

SEYYED HOSSEIN NASR

Duhovna kriza sodobnega človeka

(Intelektualni in zgodovinski vzroki)

Velik del krivde za zanemarjanje drugih konceptov znanosti in za polom poskusov dojetja resničnega pomena antičnih in srednjeveških kozmologij in drugih znanosti, ki proučujejo naravo, izhaja iz tega, kako danes te znanosti obravnavamo. Raziskovanje zgodovine znanosti, ki je postalo v dvajsetem stoletju pomembna akademska disciplina, se je osredotočalo bolj na poveljevanje sodobne znanosti in na iskanje njenih zgodovinskih korenin kot pa v poglobljanje v koncepte narave pri različnih civilizacijah in v različnih obdobjih zgodovine ali pa v prodiranje v metafizični pomen antičnih in srednjeveških znanosti. Večina znanstvenikov s tega področja je svojo pozornost usmerjala le v tiste elemente in dejavnike antične, srednjeveške ali na primer renesančne znanosti, ki spominjajo na sodobno znanost, so bili njeni predhodniki ali pa so vplivali nanjo. Pravzaprav je večina proučevalcev zgodovine znanosti štela sodobno znanost za edino legitimno ali možno obliko proučevanja narave, vse druge kozmološke znanosti pa kot njene predhodnice ali kot deviacije, ki so sodobno znanost ovirale. Uporaba besede »science« je v angleščini še posebej pomenljiva in kaže s svojo omejenostjo le na določen pomen, na odnos do te problematike.

Seveda pa s tem ne poskušamo zmanjševati pomena raziskav, opravljenih na področju zgodovine znanosti, v katerih so z zgodovinskim pristopom razjasnili korenine in prejšnje oblike posameznih znanstvenih vej. Pionirska dela takih raziskovalcev, kot so bili na primer Berthelot, Mach, Duhem, Sarton, Tannery, Thorndike in drugi, so znatno prispevala k našemu razumevanju znanstvenega delovanja drugih časov. Le malo teh del pa nam lahko pomaga razrešiti problem sodobne krize v srečevanju človeka z naravo, saj so ti raziskovalci raje popolnoma sprejeli mnenje, da je edina možna in legitimna oblika znanosti ta, ki jo poznamo dandanes, namesto da bi postali neodvisni presojevalci antičnih in srednjeveških znanosti ter objektivni opazovalci ali pa celo kritiki sodobne znanosti.

V profesionalnih krogih proučevalcev zgodovine znanosti je bilo še predvsem v času pred petdesetimi leti dvajsetega stoletja razširjeno zanemarjanje simboličnega pomena antičnih in srednjeveških znanosti, prisotna pa je bila tudi težnja razlaganja pomenov in konceptov starejših tekstov v skladu s sodobno znanostjo. Tako so mnogi pisali o antičnih snovnih konceptih ali teorijah gibanja, kot da bi imeli tedanji ljudje enake poglede na fizični svet kot dandanašnji. Filozofe iz časa pred Sokratom so šteli za prednike moderne fizike ali celo naravoslovja nasploh, kot da bi bila Talesova voda voda moderne kemije; na Babilonce pa so gledali kot na prve astronome v sodobnem pomenu te besede in hkrati popolnoma pozabljali na religijski pomen njihovih astronomskih opazovanj. Brez dvoma je babilonska matematika briljantno poglavje v zgodovini matematike, vendar se lahko vprašamo, ali je »znanstveno« pravilno govoriti o babilonski znanosti, kot da je njen edini pomen tak, kot ga pod tem pojmom razumejo sodobni matematiki. Simbolični pomen sedmih planetov, njihovega gibanja in odnosa do zemeljske ravni je za tiste, ki ga razumejo, enako natančen kot tisti del babilonske znanosti, ki ga skozi babilonskim pogledom povsem tuje standarde sodobnih znanstvenikov obravnavajo kot »eksaktno znanost«.

Ravno tako se lahko vprašamo, ali predstavlja islamsko znanost zgolj tisti element, ki je prispeval k razvoju sodobne znanosti, ali pa bi se res morali pri obravnavi srednjeveške znanosti osredotočati le na tiste teologe in filozofe trinajstega in štirinajstega stoletja, kot so bili na primer Ockham, Oresme, Buridan, Grosseteste in drugi, ki so predhodniki matematičnih in fizikalnih del Benedettija, Galileia in drugih utemeljiteljev sodobne znanosti. Obstoje zanimanja za dinamiko in mehaniko med poznosrednjeveškimi nominalisti je nedvomno pomemben, vendar lahko z gotovostjo trdimo, da ne predstavlja celotne srednjeveške znanosti, temveč je le pogled sodobnih raziskovalcev zgodovine znanosti na to, kar naj bi srednjeveška znanost bila. Če bi radi z zgodovino znanosti razrešili akutne probleme, ki so jih povzročile sodobna znanost in njene aplikacije, se ne moremo zadovoljiti le s sedanjimi metodami raziskovanja. Raziskovati bi bilo treba tudi naravoslovne znanosti drugih civilizacij in zgodovinskih obdobj neodvisno od njihovega prispevka sodobni znanosti ali pa celo v primeru njegove odsotnosti. Te znanosti moramo obravnavati kot neodvisne poglede na naravo, od katerih bi bili nekateri lahko v upoštevanja vredno pomoč pri razreševanju sodobnih problemov in bi nudili podlago za kritiko določenih aspektov sodobne znanosti. V tej luči se torej obračamo k zgodovini znanosti v upanju, da bomo odkrili intelektualne in zgodovinske razloge za sedanje stanje.

Zgodovinsko ozadje tako znanosti same kot grške in krščanske filozofije in teologije je pomembno za vsako sodobno razpravo, kajti posamezniki in kultura, v kateri živijo, imajo neizogibno v sebi globoke korenine svoje preteklosti.

Današnje srečevanje človeka in narave ter vsi z njim povezani filozofski, teološki in znanstveni problemi vsebujejo elemente, ki so povezani s krščansko civilizacijo in tudi s civilizacijo antike, ki jo je krščanstvo nadomestilo. Če torej želimo odkriti globlje vzroke sodobnih problemov, smo prisiljeni vrniti se na začetek in upoštevati tiste intelektualne in zgodovinske vzroke, ki so danes še vedno prisotni.

Starogrška kozmologija je bila podobna tistim, ki so jih imela druga arijska ljudstva v antiki. Elementi in sama narava so bili še vedno naseljeni z bogovi. Materijo je oživiljal duh, in duhovne ter telesne substance še niso bile ločene. Vzpon filozofije in znanosti v šestem stoletju našega štetja se ni začel toliko zaradi odkritja neke nove resničnosti kolikor zaradi poskusov zapolnitve vakuuma, ki ga je povzročil odhod olimpijskih bogov iz njihovih zemeljskih bivališč. Temeljne ideje *phusisa*, *dikeje*, *nomosa* in podobnih, ki so za grško znanost in filozofijo temeljnega pomena, so izrazi z religijskim pomenom, ki pa so sčasoma izgubljali svojo duhovno substanco. Filozofi pred Sokratom so bili daleč od tega, da bi predstavljali zgodnje primere sodobnih naravoslovcev in znanstvenikov, saj so še vedno iskali univerzalno substanco, ki je tako duhovna kot telesna, in jih zato lahko povsem upravičeno primerjamo s hindujskimi kozmologi šole Samkhya. Talesova voda ni to, kar teče v potokih in rekah, temveč psihično-duhovni substrakt in princip fizičnega sveta.

S postopnim povečevanjem dekadence grške olimpijske religije se je substanca narave same bolj in bolj ločevala od svojega duhovnega pomena, in kozmologija ter fizika sta se nagibali k naturalizmu in empirizmu. Na enak način, kot je iz orfično-dionizijske dimenzije grške religije zrastle pitagorejsko-platonska filozofska in matematična šola, sta se iz telesa olimpijskih religijskih konceptov, v tistem času že izpraznjenih svojega globljega pomena, rodili fizika in naravoslovna filozofija, ki sta poskušali zapolniti vakuum in priskrbeti jasno razlago od bogov zapuščenega sveta. Splošen premik je potekal od simbolične interpretacije narave k naturalizmu, od kontemplativne metafizike k racionalistični filozofiji.

Rojstvo Aristotela je simbolično predstavljalo začetek takšne filozofije, kot jo razume Zahod, in konec takšne, kot jo razume Vzhod. Po njem pa je začel v rimskem imperiju prevladovati racionalizem, kakršnega so zagovarjale stoična, epikurejska in druge poznoantične šole, vendar pa je neposredno le malo prispeval k naravoslovnim znanostim ter ni namenjal posebne pozornosti metafizičnemu in teološkemu pomenu znanosti. Kljub temu so se v Aleksandriji v obdobju intenzivnih raziskav razvile na področju matematične in fizikalne znanosti mistične in religijske filozofske šole. Tako so tu nastali neoplatonska metafizika, neopitagorejska matematika in hermeticizem, študij matematičnih in naravoslovnih znanosti pa je potekal v okviru metafizike, ki se je zavedala

simbolične in transparentne narave stvari. Pri tem je pomembno, da je neposredno ozadje zahodne civilizacije v njenem zunanem in formalnem aspektu prišlo iz rimskega cesarstva, v islam pa je grško-helenska dediščina vstopala večinoma prek Aleksandrije. Ko se je krščanstvo znašlo v vlogi rešitelja civilizacije in ne le nekaterih duš, se je soočilo s svetom, v katerem so prevladovali naturalizem, empirizem in racionalizem, v katerem so pobožanstvili vedenje o človeškem redu in v katerem se je zdelo krščanskim očem veliko zanimanje za naravo bogoskrunstvo, ki je le slepilo ljudi pred božansko vizijo.

Krščanstvo je zato proti temu naturalizmu reagiralo z utrjevanjem meje med nadnaravnim in naravnim ter s tem, da je začelo zelo striktno razlikovati med njima, kar je naravi skorajda odvzelo vseprežemajočega notranjega duha. Da bi reševalo človeške duše v tej specifični atmosferi, v kateri se je krščanstvo znašlo, je moralo slednje prezreti, zanemariti, ali vsaj zmanjšati teološki in duhovni pomen narave. Zato proučevanje narave s teološkega vidika ni zavzemalo osrednjega mesta v zahodnem krščanstvu.



Da bi krščanstvo ohranilo pravoverno teologijo, je začelo oporekati grški kozmični religiji, in nekateri teologi so imenovali naravo *massa perditionis*. V dialogu med kristjani in Grki, v katerem sta obe strani zagovarjali vsaka svoj delni aspekt resnice, so kristjani poudarjali naravo boga, človeško dušo in njeno rešitev, Grki pa božansko kvaliteto kozmosa in nadnaravni status same inteligence, ki omogoča človeku spoznavanje in poznavanje veselja. Krščanstvo se je s svojo teologijo postavilo nasproti taki kozmologiji in raje kot znanje poudarilo pot ljubezni. Da bi se izognilo nevarnosti racionalizma, ločenega od gnosisa, je postavilo znanje v službo veri in prezrlo nadnaravno esenco naravne človeške inteligence. Le na ta način je namreč lahko rešilo civilizacijo in v dekadentni svet vsadilo novo duhovno življenje, vendar pa se je s tem začel proces odtujitve od narave, ki je pustil svojo sled v nadaljnjem razvoju krščanstva. To je hkrati tudi eden od globoko vsajenih vzrokov za sedanjo krizo sodobnega človeka v njegovem odnosu do narave in srečevanju z njo.

Značilnost krščanstva, ki je prej pot ljubezni kot pa znanja, potrebuje posebno razlago. Z obravnavanjem človeka kot volje in ne kot inteligence je krščanstvo povzdignilo vero in ljubezen nad znanje in gotovost. Razsvetljeno znanje ali gnosis je v krščanstvu sicer obstajalo, vendar, vsaj kar se zahodnega krščanstva tiče, samo na obrobju. Znanje, ki je izviralo iz inteligence brez pomoči vere, so začeli obravnavati kot »znanje glede na meso«, v skladu s krščanskim konceptom človeka predvsem kot izkrivljene volje in kot bitja, čigar rano je treba pozdraviti z ritualom krsta. Tega poudarka ni bilo na nadnaravni esenci inteligence in na tistem gnosisu ali razsvetljenem znanju, ki je hkrati izvor in presečišče vere in razuma. Grški gnostiki so videli v človeški naravni želji po znanju način, kako doseči sâmo absolutno resnico. Dodamo lahko, da je islam v okviru abrahamskega monoteizma ravno tako postavil gnosis v središče in ni toliko poudaril volje človeka, čigar rano je treba pozdraviti, kolikor njegovo inteligenco, ki jo je treba le spomniti na njeno nadnaravno esenco.

Krščanstvo pa je v vsakem primeru zaradi svoje značilnosti poti ljubezni in pretirano naturalističnega ozadja, v katero je bilo poklicano, da zapolni duhovni vakuum, ki ga je povzročila dekadenca grško-rimskih religij, potegnilo jasno mejo med nadnaravnim in naravnim ali med milostjo in naravo. Uradna teologija se še posebej po formulaciji vere in eksteriorizaciji ezoterične smeri, ki je krščanstvo, ni posebej ukvarjala s problemom narave kot pozitivne domene v religioznem življenju. Slednje je prišlo neizogibno na vrsto šele, ko je bilo krščanstvo po svojem zgodnjem obdobju poklicano k reševanju ne le posameznih duš, temveč celotne razpadajoče civilizacije. Gnosticizem je sicer obstajal še naprej, a le kot drugotni razvoj, ki se je skozi zgodovino krščanstva občasno manifestiral v različnih oblikah. Predstavljal je element, ki je omogočil krščanstvu v srednjem veku razvoj lastne kozmologije in prilagodil njegovim potrebam tiste vrste kozmologije in naravoslovnih znanosti, ki so ustrezale krščanskim stališčem.

Odnos med metafizičnimi in teološkimi principi takih religijskih tradicij, kot so krščanstvo in kozmološke znanosti, je treba posebej pojasniti. Kozmološke znanosti temeljijo na metafizičnih izvorih same religije ali pa so iz njih izpeljane, lahko pa so prenesene iz neke tuje tradicije in integrirane v stališča obravnavane tradicije. Tradicionalne kozmološke znanosti – tisto celo vrsto znanosti, ki se ukvarjajo s simboli, števili, oblikami, barvami in odnosi med različnimi redi resničnosti – je mogoče razumeti in odkriti njihov simbolični pomen le v luči žive duhovnosti. Brez te luči žive tradicije z lastno metafiziko in teologijo postanejo kozmološke znanosti nejasne in nerazumljive, videne v njej pa postanejo bleščeči kristali, ki razsvetljujejo mnogotero fenomenologijo kozmosa, ter s tem razumljive in transparentne. Na ta način sta tako islam kot krščanstvo integrirala v svoji ezoterični dimenziji hermetično kozmologijo ter ji dala novo življenje in pomen.

Protislovnost virov krščanske kozmologije je vidna v tem, da so v njej tako biblijski kot hebrejski in grški kozmološki koncepti drug ob drugem. Tako sta hkrati prisotni biblijska kozmogonija, ki temelji na kreaciji *ex nihilo* in na drami, ki se razvije v času, ter grška kozmologija, ki se brez upoštevanja časovnega in postopnega, a vztrajnega spreminjanja razvija v »prostoru«, v katerem je čas ciklični in v katerem se zdi, da je časovni začetek odsoten. Krščanstvo je sprejelo elemente teh dveh kozmoloških pogledov, in večni spori med teologi in filozofi o kreaciji ali večnosti sveta ter o naravi časa in prostora zrcalijo ta dvojni izvor kozmologije v krščanska stališča. Ta absorpcija grško-helenskih elementov v zahodno krščansko civilizacijo, tako neposredna v zgodnjem obdobju krščanstva kot poznejša, prenesena v srednjem veku v modificirani obliki iz islama, je omogočila razvoj umetnosti in znanosti v srednjeveškem obdobju in služila za ozadje kasnejši znanstveni revoluciji. Zato se je treba vedno hkrati spomniti na značaj znanosti v grškem svetu, kot jih bodo spoznala poznejša obdobja, in na reakcijo ter odnos samega krščanstva do te dediščine. Oboje je namreč temeljnega pomena za razumevanje odnosa zahodnega človeka do narave v vseh naslednjih obdobjih zahodne zgodovine, vključno z današnjim.

Krščanstvo je rastle iz religije peščice v duhovno življenjsko silo človeštva in začelo oblikovati civilizacijo, ki je bila značilno krščanska in je morala zato razviti tako svojo lastno umetnost kot tudi kozmologijo in naravoslovne znanosti. Če je krščanstvo v svojem teološkem pogledu poudarilo odklanjanje »življenja na tem svetu« in iskanje »kraljestva, ki ni od (iz) tega sveta«, je moralo globalno vseeno posedovati sredstva primerjanja rokodelskih tehnik s krščanskim bogoslužjem ter sveta, v katerem so kristjani živeli, s krščanskim univerzumom. Uspelo mu je namreč ustvariti tako rokodelsko tradicijo, ki je lahko gradila srednjeveške katedrale kot mikrokozmični model krščanskega kozmosa, kot tudi popolno znanost vidnega vesolja, ki ga je opisovala kot

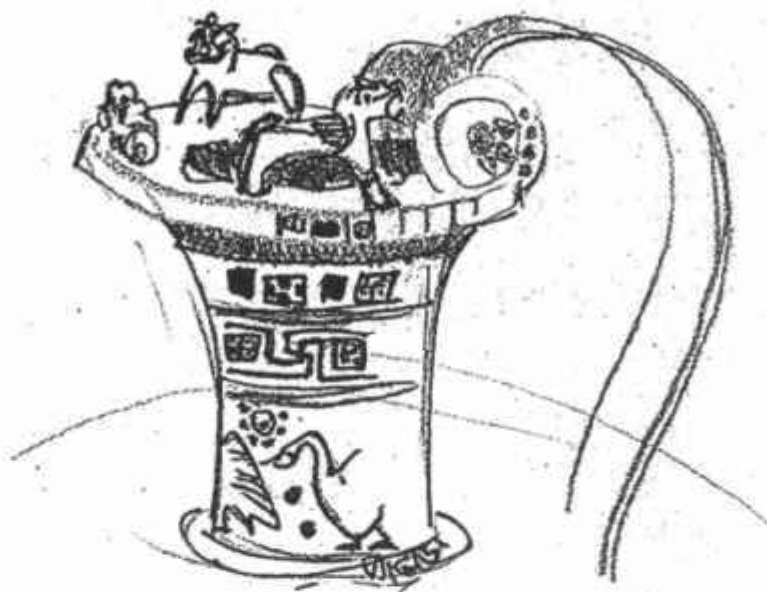
krščanskega. Ko stojimo v srednjeveški katedrali, se lahko počutimo, kot da smo v središču sveta, in ta občutek nam lahko pričara le odnos med sakralno umetnostjo in kozmologijo, ki je obstajala v srednjeveškem krščanstvu in v drugih tradicijah. Katedrala rekapitulira kozmos in predstavlja njegovo repliko na človeški ravni na enak način, kot predstavlja srednjeveško mesto s svojimi obzidji in vhodnimi vrati model omejenega srednjeveškega vesolja.

Znanost o naravnih objektih in tehnike izdelave stvari ali umetnost v svojem najsplošnejšem pomenu so se skupaj razvijale v novi krščanski civilizaciji in bile hkrati integrirane v ezoterično dimenzijo krščanstva kot skrito in skrivno vedenje. Splošno poznavanje narave je temeljilo na preživetju del, kot so bila Plinijeva *Historia naturalis* in druge starejše splošne enciklopedije, na zapiskih Izidorja Seviljskega, Gregorija, Bede in podobnih srednjeveških avtorjev ter na elementih platonске kozmologije, kot so jo dojemali iz *Timaeusa* in pogosto citirali v svojih zapisih tako nekateri krščanski misleci kot tudi bolj posvetni avtorji. Najgloblje elemente krščanskega vedenja o naravi in naravnih stvareh pa je najti v skrivnih združenjih, bratovščinah in zvezah, ki so bili povezani z ezoteričnim aspektom krščanstva. Tako neformulirane, na primer v masonskih bratovščinah, kot artikulirane – kot v primeru skrivnega združenja *Fedeli d'amore*, ki mu je pripadal Dante – predstavljajo naravoslovne znanosti in kozmologija, povezana s tem aspektom srednjeveške krščanske civilizacije, najgloblje aspekte procesa pokristjanjevanja.

Da bi krščanstvo doseglo ta cilj, je v svoje poglobljene dimenzije integriralo elemente hermetično-pitagorejskih kozmoloških znanosti. Pitagorejska znanost harmonije, števil, geometričnih oblik in barv je prežemala srednjeveško znanost in umetnost. Mnoge srednjeveške katedrale, med katerimi izstopa tista v Chartresu, so sinteza srednjeveške umetnosti in znanosti, v kateri je element harmonije vodilni princip. Razmerja teh sakralnih objektov so kot glasbene note v kamnu.

Hermeticizem je oskrbel krščanstvo s sakralno znanostjo materialnih objektov. Elementarni materiali naravnega sveta so tako postali kamni gradniki, ki so vodili dušo iz teme *materie prime* v svetlobo razumljivega sveta. Hermetična in alkimistična stališča, ki so v artikulirani obliki vstopila v krščanski svet iz islamskih virov, so zakramentalno pojmovanje, prisotno v krščanskih množicah, razširila na celotno naravo. Tako so lahko rokodelci spreminjali substanco materialnega sveta okoli sebe na način, da je lahko posedovala in sporočala duhovno učinkovitost in pomen.

Če se ozremo na srednji vek, vidimo na eni strani posvetno naravno zgodovino, ki je bila vedno bolj prežeta s krščanskimi vrednotami etičnega reda, kot se zrcali v srednjeveških knjigah o živalih, na drugi pa naravoslovno znanost,



tesno povezano z rokodelskimi cehi. V slednjih je bilo primarno poudarjeno operativno poznavanje narave, teoretično znanje pa je ostajalo večinoma neformulirano in nenapisano. Le občasno lahko zasledimo intelektualne izraze te religijske znanosti o stvareh in celotnem vesolju predvsem v Dantejevih delih in nekoliko pred njim v šoli v Chartresu.

Vrsta naravoslovne znanosti, ki je povsem krščanska tako v svojih namenih kot v svojih domnevah, pa je bolj povezana s kontemplativno in metafizično dimenzijo krščanstva kakor s teološko. Pravzaprav lahko kozmološka stališča integriramo le v metafizično dimenzijo tradicije in ne v teološki aspekt v njegovem najpogostejšem pomenu. Teologija je preveč racionalistična in usmerjena k človeku, da bi se lahko ukvarjala z duhovno esenco in simbolizmom kozmičnih pojavov, razen v primeru, če razumemo teologijo kot jedrnat in kontemplativno teologijo, ki je bolj metafizična kot racionalistična in filozofska. Tako so, razen v nekaterih izjemah, kot sta bila Erigena in prej omenjena šola v Chartresu, kazali v teoloških krogih le malo zanimanja za simbolični in kontemplativni pogled na naravo. Svetemu Frančišku Asiškemu je bilo v naročju krščanske duhovnosti prepuščeno izražanje najglobljih vpogledov v sveto kvaliteto narave. Nekateri severnoevropski znanstveniki in filozofi, kot na primer Roger Bacon, so združevali opazovanje narave z mistično filozofijo, temelječo na razsvetljenju, kar pa je bilo prej izjema kot pravilo. Celo kasnejših frančiškanov, kot na primer velikega teologa svetega Bonaventure, ki je izrazil nujnost *sapientie* kot podlage za *scientio*, proučevanje narave ni posebej zanimalo.

V svet zgodnjerednjeveškega krščanstva, ki so mu vladale avguštinska teologija, dionizična angeologija ter iz platonskih, pitagorejskih in hermetičnih elementov izvirajoča krščanska kozmologija, je vstopilo v enajstem stoletju iz islamskega sveta novo učenje. Poleg širjenja določenih okultnih znanosti, kot na primer alkimije in celo ezoteričnih kontaktov med islamom in krščanstvom prek templjarskega viteškega reda in drugih skrivnih organizacij, je bil glavni rezultat tega spoja srečanje s peripatetično filozofijo in znanostjo, ki so jo muslimani razvijali že nekaj stoletij.

Na tem mestu se ne bomo ukvarjali s tem, kako je ta prenos potekal, in tudi ne z različnimi znanostmi, ki so postale skozi ta proces znane latinskemu svetu, temveč si bomo raje ogledali učinek teh novih dogajanj na splošen pogled na naravo. Muslimani so več stoletij razvijali tako peripatetično znanost in filozofijo kot matematiko, hkrati pa je bila od samih začetkov živa gnostična, razsvetljenska dimenzija, povezana s sufizmom, ki je še nadalje ostajala notranja življenjska sila te tradicije. Pravzaprav se je v svoji poznejši zgodovini islam vedno bolj obračal v to smer.

Na Zahodu pa je prevajanje arabskih del v latinščino povzročilo veliko intelektualno spremembo v času od enajstega do trinajstega stoletja, katere rezultat je bila postopna aristotelizacija krščanske teologije. Racionalizem je nadomestil prejšnjo avguštinsko teologijo, temelječo na razsvetljenju, in kontemplativni pogled na naravo je bil postopno odrinjen, ko je postajala gnostična in metafizična dimenzija krščanstva zadušena v vedno bolj racionalističnem okolju.

To si lahko ogledamo na primeru razvoja filozofije na Zahodu največjega muslimanskega peripatetika Ibn Sine, prevajanega v latinščino kot Avicenne. Njegov vpliv na islamsko intelektualno življenje je opazen vse do današnjih dni. Poznejši obujevalec peripatetične filozofije Ibn Rushd oziroma Averroes je dosti manj vplival na svoje »sovernike«, na Zahodu pa je postal v trinajstem stoletju, sicer nekoliko napačno razumljen, mojster latinskih averroistov, ki so bili povezani s predkrščanskimi učenji. Avicenna na Zahodu nikoli ni dobil dovolj učencev, da bi doživel to čast, da bi po njem imenovali šolo »latinskega avicennizma«.

Averroesov aristotelizem je bil veliko čistejši in radikalnejši kot pri drugih muslimanskih filozofih, Avicenna pa je to filozofijo prepletal z islamskimi dogmami in razvil kasneje v svojem življenju celo »orientalsko filozofijo«, ki temelji na razsvetljenju. Interpretacija Averroesa na Zahodu kot bolj racionalističnega filozofa, kot pa je v resnici bil, in pomanjkanje sistematičnega sprejetja Avicenne sta najboljša indikatorja premika proti racionalizmu v krščanskem svetu. Ta naklonjenost je še posebej razvidna, če primerjamo situacijo na Zahodu z intelektualnim življenjem njene sestrške islamske civilizacije v istem obdobju. Skozi ta

proces je nadomestila teologija metafiziko, ali natančneje, racionalistična teologija je zamenjala kontemplativno teologijo prejšnjih stoletij. Rezultat te spremembe je postal očiten po vmesnem obdobju relativnega ravnotežja.

Usoda Avicennove kozmologije še posebej pojasnjuje te dogodke. Zanj je bila kozmologija tesno povezana z angeologijo. Univerzum je bil naseljen z angel-skimi silami, kar se je povsem ujemalo z religijsko predstavo o svetu. Duhovni sel v formi angela je bil integralni in realni aspekt kozmične resničnosti. Ko pa se je začela Avicennova kozmologija širiti na Zahodu, je kljub temu, da je bila na zunaj sprejeta, doživljala kritike takih mož, kot je bil William Auvergnški, ki je poskušal pregnati angele iz univerzuma. Ti učenjaki so s prezrtjem Avicennovih duš sfer že do neke mere sekularizirali vesolje in ga pripravili na kopernikansko revolucijo. Ta revolucija se je namreč lahko pojavila le v kozmosu, iz katerega je bil odstranjen njegov simbolični in duhovni pomen, v vesolju, ki je postalo golo dejstvo, iztrgano iz okrilja metafizike, in subjekt čiste fizikalne znanosti.

Kljub temu da je bilo trinajsto stoletje zlato obdobje sholastike in je ustvarilo sintezo svetega Tomaža in nekaterih učenjakov, kot na primer Albertusa Magnusa, Rogerja Bacona in Roberta Grossetesteja, ki so jih v okvirih krščanske filozofije zelo zanimale naravoslovne znanosti, je prevlada racionalizma kmalu porušila v tem stoletju vzpostavljeno ravnotežje. Tehnica se je nagnila v drugo smer, kar je v štirinajstem stoletju vodilo v napad proti razumu in v skepticizmu, ki je zaznamoval konec srednjega veka. V tem času sta opazni dve različni, a komplementarni gibanji. Prvo je bilo znotraj krščanskih cerkvenih struktur uničenje in razpustitev ezoteričnih organizacij, kot je bil na primer viteški red templjarjev, kar je povzročilo, da se je začel gnostični in metafizični element, ki je bil do takrat ves čas prisoten, razprševati in postopno izgubljati, še posebej kot aktivna življenjska sila v intelektualnem okviru krščanskega Zahoda. Drugo pa potapljanje racionalizma pod njegovo lastno težo in uvedba zanikanja moči razuma, da bi dosegel resnico. Če so mistiki, kot na primer Meister Eckhart, poskušali transcendirati razum od zgoraj, so nominalistični teologi z zanikanjem, da bi lahko imel razum sposobnost spoznavanja in poznavanja univerzalnega, lahko bi rekli od spodaj odklonili racionalistično filozofijo.

Celotna razprava o univerzalnem, ki se je vlekla vse od Abelarda dalje, je postala v tem času priljubljeno orožje za napadanje razuma ter razkrinkavanje protislovij in nedoslednosti njegovih ugotovitev. Ockham in ockhamisti so ustvarili atmosfero filozofskega dvoma, ki so ga hoteli zapolniti z nominalistično teologijo, ki naj bi igrala vlogo filozofije. Ustvarili so teologizem, ki je uničil gotovost srednjeveške filozofije in vodil v filozofski skepticizmu. Istočasno pa so Ockham in njegovi zagovorniki, kot sta bila na primer Oresme in Nicolas

Autrecourtski, s poudarjanjem določenih univerzalnih vzrokov ter s kritiziranjem peripatetične filozofije in znanosti dosegli pomembna odkritja v mehaniki in dinamiki, ki so oblikovala temelje za revolucijo v fiziki v sedemnajstem stoletju. Pri tem je pomembno poudariti, da je hodil ta interes za naravoslovne znanosti z roko v roki s filozofskim dvomom in odklanjanjem metafizike. Slednjo je zamenjala nominalistična filozofija. Ko pa je vera oslabela, je bil ta znanstveni razvoj puščen brez vsake filozofske gotovosti in se je raje navezal na dvom in skepticizem.

Srednji vek se je torej zaključeval v ozračju, v katerem je bil simbolični in kontemplativni pogled na naravo večinoma nadomeščen z racionalističnim pogledom, kar pa je skozi kritikizem nominalističnih teologov vodilo v filozofski skepticizem. Hkrati so postale kozmološke znanosti z uničenjem gnostičnih in metafizičnih elementov krščanstva nejasne in nerazumljive, samo veselje pa so postopoma sekularizirali. Znotraj krščanskih krogov niso ne dominikanci ne frančiškani kazali posebnega interesa za proučevanje narave. Tako so bili v vsakem pogledu ustvarjeni temelji za tisto revolucijo in prelom, ki sta zaključila celotno krščansko civilizacijo srednjeveškega obdobja in ustvarila atmosfero, v kateri so se začele naravoslovne znanosti razvijati zunaj krščanskega svetovnega nazora in v kateri je veselje postopoma prenehalo biti krščansko.

Evropski človek je z renesanso izgubil raj obdobja vere in v zameno dobil novo zemljo narave in naravnih form, h katerim je obrnil svojo pozornost. S tem pa je postajala vedno manj odsev nebeške resničnosti. Renesanci človek je prenehal biti ambivalentni človek srednjega veka, pol angel, pol človek, razpet med nebesi in zemljo. Postal je celovit človek, a tokrat povsem zemeljsko bitje. Svojo svobodo je pridobil na račun izgube svobode transcendence svojih zemeljskih omejitev. Svoboda mu je postala prej kvantitativna in horizontalna kot kvalitativna in vertikalna kvaliteta. V tem duhu je tudi šel v osvajanja zemlje in s tem odpiral nova obzorja geografiji in zgodovini narave. Kljub temu pa je še vedno obstajal religijski pomen divjine in narave, ki je izviral iz krščanske tradicije.

Novo pojmovanje zemeljskega človeka, ki je bilo tesno povezano s humanizmom in antropomorfizmom tega obdobja, je sovpadalo z uničenjem in postopnim izginotjem tega, kar je ostalo od iniciacijskih in ezoteričnih organizacij srednjega veka. Renesansa je pričala uničenju takih organizacij, kot je bila rožnokrižarska, hkrati pa so se v istem času začeli pojavljati zapisi, povezani s skrivnimi organizacijami in združbami, kot so bila na primer hermetična in kabalistična dela. Razlog za pojav velikega števila takih del leži predvsem v uničenju čuvarjev te vrste znanja, s čimer so omogočili njegovo profanacijo in vulgarizacijo, drug vzrok pa je bil poskus določenih mislecev, da bi odkrili prvobitno religijsko tradicijo, predhodnico krščanstvu, zaradi česar so posvečali pozornost vsemu, kar je spominjalo na starodavne skrivnosti.

Kljub temu pa lahko ob pogledu na renesančne znanosti poleg novih odkritij v geografiji, zgodovini narave in določenega napredka v matematiki zaznamo, da je bil okvir pravzaprav še vedno srednjeveški. Renesnančna znanost je nadaljevala srednjeveško kljub svojemu poudarjanju naturalizma. Tj pa zato, ker so prihajale v tistem času v ospredje srednjeveške kozmološke in okultne znanosti, ki so postajale splošno znane in elaborirane, čeprav včasih zmedene in popačene. Agrippa, Paracelsus, Basil Valentine, Meier, Bodin in mnogi drugi so bolj pripadali antični in srednjeveški kot pa sodobni znanstveni tradiciji. Kljub temu so odigrale renesančne hermetične in magijske šole enako pomembno vlogo pri kreaciji sodobne znanosti kot veliko pogostejše proučevana in omenjana matematično-fizikalna šola, povezana z Galileievim imenom. Vse premalo pozornosti se je posvetilo temu splošno pomembnemu elementu zaradi *a priori* sodbe o tem, kaj naj bi znanost bila.

Vseeno pa so, kot je pričakovati v obdobju zatona metafizičnega znanja in celo filozofskega dvoma, postale takšne znanosti, kot je alkimija, še bolj nerazumljive, nejasne in zmedene, vse dokler niso prenehale obstajati kot znanosti in postale okupacija okultistov in radovednežev. V svojem času je bil Paracelsus še vedno v središču znanstvenega odra. Ko sta si začela Fludd in Kepler dopisovati, je hermetično-alkimistična tradicija, ki jo je Fludd zagovarjal, že izgubila bitko in je to, kar so šteli za znanost, prešlo v roke Keplerja in njemu podobnih.

Ta izguba metafizičnega zavedanja in vpogleda v simbolični pomen kozmoloških znanosti je bila vidna tudi v hitri transformaciji kozmologije v kozmografijo, premiku iz vsebine v formo. Številne renesančne kozmografije se niso več ukvarjale z vsebino in pomenom vesolja, temveč z njegovo formo in zunanjim opisom, čeprav so še vedno opisovale srednjeveški univerzum. Ostalo je le telo brez notranjega duha in pomena. Od teh kozmografij do zloma podobe vesolja je bil potreben le korak, ki ga je naredila kopernikanska revolucija.

Kopernikanska revolucija je povzročila vse duhovne in religijske prevrate, ki so jih njeni nasprotniki napovedali, in sicer zato, ker se je pojavila v času, ko je povsod kraljeval filozofski dvom in ko je že več kot stoletje star humanizem človeku odvzel njegov dotedanji položaj »božje podobe« na zemlji. Trditev, da je Sonce v središču Sončevega sistema, sama po sebi ni bila nova, saj so jo poznali že nekateri grški, islamski in indijski filozofi in astronomi, toda njeno predlaganje v času renesanse brez spremljajoče nove duhovne vizije stvari je lahko pomenilo le dislokacijo človeka v kozmosu.

Teologija in zunanja formulacija religije se začeta s človekom in njegovimi potrebami kot nesmrtnega bitja. Metafizični in ezoterični aspekt tradicije se

ukvarja z naravo stvari kot takih. Ptolemejsko-aristotelovska astronomija odgovarja neposredneje očitni strukturi kozmosa in poglobljenemu simbolizmu, ki jih koncentrične sfere predstavljajo človeku kot vidni aspekt mnogoterih stanj obstajanja. V tej shemi je z določenega vidika človek v središču vesolja zaradi vrline svoje teomorfne narave, z drugega vidika pa je na najnižji ravni obstajanja, s katere se mora vzdigniti proti božanskemu. Vzpon skozi kozmos, kot ga lahko zelo jasno vidimo v *Božanski komediji*, odgovarja tudi vzponu duše skozi stopnje očiščenja in znanja. Zaradi nuje odgovarja samemu obstajanju. Srednjeveška kozmologija je imela zato z duhovnega vidika prednost v tem, da je predstavila ljudem vidno vesolje kot konkreten simbol metafizične realnosti, ki ostaja v vsakem primeru, ne glede na simbole, uporabljene za njeno sporočanje, resnična. Ravno tako je ptolemejsko-aristotelovska astronomija zaradi svoje zvestobe neposredni pojavnosti stvari, kot se predstavljajo človeku, bolj odgovarjala teološki in eksoterični resnici, hkrati pa je ostajala najmočnejši simbol metafizične realnosti.

Heliocentrični sistem ravno tako poseduje svoj duhovni simbolizem. Ta astronomija s tem, ko je postavila izvor svetlobe v središče, jasno simbolizira Univerzalni intelekt, ki mu je sonce, božanski Apolon, najbolj neposreden simbol. Na ta dokaz se je skliceval tudi sam Kopernik v uvodu k svoji knjigi *De revolutionibus orbium coelestium*. Poleg tega ta pogled z odstranitvijo mej vesolja in predstavitvijo prostranosti vesoljskega prostora, ki simbolizira neomejenost in neizmernost božanskega bitja ter človeško ničevost pred to Resničnostjo, bolj odgovarja ezoteričnemu vidiku, temelječem na absolutni naravi stvari, kot pa eksoteričnemu in teološkemu, ki se ukvarjata s človeškimi potrebami, katerih zadovoljitev je potrebna za njegovo zveličanje. Toda te astronomije ni spremljala nova duhovna vizija, čeprav so določeni misleci, kot na primer Nicolas de Cusa, občasno kazali na globlji pomen »neskončnega vesolja«, »kateriga središče je povsod in katerega obsega ni nikjer«. Celoten učinek nove astronomije je bil profanacija ezoterične forme znanja na podoben način, kot smo opazili v primeru alkimističnih in kabalističnih znanosti. Predstavila je novo vizijo fizičnega vesolja, ne da bi tudi poskrbela za njegovo duhovno interpretacijo. Transformacija iz omejenega v »neskončno vesolje« je imela zato tudi najgloblji religijski odmev v dušah ljudi in je bila tesno prepletena s celotnim religijskim in filozofskim razvojem renesanse in sedemnajstega stoletja.

Na prvi pogled se lahko zdi, da se je kopernikanska revolucija pomaknila proti v tistem času prevladujočemu humanizmu s tem, da je človeka odstranila iz središča vesolja, kar pa je le navidezni učinek. Globlji učinek je bila pomoč splošnemu humanističnemu in prometejskemu duhu renesanse. Srednjeveška kozmologija je postavila človeka v središče vesolja ne kot popolnoma zemeljsko in prizemljeno bitje, temveč kot »podobo Boga«. Osrednje mesto mu je bilo zagotovljeno ne zaradi antropomorfnih, temveč zaradi teomorfni kvalitete.

Nova astronomija s tem, da je človeka odmaknila iz središča stvari, slednjemu ni podelila transcendentne dimenzije njegove narave, temveč je potrdila izgubo njegove teomorfne vrline, zaradi katere je bil sploh postavljen v središče. Čeprav je na površini zmanjšala vlogo človeka v vesoljnem redu, je zato na globljem nivoju pomagala jačati tendenco premika proti antropomorfizmu in prometejskemu uporu nebeškemu glasu.

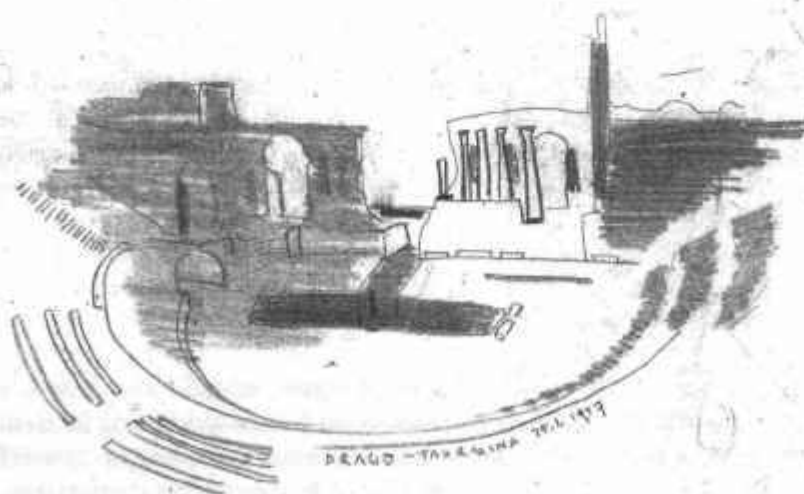
Z uničenjem nespremenljivih dogem, po katerih so sodili tako znanje kot vrline, in s pojavom popolnoma zemeljskega človeka, ki je postal merilo vseh stvari, je prišlo v zahodni civilizaciji do trenda prehajanja iz objektivizma v subjektivizem, ki traja še danes. Metafizike in kozmologije, ki naj bi presojali o resničnosti ali lažnosti tega, kar človek izreče, ni bilo več. Same misli ljudi v vsakem obdobju so postale kriterij resnice in laži. Čeprav je renesansa še vedno sledila formalnim srednjeveškim znanostim, je prinesla novo predstavo o človeku, ki je nadalje na določen način antropomorfno obarvala vse oblike znanja, vključno z znanostjo. Če uporabimo krščansko terminologijo, je iz vizije »padlega človeka« naredila resnico samo in v največji možni meri odstranila vsak objektivni kriterij intelektualnega znanja. Zato je bila znanost le to, kar je um lahko zaobjel in razložil. Ni več mogla služiti funkciji transcendence samega razuma s pomočjo moči simbolizma.

Sama znanstvena revolucija se ni odvijala v času renesanse, temveč v sedemnajstem stoletju, ko je bilo vesolje že sekularizirano, religija oslABLJENA zaradi dolgotrajnih notranjih konfliktov, metafizika in gnozis v svojem pravem pomenu skorajda pozabljeni in pomen simbolov prezrt, kar lahko opazimo v umetnosti tega obdobja. Dogodila se je tudi po več kot dveh stoletjih filozofskega skepticizma, ki so mu filozofi sedemnajstega stoletja poskušali ubežati in zopet doseči določenost. Descartes je bil dedič krščanskih humanistov poznega srednjega veka in renesanse, torej učenjakov, kot so bili Petrarch, Gerhard Groot, Erazem in cela skupina renesančnih filozofov, kot so bili Telesio, Campanella in Adriano de Corneto. Slednji so dvomili v sposobnost filozofije, da bi lahko dosegla gotovost o temeljnih principih, zaradi česar so iskali izravnava raje v etiki in moralnosti. Tudi Descartes je bil predvsem dedič skepticizma, izraženega v Montaignovih *Esejih*, ki jim je s svojim *Diskurzom* odgovoril v več pogledih.

Descartes je moral, da bi dosegel s svojo slavno metodo zaupanje v znanje, skrčiti pestro raznolikost zunanje resničnosti v čisto kvantiteto in zreducirati filozofijo v matematiko. Njegov je bil torej matematizem, če uporabimo ta Gilsonov izraz, in od tedaj dalje je postal kartezijski matematizem stalni element v znanstvenem svetovnem nazoru. Fiziko, ki jo je Descart skonstruiral s svojo metodo, je ovrigel Newton. Njegovo zoologijo, v kateri je poskušal skrčiti živali v stroje, sta ostro napadla in zavrnila Henry Moore in John Ray.

Njegov matematizem, ki predstavlja poskus skrčenja resničnosti v čisto kvantitativnost, ki jo potem lahko obravnavamo na popolnoma matematičen način, pa je postal podlaga matematične fizike in podzavestno tudi mnogih drugih znanosti, ki obupno iščejo kvantitativne odnose med stvarmi in pri tem gladko spregledajo njihove kvalitativne aspekte. Razdelitev na primarne in sekundarne kvalitete, ki jo je predstavil Galileo v svojem delu *Discorsi*, je potrditev Descartesove redukcije resničnosti v kvantitativnost, čeprav je drugače Galileiu uspelo ustvariti novo fiziko, kar Descartesu ni.

Newtonov genij je bil sposoben ustvariti sintezo del Descartesa, Galileia in Keplerja in predstaviti sliko sveta, za katero je drugače religiozni Newton sodil, da je potrditev duhovnega reda v vesolju. Pravzaprav je bila podlaga Newtonove misli, povezane z Isaacom Burrowsom in platonisti s Cambridgea, daleč od ločitve od interesa za metafizični pomen časa, prostora in gibanja. Kljub temu je newtonovski svetovni nazor vodil v dobro znane mehanicistične predstave o vesolju in povsem stran od holističnih in organskih razlag stvari. Rezultat tega je bila popolna ločitev med znanostjo in religijo po sedemnajstem stoletju. Newton se je med prvimi zavedel škodljivih teoloških učinkov svojih odkritij. Ne smemo namreč pozabiti, koliko truda je vložil in koliko strani je popisal o alkimističnih in kabalističnih znanostih tedanjega časa. Morda mu je nova fizika s svojo očitno učinkovitostjo na matematično-fizikalni ravni predstavljala le znanost o materialnih stvareh. Tistim, ki so mu sledili, pa je postala Znanost, edino legitimno znanje o objektivnem svetu.



Filozofi in znanstveniki so v sedemnajstem stoletju tudi dokončno sekularizirali vesolje. V renesansi so namreč elementi tradicionalne filozofije še vedno obstajali. Anatomije eksistence niso sestavljali le fizični in popolnoma razumljivi svetovi, temveč tudi posredniški svet med materijo in čistim duhom, ki so mu pravili »domišljjski svet« (*mundus imaginalis*). Tega pa ne smemo na noben način razumeti kot neresničnega in tudi ne odgovarja sodobnemu pomenu domišljjskega. Tak posredniški svet je bil neposreden in intuitiven princip narave, ki je omogočal obstoj simbolične znanosti o naravi. Med krščanskimi misleci (čeprav so bili daleč od središča teološke ortodoksni) je Swedenborg celo po renesansi lahko pisal hermenevtičen komentar k *Svetemu pismu*, ki je bil hkrati tudi predstavitev simbolične znanosti o naravi, in se pri tem lahko zanašal na ta posredniški svet kot polje srečevanja duhovnih in materialnih form. Platonisti s Cambridgea, še posebej pa Henry More, so bili ravno tako zadnji evropski filozofi, ki so govorili o tej ravni resničnosti, kot je bil Leibnitz zadnji veliki zahodni filozof, ki je govoril o angelih.

Od takrat dalje je kartezijska kirurška operacija, ki je povsem ločila duha od materije, zavladovala nad znanstveno in filozofsko mislijo. Domena znanosti je postala materija, popolnoma ločena od kakršnega koli drugega ontološkega aspekta, razen čiste kvantitativnosti. Čeprav so se še posebej med angleškimi in nemškimi misleci občasno pojavljali protesti, je postal ta pogled pomemben dejavnik, ki je določal tako znanstveno kot filozofsko odnos med človekom in naravo. Zato je racionalizem sedemnajstega stoletja podzavestna podlaga za vso kasnejšo znanstveno misel vse do današnjih dni. Ne glede na to, do kakšnih odkritij pride v znanostih in kakšne spremembe se dogodijo na področju predstav o času, prostoru, materiji in gibanju, podlaga, ki jo predstavlja ta racionalizem, vedno ostaja. Ravno iz tega razloga niso drugačnih razlag narave, še posebej pa simboličnih, nikoli resno upoštevali in sprejemali.

V sedemnajstem stoletju pa se je še vedno, še posebej v Angliji, nadaljeval hermeticizem. V Nemčiji se je v tem času pojavil upoštevanja vreden teozof Jacob Böhme. Njegov pojav je bil zelo pomenljiv, vidno pa je vplival tudi na šolo *Naturphilosophie*, ki se je ostro postavila proti prevladujoči mehanicistični filozofiji. Ta gibanja so bila pomembna, saj kažejo na kontinuiranost duhovnih predstav o naravi v določenih, še posebej severnoevropskih krogih, njihove šole pa so, kar se tiče vpliva na sodobno znanost, ostajale obrobne. Sredi prizorišča sta bili še vedno mehanicistična filozofija in znanost.

V osemnajstem stoletju, ko je teoretična znanost nadaljevala svoj razvoj po poteh, začrtanih v sedemnajstem stoletju, je njen filozofski učinek postal očitnejši. Descartesovo filozofijo so privedli k njenemu logičnemu zaključku empiristi, Hume in Kant. Slednji je nazorno prikazal nesposobnost čistega človeškega razuma, da bi dosegel vedenje o esenci stvari, s čimer je odprl vrata

iracionalnim filozofijam, ki so se pojavile po njem. Enciklopedisti, Rousseau in Voltaire, so filozofijo človeka brez transcendentalne dimenzije popularizirali in resnico zreducirali na korist. Če je sedemnajsto stoletje še vedno proučevalo probleme na nivoju njihove teoretične resničnosti ali lažnosti, je bilo sedaj v ospredju vprašanje o koristnosti znanja za človeka, ki je tedaj postal le zemeljsko bitje z enim samim ciljem: izkoriščanje in obvladovanje naravnih bogastev. Ta praktična in utilitaristična izkrivljenost, ki jo je izkristalizirala francoska revolucija, je poudarila učinek nove mehanicistične znanosti s tem, da je namenjala večjo pozornost empiričnim znanostim in poskušala uničiti vsako sled kontemplativnega pogleda na naravo, ki je še vedno obstajal. S pomočjo nove znanosti sta bili edini nalogi, prepuščeni človeku, osvajanje in obvladovanje narave ter služenje njegovim lastnim potrebam kot žival, obdarjena po nekem čudežu z analitičnim razumom in mislijo.

Materialistična predstava o naravi pa se v devetnajstem stoletju ni razvijala brez odporov. Še posebej v umetnosti in literaturi je romantično gibanje poskušalo ponovno vzpostaviti intimnejšo povezavo z naravo in v njej prebivajočim duhom. Filozofski romantični pesniki, kot na primer Novalis, so se predali predvsem temam narave in njenega pomena za človeka. Wordsworth, kot eden najbolj izstopajočih med njimi, je zato lahko v svoji zbirki *Excursion* (IX. knjiga) zapisal:

*»Vsaki obliki življenja je dodeljen,
je mirno dejal častiljivi Modrec,
»aktivni Princip: čeprav odstranjen
od občutkov in opazovanja, obstaja
v vseh stvarah, v vseh naravah; v zvezdah
azurnega neba, neobstojećih oblakih,
v roži in drevesu, v vsakem prodniku,
ki tlakuje potoke, v nepremičnih skalah,
jutranjih rosah in nevidnem zraku.
Kar koli obstaja, ima lastnosti, ki se širijo
onstran sebe, sporočajoč dobro,
preprost blagoslov, ali pa so pomešane s slabim;
Duh, ki ne pozna nobenega osamljenega mesta,
nobenega brezna, nobene samote; od člena do člena
kroži, duša vseh svetov.
To je svoboda vesolja;«*

Tudi John Ruskin je videl v naravi nekaj božanskega in je govoril o »duhovni moči zraka, skal in voda«.

Romantična naklonjenost naravi pa je bila bolj sentimentalna kot pa intelektualna. Wordsworth govori o »modri pasivnosti«, Keats pa o »negativni zmožnosti«.

Ta pasivna naravnost ne bi mogla ustvariti in izoblikovati znanja. Kar koli že je romantično gibanje prispevalo k ponovnemu odkrivanju srednjeveške umetnosti in lepote nedotaknjene narave, ni moglo vplivati na razvojni tok znanosti ali dodati novo dimenzijo v znanost samo, ki bi človeku omogočila razumevanje tistih aspektov narave, ki so jih znanost sedemnajstega stoletja in njene naslednice prezrle.

Filozofija devetnajstega stoletja je opustila možnost vedenja stvari v njihovem nespremenljivem aspektu in tako postala s Heglom sprejemljiva za proces in spremembo. Samo Absolutno so tako porinili v tok dialektičnega procesa, ki so ga enačili z novo logiko procesa in nastajanja. Vizija nespremenljive resničnosti je bila pozabljena v veselju, v katerem je že pred nekaj časa nadčutna resničnost izgubila svoje cilje in ontološki status. Intuicija filozofov, kot sta bila Schelling in Franz von Baader, je lahko storila le malo, da bi preprečila toku nadaljnji razvoj v svet golega nastajanja in spreminjanja.

Do največjega dogodka v znanosti devetnajstega stoletja je prišlo v biologiji, kjer je teorija evolucije bolj zrealila »zeitgeist« kot pa znanstveno teorijo. V svetu, v katerem so »mnogotera stanja bivanja« izgubila svoj pomen, v katerem je bila arhetipska realnost rastlinskih in živalskih vrst nepomembna, v katerem ni bilo nobene metafizične in filozofske podlage, ki bi ljudem omogočala razlago pojava različnih živalskih in rastlinskih vrst na zemlji kot posledice mnogih zapovrstnih »sanj Svetovne duše«, v katerem so s širjenjem deizma odrezali kreatorja od kreacije, ni moglo biti nobene druge razlage za raznoterost vrst kot časovna evolucija. Vertikalna »veriga bitij« je morala ne glede na možno absurdnost v luči metafizike in teologije postati časovna in horizontalna. Rezultat te teorije je bil poleg povzročitve neskončnega pričkanja med zagovorniki evolucije in teologi tudi še večja odtujitev človeka od narave, s tem da je odstranil iz živega sveta nespremenljivo formo ali esenco stvari, ki jo je mogoče intelektualno preudariti in ki lahko postane objekt metafizičnega znanja in vizije. Poleg tega je evlucijska teorija upravičila tudi kakršno koli pretirano poseganje v pravice drugih oblik življenja v imenu »preživetja najspodobnejših«.

Teorija evolucije ni priskrbela fizikalnim znanostim organskega vidika, temveč je pokazala ljudem način, kako zreducirati višje k nižjemu, magično formulo, ki jo lahko uporabimo povsod, kjer potrebujemo razlago stvari, ne da bi se nam bilo treba zatekati h kakršnim koli višjim principom ali vzrokom. Ujemala se je tudi s prevladujočim historicizmom, ki je bil parodija krščanske filozofije zgodovine in ki se je kljub temu lahko pojavil le v krščanskem svetu, v katerem se je sama resnica inkarnirala v čas in zgodovino. Reakcija je vedno usmerjena proti obstajajoči trditvi in akciji.

Z zlomom klasične fizike ob koncu devetnajstega stoletja ni bilo pripravljene nobene duhovne sile, ki bi reinterpretirala novo znanost in jo integrirala v univerzalnejšo perspektivo. Nekateri so našli v tem zlomu priložnost za obnovo drugih pogledov, ki so jih prej preprečevale monolitne mehanicistične predstave. Poleg tega je tako stanje na eni strani pomenilo reinterpretacijo znanosti, ki je še bolj porušila stik z makrokozmičnim svetom in neposrednim simbolizmom stvari. (To lahko opazimo v primeru prehoda z evklidske na Riemannovo geometrijo in tisto Lobačevskega.) Na drugi strani pa so se s tem odprla vrata vsem vrstam kvaziduhovnih gibanj in okultnih znanosti, ki so se cepile na najnovejše fizikalne teorije. Vendar pa so bila ta gibanja in znanosti po navadi le degenerirani ostanki starejših kozmoloških znanosti, ki niso bile več dojemljive, ali pa preprosto nevarne in pogubne iznajdbe. Avtentično religijski krogi na zlom klasične fizike niso odgovorili tako učinkovito, da bi bila dana možnost pomembne sinteze. Še najpogosteje je bil teološki odgovor slaboten odmev, ki si je mnogokrat prisvojil odvržene ideje znanosti same, in včasih, kot v primeru Teilharda de Chardina, iskal sintezo, ki je metafizično absurdna, teološko pa herezija.

Ta dolga zgodovina, ki smo jo na kratko poskušali orisati, je vodila v sedanjo krizo človeka v odnosu do narave. Kot smo že prej poudarili, bi bilo mogoče samo s ponovnim odkritjem resnične metafizike, še posebej pa modrih doktrin krščanstva, in z oživljanjem tiste tradicije znotraj krščanstva, ki je bila pravična v odnosu med človekom in naravo, uveljaviti hierarhijo znanja in vzpostaviti simbolično znanost o naravi, ki bi učinkovito dopolnjevala današnje kvantitativne znanosti. Le na ta način bi lahko ustvarili ravnotežje, od katerega stran je vedno hitreje vodil razvoj zadnjih nekaj stoletij vse do današnjega neravnotežja in neharmoničnosti v odnosu človeka do narave, ki grozita z uničenjem obeh. Zato bi se bilo treba usmeriti v diskusijo o metafiziki in tradiciji duhovnega proučevanja narave znotraj krščanstva.

Prevedel Vasja Bratina

