavadi misli. Namreč nihče še ni našel sredstva, s katerim bi to zanikal, četudi se običajno kaj takega ne dovoli reči. Vendar panteizem ne sestoji iz tega, ampak iz pripisovanja Bogu *slepe* in v *tem* smislu nujne biti, biti, v kateri je *brez svoje volje* in v kateri je brez vse svobode, kot je, na primer, v Spinozovem sistemu. Le to se lahko imenuje panteizem, če naj obdržimo to ime.²¹³

Čeprav je ta odlomek mestoma nejasen (tudi zato je naš navedek daljši), mislim, da je pomen takle: Schelling sprejema tisto razumevanje panteističnega Boga, ki ga filozofsko izrazi s sintagmo »Bog kot *potentia existendi*«, kar se mu zdi nesporno, meni pa, da »teologi in filozofi« običajno razumejo s panteizmom še nekaj več, namreč spinozizem, slednjega pa Schelling zavrača. (Ostaja sicer nejasno, zakaj naj bi se »samo to lahko imenovalo panteizem«.) Vendar pa, kot je razvidno iz nadaljevanja, Bog ni zgolj *potentia existendi*, kajti »če ne bi bil *nič* drugega kot *to*, bi to neizogibno peljalo v <Spinozov> panteizem, tj. do sistema slepe biti, v katerem je sam Bog šele potencia svoje biti.«²¹⁴ Skratka, »princip panteizma zato sam še ni panteizem«²¹⁵ in

...temu principu je *treba* pritrditi. Da je bit <*das Seyn*> samo pri Bogu in da je zatorej *vsa* bit <*alles Seyn*> zgolj božja bit <*das Seyn Gottes*>, te misli si ne pustita vzeti niti um niti občutek. ... Ker pa teologi nočejo sprejeti niti principa panteizma ... si odvzamejo sredstvo, s katerim bi dosegli pravi monoteizem. Kajti pravi monoteizem bržkone ni nič drugega kot prevladanje <*Ueberwindung*> panteizma.²¹⁶

V tem odstavku se torej »princip panteizma«, Bog kot *potentia existendi*, dopolni (razširi?) s formulacijo »bit je samo pri Bogu in *vsa* bit je božja« (ki je že mnogo bliže klasičnemu pojmovanju panteizma) – ta princip je treba sprejeti, pravi Schelling, da bi ga lahko prevladali v (pravem) monoteizmu, tega pa teistični teologi bojda ne zmorejo. Schelling polemizira na dveh ravneh, proti panteizmu in teizmu, zavzemajoč se za monoteizem, vendar je glavna tarča njegove kritike »slepi teizem«, kot je razvidno iz tega odlomka četrtega predavanja:

²¹³ S.W. II/2, str. 35; prev. Boris Vezjak, v tem zborniku; hrv. prev. str. 30.

²¹⁴ Prav tam, str. 36.

²¹⁵ Prav tam, str. 39.

²¹⁶ S.W. II/2, 39-40; prim. Vezjakov prevod, v tem zborniku; hrv. prev. str. 34.

...prazni teizem <das bloße Theismus, goli teizem> je sistem, ki ne zadovolji niti občutkov niti razuma. Resnični občutek se nanaša ravno na princip, v katerem je vsa bit zgolj pri Bogu in je bit božja. ...monoteizem in panteizem sta si vsekakor bližja in bolj sorodna, kot si je katerikoli od njiju s teizmom.²¹⁷

Schelling pojmuje monoteizem kot nauk o vse-enem (*der All-Einige*) Bogu/Božanstvu, ki »biva kot duh« (*als Geist seyende*).²¹⁸ V tem, da Eno-in-vse (*hen kai pan*) »biva« kot duh, je bistvena razlika med Spinozovim ali Plotinovim in Schellingovim panteizmom. Slednji imenuje svoj filozofski kredo »monoteizem«, »prevladani panteizem« (*überwundene Pantheismus*), medtem ko je »sam panteizem v svoji goli možnosti temelj Božanstva <Gottheit> in vse resnične religije«. ²¹⁹ Schelling dodaja: »In ravno v tem je čar, ki ga je imel panteizem v vseh časih za mnoge...«²²⁰

Schellingova predavanja o monoteizmu so tematsko zelo bogata, v petem npr. govori o svetu kot časovno »suspendirani božanski biti«²²¹ in razvija dialektiko božanske »nakane« (*Absicht*²²²), ki v »teogoničnem procesu« poraja Božanstvo; drugod se približa negativni teologiji (Bog v svoji enosti/edinstvenosti »ni ničemur enak«²²³) itd. – vendar moramo v okviru našega eseja pustiti te zanimive misli ob strani. Ob koncu obravnave Schellingove filozofije s stališča panteizma se za hip ustavimo le še pri odnosu med monoteizmom (kot »prevladanim panteizmom«) in človeško zavestjo (*das menschliche Bewußtseyn*), ki je osrednja tema šestega (in zadnjega) predavanja o monoteizmu. Odnos med človekom in Božanstvom je »izvoren«, pravi Schelling. Princip panteizma pove, da je »v vsaki stvari, naj bo še tako oddaljena od najvišje enosti (*Einheit*), na neki način enost že dana... <in> skoz vsako stvar preseva vsaj sij Božanstva <ein Schein der Gottheit>, vsaka stvar je vsaj nenakšna *coruscatio divinitatis* <svetlikanje božanstva> ... medtem ko v človeku kot koncu celote nastopi udejanjeno Božanstvo samo.«²²⁴ Človeška zavest je »teogonična«, Boga porajajoča oziroma »Boga postavljajoča« (*Gott setzende*):

Človeška zavest je izvorno tako rekoč skupaj zrasla <*verwachsen*> z Bogom... zavest ima Boga pri sebi <*na sich*>, ne pa kot predmet pred seboj <*vor sich*>. Že s svojim prvim gibom <*Bewegung*> je zavest podvržena teogoničnemu procesu. Torej ne moremo vprašati, kako ona od Boga *prihaja*. ... Njen prvi gib ni tisti, v katerem Boga išče, marveč gib, s katerim se od njega oddaljuje.²²⁵

Iz tega sledi, da spoznanje Boga ni niti razodeto niti pridobljeno, ampak je človeški zavesti dano vnaprej; človeško (sámo)spoznavanje pa je »teogonični proces«, ki porojeva Boga v obliki

²¹⁷ S.W. II/2, str. 69-70; prev. Boris Vezjak, v tem zborniku.

²¹⁸ Gl. prav tam.

²¹⁹ S.W. II/2, str. 69; v tem zborniku.

²²⁰ Prav tam.

²²¹ S.W. II/2, str. 91-92 (hrv. prev. str. 76-77). Zanimiva je Schellingova opomba pod črto: »Že pred mnogimi leti sem nekemu slavnemu Francozu iz dobrih starih časov, ki je bil precej ateistično nastrojen, pri tem pa zelo dobrodušen človek, tako kot *mnogi* njegovega kova (dobrodušnejši od licemercev, ki so mu sledili), napisal v spominsko knjigo: 'Svet je samo suspendirana božja bit. On pa se smeje tistim, ki jih je to zavédlo, in jim bo v povračilo za veselje, ki mu ga daje njihova lahkomišelnost, nekoč milostivo odpustil, da so ga zanimali.'»

²²² Gl.: S.W. II/2, str. 76, 79, 98, 104 idr.

²²³ S.W. II/2, str. 100; hrv. prev. str. 84.

²²⁴ S.W. II/2, str. 117-18; hrv. prev. str. 99.

²²⁵ Prav tam, str. 120; hrv. prev. str. 101.

stvarjenja – človeka. Z božansko »nakano« je

ustvarjeno nekaj različnega od Boga (*aliquid praeter Deum*), kar pa je vendar Bogu enako, neko zunajbožansko-božansko <*ein Außergöttlich-Göttliches*>, in to je (izvorni) človek, ki je dejansko nastali, ustvarjeni, postali Bog, Bog v liku stvarjenja. ... Človekovo bistvo je tako zelo zraslo z božanskim, da se ne more premakniti, ne da bi se s tem premaknil tudi Bog.²²⁶

Treba pa je poudariti, da Schellingov Bog nikakor ni »proizvod človeka« niti v »generičnem« smislu niti v »družbenem«, še manj v psihološko-subjektivnem, saj »teogonični proces« poraja Boga *nezavedno* in šele na najvišji stopnji sámospoznanja se človek prepozna kot »Bogu enak«. Mitologija na zavestni ravni ponavlja nezavedni proces stvarjenja:

Gibanje, ki poraja mitologijo, je subjektivno, kolikor se dogaja v zavesti, toda zavest sama ne vlada nad njim; gibanje porajajo in vzdržujejo od zavesti same (vsaj za zdaj) neodvisne moči; torej je gibanje v zavesti sami vendarle objektivno.²²⁷

Mitološke predstave niso 'fantazije', niso izmišljene, temveč jih iz nezavednega porojeva »teogonični proces«, v katerem se zavest prebuja iz speče narave, in po tem »se lahko mitološke predstave primerjajo s tvorbami in stvaritvami iz predčloveškega časa zemlje.«²²⁸ In dalje: »...zavest svoje lastno gibanje občuti kot gibanje Boga. Samo s tem je možno razložiti realnost, ki jo moramo priznati verovanju v bogove.«²²⁹

Torej, če sklenemo premislek o Schellingu z odgovorom na vprašanje, ali ga lahko prištevamo med panteiste: da, Schelling je vsekakor bil panteist – vendar v *novem* in drugačnem pomenu kot Plotin in Spinoza. Ta spremenjeni pomen panteizma (ki ga je Schelling, pretežno iz historičnih razlogov, označil kot »princip panteizma«) zahteva tudi razširitev oziroma dopolnitev definicije iz našega prvega razdelka: *novi* panteizem je filozofski nauk in/ali religiozno prepričanje o vseobsegajoči božanski Enosti, ki *se razvija v procesu ozaveščanja narave ter v zrenju istosti narave in duha postaja Sebstvo*. Schellingov »dialektični« panteizem – pogosto preveč zasenčen s Heglovo filozofijo sámorazvijajočega se duha – odmeva v našem stoletju tudi pri tistih mislecih, ki niso pripravljeni sprejeti vseh filozofskih fines in »arhaizmov« nemške klasične filozofije; s tem mislim na že omenjene, sicer med seboj zelo različne mislece, kot so Bergson, Whitehead in Chardin, na drugi strani pa tudi na sodobno kozmološko znanost, ki ji je blizu misel, da je narava (vesolje) vse do nastanka človeka (opazovalca) »speča zavest« – čeprav si naravoslovna znanost te misli še ne upa jasno izreči.

III. Panteizem kot alternativa krščanskemu teizmu?

Michael Levine je v svoji monografiji o panteizmu zapisal malce presenetljivo misel: "Teistično in panteistično pojmovanje Boga sta torej funkcionalno enakovredni."²³⁰ Ali sta res in v

²²⁶ Prav tam, str. 124-25; hrv. prev. str. 105.

²²⁷ Prav tam, str. 123, v opombi; hrv. prev. str. 104.

²²⁸ Prav tam, str. 129; hrv. prev. str. 108. Veliko se je od Schellinga naučil C.G. Jung, ki je tudi *Biblijo* razlagal kot arhetipsko »ozaveščanje Boga« v soočenju s kreaturo – človekom (gl.: C.G. Jung, »Odgovor na Joba« (1952), prev. odlomki v *Poligrafih* 3/4, str. 231-278); nenavadno pa je, da Jung skoraj nikjer ne navaja Schellinga.

²²⁹ Prav tam, str. 130; hrv. prev. str. 109.

²³⁰ Michael P. Levine, *Pantheism. A non-theistic concept of deity*, Routledge, London 1994, str. 69.

katerem pomenu? Kot je razvidno iz konteksta, Levine misli na naslednje funkcije svetovnega nazora oziroma prepričanja: "urejanje" sveta, "osmišljanje", omogočanje moralnega razsojanja, vzpostavljanje odnosa do drugih ipd. Misel je presenetljiva zato, ker se običajno zdi, da teizem verniku ponuja veliko več kot panteizem. V prvem razdelku našega eseja smo navedli nekaj "pomankljivosti" panteizma v primerjavi s teizmom: ni Boga kot osebe, ni razodetja v svetem pismu, ni trdne dogme, ni (teističnega) odrešenja, ni nesmrtnosti posamezne duše, ni spomina onkraj smrti; k temu spisku bi lahko dodali še: ni (teistične) molitve, ni tradicionalnega rituala, ni verske skupnosti, ni Cerkve, papeža, duhovščine itd. Prepričani teist bo torej zavrnil panteizem brez večjih pomislekov in notranjih bojov ali bo kvečjemu menil, da je panteizem nekakšna predstopnja teizma, nekakšna religija "še išočih".

Vendar je kleč ravno v tem, da moraš biti *prepričan* teist, če hočeš biti deležen vseh naštetih prednosti teizma pred panteizmom. Vsi pa nismo prepričani teisti; in tudi če se skušaš prepričati o teizmu, je to zelo težko, kolikor ti vera ni bila dana oziroma posredovana že v otroških letih. Tako imenovanim "drugače mislečim" je težko verjeti v *resničnost* krščanskega nauka, saj je s svojimi dogmami in razodetji za (raz)um, ki je dan človeku ne glede na versko prepričanje, milo rečeno, zelo "čuden". In tu se pokaže – če še malce ostanemo znotraj Levinovega funkcionalizma – glavna *prednost* panteizma pred teizmom: kljub temu da se mora panteist odreči mnogim "prednostim" teizma, pridobi nekaj zelo pomembnega: prepričanje postane bolj (raz)umsko, uskladjeno in konsistentno z vsem drugim človeškim vedenjem in verjetjem, tudi z znanostjo in "zdravim razumom" (mislim, da je zdrav razum kljub toliko filozofskim puščicam na njegov račun še vedno dokaj dragocen božji dar); poleg tega pa je panteizem kompatibilen z drugimi velikimi neteističnimi svetovnimi verstvi, budizmom, daoizmom idr., medtem ko zgodovinski teizmi (judovstvo, krščanstvo in islam) niso – ali še niso? – medsebojno združljivi.

Levine poudarja, da panteistično prepričanje zelo blagodejno vpliva tudi na človekov odnos do okolja, na t.i. "ekološko etiko" in nasploh na sprejemanje narave in sveta kot človekovega pravega domovanja. Grace Jantzen, ki jo Levine citira, piše o tem naslednje:

Pojmovanje univerzuma kot Božjega telesa <panteizem> nam odpira oči za lepoto in vrednost narave, za pomembnost ohranjanja okolja in ekološko odgovornost, za pomen in dostojanstvo človeškega telesa in človeške seksualnosti. ... Kdor je enkrat uzrl sebe samega in svet okoli sebe kot utelešenje in (sámo)izraz Boga, ta sveta zelo verjetno ne bo več gledal zviška ali ga občutil, kot da je povsem tuj in brez vsakega notranjega pomena in vrednosti.²³¹

S tem seveda nikakor ni rečeno, da teist občuti svet "brez vsakega notranjega pomena in vrednosti", saj je svet za teista Božje stvarstvo, vendar se teist ne more izogniti temu, da v naravi kljub vsemu vidi svojo padlo "drugost" in ne svojega pravega domovanja, kajti njegov pogled se nenehno obrača "navzgor", k Bogu v višavah. Res pa je, da tudi panteist ne najde odrešenja neposredno v naravi, v svetu, temveč v dojetju narave (*physis*) kot vseobsegajoče božanske Enosti.

Nekateri panteizmu očitajo, da se vrača k nekakšnemu arhaičnemu, v zgodovini človeškega duha preseženemu naturalizmu. Med novodobnimi okoljevarstveniki takšen zdrs v nekritični naturalizem ni redkost, vendar ga ne moremo pripisovati panteizmu nasploh. O tem je Harold W. Wood, utemeljitelj "Univerzalne panteistične družbe" (nekakšnega angleškega kluba) zapisal:

Namesto "osvajanja Zemlje" v mislih, panteizem uči, da upoštevanje in spoštovanje Zemlje

²³¹ Grace Jantzen, *God's World, God's Body*, Philadelphia, 1984; gl. Levine, *op. cit.*, str. 222.

zahteva nenehno prizadevanje, da bi razumeli ekosisteme. ... <Vendar pa> panteizem ne zagovarja etike, izpeljane iz naravnih fenomenov... Panteistična okoljevarstvena etika <*environmental ethics*> ne izvira iz tega, da bi imela naravno obnašanje drugih živih bitij za vzorec človekovega. Panteizem priznava enkratnost človeškosti in njegova etika izvira iz človeških sposobnosti za empatijo, sočutje in mistično enost z vsem drugim naravnim svetom.²³²

Omenjena "panteistična skupnost" seveda še zdaleč ni kaka cerkev, četudi ima Woodov klub očitno nekakšne (nerealne) univerzalistične pretenzije. Cerkev kot skupnost in, posledično, kot institucija temelji na nekem religioznem ritualu, katerega bistveni sestavni del – vsaj znotraj teističnih verstev – je molitev. Panteizem pa ne pozna niti tradicionalnega rituala niti molitve kot človeškega "nagovora" Boga oziroma priprošnje k Njemu. Levine pravi, da "praksa panteizma *nikoli* ni bila povezana z ritualno prakso, ampak z načinom življenja".²³³ Glavni panteistični kredo je način življenja, čustveni odnos do narave kot božanske ter občudovanje in ljubezen do vsega, kar je, živi in biva. "Čeprav panteisti ne častijo <*worship*> Boga, pa lahko v odnosu do Enosti doživljajo *nekatera* s čaščenjem povezana občutja in naravnosti, kot jih imajo teisti v odnosu do Boga."²³⁴ Panteistična "molitev" je bolj kontemplativna in meditativna kakor pobožna <*devotional*>, kajti "panteist ne bo oboževal <*adore*> Enosti ali v njej videl dobrodelca".²³⁵

Odsotnost cerkvene skupnosti v panteizmu ima slabe in dobre strani. Med slabimi – vsaj s stališča prevladujočega teizma – je samota posameznega panteističnega "vernika" v njegovem prepričanju, kontemplaciji in meditaciji. Bržkone drži, da panteizem ni religija za množice, temveč pretežno "filozofska religija", za katero se odločajo tisti, ki dvomijo o vrednosti teističnega obredja in ustanov. Po drugi strani pa je preprost, nezaveden panteist tudi kmet, ko si žvižga svoj napev v mlado jutro, ali meščan, ki ga duša nese v gozdove in planine. Panteistova samota je namreč "samota z vsem svetom", z vso zemljo in nebesnim svodom nad njo; panteist ne potrebuje cerkve in maše, da bi častil Gospoda – Božanstvo je povsod in vedno navzoče, skrito v neskritosti. Dobra stran odsotnosti cerkve pa je predvsem to, da iz verske skupnosti ne more nastati hierarhična institucija čisto posvetne moči in dominacije, kot se praviloma dogaja s teističnimi cerkvami. Panteizem je "nasproten vsaki strukturi moči", pravi Levine, in "ne more biti 'izrabljen'", saj "zavrača videnje religije v političnih in hierarhičnih okvirih" ter "skuša preseči omejitve v antropocentričnih religijah, ki ustvarjajo boga po človeški podobi."²³⁶ Skratka, Levine je prepričan, da "panteizem ostaja klasična religiozna alternativa teizmu."²³⁷

Načelno se pridružujem temu prepričanju, čeprav menim, da je Levinovo "funkcionalistično" obravnavanje religije nezadostno. Argument za neko bodisi teistično ali panteistično versko prepričanje, češ da vera "osmišlja" človeško življenje in hotenje, da daje "vrednost" vsemu, da omogoča etično ravnanje itd. – ta argument se mi je vedno zdel prekratek, četudi je človeško razumljiv in upravičen. Glavni argument za vero (ali proti njej) ni njena funkcija za človeka, marveč njena *resnica* (ali neresnica); versko prepričanje je zame predvsem *spoznanje*, namreč spoznanje resnice v najširšem in naglobljem pomenu, v katerem je udeleženo človeško védenje, videnje in

²³² Harold W. Wood Jr., v časopisu *Environmental Ethics*, 1985; gl. Levine, *op. cit.*, str. 227.

²³³ Levine, *op. cit.*, str. 309.

²³⁴ Prav tam, str. 318.

²³⁵ Prav tam, str. 322.

²³⁶ Prav tam, str. 360.

²³⁷ Prav tam.

občutje Boga/Božanstva. (In *edino* v tem pomenu se prištevam med gnostike.²³⁸ Verjamem v odrešilnost spoznanja resnice.)

Menim, da je *odrešenje* bistvo vsake religije, ne samo teizma, ampak tudi panteizma, čeprav ga slednji drugače pojmuje kot prvi. Odrešenje v krščanskem teizmu je neločljivo povezano z vstajenjem po smrti, ob koncu časov, in sicer vstajenjem duše *in* njenega telesa – vsake *posamezne*, v poslednji sodbi od Boga izbrane duše in telesa. Upanje na odrešenje je v krščanstvu obljuba posmrtnega življenja v večnosti, v nebesih, zanj pa pričuje Kristus s svojim vstajenjem iz smrti ob Veliki noči. Zelo veliko je to upanje! Preveliko?

Morda se motim – čeprav sem mnogo premišljeval o tem – toda upanje v nesmrtnost (posamezne) duše je v mojih mislih neločljivo povezano s posmrtnim preživetjem spomina, namreč spomina na to življenje. In ravno to je najtežje verjeti – le kako naj spomin preživi smrt!? Nekoč sem zapisal in zdaj si želim to ponoviti:

Spomin – do kod seže spomin? Že v življenju vse izginja, drsi v pozabo, pred našimi očmi! Kaj šele takrat, ko se človekova podoba razkroji v štiri elemente *in oči mu segnijejo v votlinah!* Bomo takrat spregledali z drugimi očmi? Pa bojo druge oči še lahko spoznale tebe, Anima, takšno, kot te ljubim zdaj? Ker to jaz hočem, to, prav to! Saj večnost ni v praznini neba, temveč v prisotnosti vsega, kar (bilo) je izgubljeno: vsega, čisto vsega, vsakega nasmeha, vsake besede, vsake misli. Oh, kako je to nepredstavljivo! Kako naj se otrok spomni vsega, vsakega drevesa, vsake travne bilke, vsakega oblaka, vsake igrače, s katero se je igral včeraj ali pred tisoči let, vsake bolečine, svojega krika ob rojstvu, tesnobe smrti!²³⁹

Po desetih letih, ki so minila od tega zapisa, sem še zmeraj pred tem vprašanjem vseh vprašanj: če verjamem, *da* obstaja posmrtno življenje, *kaj* to je, v *katerem* smislu je duša nesmrtna? Pred časom sem v dnevnem časopisu prebral (in spravil) zanimivo poročilo o anketi, kaj Slovenci kot 70-odstotno katoliški narod (po tej isti anketi) mislijo o posmrtnem življenju: "Vera v posmrtno življenje je med samoopredeljenimi katoličani le za malenkost trdnejša (37,2 %) od siceršnjega povprečja. Petinski delež (22,4 %) pa ima navsezadnje celo v skupini 'nereligioznih'."²⁴⁰ Kako je to mogoče? Mar anketa ni bila korektno izpeljana? Toda vzorec 1050 vprašanih je metodološko reprezentativen in zakaj bi dvomili v sposobnosti strokovne skupine, ki je izvedla anketo? Če pa sprejmemo te rezultate kot verodostojne, se moramo temeljito zamisliti nad tem, kaj ljudem sploh pomeni krščanstvo (oz. katolištvo)? Ali ni bistvo krščanskega upanja ravno v obljubi in veri v posmrtno življenje? Ima krščansko odrešenje kak drug smisel? Kako so lahko ljudje kristjani, ne da bi verjeli v posmrtno življenje?

Iz labirinta teh vprašanj ne poznam zanesljive poti, vedno znova pa spoznavam, da ta svet *ni* odrešen, da pa duša in srce, zmeraj in povsod, v tako različnih duhovnih pokrajinah, kot so krščanstvo in budizem, grštvo in sufizem, panteizem in judaizem... hrepenita po odrešenju, kakorkoli ga že pojmujejo. Kajti duša (še) ni odrešena – in tudi če se prepozna kot del vseobsegajoče božanske Enosti, se mora k temu odrešujočemu spoznanju šele "povzpeti". Občutje *dukkhe*, kakor pravijo budisti trpljenju in bolečini v nepopolnosti, minljivosti sveta, je skupno izhodišče teistov in panteistov, poti k odrešenju pa so različne. Levine je zapisal:

Panteisti zanikajo osebno nesmrtnost. Ni življenja po smrti v smislu, da je še vedno

²³⁸ Gl.: Marko Uršič, *Gnostični eseji*, Hieron, Nova revija, Ljubljana 1994, str. 21 isl.

²³⁹ Marko Uršič, *Romanje za Animo*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1988, str. 139-140.

²⁴⁰ *Delo*, 29.3.1997, na prvi strani.

"mnoštvo njih", ki preživijo telesno smrt. Z zgodovinskega stališča je bilo zanikanje osebne nesmrtnosti ena izmed najbolj značilnih potez panteizma, gotovo vsaj deloma zato, ker je to v neposrednem nasprotju s teističnimi nauki. ... Zanikanje osebne nesmrtnosti je ravno tako določujoče za način panteistovega življenja, kakor je verovanje v posmrtno življenje za teista. ... Toda zanikanje osebne nesmrtnosti ne more biti razlog, da bi imeli panteiste za ateiste...²⁴¹

V našem zgodovinskem pregledu panteističnih filozofij smo navedli nekaj Plotinovih misli o nesmrtnosti duše. Spomnimo se njegove prispodobе o mreži v morju: mreža je telo, morje je duša, v katero je telo potopljeno; toda ko se duša povzpne k duhu, "ne bo možno, da bi se nekdo, ko bo čisto v inteligibilnem svetu, spominjal stvari, ki so se mu bile zgodile takrat, ko je bil še tu".²⁴² A kaj je potem nesmrtnost duše? Lahko bi rekli, da nesmrtnost ni v preživetju nekoga ali nečesa, v spominskem ohranjanju končne in smrtne strukture, temveč v resničnem spoznanju povezanosti, Enosti vsega. V tem smislu lahko odrešenje izkusiš, ko si živ – morda samo dokler si še živ. To odrešenje je paradokсно, kajti od človeka zahteva popolno odpoved, tudi odpoved vsakršni misli. Plotin se sprašuje: "Ali je človek dejansko sploh še on sam, kadar ne misli ničesar?" In odgovarja: "Da, kajti če je on sam, je izpraznjen vsega, kadar ne misli ničesar."²⁴³

Mnogo stoletij pozneje je Spinoza učil: "Duh si lahko kaj predstavlja in se preteklih stvari spominja samo dotlej, dokler traja telo."²⁴⁴ Spričo tega spoznanja "svoboden človek ne misli na nič manj kot na smrt; in njegova modrost ni premišljevanje o smrti, ampak o življenju."²⁴⁵ Duh *sub speciae aeternitatis* ne potrebuje spomina na življenje v telesu; *amor Dei intellectualis* ne pričakuje povračila ljubezni. – Pred temi mislimi vélikega modreca osupneš, se jih tudi prestrašiš. Mar to *zmorem?* se vprašaš. Kako naj moja šibka človeška duša vzdrži to neznansko zahtevo, naj od Boga ničesar ne pričakujem? Ničesar, kar ni že dano tu-in-zdaj; kajti tu-in-zdaj je za panteista Vse-Eno. Toda – si potem rečem: četudi si v svoji človeški šibkosti želim, da bi zame skrbel ljubeč nebeški Oče, ta moja želja ne more biti argument za *resničnost* teizma; saj takšen bog, ki bi se porodil zgolj iz človeške želje po varnosti in ljubezni ter iz šibkosti in strahu pred nesmisлом bivanja, še ni resnični Bog. Mislim namreč: Bog je (ali ni) resničen, neodvisno od moje človeške šibkosti in mojih človeških želja. – In dalje, se sprašujem: zakaj in čemu bi me, grešnika, nebeški Oče najprej ustvaril, potem pa, ker ne sledim njegovim pričakovanjem, sežgal v večnem ognju? Mar ni to popoln nesmisel? "Bog ne kocka," je rekel Einstein v zvezi z nujnostjo naravnih zakonov – kako naj bi potlej kockal s človeškimi dušami? Einstein je zapisal tudi naslednje:

Spoznanje, da obstaja nekaj, kar nam je nerazumljivo, da obstajajo manifestacije najgloblje razuma in najsijajnejše lepote, ki so našemu razumu dostopne samo v svojih najprimitivnejših oblikah, to spoznanje in občutje tvori pravo religioznost; v tem smislu se prištevam med globoko religiozne ljudi. Toda takšnega boga, ki objekte svojega stvarjenja nagrajuje in kaznuje in sploh ima voljo, podobno tisti, ki jo doživljamo v nas samih, si ne morem predstavljati. Kakor si tudi ne morem zamisliti individua, ki bi preživel svojo telesno smrt; naj se šibke duše hranijo s takšnimi mislimi iz strahu ali smešnega egoizma. Meni zadostuje misterij večnosti življenja ter zavedanje in slutnja o čudežni zgradbi obstoječega

²⁴¹ Levine, *op. cit.*, str. 248.

²⁴² Plotin, gl. v tem zborniku.

²⁴³ Plotin, gl. prav tu.

²⁴⁴ Spinoza, v tem zborniku.

²⁴⁵ Spinoza, gl. v tem zborniku.

kakor tudi predano prizadevanje, da bi doumel vsaj najneznatnejši del razuma, ki se kaže v naravi.²⁴⁶

Presenetljivo je, kako se ujemajo nekatere misli vélikih duhov, Plotina, Bruna, Spinoze, Einsteina in drugih. Občudovanja vreden je pogum, s katerim so se ti misleci, ki jim je gotovo šlo za čisto in poslednjo resnico, odrekli "iluzijam zasvetja", četudi so iluzije vabljive kot spevi siren za Odiseja. Seveda, tudi razum nas lahko zavaja – toda gorje, če ga izgubimo! Saj tudi če obstaja tak Bog, ki nekaj hoče in načrtuje v zvezi z nami, nam razuma gotovo ni dal le zato, da bi nas zavajal, sicer bi bil zgolj tisti *malin génie*, ki je skušal Descartesa, ampak nas je – če res skrbi za nas – obdaril z razumom, da bi nas vodil po poteh spoznanja. In zakaj se torej razum bolj nagiba k misli, da "zasvetja" ni? Zakaj se mi misel o posmrtnem življenju kaže kot "absurdna"? Ali naj nečemu "verjamem, *ker* je absurdno"? Mar s tem Bog ne zahteva od mene nekaj nemogočega? Po drugi strani pa ni absurdno panteistovo prepričanje: VSE JE TU. Ta misel je povsem "racionalna"; in povrh vsega se zdi, da večji del našega izkustva govori zanjo, čeprav je seveda ni mogoče izkustveno verificirati. Odsotnost "zasvetja" pa *eo ipso* pomeni, da ni nesmrtnosti individualne duše (razen v prenesenem pomenu: "v svojih delih živel boš večno", namreč na tem svetu). Levine pravi: "Dejstvo, da ni osebne nesmrtnosti, ni nekaj, kar bi panteist obžaloval. Resnično, panteist bi takšno nesmrtnost, ko bi obstajala, lahko imel za nesrečno. Kot sem že rekel, je to nekaj, kar določa odnos do življenja."²⁴⁷ Odrešenje se zgodi v življenju in ne šele v smrti: "Za panteista se mora odrešenje – če sploh – zgoditi v tem življenju in brez mesijeve pomoči."²⁴⁸ Bolje rečeno, odrešenje se *dogaja* v življenju, kajti "v panteizmu odrešenje ni nekaj, kar nekdo doseže ali zgreši *in toto* <povsem>. Je progresivna naloga."²⁴⁹ Brez mesijeve pomoči, toda s pomočjo ljudi, s katerimi živimo. V tem pomenu kaže razumeti tudi tiste Spinozove besede: "Samo svobodni ljudje so drug drugemu popolnoma hvaležni."²⁵⁰

S "procesno teologijo" (Whitehead, Chardin, Jung idr.), ki veliko dolguje filozofski dialektiki nemške klasične filozofije, Schellingu in Heglu, se je panteizem prenovil in se približal teizmu. Če se Bog/Božanstvo "poraja" v naravi in zgodovini, v evoluciji kozmosa, se s tem približa človeku, razvijajoči se osebi, po drugi strani pa se tudi človek "pobožanstvi", saj je človeška zavest, kot pravi Schelling, "teogonična", Boga porajajoča oziroma "Boga postavljajoča".²⁵¹ Človek postane v emfatičnem pomenu "podoba božja", neko "zunajbožansko-božansko". Bog in človek sta spoznana kot tako zelo "zrasla skupaj", da se človekovo bistvo "ne more premakniti, ne da bi se s tem premaknil tudi Bog".²⁵² Ta misel je mikavna in, med drugim, obeta tudi novo razumevanje krščanstva (npr. pri C.G.Jungu), se pa v njej skriva nevarnost "izgube večnosti": saj tudi če se izognemo pojmovanju Boga kot novoveškega Subjekta (recimo tej nevarnosti "Heglova črna luknja") in skupaj s Schellingom iščemo izvorno mesto Božanstva v nezavednih *vekovi*h in ga, "izpolnjeno", prepoznamo v Sebstvu, ki je dano intuitivnemu zrenju, ne pa zgolj umu kot pojmovni Absolut, ostaja težava, da je Bog/Božanstvo podvržen(o) času in gibanju, dogajanju, ki ga je treba proglasiti za "večno dogajanje". Vendar je z isto "težavo" soočeno tudi krščanstvo in preseči jo skuša z *dogmo* o konsubstancialnosti Očeta in Sina; toda razum se še vedno sprašuje: kako je lahko Sin, človek,

²⁴⁶ Albert Einstein, »Kako jaz vidim svet« (1930), odlomek – iz knjige *Mein Weltbild* (ur. Carl Seelig), 25. izd., Ullstein, Berlin 1993, str. 9-10.

²⁴⁷ Levine, *op. cit.*, str. 254.

²⁴⁸ Prav tam, str. 255.

²⁴⁹ Prav tam.

²⁵⁰ Spinoza, gl. v tem zborniku.

²⁵¹ Gl. zgoraj.

²⁵² Schelling, gl. zgoraj.

imenovan Jezus, ki se je rodil v Betlehemu materi Mariji in očetu Jožefu ter po triintridesetih letih življenja umrl na križu v Jeruzalemu, "istobistven" (in s tem tudi sovečen) z Očetom, stvarnikom nebes in zemlje, ki je ustvaril svet davno pred Jezusovim rojstvom? Zdi se, da je paradoks "večnega časa", s katerim se soočata tako teizem kakor tudi *novi* panteizem, prisoten v samem bistvu zahodne kulture: zgodovina človeštva in celotna evolucija kozmosa je vpotegnjena v večnost dogajanja "božje drame" – Bog/Božanstvo se porojeva v času in ravno ta "sveti čas" je večni! (Zahodu je misel o cikličnem času, o večnem *vračanju* enakega, ki implicira neresničnost zgodovinskega časa in razvoja, kljub "zatonu metafizike" še vedno zelo tuja.) – Med teizmom in panteizmom pa ostaja bistvena razlika, namreč drugačno razumevanje transcendence; za teizem je transcendenca realni *topos*, ontološki "onstran", v panteizmu pa gre za "transcendenco v imanenci", ali, kot smo rekli, za "spoznavno transcendenco" ontološko imanentnega Boga/Božanstva.²⁵³

Ko sem ob pisanju tega eseja premišljeval o panteizmu in svojem ukvarjanju z njim, mi je prišlo na misel, da je panteizem "religija" pretežno tistih, ki so nekje na sredi svojega "življenja pota" – kot sem v tem času jaz sam. Seveda je to dokaj površna posplošitev, je pa v njej bržkone nekaj resnice. Mladi večinoma še nimajo dosti posluha za božanskost narave in vesoljstva, poleg tega so – tudi sam sem bil tak – zelo dovzetni za "močne simbole", ki so v teizmu izrazitejši kot v panteizmu; pri starejših ljudeh, ki so, vsaj po statističnem povprečju, bliže smrti, pa se, če premišlujejo o panteizmu kot alternativni za teizem, verjetno z večjo ostrino zastavlja vprašanje, ali panteistično odrešenje v božanski Enosti narave res lahko nadomesti tradicionalno "nebeško kraljestvo". Domnevam in slutim, da v bližini smrtne ure, še posebno v težkem trpljenju, le težko najdeš "nekakšno zadovoljstvo v spoznanju, da se svet nadaljuje – čeprav se osebno ne nadaljuješ".²⁵⁴ Toda ali po drugi strani ne izpričuje ravno popolna odpoved osebni nesmrtnosti in plačilu v nebesih najmočnejše vere v Boga? Tu smo spet pri vprašanju človekove šibkosti in nemoči v telesnem minevanju – ali je ta nemoč sploh kak argument za *resničnost* Boga, ki naj bi "onstran", v nebesih, poplačal vse tostransko trpljenje? Ali če rečem še bolj preprosto: ali lahko med argumente za krščanstvo prištejemo dejstvo, da se ob koncu življenja želijo vrniti k veri v Kristusa tudi nekateri ljudje, ki so bili v svojih boljših letih do vere nevtraln ali so ji celo nasprotovali? Sprašujem se, katera resnica je resničnejša: "resnica opoldne" ali "resnica zvečer"? Zdaj, "opoldne" – četudi ne vem, kaj se bo zgodilo jutri – se še lahko tako sprašujem, "zvečer" pa se človeški horizont največkrat zoži na pičlih nekaj korakov. Pred nedavnim, premišljujoč o tem eseju, sem se vprašal, le kako naj moj ostareli in bolni oče še občuduje naravo, sončno jutro, cvetoč vrt, čarobno svetlobo večera? Upam, da to še zmore v svoji duši, v spominih, predstavah in mislih, čeprav mi svojih spoznanj ne more več povedati tako kot nekoč. Spraševanje, ali je panteizem lahko alternativa krščanskemu teizmu, se navsezadnje skrči na naslednje bistveno vprašanje: ali lahko spoznanje vseobsegajoče Enosti in njene božanskosti odreši dušo trpljenja nepopolnosti, minevanja, bolečine in smrti? Na to vprašanje nimam dokončnega odgovora. Osebno se mi ob "poldnevu" mojega življenja panteizem kaže kot *možnost* odrešenja – seveda pa je to odrešenje pojmovano drugače kot krščansko-teistično. Spomnimo se na poslednje Plotinove besede: "Poskusimo vrniti Boga v nas k Božanstvu vsega."

Začel sem z verzi Williama Blakea, končal bom z verzi Williama Wordswortha; njihov čar je težko prenesti v prevod,²⁵⁵ zato jih navajam kar v izvorniku:

²⁵³ V zvezi z odnosom med teizmom in panteizmom bi bilo treba tudi premisliti, v kolikšni meri bi lahko *teizem* (tj. pri nas krščanstvo) sprejel panteistično pojmovanje »transcendence v imanenci«. Ali bi se lahko teizem odpovedal realni (»platonski«) transcendenci in sprejel ontološko imanenco Enege? Odgovor na to zapleteno vprašanje je odvisen od pojmovanja bista teizma – ta zelo zahtevni problem pa daleč presega okvir tega eseja.

²⁵⁴ Levine, *op. cit.*, str. 251.

²⁵⁵ Prevod v dobesedni, bolj »prozni« obliki se glasi: »Občutil sem / bližino, ki me vznemirja z radostjo / vzvišene

*I have felt
A presence that disturbs me with the joy
Of elevated thought; a sense sublime
Of something far more deeply interfused,
Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean and the living air,
And the blue sky, and the mind of man
A motion and a spirit, that impels
All thinking things, all objects of all thought,
And rolls through all things.*

misli; sublimni smisel nečesa mnogo globlje sprepletenege, / česar domovanje je luč zahajajočih sonc / in vseobsežni ocean in živi zrak / in modro nebo in človekov um – / gib in duh, ki žene / vse misleče stvari, vse predmete vseh misli / in veje skozi vse stvari.«