

# O sencah idej

PRVO PREDAVANJE NA UNIVERZIJANI

Leonardo da Vinci je v enem izmed fragmentov, ki so bili pozneje zbrani v *Traktat o slikarstvu*, pod naslovom »Kaj je senca« (§ 533) zapisal, da »je senca oslabitev moči svetlobe, ki je vidna na površini telesa in se začne tam, kjer se luč uma-kne, konča pa se v temi« [Leonardo, 245]. Iz te imenitne in obenem intuitivno preproste definicije razberemo, da sta za opredelitev sence poleg njene vmesnosti (ali prehodnosti) med svetlobo (oz. lučjo) in temo zanjo pomembni še dve določili: *oslabitev moči* in *površina*. Senca zanima slikarja pri veščini upodabljanja predvsem kot površinski, dvodimenzionalni pojav, seveda pa je senčenje pomembno ravno za prikazovanje tridimenzionalnih predmetov in globine prostora. Toda za mojstra ta iluzija ni dovolj, saj mora predvsem »znati videti« (*saper vedere*) – in zato ni nič manj, morda še bolj pomembno od videnja globine na površini to, da zna videti senco kot »oslabitev moči svetlobe«. V naslednjem fragmentu z naslovom »Kakšna je razlika med senco in temo« (§ 534) Leonardo zapiše: »Razlika med senco in temo je v tem, da pri prvi luč izgubi na moči, pri drugi pa popolnoma izgine« [*ibid.*], v fragmentu z naslovom »Kaj sta senca in tema« (§ 538) pa preberemo nekakšen sklep njegovega razmišljanja o senci: »Senca je zmanjšanje luči, tema pa odsotnost luči« [*ibid.*, 246]. – Leonardove fragmente je treba brati na dveh pomenskih ravneh: na prvi ravni gre seveda za napotke vajencu, mlademu slikarju (in tudi samemu sebi), kako je treba slikati, da bo podoba čim lepša in čim bolj prepričljiva; na drugi, bolj »notranji« ravni pa gre za *metafizični* premislek o »bistvu« sence in nasploh o vsem vidnem in nevidnem. Kajti ne le za vidno, fizično naravo sence, temveč tudi za njeno metafizično bistvo je značilna njena vmesnost med

svetlobo in temo – »oslabitev moči« nečesa ali nekoga, ki »biva močnejše« (denimo angel, kot se je lepo izrazil Rilke v prvi *Devinski elegiji*). S človeškega vidika pa je senca »pogoj možnosti luči«, njena »odsotna prisotnost«, saj lahko vidimo svetlobo le »v« sencah in/ali »skozi« sence. Če bi zrl naravnost v Luč, bi oslepeli.

### Metafizično bistvo sence, platonizem

Na začetku treh predavanj o sencah, v katerih bom premišljeval o sencah idej, o sencah teles in o sencah svetov, naj poskusim opredeliti »metafizično« *bistvo sence*. Metafizično in obenem fizično (kot »poseben primer«) bistvo sence je *podvojitve ali »replika« neke forme na drugi ontološki (oz. bivanjski) ravni*, in sicer takšna replika, ki je »oslabitev moči«, ali bolje, *oslabitev resničnosti* »prvotnejše« forme. Krajše rečeno, senca je manj resnična replika neke forme.<sup>10</sup> Kaj je manj resnično in kaj »biva močnejše«, pa je seveda odvisno od tega, kaj imamo za ontološko prvotno: če so ideje resničnejše (če »bivajo močnejše«) od čutnih oz. materialnih stvari, potem so *stvari »sence idej«*, tako kot v platonizmu – če pa so čutne stvari (tj. telesa, neživa in živa) resničnejše od idej, lahko rečemo obratno, da so *ideje »sence stvari«*, tako nekako kot pojmuje ideje novoveški empirizem. Seveda pa imajo čutne stvari, tudi če so ideje resničnejše in so stvari le njihovi »posnetki«, svoje vidne, fizične ali *optične sence*, zato pravim, da so fizične sence »poseben primer« metafizičnih senc, saj za te običajne sence ravno tako, še najbolj neposredno velja, da so manj resnične replike nekih ontološko prvotnejših form, namreč čutnih stvari oz. teles v našem »realnem«, četudi morda ne najbolj *resničnem* svetu.

Tudi glede »površinskosti« senc je analogija med svetom stvari in svetom idej večpomenska. Sence čutnih stvari ali teles

<sup>10</sup> Gr. izraz za senco *skía* pomeni tudi »sled«, »podoba«. Ponekod v platonskih besedilih nastopata izraza *skía* in *eidolon* (podoba) dejansko kot sinonima, npr. v Plotinovi razpravi *O lepem*, kjer so lepote, ki so dane čutnemu zaznavanju, imenovane »odsevi in/ali sence« *<eidola kai skiai>* umske lepote idej [Plotin, *En.* I 6.3.34].

so praviloma dvodimenzionalne, četudi pogosto zveržene ali prelomljene na podlagi, prek katere drsijo, tridimenzionalne sence pa so do nedavnega nastopale samo v spiritizmu kot »duhovi«, dvojniki iz kake »ektoplazme« in podobnih ezoteričnih substanc. Bolj vsakdanje *tridimenzionalne sence čutnih stvari ali teles* so šele novodobna iznajdba, ki jo je omogočilo odkritje hologramskih tehnik, s katerimi se v prihodnosti odpirajo neslutene možnosti »simulakrov« čutnega sveta. Po drugi strani pa tridimenzionalne sence idej ali misli obstajajo že od nekdanj, saj so to ravno čutne stvari in telesa v našem »realnem« trirazsežnem svetu. Nekateri so spekulirali, da je »svet idej« lociran v četrti ali celo kaki višji razsežnosti (če je četrta dimenzija čas), vendar tu ne bomo šli tako daleč, rajši ostanimo v mejah tistega, kar nam je – bodisi s čutnim ali z umskim pogledom – vsaj tolikanj razvidno, da o tem lahko povemo kaj zanesljivega in vendarle zanimivega. Najprej torej ugotavljamo, da sence, če jih definiramo metafizično, niso zgolj dvodimenzionalne, temveč so lahko tudi tridimenzionalne, in zanje je ravno tako značilno, da bivajo šibkeje od svojih »prvotnih« form, karkoli so že te forme. Platon nam je s svojo znamenito prisposodbo o votlini želel povedati prav to: kakor dvodimenzionalna senca vrča biva zgolj kot »posnetek« tridimenzionalnega snovnega predmeta, namreč vrča »samega«, tudi sam vrč biva zgolj kot »posnetek« ideje vrča, in sicer tako, da »deleži« v resničnosti svoje ideje, ali drugače rečeno, *ideje »bivajo močnejše« od svojih senc, čutnih predmetov, ki so njihovi »posnetki«*. Ta misel se nam, ljudem modernih časov, gotovo zdi čudna, ko prvič naletimo nanjo, toda potem, ko jo zares dojamemo, nam postane jasna in razsvetljujoča. Pa še to, *nota bene*: tu ne gre za kako evolucijo vrča iz ideje vrča, saj ideja ni »stvarnica« vrča, ampak gre za čisto *ontologijo* teh bitnosti – če rečemo zelo preprosto, zakaj ideja »biva močnejše« od stvari: vrč se razbije, ideja vrča pa ostane, namreč »v umu«. Geneza samih idej je neko *drugo* vprašanje, recimo, vprašanje »dialektične logike«.

Kaj pa lahko povemo o svetlobi in barvi senc? Čeprav je Leonardo zapisal, da je »senca zmanjšanje luči«, ki se

»konča v temi«, to seveda še ne pomeni, da je senca nujno temna, mračna, siva. Telesa, ki jih osvetljuje sonce, recimo oblaki na pomladnem nebu ali cvetoča drevesa v sadovnjaku, so *svetle sence*, obenem pa lahko rečemo, da so tudi to »sence idej«, saj v svoji čutni lepoti »deležijo« v umski Lepoti, kot je učil Platon. In če je *duša* »senca duha«, tudi zanjo velja, da je svetla, le če je dobra. Še svetlejši pa so *angeli, sijoče* »sence Boga«. – Toda svetlih senc dandanes ne najdemo samo *tam*, v presežnih sferah bivanja, ampak tudi *tu*, sredi našega vsakdana: na televizijskem ekranu vidimo svetle sence ljudi, ki jih včasih srečamo na ulici. Na ulicah, zlasti v velemestih, se na digitalnih zaslonih prikazujejo svetle sence bolj ali manj človeških postav, ki nam hočejo nekaj sporočiti, nas v nekaj prepričati (običajno v nakup kakega ne ravno nujnega artikla). Tudi na filmskih platnih tisočeri sodobnih platonskih »votlin« živijo svetle sence, s katerimi se radostimo ali žalujemo, smejemo ali jočemo ob njihovih usodah, ki so obenem tudi naše. Seveda vse te virtualne sence niso le črno-bele, saj so *barvne sence* že vrsto let prebivalke našega sveta in se nam prikazujejo, tako kot čutne stvari, če nismo ravno barvno slepi, v vseh mogočih barvah in odtenkih. In tudi sence v sanjah so pogosto barvite – lahko namreč rečemo, da so *sanje* »sence budnosti«, čeprav je včasih težko razločevati med sanjami in budnostjo. Ko se je nekoč stari kitajski modrec Zhuang Zi zbudil iz sanj, v katerih je sanjal metulja, se je vprašal, ali zdaj morda metulj sanja njega. In tudi Marcel Proust je v *Iskanju izgubljenega časa* zapisal, da se je »ustrašil ob misli, da so sanje imele jasnost zavesti«, kajti ob tem se je vprašal: »Bi torej obratno bila lahko tudi zavest tako neresnična kot sanje?« [Proust (4), 452] – Včasih se nam res zazdi, da so dogodki dneva sence noči, čeprav običajno mislimo, da so sanje noči sence dneva. Najbrž pa so tudi sanje »oslabitve resničnosti« nečesa prvotnejšega (morda ne ravno dneva), torej so tudi sanje sence *sui generis*.

Če bi verjel v abstraktno filozofsko spekulacijo bolj, kot dejansko verjamem vanjo, bi morda trdil, da je *razlika med*

*senco in esenco*, tj. med »repliko« in njeno »prvotno formo« (njuna »razlika-v-istosti«), *izvor vseh ontoloških distinkcij*, zlasti metafizičnega razlikovanja med *tu* in *tam*, med imanenco in transcenco. V svojih prejšnjih *Časih* sem že nekajkrat zapisal, na različne načine, da transcendenca ni nujno »realna« v pomenu *onkraj* bivajočega onstranstva, namreč tradicionalno in krščansko-platonsko razumljenega »višjega sveta«, ki naj bi bil nekje »nad« vsemi stvarmi in bitji tega sveta, nekje zgoraj v »nadnebnem prostoru« – v *tako* razumljeno »realno« transcenco bi bilo res težko, dandanes morda celo nemogoče verjeti. Vendar to ne pomeni, da transcendence kot *presežnosti* »realnega« sveta preprosto ni, nasprotno, presežnost je »odsotno prisotna« v vsaki, tudi najmanjši, najmanj pomembni realnosti (nekoč davno sem v *Romanju za Animo* rekel, da je »transcendenca iz drobcev, ki jih je svet zavrgel«, zdaj pa mislim, da teh »drobcev luči« svet niti ni zavrgel, ampak da jih venomer znova izgublja, spet in spet išče ter včasih tudi najde). V vsem je različna in obenem vselej ista presežnost, v vsaki drobni senčici je Luč, ki »od znotraj« osvetljuje vsa bitja, Luč, ki je platonsko Dobro, Eno. Toda, ker smo od *tam*, od »najvišjega vrha«, vendar še daleč – tudi če smo »tam« že ves čas, namreč če resnično velja, da »tu je tam« – zato zdaj še ne pravim, da so vse sence oslabitve *resničnosti najvišjega Enega* (čeprav bi rad navsezadnje povedal prav to), ampak bom *tu*, še »sredi poti«, rajši rekel, da so *sence simbolne forme* – če zanje uporabim ta metafizično skromnejši pojem, ki ga je v novejšo filozofijo uvedel Ernst Cassirer [o njem gl. tudi *Jesen*, 85–107]. V teh treh predavanjih bom torej obravnaval sence predvsem kot simbolne forme, ki razpirajo in vzdržujejo *metafizično razliko* med nižjimi in višjimi stopnjami bivanja v vesoljni »verigi bitij« – in s tem med njimi ohranjajo *transcendenčno napetost*.

### Sonce in sence v starem Egiptu

Platon je občudoval stare Egipčane (tudi zanj že stare!), če sklepamo iz tistih nekaj mest v *Timaju* in *Zakonih*, kjer jih

omenja. Pitagorejski modrec Timaj pripoveduje anekdoto o srečanju atenskega zakonodajalca Solona z nekim duhovnikom v Saisu, svetem mestu v Nilovi delti. Potem ko egipčanski duhovnik pouči Solona o pravih zakonih, mu reče: »O, Solon, Solon, vi Grki ste vedno otroci, in sploh ni starega Grka. [...] Po duši ste vsi vi mladi« [Platon, *Timaj* 21e]. To pravzaprav drži tudi iz današnje perspektive, če primerjamo dve duhovno največji kulturi starega veka, res pa je tudi, da so Grki, še posebej Platon, občudovali »nadčasno« *zakonitost* faraonskega Egipta, kakor tudi globino in skrivnostnost starodavne kulture ob véliki reki. V drugi knjigi *Zakonov* Platon skozi usta Atenskega tujca govori o »naravnih temeljih zbornskega petja in plesa« in pravi, da je treba »mlade ljudi v polisih navaditi na lepe telesne drže in lepe melodije« [Platon, *Zakoni*, 656d], se zgledovati po Egiptu, kjer »ni bilo niti slikarjem niti drugim, ki ustvarjajo drže in barve, dovoljeno uvajati novosti ter si izmišljati kaj drugega« [*ibid.*, 656e]. Današnji umetniki bi se seveda zgražali nad takšno konzervativno cenzuro, saj je glavna značilnost moderne umetnosti ravno ustvarjanje nečesa novega, toda Platon nadaljuje: »Če boš dobro opazoval, boš odkril, da tam narisane ali oblikovane umetnine, izdelane pred deset tisoč leti [takrat seveda še ni bilo eksaktne historiografije ...] niso ne lepše ne grše od zdaj ustvarjenih, ampak so narejene z enako večščino« [*ibid.*]. Če se vprašamo s ščepcem ironije: kaj pa je treba vselej česa novega, če je staro toliko lepše? Še več, zdi se, da je modernizem, ki opredeljuje zahodno umetnost že kakih dvesto let in je seveda ustvaril mnogo genialnih del, ravno v našem času zabredel v globoko krizo (s tako imenovanim postmodernizmom vred), ki ji ni videti konca, saj se tudi k starim »večnim formam« ne moremo več preprosto vrniti.

Kakšna pa je bila tista »drža« egipčanskih podob, ki jo v *Zakonih* občuduje Platonov Atenski tujec in ki naj bi trajala »deset tisoč let«? Slike v grobnicah in svetiščih so gotovo čudovite, ne le trajne, ampak tudi *večne*, saj je ravno večnost tisto, po čemer je najbolj hrepenela egipčanska duša (in v tem je tudi nam, ne samo Grkom, »starejša sestra«). A vprašajmo

se, *kako* so ti davni slikarski mojstri »upodobljali« večnost v držah in gibih figur, v teh lepih barvnih *sencah*, ki so spremljale umrlega na njegovi ali njeni poti skozi temno dolino Tuat k svetlobi? Običajno se poudarja statičnost egipčanskih figur, a ne gre samo za statičnost, temveč za *brezčasnost v gibanju* (seveda je v tem paradoks). Tipična figura na slikah starega Egipta je naslikana v profilu, toda njene ali njegove oči – dejansko eno samo oko, levo ali desno – ne gledajo naprej, v smeri »gibanja« figure, ampak so anatomsko tako »zasukane«, da *zrejo vame*, v poznega gledalca, ki sem v teh posvečenih votlinah zgolj vsiljivec, potem ko so bile iz njih izropane ali v muzeje odnesene mumije tistih, ki so jim bile lepe figure in široko razprte oči na teh brezčasnih slikah resnično namenjene. (Zasuk egiptovskih oči proti gledalcu spominja na enega izmed Picassovih portretov Dore Maar, na katerem pa ta lepa gospa gleda samo sebe, se »reflektira« kot novoveški subjekt.) Na tipični egipčanski profilni figuri pa niso zasukane samo oči, saj so bile proti mumiji in so še vedno proti živemu gledalcu zasukana tudi njena ali njegova ramena ter celotno oprsje, v katerem domuje srce, telesno in duševno središče človeka tako za življenje kot po smrti v sodbi s Tehtnico. Človeška figura, še posebno oči in srce, mora biti čim bolj »razvidna«, vendar ne v novoveškem pomenu »razpoložljiva pogledu«, ampak razvidna kot čim boljši posnetek ideje večnega telesa, kot nesmrtna *senca umrlega* (egip. *khaibit*). In vendar je v teh figurah poudarjena tudi časovna komponenta, njihovo »brezčasno gibanje«, ki ga omogoča ravno profilna perspektiva, saj je v profilu naslikana ne le glava, temveč tudi noge (in roke, kar je sicer odvisno od vloge in dejavnosti figure). Naslikane sence umrlih so upodobljene v profilu tudi zaradi njihove medsebojne komunikacije, saj so prebivalke istega tostransko onstranskega sveta, v katerem so večinoma tudi kam namenjene, h kakemu skupnemu obredu ali čaščenju – njihov najvišji cilj pa je tisto končno »Prebujenje v svetlobi« (*Pert em hru*), ki se, spet paradokсно, ponavlja in obnavlja z vsakim jutrom, z vsakim novim in obenem istim vzhodom barke sončnega boga Raja.

Ernst Cassirer v *Mitičnem mišljenju*, drugi knjigi *Filozofije simbolnih form*, večkrat omenja stari Egipt, zlasti »geometrijsko«, »arhitekturno *formo* stvari« v egipčanski umetnosti, o kateri med drugim zapiše: »V svoji jasnosti, stvarnosti in večnosti ta forma triumfira nad vsako preprosto sukcesijo, nad nenehnim tokom in minljivostjo vseh časovnih konfiguracij. Egipčanska piramida je vidno znamenje tega zmagoslavja, zato je simbol temeljne estetske in religiozne intuicije egipčanske kulture« [Cassirer, II/128]. Piramida je, lahko dodamo, *senca* »popolne oblike« in obenem, s svojo poudarjeno vertikalo, izraz človeškega hrepenenja po presežnem. Kajti, kot na nekem drugem mestu v tej knjigi nadaljuje Cassirer, »za mit smrt ni nikoli izničenje bivanja, marveč zgolj prehod v drugo vrsto bivanja« [... saj] »mrtvi še vedno »je«, njegovo bitje pa je lahko vidno in opisano samo na fizični način. In tudi tedaj, če se, drugače kot živi, pojavlja kot nemočna senca, ima ta senca še vedno polno realnost; ne spominja nanj zgolj po formi in potezah, ampak tudi v svojih čutnih in fizičnih željah« [*ibid.*]: človekov *ka*, »dvojniki«, preživi telesno smrt kot »senca, ki ima neke vrste fizično realnost in fizično obliko« [*ibid.*].

V egipčanskih verovanjih so »sence večnosti« ali simbolne forme živega bitja, ki preživijo telesno smrt – skupaj z Grki bi jim morda lahko rekli »hipostaze« – zelo diferencirane. Cassirer jih deloma povzema po Wallisu Budgeu, ki v uvodu k svojemu prevodu *Egipčanske knjige mrtvih* navaja naslednjih devet hipostaz: 1. *khat*, fizično telo oz. mumija; 2. *ka*, človekov »dvojniki« (~ gr. *eidolon*, posnetek), duhovno-telesno bitje, ki »ima obliko in lastnosti človeka, kateremu je pripadal, in prebiva z umrlim v grobu«, čeprav njegovo sobivanje z mumijo ni mišljeno toliko prostorsko, kot gre za mimetično povezavo; 3. *ba*, človekova duša, natančneje »srčna duša«, ki je upodobljena v ptici, največkrat v sokolu s človeškim obrazom, pa rada poleti iz groba, vendar ne zapusti svojega *khata*, saj se venomer vrača k njemu; 4. *ab* [ali *ib*], srce, ki je »izvor živega bitja ter obenem dobrega in zlega v človeku«, zato je po smrti postavljeno na Tehtnico;



5. *khaibit* [ali *šeut*], senca, ki je »tesno povezana z *ba*« in ravno tako lahko obstaja ločeno od telesa; 6. *khu*, »duhovna duša« ali duh, ki je bolj eterično bitje od srčne duše in »nikakor ne more umreti«; 7. *sekhem* ali »živost«, »netelesna personifikacija človekove življenjske moči«; 8. *ren* ali človekovo ime, ki se po egipčanskem verovanju mora ohraniti, zato da umrli ne bi »prenehal bivati«; in naposled 9. *sahu* ali neuničljivo »duhovno telo, ki daje bivališče duši« [gl. Budge (1), xcvi–ciii]. Odnosi med temi sencami večnosti so zelo zapleteni, zanimivo pa je, da so nekatere izmed njih pripisovali tudi bogovom, na primer, v Heliopolisu so nesmrtno ptico Bennu imenovali »Rajev *ba*«, tj. dušo sončnega boga, v Memfisu so svetega bika Apisa častili kot »Ptahov *ba*«, a tudi sam vladar podzemlja Oziris (Asar) je bil včasih imenovan »Rajev *ba*« – in če spet sledimo Grkom, bi tem epifanijam egipčanskih bogov z njihovimi »dušami« lahko rekli *božje sence*, zlasti ko gre za najvišjega boga, boga Sonca.<sup>11</sup>

V *Egipčanski knjigi mrtvih* (pravilneje bi bilo govoriti o *knjigah* v množini) najdemo več pasusov, kjer se, v sicer politeističnem religioznem okviru, dejansko časti osrednjega boga, bodisi Amon-Raja (»boga dneva«) ali Ozirisa (»boga noči«) – saj sta, zlasti v obdobju Novega kraljestva, razumljena in čaščena pravzaprav kot *isti* vrhovni bog<sup>12</sup> – in se o njem govori kot o Bogu, katerega oblike (*sc.* »epifanije«) so *mnogotere*, denimo v Huneferjevem papirusu, v himni »Hvalnica Raju, ko vzhaja na vzhodni strani neba«:

<sup>11</sup> O tem izvrstno piše Jean-Christophe Bailly v knjigi *Nemi nagovor*: »Za Egipčane podobe bogov niso bile njihove prave oblike <*formes véritables*>; samo mrtvi so lahko poznali te oblike in imeli dostop do njih, vendar le tako, da so prestopili v njihovo orbito in sami postali božanski. V egipčanskem pojmovanju bogov, ki je bilo »fluidno, nedokončano, gibljivo« (kot se je izrazil Erik Hornung), so bile mogoče vse reprezentacije bogov, to pa predvsem zato, ker se je prava oblika bogov umeščala tja v onkraj <*dans un au-delà*> reprezentacije, ki je bila sama lahko zgolj njegov simulaker.« [Bailly, 66]

<sup>12</sup> Na primer, v Nujevem papirusu beremo: »Nisem izginil v brodolomu, nisem bil zavržen na obzorju, kajti jaz sem Ra-Oziris ...« [Budge (1), 393 (CXXX. pogl.)]. Podobno piše tudi v Papirusu iz Qenne: »Slava tebi, vladar Amenteta [dežele odrešenih], gospodar Ta-česerta, o Ti, ki si kot Ra, resnično prihajam k tebi in se radostim ob tvojih lepotah. Njegov [Rajev] disk je tvoj disk; njegovi žarki svetlobe so žarki tvoje svetlobe ...« [*ibid.*, 615–16 (CLXXXI. pogl.)].

»O, Eden, veličastni, v tisočernih oblikah in pogledih, kralj sveta, vladar Annuja (Heliopolisa), gospod večnosti, ki večno trajaš, ves zbor bogov se radostí, ko vzhajaš in pluješ prek neba, o, Ti, privzdignjen v barki *Sektet*« [Budge (1), 14].

Mnogoterost božanskih »oblik« nastopa tudi v »Himni in litaniji Ozirisu« iz Anijevega papirusa (navajam jo v celoti):

»Hvaljen bodi, o Oziris, gospodar večnosti, Un-nefer, Heru-Khuti (Harmachis), tvoje oblike so mnogotere in zmožnosti veličastne, [ti si] Ptah-Seker-Tem v Annuju (Heliopolisu), gospod skrivnega kraja, stvarnik Hetka-Ptaha (Memfisa) in vseh bogov v njem, vodnik po podzemlju, ki te častijo bogovi, ko zahajaš v Nut [tj. na Nebu, Nut je boginja neba]. Izida te objema v miru, ko izganjaš sovražnike iz ust tvojih poti. Svoj obraz obračaš k Amentetu in storiš, da zemlja sije kakor čisti baker. Tisti, ki so legli, vstajajo, da bi te videli, dihajo zrak in zrejo v tvoje obličje, takrat ko se sijoči disk dviga nad obzorje; njihova srca bivajo v miru, saj Te vidijo, o Ti, ki si Večnost in Neminljivost!« [Budge (1), 66–67 (XV. pogl.)].<sup>13</sup>

Znani egiptolog Jan Assmann pravi, da egipčanski *henoteizem* ni nastal šele z Ehnatonovim »revolucionarnim« in kratkotrajnim monoteizmom v 14. stoletju, temveč da je osnovna značilnost egipčanskega politeizma ravno henoteizem (*tò hén* v gr. pomeni »eno«), in sicer že *pred* Ehnatonom (tj. faraonom Amenofisom IV., ki je vladal v Amarni med leti 1351–34), kakor tudi in še bolj *po* nemirnem amarnskem obdobju, v »zlati dobi« Ramzesa II. Vélikega (13. st.) in njegovih naslednikov – namreč da se ta henoteistična značilnost egipčanske religije vseskozi kaže kot  *vključevanje mnogih bogov v enega*, »najvišjega«, nasproti monoteističnemu izključevanju drugih bogov, zavračanju mnogoboštva, čaščenju zgolj  *enega in edi-*

<sup>13</sup> Skrajšano parafrazo te himne Ozirisu (Asarju), prepleteno s »Himno Ozirisu Un-neferju«, ravno tako iz Anijevega papirusa [Budge (1), 18–19], smo že navedli v poglavju o Meketrovih barkah.

*nega* Boga. Assmann ugotavlja, da se post-ehnatonska religiozna verovanja, ki so ohranjena zlasti v ramzesovskih himnah Soncu, niso razvila v smeri radikalnega monoteizma – tako kot pri Izraelcih – temveč v smeri henoteizma: »Razliko opredelimo takole: monoteizem radikalno izključuje obstoj drugih bogov; s »henoteizmom« pa razumemo monoteizem občutij in razpoloženj, ki vpricho čaščenja enega Boga nad vsemi drugimi le-tega ne povzdigne kot Edinega na ta način, da bi zanikal politeistični svet [drugih] bogov« [Assmann (1), 9].<sup>14</sup>

Ravno v monoteističnem izključevanju politeizma naj bi bila, sledeč Assmannu, tragična Ehnatonova zmota: z bleščočim sončnim Diskom navdihnjeni faraon ni ostal le pri osnovnem monoteističnem »občutju in razpoloženju«, pri verovanju v najvišje Eno, v enega Boga, ampak je hotel, da bi bil Eden tudi Edini, zato je ukazal uničiti podobe in kipe vseh drugih, starih bogov. Assmann ugotavlja, da nikoli ni prišlo (ali vsaj ne tako drastično) do te zmote v indijski religiozni zgodovini, v kateri je henoteizem dosegel vrh z vedskimi upanišadami in v brahmanski šoli *vedanta*. Henoteizem pa je seveda značilen tudi za grški politeistični panteon, še bolj kot za Egipt, saj je v grški filozofiji »najvišje« Eno in/ali božanski *Logos*, postavljen(o) celo »nad« olimpskega vladarja bogov Zevsa ali vsaj izenačen(o) z njim. Znamenito Heraklitovo formulo »Eno in Vse« (*hén kai pân*), je treba razumeti v obeh pomenih: »Eno je Vse« in »Vse je Eno« – saj grški *tò hén*

<sup>14</sup> Samega izraza »henoteizem« ni vpeljal v religiozne študije šele Assmann, ampak že Max Müller, eden izmed pionirjev indologije v poznem 19. stoletju, namreč kot najprimernejšo oznako za vedsko oz. upanišadsko religijo in duhovnost. William Budge, ki se sam sicer nagiba k mnenju, da je egipčansko verovanje v najvišjega boga Raja-Ozirisa-(Horusa) bolj kot henoteizem še ne povsem razvit monoteizem, v svoji knjigi *Bogovi Egiptčanov* (1904) navaja polemiko zgodnjih egiptologov o tem vprašanju in ugotavlja, da v obdobju razvitega politeizma »duhovniki in teologi niso videli nič nezdržljivega v tem, da je Bog samo Eden in da eksistira v nešteti oblikah« [Budge (2), I, 137]. Assmann pa nadalje razlikuje med henoteizmom in kozmoteizmom (slednji je bolj znan kot oznaka za nekatere grške predsokratike in za stoike) ter opredeli Ehnatonov monoteizem kot kozmoteizem, za katerega je značilno, da – drugače od bibličnega monoteizma – »temelji na čaščenju neke *kozmične* moči, ki se manifestira kot Sonce, in sicer v svetlobi in času, žarčenju in gibanju [sc. kroženju]« [Assmann (1), 26], medtem ko jima je skupno izključujoče zavračanje politeizma; v tem se razlikujeta od henoteizma.

ne izključuje množstva, tako kot istost ne izključuje drugosti, različnosti. Od vélikih starih kultur je edino izraelska biblična kultura šla po poti izključujočega monoteizma, čaščenja ne le enega, ampak tudi *edinega* boga, GOSPODA Boga. »Edinost <Einzigkeit> zanikuje mnogost <Vielheit>, Vse-Enost <All-Einheit> pa jo dialektično predpostavlja« [Assmann (1), 45]. In biblijska odločitev za Edinost *nasproti* mnogosti je (bila) usodna za razvoj vseh treh vélikih svetovnih monoteizmov ter njihovih medsebojnih odnosov, vse do dandanes.<sup>15</sup> Vprašajmo se, ali je mogoče resnično »odpreti« neko specifično religiozno čaščenje k presežni božji Vse-Enosti v tem smislu, kakor je za vedsko religijo – žal pa ne tudi za indijsko politično prakso – dejal Max Müller (in kar bi lahko rekli, *mutatis mutandis*, tudi za verovanja starih Egipčanov): »Vsak bog nastopa v duhu častilca kot enako dober kakor vsi [drugi] bogovi. V času čaščenja ga občuti kot resnično božanstvo, kot najvišje in absolutno, ne glede na neizogibne omejitve, s katerimi množstvo bogov v naši duševnosti <mind> nujno omejuje vsakega posameznega boga« [cit. po: Budge (2), I, 135]. Osebnostno mislim, da je mogoče tako verovati in da takšna vera ne odvzema ničesar, niti sebi niti drugim.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Henry Corbin v razpravi *Le paradoxe du Monothéisme* (Paradoks monoteizma, 1977) razvija sorodne misli kot Jan Assmann, vendar navezujoč se na *islam*, predvsem na sufijsko mistiko Suhrevardija (12. st.) in Ibn'Arabija (12.-13. st.), ki sta njegova najljubša modreca. Govori o »Enem v mnogem«, o »množstvu teofanij v Enosti, ki se »teofanira« [Corbin, 23] – in ta »druga diferenciacija«, ki sledi »prvi integraciji«, »končno vzpostavlja v svoji resnici metafizični pluralizem« [*ibid.*, 26], Corbin ga imenuje tudi »teomonizem«.

<sup>16</sup> Jan Assmann pa se v svojem obsežnem delu *Ägypten: Eine Sinn-geschichte* (1996), angl. prev. *The Mind of Egypt* (2002), med drugim sprašuje, kako bi se razvijala biblična religija in z njo celotna zahodna kultura, če bi v njej namesto Mojzesovega »političnega« monoteizma prevladal Ehnatonov *kozmeteizem*, za katerega Assmann pravi, da je zgodovinsko najstarejša »ustanovljena religija«. Njegovo stališče do te možnosti je skeptično: »Osebnostno ne verjamem, da bi lahko Ehnatonova religija luči tako [kot Mojzesova] revolucionirala svet« [Assmann (2), 218]. – Vprašanje, ki se nam dandanes ob tem zastavlja in je bistveno za pravo religiozno strpnost (začenši z zavrnitvijo Ehnatonovega monoteističnega nasilja do drugih bogov), pa je ravno to: le *zakaj* neka nova »religija luči«, seveda primerna našemu času (tj., niti egipčansko poganska, niti srednjeveško krščanska, niti revolucionarno razsvetljenska, vendar vključujoča izkušnje in spoznanja vseh teh in še drugih), ne bi mogla »revolucionirati« sodobnega sveta? Morda pa je pristna *istost-v-različnosti* vendarle mogoča?

Assmann vidi bistveno razliko med vero v *edinega* Boga, kar je izključujoči monoteizem, in vero v *enega* Boga, kar je vključujoči monoteizem (tj. henoteizem), v človeškem odnosu do *skrivnosti*: »V prvem primeru se Eden <der Eine> razodeva, v drugem se skriva« [Assmann (1), 47]. Čeprav ta ločnica morda ni tako linearna, saj tudi izključujoči monoteizmi govorijo o »skritem Bogu«, je vsekakor zelo pomembna, tudi za naš čas, za možnost preseganja razlik in nasprotij med svetovnimi religijami v »skupni skrivnosti«, v Enem. To skrivnostno »eno-v-mnogem« in obenem »mного-v-enem« je čudovito izrazil Plotin v razpravi *O umski lepoti* z naslednjo prisposodbo: »Sonce je tam vse zvezde <hélios ekei pánta ástra> in vsaka zvezda je sonce in vse druge zvezde« [Plotin, V.8.4.11]. In če se za hip še vrnem v Egipt (ki je bil domnevno tudi Plotinova domovina): tako kakor stara egipčanska beseda »ba označuje [poleg človeške duše] tudi vidne manifestacije neke nevidne moči« [Assmann (1), 37] – bi morda lahko tudi beseda »bog« resnično označevala množstvo različnih epifanij *enega*, vsepresežnega Boga? V tem smislu bi bili vsi zgodovinski bogovi pravzaprav »le« *božanske sence* (ali, če uporabimo Cassirerjev izraz, »simbolne forme«) neke najvišje, vseobsegajoče, nedoumljive, skrivnostne *resničnosti*, ki presega vse umske in religijske ideje v zrenju Enega.

### Od homerskih do orfiških senc

V razvoju grškega duha od Homerja prek orfikov do Platona lahko sledimo metamorfozam senc, izhajajoč iz naše opredelitve senc kot replik in oslabitev moči neke prvotnejše resničnosti. Podobno kot pri drugih starih narodih, je bila tudi pri Grkih resničnost sprva pojmovana kot pretežno čutna, življenjsko izkustvena, pozneje pa so, zlasti s platonizmom, uzrli in spoznali »svet idej«. Tedaj je *primarna* resničnost začela postajati vse bolj umska, glede na vsakdanje življenje »onstranska«, čeprav je za Grke celo tisti *tam* – vse do krščanstva – ostajal *tu*, v enovitem svetu, saj je bila zanje ločnica med zemljo in nebom vendarle prehodna že za življe-

nja, ne šele po smrti. Klasični grški duh, *tudi* platonizem kot njegova osrednja »presežna misel«, še ni poznal takšne eshatologije onstranstva, kakršno je uvedlo krščanstvo, in tudi potem, ko se je v pozni antiki vse bolj soočal s krščanskim verovanjem v posmrtno življenje, mu je misel na *dejansko* »življenje po življenju« ostajala tuja, prej pesniško-metaforična kot ontološko resnična. Za tiste antične duše, ki so sprejele krščanstvo, krst ni bil zgolj prehod k nečemu drugemu in novemu, temveč radikalen čustveni in miselni preobrat (spomnimo se le na Tertulijanov *credo quia absurdum est*). O sencah v krščanstvu bom povedal nekaj več v drugem predavanju; zdaj se vrnimo k Homerju.

Olimpski bogovi z Zevsom na čelu, ki nam jih tako živo pričara pred oči Homer v *Iliadi* in *Odiseji*, niso bili prvotni, arhaični grški bogovi, ampak šele druga, natančneje tretja generacija bogov, o čemer nas pouči Heziodova *Teogonija*. Zevs, novi vladar neba in zemlje, se je ustoličil na Olimpu, potem ko je premagal svojega očeta Kronosa (ko je premagal Čas!)<sup>17</sup> in druge stare bogove, Titane, ki v svetli helenski luči postanejo bogovi teme, iracionalnosti, kaosa ipd. Zelo poenostavljeno bi lahko rekli, da v grški teogoniji z vzpostavitvijo Zevsove vladavine in njegove olimpske družine bogov svetloba premaga temo, duh prevlada nad naravo. Seveda pa ta poenostavitev postane vprašljiva, brž ko se spomnimo, koliko iracionalnosti, človeške muhavosti, vseh vrst čustev in strasti ostaja v homerskih olimpijcih (najbrž so nam ravno zato še vedno blizu).

Walter F. Otto v svoji imenitni knjigi *Bogovi Grčije* (1929), s podnaslovom »Podoba božanskega v zrcalu grškega duha«, navdušeno in navdihnjeno piše o tem, kako so pod Zevsovim vodstvom mladi grški bogovi (zlasti Atena, Apolon in Artemida, Afrodita in Hermes) premagovali stari svet: »Temačnosti in teži tega sveta pa se zdaj postavi nasproti krog olimpskih bogov«

<sup>17</sup> Mitologija starega boga Kronosa je precej kompleksna, tudi ambivalentna, saj npr. v znanem Platonovem filozofskem »mitu o Kronosu« nastopi Čas kot vladar »zlate dobe«, v katero naj bi se človeštvo vrnilo s pomlajevanjem, torej v nasprotni časovni smeri [gl. Platon, *Politik*, 269c–273e].

[Otto, 89]. Zevs je zmagal v spopadu z demoničnimi Titani: »Grški mit je ohranil različne sledove tega premaganja starega verovanja. Zevs je, kot pravi mit, zrušil svojega očeta Kronosa in Titane in jih zaprl v temo Tartara« [*ibid.*, 170]. Med svetlimi bogovi ima še posebno odlično mesto Apolon, ta najbolj grški bog (niti rimska mitologija nima zanj neposrednega dvojnika, kot za druge grške bogove). Otto poleg njegovih splošno znanih atributov (bog svetlobe, prerokovanja, voditelj Muz itd.) poudarja, da je Apolon bog »distance«, zlasti v arhetipskem nasprotju z Dionizom: »Dionizična čud hoče opoj, torej bližino, apolinična pa, nasprotno, jasnost in uobličjenost, torej distanco. [...] Apolon odklanja vse, kar je preveč blizu, ujetost v stvari, meje zabrisujoč pogled, prav tako tudi zlivanje duše z enim, mistični opoj in njegov ekstatični sen. Noče duše, temveč duha« [*ibid.*, 100].<sup>18</sup> Drugače rečeno, med grškimi bogovi je Apolon najsvetlejša simbolna *forma*, tista najbolj sijajna, vendar še vidna, v religiozni predstavi uzrta *senca* najvišje Luči, ki presega vsako formo. Seveda je tudi v tem Apolonovem sijaju demonizem, sicer ne več demonizem premagane »titanske« teme, temveč premočne luči, in zato čaščenje Apolona potrebuje druge, temnejše, a še vedno svetle sence, da ne bi človeška duša zgorela v blesku presvetlega duha: te božanske sence domujejo na visokem Olimpu, ena izmed njih je Apolonova sestra Artemida, svetlo-temna boginja (Otto jo imenuje tudi »nedomačnica« <*die Umheimliche*> [*ibid.*, 111]), zavetnica divje, samotne, deviške narave ter obenem kruta lôvka, ki preveč radovednega lovca Aktajona spremeni v jelena, da ga raztrgajo njegovi lastni psi.

Med najboljše, s pristnim grškim duhom najbolj navdihnjene strani v *Bogovih Grčije* pa sodijo tiste, kjer Walter Otto piše o *sencah mrtvih*, zlasti v poglavju o psihopompu (vodniku duš) Hermesu ter v osrednjem delu knjige pod naslovom »Duh in lik« – čeprav se v teh pasusih pokaže tudi

<sup>18</sup> Zanimiva in povedna je tudi Ottova opomba, ki jo zapiše med vrsticami: »Z idealom distance se Apolon ne postavlja zgolj nasproti dionizičnemu preobilju zanosa. Za nas je še bolj pomenljivo, da to pomeni kar najostrejši ugovor tistemu, kar je do najvišje časti dospelo kasneje, v krščanstvu« [Otto, 100].

neko »dialektično« nasprotje med temnim svetom mrtvih in prej tolikanj poudarjeno svetlobo sveta mladih homerskih bogov. O Hermesu, »gospodarju poti«, Otto pravi, da je »ljudeh najprijaznejši med bogovi« [*ibid.*, 134], saj vodi človeka po tostranskih in onstranskih pokrajinah (neposlušnega pa lahko zapelje tudi na stranpoti), ter ugotavlja: »Ta nočna skrivnost pri belem dnevu, ta magična temnost pri svetlobi sonca, je kraljestvo Hermesa. [...] Vsa bližina je izginila in z njo tudi daljava. Vse je blizu in obenem daleč, tesno ob nas in vendar odmaknjeno« [*ibid.*, 153–54]. Navezujoč se na to daljno bližino sveta mrtvih, Otto v poglavju »Duh in lik« razvija misel, ki je s prej povedanim vsaj deloma nasprotna, morda le na videz, namreč da je zdaj, po zmagi mladih bogov – v primerjavi s svetom starih bogov, ko je bilo še »vse življenje najtesneje povezano s smrtjo« [*ibid.*, 175], saj so bili kulti mrtvih (ne samo v arhaični Grčiji, ampak v vseh »predzgodovinskih« kulturah) tako rekoč vsakdanji del življenja samega – postal »kult mrtvih nezdržljiv z bogoslužjem olimpskih bogov« in da »mrtvi nimajo več nobenega pomena za svet živih«, saj so »le še nemočne in v nedosegljivo daljo odmaknjene sence« [*ibid.*]. Mrtvi sicer niso izključeni iz novega sveta, ampak so v njem »dobili le novo mesto« [*ibid.*, 176], ločeni so od sveta živih, postali so podobe »bivševstva« <*das Gewesen*>, kajti v homerski dobi je »pramisel, da so mrtvi onemoglo sanjajoče sence, postala osrednja točka celotnega verovanja v mrtve« [*ibid.*, 183] – v mrtvih je »vse preteklost«, »vendar so tu, slovesni in obrnjeni sami vase, večni lik« [*ibid.*, 184]. In ravno v tem, poudarja Otto, »je pristna grška zmaga nad smrtjo, saj je obenem najpopolnejše priznavanje smrti« [*ibid.*, 186].<sup>19</sup>

Toda če skupaj z Ottom premišljujemo o Odisejevem spustu v podzemlje, kakor ga je upesnil Homer v 11. spevu *Odiseje*, težko ohranjamo apolinično svetlobo olimpskega duha, saj v Hadu ni te svetlobe, tam so le še mrtve, »prazne sence« – a kljub temu, kot dodaja Otto, »je v njih nekakšna življenjskost, ki najde svoj presunljivi izraz v podobah

<sup>19</sup> Nekaj več o tej Ottovi misli gl. tudi v knjigi *Poletje*, I. del, 178–80.



Homerjevega opisa podzemlja « *ibid.*, 186]. A ta opis je strašen, tudi groteskno morbiden. Kajti življenjskost mrtvih senc ni v njih samih, prebuja se šele z žrtvovano krvjo živih: Odisej s tovariši na »ladji črneli« pripelje prek reke, ki loči Okean od Hada, tudi dve ovci, kot mu je svetovala Kirka, in ju daritveno zakolje pred kotanjo, okrog katere se potem začno zbirati sence, da bi znova zaživele s pitjem krvi; ta je pravzaprav samo *de dicto* živalska, medtem ko je *de re* – kar v tem primeru pomeni: v »dejanskosti« pesniške metafore – *človeška* kri. Le kdo bi pozabil presunljivo srhljive Homerjeve verze, v katerih Odisej pričuje o tem:

»Kadar obljubil sem to z molitvijo trumam pokojnih,  
vzel sem ovci pod nož in zarezal ju ravno nad jamo;  
črna se ulila je kri; in glej, odprè se podzemlje,  
v gostih vršelih prihajajo duše umrlih pokojnih:  
fantje mladí in neveste in dobro preskušeni starci,  
nežne device ob njih, žalujóč v novih tegobah,  
mnogi, ki padli so v boju, zadeti z broneniimi kopji ...«  
[Homer, *Odiseja*, 11, 34–40]

Mrtve sence oživijo – kolikor pač morejo – s tem, da pijejo *živo* kri. So kakor nekakšni krvsesi, vampirji; dejansko pa so te sence še strašnejše, saj vampirji ne hrepenijo po krvi živih le zato, da bi sami oživel, temveč tudi (v romantičnih vampirskih zgodbah celo predvsem) zaradi njihove ljubezni, strasti do živih – medtem ko je v hlastni žeji homerskih senc, ki jih Odisej prikličè z žrtvovano krvjo, vidna zgolj njihova želja po vrnitvi v ugaslo življenje, po obuditvi spomina, prebuditvi zavesti, ki je v mračnem Hadu skoraj povsem zatemnjena. Takšne žeje po krvi življenja ne srečamo nikjer v egipčanskih knjigah mrtvih, morda ravno zato ne, ker v starem Egiptu mrtvi niso bili ločeni od živih, prej nasprotno, tam sta bili obe kraljestvi, mrtvih in živih, neločljivo povezani in prepleteni. Sicer tudi v egipčanskih molitvah najdemo priprošnje Ozirisu, naj ne »drži v ujetništvu moje duše«, naj ne »zadržuje moje sence«, ampak »pusti prosto pot moji duši in moji senci«

[Nebsenijev papirus, gl. Budge (1), 286], vendar prav nikjer ne najdemo misli, da bi umrli za svoje onstransko življenje potreboval *živo* kri (potrebuje kvečjemu hrano, pijačo, pa še to njegov »dvojniki« *ka*). In dalje, tudi pri Egipčanih najdemo misel, da so v »podzemlju«, v temni dolini Tuat, skozi katero pluje bog nočnega Sonca, tudi neodrešena bitja, ki »bi se rada vkrcala na Rajevo barko, pa se ne morejo« [Budge (2), I/263], nikjer pa ne najdemo misli, da so *vs*i umrli, tudi pravičniki, vrženi v pozabo in da je njihovo posmrtno življenje odvisno zgolj od naključne naklonjenosti živih. – Med Odisejevimi srečanji z mrtvimi sencami v Hadu je še posebej pretresljivo srečanje z materjo: tudi njo obudi iz pozabe, se z njo pogovarja in spominja, ko pa jo hoče objeti, mu njena senca spolzi iz rok –

»Hotel objeti sem dušo rodnice mi moje umrle:  
trikrat sem skočil naprej, želèč jo nežno prijeti,  
trikrat mi zgine iz rok, ko da sèn bi bilà ali senca;  
meni pa vsakokrat huje presune srcè bolečina.«  
[Homer, *Odiseja*, 11, 205–208]

Ta bolečina, bolečina minevanja, pozabe, izginotja, nemožnosti živega stika in dotika, spoznanje nepreklicnega odhoda, je najhujša bolečina duha. Zatorej tudi »sublimnost« grške žalosti, o kateri lepo piše Otto [*op. cit.*, 190], navezujoč se na Odisejev spust v podzemlje, v svet mrtvih senc, večnih podob »bivševstva«, ni dokončen odgovor na enigma odnosa med življenjem in smrtjo. – Precej drugače kot Homer so si kraljestvo senc predstavljali orfiki, čeprav je, žal, o izvornem orfizmu znanega bolj malo oziroma je tisto, kar je znano iz poznejših spisov, precej nezanesljivo. Pravzaprav še tega ne vemo, ali je sam »Orfej slavnega imena« zares živel, ali pa je zgolj legendaren pevec in »ustanovitelj misterijev«, kot ga imenuje izročilo. Ena izmed najlepših antičnih legend pripoveduje, kako se je Orfej spustil v svet mrtvih po svojo ljubljeno Evridiko, mrtvo-živo senco, ki jo je pred vrnitvijo v luč dneva spet nesrečno izgubil. Poleg vseh sublimnih legend

o legendarnem Orfeju pa so se dejansko ohranili nekateri orfiški napisi, pretežno v grobovih (kot »zlata lističi« ipd.). To so avtentični dokumenti, ki jih je Otto Kern vključil v zbirko *Orphicorum fragmenta* (1922). Na podlagi teh lističev lahko zanesljivo trdimo vsaj to, da so si orfiki predstavljali svet mrtvih zelo drugače, kot se je prikazovalo podzemlje v homerskih pesnitvah: za orfike so bile onstranske sence *svetle*, božanske, nebeške, kakor beremo tudi na zlatem lističu iz Petelije (4.–3. stol. pr. Kr.), ki je eden izmed številnih podobnih »kažipotov« za dušo umrlega na onstranskem potovanju:

»V Hada domovih na levi boš našel izvir,  
ob katerem stoji bela cipresa –  
temu izviru nikar ne hodi v bližino!  
Našel boš drugega, kjer iz jezera Spomina  
hladna voda priteka; pred njim so stražarji.  
Reci (jim): 'Zemlje otrok sem in zvezdneha Neba,  
toda rod moj je nebeški. To sami že veste.  
Od žeje sem izsušena in propadam! Dajte mi brž  
hladne vode, ki iz jezera Spomina priteka.'  
«Iz» božanskega «izvira» ti bodo sami ponudili piti,  
z «drugimi» heroji odtlej boš vladala skupaj.  
To «Spomina» je delo ...  
umreti ... napiši to ...  
... tema ... ki zagrne.«  
[*Fragmenti predsokratikov*, I/31 (DK 1 B 17)]

V tem skrivnostnem besedilu je več ugank, denimo, zakaj je cipresa bela, kdo so stražarji ipd. Dva izvira pa gotovo pomenita razdvojenost duše med spominom in pozabo ter njeno »pot navzgor« in »pot navzdol« – ki sta, navsezadnje, le *ena in ista pot*? Morda, vsekakor pa drži ugotovitev Mircea Eliadeja, ki jo je zapisal v *Zgodovini religioznih verovanj in idej* (1975–83), da se je z orfiki grška »mitologija spomina in pozabe začela spreminjati. Vloga Léte [boginje in/ali reke pozabe] se je obrnila: v svoje vode nič več ne sprejema duše, ki je zapustila telo, zato da bi ji izbrisala spomin na zemeljsko

življenje. Nasprotno, Léte duši, ki se vrača na zemljo, da bi se znova utelesila, vzame spomin na nebeški svet. »Pozaba« ne simbolizira več smrti, ampak vrnitev v življenje« [Eliade, II/119]. In čeprav ta obrat v odnosu med Léte (Pozabo) in Mnemosýne (Spominom) gotovo ni preprost – zlasti ne z vidika platonizma in še posebej novoplatonizma, saj Plotin pri tem razlikuje dve vrsti spomina, *anámmnesis* in *mnéme* [gl. Plotin, IV.3.25 sl.], onstranski in tostranski spomin (če lahko tako rečemo) – pa vsekakor drži Eliadejeva ugotovitev, da se je z orfiki odprlo novo videnje onstranskih pokrajin, po katerih *svetle sence* iščejo pot k jezeru ali izviru Spomina, kjer bi se odžejale s čisto studenčnico, ki priteka iz tega izvira (izraz »hladna voda« v navedenih verzih simbolizira tudi čistost duše), in s tem znova prepoznale svoj nebeški, božanski izvor. Ne nazadnje pa se lahko tudi vprašamo: *kdo so/smo te svetle sence*, ti orfiški »otroci Zemlje in zvezdnega Neba«? Komu so pravzaprav namenjene te zlate tablice: samo »njim«, umrlim – ali tudi *nam*, živim?

Zgodovinar antične filozofije Giovanni Reale poudarja pomen orfiške mitologije za Platonovo odkritje »druge plovbe«, tj. za potovanje duše in duha v presežni »svet idej«. V poglavju o orfikih pravi: »Iz človeka se boš spet rodil kot bog, ker izviraš iz božanskega« – to je najbolj presenetljiva novost novega vzorca verovanja, ob sprejemu katerega sta življenje in smrt spremenila svoj najstarodavnejši pomen« [Reale, I/366]. Da, ampak ključno je vprašanje, *kako* sta življenje in smrt spremenila pomen. Osebno menim, da niti v orfizmu, še manj pa v platonizmu, ne gre za preprost obrat življenja in smrti, temveč za novo videnje življenja v smrti in smrti v življenju. Načeloma sicer ni nič narobe s tem, da Reale uporabi metaforo »druge plovbe« kot ključ za interpretacijo Platona, saj to sintagmo izreče sam Platonov Sokrat, obsojen na smrt [gl. *Fajdon* 99c] – z njo ima v mislih svoje odkritje »sveta idej«, namreč v odnosu do *prve* plovbe, tj. predsokratskega iskanja »prvega vzroka« – vendar je treba dodati, da je to prisposodbo mogoče *interpretirati* vsaj na dva načina, ki se precej razlikujeta med seboj. Reale razume

Platonovo »drugo plovbo« predvsem kot plovbo, če tako rečem, po *drugi* reki [gl. Reale, II/ 46–51 in 270], se pravi, *ne* po minljivi in nenehno spreminjajoči se *tostranski* reki, v katero »stopamo in ne stopamo, smo in nismo« [Heraklit, *Fragmenti predsokratikov*, I/385 (DK 22 B 49a)]; po Realeju nas »druga plovba« vodi v *onstranstvo*, tja v »nadnebni prostor« [Platon, *Fajdros*, 247c], kamor pa dejansko pridemo šele *po* smrti, v nebesih, ki nam jih pozneje, še toliko bolj, obljublja krščanstvo, slednjega pa naj bi filozofsko »utemeljeval« ravno platonizem (oziroma tako imenovani *Plato christianus*). – Osebnost pa se pri interpretaciji Platonove »druge plovbe« rajši navezujem na tisti bolj »pogansko« *filozofski* kontekst, ki ga najdemo v Platonovem *Filebu*, kjer njegov govorec Protarh pravi: »Toda če je za preišljenega človeka lepo, da pozna vse, je »druga plovba« ne biti skrit sam sebi« [Platon, *Fileb*, 19c]. Kajti ravno *neskritost samemu sebi* je temeljna Sokratova filozofska zahteva in vrlina, in če to neskritost povežemo z orfizmom, ki je prepoznal v »jezeru Spomina« svetle sence človeških duš in je s tem spoznanjem močno vplival na Platonovo odkritje filozofskega idealizma, lahko njegovo prisodobno o »drugi plovbi« razumemo tudi takole: Platon je resnično našel *drugo* plovbo, vendar po *isti* reki, ali še bolje povedano, po *istem* morju, brezmejnem oceanu, ki zaobsega *vse*, kar jè, ves *logos-kozmos*, tako kot je dejal že Heraklit: »Če ne poslušate mene, ampak Smisel (Logos), je modro soglašati, da je vse eno« [*Fragmenti predsokratikov*, I/385 (DK 22 B 50)]. Kajti klasični platonski kozmos ostaja *eno(vito)* območje ontoloških razmerij, kjer se *ideje, sence Logosa* »zrcalijo« v čutnih bitjih, in obratno, kjer čutna bitja kot sence idej »deležijo« v njih *resničnosti*. Platon in ves antični platonizem, še posebej Plotin, vztrajajo pri temeljnem grškem spoznanju: *hén kai pân*, kar dobesedno pomeni »Eno in Vse«, resnično pa pomeni, kot smo že rekli, *oboje*: Eno je Vse in Vse je Eno. V *enem* svetu, ki je obenem *tu in tam*, v snovi in duhu, sta prisotni svetloba in tema, luč in senca – mi pa, človeške duše, *sence duha*, ki živimo in minevamo v času, hrepenimo po večnosti, čisti Luči.