

Matejka  
GRGIČ

TEMATSKI SKLOPI  
TEORIJE JEZIKA  
V POZNOANTIČNI  
FILOZOFIJI: PRIMER  
NOVOPLATONIZMA

*Izvleček*

Obdobje pozne antike je zelo pomembno za zgodovino teorij jezika, saj izvira iz njega vsa misterijska tradicija v filozofiji jezika. Duh tedanje dobe je prisoten v misli ene najplodnejših poznoantičnih šol, v novoplatonizmu. Za novoplatonistično razumevanje jezika je ključnega pomena pojem *lógos* (kompleksna struktura simbolov), ki ga novoplatonisti zoperstavljajo pojmu *glotta/dialektos* («zunanjí jezik»). Takšno pojmovanje jezika je vplivalo na nekatere filozofske šole srednjega veka in renesanse, v jezikoslovni tradiciji Zahoda pa se z izjemo nekaterih vidikov ni uveljavilo.

*Abstract*

Late antiquity was an important period in the theory of language, since all mystical traditions in the philosophy of language may be traced back to it. The mentality of the age is reflected in one of its most productive schools, in Neoplatonism. A key concept in the Neoplatonic understanding of language is *lógos*, a complex structure of symbols, as opposed to *glotta/dialektos* (an “external” language). This Neoplatonic conception of language was adopted by a number of medieval and Renaissance philosophical schools, but largely ignored in the western grammatical tradition.

Poznoantična filozofija je od klasične antične filozofije in od helenističnih šol prevzela poleg mnogih drugih izhodišč tudi osnovno pojmovanje jezika. K poznoantični filozofiji prištevam šole in mislece t. i. cesarske dobe, torej v glavnem tiste, ki so delovali v prvih stoletjih našega štetja pa vse do uradnega zaprtja poganskih šol z Justinijanovim ediktom leta 529.

O pomenu teh smeri in šol za teorije jezika je takole zapisala L. Formigari: »Poznoantično obdobje je čas, ki je iz različnih vidikov zelo pomemben za zgodovino teorij jezika. V filozofsko-religioznem sinkretizmu tedanjega časa, v katerega so se stekali elementi judovstva, gnosticizma, platonizma ... nahajamo vire vse misterijsko-filozofske tradicije v zgodovini filozofije jezika.«<sup>1</sup> Ista avtorica nas opozarja, da je poznavanje novoplatonistične filozofije jezika ključnega pomena za

<sup>1</sup> Prim. Formigari, 2001, 80.

poglabljeno razumevanje veliko poznejših in nam sodobnejših teorij, npr. nemške romantike.

Duh tedanje dobe – dobe krčevitega iskanja novega in ohranjevanja starega, dobe nasilja in pacifizma, hedonizma in askeze – se izjemno jasno in učinkovito kaže v filozofski produkciji ene najplodnejših poznoantičnih šol: v novoplatonizmu.<sup>2</sup>

### Novoplatonizem

»Novoplatonizmov« je bilo od antike do danes več. Antični novoplatonizem je torej le en, resda prvi poskus aktualizacije Platonove misli. Takih poskusov je bilo od antike dalje kar nekaj; danes je poleg antičnega najbolj znan renesančni novoplatonizem, katerega najznačilnejši predstavnik je bil Marsilio Ficino.<sup>3</sup> Še en poskus aktualizacije Platonove misli, ki ga moramo vsaj mimogrede omeniti na tem mestu, je Jungova psihoanalitično-filozofska teorija, ki je nastala v 20. stoletju.<sup>4</sup>

Ena od specifičnih značilnosti antičnega novoplatonizma je kontinuiteta v tradiciji. Od Platona do cesarskih šol je sicer minilo nekaj stoletij, vendar se v tem času Platonova misel ni nikoli »izgubila«. Tradicija, katere začetnik je bil Platon, se je kontinuirano, čeprav ne vedno enako vitalno, nadaljevala vse do leta 529. Platonovi nasledniki so bili najprej njegovi učenci, tisti, ki so ga neposredno poznali ne samo kot učitelja, ampak tudi kot človeka. Ti »zgodnji« platonisti so po njem prevzeli Akademijo in jo bolj ali manj uspešno vodili – to obdobje razvoja Platonove misli imenujemo starejši platonizem. Temu sledi t. i. srednji platonizem. Njegova domovina niso več Atene, ampak Aleksandrija, novo kulturno središče tedaj že skoraj povsem rimskega Sredozemlja. V tem času (od 1. stoletja pr. n. št. do 2. stoletja n. št.) se spet uveljavita metafizika in ontologija Platonove matrice, spet je v ospredju spekulacija o nadčutnem svetu, svetu idej.<sup>5</sup>

O novem platonizmu ali novoplatonizmu, ki je predmet te študije, govorimo nekje od konca 2. stoletja. Antični novoplatonisti so imeli dva »učitelja«: Plotina, ki so ga povečini neposredno poznali, saj je bil njihov sodobnik, sogovornik ali učitelj, in Platona, ki jim je bil vir in

<sup>2</sup> Poleg novoplatonizma so za to obdobje značilne še druge šole, ki povzemajo in aktualizirajo nauke klasične antične in helenistične filozofije, npr. novoaristotelizem, novopitagorejstvo, novostoičizem. Za splošni oris dobe prim. Reale, 1993, IV.

<sup>3</sup> Prim. Škamperle, 1999.

<sup>4</sup> Prim. Jung, 1991.

<sup>5</sup> Najznačilnejši predstavnik srednjega platonizma je Plutarh, ki je živel v 1. in 2. stoletju n. št.

vzor. Po osnovnih ugotovitvah, do katerih sta prišla najprej Zeller, nato pa še Praechter,<sup>6</sup> je Reale postavil kanonično delitev novoplatonističnih šol,<sup>7</sup> ki jo je treba obnoviti.

Po Realeju lahko antični novoplatonizem delimo na sedem šol oz. struj, kot kaže spodnja razpredelnica:

št.	šola	obdobje	ustanovitelj	predstavniki
1	1. aleksandrijska	začetek 3. stol.	Amonij	Plotin, morda tudi Origen
2	rimska	2. polovica 3. stol.	Plotin	Porfirij
3	sirijska	začetek 4. stol.	Jamblih	Edezij
4	pergamska	4. stol.	Edezij	Julijan Odpadnik, Salustij
5	atenska	konec 4. stol. do 529	Plutarh Atenski	Proklos, Damascen, Simplicij in Priscijan
6	2. aleksandrijska	konec 4. stol.		Hermija, Amonij, Olimpiodor, Asklepij
7	zahodni (latinski) novoplatonisti	od konca 4. stol.		Makrobij, Marcijan Kapela, Boecij

Šole antičnega novoplatonizma so zadnji poskus ohraniti vitalnost poganske kulture. Ta poskus je vsaj nekaterim novoplatonistom očitno tudi uspel, saj pomenijo njihova dela, skupaj s prvimi spisi krščanskih očetov, enega od filozofskih vrhuncev te dobe.

V novoplatonizmu se srečujejo in spajajo tako filozofske kot teološke iztočnice, eksoterični in ezoterični nauki, izročila grških misterijev in orientalskih kultov, teurgične in mantične prakse. Sledi vseh teh šol, struj in tokov še danes izstopajo v besedilih takratnih mislecev in nam ponujajo enkratno sliko raznolikega, kontroverznega obdobja, polnega dihotomij in disharmonij.

Nauki in vzgibi novoplatonizma so med drugim zanimivi tudi zaradi svojega vpliva na kasnejše ali celo sodobne krščanske avtorje. Origen Aleksandrijski je izhajal iz Amonijevih naukov, latinska patristika iz Porfirijevih, po Plotinu je spoznaval Platonovo misel Avrelij Avguštin, medtem ko je Dionizij Areopagit sledil Proklu.<sup>8</sup>

Zgodovina filozofije ni bila vedno enako prizanesljiva do novopla-

<sup>6</sup> Prim. Praechter, 1910.

<sup>7</sup> Reale, 1993.

<sup>8</sup> Za apologetiko in zgodnjo patristiko, ki se je začela še pred novoplatonizmom, so posebej zanimiva srednjeplatonistična stališča.

tonizma. Srednji vek ga je poznal, a redko eksplicitno navajal, kaj šele hvalil. Renesansa ga je kovala v zvezde. Po stoletjih racionalističnega in pozitivističnega prezira ga je skušala stroka primerno in kar se da objektivno ovrednotiti od druge polovice 20. stoletja – vprašanje je, koliko in kako vpliva na to »objektivno strokovnost« širša epistemologija, ki jo narekuje kulturna potreba po iskanju miselnih vzporednic s sodobno raznolikostjo, kontroverznostjo, dihotomijo in disharmonijo itd. Med temami, ki postajajo v tem raziskovalnem kontekstu aktualne, so tudi vprašanja in teorije jezika v novoplatonistični spekulaciji.

### Vprašanja in teorije jezika

Vprašanja in teorije jezika so po novoplatonističnem opusu precej neenakomerno porazdeljeni. Največ gradiva najdemo v komentarjih k Platonovemu *Kratilu*.<sup>9</sup> Naslednji pomembni vir – a v tem primeru gre bolj za jezikoslovne razprave v smislu *tehne* – so slovnice,<sup>10</sup> najpomembnejši pa ostajajo kljub vsemu besedila, ki niso neposredno vezana na jezikovno ali jezikoslovno tematiko. To so dialogi, razprave, spisi najrazličnejših vsebin in oblik, v katerih se avtorji ob drugih temah lotevajo tudi vprašanj jezika.<sup>11</sup> Če je na splošno res, kot trdi L. Formigari,<sup>12</sup> da so se vprašanj jezika lotevale predvsem »filozofije množstva«, ne pa »metafizike *enega*«, so teorije jezika v novoplatonizmu zanimiva izjema – jezika so se namreč lotevale znotraj ene izmed najpopolnejših metafizik *enega* in njegovih emanacij, kar daje novoplatonističnim teorijam jezika posebne razsežnosti.

Zelo redka so tudi sodobna znanstvena dela, ki obravnavajo filozofijo jezika v pozni antiki. Poleg nekaterih splošnih pregledov filozofije jezika<sup>13</sup> je treba na tem mestu posebej omeniti še Amslerjevo, Cromejevo, Ebbesenovo in Hirschlejevo delo.<sup>14</sup>

V nadaljevanju bom poskusila izluščiti in osvetliti nekaj osnovnih tematskih sklopov teorij jezika v novoplatonizmu.

<sup>9</sup> Najbolj znana komentarja sta nastala izpod Jamblihovega in Proklovega peresa, ohranila so se tudi *sholia*, vendar gre večinoma za fragmente oz. krajša dela.

<sup>10</sup> Najbolj znano od teh je v 1. stoletju pr. n. št. napisal Dionizij Tračan. To je prva nam znana »preglednica« grškega jezika, *Téhne grammatiké*.

<sup>11</sup> V tem prispevku se bom omejila predvsem na *Corpus hermeticum* (v nadaljevanju: *CH*), delo neznanega avtorja ali avtorjev; *Kaldejske oraklje* (*Haldaika logia*, v nadaljevanju: *HL*), ki jih pripisujejo nekemu Julijanu Teurgu, Jamblihovo razpravo *De Mysteriis* (v nadaljevanju: *De Myst.*), Proklove *Prvine bogoslovja*, Plotinove *Eneade* in nekaj Plutarhových odlomkov.

<sup>12</sup> Prim. Formigari, 2001.

<sup>13</sup> Prim. Coseriu, 2003; Formigari, 2001.

<sup>14</sup> Prim. Amsler, 1989; Crome, 1970; Ebbesen, 1995; Hirschle, 1979.

## 1. Notranji in zunanji jezik

Teorija o obstoju dveh ali celo več »ravnih« diskurza<sup>15</sup> glede na razmerje jezika do duše in telesa je baje prvič izpričana pri Platonu. Platon je na več mestih izpostavil teorijo, da je misel diskurz duše s samo sabo.<sup>16</sup> Za Platona – in pozneje za katerega koli platonista – se mora med obema diskurzoma vzpostaviti hierarhična lestvica, povsem podobna tisti, ki jo lahko zarišemo v odnosu med dušo in telesom. Na prvem, višjem mestu je duševni, torej notranji diskurz. Zunanji, ki predpostavlja vlogo telesa (saj je govor v svoji pojavnih obliki vedno tudi produkt organov – glasilk, ust, jezika), je telesno pogojen, torej nižji, drugotni. S tem se dodatno uveljavi ločnica med pojmovanjem jezika kot kognitivne formacije in pojmovanjem jezika kot kulturne formacije, ki je značilna za zahodno jezikoslovje.

Novoplatonist Jamblih uvaja pojem notranjega jezika *v oniričnem kontekstu*. Sanje so »blaženo« stanje, stik z dimenzijo, ki ni vezana na telesnost: »Te stvari [sanje] izhajajo iz misli in besed/govorov (*lógon*), ki so v nas.«<sup>17</sup> Jezik, o katerem piše Jamblih, je netelesni jezik, kajti porodi se takrat, ko telo počiva, in ne prihaja iz telesa, ampak iz duše. Obenem je to tudi božji jezik ali vsaj jezik, ki je v stiku z božjim – ta stik je namreč ena od bistvenih značilnosti oniričnega konteksta, pa tudi duše nasploh. Duša je izvor jezika; to velja po Jamblihovem mnenju za ves jezik in za vsak jezik. A še posebej za jezik, ki je samo v duši, ki nima telesne oz. materialne razsežnosti in ki torej »govori« le v sanjah, ko telo počiva. Prehod iz spanca v budnost pomeni tudi prehod jezika iz netelesnosti v telesnost: »[S]lišati je mogoče neki komaj zaznaven glas, ki vodi k temu, kar mora biti storjeno.«<sup>18</sup> Šele v tej fazi eksternalizacije ali po Jamblihu »utelešenja« jezika se pojavi glas, *phoné*. Izvorno pa je jezik na docela psihični oz. kognitivni, netelesni in torej tudi neglasovni ravni. Jamblih uporablja tudi izraz *pneúma* (dah, duh). Ta faza mu pomeni prehod iz notranjega v zunanji jezik, katerega vzporednica je vidna v dvojici spanec – budnost. Glas, o katerem piše avtor, ni človeški,

<sup>15</sup> Termin *diskurz* je značilen predvsem za sodobno jezikoslovje, predvsem za področje pragmatike in drugih jezikoslovnih ved, ki so z njo povezane. Tu ga uporabljam namesto izraza *govor*, ki je pogosteje uporabljen v historični perspektivi; zdi se mi namreč, da se izraz *govor* lahko razume v ožjem smislu oralnega verbalnega diskurza, kar bi utegnilo biti zavajajoče.

<sup>16</sup> Prim. *Teajtet*, 189e, 206d; *Sofist*, 263e; *Fileb*, 38c. Platonov opus je zbran, preveden v slovenščino in opremljen z izčrpnimi razlagami v delu Platon, av., Kocijančič, ur. in prev., 2004.

<sup>17</sup> *De Myst.*, III, 2. Jamblihove odlomke povzemam po knjigi Giamblico, av., Morreschini, C., ur. 2003, v kateri je ponatisnjeno besedilo v izvirniku, opremljeno z italijanskim prevodom. Razprava doslej še ni bila prevedena v slovenščino.

<sup>18</sup> *De Myst.*, III, 2.

ampak poslan od boga, človek pa ga lahko zasliši v sebi, ko še spi (ko je torej duša budna, telo pa ne), ali okoli sebe, ko se že prebuja. Glasovi, ki jih človek sliši okoli sebe, prihajajo iz *pneúma*, ki ga obdaja.

*Lógos* je notranji jezik, jezik kot um, jezik kot duša, jezik kot bog; *foné* je pozunanjenost tega jezika, sredstvo te pozunanjenosti (prenosnik glasu) pa je dah, *pneúma*, ki »nosi« glasove jezika. V srednjem veku se teorija o dveh ali več vzporednih diskurzih še razširi. Srednjeveški avtorji zastopajo v glavnem stališče o treh *orationes*, torej treh diskurzih: *oratio concepta* (ali *mentalis*) je notranji, »mišljeni« diskurz, *oratio prolata* je zunanji, »izneseni« diskurz, *oratio scripta* pa zapisani diskurz.<sup>19</sup>

## 2. Človeški in živalski jezik

Na tem mestu moramo na kratko omeniti tudi teorije o podobnostih in razlikah med človeškim in živalskim jezikom. Vzporejanje različnih jezikov (*glóttas*, *diálektos*) znotraj širšega pojma *lógos*a je bilo v pozni antiki že razširjeno in uveljavljeno. Običajno je sicer šlo za razmišljanje o prevedljivosti iz enega v drug človeški jezik, pojavljajo pa so se tudi »drugačni« jeziki: božji jezik, angelski jezik in ... živalski jezik.

Novoplatonist Amonij je baje trdil, da imajo tudi živali semantično zmožnost (torej zmožnost pomenjanja). Te zmožnosti ni mogoče na noben način določiti ali opisati, to pa zato, ker njenih produktov – pomenov – ni mogoče zapisati. Živali se sporazumevajo v neartikuliranem jeziku, ki je zaradi tega povsem nedoločljiv.<sup>20</sup>

Porfirij je šel v svojem razmišljanju še dlje. Človeški in živalski jeziki so oboji božji dar, je menil, oboji so del nekega kontinuuma, le da se božji *lógos* v enih reflektira bolj, v drugih pa manj.

Podobno je razmišljal tudi avtor *Hermetičnega korpusa*. Človek je tisto bitje, ki ima v sebi poleg uma še *lógos*, in to »izgovorljivi *lógos*«, pravi oče (Hermes) v XII. razpravi: »[Človek] ima tudi izgovorljivo besedo [*proforikòn lógon*].«<sup>21</sup> Tudi živali se sporazumevajo, mu ugovarja sin; kako, če je bog samo človeku naklonil izrekljivi *lógos*? Oče odgovarja: živali se res sporazumevajo, toda vsaka pasma ima svoj jezik, pravzaprav glas. In v tem je bistvena razlika med živaljo in človekom: živalski jezik

<sup>19</sup> Prim. Grgič, 2005.

<sup>20</sup> Novoplatonist Amonij Sakas nam ni pustil nobenih pisnih virov. Vse, kar vemo o njegovem življenju in delu, povzemamo iz pričevanj sodobnikov in učencev. Med temi sta najbolj znana pogan Proklos in kristjan Origen, pomemben vir za rekonstrukcijo Amonijeve filozofije pa je Porfirijev spis *Plotinovo življenje*.

<sup>21</sup> CH XII, 12. *Corpus hermeticum* je bil preveden v slovenščino, žal brez ponatisa izvirnika. Za primerjavo sem se zato posluževala izdaje Nock, Festugière, ur., 1946.

je samo glas (v grškem izvorniku: *phoné*), medtem ko je človeški jezik *lógos*. V triadi *noûs* – *lógos* – *foné* pripada človeškemu jeziku središčna vloga. Je tisto, kar črpa svojo moč iz *noûs*, izraža pa jo z glasom.<sup>22</sup>

### 3. Človeški jezik kot podoba božjega jezika

V primerjavi z živalskim je torej človeški jezik bliže božjemu. Je, točneje, njegova podoba. Zunanji, izgovorjeni diskurz je od božjega najdlje; notranji diskurz, jezik duše, je z njim v neposrednem stiku in mu je torej podobnejši – to stališče je bilo na splošno značilno za ves novoplatonizem, zelo jasno ga je izrazil npr. Plotin v svojih *Eneadah* (I, II, 3).

Novoplatonisti, ki so na neki točki zagovarjali stičišče med božjim in človeškim jezikom oz. božjo naravo vsakega jezika (v smislu *lógosa*, ne *glotte/dialektosa*), so se po eni strani opirali na grško tradicijo, po kateri je bil jezik človekova sposobnost in ne božji dar, po drugi pa so povzemali nekatere iztočnice iz drugih kulturnih okolij, v katerih je bil jezik postavljen v kontekst svetega in božjega.

Grki niso imeli kakega »boga jezika«. Božanstvo, ki je bilo še najtesneje povezano z jezikom – in v pozni antiki se je ta vez v primerjavi s prejšnjimi obdobji še posebej utrdila –, je bil Hermes. Grški bog Hermes povzema nekatere bistvene značilnosti egipčanskega boga Tota in je zato z njim primerljiv.<sup>23</sup> Toda poznoantični Hermes ima, vsaj kar zadeva božanstvo jezika, docela grške značilnosti. Je izumitelj besede (*lógosa*) in njenega izjavljanja, govorice (*éirein*). Bog si torej izmisli pojma beseda in govorica znotraj teh pojmov pa prepušča genezo posameznih pojavov (besed, govorov) ljudem.

Grški Hermes nima nobene neposredne zveze s pisavo. Ta je v grškem kulturnem okolju le drugotni znak, znak za govorjeno besedo, »podoba podobe«, še za eno stopnjo dlje od popolnosti. Zato je Hermes vedno le bog besede, govorice. Egipčanski bog Tot, ki je bil sicer tako kot Hermes glasnik bogov,<sup>24</sup> pa je bil tudi bog pisave. Bil je, dobese-

<sup>22</sup> Tudi spekulacije o razlikah in podobnostih med človeškim in živalskim jeziki je povzel srednji vek. Prim. Eco, Marmo, ur., 1989.

<sup>23</sup> Prim. *CH, De Myst*. Podobno se je v polnem razcvetu klasične filozofije izrazil že Platon, ki je v *Kratilu* zapisal, da izhaja Hermesovo ime iz besede *hermeneus* (po Platonu: *glasnik, tat, mešetar in šušmar*, kajti vsa ta nečista dejanja je mogoče izvesti z močjo besede), ta pa iz sintagme *ho mesamenos eirein* (po Platonu: *tisti, ki si je izmislil govorico*). Platon, *Kratil*, 407e–408a. Etimološka metoda, ki jo uporablja Platon, sodi v kontekst t. i. simbolične etimologije, katere cilj ni raziskati razvoj besede, ampak priti do sozvočja med besedo in stvarjo.

<sup>24</sup> Tudi slovenski izraz (*glasnik*) ohranja neposredno referenco na glas, torej na

dno, *scriba* (zapisnikar) bogov – tako so mu pozneje pravili Rimljani. Tu seveda ne gre za naključje, ampak za globinsko razločevanje med dvema pojmom jezika in pisave.<sup>25</sup>

Toda Hermes je skupaj z drugimi poganskimi božanstvi za novoplatoniste le alegorija. Stičišče med jezikovnimi pojavi, človeškim pojmom jezika in božjim jezikom je drugje – zato ga je treba razlagati na drugačni ravni.

Stičišče, skupna točka, konvergenta človeškega in božjega jezika je izražena v pojmu, ki je bil grški filozofiji izredno drag – to je pojem *lógos*. Z njim je močno prežeta vsa poznoantična in tudi njej sočasna zgodnja krščanska filozofija,<sup>26</sup> »natančni« pomen *lógosa* pa ostaja vse do danes nedefiniran.<sup>27</sup> Medtem ko se nam sodobna filozofija jezika kaže predvsem kot »aplikativna filozofija«, je bila novoplatonistična filozofija jezika izrazito »primarna«, kot velja za ontologijo in metafiziko. Jezika namreč ni obravnavala zunaj konteksta ontologije in metafizike, ampak – v smislu *lógosa* – znotraj njiju. V tem se kaže novoplatonistično nadaljevanje Platonovega izročila in zavračanje aristotelovske obravnave jezika in jezikovnih pojavov predvsem (čeprav ne izključno) znotraj logike in poetike.

Eno od besedil, izredno dragocenih za razumevanje poznoantičnega *lógosa*, je *Corpus hermeticum*. Za neznanega avtorja (ali avtorje) tega korpusa je *lógos* božji in svet, a hkrati od vsega božjega in svetega tisto, kar je človeku (edino) dostopno. Je torej pot (ali ena od poti), po kateri se duša lahko vrne k Bogu.<sup>28</sup> *Lógos* je dar redkih. V tem smislu (kajti avtor ali avtorji *Corpusa* govorijo o *logosu* v različnih kontekstih in z različnimi pomeni, kot je značilno za Grke) je *lógos* podoben sposobnosti poimenovanja stvarstva, ki jo po eni strani zasledimo v judovskem

---

glasovno, govorno komponento sporočanja in sporočila.

<sup>25</sup> Za Grke je bila zapisana beseda, kot smo videli, grafični prenos izgovorjene besede. Egipčanski model pa je bil drugačen. Njihova pisava, ki jo poznamo z imenom hieroglifi, je bila dejansko to, kar nam pove že njeno ime samo: sveta pisava. Prim. Daniels, Bright, 1996.

<sup>26</sup> Najlepši primer tega ostaja Janezov *Evangelij*. Več je tudi vzporednic med grškim Hermesom in krščanskim Kristusom. Čeprav je Hermes kot glasnik bogov bliže angelu, se tu pa tam pojavi tudi kaka zanimiva primerjava s Kristusom; npr. v freski T. Lauretija *Trionfo della religione cristiana* na stropu Konstantinove dvorane v Stanzah Vatikanskih muzejev.

<sup>27</sup> *Lógos* je jezik/beseda, ki je eno z razumom: za pravilno razumevanje tega pojma ne enega ne drugega elementa ne moremo odmisлити. *Lógos* (grški, krščanski in delno tudi tisti, s katerim je 70 grških modrecev prevedlo židovsko staro zavezo) ni samo na ravni jezika, po drugi strani pa spet niti samo na ravni razuma ali uma, kot včasih narobe menimo.

<sup>28</sup> Prim. *HL*, passim. *Kaldejski oraklji* še niso prevedeni v slovenščino, zato sem uporabljala besedilo Des Places, ur., 1971.

kulturnem okolju (v *Genezi* in kasneje v delu Filona Aleksandrijskega), po drugi pa tudi že v grškem okolju, denimo pri Platonu: ta dar *lógo-sa* je povsem podoben tistemu daru, ki ga Platon pripisuje svojemu imenodajalcu.<sup>29</sup> Če je namreč zmožnost govorenja tako kot zmožnost delanja oz. delovanja povezana z *nousom*, je sposobnost dajanja imen oz. poimenovanja povezana z *logosom*.

*Lógos* je srednji, vezni in posredniški člen med bogom in človekom tudi v *Kaldejskih orakljih*. Toda medtem ko je bil *lógos* v *Corpusu* bolj vezan na človeka in človeško, na njegove umske in jezikovne sposobnosti, je v *Orakljih* bližje Bogu in božjemu. Je sredstvo, po katerem se človeška duša lahko seznanj z Bogom in pride v stik z njim: »Poišči prehod duše, po katerem se je v določenem redu po telesu spustila in po katerem jo boš dvignil, tako da boš svetemu jeziku/besedi pridružil dejanje (delo).«<sup>30</sup>

Podobno se dogaja tudi v krščanski tradiciji (ki je nastala in se razvila vzporedno s srednjim in novim platonizmom), kjer je *lógos* res med človekom in Bogom, a kljub temu božji sin, ki postane človek. Ta pridih božanskosti pridobi *lógos* že v poganski tradiciji, kot nam izpričujejo poleg *Orakljev* tudi drugi spisi. Teoretično bi bila seveda možna tudi drugačna razlaga, ki pa za zdaj ni dokazana: da je avtor *Orakljev* poznal *Novo zavezo* (čeprav je nikjer ne omenja) in iz nje črpal svoje pojmovanje *lógo-sa*.

#### 4. Jezik in stvarjenje

Sozvočij med novoplatonistično (torej pogansko) filozofijo in (krščansko) patristiko je veliko – tudi na področju teorij jezika. Eno od takih sozvočij neposredno povezuje jezik (*lógos*) z nastankom sveta.

Krščanska filozofija je tako pojmovanje *lógo-sa* prevzela po židovski tradiciji, kar je dovolj jasno izpričano; podobno, kolikor nam je znano, je bilo tudi egipčansko pojmovanje stvarjenja sveta z glasovi.<sup>31</sup> Vendar pa je imel podobno predstavo o nastanku sveta tudi novoplatonizem – in vprašanje je, koliko gre za eno- ali obojestranski vpliv poganske in krščanske kulturne tradicije.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Platonov »zakonodajalec« iz *Kratila* je obenem tudi »imenodajalec«, postavljaalec imen (*nomothétes*). Prim. Grgič, 2005b.

<sup>30</sup> HL 110. Ker *Kaldejski oraklji* doslej še niso bili prevedeni v slovenščino, so prevodi, ki jih navajam, moji.

<sup>31</sup> Prim. Boylan, 1922.

<sup>32</sup> Medtem ko je dokazano, da so židje (npr. Filon Aleksandrijski) in kristjani (npr. Origenes) poznali grško kulturo (jezik, filozofijo, književnost itd.), ostaja še vedno odprto in nerešeno vprašanje, koliko so Grki poznali židovstvo in

Da je bilo stvarjenje »z besedo«, nam je pustil zapisano neznani avtor *Hermetičnega korpusa*. Že v prvi razpravi, tisti, ki ima naslov *Poimandres*, piše: »Um, Bog, ki je moško-ženske narave ter življenje in svetloba, je z besedo [*lógos*] ustvaril drugi um – demiurga.«<sup>33</sup> Stvarjanje je torej z *logosom*. Tako kot že pri Filonu Aleksandrijskem<sup>34</sup>, tako kot v *Svetem pismu*. Ta motiv se v *Corpusu* pojavlja še na drugih mestih, najdemo pa ga tudi drugje.

Kako razlagati ta pojav? Mnenja sem, da ga je treba vključiti v širši kontekst težnje po transcendenci in kulturnega sinkretizma, ki je značilen za pozno antiko. Jezik je postal v času helenizma predmet slovnice in priročnikov; *tékhne grammatiké* se je popolnoma osamosvojila od filozofske spekulacije,<sup>35</sup> postala je stroka, kakršne ne Platon ne Aristotel še nista poznala. Tudi filozofija sama je poskrbela za semiotičski preobrat, s čimer se je pri obravnavi jezika prvenstveno osredotočila na izgovorljivo – to je bila stoiška teorija pojma *lektón*. Takoj za tem pa se je pojavila potreba po ohranitvi filozofske spekulacije o jeziku na ravni metafizike, ontologije, tudi teologije.<sup>36</sup> Z novoplatonizmom se v teorijah jezika spet pojavi tisto, kar je *neizgovorljivo*, jezik spet ni samo iz znakov in glasov, ampak tudi iz simbolov in tišine (*sigé*). Pojma neizgovorljivega in tišine pa odpirata jezik transcendenci – v jeziku in z jezikom ni več samo tisto, kar je izgovorljivo, pomenljivo (*semainómenos*), ampak tudi tisto, kar je neizgovorljivo, neoznačljivo.

Med elementi iz te zadnje skupine se znajde tudi stvarjenje sveta z *logosom*. Tema ni izvorno grška; a novoplatonisti so dediči helenističnega in cesarskega kozmopolitizma, zato jih tujost privlačuje: sprejemajo jo, hkrati pa je ob vsaki temeljitejši obravnavi ne morejo razlagati drugače kot znotraj svojega kulturnega okolja, s sredstvi svoje filozofske tradi-

---

krščanstvo. Sklicevanje na krščansko filozofijo je eksplicitno samo v nekaterih (redkih) primerih, predvsem takrat, ko gre za kritično stališče do »nove šole«. Tak je primer Celza in njegovega spisa proti kristjanom z naslovom *Alethès lógos* (*Resnični govor*) – delo se je izgubilo, delno ga lahko rekonstruiramo po povzetkih iz Origenovega dela *Contra Celsum*.

<sup>33</sup> CH I, 9 (*Poimandres*). Naslova prve in zadnje knjige iz *Corpusa* (*Poimandres* in *Asclepius*), ki sta najbolj znana in edina v rabi med raziskovalci, navajam med oklepaji. Prevodi so delo P. Češarka, ki je pripravil slovensko izdajo *Corpusa*; prim. Hermes Trismegist, av., Škamperle, ur., 2001.

<sup>34</sup> Prim. Filon, *Heres*. Filonova dela so bila prevedena v več evropskih jezikov, v slovenščino pa še ne. Za kanonično velja angleška izdaja s ponatisom izvirnika. Prim. Philo, av., Colson, Whiteaker, ur., 1929–1962.

<sup>35</sup> Prim. Robins, 1967.

<sup>36</sup> Ta »trend« je soroden tistemu, ki ga opažamo ob raziskovanju jezikoslovnih ved ob koncu 18. in v začetku 19. stoletja, ko so se po eni strani močno razvile empirične metode v jezikoslovju, po drugi strani pa tudi filozofska spekulacija jezikovnih in jezikoslovnih vprašanj.

cije. Tako postane tudi prevzeta teza o stvarjenju sveta z jezikom eden od sestavnih delov novoplatonistične filozofije jezika.

## 5. Imena

Bolj grška (natančneje: platonistična) je teorija imena. Za predhodnika teorije imena v zahodni kulturi velja Platon, ki je tej temi posvetil enega od svojih najbolj znanih dialogov, *Kratila*.<sup>37</sup> Dialog je bil izredno cenjen že v antiki; tudi v času helenizma, ko je filozofija jezika zavila po eni strani proti semiotiki (kot smo videli s stoiki), po drugi pa proti pragmatiki (s skeptiki, kar je najočitneje v delu Seksta Empirika *Pròs grammaticós*), so se našli posnemovalci in nadaljevalci Platonove spekulacije na področju teorije imena. Tej je še najbližja epikurejska teorija *prólexis*.<sup>38</sup>

Novoplatonisti so se zadeve lotili na novo. Po eni strani so spet vzeli v roke Platona, ga prebirali, prepisovali in komentirali. Po drugi strani so teorijo umestili v tisti del njihove filozofije, ki je mejil na magijo, mantiko in teurgiko.

Proklos, zadnji veliki poganski filozof, je trdil, da imena razumemo najprej (torej na najnižji ravni) s pomočjo fantazij (*phantasíai*), ki so pri delovanju znotraj »jezika« *lektiké* – torej jezikovne, besedne. Fantazije dajejo zvokom pomen in smisel – ta se torej ne konstituirata na ravni skladnje (propozicije, sodbe), ampak na ravni imena. Ime je podoba imenovanega. Med vsemi različnimi vrstami podob pa je pojmu ime na še najbližja tista, ki predpostavlja soprisotnost upodablajočega, upodobitve in upodobljenega; take so npr. podobe, ki se zrcalijo na vodni površini. Kot je vsaka zemeljska stvar podoba, ki predpostavlja soprisotnost upodablajočega in upodobljenega – svoje transcendence (torej, v zadnji instanci, *enega*), je tudi ime podoba, ki zaobjema, če uporabimo izrazje semiotike, označevalca in označenca, od katerih je slednji transcendenten. Ime torej ni le znak, ki »stoji namesto česa«, ampak simbol, ki v sebi združuje vse značilnosti znaka, dodaja pa jim še transcendentnost označenca oz. prisotnost referenta. To prisotnost je treba seveda razumeti v kontekstu novoplatonistične ali celo kakršne koli mistike.

S pojmom *ágalma* se Proklos s svojo teorijo imena najočitneje

<sup>37</sup> Prim. Platon, av., Kocijančič, ur. in prev., 2004.

<sup>38</sup> V epikurejskem nauku so *prólexis* sledi preteklih čutnih zaznav, ki so ostale v spominu in na podlagi katerih človek »predvideva« bodoča izkustva in ustvarja logiške univerzalije.

navezuje na mistično tradicijo svojega časa. *Agalma*<sup>39</sup> pomeni namreč podobo v posebnem smislu čaščene, tudi svete podobe. Taka podoba ni samo prikaz božanstva, ampak tudi že prikazano božanstvo.

Ko se sprašujemo o izvoru imena, se ne smemo vprašati *zakaj*, temveč *čemu* – tako se zdi osnovno sporočilo novoplatonistične teorije imena. Ime nima (le) svojega vzroka, svoje narave, ampak tudi svojo usodo. Ime ima eshatološki pomen. »Ne glede na naravo. Ime je zapečateno z usodo,« trdi avtor *Kaldejskih orakljev*.<sup>40</sup> Teza o teleološki pripadnosti imena imenovanemu temelji na predpostavki, da je beseda »sveta«. To pomeni, da ni le vzročno povezana z imenovanim, ampak tudi z bogom, ki je njen izvor in cilj. Ne pozabimo, da teurgijo osmišlja ravno stik človeka z bogom. Beseda sama (in ne le njen pomen) naj ne bi bila torej transcendentna – od boga dana in bogu zapisana; bog je njen vzrok in bog je njen namen.

Človeški jezik je pomanjkljiv. Ta pomanjkljivost je razvidna v njegovi materialni, telesni (glasovni) naravi. Tisti jezik (in tisto ime znotraj jezika), ki se mu uspe dvigniti nad to pomanjkljivost, je *eúlogos* (*dobri jezik, dobra beseda*). Ta jezik je dober zato, ker kaže večjo povezanost med jezikom in stvarjo in je zato bližji, dražji bogovom. Razmerje jezik – stvar gre skozi boga, bog je porok moči pomenjanja, ki jo imajo imena, bog je izvor in temelj jezika. Teorija ni samo novoplatonistična. V 1. stoletju jo srečamo pri Filonu Aleksandrijskem – v njegovem opusu pomeni spojitev grške in hebrejske tradicije. Filon povzame po Platonu pojem zakono- in imenodajalca (*nomothétes*) in ga razcepi na dvoje: Adam ima kot prvi človek, torej tisti, ki je v neposrednem stiku z bogom, moč »dajanja« imen;<sup>41</sup> Mojzes je zakonodajalec, torej človek, ki je po pregonu iz raja poklican, da postavi zakone ljudem, ki nimajo več neposrednega stika z bogom in božjim. Je bil Filon Aleksandrijski začetnik ali celo pobudnik velike poznoantične sinteze med bistvenimi, globinskimi iztočnicami politeizma in monoteizma,<sup>42</sup> tistimi iztočnicami, ki so potem preživele ne samo v eksoterični, ampak tudi (in celo očitneje) v ezoterični kulturi zahoda? Na to vprašanje bi težko odgovorili. Vsekakor drži, da se podobne teze o izvorni moči (*enérgeia*) in prvobitni »razvidnosti« (*enárgeia*) imen pojavljajo še po Filonu in po koncu poganske dobe v delih patristov<sup>43</sup> in v ezoteričnih vedah, kakršni sta alkimija in kabala.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Iz grškega glagola *agallo*: *krasim, slavim, proslavljam, častim*.

<sup>40</sup> *HL* 102.

<sup>41</sup> Prim. Grgič, 2005b.

<sup>42</sup> Eno od takih sintez nam ponuja gnoza. Prim. Uršič, 1994.

<sup>43</sup> Zanimiva je primerjava med Filonovo teorijo imena na eni strani in teorijama Dionizija Areopagita in Gregorja iz Nise na drugi. Prim. Grgič, 2005.

<sup>44</sup> Prim. Sholem, 1970; Schwarz, 2004.

Imena, ki jih imajo na razpolago ljudje in ki jih uporabljajo v vsakdanji govorici, so samo podobe, odsevi idej/pojmov. Zato imamo ljudje imena pojmov in jih v vsakdanji govorici uporabljamo, nimamo pa pojmov samih – »nimamo« v tem smislu, da jih ne moremo razumeti, doumeti. Tak pojem, nezapopadljiv in torej vsaj v natančnosti neizrekljiv, je na primer pojem *dobrega*, kar je *bog*. Ljudem je dana na razpolago beseda, ne pa pojem, ki jo transcendirata: »Asklepij, med ljudmi obstaja le beseda 'dobro' [dobesedno: ime dobrega], nikjer pa ni njegove resničnosti.«<sup>45</sup> S tem se filozofija jezika tesno povezuje z gnoseologijo, ki je imela v filozofiji novoplatonizma središčen pomen. Jezik je torej medij in merilo spoznanja – to, kar jezik lahko izrazi, je torej to, kar lahko človek (razumsko) spozna.

## 6. Pomeni, simboli in miti

Tako kot imajo imena skrivno moč, ima tudi jezik »skrivni pomen« – jezik poraja več diskurzov. Tam, kjer se pojavlja teorija o več istočasnih diskurzih oz. o diskurzih, ki istočasno ustvarjajo pomene, se pojavlja tudi potreba po interpretaciji. Razumevanje je interpretacija, ki gre skozi razum. Izraz *diahermeneúo*, ki ga ob razlagi pomena simbolov uporablja Jamblih, je zanimivo povezan s sorodnima izrazoma *hermeneúo* in *metahermeneúo*, ki se pojavljata v *Hermetičnem korpusu* in *Kaldejskih orakljih*. Jezik ni več enoznačen, ampak kompleksen kod, ki je le nekoliko dostopen vsakomur. Govorec je tisti, ki operira z najnižjo ravno jezika, s »truščem besed«, torej z glasovno podobo. Poleg te najnižje, »telesne« ravni jezika pa obstajajo tudi višje; nekatere od teh so dostopne samo posvečencem. Jezik ni sistem znakov, ampak kompleksna figura simbolov. Simbol zavzema v novoplatonizmu mesto, ki ga ima v nekaterih »pansemiotičnih« teorijah (npr. v Peirceovi) znak.<sup>46</sup> je osnova celotnega univerzuma.

Oče (*bog*) ni dal ljudem le *lógos*a, ki je skupaj z *nousom* dar nesmrtnosti. Oče je po vsem kozmosu – torej v človeku in zunaj njega – posejal simbole. Simboli so semena (*spore*): »Simbole je očetov razum posejal po kozmosu; on, ki razume razumsko, ki imenuje neizrekljive lepote.«<sup>47</sup> Simboli imajo torej v primerjavi z znaki neko generativno, ne le deskriptivno moč. Ti simboli so božji, zato imajo lastnost, da razumejo (vse), kar je mogoče razumeti, in da imenujejo tisto, kar je neizrekljivo. S tem ustvarjajo, porajajo nov sistem. Simboli so spoznavni element, pa tudi

<sup>45</sup> CH VI, 3.

<sup>46</sup> Prim. Formigari, 2001.

<sup>47</sup> HL 108. Podobno pojmovanje simbolov zasledimo tudi v *Hermetičnem korpusu*.

jezikovni element, kajti simbol ima dvojno moč, da spoznava in imenuje. Nerazdružljiva dvojnost je izražena že v besedi simbol (*sym-bállo*); ista dvojnost je tudi v *logosu*, ki je obenem razum in jezik.

Simbol po eni strani povezuje človeško z božjim, po drugi strani pa zahteva racionalno, razumsko razlago: »[Poslušaj] racionalno razlago simbolov, ne opiraj se na podobo istih simbolov, ki izhaja iz domišljije in sluha.«<sup>48</sup> *Nóesis* je tista zmožnost ali vrlina, ki lahko človeka privede do razumevanja simbolov. Sluh in domišljija nam razkrivata samo vrh-njo plast simbola; *noús*, po katerem sta si bog in človek blizu, pa nam razkriva tisto, kar je za povrhnjico, a ne v simbolu, temveč zunaj njega, kajti simbol je odprt znak, v katerem se kaže transcendenca.<sup>49</sup> Prav v tem se bistveno razlikujeta novoplatonistična in stoiška šola – prva skuša s svojo teorijo jezika utemeljiti svojo ontologijo in gnozeologijo transcendence, druga pa skuša s svojim pojmovanjem znaka ločiti ontologijo in gnozeologijo ter slednjo uokviriti v svojo »semiotiko«.<sup>50</sup>

Človeški jezik, ki ne izvira iz transcendence, je zgolj retorični jezik, v katerem sta pomen in referenca razložena imanentistično – vse je v znaku oz. vse je v enem svetu, del katerega je tudi znak. Taka, tako osnovana sodita seveda v svet predstav in v svet pojavov. Imanentistična interpretacija je nezadostna; to se izkaže takrat, ko je treba razumeti in razložiti pomen božjih imen. Znotraj imanentistične epistemologije se zdijo božja imena brez pomena in nesmiselna. Pomen in smisel jim daje transcendentna konjunktura, ki je ni mogoče razložiti s sredstvi človeškega jezika, ki ga pojmuje kot sistem znakov. Obstajata torej v glavnem dve možnosti: ali vera v boga in njegova vključitev v filozofijo jezika (kar za novoplatoniste nikakor ni bila sporna izbira) ali »priznavanje razlike med znakom in pomenom«, kot je svetoval E. Benveniste, to razliko pa novoplatonizem uvede s pojmom simbola kot znaka, ki ohranja sposobnost izražanja nezdružljivih nasprotij.

## 7. Omejenost jezika, konec jezika

Pozna antika je obračunala tudi z grškim logocentrizmom. *Lógos* in zanimanje zanj ne ugasneta s koncem klasične dobe, ampak dobita nove oblike. Od pozne antike dalje *lógos* ni več (samo) filozofsko, ampak (predvsem) teološko vprašanje; njegovo mesto ni več v razpravah, ampak v svetih knjigah, v razodetih besedilih oz. v komentarjih k njim.

<sup>48</sup> *De Myst.*, VII, 2.

<sup>49</sup> Prim. Ricoeur, 1959.

<sup>50</sup> Ker raba termina *semiotika* pri stoikih ni izpričana, ga postavljam med narekovaje.

S preobrazbo metafizičnega *lógos*a se odprejo tudi vrata drugačnemu pojmovanju njegove pojavne oblike, jezika.

PLOTIN je menil, da predstavlja jezik, ki se izraža in kaže v besedah, samo del vseh možnosti jezika. Jezik hromi človekovo zmožnost izražanja, ker je nujno parcialen, »delen«: je kraj delitve, segmentacije, temporalnosti, delnosti. V jeziku se izraža tisti del duše, ki lahko dojema resnico samo na podlagi telesnih podob; drugi, višji del duše pa ima svoj jezik, ki ne pozna pojavnih oblik.<sup>51</sup> Če jezik pojmuje (tudi) kot *lógos*, potem seveda ni več (samo) kraj delitve *enega*, ampak kraj njegove emanacije.

Ob pojavnih oblikah *lógos*a se tako poleg jezika (*diálektos*) in glasu (*foné*) kot njegovega sestavnega dela pojavi še nov pojem: pojem tišine (*sigé*).

Takole piše avtor *Poimandres*: »In moj molk je bil napolnjen z dobrim in rojstvo besede [*lógos*a] je postalo sad dobrega.«<sup>52</sup> Tišina je prav tako kot beseda sestavni del jezika, le da v nobenem primeru ne more biti hrup ali hrušč, ker nima lastne zunanje (s tem pa tudi najnižje) podobe, kakršno imajo besede, in ohranja le pomen, ki je seveda v takem kontekstu lahko le noetičen, ne fonetičen.

V trenutku, ko se grška misel oddalji od klasičnega racionalizma in začne odkrivati privlačnost božjega, se začne tudi spraševati o naravi sredstev, ki jih za to odkrivanje potrebuje. Človek v odnosu do boga je nekaj drugega kot človek v odnosu do biti. Če boga ne moremo imenovati, lahko o njem le molčimo. Bog je, kot popolna transcendenca, tudi transcendenca jezika: »[S]prejmi daritve v svetih besedah neizgovorljivi, neizrekljivi, v molku poklicani!«<sup>53</sup>

S tega vidika bi poznoantično misel v primerjavi s klasično lahko imeli za negativno (katafatično): tistega, kar ji je sveto, ne more in ne sme razlagati z jezikom, zato se zateče k molku, poslednjemu izrazu *lógos*a. Antični *lógos* se preobrazi v krščansko motrenje, v ezoterični molk, a hkrati doseže tudi najvišjo točko v svojem razvoju: v sebi združi nasprotji *glotte/dialektosa* in *sigé*.

### **Pomen novoplatonizma v odnosu do tradicije in v nadaljnjem razvoju zahodne filozofije**

Novoplatonizem je po aristotelskem in helenističnem jezikoslovju ponovno posegel po Platonu. To pomeni, da se je zanimanje povrnilo k

<sup>51</sup> Prim. Plotin, *Eneade*, V, III, 17 in I, II, 3.

<sup>52</sup> CH I, 30 (*Poimandres*).

<sup>53</sup> CH I, 31.

t. i. spekulativnim jezikoslovnim vedam. Logika, semiotika v stoiškem smislu, jezikoslovje kot *tékhne grammatiké* – torej vse tiste jezikoslovne vede, ki so se bile razvile v zadnjih stoletjih pred našo ero – so bili v novoplatonizmu puščeni vnemar. Zato bi lahko trdili, da je novoplatonizem pomenil »korak nazaj« v zgodovini zahodnega jezikoslovja – dejstvo, da je tako, razmišljajo mnogi sodobni jezikoslovci, izhaja že iz podatka, da je število študij, ki so namenjene novoplatonističnim teorijam jezika, tako omejeno. Vendar pa je sodba o »neznanstvenosti« novoplatonističnih teorij jezika utemeljena le z ozkega vidika sodobnih epistemologij na področju jezikoslovja, kar pa v historični perspektivi ni sprejemljivo.

Znotraj historične perspektive moramo ravno izpostaviti dejstvo, da se je z novoplatonizmom šele dokončno uveljavilo razločevanje med empirično in spekulativno teorijo jezika; izoblikovale so se tiste smerice, ki so bile sestavni del srednjeveške in renesančne (spekulativne) filozofije jezika. Novoplatonistične teorije in epistemologije so bile sicer izključene iz jezikoslovne tradicije zahoda, ohranile pa so se v t. i. ezoterični tradiciji, ki je del svoje spekulacije namenjala tudi jeziku.

Jezikoslovne vede so, kot rečeno, krenile na pot proti specializaciji: praktične so se ločile od spekulativnih in se začele ukvarjati z gramatiko, retoriko in dialektiko, s pisanjem slovnice in priročnikov, s poučevanjem in svetovanjem. Zato si je spekulativna lingvistika lahko privoščila več, kot bi si sicer. Filozofija jezika se je v nekaterih vidikih preoblikovala v teologijo jezika, t. i. teolingvistiko. Ta je močno zaznamovala vse srednjeveško pojmovanje, razumevanje in obravnavanje jezika. Avguštinovo razmišljanje o znakih in kasnejši disput o univerzalijah lahko vključimo v ta kontekst.

V drug kontekst moramo vključiti srednjeveško mistiko, ki se je razvila (tudi) na podlagi poznoantične katafatične filozofije. Za najznačilnejšega predstavnika zgodnesrednjeveške mistike lahko vzamemo Dionizija Areopagita, odtlej dalje pa se je teorija o tišini kot spoznavnem in izraznem sredstvu še razvijala.

Novoplatonizem je spet zaživel v času humanizma in renesanse; svoj novi dom je našel v Firencah, daleč od univerzitetnih središč, ki so bila še vezana na poznosrednjeveški, sholastični aristotelizem. Njegova najprepričljivejša zagovornika sta bila Marsilio Ficino in Pico della Mirandola, med njunimi »učenci«, oboževalci, poslušalci in posnemovalci pa se je znašla vsa evropska intelektualna elita tistega časa.

Vendar pa bi bilo narobe misliti, da je renesančni humanizem »nastal« kar čez noč, z ediktom kakega Cosima starejšega. Ne zgodnji ne pozni srednji vek nista povsem pozabila nanj, čeprav sta ga poznala le v citatni obliki (redkeje po izvornikih), čeprav se nanj nista eksplicitno

sklicevala in sta ga, nasprotno, pogosto celo črtila. Svojevrsten primer srednjeveškega »platonista« je filozof Nicole Oresme, ki je v enem od svojih spisov obravnaval tudi jezik. Magija ni po njegovem mnenju nič drugega kot veda, ki se ukvarja s potenciranjem naravnih značilnosti jezika, npr. glasu. Besede imajo svojo moč (*virtus verborum*) in so kot vse, kar je izmerljivo (semkaj spadajo tudi tresljaji glasu), del kozmosa.

Antični novoplatonizem in njegove teorije jezika pa niso zanimive samo zaradi poznejših novoplatonizmov, ampak predvsem v kontekstih izven njega: danes se na iztočnice novoplatonistične filozofije opiramo predvsem za razumevanje pojmov simbola in mita na ravni jezika in teksta, s čimer se ukvarjajo filozofija, antropologija, psihologija in druge vede.

## LITERATURA

- AMSLER, M. (1989): *Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Amsterdam – Philadelphia, J. Benjamins.
- BOYLAN, P. (1922): *Thoth and the Hermes of Egypt*, Oxford.
- CARDONA, G. R. (1986): *Storia universale della scrittura*, Milano, Mondadori.
- CARDULLO, L. (1985): *Il linguaggio del simbolo in Proclo*, Catania, Università di Catania.
- CORSINI, E. (1962): *Il trattato De divinis nominibus dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino, Ghiappichelli.
- COSERIU, E. (2003): *Geschichte der Sprachphilosophie*, Tübingen – Basel, Francke.
- CROME, P. (1970): *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Iamblichos, Plotin, Prophyrios, Proklos*, München, Humanistische Bibliothek.
- DANIELS, P. T., Bright, W. (1996): *The World's Writing Systems*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- DES PLACES, E., ur. (1971): *Oracles Chaldaïques*, Paris, Les Belles Lettres.
- DILLON, J. M. (1973): *Iamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden, Brill.
- DODDS, E. (1951): *The Greeks and The Irrational*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press.
- DODDS, E. R. (1965): *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press.

- EBBESEN, S. (1995): *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, Gunter Narr.
- ECO, U., Marmo, C., ur. (1989): *On the Medieval Theory of Signs*, Amsterdam – Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1945–1954): *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Gabalda.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1967): *Héretisme and mystique païenne*, Paris, Aubier-Montaigne.
- FORMIGARI, L. (2001): *Il linguaggio. Storia delle teorie*, Roma – Bari, Laterza.
- FRIDL, I. (2001): *Jezik v filozofiji starih Grkov. Pot do stoiškega pojma lekton*, Maribor, Založba Obzorja.
- GIAMBLICO, av., Moreschini, C., ur. (2003): *I misteri degli Egiziani*, Milano, Biblioteca universale Rizzoli.
- GRANT, R. M., Tracy, R. (2000): *Kratka zgodovina interpretacije Biblije*, Ljubljana, Nova revija (Hieron).
- GRGIČ, M. (2002): »Dantejeva Gostija (Convivio): spremna beseda s filozofsko poanto«, *Tretji dan*, XXXI/3.
- GRGIČ, M. (2003): »Dante in vprašanje jezika: med filologijo, stilistiko in filozofijo jezika«, *Tretji dan*. XXXII/1–2.
- GRGIČ, M. (2005): *Vprašanje semiotike v pozni antiki in zgodnjem srednjem veku*, doktorska disertacija, Ljubljana, Filozofska fakulteta.
- GRGIČ, M. (2005b): »Jezik alegorije in alegorije jezika v grško-judovski filozofski sintezi«, *Annales. Series historia et sociologia*, XV/2.
- HERMES TRISMEGIST, av., Škamperle, I., ur. (2001): *Corpus hermeticum*, slov. prev. Ljubljana, Nova revija (Hieron).
- HIRSCHLE, M. (1979): *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus*, Meisenheim, Hain.
- JUNG, K. G. (1991): *The Collected Works of C. G. Jung*, Princeton, Princeton University Press.
- LEWY, H. (1987): *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire*, Paris, Etude augustinienne.
- MOJSICH, B., ur. (1986): *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Amsterdam, Grüner.
- NOCK, D., Festugière, A. J., ur. (1946): *Corpus hermeticum*, Paris, Les Belles Lettres.
- OTTO, W. F. (1998): *Bogovi Grčije. Podoba božanskega v zrcalu grškega duha*, Ljubljana, Nova revija (Hieron).
- PÉPIN, J. (1976): *Mythe et allégorie: les origines grecques et les constatations judéo-chrétiennes*, Paris, Etudes Augustiniennes.
- PHILO, av., Colson, F. H., Whiteaker, G. H., ur. (1929–1962): *Philo in*

- Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, London, Cambridge (Mass.), Loeb.
- PLUTARCO, av., Cilento, V., ur. (1962): *Diatriba isiaca e dialoghi delfici. Iside e Osiride, La E delfica, I responsi della Pizia, Il tramonto degli oracoli*, Firenze, Sansoni.
- PRAECHTER, E. (1910): »Richtungen und Schulen im Neoplatonismus«, v: *Genethliakon Carl Robert*, Berlin.
- PROCLO Licio Diadoco, av., Faraggiana di Sarzana, C., ur. (1999): *I Manuali. Elementi di fisica. Elementi di teologia. I testi magico-teurgici*, Milano, Rusconi.
- PROCLO, av., Giordano, D. (1957): *Inni*. Firenze: Fussi – Sansoni (Il Melograno).
- PROKLOS (1997): *Prvine bogoslovja*, Ljubljana, Nova revija (Hieron).
- PROKLOS, av., Pasquali, G., ur. (1908): *In Platonis Cratylum Commentaria*, Lipsiae.
- RAPPE, S. (2000): *Reading Neoplatonism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- REALE, G. (1993): *Storia della filosofia antica. IV. Le scuole dell'età imperiale*, Milano, Vita e pensiero.
- RICOEUR, P. (1959): »Le symbole donne à penser«, *Esprit*, 7–8.
- ROBINS, Robert H. (1967): *A Short History of Linguistics*, London, Longman, Green and Co.
- SCHWARZ, A. (2004): *Cabbalà e alchimia. Saggi sugli archetipi comuni*, Milano, Garzanti.
- SHOLEM, G. (1970): *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag.
- SIMONETTI, M., ur. (1993): *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano, Arnoldo Mondadori editore.
- ŠKAMPERLE, I. (1999): *Magična renesansa*, Ljubljana, Študentska založba (Claritas).
- TRISMEGISTO, E., av., Schiavone, V., ur. (2001): *Corpus hermeticum*, Milano, Rizzoli.
- URŠIČ, M. (1994): *Gnostični eseji*, Ljubljana, Nova revija (Hieron).
- VOGEL, C. J. de (1993): *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?* Milano, Vita e pensiero

**The Theories of Language in Late Ancient Philosophy:  
The Case of Neoplatonism**  
Summary

In addition to many other starting-points, late ancient philosophy took over from its classical predecessor and the Hellenistic schools the basic conception of language. This is a crucial period in the history of language theories, since all mystical traditions in the philosophy of language may be traced back to it. The mentality of the age is reflected in one of its most productive schools, in Neoplatonism.

Given the specific structure of the texts at our disposal, the Neoplatonic conception of language can be reconstructed mainly by drawing comparisons and parallels with the texts belonging to other pagan schools and to the Greek, Egyptian, Jewish, and (emerging) Christian traditions.

A key concept in the Neoplatonic understanding of language is *lógos*, contrasted by the Neoplatonists with *glóttá/diálektos* – an “external” language. Language in the sense of *lógos* moves away from its manifestations (the external language), thus giving prominence to “inner” perspectives: to the language of the soul, of dreams, of the gods. Such language, of course, cannot be understood as a system of signs but only as a complex structure of symbols, which reveals yet a third dimension apart from the signifier and signified: the dimension of transcendence. Still, even language as *lógos* is helpless and limited when compared to the unutterability of the divine, which is perfect transcendence. Therefore it must include a concept seemingly at odds with any language – that of silence (*sigé*). Transformed into Christian contemplation, into esoteric silence, the *lógos* of antiquity paradoxically reaches the peak of its development: having joined the opposites of *glóttá/diálektos* and *sigé*, its mission is accomplished. Henceforth, the concept of *lógos* appears in the history of Western thought only as a quotation.

*Naslov:*  
*dr. Matejka Grgič*  
*Univerza v Novi Gorici*  
*Institut za kulturne študije*  
*Vipavska ulica 13*  
*SI-5001 Nova Gorica*  
*e-mail: matejka.grgic@p-ng.si*