

VLOGA IN POMEN SIMBOLA ZNOTRAJ SREDNJEVEŠKEGA KULTURNO-FILOZOFSKEGA OBZORJA

1. Uvod

73

Da bi lahko sledili rdeči niti pričujočega članka, moramo najprej sprejeti predpostavko, da je človek bitje, ki ga med drugim, vsaj v mentalno-emocionalnem vidiku, močno zaznamuje njegova težnja po tem, da s svojimi razumskimi kapacitetami svet razlaga simbolno – da dojame, enostavneje povedano, da določeni simboli napeljujejo na prav določen fenomen iz stvarnega okolja. Proces sposobnosti simbolnega razlaganja najbrž v prvi vrsti izhaja iz nevrološko-cerebralnih predispozicij, ki so lahko učinkoviteje predstavljene v medicinskih in psihološko-kognitivnih razpravah in se jim v tem članku seveda ne moremo posvetiti v zadostni meri. Bolj nas že zanima antropološka poteza človeka, ki se je najbrž razvijala in krepila tekom evlucijskega postopka, da pojavni plasti stvarnosti kmalu pridamo simbolno razsežnost, ki naj bi bila v njej utelešena. V kolikšni meri je simbolno gledanje na svet posledica naravnih danosti in v kolikšni meri gre za tekom stoletij priučene, tekom stoletij sofisticirane oblike filozofskega mišljenja, je težko določiti. A ko se lotevamo razprave o simbolnem gledanju na svet v srednjem veku, stopamo v natanko določen kulturno-mentalni kontekst, ki ga bomo skušali natančneje orisati na prihodnjih straneh.

Naša predpostavka je, da je v srednjem veku t. i. »srednjeveški simbolizem« nujno vodilo pri percepciji stvarnih pojavov. Iz platonizma izvirajoča zamisel o svetu kot posnetku velike Ideje, se je najbrž združila z maloprej opisano splošno tendenco tvorjenja simbolov in ji ponudila filozofsko zaledje. Človeku »prirojeni« in kasneje »družbeno vcepljeni« težnji po razlagi sveta v simbolih, se tako na tej točki pridružita (novo)platonistično gledanje na svet kot na bled posnetek višje resnice in filozofsko-religiozni (tj. krščanski) navdih dobe. Opravka imamo s podobo sveta kot »božje knjige«, v kateri odseva Stvarnik in kjer posamezni fenomeni niso kaj dosti več kot znaki, prek katerih se (ker najvišja popolnost predpostavlja tudi najvišjo dobrohotnost v odnosu do človeškega bitja) Bog kot najvišja, ultimativna transcendenca razkriva človeku v meri, ki je njegovemu inferiornemu umu inteligibilna.

74

V pričujočem članku se bomo sprva zelo rahlo dotaknili teorije Ernsta Cassirerja o splošni človekovi potrebi po simbolni razlagi sveta, nato pa bomo hitro prešli na razlago pglavitnih potez srednjeveškega simbolizma ter skušali opozoriti na nekaj filozofsko-kulturnih poudarkov, ki so ga soustvarjali in prek stoletij omogočali njegov razvoj. Še posebej nas bosta zanimali misli dveh največjih filozofov dolgega obdobja, ki ga imenujemo srednji vek, in sicer Avrelija Avguščina in Tomaža Akvinskega, ki se je izdatno posvetil vprašanju rabe alegorije. Zaradi svoje navezave na že omenjeno Platonovo zasnovo realnosti nas bodo zanimali tudi novoplatoniki in avguštinci v 13. stoletju (z Bonaventuro na čelu). V članku se skriva tudi neizrazit namig na to, kako bi bilo teorijo srednjeveškega simbolizma moč uporabiti pri analizi simbolike v srednjeveški umetnosti (še posebej literaturi), a podrobnejša razgrnitev sicer vabljive tematike bi močno presegla okvire filozofske razprave.

2. Sposobnost tvorjenja simbolov pri človeku

Od kod človeku potreba po simbolu in simbolnem izražanju? Od kje mu poleg potrebe po simbolu tudi sposobnost, da simbol lahko ustvari iz domala katerega koli pojava, predmeta, bitja ali pojma? Kateri duševni mehanizmi so pri tem na delu? In na koncu vprašanje, ki se zdi ob vstopu v pričujočo razpravo še prav

posebej smiselno: zakaj se zdi, da sta bila v nekaterih zgodovinskih obdobjih potreba po izražanju v simbolih in veselje do razlage simbola izrazitejša, v drugih pa šibkejša?

Teh obsežnih, kompleksnih in občutljivih vprašanj si na tem mestu ne zastavljamo zato, ker bi gojili lažna prepričanja, da lahko v okviru naše razprave ponudimo dovolj prepričljiv, dovolj večplasten in teoretsko podprt odgovor nanje. To najsplošnejše vprašanje na tej, izhodiščni točki razmišljanja razpiramo zlasti zato, ker želimo od njega preiti na bolj specifičen, z vidika razmišljanja o srednjeveški kulturi in književnosti bolj tehten aspekt te problematike. Od najsplošnejših, kulturnoantropoloških razsežnosti fenomena simbolnega izražanja želimo kar najhitreje preiti na obravnavo značilnih potez odnosa do simbola, kakršen se razvije v zahodnem srednjeveškem kulturnem prostoru.

V pričujočem članku nas, kot smo napovedali, torej zanima poseben, simbolističen odnos do stvarnosti, zaznamovan s ključnimi duhovno-kulturnimi preokupacijami dobe, o kateri pišemo. Ena izmed uvodnih predpostavk, s katerimi vstopamo v razmišljanje o religiozni simboliki v srednjeveški (literarni) umetnosti, je predpostavka o v srednjem veku prevladujoči naravnosti do fenomenov stvarnosti, ki, v grobem povedano, vsem pojavom v svetu ne le priznava, temveč zavestno in namensko pripisuje določen simbolni potencial (torej zmožnost, da izražajo pomen, ki je drugačen od dobesednega).

Ernst Cassirer (1874–1945) v delu *Esej o človeku* ugotavlja, da človeka kot vrsto bistveno določa *simbolna* razsežnost njegovega uma in delovanja, njegova sposobnost tvorjenja simbolnih vezi med posameznimi pojavi, iz katerih se – na novi, preneseni ravni – tako spleta povsem nova oblika realnosti, realnost, v kateri en fenomen lahko vselej napotuje na drugega, če je med njima le zagotovljena simbolna povezava. Človek od trenutka, ko se rodi v svet, živi s simboli. Če bi se izrazili bolj preprosto, bi lahko celo rekli, da »si je z njimi domač« (oziroma, da to vsekakor postane tekom uspešne socializacije) in jih v veliki meri tudi sam doživlja kot konstitutiven element svoje narave. Medtem ko naj bi živali ostajale vezane izključno na veselje fizičnih pojavov, človeško bitje biva v območju simbolov, v nekakšnem paralelnem svetu, o katerem je francoski pesnik Charles Baudelaire (1821–1867) zapisal: »V narave templju kdaj živi stebri / spregovore

besede polzastrte, / skozi gozd simbolov človek gre vse dni / in znane njih oči so vanj vprte.«¹ Ali, če te verze povzamemo v Cassirerjevi formulaciji: »V primerjavi z ostalimi živalmi človek ne živi zgolj v neki širši realnosti; živi tako rekoč v novi dimenziji realnosti.« (Cassirer 1944: 24)

Splošno znana je etimologija besede *simbol*, ki izvira iz stare grščine: *sumballein* pomeni dobesedno povezati, zvezati skupaj. Tako je bil *symbolon* sprva pravzaprav prepoznavno znamenje, predmet, prerezan na dve polovici, ob združitvi katerih sta se njuna lastnika lahko prepoznala tudi po dolgih letih ločitve in celo v primeru, da se nista še nikoli prej videla.² Če ta izvirni pomen besede *simbol* prenesemo na človekovo bivanjsko situacijo, lahko – če želimo položaj prikazati nekoliko bolj nazorno – ugotovimo, da nekateri predmeti svojo pravo naravo človeku razkrijejo šele, ko jih ta združi z njihovo izgubljeno (do tega trenutka razsvetlitve tudi docela neznano, *prikrito*) polovico, ko se torej dobesedni pomen nekega pojava prek določenih, človeku očitno lastnih miselnih mehanizmov

1 Pesem *Sorodnosti* iz zbirke *Rože zla* navajam v prevodu Jožeta Udoviča (Baudelaire 1977: 23).

2 O etimologiji besede *simbol* med drugim piše Luc Benoist v knjigi *Signes, symboles et mythes* (prim. Benoist 1975: 5 isl.). Prim. Chevalier/Gheerbrant 2006: 10.

združi s prenesenim.³ Tako pridobljena celota človeku nudi edinstven vpogled v novo fenomenološko razsežnost tega, kar doživlja kot *stvarnost* – z razbiranjem simbolov se pogloblja naše razumevanje in bogati doživljanje sveta, v katerem se nahajamo. Ta prvi sestavni element kompleksnega, kot kaže antropološko pogojenega interesa za simbol in simbolno izražanje, bi lahko – če bi se pri poimenovanju te težnje obrnili na pojmovnik moderne psihologije – označili za *kognitivno* raven interesa za simbol.⁴

V srednjem veku se tej osnovni, antropološki, človeško vrsto morda res bistveno določujoči motivaciji, o kateri piše Cassirer, pridruži še druga, ki bi jo lahko poimenovali religiozno-teološka motivacija. Ta se deli v dva pramena: prvi temelji na že od Dionizija Areopagita (1. st. n. št.) izhajajočega prepričanja, da je vse, kar obstaja, simbol za Boga, *govor* o Bogu samem pa je pravzaprav problematičen prav zaradi ontološkega manka, ki v odnosu do transcendence usodno zaznamuje človeka ter, posledično, vsakršno človeško refleksijo o

3 Ko je posameznikova zmožnost ustvarjanja in razbiranja simbolov iz kakršnega koli vzroka okrnjena, so po mnenju nekaterih teoretikov resno zamajani najgloblji temelji njegovega notranjega ravnoesja. Če sledimo misli Edwarda F. Edingerja (1922–1998), ki v svojem delu *Jaz in arhetip* razvija ideje C. G. Junga (1875–1961), je aktivno (tj. v kar največji možni meri zavestno in ozaveščeno) notranje, individualno simbolno življenje predpogoj za posameznikovo duševno stabilnost, stalen stik jaz-a s t. i. *sebstvom* pa edina pot do resnične posameznikove izpolnitve (ali popolnitve praznine, ki sodobnega človeka lahko zaznamuje kot posledica manka resnično zavezujočega simbolnega sistema): po mnenju psihoanalitikov naj bi simbol poleg spoznavne funkcije (in funkcije, kateri se bomo nekoliko natančneje posvetili v nadaljevanju) opravljal tudi nepogrešljivo psihološko (oz. terapevtsko) funkcijo; ne samo, da nam simbol omogoča spoznanje enega pojava prek drugega ter osvetlitev enega fenomena (ene polovice) s pridružitvijo drugega (druge polovice), temveč posamezniku prinaša nov blagodejen občutek še neznan (ali pa zgolj pozabljene) notranje celovitosti: »Simbol je tako izvorno eden izmed obeh delov, ki kaže na manjkajoči del predmeta; potem ko se en del združi oziroma obnovi z drugim, skupaj tvorita izvorno celovitost predmeta. V tem smislu razumemo psihološko delovanje simbola: simbol nas pripelje k manjkajočemu delu celovitega človeka. Poveže nas z našo izvorno celovitostjo. Zaceli naše razpoke, našo odtujenost od življenja. In ker je celoviti človek veliko več kot le jaz, nas poveže z nadosebnimi silami, ki so vir našega obstoja in našega pomena. To je vzrok spoštovanja subjektivnosti in negovanja simbolnega življenja.« (Edinger 2004: 178–9)

4 S tem v zvezi lahko omenimo, da Jean Chevalier v uvodu k *Slovarju simbolov* pri funkcijski klasifikaciji simbolov govori o t. i. *raziskovalni funkciji* simbola (prim. Chevalier/Gheerbrant 2006: 12).

kategorijah, ki ga presegajo.⁵ Drugi (in iz prvega pravzaprav logično izhajajoči) pramen temelji na v srednjem veku precej razširjeni percepciji sveta kot božje knjige, kjer vsak posamezen, ontološko od svojega Stvarnika nikoli povsem neodvisen element, odraža vzvišeno celoto, iz katere izhaja, po kateri prejema smisel in o kateri pričuje.

3. Srednjeveški simbolizem – svet v ogledalu

78 Enega najbolj poetičnih opisov srednjeveškega simbolizma nam v svojem delu *Jesen srednjega veka* v precej strnjeni obliki ponuja Johan Huizinga (1872–1945): po njegovem mnenju se doživljanje sveta v srednjem veku odvija povsem v duhu sporočila svetopisemskega citata iz prvega pisma Korinčanom: *Zdaj gledamo z ogledalom, v uganki, takrat pa iz obličja v obličje*.⁶ Ne da bi jo hoteli izpostavljati krivičnim poenostavitvam ali vzvišeno prenačlenjenim sodbam, lahko ugotovimo, da je v zgornjih besedah v dobršni meri zajeta ena izmed najmočnejših potez srednjeveške miselnosti: srednjeveški človek vsekakor živi v svetu, kjer vsaka gesta,⁷ vsaka beseda, vsaka čutna zaznava in vsak naravni pojav nosi poleg dobesednega simbolni pomen – pomen, ki vselej napotuje s povsem konkretnih, za »moderno« senzibilnost nemalokrat povsem banalnih pojavov na večne resnice in ki stvarstvo v vsakem trenutku povezuje z njegovim Stvarnikom. Bernard iz Clairvauxa (1090–1153) zgoraj navedeni biblični citat parafrazira v naslednjih besedah: »Zdaj gledamo kakor v ogledalu, megleno in ne še iz obličja v obličje. Tako je, dokler živimo med narodi, med angeli pa bo drugače, ker bomo uživali z njimi enako srečo in ga bomo tudi mi gledali, kakršen je, torej v božji podobi in ne v senci.« (Bernardus 1990: 153) Človek je v svoji nepresegljivi in – s stališča srednjeveške filozofije – ontološko utemeljeni nezadostnosti seveda bistveno nezmožen neposrednega stika s transcendo, zato pa mu vsi pojavi v svetu vselej govorijo o najvišjem, po katerem obstajajo

5 Prim. Weinberg 1991: 47.

6 1 Kor 13,12 (prevod navajam po *Slovenskem standardnem prevodu Svetega pisma*).

7 O pomenu gest v srednjem veku razpravlja Jean-Claude Schmitt v delu *Geste v srednjem veku*.

in bivajo v svetu in kateremu bodo lahko v obličje zrli šele v onostranstvu. V srednjeveški miselnosti velja, da Bog človeka neizpovedljivo presega ter mu na *tem* svetu ostaja tudi praviloma nedostopen in nespoznaven, po delih pa se mu lahko razkriva prek posameznih elementov stvarstva.

Seveda ima tak potek miselnega procesa z nam mnogo bolj domačo logiko vzročno-posledičnih odnosov in povezav med elementi realnosti le malo skupnega; v srednjem veku dveh pojavov ne družijo nujno neka neposredna, eksplicitna, skrbno elaborirana vzročno-posledična zveza; do združitve dveh elementov realnosti lahko pride z enim samim nepričakovanim miselnim prestopom.⁸ Johan Huizinga predpostavlja, da je tak miselni postopek mogoč samo v primeru, ko je med dvema pojmom ali pojavoma, med katerima se vzpostavlja asociacija, v trenutku asociativnega preskoka že zagotovljena neka globoka, bitnostna, mistična vez. Ne moremo ovreči dejstva, da imajo v risu krščanskega duhovnega horizonta, znotraj katerega se pretežno odvija srednjeveško spiritualno in individualno življenje, vse stvari v svetu skupen izvor: vse izhaja iz Boga in vse o njem pričuje. Kot bomo videli v nadaljevanju razprave, srednjeveški filozofi o svetu vedno znova govorijo kot o knjigi stvarstva, o knjigi, v kateri vsak pojav simbolizira Stvarnika. To je svet, ustvarjen, pripravljen za človeka – ogledalo Boga in manifestacija božjega veličastja.⁹ S pridržkom bi lahko rekli, da v tem svetu *nerazložljivih* stvari tako rekoč ni (če človek seveda le poseduje pravi ključ za razbiranje skritih pomenov, ki čakajo nanj za manifestativno obliko posameznih pojavov).

8 Prim. Huizinga 1964: 207.

9 Sveti Bernard v svoji interpretaciji Visoke pesmi (kjer lik »ženina« razlaga kot prisposodo za Kristusa) to teocentrično, krščansko vizijo sveta in kozmosa v visokem srednjem veku ponazarja z besedami: »Poznajo ga (ženina, tj. Kristusa – op. A. K.) ne samo kot povsod v veselju mogočnega, ampak tudi navzočega. Njegovi neupogljivi hoji je zgoraj in spodaj podvržen tek časov, gibanje teles in vzgib duha. In vse to se vrši v prelepem redu, s tako skrbjo, da se nobena stvar niti za las, kakor pravimo, ne more izmakniti njegovi oblasti; vse pa poteka s tako lahkoto, da vladar ne čuti nobenega nereda in obotavljanja.« (Bernardus 1990: 83)

3. 1. Simbol kot »edina objektivna definicija realnosti«¹⁰

Otto von Simson (1912–1993) v svoji razpravi o gotških katedralah pojav, ki smo ga v zgornjih odstavkih opredelili za »srednjeveški simbolizem«, (zelo točno) okarakterizira z naslednjimi besedami: »Za nas je simbol podoba, ki fizično realnost odeva s poetičnim pomenom. Za srednjeveškega človeka fizični svet, kakršnega poznamo, ni resničen, razen kot simbol. A še celo izraz 'simbol' je zavajajoč. Za nas je simbol subjektivna stvaritev poetične domišljije; za srednjeveškega človeka je to, čemur mi pravimo simbol, edina objektivno veljavna definicija realnosti. Nam se zdi nujno, da takrat, ko si prizadevamo razumeti svet takega, kot je, in ne takega, kot se zdi, simbolični instinkt potlačimo. Srednjeveški človek je simbolični instinkt videl kot edinega zanesljivega vodiča k takemu razumevanju.« (Simson 1988: xix)

80

Zgoraj navedeni odlomek v zelo koncizni obliki povzema bistvo srednjeveškega simbolizma: prava resničnost je resničnost, ki jo lahko razberemo iz nekega objekta kot simbola in pravo bistvo stvari leži v njihovi simbolni razsežnosti. A če obstaja vera v dejstvo, da *pravo* naravo posameznih pojavov lahko razkrijejo le njihovi simbolni pomeni, obenem pa ostaja veljavno dejstvo, da je najvišja transcendenca, vir vseh stvariteljskih potencialov, obenem tudi najvišje Dobro, potem iz tega nujno izhaja, da mora biti svet, ki je bil ustvarjen za človeka, ustvarjen tudi po meri človeka. To bi lahko pomenilo, da mora biti svet, kakršnega predpostavlja ta, dejansko skrajno optimistična vizija sveta,¹¹ za človeka *inteligibilen*. Človek se mora v svetu, v katerem biva in katerega gospodar je, orientirati. Slednje je mogoče le, če so najbolj temeljni, najbolj zavezujoči, najbolj *pomenljivi* pomeni stvarnih pojavov v svetu človeku dostopni, razumsko

10 Izraz v nekoliko parafrazirani obliki povzemamo po uvodu v delo *The Gothic Cathedral* Otta von Simsona (prim. Simson 1988: xix).

11 Po mnenju nekaterih teoretikov naj bi obdobje tega izjemnega optimizma sovpadalo z obdobjem, ki ga Le Goff opredeli za »renesanso 12. stoletja«, ko naj bi srednjeveško kulturo preplaval nov, humanistično naravnan duh, v katerem je človek še posebej odločno in samozavestno zavzel svojo vlogo »krone stvarstva« (prim. Le Goff 2006: 97–98.) V tem obdobju naj bi srednjeveški simbolizem, skupaj s svojim konceptom *knjige stvarstva*, doživel svojo najvišjo artikulacijo (prim. Strubel 2002: 54–83.)

obvladljivi. Najbolj *pomenljive* pa so *simbolne* definicije realnosti. To seveda nikakor ne pomeni, da naj bi duhovno-kulturno življenje v srednjem veku potekalo povsem onkraj vsakršnega zanimanja za samo pojavno raven elementov stvarnosti. Takšna ocena bi bila prepovršna, po svoje celo podcenjujoča. V srednjeveški umetnosti se včasih zdi, da estetski potencial nekega pojava vselej drsi med njegovim dobesednim in prenesenim pomenom – podobno se dogaja s spoznavnimi zmožnostmi. V obdobju, ko je prevladujoča podoba sveta paradigma *sveta-knjige*, je interes za razbiranje simbolnih pomenov velik – toliko večji, ker predpostavka, da je vse bivajoče delo benevolentnega stvarnika, izključuje (izključno filozofsko gledano sicer mogočo, teološko-doktrinarno pa najbrž kar nesprejemljivo) možnost, da bi bila esenca (tj. najvišji, preneseni pomen) posameznih integralnih delov te velike celote človekovim razumskim možnostim nedosegljivi. Ali če povzamemo: človek v srednjem veku verjame v simbol, ker verjame v eksplikativno zmožnost lastnega, človeškega razuma. Dokler verjame, da je resnica, izražena s simbolom, objektivno najbolj veljavna, se zdi simbolistična razlaga celote stvarstva najbolj smiseln pristop k problemu spoznavnosti realnih pojavov. Ko je objektivna vrednost simbolnega pomena postavljena pod vprašaj, celoten sistem simbolistične percepcije stvarnosti doživi nekaj neizbežnih, ne pa že kar nemudoma usodnih modifikacij. Da bi prikazali možen, na spremembi posameznih teološko-filozofskih premis ter modulaciji kulturno-duhovne klime temelječi potek posameznih razvojnih etap srednjeveškega simbolizma, moramo pričeti na samem začetku, pri najsplošnejšem vprašanju o tem, kakšna so bila kulturno-filozofska izhodišča, na katerih naj bi se utemeljil srednjeveški simbolizem.

Srednjeveški simbolizem se napaja iz različnih duhovno-idejnih virov in se kaže kot kompleksen spreplet več kulturno-ideoloških dejavnikov: na eni strani ga hrani (novo)platonistični idealizem (o katerem bomo nadrobneje spregovorili v delu sestavka, kjer preučujemo pogloblitve srednjeveške filozofske tokove ter njihove implikacije za razvoj srednjeveškega simbolizma), na drugi pa, kot menijo nekateri ugledni strokovnjaki (tako denimo Johan Huizinga), vzbrsti na

podlagi (etnološko gledano) *primitivnega*¹² in, če se navežemo na misel Mircea Eliadeja (1907–1986), v predmodernih, tradicionalnih evropskih družbah globoko zakoreninjenega, *arhaičnega*¹³ doživljanja sveta. Pomenljivo pri vsem tem je, da Eliade Platona (424/423–348/347 pr. n. št.), enega izmed filozofov, ki so najgloblje in najbolj daljnosežno zaznamovali razvoj srednjeveške duhovno-filozofske podlage, označi za pomembnega filozofa »primitivne mentalitete«.¹⁴

Huizinga si ne more kaj, da srednjeveškega simbolizma ne bi obravnaval kot posledico nekakšnega mentalnega deficita, ki ga izpričuje srednjeveško gledanje na svet v primerjavi z drugim, morebiti sodobnejšim, morebiti pa preprosto manj zagledanim v presežnostno naravo stvarnosti.¹⁵ Po njegovem mnenju naj bi vsako simbolistično doživljanje izviralo iz nekakšne *nezmožnosti* razumevanja med pojavi, ki bi morali sicer, gledano s stališča logično-kavzalnih odnosov, nastopati kot ločene entitete.

82

Zdi pa se, da se srednjeveško nagnjenje k doživljanju sveta kot simbolne manifestacije božjih resnic opira še na eno, s prvima dvema (in najbrž še s kako drugo)¹⁶ podkrepljeno determinativno potezo srednjeveške intelektualno-duhovne naravnosti, in sicer še zlasti na področjih filozofije in teologije izraženo potrebo po definiciji odnosov med vero in človeškim razumom ter po vsaj približni opredelitvi zmožnosti človekove spoznavne funkcije, kadar objekt te funkcije postane nek pojav, ki presega okvire zgolj čutne zaznave. V srednjeveški kulturno-duhovnih shemah je že vse od Avrelija Avgušтина (354–430) dalje prisotno iz z (novo)platonizmom prežete krščanske doktrine

12 Poudariti je potrebno, da Huizinga pri tem izraza ne uporablja slabšalno, temveč zgolj kot oznako za, po njegovem mnenju očitno, *prvinsko* dojemanje sveta, kakršno naj bi po njegovi oceni – s katero se lahko strinjamo ali pa tudi ne – v modernih časih mogoče zasledili le še pri otrocih, mistikih in pesnikih (prim. Huizinga 1964: 207).

13 Prim. Eliade 1992: 138.

14 Prim. Eliade 1992: 46.

15 Prim. Huizinga 1964: 207.

16 Umberto Eco simbolizem obravnava med drugim tudi kot človeški odziv na nestalno naravo srednjeveškega vsakdanjika: narava naj bi se, transformirana v simbolno-alegorični govorici, tako kazala kot svojevrstna projekcija nespremenljivih, večnih idej. Krhke, fragmentarne, ranljive podobe stvarnosti tako presevajajo resnico, ki je trajna in nepokvarljiva (prim. Eco 2002: 53–4.)

izvirajoče prepričanje, da je človekova duša racionalna substanca, človeško bitje kot razumsko bitje pa svet okrog sebe spoznava s pomočjo sicer ne vrojenih, a razumu od Boga posredovanih idej. Če razpravo o – filozofsko gledano – idealistični naravi te sheme pustimo za zdaj ob strani, lahko iz nje izluščimo še eno bistveno spoznanje: Avguštinov koncept človeškega spoznanja implicitno nakazuje, da so spoznavne funkcije človeškega duha bistveno povezane z Bogom kot ontološkim temeljem vsega bivajočega, človekova sposobnost spoznanja določenih najvišjih resnic pa je povsem odvisna od iluminacije, ki jo Bog nakloni človeškemu bitju kot *racionalnemu* bitju.¹⁷ Ker se bomo k filozofski misli Avrelija Avgušтина – še zlasti seveda njegovi teoriji simbola – povrnili kasneje, pustimo njegovo razmišljanje o odnosu med človeškim spoznanjem in vero (oziroma verskimi resnicami) za trenutek ob strani. V tem hipu nas zanima predvsem tisti poudarek Avguštinove filozofsko-teološke misli, ki kaže na to, da je človek *razumsko* bitje, ki ima, zahvaljujoč najvišjemu bitju in od njega izhajajoči iluminaciji, dostop tudi do miselnih vsebin, ki ga dejansko presegajo. O resnici lahko človek najbolj tehtno razmišlja tako, da se poglobi vase, v svojo dušo, v dušo, ki je po naravi racionalna substanca.¹⁸ Približno osemsto let kasneje Bonaventura (1221–1274) v razpravi *Itinerarium Mentis in Deum*, sledeč svojemu velikemu predhodniku, Avreliju Avguštinu, razmišlja o vzponu duše iz območja vidnih, hierarhično¹⁹ strogo urejenih stvari, v svet nevidnih entitet. Pomemben poudarek Bonaventurove misli je v tem, da je iz sveta čutnih vtisov do njihovih duhovnih povodov mogoče seči s pomočjo razuma.²⁰ Če pogledamo na srednjeveški interes za simbolni izraz skozi prizmo za duha dobe zelo značilnega racionalizma, ki se v svojih spekulacijah vselej spoštljivo zadrži pred posameznimi spoznanji, do katerih ima človek dostop le ob božji intervenciji, se nam le-ta razkrije v drugačni, s predpostavkami o inherentnem srednjeveškem mysticismu in nekakšni prvinski magičnosti obdobja manj obremenjeni podobi. V srednjem

17 Prim. Weinberg 1991: 35–45.

18 Prim. Weinberg 1991: 40.

19 Medtem ko človek predstavlja božjo *podobo*, si ostali pojavi lahko prislužijo le status božjega *odtisa* (prim. Weinberg 1991: 165).

20 Prim. Weinberg 1991: 165.

veku človek verjame v sicer relativno, a na njej odrejenem področju delovanja nepremagljivo moč človeškega razuma.

Preučevanju odnosa med razumom in vero novo smer začrta filozofska misel Tomaža Akvinskega (1225–1274). Ne da bi se v tem trenutku spuščali v podrobnejšo obravnavo njegovega orjaškega opusa, lahko, če ga zreduciramo na najosnovnejše karakteristične poteze, splošno vzdušje, ki vlada njegovemu toku misli, opišemo kot izraz neuklonljive volje človeškemu razumu dokončno priznati sposobnost doumevanja božje resnice – resnice, katere presuponirani obstoj seveda še vedno neobhodno temelji na *veri*, a dovoljuje razumsko razgrnitev te supozicije same. Tomaž Akvinski previdno razločuje med božjimi resnicami, ki so človeškemu razumu *a priori* nedosegljive ter tistimi, ki jih naravni um lahko zaobjame.²¹ Za razliko od nekaterih filozofov,²² ki so svojo misel pričeli spletati iz podobnih izhodišč, a na koncu svojo filozofijo prignali do skrajne točke, na kateri konflikta med področjema vere na eni strani in človekovega intelektualnega udejstvovanja na drugi skorajda ni bilo več mogoče pomiriti (vsaj ne v meri, ki bi lahko preprečila, da Cerkev v 70. letih 13. stoletja vala tega radikaliziranega *aristotelizma* ne bi skušala zaježiti z obsodbo določenih filozofskih tez), Tomaž Akvinski teologije filozofiji (in obratno) nikoli ne odtuji. Njegova filozofska misel se napaja predvsem z željo po tem, da bi lahko, opirajoč se na izročilo antičnih filozofov, podobo krščanskega univerzuma, kakršnega predpostavlja cerkvena dogma in kakršnega razodeva *Sveto pismo*, z intelektualnimi močmi, ki so na voljo človeškemu bitju, povzel v vseobsegajoč, strogo hierarhično urejen sistem. Celoti sveta, kakršno predpostavlja krščanski nauk, Tomaž Akvinski s pomočjo teološko-filozofskega pojmovnega aparata podarja pravo arhitektonsko zasnovo – veri hoče zagotoviti urejeno, sistematizirano, dognano obliko, ki bi pričala ne samo o očitni vsemogočnosti Stvarnika, pač pa tudi o zmagoslavju človeškega uma, za katerega, tako kot za vse ostalo, resda velja, da izvira od Boga, fascinaciji z njegovimi zmožnostmi pa to dejstvo očitno (ravno zato) ne odvzame

21 Prim. Akvinski 1999: 131.

22 Vidnejša pripadnika te skrajne linije z *averoizmom* prežetega *aristotelizma* sta Siger Brabantski (1240–1284) in Boetius iz Dacije (13. st.).

žara. Fascinacijo razuma z lastnimi, od Boga danimi in spoznavanju božanske stvariteljske moči namenjenimi zmožnostmi, v polju filozofije najdemo ravno pri takih in drugačnih poskusih čimbolj sistematične, čimbolj shematične reprezentacije celote človekove izkušnje.

Obstaja pa še ena, z vprašanjem spoznatnosti božjih skrivnosti tesno povezana, a podrobnejšega pretresa kljub temu vredna duhovna spodbuda, ki pogojuje srednjeveško zavezanost simbolističnemu konceptu stvarnosti. Srečamo jo denimo pri Anselmu Canterburyjskem (1033–1109), ko ob vprašanju odnosa med vero in razumom, na sredi poti med prepričanjem v primordialnost vere Avrelija Avgušтина ter zaupanjem v razum Tomaža Akvinskega, kot vmesni člen med čisto vero in neposrednim zrenjem božjega obličja, ki ga bomo deležni v onostranstvu, navaja človeško razumevanje, oziroma razum. Hlepenje po razumevanju²³ transcendence je logičen nasledek moralno-spiritualne degradacije, ki je po padcu doletela človeka, prizadevanje po resda okrnjenem, a vendarle tehtnem in utemeljenem spoznavanju presežnostne realnosti pa je zaveza, s katero človek lahko kompenzira svoj v prvi vrsti ontološki, v drugi pa tudi etično-moralni primanjkljaj.

Simbolistično doživljanje sveta lahko torej v tem kontekstu med drugim razumemo tudi kot enega redkih človeku razpoložljivih načinov, kako biti vsaj parcialno, vsaj *per speculum* deležen resnice božjega bistva že na tem svetu, kako torej v omejenih razmerah realnih danosti anticipirati realizacijo obljube neposrednega uzrtja Boga *iz obličja v obličje*.

Če vse povedano sklenemo v eno povzemajočo misel, bi lahko rekli, da je za srednjeveški simbolizem še posebej značilno, da je človeku v svetu dostopen *objektivni* simbolni pomen posameznega pojava. Simbol v kontekstu srednjeveškega koncepta odnosa med realnimi pojavi in njihovimi prenesenimi pomeni ni neka iracionalna ali nadracionalna kategorija, pač pa predstavlja delno razodetje božje skrivnosti na stopnji, do katere človeški razum v tem

23 Anselm človekovo željo po razumevanju božjih skrivnosti povezuje z izgubo neposredne povezanosti z Bogom. Od vere, porojene iz človekovega razumevanja, človek napreduje do vizije Boga v Paradižu (prim. Weinberg 1991: 62).

svetu (še) seže. Če se za trenutek ozremo po simbolni razlagi, kakršno lahko zasledimo denimo v francoskih srednjeveških romanih, lahko ugotovimo tudi, da je funkcija razlagalca simbolnih pomenov izrazito ekskluzivistična: en simbol ima v kontekstu posameznega romana načeloma en sam, natanko definiran pomen, ki pa se lahko razkrije le prek v tem ali onem smislu posvečene osebe – modreca, puščavnika, duhovnika, nune –, ki ima zaradi svojega poglobljeno religioznega, navadno tudi poudarjeno asketskega življenja ne le spoznavno, pač pa tudi moralno-duhovno moč, ki mu omogoča uvid v višji pomen čutni zaznani dostopnih elementov realnosti. Najbrž je prav ta racionalistično-eksplikativni pristop k (religiozni) simboliki v srednjeveški literaturi tisti, ki sili v omahovanje ob težavni izbiri med izrazoma *simbolika* in *alegorika*.²⁴ Problem odnosa med tema dvema izrazoma in zadrega pred vprašanjem, ali je spričo narave simboličnih prikazov v srednjeveški umetnosti (in književnosti) razločevanje med njima sploh smiselno, naj na tem mestu ostane odprto. V tem trenutku nam gre predvsem za poudarjanje dejstva, da simbolistično razumevanje sveta, razumevanje, ki svet in pojave v njem dojema kot materialno manifestacijo presežnega, lahko obravnavamo tudi kot enega izmed vidikov močnega prepričanja v moč resda relativno omejene, hierarhičnemu položaju človeka v kozmosu primerno, a neizpodbitno, neodtujljivo *kompetenco* človeškega razuma, da razbira analogije²⁵ med pojavi v svetu in njihovim stvarnikom.

3. 2. Teorija srednjeveškega simbolizma

Eno izmed ključnih izhodišč pričujoče razprave predstavlja predpostavka o srednjem veku kot obdobju, v katerem so – za razliko od kasnejših dob, ki raje

²⁴ Umberto Eco vprašanje rešuje denimo tako, da se oprime razločka med t. i. *metafizičnim simbolizmom*, ki naj bi izhajal pretežno iz filozofsko-teološke predpostavke, da je v pojavih sveta mogoče videti odblesk božjega obličja, in t. i. *univerzalno alegorijo*, ki temelji na podobi sveta kot celoti pojavov, kjer vsak posamezen fenomen poleg dobesednega nosi moralen, alegorični in anagogični pomen (prim. Eco 2002: 56.) *Univerzalni alegoriji* naj bi utemeljenost odločno odrekala prav filozofija Tomaža Akvinskega (prim. Eco 2002: 56; prim. tudi Strubel 2002: 88–89).

²⁵ O analogiji kot poglavitnem urejevalnem principu stvarstva prim. Strubel 2002: 54.

težijo k vse ostrejši diferenciaciji in specializaciji – življenjska področja med seboj povezana v neločljivo celoto. Vezivno tkivo tega kulturnega konglomerata predstavlja krščanstvo. Do najvišje resnice, ki jo vera predpostavlja, je mogoče dospeti z večjo ali manjšo mero racionalizma, z bolj ali manj poudarjeno skeptično noto, z bolj ali manj izrazitim teološko-dogmatičnim interesom, nikoli pa se vprašanju Stvarnika ni mogoče docela izogniti, saj je celoti realnosti težko (ali že kar nemogoče) pripisati kakršnokoli ontološko avtonomno, od Boga neodvisno bivanje. Vse na svetu ima svoj razlog in (kot bo še zlasti poudarjal Tomaž Akvinski) svoj *telos*, smoter, ki pojavu daje ontološko in fenomenološko utemeljitev. Taka vizija sveta pa predstavlja idealna tla za vznik simbolističnega razumevanja elementov pojavnosti.

Kar se tiče filozofsko-kulturoloških vplivov na srednjeveški simbolizem, se zdi, da izvirajo predvsem iz dveh duhovnih (raba izraza *doktrinarnih* bi se nam na tem mestu, čeprav sicer ne docela zgrešena, kljub vsemu zdela nekoliko pretirana) pobud: prva prihaja od močnega vpliva (novo)platonizma, druga od z njim povezanega izročila biblične eksegeze. Z vprašanjem eksegetike kot načina branja Knjige, ki je v srednjeveškem pristopu h kakršnemukoli zapisanemu verbalnemu sporočilu pustila neizbrisno sled, se na tem mestu ne bomo ukvarjali, marveč bomo raje spregovorili o odnosu do simbola, kakršen se nam kaže v delih nekaterih najvplivnejših filozofov obdobja, o katerem razpravljamo.

Med dva pglavitna vpliva na srednjeveški simbolizem kot način razumevanja in spoznavanja sveta, prištevamo vpliv (novo)platonistične filozofije. Skovanka (novo)platonizem je, ko je govora o razumevanju Platonovih filozofskih spisov v srednjem veku, verjetno upravičena. Platonova filozofija²⁶ v evropski

26 Znameniti nauk o svetu nespremenljivih idej (kjer je najvišja ideja Dobrega), po katerih naj bi bivali vsi, v primerjavi s popolnostjo idej ontološko inferiorni) pojavi v svetu, Platon obravnava v delu *Država*: »Sonce ne podeljuje vidnim stvarem samo sposobnosti, da jih lahko vidimo, temveč je hkrati tudi vzrok njihovega nastanka, rasti in uspevanja, ne da bi bilo tudi samo nekaj, kar nastane.« (Platon 1995: 203) Platon je na srednji vek sicer še zlasti močno vplival s spisi *Timaj* (s Kalkidijevim kolenarjem), ki je skupaj z Makrobijevim komentarjem h Ciceronovemu *Scipionovemu snu*, Boetijevo *Tolažbo filozofije* ter deli Dionizija Areopagita tvoril trdno in – vsaj do velikega odkritja Aristotelove filozofije – tako rekoč izključno (ali vsaj pretežno) platonistično teoretsko podlago srednjeveške filozofije.

srednjeveški kulturni prostor vstopi v izraziti novoplatonistični preobleki²⁷ in taka povsem ustreza krščanskemu duhu dobe. (Novo)platonistični²⁸ koncept stvarstva je izrazito idealističen in zaznamovan z močno prvino dualizma, ki svet – gledano poenostavljeno – deli na *resničnejši* in *manj resnični* pol, torej na svet Idej in svet realnih pojavov kot njihovih konkretnih nasledkov. Koncept sveta, katerega sleherni element obstaja zgolj *po* svoji materialni realizaciji predhodni ter ontološko nadrejeni Ideji, se je izvrstno prilegal ideji krščanskega Boga (ki je na mestu primarnega izvora Idej zamenjal Platonovega Arhitekta),²⁹ iz katerega izhaja in po katerem biva vse bivajoče. Iz te misli se rodi podoba sveta, v katerem vsa ustvarjena bitja pričajo o svojem Stvarniku in v katerih je moč brati kodirana božja sporočila. Novoplatonisti ontološko vrzel, ki med platonističnim svetom Idej in po idejah ustvarjenih bitij, ali – če sledimo krščanski aplikaciji te misli – med Stvarnikom in stvarstvom, izpolnijo z doktrino o *emanacijah*, ki morajo, ker princip popolnega, človeškemu umu nedosegljivega najvišjega bitja, tako zahteva, »iztekati« v svet in oblikovati hierarhično strukturiran sistem pojavov.

Močno sled (novo)platonističnih³⁰ idej lahko tako zasledimo pri Avreliju Avguštinu,³¹ ki v delu *De doctrina christiana* razpravlja o odnosu med *znakom*³² (*signa*) in *stvarjo* (*res*). Med obema pojmom zija nepremostljiva ontološka vrzel: »Jemati znake za stvari in ne dvigniti duševnega očesa prek telesnega bitja k

27 Prim. Weinberg 1991: 20.

28 Med najpomembnejše novoplatoniste prištevamo s srednjem veku silno vplivna filozofa Prokla (410–485) in Plotina (okr. 205–270). Metodološko zaslombo (novo)platonizmu zagotovi Filon Aleksandrijski.

29 Prim. Weinberg 1991: 11.

30 Vpliv (novo)platonizma pri Avguštinu je, razumljivo, omejen: njegova filozofska misel sloni pretežno na branju svetih spisov, seveda pod navdihom za dobo, v kateri ustvarja, nepogrešljivega (novo)platonizma (prim. Weinberg 1991: 30.) Po mnenju nekaterih teoretikov je (novo)platonizem Avguštinovi filozofiji vtisnil še dosti močnejši pečat: »Noben kristjan ni nikoli platoniziral pogumneje in previdneje kot sveti Avguštin.« (Maurer 2001: 38)

31 Prim. Maurer 2001: 38; prim. tudi Weinberg 1991: 30.

32 »Znak je namreč stvar, ki ob prenosu svoje podobe na čute hkrati daje misliti na nekaj različnega od sebe: kadar vidimo sledi stopinj, pomislimo na žival, ki jih je pustila; kadar vidimo dim, vemo, da je tam tudi ogenj; kadar slišimo glas kakega bitja, razumemo njegovo počutje; vojaki so izurjeni, da ob glasu trobente napredujejo ali se umikajo oziroma da se podajo v kako drugo potezo, ki jo narekuje bitka.« (Avguštin 1998: 8)

zajemanju večne luči je velika sužnost duha.« (Avguštin 1998: 13) V nadaljevanju Avguštin ločuje med dvema skupinama znakov, ki jih v svoji delitvi poimenuje *signa naturalia* (naravni znaki) in *signa data* (postavljeni znaki)³³ – pomembnejša je ta zadnja skupina znakov (tj. *signa data*), ki jih živa bitja med seboj *namenoma* izmenjujejo, da bi z njihovo pomočjo lahko izrazila svoja čustva, misli itd.³⁴ *Signa data* ločimo glede na njihov izvor: prihajajo lahko od živali, človeka ali Boga – Avguštin v *De doctrina christiana* podrobneje razpravlja le o zadnjih dveh podvrstah znakov iz skupine *signa data*. O znakih pa Avguštin razpravlja (in ta teorija je za razvoj srednjeveškega simbolizma nemara celo pomembnejša od tiste v *De doctrina christiana*) tudi v poznejši razpravi z naslovom *De Trinitate*: v njej Avguštin formulira idejo, da nam vse ustvarjene stvari in sleherni element stvarstva, vsak zase in vsi skupaj, združeni v veličastno celoto, lahko govorijo o Stvarniku. V tej sicer krščansko navdihnjeni misli vidimo močne sledi novoplatonističnih pogledov: v celoti bivajočega tako ni mogoče najti *prave* stvari (*res*) pač pa so vsa živa bitja, vsi predmeti in na sploh vsi pojavi v svetu zgolj *znaki* (*signa*) – simboli za Boga. »To pomeni, da obstaja le ena stvar, ki je zgolj čista stvar, ne da bi bila obenem znak: Stvarnik sam.« (Chydenius 1975: 324)

Podobno idejo (to namreč, da so vsa ustvarjena bitja le simboli Boga, ki pa so nam obenem vsi dani od Boga) lahko srečamo tudi pri vidnem predstavniku krščanskega novoplatonizma, piscu, ki je s svojo teorijo o človekovih zmožnostih govora o Bogu vplival ne samo na srednjeveški simbolizem, temveč tudi na njegov drugi pol, torej na tradicijo apofatičnega diskurza, Dioniziju Areopagitu, ki v delu *Hierarchia caelestis* pravi, da je vse, kar je na svetu vidnega, le odraz, le zrcalna podoba nevidne Lepote. Filozofijo Dionizija Areopagita zaznamuje močan mističen element, saj se sprašuje o moči človeškega govora o Bogu (govora, ki tako kot vsak drug diskurz predpostavlja določeno intelektualno obvladovanje lastnega predmeta). Dionizijev sistem diskurzivnih poti k zaobjetu božje resnice

33 Previde Avguštinovih terminov navajam po prevodu Jana Bednarika (prim. Avguštin 1998: 8 isl.).

34 »Postavljeni znaki so tisti, ki si jih (kolikor pač morejo) izmenjujejo živa bitja, da bi pokazala svoje notranje vzgibe, tako občutke kot pojme.« (Avguštin 1998: 9)

poleg afirmativne in negativne teologije poudarja tudi možnost govora o Bogu prek simbolov: Dionizijeva teologija, seveda ob močni (novo)platonistični noti, stvarstvo vidi kot celoto posameznih, iz Boga izvirajočih in o svojem najvišjem, nadbivajočem stvarniku že s samo svojo prezenco pričujočih bivajočih stvari. Linijo filozofske misli, ki jo začrta Dionizij Areopagit, v predsholastiki nadaljuje Janez Skot Eriugena (okr. 810–877), zaslužen za prevod Dionizijevih del v latinščino. Tudi v njegovem konceptu stvarstva, ki kaže težnjo³⁵ po elaboraciji kompleksnejšega in obsežnejšega filozofsko-religioznega sistema, po sintezi vsega človeškega znanja, težnjo, ki bo svojo magistralno realizacijo dosegla v sholastičnih *sumah*. Janez Skot Eriugena Boga pojmuje kot nespoznatnega, človeku pa dosegljivega in doumljivega le prek svojih manifestacij v naravi in prek njenega simbolnega jezika Razodetja.³⁶ Že prej omenjeno tendenco po sistematični obdelavi in integraciji vsega človeškega znanja v nek vseobsegajoč sistem, lahko kontempliramo tudi v luči prepričanja, da so prav naravni pojavi tisti, ki lahko na simbolni način pričajo o Bogu v človeškemu umu dostopnem, razumljivem jeziku. Z drugimi besedami: če je skrivnost presežnega mogoče razbrati iz posameznih (naravnih) pojavov stvarnega sveta, potem dobita tako *volja* po temeljitem poznavanju človekovega naravnega in tudi družbeno-kulturnega okolja kot tudi *volja* po zaobjetu pridobljenega znanja v nek globalen, strogo arhitektonsko urejen (spomnimo še enkrat na – za razvoj simbolistično-alegoričnega gledanja na svet revolucionarna – prizadevanja Tomaža Akvinskega), racionalen sistem, nov polet. V literaturi, posvečeni vprašanju srednjeveškega simbolističnega odnosa do sveta, je ta pojav včasih poimenovan tudi s pomenljivo sintagmo »univerzalni simbolizem«. ³⁷ Eco v zvezi s tem odnosom do sveta govori o že omenjeni »kozmični alegoriji«. Oba izraza predpostavljata specifično vizijo kozmosa, kozmosa kot – če se izrazimo v tradiciji (novo)platonizma – celote emanacij presežnega bitja. Tak pogled razvijata tudi Hugo Svetoviktorski (ok.

35 Prim. Weinberg 1991: 48.

36 Prim. Weinberg 1991: 50.

37 Prim. Chydenius 1975: 324; prim. tudi Strubel 2002: 88.

1096–1141) in Robert Svetoviktorski (umrl 1173), misleca, katerih delo Strubel³⁸ poleg Avguštinovega in Areopagitovega označuje za enega temeljnih mejnikov, a obenem tudi za svojevrstno končno postajo na poti razvoja srednjeveškega simbolizma, ki naj bi kmalu zatem, ko doseže svoj teoretsko-konceptualni vrh, pričel podlegati vse močnejšim pritiskom po transformiranem, novim idejnim opredelitvam prilagojenem in principa analogij osvobojenem konceptu osnovnih relacij v svetu. Hugo v svojem delu *Eruditio didascalica* naravo primerja s knjigo, ki jo je napisala božja roka, posledično pa vsi naravni pojavi služijo kot simboli za Boga, kot na analogiji med stvarnikom in stvarstvom ter vidnim in nevidnim temelječa *demonstratio*.³⁹ Vizualni prikaz neusahljive želje po razumski in čutom dostopni organizaciji vsega človeškega znanja o mikro- in makrokozmosu, predstavlja osupljiva struktura srednjeveških katedral.

3. 3. Katedrala kot svet – svet kot katedrala

91

Huizinga srednjeveško vizijo sveta primerja z gotsko katedralo,⁴⁰ ki je poleg gradu v zavesti zahodnega človeka zakoreninjena kot eden najbolj reprezentativnih objektov. Katedrala je v prvi vrsti religiozni prostor, zatočišče, namenjeno kolektivnemu spominu, ki je v srednjem veku povsem prežet z religiozno noto. »Ko vernik stopi v cerkev, na pokopališče, na posvečeni kraj, ve, da bo tam našel stanje duha, ki ga je že tolikokrat izkusil in ga bo skupaj z drugimi verujočimi obnovil, skupaj z njimi pa vidno skupnost, skupno mišljenje in spomine – prav tiste, ki so se oblikovali in vzdrževali v prejšnjih dobah na istem kraju.« (Halbwachs 2001: 170) Da bi dihala kot eno, potrebuje religiozna skupnost svoje svetišče in v njem varno spravljene svete predmete (poleg posvečenih predmetov, ki jih med obredom uporablja duhovnik in med katerimi

38 Prim. Strubel 2002: 61.

39 Prim. Strubel 2002: 64–65.

40 »In tako je nastal tisti plemeniti in vzvišeni prikaz: svet kot velika simbolična povezanost, kot katedrala idej, kot bogat ritmičen in polifoničen izraz vsega, kar si je mogoče zamisliti.« (Huizinga 1964: 206)

bo predvsem hostija,⁴¹ ki je vernik ne dojema kot simbola, temveč kot Kristusovo telo, sčasoma prerasla v enega najbolj čaščenih verskih simbolov, mednje lahko prištevamo tudi relikvije). Najbrž ni treba posebej poudarjati izjemnega pomena, ki ga ljudje v srednjem veku pripisujejo relikvijam – zaradi njih se podajajo na dolgotrajna romanja, na njih izgovarjajo prisege,⁴² v njihovem imenu se bojujejo. Prisotnost relikvij podarja izrečeni obljubi večjo kredibilnost, tistega, ki jo daje, pa moralno zavezuje k njeni izvršitvi. V relikvijah najde svetost svojo čutno manifestacijo.

92

Gotska katedrala že sama po sebi, s svojimi arhitekturnimi posebnostmi in okrasitvijo – portali, grifoni, elegantnimi oboki, vitraji, z vsem trdom, ki je bil vložen v to, da bi neko versko resnico ujeli v kamen, steklo in les, v neukrotljive krivulje in čudovite detajle rezbarske in kamnoseške obrti – priča o tem, kako daleč so v srednjem veku pripeljala prizadevanja, da bi transcendenci dali snovno podobo. Jurgis Baltrušaitis ugotavlja, da je v obdobju romantike – v obdobju, ki je bilo po nekaj stoletjih odpora do gotske umetnosti prvo pripravljeno pogledati na gotiko s prijaznejšimi očmi – gotska katedrala veljala za nekakšen vzvišen posnetek temačnih severnjaških gozdov, za impulz potlačenega barbarstva, predvsem pa – in to jo je v očeh romantikov izrazilo ločevalo od za njihove pojme preveč rigidne in neživljenjske antične umetnosti – za podobo živega sveta. Arhitektura katedrale naj bi s svojo razgibanostjo, dinamiko in čedalje bolj naraščajočo nezmernostjo v okrasju in dimenzijah uspela upodobiti svet kot skladen sestav množice elementov, ki drug ob drugem bivajo v dinamični harmoniji, smisel vsakemu posebej in vsem mnogoterim relacijam med njimi pa daje Bog. Gotsko katedralo lahko razumemo tudi kot izjemen izraz volje človeškega razuma po ekspanziji, željo po poseganju k višjim resnicam, po razlaganju nerazumljivih pojmov, po branju iz božje knjige in po materializaciji božje besede – po izgradnji kompleksnega sveta medsebojno prepletenih

41 Izjemen pomen, ki ga predvsem v 13. stoletju pričnejo pripisovati svetemu obhajilu, se odraža v vseh romanih o Graalu.

42 V srednjeveških romanih mrgoli odlomkov, v katerih prisega na relikvijah posvečuje in potrjuje nek dogovor, prisego, pričevanje.

simbolov, božjih znakov. Katedrala naj bi predstavljala svet v malem, oziroma vsaj vse tisto, kar je za svet bistveno – namreč dramo človekovega padca in odrešenja. V katedrali se križata dve težnji: po eni strani jasno zavedanje dejstva, da človek na tem svetu resnico vidi le »v ogledalu«, le kot zastavljeno božjo uganko, katere razvozlanje je edini pravi smoter življenja na zemlji, po drugi strani pa izrazita želja po tem, da bi skromni in nezadostni človeški dejavnosti razbiranja božjih sporočil dali monumentalen, veličasten, osupljivo bogat zunanji izraz.

V katedrali je tako sežeto bistvo zgodbe sveta, ki je veličastno delo nedoumljivo dobrega stvarnika, katerega čudovitim delom se človeške roke niti takrat, ko so najbolj večje svojega dela in jih vodi največji ustvarjalni zanos, ne morejo niti približati. Bog je avtor sveta, Narava pa njegova knjiga, zato je svet urejen kot umetniško delo: vse v njem ima svoj pomen, vsako človeško bitje je mogoče zreducirati na eksempl, v vsakem dogodku je mogoče najti moralni nauk. Tako kot po biblični tipologiji velja, da je Adam »tip«, ki svoj »antitip« najde v Kristusu, tako je mogoče najti religiozni smisel ali celo etično-moralni poduk v vseh (tudi zgodovinskih) dogodkih.⁴³ Glavna junakinja *Knjige Margery Kempe*, t. i. »kreatura«, že ime katere bralca napeljuje na to, da jo dojema kot vzorčni primer, eksemplarično bitje in »slehernika« na strmi poti k odrešenju, opisuje, kako so jo v nekem mestu čudaški romarki nenaklonjene oblasti zaprle v ječo ter jo kmalu zatem na prigovarjanje meščanov izpustile – bojda zato, ker se je nad mestom kmalu po prijetju razbesnelo divje neurje, za katerega je prebivalstvo menilo, da je kazen za grobo ravnanje z romarji.⁴⁴ Človeška dejanja lahko vedno izzovejo božjo intervencijo – božji srd ali pomoč iz nebes sta vselej mogoči razlagi za ta ali oni (pozitiven ali negativen) pojav.

Preporod (novo)platonistične ideje o nesmrtni, nespremenljivi, najvišji lepoti, iz katere izhajajo posamezne (v nasprotju z najvišjo idejo minljive) pojavne oblike lepega, ponovno najdemo v 13. stoletju, in sicer pri Bonaventuri. Omeniti

⁴³ Prim. Chydenius 1975: 328 isl.

⁴⁴ Prim. Kempe 2006: 149–150.

velja, da pri tem frančiškanskem menihu ne gre toliko za obujanje (novo) platonističnih pogledov kot za vzpostavljanje sicer iz novoplatonizma vzniklega avguštinizma,⁴⁵ ki se je v 13. stoletju uveljavljal kot odgovor na izjemno močan val aristotelizma.⁴⁶ Bonaventura v že omenjenem spisu s pomenljivim naslovom *Itinerarium mentis in Deum* razglablja o vzponu duha iz sveta ustvarjenih bitij proti svojemu najvišjemu izvoru, tj. proti Bogu. Ustvarjena bitja so le različne podobe, različni odsevi božanskega izvora, iz katerega se napajajo. Prek simbolov človek vstopa v svet, ki objektivno realnost presega in ji podeljuje višji smisel: s simboli je človeku torej ponujen dostop do nesmrtnih, nespremenljivih entitet, po katerih bivajo podobe sveta.

94

Umberto Eco,⁴⁷ ki ga v svojem delu povzema tudi Armand Strubel,⁴⁸ meni, da vsaj teoretsko in spekulativno pojav, ki ga v kontekstu te razprave označujemo za srednjeveški simbolizem, prvi resnično pod vprašaj postavi dominikanec Tomaž Akvinski. S tem, ko zavrne od Avrelija Avguščina⁴⁹ dalje legitimno možnost obstoja t. i. *allegorie in factis* onkraj konteksta svetega pisma, področje njenih aplikacij radikalno zoži: religiozno-simbolnih, tipoloških ali anagoških pomenov ni več mogoče iskati v naravnih pojavih, vsakdanjih dogodkih, ipd. Možni simbolni pomeni vseh teh banalnih, trivialnih pojavov, niso več nič drugega kot drugi pol Avguštinove tipološke dvojice, so preprosto t. i. *allegoria in verbis*. Premik se, kot smo že poudarili, zgodi predvsem na ravni teoretskih premis: simbolem način doživljanja realnosti v kolektivni zavesti živi še dolga stoletja po restrikcijah Tomaža Akvinskega – v praksah vsakdanjega življenja

45 Ta »prerojeni« avguštinizem, ki originalnemu nauku svetega Avguščina pravzaprav ni več povsem enak in kjer se odraža tudi vpliv drugih filozofskih tokov (med njimi tudi močan vpliv samega Aristotela) je posebej toplo sprejel novo nastali meniški red frančiškanov, ki mu je pripadal tudi Bonaventura (prim. Maurer 2001: 151).

46 V delu *Le thomisme* avtor Fernand van Steenberghen zagovarja tezo, da avtentični aristotelizem zaradi številnih usodnih metafizičnih vrzeli nikoli ni mogel zadostiti potrebam versko navdahnjenih mislecev, ne glede na to, kateri religiji so pripadali: tako kristjani kot Judje in muslimani naj bi se pri izražanju temeljnih verskih resnic vedno znova zatekali k (novo)platonizmu (prim. Steenberghen 1983: 107).

47 Prim. Eco 2002: 63–4.

48 Prim. Strubel 2002: 88–89.

49 Prim. Strubel 2002: 68–69.

je še vedno mogoče zaznati njegov vpliv in moč. Tako Eco kot za njim Strubel v tem, teoretsko-doktrinaro gledano sicer spodkopanem, a v racionalno manj poudarjenih plasteh človeške zavesti in dejavnosti še vedno delujočem mehanizmu pridajanja simboličnih pomenov povsem stvarnim pojavom, vidita stanje duha, o katerem Huizinga⁵⁰ razmišlja kot o dekadentni, degradirani, »poznosrednjeveški« obliki srednjeveškega simbolizma, temelječega na osnovnem postopku praznega avtomatizma.

Na tej točki se za trenutek vprašajmo, kakšne posledice bi tak razvoj lahko imel za srednjeveško umetniško (denimo literarno) snovanje? Z vidika obravnave religiozne simbolike v srednjeveški književnosti si od misli Tomaža Akvinskega lahko obetamo predvsem dve spodbudi: prva naj bi simbolno-alegorično razlago posameznih pojavov – *allegorio in factis* – omejila na neposredne svetopisemske pojave. Ne samo naravni pojavi, ki v kontekstu »univerzalnega simbolizma« vselej skrivajo potencialen simbolni pomen, temveč tudi vsi simboli, izgrajeni v procesu kakršnekoli umetniške kreacije, so omejeni na estetsko-teoretsko vlogo *allegorie in verbis* in kot taki v svoji funkciji napotovanja na presežne kategorije enostavno niso več ne verodostojni in ne zavezujoči. To, kar Eco pojmuje kot *univerzalno alegorijo* (tj. za postopek pridajanja duhovnih pomenov dobesednemu), ostaja v Tomaževi rigorozni doktrini omejeno zgolj na *biblično alegorijo*.⁵¹ Tomaž vztraja v prepričanju, da se združitev posamezne umetniške podobe z njenim prenesenim pomenom godi izključno najprej v *intenci avtorja* podobe, potem (in ta moment recepcije bi se pri obravnavi srednjeveških književnih del lahko izkazal za zelo pomembnega) v samem umu prejemnika te podobe, torej kot *individualiziran*, ponotranjen proces, ki se vse bolj odmika od zunaj-personalnih, nadosebnih postulatov – ti v posamezniku le doživijo svojo hipno konkretizacijo – ter ostaja v domeni para *avtor-prejemnik*. Pri Tomažu Akvinskem se celoten proces tvorbe simbolnega pomena v kontekstu umetniškega dela, zdaj očitno močno odvisen tako od avtorjevega interesa kot od prejemnikovih individualnih dispozicij, prestavi v posameznikov notranji svet. Narava tega diskurza je

50 Prim. Huizinga 1964: 210–217.

51 Prim. Eco 2002: 63.

pravzaprav eminentno estetsko-teoretska (in kot tako jo Umberto Eco tudi obravnava): umetniške podobe (tj. tudi literarne podobe) v njenem območju nimajo nobenega inherentnega, subjektu predhodnega simbolnega pomena, temveč simbolni potencial vsakega elementa, ki se ne pojavlja v strogo začrtanem bibličnem kontekstu, ustvarja posameznik sam. Tomaž Akvinski tako odločno ločuje med dvema univerzumoma: v prvem, bibličnem, je simbolna govorica smiselna, zavezujoča in utemeljena sama v sebi. V vsakem drugem, nebibličnem diskurzu, je preneseni pomen popolnoma nezavezujoč in Strubel prav v tem vedno bolj sproščenem odnosu do »zunajbiblične« alegorije, katere obravnava je lahko povsem poljubno (ne)poglobljena in (ne)natančna, vidi plodna tla za vse silovitejši razmah laične alegoreze, kakršno najdemo denimo tudi v srednjeveški literaturi od 13. stoletja naprej.

4. Zaključek

Za izhodišče razmišljanja smo si zastavili vprašanje specifik simbolnega gledanja na svet v srednjem veku, ki ga strokovnjaki pogosto poimenujejo s sintagmo »srednjeveški simbolizem«. Katere so kulturne, zgodovinske in filozofske silnice, ki so ta pojem pomagale izoblikovati in botrovale njegovemu zakoreninjenju v srednjeveški kulturi, smo skušali razložiti v sledečih poglavjih. Izvore, iz katerih se je napajal, smo iskali zlasti v (novo)platonističnih osnovah in njihovih implikacijah za teoretično obravnavo simbola v srednjem veku.

Skušali smo pokazati, da je »srednjeveški simbolizem« dejansko ena izmed najmočnejših potez srednjeveške intelektualne dediščine in da ima v srednjeveškem kulturnem risu simbol poleg estetske tudi močno gnoseološko, teološko in epistemološko vrednost ter predstavlja eno izmed neizpodbitnih metod spoznavanja sveta in razmerij med pojavi v njem. Razkrivanje simbola je za srednjeveškega človeka močno in nepogrešljivo sredstvo uzrtja vsakokratne objektivne realnosti sveta – sveta, ki ga je ustvaril dobrodušni Bog in kjer je vsak fenomen nabit z močnim simbolnim pomenom, razkrivajočim se ljudem glede na njihove intelektualne in moralne predispozicije. To je najsplošnejši in dokaj nenatančen oris splošne težnje, ki pa pri različnih srednjeveških mislecih in v različnih zgodovinskih obdobjih lahko zadobi zelo različne izraze, kar smo si prizadevali pokazati s prikazom specifik obravnave simbola pri različnih srednjeveških mislecih.

Obravnava srednjeveškega simbolizma se nam zdi tudi plodna odskočna deska za raziskovanje srednjeveške umetnosti, še zlasti literarne (v tem obdobju je, nenazadnje, zelo močna metafora sveta kot »božje knjige«). Zelo zanimivo in zapleteno vprašanje, ki se nam na tej točki odpira in na katerega žal ne bo moč dobiti enoznačnega odgovora, je, ali je med razvojem srednjeveške umetnosti in različnimi razvojnimi fazami srednjeveškega simbolizma moč poiskati kakšne vzporednice? Če imamo srednjeveški simbolizem za neko splošno mentalno in duhovno-filozofsko naravnost srednjeveške misli, potem mora biti povezan z umetnostjo kot distinktivnim sadom te iste miselnosti, ki nastaja kot vsakokratno križanje, kot vsakič nova, pa vendar v bistvu vedno ista konstelacija določenih

kulturno-zgodovinskih in religiozno-filozofskih silnic. Tu se pred nami odpira izjemno plodno izhodišče za nadaljnjo razpravo in raziskovanje, ki kajpada presega vsebinske okvire, ki smo si jih zastavili in z njimi zamejili tematsko polje razmišljanja ob pričetku pričujočega članka.

BIBLIOGRAFIJA

- Akvinski, Tomaž (1999): *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana: Družina.
- Avguštin, Avrelij (1998): »De doctrina christiana«, *Phainomena* 23-24, str. 5–15.
- Bachelard, Gaston (1975): *La poétique de l'espace*, Pariz: Presses Universitaires de France.
- Baltrušaitis, Jurgis (1997): *Aberacije: esej o legendi oblik: popačene perspektive – I.*, Ljubljana: Studia humanitatis.
- Baudelaire, Charles (1977): *Rože zla: izbrano delo Charlesa Baudelaira*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Becker, Udo (1998): *Lexicon der Symbole*, Freiburg: Herder.
- Benoist, Luc (1975): *Signes, symboles et mythes*, Pariz: Presses Universitaires de France.
- Bernardus, sanctus (1990): *Govori o visoki pesmi: ob 900-letnici rojstva svetega Bernarda*, Ljubljana: Družina.
- Cassirer, Ernst (1944): *An Essay on Man*, New Haven and London: Yale University Press.
- Chevalier, Jean/Gheerbrant, Alain (2006): *Slovar simbolov*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Chydenius, Johan (1975): »La théorie du Symbolisme médiéval«, *Poétique* 23, str. 323–341.
- Eco, Umberto (2002): *Art and Beauty in the Middle Ages*, New Haven and London: Yale University.
- Edinger, Edward F. (2004): *Jaz in arhetip: individualizacija in religijska funkcija psihe*, Ljubljana: Študentska založba.
- Eliade, Mircea (1992): *Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju*, Ljubljana: Nova revija.
- (1996): *Zgodovina religioznih verovanj in idej I-III*, Ljubljana: DZS.
- Grant, Robert M./Tracy, David (2000): *Kratka zgodovina interpretacije Biblije*, Ljubljana: Nova revija.
- Halbwachs, Maurice (2001): *Kolektivni spomin*, Ljubljana: Studia humanitatis.
- Huizinga, Johan (1964): *Jesen srednjega vijeka*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Kempe, Margery (2006): *Knjiga Margery Kempe*, Ljubljana: KUD Logos.
- Le Goff, Jacques (1985): *Za drugačen srednji vek: (čas, delo in kultura na Zahodu: 18 esejev)*, Ljubljana: ŠKUC: Filozofska fakulteta.
- (1993): *Srednjovekovni imaginarij: eseji*, Zagreb: Izdanja Antibarbarus.

- (1998a): *Civilizacija srednjovekovnog Zapada*, Zagreb: Golden marketing.
- (1998b): *Intelektualci v srednjem veku*, Ljubljana: Študentska organizacija Univerze, Študentska založba.
- (2006): *Se je Evropa rodila v srednjem veku?*, Ljubljana: Založba *cf.
- Maurer, Armand A. (2001): *Srednjeveška filozofija zahoda*, Celje: Mohorjeva družba.
- Mojster Eckhart (1995): *Pridige in traktati*, Celje: Mohorjeva družba.
- Platon (1995): *Država*, Ljubljana: Mihelač.
- Ribard, Jacques (1972): *Chrétien de Troyes: Le Chevalier de la charrette; Essai d'interprétation symbolique*, Pariz: Librairie A. G. Nizet.
- (1984): *Le moyen âge: Littérature et symbolisme*, Pariz: Editions Champion.
- (2001): *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*, Pariz: Editions Champion.
- Ricoeur, Paul (2003): *Misliti Biblijo*, Ljubljana: Nova revija.
- Schmitt, Jean-Claude (2000): *Geste v srednjem veku*, Ljubljana: Studia humanitatis.
- Simmel, Georg (2000): *Izbrani spisi o kulturi*, Ljubljana: Studia humanitatis.
- Simson, Otto von (1988): *The Gothic Cathedral*, New Jersey: Princeton University Press.
- Steenberghen, Fernand van (1983): *Le thomisme*, Presses Universitaires de France.
- Strubel, Armand (1992): »Introduction«, v: Lorris, Guillaume de/Meun, Jean de, *Le Roman de la Rose*, Pariz: Librairie Générale Française.
- (2002): »Grant senefiance a«: / *Allégorie et littérature au Moyen âge*, Paris: Champion.
- Sveto pismo (1997): *Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod*, Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Todorov, Tzvetan (1978): *Symbolisme et interprétation*, Pariz: Seuil, 1978.
- Weinberg, Julius R. (1991): *A Short History of Medieval Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press.