

Novoplatonistična metafizika luči in njeni odmevi v srednjem veku

IGNACIJA J. FRIDL

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta,
Oddelek za filozofijo,
Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

Članek sodi v sklop avtoričinih širših raziskav o simboliki in pomenu luči v zgodovini filozofije. Na tem mestu je osrednja pozornost namenjena vlogi luči pri Plotinu in Dioniziju Areopagitu, ki sta zelo različno izpostavljala in razvijala posamezne prvine Platonovega razumevanja svetlobe. Plotin je za razliko od spoznavnoteoretske in etične vrednosti poudarjal predvsem ontologijo luči, Areopagit pa je utemeljil že v grškem mitu in posebej pri Heraklitu živo spoznanje o raz-skrivajoči igri sveta kot igri svetlobe in teme, pri čemer je za razliko od Platona principu teme namenil celo večji pomen, kot naj bi ga imela svetloba.

Tako Plotin kot Areopagit tvorita glavni most med antiko in srednjeveškim razumevanjem luči, ki ga predstavljata opat Suger in Robert Grosseteste, in že pri obeh novoplatonistih se zgodi pozaba diskurzivne pogojenosti slehernega filozofskega nauka, kot jo je z metaforično govorico svetlobe oziroma svetenja utemeljil Platon. Prav na osnovi te pozabe se v srednjem veku dogodi prehod od brezpogojnega estetičnega značaja sleherne filozofije pri Platonu k metafizični estetiki srednjega veka oziroma od metafizike k metafizični fiziki.

Ključne besede: ontologija, spoznavna teorija, metafizika luči, estetika, antična filozofija, neoplatonizem, Plotin, Dionizij Areopagit, srednji vek, Suger, Robert Grosseteste

ABSTRACT

NEO-PLATONIC METAPHYSICS OF LIGHT AND ITS ECHOES IN THE MIDDLE AGES

The article is part of the author's wider research into symbolism and the meaning of light in the history of philosophy. Here the focus is on the role of light in Plotinus and Dionysius the Areopagite, who differed to a great extent in their views of and elaborations on different aspects of Plato's concept of light. Plotinus placed special emphasis on the ontology of light rather than on epistemological and ethic value, while Dionysius the Areopagite postulated the concept of knowledge - knowledge already present in the Greek myth and in Heraclitus - about the dis-closing game of the world as the game of light and darkness, unlike Plato attributing to the principle of darkness even greater significance than to light.

Both Plotinus and Areopagite form the main bridge between the antiquity and the medieval understanding of light as represented by Suger and Robert Grosseteste. In both Neo-Platonists there is already the loss of the discursive basis of every philosophical teaching as postulated by Plato's metaphorical language of light

and lightening. As a result of this loss, the Middle Ages are also the period of the transition from Plato's unconditional aestheticism of all philosophical teaching to the metaphysical aesthetics of the Middle Ages, i.e. from metaphysics to metaphysical physics.

Key words: ontology, theory of knowledge, metaphysics of light, aesthetics, ancient philosophy, Neo-Platonism, Plotinus, Dionysius the Areopagite, the Middle Ages, Suger, Robert Grosseteste

Ontologija svetlobe

"Videnje, ki je izpolnilo oči z Lučjo, ni naredilo, da bi po Njej videl nekaj drugega, ampak je bilo tisto videno Luč sama. V Njej namreč ni bilo nekaj gledano in nekaj drugega njegova Luč, tudi nista bila nekaj drugega um in umevano: žarek je, ki to poraja za kasneje in pušča, da je pri Njej. Istoveten je z žarkom, ki zgolj poraja Um..."
(Plotin., *Enn.* VI 7, 36, 19-25; slov. prevod v: Louth, 1993, 78.)

Plotin, ki se je osebno smatral za neposrednega razlagalca Platonovih misli,¹ je od Platona skoraj dobesedno prevzel nekatera njegova stališča o vlogi svetlobe v procesu spoznavanja sveta. Tako je, na primer, zapisal, da so oči podobne soncu (ἡλιοειδής), sicer ga ne bi mogle gledati (I 6, 9, 31sl.). Enako kot za Platona je tudi zanj sonce vzrok vida in nastanka vidnih stvari (VI 7, 16, 25-27). In skladno s svojim predhodnikom tudi Plotin ločuje med zaznavno in duhovno lučjo, ki je edina resnična. A medtem ko je Platon svetlobo razumel kot posredujoči moment, kot sredstvo filozofskega diskurza, s pomočjo katerega je možno izrekanje spoznanja ideje dobrega kot najvišjega, ji je Plotin natančno določil njeno ontološko vrednost. Če je namreč Platon s podobami sonca, daljice in votline opozoril na zakritost postajanja bivajočega iz najvišjega, kolikor je prav najvišje, in je svoj pogled usmeril k možnostim spoznanja ideje dobrega ter njenemu udejanjanju v človeškem svetu, je v nasprotju z njim Plotin predpostavljal, da je vzpon duše k spoznanju počela bivajočega utemeljen le v primeru, če je razkrita tudi predhodna pot razvitja bivajočega. *"Pot duše je za Plotina pojmljiva samo kot vračanje, pred katerim pa mora biti prihajanje, nastajanje."* (Vorländer, 1977, 180.)

Po njegovem prepričanju vse nastaja iz Enega (τὸ ἔν), ki ga, soglasno s Platonom, imenuje Dobro.² To Eno je, enako kot Platonova ideja dobrega, *"onstran bitnosti"*, poleg tega pa je celo nedostopno mišljenju in govoru.³ Le tako, da je enostavno, da se mu ne more pripisati nobena akcidenca,⁴ je lahko eno. Proces izviranja oziroma nastajanja iz Enega – in tu je že prisotna tematika svetlobe – poteka kot izžarevanje

¹ Prim. Plotin., *Enn.* V 1, 8, 10-14: *"Te besede niso novotarije, niso izrečene šele zdaj, ampak so bile izrečene že davno tega, čeravno ne v razviti obliki: sedanje besede so torej preprosto razlagalke onih (iz davnih časov) in starost teh domnev (ki jih zagovarjajo) lahko dokažejo s spisi samega Platona."* (Slov. prevod v: Louth, 1993, 64.)

² Prim. II 9, 6-8: *"...kadarkoli govorimo o Enem in kadarkoli govorim o Dobrem, moramo vedeti, da govorimo o eni in isti naravi."*

³ V 4, 1, 9-11: *"ὅς μὴ λόγος, μηδὲ ἐπιστήμη, ὃ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας."* Prim. še Pl., *Rep.* 509B 9 in *Parm.* 142A 3-4.

⁴ III 8, 10, 29-30: *"... da se Mu ne more pripisati nič, ne bit, ne bistvo, ne življenje."*

(περίλαμψις, ἔκλαμψις, emanatio).⁵ Luč prihaja od Enega, eno je kot središče luč.⁶ Kot se širi sončna svetloba, tudi ono seva okrog, da postaja bivajoče. Neposredno iz Enega najprej izhaja Um (νοῦς). V njem je že predpostavljeno dvojno, spoznavajoče in to, kar se spoznava, um namreč "gleda Eno, a ne kot eno; če to ne bi bilo tako, Ono ne bi postalo um" (III 8, 8, 31), um je tisti, v katerem je eno spoznano kot Luč. Umu je potrebno mišljenje, spoznavanje, ker mu manjka popolna svetloba.⁷ Ideje sprejema po Umu nastajajoča Duša kozmosa (ψυχῆ τοῦ ἀγαθοῦ), da potem po vzoru idej iz materije kot najnižjega, neoblikovanega oblikuje vidni svet (III 7, 11, 27-28), ureja celoto sveta. Po Plotinu vse čutno izvira iz nadčutnega, proces širjenja žarkov pa je enak kot pri soncu; dlje, kot seže žarek, manjša je njegova moč, bolj slabi svetloba. In tako tudi Eno izžareva vse do materije, ki je le še "mračno bivajoče" (VI 3, 7, 6-7), mrak snovi, materije, ki je skrita pod mnogimi oblikami (V 8, 7, 21-22) in najbolj nepopolna (VI 7, 27, 11). To je območje teme, to je izguba, oropanost (στέρησις) bivajočnosti. Zato Plotinu ni mogoče očitati, da svetu luči postavlja nasproti svet teme in tako podlega dualizmu.

Kot nekaj ničnega je materija izenačena z zlom (VI 7, 28, 12) in zato je tudi človeška duša, kadar je pomešana s telesom, slaba in zla. (IV 9, 1, 10-11). Pozabila je na svet "Tam"⁸ in blodi po "pokrajini nepodobnosti".⁹ Toda ker "vsaka duša teži k Dobremu" (III 5, 3, 34-36), se s procesom očiščenja (κάθαρσις), ki je obraten procesu izhajanja, lahko znova obrne od vidnega sveta in dvigne k Enemu. Pri tem vedno globlje stopa vase, najprej z obvladovanjem vsakdanjega življenja, z državljanskimi krepostmi in nadalje z osvoboditvijo od sveta, z dejavnim umikom v mišljenje kot krepost očiščevanja, da postaja samo še misel. Toda šele z izstopom (ἔκστασις) iz sebe kot materialnim nosilcem misli duša uzre Eno.¹⁰ Takrat je eno-stavno v Luči, brez besed, brez misli. "Središče tega, ki gleda, se zlije v trenutku zrenja s središčem kroga sveta." (Beierwaltes, 1977, 110-111.) To je trenutek, ko duša izstopi iz množstva, v katerega je vstopila s samozavedanjem, da po spoznanem sama ustvarja drugo spoznanega. To je trenutek, ko "je bilo tisto videno Luč sama", ko v "Njej namreč ni bilo nekaj gledano in nekaj drugega njegova Luč." (Plotin., *Enn.* VI 7, 36, 22-25.)

Po Platonu je spoznanje najsvetlejšega posredovano po luči, ki jo to najsvetlejši izžareva, da od druženja z njim tudi v duši zasije svetloba in osvetli bivajoče. V nasprotju z njim se pri Plotinu dojetje najvišjega ne dogaja več s posredujočo vlogo luči, temveč neposredno v Luči, ko Luč prežari tega, ki gleda, da več ne ve za svoje gledanje in gledano, torej ne vidi več sveta okrog sebe. Vendar če je Platon poskušal s takšno umestitvijo luči v kontekst svoje filozofije hkrati doseči tudi legitimnost svojega filozofskega diskurza, mora Plotin nujno zamižati pred dilemo, kako lahko o ekstatičnosti trenutka sploh spregovori. Govor je namreč že akt produciranja drugega. Beseda zmeraj

⁵ Npr.: V 1,6, 27-30: "πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον· περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρὸν ὡσπερ περιθεόν, ἐξ αὐτοῦ ἀεὶ γεννώμενον μένοντος."

⁶ V 3, 17, 29-30: "... ta svetloba prihaja od Njega in je On."

⁷ VI 7, 41, 6-10: "Če je torej mišljenje svetloba in če svetloba ne išče svetlobe in nima potrebe po njej, potem to žarenje ne bi terjalo mišljenja, če mu ne bi bila potrebna svetloba, niti ne bi ustvarilo mišljenja."

⁸ 'Tam' je pri Plotinu pogost izraz, s katerim označuje umni svet.

⁹ Sintagma je Platonova, srečamo jo v dialogu *Politik* (273D 7), prevzel pa jo je tudi Avguštin (*Conf.* 7, 10.).

¹⁰ Dörrie prodorno ugotavlja, da je v točki, ko spregovori o skoku kot načinu doseganja Enega "Plotinov nauk čista religija, a samo v tej točki. V vseh drugih razmerjih je znanost o umu (νοῦς)." (Dörrie, 1969, 424.)

stoji namesto nečesa drugega, to je tistega, o katerem govori. Človeški diskurz nujno predpostavlja imenovano in to, kar imenuje.

Kaj je potetakem o onem trenutku postalo z njegovim izrekanjem zakrito, odtegnjeno od popolne luči v mrak, v pomanjkanje svetlobe? Ekstatičnost Plotinove govornice, ko spregovarja o sovpadanju pogleda z gledanim, sicer sledi stanju ekstaze, v katerem se v tem trenutku znajde duša. Vendar reflektivni značaj, ki je brezpogojno vpisan v sleherno govornico o 'zreti Luč', nujno predpostavlja razliko med tem, kar se godi, in onim, kar se misli in izreka. Zato je vprašanje, koliko in kako lahko Plotinova filozofija in tudi sleherno mistično doživetje najvišjega o Enem kot enem sploh govori. Rešitev tega paradoksa se zdi morda lažja ob sprejetju predpostavke, da so pri Plotinu luč, toplota, padajoča voda... le podobe, "ki jih rabi zgolj v didaktične namene". (Gatti, 1996, 30.) Toda v tem primeru se poruši njegova ontološka utemeljitev Enega. Kolikor ga ne izenačuje z lučjo, kolikor je luč samo približevanje pojmu Enega v govoru, je namreč postavljena pod vprašaj verjetnost celotnega procesa razvitja bivajočega, njegov koncept emanacije, izhajanja, saj mislecu nikakor ne bi mogla biti jasna. Tako je Plotin vrnil svojo filozofsko utemeljitev luči na raven Parmenidovega izenačevanja z Enim, ki pa je pri njem onstran bitnosti kot določitve bivajočega, je netelesna, duhovna, inteligibilna luč.

Poleg tega je Plotin temo oziroma mrak dojemal kot nekaj negativnega. Vidni svet je zanj nekaj, od česar se mora človek brezpogojno in za zmeraj odvrniti, če hoče uzreti najvišje. Vidna svetloba je nepopolna, je manko luči, edina prava in resnična je duhovna luč. Spoznanje pravira vsega bivajočega je tako – podobno kot Platon – razumel kot motrenje duhovne luči, kot razsvetljenje duše, še več – in v tem se od Platona razlikuje –, kot bivanje v Luči, v kateri ni prostora za uzrtje drugega.

Ideja luči

*"Svetlo je namreč, kar je svetlo združeno s svetlim,
in svetla je plemenita zgradba, ki je prežeta z novo lučjo."*

(Suger; slov. prevod v: Panofsky, 1994, 138.)

Prek Plotina je platonistični pojem svetlobe prevzemalo krščanstvo.¹¹ To se je osredotočilo predvsem na vprašanje razsvetljenja duše, spoznanja Boga kot duhovne luči (*lux intelligibilis*). Po zaslugi Avguština, po katerem Bog razsvetli človeško dušo,¹² da neodvisno od čutnega izkustva pride do posesti idej, je imela teorija iluminacije veliko vlogo v srednjeveškem pojmovanju luči. Vendar je poleg avguštske tradicije pomembna tudi druga pot, po kateri je krščanstvo sprejemalo platonistično misel, in sicer vpliv Plotina prek Prokla in spisov Psevdo Dionizija iz 5. stoletja, v katerih "se novoplatonski in krščanski miselni krog stapljata." (Vorländer, 1977, 214.)

Omenjeni spisi so se pripisovali škofu Dioniziju Areopagitu, a so dejansko nastali v

¹¹ Platon je sicer na krščanske pisce vplival tudi pred Plotinom (npr. na Klementa Aleksandrijskega, Origeno...), vendar je opazno, da srednji vek ne ločuje med platonizmom in neoplatonizmom. Tudi Avguštini je pot v krščanstvo našel prek Plotinovih *Enead*, prepričan, da gre v njih za platonizem oziroma izključno za povzemanje Platonovega nauka. (Prim. Rist, 1996, 409.)

¹² Npr. Aug., *Conf.* 7, 10: "Vstopil sem in videl – kakor je že bilo oko moje duše slabo – ravno nad tem očesom svoje duše, nad svojim umom, nespremenljivo luč; a to ni bila navadna, vsemu mesu vidna luč, tudi ne, kakor da bi bila iste vrste, samo da večja, ki bi le svetila neskončno močneje in zaobjemala vesoljni prostor s svojo velikostjo. Ne, to ni bila tista luč, bila je druga, čisto druga kakor vse telesne luči... Kdor pozna resnico, pozna njo, kdor njo pozna, pozna večnost. Ljubezen jo pozna." (Slov. prevod v: Avguštini, 1991, 134.)

kasnejšem obdobju. Njihov neznani avtor je od Prokla prevzel Plotinov koncept emanacije (izžarevanja) vsega bivajočega iz Enega. Pomembno pa je, da je za spoznanje Boga, imenovanega Eno, Dobro, tudi Luč, priznaval dve poti, pozitivno (καταφατική) in negativno (ἀποφατική). V spisu *O Božjih imenih (De divinis nominibus)* je pokazal, kako se imena Dobrota, Življenje, Modrost, ki so lastnosti ustvarjenih bitij, na transcendentalni način pripisujejo Bogu. To so najvišje kategorije, ki so Bogu resnično najbolj podobne, vendar so še vedno daleč od popolnega spoznanja Boga z naše strani, saj je bog nadbitnostno, nadbitnostna lepota. Tako je tudi Luč le ime, ki se pripisuje Dobremu. Luč je arhetip tega, kar se razkriva v slikah (podobah), ni torej motrenje kot popolno dojetje Boga niti ni Luč Bog sam, je podoba, na katerega se nam kaže oziroma odkriva Bog. S teorijo imenovanja Boga je Dionizij Areopagit poskušal razrešiti dilemo izrekanja Enega, v kateri se je znašel Plotin, vendar kljub prediciranju kategorij stvarnega sveta Božjemu je neznani pisec posebej poudarjal, da so imena Boga transcendentna, saj so daleč od vsebine imen, ki jih izkušamo v človeškem svetu. Ko govori o Bogu kot Luči, torej nikakor ne govori o zaznavni svetlobi sonca, Bog se ne poimenuje z lučjo stvarnega sveta, temveč z imenom luči, ki je neskončno več. Božanstvo pa se lahko kaže v vidni obliki (prek poimenovanja luči) zato ker "hierarhija neomajno zre Njegovo božansko čudovitost, se po njej oblikuje, kolikor je mogoče, in vse, ki so deležni njenih skrivnosti, uvaja v Božje podobe, ta nadvse prosojna, neomadeževana zrcala, ki lahko sprejmejo bogopočelni žarek Počela luči: podobe, ki so sveto izpolnjene s podarjenim bleskom, s katerim ponovno, v skladu z bogopočelnimi postavami, razsvetlujejo bitja, ki jim sledijo." (Dion. Areopag., *De cael. hierar.* III; slov. prevod v: Sv. Dionizij Areopagit, *O nebeški hierarhiji I-IV*, 1994, 144.) Ker je nekaj kot tako in tako ustvarjeno po Bogu, lahko lastnost tega nekaj enačimo z lastnostjo Boga, ga z njo imenujemo. "Kajti naš un bi sploh ne mogel biti pritegnjen k onemu nesnovnemu posnemanju in motrenju nebeških hierarhij, če ne bi uporabil sebi primernega snovnega vodstva in ne bi doumel, da so pojavne lepote le odsev nepojavne Lepote;... da so snovne luči le podoba nesnovnega darovanja Luči..." (De cael. hierar. I; slov. prevod v: Sv. Dionizij Areopagit, *O nebeški hierarhiji I-IV*, 1994, 139 oz. Kocijančič, *Posredovanje*, 1996, 285.)

Takšna je pozitivna pot spoznavanja Boga, pot, po kateri se Bog spoznava po imenih, vzetih iz stvarnosti, ki pa s poimenovanjem Boga daleč presegajo vsebino, ki jo imajo v človeškem svetu. Nasprotno se z negativno metodo Bogu odvezemajo atributi stvarnega sveta, najprej najbolj oddaljeni pa vse do človeških lastnosti in njegovih načinov mišljenja, da se nazadnje spoznavajoči, "ki je prekoračil vidni svet in gledanje, ...prežame s temo resnično mističnega nevedenja." (*Myst. Theol.* 1, 3 (1001A.))

Po nobeni poti, niti s pritrjevanjem niti z zanikanjem, se potemtakem po Dioniziju Areopagitu Boga ne da spoznati, zakaj on je nespoznat. Možno ga je edino doživeti v mističnem odrekanju samemu sebi kot razumskemu, spoznavajočemu bitju in z zanikanjem logike človekovega mišljenja. Vendar če ima v procesu razvitja (razkritja) bivajočega po Bogu luč pomembno mesto, je očitno, da Dionizij Areopagit v procesu človekovega dojetja Boga daje prednost negativni poti, ki nadbitnostno Eno razkriva kot večno temo in večno tišino. V tem pogledu je po Heraklitu in Platonu znova afirmiral vlogo mraka oziroma teme v filozofiji, kolikor "enači najvišjo vednost z najvišjo nevednostjo." (Panofsky, 1994, 135.) Vendar je njeno vlogo, vsaj kar zadeva spoznanje "najsvetlejšega bivajočega", podal v natančnem obratnem sorazmerju s Platonom, ki je s primerom o soncu, z daljico in podobo votline filozofu najprej predpisal vzpon k luči, da bi se, osvetljen z idejo dobrega, potem spustil v temo bivajočega in jo razsvetlil s svojim spoznanjem.

Še lepše pa je bistvo Areopagitove mistike o vrednosti nevednosti povzeto v stavkih:

"Resda včasih mistično Izročilo razodevajočih Izrekov strahospoštovanje vzbujajočo blaženost nadbitnostnega Bogopočela slavi kot Besedo/Smisel, Um ali Bitnost in razodeva Njegovo Bogu primerno smiselnost in Modrost ter Njegov Obstoj (ki edino resnično biva in je hkrati resnični vzrok bivanja bivajočih stvari, in res Ga ustvarjalno izrekajo kot Luč ter Ga imenujejo Življenje – vendar pa so tudi te svete stvaritve, ki se zdijo bolj vzvišene in nadrejene snovnejšim oblikovanjem, glede na Resnico nezadostno podobne Bogopočelu:

Ono namreč biva
onkraj vsake bitnosti in življenja,
ne označuje Ga nobena Luč,
vsaka beseda/ smisel/ razlog in um
sta neprimerljivo daleč od tega,
da bi Mu bila podobna.

Drugikrat pa isti Izreki nadsvetno slavijo blaženost Bogopočela z nepodobnimi razodevanji in Ga označujejo kot nevidno, neskončno, nedostopno in podobno uporabljajo še druge izraze, s katerimi ne označujejo, kaj Ono je, temveč kaj ni. Po mojem prepričanju ta (način razodevanja) dejansko bolj drži, kajti – kakor nas je poučilo skrivno svečeniško Izročilo – ko trdimo, da Ono ne biva na način kakšne od bivajočih stvari, govorimo resnico, saj ne poznamo Njegove nadbitnostne, nemisljive in neizrekljive brezmejnosti/ nedoločljivosti."

(Dion. Areopag., *De cael. hierar. II*; slov. prevod v: Dionizij Areopagit, *O nebeški hierarhiji*, 1994, 141 oz. v: Kocijančič, *Posredovanja*, 1996, 289.)

Velik vpliv Dionizija Areopagita na srednjeveško misel o Bogu in luči se je dogodil skorajda naključno. Leta 827 je bizantinski cesar Mihael Jecljavec kralju Ludoviku Pobožnemu podaril dragocen kodeks *Corpus Dionysiacum*, saj je slišal, da opatija Saint Denis v bližini Pariza hrani relikvije svetega Dionizija, ki so ga kot apostola častili Galci. Avtor spisov z omenjenim apostolom sicer ni bil v nobeni zvezi, a v okviru opatije so izenačevali oba med seboj in dragoceno darilo je vzbudilo pozornost teologov. Kmalu se začeli delo prevajati in komentirati.¹³ Po ponesrečenem prevodu saintdeniškega opata Hilduina se je naloge lotil irski filozof in teolog Johannes Scottus Eriugena (810-877). Areopagitski nauki so nanj močno vplivali in odtlej odmevali v krščanski teologiji in filozofiji, najprej seveda zlasti v okviru Saint Denisa, kjer je pri opatu Sugerju (1081-1151) prišlo do neverjetnega sožitja med Areopagitovo filozofsko oziroma teološko mislijo in njeno umetniško, arhitekturno realizacijo.

Suger, ki je bil prepjone praktični mož in se je lotil temeljite reforme, tudi prizidave opatije, je v Dionizijevih spisih in v komentarjih Eriugene k njim, iskal predvsem tiste nauke, ki so mu služili za zagovarjanje lastnih želja po lesku in lepoti, po veličastju stavb (oken, vrat...), ki se gradijo Bogu na čast.¹⁴ Zato ga Areopagitova negativna teo-

¹³ V tem je, kot poudarja Josef Koch, razlika med Avguštinom in Psevdo Dionizijem. Drugi "bo komentiran in mora biti komentiran, ker govori tako skrivnostni jezik." (Koch, 1969, 319-320.)

¹⁴ Prim. Panofsky, 1994, 140-141: "Lahko si zamislimo srečno navdušenje, s katerim je moral Suger vpijati te neoplatonske nauke. Ko je sprejel to, kar je imel za ipse dixit svetega Dionizija, ni le počastil patrona svoje opatije, marveč je v njih našel tudi najveljavnejšo potrditev lastnih notranjih prepričanj in nagnjenj... Zdelo se je, da sam sveti Dionizij opravičuje Sugerjevo ljubezen do podob in njegovo nenasitno strast do vsega bleščečega lepega, do zlata in emajla, do kristala in mozaika, do biserov in vsakovrstnih dragih kamnov..."

logija ni kaj prida zanimala, poudarjal pa je pomen luči, tudi materialne, ki je izraz oziroma stvaritev resnične Božje luči. Tako se nova, gotska arhitektura v nasprotju s temačnostjo starejših krščanskih bazilik dvigne, odpre svetlobi, da človeku v molitvi odstre luč, ki je odraz Božje Luči. V eni svojih pesmi Suger takole druži Areopagitovo izročilo o vidni svetlobi, prek katere se da približati Božjemu izvoru luči, z doživljanjem osvetljene notranjosti cerkve:

*"Ko je nov zadnji del pridružen prednjemu,
cerkev sije z razsvetljenim srednjim delom.
Svetlo je namreč, kar je svetlo združeno s svetlim,
in svetla je plemenita zgradba, ki je prežeta z novo lučjo."*

Oznaka, da gre v teh verzih za "orgijo neoplatonistične metafizike luči, ki se ji Suger predaja v nekaterih pesniških delih" (Panofsky, 1994, 138), je sicer pretirana, vsaj kar zadeva orgiastični značaj pesmi. Res pa je, da opat iz Saint Denisa z igro izrazov 'svetlo', 'razsvetljenje', 'svetiti' (lat. *clarus, claritas, clarere*), s katerimi opisuje empirično doživetje prostora, hkrati izpisuje tudi filozofske pomene o razvitju sveta kot emanaciji izvorne luči ter razsvetljenju spoznavajoče duše, značilne že za Plotina. V tem smislu se mu kot "nova luč" (*lux nova*) ne kaže le drugače osvetljena, svetlobi odprta stavba, temveč tudi neoplatonistični nauk, kolikor navdihuje srednjeveško krščanstvo. Areopagit kot predstavnik neoplatonizma mu namreč osvetljuje pot, po kateri poskuša Suger v območju krščanske vere uveljaviti lastne praktične, arhitekturne ambicije. In res za stik med umetnostjo in metafiziko, med praktično τέχνη človeka in njegovim duhovnim uvidom (ἐπιστήμη) ni mogel najti primernejšega mesta, kot je cerkev, ta čudežni kraj snidenja med človekom in Bogom, med konkretnim pojavnim svetom in inteligibilno naravo verovanja.

Problem lepega od Platona dalje spremlja filozofijo luči. Njegova pesniško prizdignjena filozofska govorica, osnovana na simboliki luči, govori o Dobrem kot najvišji ideji tako, da ga izreka kot lepo. Na ta način se Dobro vedno raz-skriva kot posred(ova)no. Prek Plotinove utemeljitve vzpona od čutne k čisti lepoti pa se vprašanje o lepem v srednjem veku premakne k vprašanju lepega v človekovem zemeljskem, umetniškem udejstvovanju, ki pa je in mora biti odraz neposrednega doživetja Boga. Ob uveljavljanju gotike v krščanskem svetu se iz njenega oplajanja z izročilom antike zgodi premik od estetične narave metafizike pri Platonu k metafizično utemeljeni estetiki, k estetiki v pomenu teorije lepega v umetnosti, kakor jo danes najpogosteje razumemo.

Za Sugerjem je prisotnost Boga v človeškem oziroma stvarnem svetu, iskanje izraza, podob ali pojavov, za katerimi bi se razkrivala Božja navzočnost, pod vplivom Dionizija Areopagita poskušal v svojem nauku utemeljiti še oxfordski učenjak in kancler tamkajšnje univerze Robert Grosseteste (1175-1253). Poleg prevajanja in komentiranja areopagitskih spisov, s katerimi se je lahko srečal že v času študija v Franciji, je napisal tudi razprave k Aristotelovi logiki in fiziki (zlasti k spisom *Fizika, Prva analitika, Sofistični zmotni sklepi*...). Empirična znanost ga je torej zanimala in njegov učenec Roger Bacon je o njem menil, da je nihče ni poznal bolje od njega. (Copleston 1993, 229.) Iz tesne povezave tradicionalnih naravoslovnih nauk z neoplatonističnimi prvinami,¹⁵ ki jih je Grosseteste sprejemal že tudi prek vzhodnih, arabskih virov (tako

¹⁵ Steenberghen uporablja sintagmo "neoplatonistični aristotelizem", češ, da je latinski aristotelizem na neki način zmeraj neoplatonističen, saj so v njem opazne sledi Prokla, Avicene, Dionizija Areopagita in Avguština. (Steenberghen, 1966, 183.)

da sta mu neposredno znana tudi Plotin in Proklos),¹⁶ je iz metafizike luči razvil izčrpno fiziko svetlobe. Če je torej Suger svoja načela o bližini Boga v človeškem, stvarnem svetu poskušal uresničiti s pomočjo umetnosti, jih je Robert Grosseteste predvsem v spisu *De luce seu de incohatone formarum* (*O svetlobi ali izvoru form*) argumentiral tako, da je nastanek kozmosa utemeljil kot gibanje svetlobe po matematičnih zakonih oziroma proporcij.

Bog, sam čista, večna Luč, vendar ne v telesnem smislu, forma vseh stvari, ki pa ne vstopa v njihovo substanco, je svet ustvaril iz svetlobe (*lux*) kot prve telesne forme (kot enosti materije in forme) oziroma telesnosti. Svetloba kot telesna forma namreč nenehno poraja samo sebe, tako da se po matematičnih zakonih sferično razprši v vse smeri, dokler ne doseže končnosti svojega širjenja ("*množenje preprostega bivajočega neskončnokrat mora proizvesti končno kvaliteto*") (Gilson, 1955, 263.) Tako doseže skrajno mejo sfer, mejo univerzuma in se obrne proti središču. Učinek tega odseva je luč (*lumen*), ki v množenju materije generira devet nebeških sfer in središčno, lunarno sfero. S tem, ko pride v središče, se njena difuzija zmanjša in iz nje nastanejo štiri zemeljske sfere: sfere ognja, zraka, vode in zemlje, ki so v nasprotju z nebeškimi sferami spremenljive. Stvarjenjska logika Grossetestove teologije se torej glasi nekako tako, kot jo je domiselno povzel Czeslaw Milosz: oxfordska srednjeveška sholastika je na vprašanje, kaj je bilo, preden je sploh kaj bilo, menila, da Božja svetloba. Njena *transmutatio* v fizikalno svetlobo pa je ustvarila vesolje. (Milosz, 1999, 165.)

Stopnja luči, ki jo ima sleherni telo, določa njegovo mesto v telesni hierarhiji, gibanje sveta pa ni nič drugega kot samo sebe porajajoča energija svetlobe, prek katere deluje Bog v svetu. To, kar je Bog v univerzumu, je duša v mikrokozmosu, v človeku. Tudi duša zaznava prek luči in v gibanju luči deluje na telo, medtem ko skladno s hierarhičnim redom telo ne more učinkovati na dušo. Luč je torej po Grossetestu posrednik med inteligenco duše kot čisto duhovno substanco, ki za svoje delovanje ne potrebuje nobenega telesnega organa, in telesom kot materialno substanco. Kar lahko duša uzre brez pomoči kakršnegakoli organa, so Božje ideje. V njihovi luči, s katero Bog razsvetljuje dušo, se razkriva resnica stvari, ki so odsevi idej. Duša torej ne zre Boga neposredno, temveč kakor oči zaznavajo vidne predmete v luči sonca, ne da bi neposredno gledale vanj, tako duša posredno uzre Boga v luči resnice. V tem je oxfordski učenjak zvest naslednik Avguštinove teorije iluminacije.

Estetika luči opata Sugerja ter kozmologija svetlobe Roberta Grossetesta, ki je bila odločilna za vso frančiškansko šolo (na primer, zlasti za nauk Bonaventure), sta ključnega pomena ne le za osvetlitev vloge luči v srednjeveški filozofiji, temveč tudi za razumevanje antičnega filozofskega izročila. Ponujata zanimiv, precej razviden odgovor na vprašanje, na kakšen način je metafiziko luči bilo pripravljeno in zmoglo od antičnih filozofskih predhodnikov prevzeti krščanstvo ter katere vsebine so bile zanj sprejemljive. Grški mit je tako stvarjenje sveta kot rojstvo in rodovniško hierarhijo bogov razumel predvsem kot proces, ki teče od noči k dnevni, od teme k svetlobi, od mračnih božjih sil Kaosa k svetlemu, bleščečemu bogu Zevsu. In tudi Platon v svojih dialogih osvetljuje predvsem pot, ki vodi od temin prividov k jasnosti resnice, od votline k "*najsvetlejšemu bivajočemu*", od prepričanja v realnost senc k razjasnitvi duše v druženju z idejo dobrega, medtem ko ostaja predhodna pot utemeljitve ideje dobrega kot počela in nastanka stvari neizpisana, zakrita. Toda že Plotin je zaobrnil ta pogled in prioriteto podelil razvitju bivajočega od luči Enege k mraku materije kot brezoblične gnote

¹⁶ Bacumker, 1969, 26-30. Prim. še Steenberghen (1966, 174), ki opozarja, da so znanstveni stiki med Anglijo in arabsko Španijo obstajali že v 12. stoletju in da imajo še danes "*angleške knjižnice najbrž več znanstvenih rokopisov iz 12. in 13. stoletja, ki jih Pariz nima.*"

stvarnosti, čeprav je ohranil tudi pomen vzpona duše kot poti k Luči. Tako je kasnejšim krščanskim mislecem ponudil obe možnosti, bodisi da so pojem svetlobe izrabljali v svoji ontologiji ali v spoznavni teoriji. A četudi je Platonov vpliv na srednji vek potekal predvsem prek spisov Plotina in Dionizija Areopagita, so bili srednjeveški krščanski misleci bolj platonistični od areopagitskega izročila, kolikor je tudi zanje počelo, tisto najvišje, praviloma izenačeno z lučjo in je tudi spoznanje prežeto z njegovim svetljenjem, ne pa s temo ali mrakom. Skladno s srednjeveško versko dogmatiko, ki hoče dokazati nujnost človekove vere in njegovega stika z Bogom, si je sholastika zadala nalogo, da pojasni navzočnost Boga v človeškem svetu. Grossetestova fizika svetlobe je evidentni dokaz tega prizadevanja. Pa tudi dokaz, kako je celotna zgodovina metafizike luči od Heraklita dalje, ki je prvi opozoril na ločnico med zaznavno in duhovno lučjo, pravzaprav poskus, kako to ločnico preseči, kako utemeljiti posredovanost med vidnim in miselnim svetom, med počelom bivajočega in njegovo filozofsko artikulacijo ter ne nazadnje med človekovim spoznanjem in njegovim delovanjem. Igra teme in svetlobe pa ostaja, kot pričajo nova in nova prizadevanja filozofov, enako skrivnostna in tako s svojo vznemirljivo govorico o zastrti jasnini pogleda še naprej nagovarja človeka, da v luči te igre išče odgovore na vprašanja o sebi in svetu. Morda tudi zato, ker je post-platonistična tradicija vendarle zamažala enega osrednjih Platonovih imperativov: da je namreč treba z lučjo lastnega spoznanja poskusiti osvetliti tudi temne pokrajine našega bivanja, da se mora filozof, pa naj zveni še tako utopično, po uvid v najsvetlejšo vrniti v mrak bivajočega in si prizadevati, da mu vdahne sijaj svojega vedenja. Prav v prevelikem hrepenenju po svetlem, po bleščavi luči se je od njene zaslepljujoče moči zgodila pozaba na temo, z njo pa je izginilo pri Platonu še prisotno prepričanje v filozofijo kot brezpogojno dejavno spoznanje.

Freud sicer človeka znova nagovarja, naj pogumno stopi v temo, naj se ozre po njej, ko v pokrajini jaza samozavestno prekopava naplavine človeške podzavesti. Toda ali mu je uspelo prepričati sodobnega človeka, da se namesto k luči kot razsvetljenju lastnih spoznavnih in doživljaljskih temin, kamor ga napotuje tradicionalno filozofsko izročilo, raje spusti v nepredvidljiva popotovanja po mračnih globinah lastne osebnosti? Še več, je psihoanalizi uspelo na tak način radikalno zaobrtni človekov pogled na ustroj celotnega sveta in na njegovo lastno duševnost? Ali pa sta luč in tema v območju človeškega mišljenja, tako pri Platonu, krščanskih mislecih kot tudi pri Freudu le pesniška simbola, ki o njegovi bivanjski izkušnji ne moreta povedati prav ničesar?

Z branjem antičnih in srednjeveških virov seveda ni moč presvetliti sodobnega človeka z jasnim sporočilom, ki bo veljavno in uporabno tudi zanj. Zakaj koliko smo danes odprti raz-skrivajoči igri sveta kot igri teme in luči, v kakšni meri smo isti ali drugačni v občutenju svetlobe ter kako sprejemamo misel o spoznanju kot duhovnem razsvetljenju, mora v iskanju lastne identitete sleherni med nami presoditi enako osamljen in sam kot некоč. A uvidenje vprašanj, ki iz oddaljenih tisočletij pretekajo sem v naš čas, usmerja sodobnega človeka k spoznanju o nujnosti raz-skrivanja tistih preteklih trenutkov, v katerih se je v bleščečem žaru želje uvideti čim več zakrilo neko svetlo vedenje. Tako v luči razumevanja posred(ova)nosti Platonovega nauka, ko se s tem lepim govori o onem dobrem, znova zažari namig, da se s prizadevanjem za lepoto mišljenja in lepoto sveta, ki ni zgolj lepota nekega umetniškega dejanja, na posredni način udejanja Dobro, kolikor je v svojem bistvu nujno posredovano. Namig je to, ki obsveti tudi mrak dvajsetega stoletja, stoletja, v katerem je človeštvo v sladostrastju pobijanja vrednot in bogov, avtoritet in sebe izgubilo človečnost. Platon ta mrak osvetljuje s spoznanjem, kako naj filozof govori, da bo dobro posredno znova zasijalo kot *arche*. Filozofi so to Platonovo spoznanje v nekem trenutku pozabili. V skritosti te pozabe, ki sledi raz-skrivajoči igri sveta kot svetlobe in teme, se je godila izguba

človečnosti. Ali njeno razkrivanje govori o tem, da je čas, ko je treba dobro znova utemeljiti kot *arche* našega filozofskega delovanja, da je čas za vnovično metafizično določitev etike sodobnega človeka?

Literatura:

Viri:

- Avguštin (1991): *Izpovedi*. (Cerkveni očetje; 4.) Prevedel Anton Sovrè, priredil Kajetan Gantar. Celje, Mohorjeva družba.
- Dionysius Areopagita (1986): *Über die himmlische Hierarchie*. (Bibliothek der griechischen Literatur, 22.) Prevedel in uvod napisal Heil Günter. Stuttgart, A. Hiersmann.
- Dionysius Areopagita (1994): *Über die Mystische Theologie*. (Bibliothek der griechischen Literatur, 40.) Prevedel in uvod napisal Adolf Martin Ritter. Stuttgart, A. Hiersmann.
- Dionysius Areopagita (1943): *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys L'Aréopagite*. (Bibliothèque philosophique.) Prevedel, uvod in opombe napisal Maurice de Gandillac. Pariz.
- Dionizij Areopagit (1994): *O nebeški hierarhiji I-IV*. Prevedel Gorazd Kocijančič. Nova revija, št. 145-146, Ljubljana, Nova revija, str. 139-150.
- Kocijančič, Gorazd (1996): *Posredovanja*. Celje, Mohorjeva družba.
- Plotin (1984): *Eneade I-VI*. (Kristali; 5.) Prevod, predgovor in opombe Slobodan Blagojević. Beograd, Književne novine.
- Plotini Opera* (1964, 1977, 1982). Tom. I-III. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Izdala Paul Henry in Hans-Rudolf Schwyzer. Oxford, Oxford University Press.

Sekundarna literatura:

- Baeumker (1969): *Der Platonismus im Mittelalter*. V: Beierwaltes, Walter (ured.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Beierwaltes, Walter (1977): *Plotins Metaphysik des Lichtes*. V: Zintzen, Clemens (ured.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Copleston, Frederick Charles (1993): *A History of Philosophy II*. New York, Doubleday.
- Dörrie (1969): *Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin*. V: Beierwaltes, Walter (ured.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gatti, Maria Luisa (1996): *Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism*. V: Gerson, Lloyd P. (ured.): *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gilson, Etienne (1955): *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York.
- Koch, Josef (1969): *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus*. V: Beierwaltes, Walter (ured.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Louth, Andrew (1993): *Izvori krščanskega mističnega izročila. Od Platona do Dionizija*. (Hieron.) Prevedla Nike in Gorazd Kocijančič. Ljubljana, Nova revija.
- Milosz, Czeslaw: *Drugi abecednik*. V: Nova revija 18/1999, št. 207-208, str. 162-166.
- Panofsky, Erwin (1994): *Pomen v likovni umetnosti*. (Studia humanitatis.) Prevedel Igor Zabel. Ljubljana, ŠKUC-FF.
- Rist, John (1996): *Plotinus and Christian Philosophy*. V: Gerson, Lloyd P. (ured.): *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Steenberghen, Fernand van (1966): *La philosophie au XIII siècle*. Louvain-Pariz: Universitaires de Louvain - Beatrice Nauwelaerts.