

Lenart Škof

BOG V POSTKRŠČANSTVU



Lenart Škof

BOG V POSTKRŠČANSTVU

© Slovenska matica, 2024

Vse pravice pridržane. Brez pisnega dovoljenja Slovenske matice je prepovedano reproduciranje, distribuiranje, dajanje v najem, javna priobčitev, dajanje na voljo javnosti (internet), predelava ali vsaka druga uporaba tega avtorskega dela ali njegovih delov v kakršnemkoli obsegu ali postopku, vključno s fotokopiranjem, tiskanjem ali shranitvijo v elektronski obliki. Odstranitev tega podatka je kazniva.

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni
in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID 231021827
ISBN 978-961-213-450-1 (PDF)

DOI: <https://doi.org/10.35469/978-961-213-450-1>

Delo je zaščiteno z licenco Creative Commons Attribution 4.0
International License.



Lenart Škof

BOG V POSTKRŠČANSTVU

Filozofska teologija



SLOVENSKA MATICA

2024

VSEBINA

UVOD: Bog v postkrščanstvu	15
PRELUDIJ: Bog v dihu	25
 PRVI DEL: PRETEKLOST	 59
Bog v kamnu	61
Bog v neandertalcu	108
Bog v materiji	134
 DRUGI DEL: PRIHODNOST	 171
Bog v telepatiji	173
Bog v prihodnosti	222
Bog v tretji dobi	258
 POSTLUDIJ: Bog v dvojini	 293
 Bibliografija	 327
Imensko kazalo	343

ZAHVALE

Delo *Bog v postkrščanstvu: filozofska teologija* sklepa mojo filozofsko trilogijo, ki sem jo pri založbi Slovenska matica začel z *Etiko diha in atmosfero politike* (2012) ter nadaljeval z *Antigoninimi sestrami: o matrici ljubezni* (2018). Če je bila prva knjiga posvečena filozofiji in etiki diha, se je druga ukvarjala z mojim zasnutkom postfeministične filozofije in teologije ljubezni in matriksialnosti. Tretja knjiga sklepa ciklus z nekaterimi novimi premisleki na polju sodobne filozofije in filozofske teologije z vizijo prihodnosti religije, ki temelji na ideji postkrščanstva. V ta namen so v osmih poglavjih obravnavani materialni, elementarni in čutni vidiki naše religiozne domišljije, ki segajo od novega materializma v filozofski teologiji preko etike sočutja in telepatije do kvantnih možnosti znotraj sodobnih filozofskih in ekoteoloških teorij. Delo je prispevek k sodobnim filozofsko-teološkim študijam nove kozmologije in novega materializma in je posvečena odpiranju prostora za filozofsko teologijo, ki se razvija iz elementarnega vira življenja – razumljenega v smislu starodavnih elementov vode, zraka, ognja in zemlje. Te knjige seveda ne bi bilo, če ne bi svojega filozofskega dela povezoval z izjemnimi misleci preteklosti in sedanjosti – kot so Amalrik Benski, Giordano Bruno, F.W.J. Schelling, Arthur Schopenhauer ter Ludwig Feuerbach, med sodobnimi avtoricami in avtorji pa veliko dolgujem premislekom in delom Luce Irigaray, Johna D. Caputa in Catherine Keller.

Ciklus fotografij za pričujočo knjigo je, tako kot že za moje *Antigonine sestre*, prispevala Maja Bjelica, ki se ji ob tej priložnosti zahvaljujem za njene fotografske intuicije na temo elementarne filozofije ter za pozoren in skrben izbor čudovitih fotografij.

Rad bi se posebej zahvalil Barbari Bradaš Premrl za vso njeno neutrudno pomoč pri iskanju težje dobljive literature, ki sem jo potreboval za svoje raziskovalno delo. Za prijazno in dragoceno pomoč pri urejanju knjige se zahvaljujem moji mladi raziskovalki Tjaši Škorjanc.

Za vestno in predano uredniško delo ter za vso podporo pri izdaji te knjige se najlepše zahvaljujem Ignaciji Fridl Jarc ter Nataši Hribar za skrbno opravljenno lektorsko delo.

Knjiga je rezultat projektov ARIS »Mejna področja: območja kulturnega in družbenega sobivanja v dobi tveganja in ranljivosti« (P6-0279) ter »Zrno soli, kristaliziranje sobivanja: solinarstvo kot izkustvena okoljska modrost« (J6-50196).

Za podporo pri natisu tega dela v zbirki »Slovenska filozofska misel« se zahvaljujem vodji Filozofskega oddelka Slovenske matice Marku Uršiču. Prav posebno in iskreno zahvalo pa dolgujem akademiku Tinetu Hribarju za njegovo kontinuirano podporo projektu moje celotne filozofske trilogije *Etika diha – Antigonine sestre – Bog v postkrščanstvu*, ki jo pričujoča knjiga sklepa.

Nekatera poglavja v tej knjigi so bila predhodno že objavljena v slovenskem jeziku:

»Bog v kamnu«: prvič objavljeno kot poglavje »Elementi slovenske prvotne religije«, v: *Staroverstvo v Sloveniji med religijo in znanostjo*, ur. S. Babič in M. Belak (Zbirka *Studia Mythologica Slavica – Supplementa*, Supplementum 17; Ljubljana: Založba ZRC, 2022), str. 71–92.

»Bog v neandertalcu«: prvič objavljeno kot poglavje »Biti v srcu materije: razmišljanja o kozmičnem Kristusu«, v: *Eko, zeleno, modro in trajnostno v humanistiki*, ur. L. Škof in I. Navernik (Ljubljana: Založba ISH, 2022), str. 121–134.

»Bog v prihodnosti«: v krajši obliki prvič objavljeno kot poglavje »Naproti tretji dobi ali o spravi med etiko in teologijo«, v: *Misli svetlobe in senc*, ur. M. Malec in O. Markič (Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete UL, 2021), str. 73–82.

»Bog v tretji dobi«: v krajši obliki prvič objavljeno kot poglavje »Prihodnost Boga in vez ljubezni« v zborniku *Vzdržati različnost: filozofske razprave o mnogih svetovih*, ur. M. Malec in M. Uršič (Ljubljana: Slovenska matica, 2023), str. 157–170.

»Bog v dvojini«: prvič izšlo kot »Poljub z dihom: filozofska teologija ljubečega srečanja«, *Poligrafi* 28, št 111/112 (2023), str. 277–299.

Vsem založbam in urednikom revij se najlepše zahvaljujem za dovoljenje za objavo mojih del v pričujoči knjigi.

Za finančno podporo pri natisu knjige pa se zahvaljujem Javni agenciji za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

Nekatera poglavja pričujoče monografije so bila za namen izdaje prevedena iz angleščine (Uvod, Preludij, Bog v telepatiji, Postludij). Zahvaljujem se Petri Berlot Kužner za skrbno opravljeno prevajalsko delo.

OPIS CIKLUSA FOTOGRAFIJ ELARTEMIS#- SALTEMENTAL/SOLEMENTALNO

Fotografska serija *Elartemis#Saltemental/Solementalno** je eden izmed členov verižnega projekta *Elartemis*, v katerem avtorica raziskuje vizualne svetove elementov, občutij in iz njih odmevajočih izkustev. Podobe so ustvarjene iz neobdelanih analognih črno-belih fotografij, posnetih naključno in intuitivno. Fotografije so digitalno predstavljane preko igrivega procesa zrcaljenja, ki očesu ponudi nepredstavljive realnosti in prostore.

Podobe, ki spremljajo besedilo te knjige, so nadaljevanje sodelovanja avtorja besedila in avtorice fotografij, njunega srečanja v izrazu, začetega v Škofovi predhodni knjigi *Antigonine sestre*. Fotografinja, sledeč Škofovi misli elementarne filozofije, se poda na pot razkrivanja štirih elementov – zraka, ognja, zemlje in vode, prepoznavajoč njihovo stvarjenje v oblikah in telesih raznolikih snovi, na primer kamnih, mineralih, predvsem pa soli. Tradicionalno solinarstvo v Sloveniji se odvija na osnovi igrivega sodelovanja vseh štirih elementov v njihovih specifičnih oblikah, to je vetra, sonca, morske vode in glinenih bazenov, kar jim omogoča koncentriranje in kristaliziranje v sol.

Maja Bjelica

* Umetniški projekt *Elartemis#Saltemental/Solementalno* je del dejavnosti temeljnega raziskovalnega projekta *Zrno soli, kristalizacija sobivanja: solinarstvo kot izkustvena okoljska modrost*, ki ga finančno podpira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS J6-50196).

UVOD

BOG V POSTKRŠČANSTVU

Kaj je dandanes smisel teologije? Teologi so si dolga stoletja prizadevali za dva med seboj tesno povezana cilja: prvič, da bi materijo (oziroma telo) oddvojili in obdržali ločeno od duhovne realitete (oziroma duše), in drugič, da bi načrtali Božjo realiteto ali idejo in jo trdno ohranjali v podrejenosti prvemu pogoju (celo v primeru utelešenja). Iluzija Boga v moški podobi, ki je po ideji o božjem dejanju *creatio ex nihilo* ontološko popolnoma ločen od stvarstva, naj bi dokazovala obstoj Boga ter radikalno ontološko ločenost med realitetami božjega in nebožjega. Vplivi teh zmotnih prepričanj so daljnosežni in uničujoči za vse stvarstvo: esencializacija izključno enega dela spolne razlike je v teologiji zahodnega sveta pripeljala do najhujše možne prevlade moškega (v ontološkem, epistemološkem in ne nazadnje institucionalnem smislu), filozofija pa je postala od teh ekskluzivističnih narativov močno odvisna. Poleg tega je bil znotraj dihotomije *bog – človek* samo bog aktiven v *svojem* stvarjenju, medtem ko je bil človek ontološko ujet v pasivnosti. Posledice vsega tega so vidne tako v sedanji okoljski krizi kot tudi v dolgi in tragični zgodovini spolnega, kulturnega in družbeno-ekonomskega izključevanja velikega dela človeštva, ki so ga izvajale vodilne elite in ga s svojimi narativi samo še utrjevale. Starodavne kozmološke in svete povezave med makro- in mikrokozmičnimi bitji ali realitetami so se pretrgale in pozabile, elementarni tok naravnih energij je bil prekinjen. Starodavna magičnost sveta je tako danes izgubljena, filozofija in teologija pa sta le še

služabniki te nesrečne antiontološke geste. Davidu Abrammu lahko pritrdimo v razsodbi, da »se je človeški duh odrekel čutni naravnosti, ločil se je od drugih živali in žive Zemlje«. ¹ Poleg tega ključni verski pojavi in/ali izkustva – kot so molitve, videnja Boga ali drugih (božanskih) bitij, jasnovidnost in prerokovanje, komuniciranje z mrtvimi in najrazličnejši čudeži – le redko vstopajo v dialog s filozofijo, sploh pa z znanostjo. Nasprotno, veljajo za »nadnaravne« (paranormalne) in nerazložljive pojave, iracionalne (ali transracionalne) izjeme s samega obrobja zahodnega racionalizma, ki se jim sicer priznava določena praktična in metaforična vrednost (za naše upe, vero, morda ljubezen), a se jim hkrati odreka »realnost« in s tem vsakršna resna ontološka vrednost.

Nas filozofe in teologe nastali položaj spodbuja k večji ponižnosti, toda v tem pogledu smo daleč za svojimi predniki, ki so še znali prebivati v soglasju z naravo in njenimi cikli. *Hýbris* sodobnega človeštva, ki hoče izkoristiti sleherno naravno danost, zavojevati planet do zadnjega kotička in drugo za drugim uničiti življenjske prostore preštevilnih bitij, je neizmerna. Ljudje starih kultur so bili občutljivi za pravzorke, ki so jih razbirali skozi svoje vsakodnevno posvetno in ritualno delovanje. Danes si ob uvidih naše temeljne elementarne prepletenosti z vsem, kar biva in nas obdaja, ne moremo več prisvajati ontološkega ali elementarne-

¹ David Abram, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in A More-Than-Human World* (New York: Vintage Books, 1997), 156.

ga jedra drugih bitij tega sveta. In kakor si ne moremo več prisvajati »Boga«, ki bi ga vsakič znova želeli oblikovati po naši lastni podobi in meri ter s katerim bi želeli tvoriti izbran metafizično-duhovni tandem, tako si ne moremo več prisvajati plasti življenja, ki nas obdaja. Da bi se lahko združili v tej prihodnji postreligijski skupnosti, bomo morali ljudje v sebi vzpostaviti stik z vsemi temi elementarnimi plastmi in se na način elementarne samoafekcije v samem jedru bivanja konstituirati kot svobodna bitja narave. Kot bomo videli v tej knjigi, sta tovrstna epifanija elementov v okviru slovenskega staroverstva in Jezusovo kozmično utelešenje na Zemlji znamenji, da bi si človeštvo moralo prizadevati – na povsem nov način – za samostojno in neodvisno samouresničitev, ki ne more več temeljiti na nobeni preddoločeni hierarhiji, ideologiji ali odvisnosti od katere koli višje (metafizične, teološke, verske ...) instance. Bivati v tako imenovani tretji dobi – dobi duha (oziroma, če jo razumemo v elementarnem smislu, dobi diha), ki jo v tej knjigi označujemo kot »postkrščansko«,² bo pomenilo negovati v sebi vitalni dih ali življenjsko silo, ki nam omogoča sočutno sobivanje z drugimi, v povezanosti z elementi (minerali kot jedrom materije in s svetimi kamni) ter z rastlinskimi in živalskimi bitji ter božanstvi. Tretja doba nam kaže pot

² Četrty del odlične spremne besede Tineta Hribarja k Sloterdijkovi *Spremeniti moraš svoje življenje* je naslovljen kot »Vera v dobi postkrščanstva«, kar se v polnosti sklada z namenom pričujoče knjige. Gl. Peter Sloterdijk, *Spremeniti moraš svoje življenje (O antropotehnologiji)*, prev. A. Leskovec (Ljubljana, Slovenska matica, 2013).

v subtilno pobožanstvenje človeka in s tem osvoboditev izpod vseh zunanjih pritiskov ali vplivov. V krščanskem izročilu (in drugih podobnih tradicijah, ki imajo svojo zgodovino in institucije) so bile vse te plasti dostopne tistim, ki so v osebi Svetega Duha/Svetega Diha poleg utelešenja kozmičnega Jezusa na Zemlji znale videti tudi njeno subtilno snovno naravo v podobi *sve-tosti diha*; v staroverstvu pa so te plasti razumeli vsi, ki so živeli v skladu s prvinskimi silami, ki so utelešene in navzoče v vseh bitjih tega sveta. Vse to po našem mnenju pomeni stopiti na pot proti prihodnji dobi, v kateri *se bo postkrščanstvo zgodilo v nas samih*.

Pričujoča knjiga o filozofski in konstruktivni teologiji je poklon nekaterim izmed najdrznejših (in pogosto najbolj osamljenih ali zapostavljenih) mislecev v filozofski teologiji – od Joahima iz Fioreja³ in Amalrika Benskega do Giordana Bruna in Jakoba Böhmeja v starejšem obdobju, od Franza von Baaderja, Arthurja Schopenhauerja in Ludwiga Feuerbacha do Carla Gustava Junga, Raymonda Ruyerja, Mauricea Merleauja-Pontyja in Luce Irigaray v moderni dobi – ter z Jackom Caputom in Catherine Keller v zadnjem času tudi na področju tako imenovane kvantne teologije. Vsem je skupen ponižen, a hkrati odločen (ter v primeru Giordana Bruna in Mauricea Merleauja-Pontyja tudi samosten in nadvse izviren) preobrat v pojmovanju onto-

³ Med ključnimi deli, ki so imela še posebej močan vpliv na idejo postkrščanstva, je nedvomno *Po krščanstvu* Giannija Vattima (ang. *After Christianity*, prev. Luca D'Isanto, New York: Columbia University Press, 2002), še zlasti 2. poglavje z naslovom »Nauki Joahima iz Fioreja«.

loškega in etičnega jedra krščanstva. Če obstaja pot do postkrščanstva (kakršnega opisujemo v tej knjigi), je to ta, ki so jo s svojo filozofijo utirali omenjeni samorasli misleci.⁴

Drugi cilj te knjige je znova razvneti iskro sinhronicitete, ki smo jo nehali negovati ter jo tako izgubili na naših raziskovanjih razsežnih in bogatih prostorov filozofske in religijske misli po vsem svetu. Naša naloga ni le, da se srečamo z različnimi (kot v našem primeru) staroverskimi, predsokratskimi, judovsko-krščanskimi (vključno z najbolj idiosinkratičnimi v mormonizmu), vedskimi, hinduističnimi, budističnimi, džainističnimi, slovanskimi, perzijskimi in islamskimi tradicijami in misleci ter se jim posvetimo, temveč da stopimo še korak dlje – in v matrico njihovega skupnega kozmološko-ontološkega in etično-teološkega temelja ter skozi njega speljemo nekakšno *podzemno*

⁴ V nemškem kontekstu najdemo izraz »postkrščanstvo« že v eseju Franza von Baaderja »Sätze aus der erotischen Philosophie« iz leta 1828: » /.../ zeigt sich in den vorchristlichen, in den christlichen und in unserem zum Teil nachchristlichen Zeiten derselbe unverkennbare Unterschied« (navedek iz dela *Erotische Philosophie*, izdajatelj Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Frankfurt na Majni in Leipzig: Insel Verlag, 1991, 135). Von Baader v svojem pisanju omenja tudi tri dobe (»tri obdobja svetovne zgodovine«; 133), ki bodo pomembne za naše premisleke o postkrščanstvu. Za našega nemškega misleca je tretja doba pravzaprav pomenila zadnjo emanacijo Boga v človeštvo kot znamenje prihoda in končne naravne eshatologije, najvišja manifestacija katere bo ljubeči par (gl. naš postludij »Bog je dvojina«).

*vodo kot rezervoar naših skupnih mnemičnih (spomin-
skih) tem* (kakor pravi Raymond Ruyer). Kot človeštvo
(ki vključuje naše prednike in druge predstavnike na-
ših človeških vrst, kot so neandertalci) imamo že ves
čas skupni temelj: že Jung je teorijo sinhronicitete pos-
tavljal v neposredno bližino razvijajoče se kvantne zna-
nosti svojega časa. Številni potenciali teh srečanj, še
zlasti če jih razumemo v širšem religijskem kontekstu,
predstavljajo še eno ključno spodbudo za razvoj post-
krščanstva v naši dobi.

Omenjena srečanja veže tudi skupna indiosinkra-
tična etična nit. Po Brunu in Merleauju-Pontyju obsta-
ja v tem svetu povezava ali vez, ki jo imenujeta *vin-
culum*: nekakšna skrita usklajenost bitij, ki je ne
najdemo med vidno zaznavnimi stvarmi in je v kozmo-
su nekako skrivno prisotna. Kot bomo pokazali v naši
knjigi, ta sveti ali kozmični neksus povezuje naravo,
človeka in boga; v tej perspektivi utelešeni bog postane
kozmično Bitje (v postkrščanstvu je to zdaj Jezus v
okviru globokega utelešenja), življenjski sok, ki preže-
ma *list Biti* (Merleau-Ponty). In s Feuerbachom Jezus
privzame *plastičnost*⁵ – postane najvišje bitje, ki v obliki
ljubezni lahko doseže sleherni delček stvarstva.

Nenazadnje pa bo postkrščansko obdobje, ki se ga
nadejamo in ga opisujemo v tej knjigi, na novo oprede-
lilo in etično preoblikovalo prostore medosebnosti in
bližine; naša največja upa v teh prizadevanjih ostajata

⁵ Gl. Ludwig Feuerbach, *Kritiken und Abhandlungen* III
(Frankfurt na Majni: Suhrkamp, 1975), 1: »[D]ie plasti-
sche Persönlichkeit ist nur Christus.«

sočutje in ljubezen. V obdobju postkrščanstva B/boga (ali božanstva) pozdravljamo in ga/jim pozorno prisluhnemo v medosebnih prostorih. Lupina intimnosti, ki jo tu predstavljamo, odpira možnost utelešenega in elementarnega srečanja dveh dihov, ljubeče združenih v *poljubu*. In prav v tem etično-telesnem smislu Bog resnično postane organ ljubezni – zakrament intersubjektivnosti.

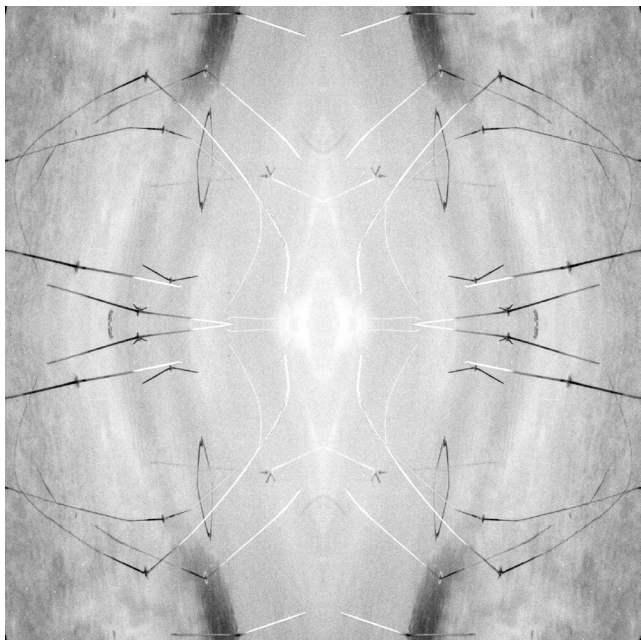
* * *

Pričujoča knjiga je posvečena amalrikovcem in njihovim duhovnim naslednikom. Težko si je predstavljati alternativno zgodovino krščanstva in z njim povezane zahodne misli, v kateri bi ta sekta ne bila uničena, ampak bi se ohranila in uspevala do današnjega dne. Amalrikovci so verjeli, da je Bog vseprisoten in *bivajoč* v vseh stvareh, kakor je lepo zajeto v njihovem reku *Deus, hyle et mens una sola substantia sunt*. Tudi vizija tretje dobe in z Bogom prežetega vesolja, v katerem vlada Sveti Duh in v okvirih katerega bi si ljudje lahko prizadevali postati resnično duhovna bitja, je izšla od njih. Kakor se je starozavezno obredje končalo s prihodom Jezusa Kristusa, tako so za amalrikovce s prihodom Svetega Duha prenehali veljati cerkveni zakramenti. Ženske in moški, v katerih se je utelesil Sveti Duh/Sveti Dih, so tedaj postali svobodni in neodvisni. Najvišji zakon v njihovem pojmovanju človeštva je bil torej postati diha- in duhapolno bitje, ki Zemljo naseljuje tukaj in zdaj in ki spoštuje njeno elementarno in materialno jedro vsebivajočega. Gre za antinomično in utelešeno

vizijo sveta, kakršnega se nadejamo v tej knjigi – prihodnjega sveta, v katerem »bo vse tako kot zdaj, samo malo drugače«.⁶

⁶ Giorgio Agamben, *The Coming Community*, prev. Michael Hardt (Minneapolis in London: University of Minnesota Press, 2009), 52.

PRELUDIJ



stvarjenje iz materije

BOG V DIHU

*s polnimi pljuči prostora diha božja transparenca*⁷

Živimo v zapletenih in zahtevnih časih. Ob neizbežnosti okoljske krize in znamenjih, ki napovedujejo bližnje podnebne katastrofe na našem planetu, je nujno ponovno odpreti kozmološke in teološke arhive ter raziskati preteklost Narave, da bi slednji lahko zagotovili prihodnost. Zdi se, kot da so bogovi svojo prisotnost umaknili v sence tega sveta in njegov prostor-čas, človeštvu pa je v celoti prepuščena naloga, da poskrbi za svoje preživetje. V delu *Križ in kozmos*, v katerem se sprašuje o tem planetarnem problemu, Caputo zapiše: »Če se je po Kristusu vse stvarstvo, Zemlja in Sonce in zvezde in samo vesolje spravilo z Bogom, zakaj se zdi, da stvarstvo nepremišljeno drvi v pogubo?«⁸ Kako bi torej lahko razmišljali o nevarnostih uničenja življenja na Zemlji in kako bi lahko zaobrnili ta proces »razstvarjenja« (oziroma izničenja stvarjenja), ki ga človeštvo

⁷ Niko Grafenauer, *Dihindih* (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2000), 125.

⁸ John D. Caputo, *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory* (Bloomington: Indiana University Press, 2019), 183. Caputo se v knjigi ukvarja tudi s problemom t. i. kozmične enigme, namreč da je po dognanjih sodobne znanosti »celotno vesolje obsojeno na propad zaradi vse hitrejšega širjenja /.../. /S/labna novica je, da se vse bliža koncu.« S tem pogledom se pri Caputu odpira perspektiva kozmičnega nihilizma, pravzaprav »kozмолоškega velikega petka« (185).

vsiljuje predvsem sebi, dejansko pa tudi vsej naravi in Zemlji kot našemu planetu? Da bi se lahko lotili aktualne okoljske krize ter ponudili ustrezen kozmološki in teološki odgovor, je torej treba obuditi elementarno prisotnost življenja v pradedni kozmološki preteklosti znotraj stvarjenjske globine (ali brezna: *cháos*, *tehom*) in rotiti bogove, naj nam pomagajo obnoviti prazračetno kozmološko matrico Zemlje in življenja – ki jo v teh časih tako zelo potrebujemo –, da bomo lahko človeštvu zagotovili prihodnost. Tako kot je Bog potreboval pomoč človeštva v času grozovitosti v Auschwitzu – kot je ponazorila Etty Hillesum, ko je 12. julija 1942 v svoj dnevnik zapisala: »Ti nam ne moreš pomagati, temveč moramo mi pomagati Tebi in do zadnjega braniti Tvoje bivališče v nas«⁹ – tako danes narava potrebuje nas, da jo z božjo pomočjo obranimo in obvarujemo nevarnosti bližajoče se okoljske in antropogene katastrofe. Ogroženo je celotno stvarstvo, kakor ga poznamo. Toda uvodoma je treba povedati, da se je z razvojem filozofije in teologije zahodni svet odrekel čustvom in čutnim zaznavam, svoji bližini z vonji in dotiki¹⁰ ter je v odnosu do narave utemeljil povsem novo mišljenje, zaznamovano s pojmovnim in idejnim svetom nebrzdane subjektivnosti, zasnovanim na prevladi uma nad občutji in čustvi, enega spola nad drugim, človeka nad živalskim svetom, človeštva nad naravo. Žal je isti vzorec

⁹ Gl. Alexandra Pleshoyano, »Etty Hillesum: For God and With God«” *The Way*, 44/1 (januar 2005), 14. URL: <https://www.theway.org.uk/back/441Pleshoyano.pdf>.

¹⁰ Gl. delo Luce Irigaray, *The Mediation of Touch* (New York: Palgrave Macmillan, 2024).

prevzela tudi teologija, ki je – kako paradoksalno – iz svojih že tako hladnih soban vse prerada izganjala slehernega duha elementarne snovnosti, ki bi bil količkaj blizu Jezusu: sočutje, dotik in telesna bližina so bili ob velikopoteznih teoloških in metafizičnih shemah, nesmiselnem teoretičnem dokazovanju obstoja Boga ali že zgolj ob nenehnih prestižnih vojnah za premoč ene argumenta ali ene doktrine (ali cerkve) nad drugo prepogosto odveč. Zapuščina teh procesov je vidna v človeštvu in družbi, predvsem pa v naravi. Zato potrebujemo novo elementarno filozofsko teologijo.

Prvi dih stvarjenja

Zastavimo zdaj prvo vprašanje pri iskanju elementarnega jedra stvarstva. Ob branju Schellingovih del Merleau-Ponty zagovarja, da je »ta *erste Natur* najstarejši element, »brezno preteklosti«, ki je vedno prisotno v nas in v vseh stvareh«. ¹¹ Prisotnost in dediščina narave v nas je torej kozmološka in ontološka enigma, uganka, ki jo je treba rešiti, če hočemo najti pot do nove elementarne senzibilnosti za Zemljo in za novo stvarjenje, tokrat cvetočega prihodnjega sveta, v katerem bodo prebivali naši potomci. S stvarstvom smo neločljivo povezani in stvarstvo tako rekoč diha skozi nas. Stvarjenje novega elementarnega sveta in oblikovanje njegove nove *naravne eshatologije* je naloga, ki jo

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Nature: Course Notes from the Collège de France*, prev. Robert Vallier (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1995), 38.

bomo ljudje morali opraviti sami v dobi, ki se nam še ni v celoti razkrila. Govorimo o eshatološki shemi treh dob, ki jo prvič lahko zasledimo že v *Babilonskem talmudu*. Po njem človeštvo po prvi dobi kaosa napreduje v dobo zapovedi *Tore* in nazadnje pričakuje dobo mesije v prihodnosti, ki še ni napočila. V srednjem veku je takšno razmišljanje obudil Joahim iz Fioreja, njegova – za tisti čas nova – misel je bila, da je zgodovina razdeljena na tri dobe, ki so pri njem doba Očeta (Stara zaveza) in doba Sina (Nova zaveza in cerkev), pričakujemo pa še tretjo, dobo Duha (ki ga predstavlja tako imenovana Tretja zaveza in njena nova spiritualna cerkev), ki šele prihaja in v kateri bodo novi religijski redovi vpeljali novo spiritualno cerkev na Zemlji. Isti nauk je bil nato eden od virov za heretično srednjeveško sekto, zbrano okrog Amalrika Benskega, v novejši obliki se je pozneje pojavil pri Heglu in Schellingu, nazadnje pa ga je na sebi lasten način obudila Luce Irigaray v nauku o »dobi Duha« (imenovani tudi ali celo ustrežnejše »doba Diha«¹²), v kateri je naloga človeštva, da postane božanski duh oziroma na svoj novi materialno-elementarni način sam *božji dih*. Že pri Amalriku Benskem se je transcendenca skrivala v stvarih samih in njegov zgodnji teološki materializem je tako utrl pot v našo dobo – v čas, v katerem se vsak človek lahko sam poboži in v katerem se bo človeštvo ponovno združilo v novosklenjenem svetem zavez-

¹² Luce Irigaray, *Key Writings* (London/New York: Continuum, 2004), 165–170 (poglavje »The Age of the Breath«).

ništvu z naravo. Po nauku Irigaray bo človeštvo v tej novi dobi, ki bo sledila dobi Očeta in dobi Sina, pobožilo ta svet v nov svet, v katerem (žensko) božje ne bo več ločeno od narave, pač pa ga bo presegalo, a ne da bi ga uničevalo. Tretja doba tako prinaša novo idejo o eshatološki časovnosti narave, v kateri, kot je napovedal naš pesnik, *bo božja transparenca dihala s polnimi pljuči prostora*. Pri Irigaray je treba opozoriti, da ta doba »združuje najbolj pradačni in najbolj prihodnji čas«, ¹³ kar neposredno priča o časovnosti, ki jo želimo obravnavati v tej knjigi. Nastop prihodnje dobe Diha bomo predstavili v sklepnem poglavju knjige. Zato to delo posvečamo pozabljeni sekci amalrikovcev in njihovim duhovnim dedičem do današnje dobe. A vrni-mo se k začetnemu vprašanju – o naravi kot najstarejšem in brezdanjem elementu ter njegovi zapuščini v nas. Navzočnost narave v kozmološki in ontološki skrivnosti bomo torej obravnavali in predstavili kot uganko, ki jo mora človeštvo razrešiti, če si hoče utreti pot v novo elementarno senzibilnost do Narave in njenega utelešenja – naše Zemlje. Najboljše izhodišče za to je starodavna himna iz desete knjige Rigvede, »Hvalnica o stvarjenju« (»Nāsadāsīya« oziroma »Bhāvavṛttam«). Analizirali bomo njene začetne tri kitice ter jih interpretirali v ključu pričevanja o starodavnih vedskih kozmogoničnih in ontoloških ugankah ter njihovih povezavah z nauki o *breznu*. Zaključne kitice te himne pa bomo interpretirali kot primer skrivnega in enigmatičnega vedskega nauka o naravi bogov.

¹³ Prav tam, 167 isl.

Vedska poezija je bila del stare *triadne* strukture kozmičnih svetov, ki so bili med seboj odnosnostno in ontološko prepleteni in povezani. To so makrokozmos (ali kozmični svet; bogovi/narava), mikrokozmos (ali vsakdanji svet; ljudje) in mezokozmos (ali ritualni svet; hvalnice). Za vedske vidce in pesnike je bil najvišji cilj spoznati svete in skrivne kozmične korelacije med temi svetovi (imenovane *bandhu/zveza* ali *upaniṣad*), s čimer bi usvojili božansko moč v razumevanju skrivnosti narave.¹⁴ To se nedvoumno ujema z idejami, ki povezujejo nauk Amalrika Benskega in misel Luce Irigaray, ter se razodeva kot še ena možnost novega mišljenja o Naravi, v katerem je ključnega pomena *element diha* (»*duha*«). Kot pravita Brereton in Jamison, se moramo zavedati, da »te homologije niso zgolj pesniški okraski, podobe, ki so same sebi namen, temveč implicitne izjave o tem, kakšne so stvari *v resnici*, vseprisotne temeljne povezave, ki združujejo na videz povsem različne elemente«.¹⁵ Vedska himna se začne z naslednjimi tremi kiticami:

¹⁴ Gl. Joel P. Brereton in Stephanie W. Jamison, *The Rigveda: A Guide* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 120 isl. O tem gl. tudi Patrick Olivelle, *Upaniṣads* (Oxford/New York: Oxford University Press, 1996), liii–liv.

¹⁵ *The Rigveda: A Guide*, 125. Najpomembnejše vedske povezave so obstajale med Soncem in očesom, kozmičnim Vetrom in dihom ter Mesecem in umom, najvišja skladnost ali ujemanje pa med brahmanom (kot izrazom resnice in stvarnosti) in atmanom (imanentnim sebstvom), ki je utrla pot poznejšemu pomembnemu razvoju indijskih filozofskih in teoloških tradicij.

1. Ne sočega ne nesočega ni bilo takrat,
 ni bilo ozračja ne nebes tam onkraj.
 Kaj je prekrivalo? Kje? V čigavem zavetju?
 Je bila voda, globoka in brezdanja?

2. Ne smrti ne nesmrtnosti ni bilo tisti čas,
 ne noči ne dneva znamenj ni bilo.
 Eno je dihalo brez vetra, iz sebe,
 drugega res ni bilo onkraj tega.

3. V začetku je bila tema, zakrita s temò,
 ocean brez znamenj je bilo vse.
 Prazno je bilo ovito z lupino –
 in Eno je bilo rojeno z močjo toplote.¹⁶

Ti verzi nedvomno predstavljajo enega najbolj izdelanih starodavnih naukov o kozmogoniji in stvarjenju sveta. Interpretiranje začetnih treh kitic je zahtevna naloga; k poskusu razlage njihovega pomena se bomo še vrnili. Preden pa se spoprimemo z razgrinjanjem pomena prve kitice, želimo predstaviti dialoško in transreligijsko izmenjavo z judovsko-krščansko teologijo stvarjenja, ki jo je v svojem delu *Podoba brezdanjosti* razčlenila Catherine Keller. V iskanju manjkajočega kaosa in njegove skrivnosti Keller kritizira tiste teologe, ki nenehno želijo »postaviti mejo pri ‚Bogu‘, reči, da stvarjenju, kadar koli že se začne, ne predhodi popolnoma nič – nič razen čiste in preproste prisotnosti Boga Stvarnika«. ¹⁷ To klasično teološko mišljenje o stvarjenju ne ohranja

¹⁶ Lenart Škof, *Besede vedske Indije* (Ljubljana: Nova revija, 2005), 187. Vsi izbrani odlomki iz *R̥gvede* in navedki strani so iz tega prevoda (187–188).

¹⁷ Catherine Keller, *Face of the Deep: A Theology of Becoming* (London in New York: Routledge, 2007), 10.

globine brezna, naravo pa opisuje zgolj kot delo Boga Stvarnika. Vzpostavljeno je teološko načelo podrejenosti, ontologija začetka je zatrta. Keller pa s svojo gramatologijo začetka ponovno uvede *tehom* (hebr. *globina, brežno*) iz drugega verza *Prve Mojzesove knjige* oziroma *Geneze*, ki se vedno pozablja:

¹ V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo.

² Zemlja pa je bila pusta in prazna, tema se je razprostirala nad globinami in duh Božji je vel nad vodami.¹⁸

Keller na novo prevede drugi verz, in sicer takole: »Zemlja pa je bila *tohu vabohu*, tema se je razprostirala nad *tehomom* in *ruach elohim* je trepetal nad *mayimom*«. Ti dve vrstici iz *Geneze* seveda lahko interpretiramo na dva načina: prvič, kot dokaz prednosti Boga Gospoda in monarhičnega Očeta stvarjenju v ontološkem in časovnem smislu – od tod torej *creatio ex nihilo*. Lahko pa logiko tudi obrnemo, kar zagovarja Keller, tako da kaos predhodi stvarjenju in se logika *brezna/globine* ohranja kot *tehomska drugost* – v tem smislu imamo *creatio ex profundis*. Posledice tega preobrata so daljnosežne: zdaj lahko razmišljamo onkraj dihotomije večni Bog–predhodni *Nič* in o odpiranju tretje poti z osvoboditvijo kozmogonične *razlike*, tiste, ki nam omogoča tudi obravnavanje kozmogonično zamolčanega ženskega vidika stvarjenja in s tem boginje sveta. Naslanjajoč se na besede Ivone Gebara (ki je svojo teologijo pisala kot žalostinko za Zemljo), Keller pritrjuje, da »ne

¹⁸ 1 Mz 1,1–2 (*Sveto pismo – Slovenski standardni prevod*, Svetopisemska družba Slovenije: Ljubljana, 1996).

govorimo več o Bogu kot obstoječem pred stvarjenjem« in »ne razmišljamo več, da je bil najprej Bog in šele nato stvarjenje, saj se nam tovrstna vrzel med brezčasnostjo Boga in temporalnostjo stvarjenja ne zdi smiselna«. ¹⁹ Najpomembnejšo interpretacijo Gebarine misli pa Keller poda v naslednjem odlomku:

V tej vrzeli [Gebara] ponuja »sodihanje« (*con-spiration*) ali »dihanje skupaj« z nekom, ki želi, da bi prav iz tega temelja vzniknila »nova nebesa in nova zemlja«. Ta ritmična, pridihnjena eshatologija ljubeče in odločno izrine Boga iz patriarhata teologije osvoboditve in njene moči – tako rekoč mimo-grede. ²⁰

Na podlagi premika te nove teološke imaginacije Boga in kaosa iz njunih predhodnih ontoloških stanj Keller začne razvijati nekaj, kar imenuje novo *pnevmatično sodihanje*. Razvijajoč misel Rosemary Radford Ruether odpre prostor za novo matrico stvarjenja: »Bog/inja, ki je prvinska Maternica, temelj bivajočega-novega bivajočega, ni niti utesnjujoča imanenca niti breztemeljna transcendenca.« ²¹

Poskusimo zdaj razložiti skrito kozmogonično-ontološko logiko, na kateri temelji to *sodihanje stvarjenja*. Preden se lotimo interpretacije vedske kozmogonične himne, moramo najprej narediti ovinek skozi Schellin-

¹⁹ Keller, *Face of the Deep*, 22 (navedki Ivone Gebara so iz dela *Longing for Running Water. Ecofeminism and Liberation*, prev. David Mollineaux, Minneapolis: Fortress Press, 1999, 47).

²⁰ Prav tam.

²¹ Prav tam, 34.

gova *Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode* (1809). Tako bomo razlago Catherine Keller glede svetopisemskega mita o stvarjenju lahko povezali s kozmogonično hvalnico *Riksanhito* (skrt. *Ṛksamhitā*). Upoštevajoč spoznanja vodilnega preučevalca Schellingovih del, Jasona Wirtha, lahko zdaj povemo:

V eseju *O svobodi* iz leta 1809, morda svojem najdrznejšem delu in enem od zakladov nemške filozofske tradicije 19. stoletja, je Schelling govoril o »enosti in konspiraciji«, o *Konspiration* (I/7, 391). Ko nekaj ali nekdo izstopi iz konspiracije, postane razžarjen z boleznijo in vročico, »začne ga žgati notranji žar«. Schelling uporablja nemški izraz *Konspiration*, ki izhaja iz latinskega *conspiro*, sodihati ali skupaj pihati. *Spīro*, dihati, je povezan s *spīritus* (nemški *Geist*) v pomenu duha, toda tudi diha. *Geist* je napredovanje difference, je A³, izdihovanje temnega brezna narave v formo ter istočasno vdihovanje tega temelja, umik stvari stran od njih samih. Konspiracija je istočasno izdihavanje in vdihavanje, in vsaka stvar narave je hkrati (na)vdihnjena ter obenem izdihnjena/preminevajoča. To imenujem konspiracijo življenja, tj. življenje onkraj in znotraj življenja in smrti.²²

Gre za resnično izjemno ugotovitev. V svojih filozofskih delih Schelling natančno obravnava nenavadno gibanje znotraj difference samega temelja (Boga) kot znamenje skrivnostne potopitve temelja v brezno (ki ga je Schelling imenoval pratemelj/netemelj oziro-

²² Jason Wirth, *The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and His Time* (Albany, NY: SUNY Press, 2003), 2.

ma *Ungrund*) in, kar je še pomembnejše, to dinamiko poveže s temeljem same ljubezni:

Bistvo temelja, tako kot bistvo obstoječega, je lahko le tisto, kar je *pred* vsakim temeljem, torej nasploh gledano absolutno, netemelj. /.../ Netemelj pa se deli v dva enako večna začetka, samo zato, da bi lahko oba, ki v njem, kot netemelju, ne moreta biti obenem ali eno, postala eno z ljubeznijo.²³

Vsi ti ontološki elementi (*brezno, netemelj, dih, ljubezen*) se pojavljajo že v naši vedski hvalnici, ki priča o najzgodnejšem ontološkem prevpraševanju o naravi stvarnosti kot (ne)ustvarjene – kot kozmogonične uganke, kakršna nastopa v staroindoevropski misli (*Hvalnica o stvarjenju* v taki obliki izvira iz nekje 10. stoletja pr. n. št.). V prvem verzu te vedske himne je stvarjenje opisano tako:

Ne sočega ne nesočega ni bilo takrat.

(*nāsad āsīn no sad āsīt tadānīm*)

Ta verz že priča o misli, ki se giblje onkraj običajnih ali ustaljenih dihotomij bivanja in nebivanja.²⁴ V delu

²³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode in o predmetih, ki so z njim povezani«, v: *Izbrani spisi*, prev. Doris Debenjak (Ljubljana: Slovenska matica, 1986), 222–223 (prevod je malenkostno modificiran). Več o tem v našem delu *Antigonine sestre: o matrici ljubezni* (Ljubljana: Slovenska matica, 2018), 4. poglavje.

²⁴ Stind. za (ne-)soče je (*a*)*sāt*, kar je etimološko povezano z gr. *to eón* in izpeljano iz ide. **h₁sent-* oziroma iz korenskega dela **h₁es-* (gl. tudi sorodni lat. *essens* in *essentia*). Prevod verza je prirejen.

Podoba brezdanjosti smo opazili posredovanje Keller v smeri tretje poti – ki vodi onkraj absolutnega bitja (Boga) stvarjenja in hkrati onkraj nič kot njegove nihilistične protipostavke –, ki torej ni »niti čisti izvor niti nihilistični tok sprememb (*flux*).«²⁵ Pri tem se sklicuje na derridajevsko razlikovanje (*différance*), ki označuje sledi spočetja izven nediferenciranega vira Stvarnika.

V vedski himni o stvarjenju imamo podobno kozmogonično okolje: odgovora ni mogoče najti znotraj preproste linearne časovnosti bivanja in nebivanja, temveč je ta del uganke, ki se razreši znotraj celotne hvalnice. V drugi kitici (verzih c in d) je nakazan z uva-
janjem respiratornega elementa (*ruah elohim*) v proces stvarjenja:

Eno je dihala brez vetra, iz sebe, drugega res ni bilo
onkraj tega.

(*ānīd avātam svadhayā tad ekaṁ tasmād dhānyan
na paraḥ kiṁ canāsa*)

Osupljivo je spoznanje, da so se vedski pesniki tako daleč nazaj (tj. pred Homerjem; s tem so bili obenem prvi teologi narave in prvi filozofi narave) že zavedali,

²⁵ Keller, *Face of the Deep*, 12. Prevod odlomka v celoti se glasi: »Če razločimo tretji prostor začetka – ki ni niti čisti izvor niti nihilistični tok sprememb –, se njegova razlika prevede v drug vmesni prostor: tistega med samonavzočnostjo nespremenljivega Bivajočega, ki je na neki način (takrat) naenkrat ustvarjalo, in čistega Nebivajočega, iz katerega je bilo to stvarjenje priklicano in proti kateremu se njegov tok giblje. To alternativno okolje, ki ni ne bivajoče ne nebivajoče, bo zaznamovalo prostor nastajanja kot geneze: topos brezna.«

da do odgovora na to kozmogonično uganko ni mogoče priti, ne da bi uvedli drugačen začetek, v katerem se skupaj z Enim (*tad ekam*, n.) in znotraj njega ponuja prazračetna mistično-elementarna konstelacija, ki diha z lastno neodvisno voljo. To Eno predstavlja kozmos v svoji porajajoči se in brezoblični fazi, v kateri »obstaja« brez kakršnih koli znakov življenja in smrti ter brez sleherne vidne moči – čemur pritrjujeta verza a in b tretje kitice:

V začetku je bila tema, zakrita s temò, ocean brez znamenj je bilo vse.

(*tama āsīt tamasā gūḷham agre 'praketam salilam sarvam ā idam*)

Na tem mestu lahko spomnimo, da je Catherine Keller brezdanjo in arhaično-elementarno konstelacijo predstavila z naslednjimi besedami: »/.../ tema se je razprostirala prek *tehoma* in *ruach elohim* je trepetal nad *mayimom*«. Vedsko Eno kot možnost nevtralnega (ne moškega ne ženskega) prabitja predstavlja brezdanjo potencialnost življenja v prvobitni praznini/breznu (skrt. *abhu*), katerega edino znamenje je diha – ki pa si ga ni mogoče predstavljati povezanega z nobeno materialno substanco ali označevalcem, niti takim, kot je veter (»dihalo je brez vetra«). Toda prav v tem *diha-nju* Enega lahko uzremo prvo subtilno gibanje, preden bi sploh lahko predvideli ali razločili kakršno koli drugo znamenje življenja: stvarstvo samo *diha* rahlo in komaj zaznavno – in omogoča prvi klici življenja, da se razširi iz tega izvorno respiratornega tkiva razvijajoče se kozmogonične matrice/maternice. Verza c in d tretje kitice dodatno potrdita to gibanje in zdaj, na

povsem sinhron način, pokažeta na rojstvo tega Enega iz toplote:

Prazno je bilo ovito z lupino – in Eno je bilo rojeno z močjo toplote.

(tuchyenābhv apihitaṃ yad āsīt tapasas tan mahinājāyataikam)

To je ključna sekvenca stvarjenja: kot lahko vidimo, vedski pesniki spremenijo linearnost v sinhronost – od prve do tretje kitice spoznavamo ne samo linearni potek stvarjenja, temveč se pravzaprav vse bolj poglobljamo v preteklost. Podobno kot dekonstrukcijska interpretacija *Prve Mojzesove knjige* pri Keller tudi sinhrona interpretacija vedске kozmogonične hvalnice počasi razkrije kozmogonično skrivnost: Eno se kot prabitje, ki je nad vsemi ontološkimi označevalci (kot sta obstoj ali neobstoj), pojavi iz še bolj prazračetne kozmogonične matrice – *tapasa* ali kozmogonične Toplote/Vročine/Žara. Kot je prikazano v prvem delu četrte kitice vedске himne, se ta prvobitna Toplota pesnikom dejansko razodeva kot poželenje/ljubezen (*kāma*):

Najprej ga je obšla želja/ljubezen, ki je bila prvotno seme misli.²⁶

(kāmas tad agre sam avartatādhi manaso retaḥ prathamam yad āsīt)

Načelo ljubezni kot del stvarjenja je tu odločilnega pomena – omogoča nam namreč, da se približamo

²⁶ Prevod je tu spremenjen: struktura absolutnega roditeljskega v verzu 4a namreč dovoljuje obe interpretaciji in strinjamo se z razlagalci, ki zagovarjajo predhodnost poželenja (*kāma*; ljubezen) glede na misel (*manas*), denimo Griffith, Edgerton in Ježić (prim. tudi kozmogonično vlogo *érosa* pri grškem pesniku Heziodu).

Schellingu in morda celo razumemo najbolj skrivnostne misli iz njegovih *Filozofskih raziskovanj o bistvu človeške svobode*, kjer pravi:

Kajti tudi duh še ni najvišje; je samo duh ali dih ljubezni. Ljubezen pa je najvišje. Ljubezen je tisto, kar je bilo, še preden je bil temelj in obstoječe (kot ločeno), toda še ne kot ljubezen, temveč – kako naj to označimo?²⁷

Kajti za Schellinga je ljubezen obstajala še pred globinami (breznom, kozmogonično Praznino), po drugi strani pa je še ni mogoče označiti za ljubezen kot tako ... Ali smo se torej znašli v kozmogonični slepi ulici? Če želimo pot nadaljevati, se moramo vrniti k tretji vedski kitici, ki pravi »in Eno je bilo rojeno z močjo toplote«. V tem verzu moramo osrednjo pozornost nameniti *elementu rojstva*: Enemu, ki se je porodilo iz prvobitne kozmogonične Toplote. To Eno, ki je, skrito v praznini, dihalo, še preden je obstajal kakršen koli znak življenja, se je pojavilo iz matrice stvarstva (kozmičnega jajca; negujočega elementa; matriksialnosti stvarjenja), v katerem zdaj lahko prepoznamo skrivnostno *chóro*, maternico(-srce) stvarjenja, prazni kelih bivajočega.²⁸

²⁷ Schelling, *Izbrani spisi*, 220.

²⁸ V odlomku, ki govori o ikoni *Svete Trojice* Andreja Rubljova, Richard Kearney zagovarja tezo, da prazni kelih v sredini ikone pravzaprav predstavlja Marijino maternico-srce kot *chóro*. Gl. Richard Kearney, *Anatheism: Returning to God after God* (New York: Columbia University Press, 2010), 25: »In prav mogoče je, da ta prazna posoda v sredini kroga ni nič drugega kot maternica-srce same

Zaključni dve kitici »Hvalnice o stvarjenju« nas pripeljeta do zadnjega vprašanja v tem delu, do vprašanja o skrivnem in enigmatičnem vedskem nauku o naravi bogov – nauku, ki nujno spremlja kozmogonično genezo Bivajočega. Prisluhnimo torej vedskemu pesniku v tej šesti kitici:

Kdo zares ve? Kdo lahko tu govori? Od kod so bili rojeni, od kod to izpuščanje?

Po izpuščanju njega (sveta) so prišli bogovi. Torej – kdo ve, od kod je nastal?

(*ko addhā veda ka iha pra vocat kuta ājātā kuta iyaṃ viṣṛṣṭiḥ | arvāg devā asya visarjanena athā ko veda yata ābabhūva ||*)

Vedski mislec se zave, da je kozmogonično skrivnost nemogoče razkriti z besedami ali jo ohraniti v mislih: ker kozmično in ontološko celo predhodi bivanju in nebivanju, lahko na to skrivnostno spočetje vsega iz brezdanje M/mater(nic)e pokažemo samo posredno – kot na komaj zaznavno dihanje in kozmično Toploto (temno energijo?).²⁹ V sedmi, sklepni kitici vedski pe-

Marije (*chóra*).« Kearney še meni, da se *chóra* pojavlja tudi kot prazno središče, okoli katerega se osebe Trojice gibljejo v neskončni *perihorezi*.

²⁹ Gl. *Cosmology, Ecology, and The Energy of God*, ur. Donna Bowman in Clayton Crockett (New York: Fordham University Press, 2012): »Kar pa zadeva temno energijo, /.../ termin sam ne pomeni ničesar. Morda sploh ne gre za nekaj temnega. Morda sploh ne gre za energijo. Izraz je pomensko izpraznjena beseda, ki zgolj nadomešča opis dejstva, da smo že pred [dvanajstimi] leti odkrili nekaj, česar ne razumemo« (29).

snik svojo kozmogonično meditacijo zaključi z drugo, tokrat radikalno teološko gesto, s katero izniči vse dotlej pridobljeno znanje o stvarjenju, bogovih in človekovem dostopu do njih. Tudi ob možnosti, da tam zgoraj obstaja neki »Bog« (Sūrya/Sonce?; kozmični žar), se znova potrdi, da bi bilo celo za tega boga, ki bi prebival na najvišjem nebu, še vedno nemogoče nadzorovati ali poznati brezdanjo skrivnost stvarstva:

Od kod je prišlo to izpuščanje? Ali ga je ustvaril ali ne, ta, ki je opazovalec vsega v najvišjih nebesih? On ve – ali pa je tako, da niti on ne ve?

(iyaṃ viśṛṣṭir yata ābabhūva yadi vā dadhe yadi vā na | yo asyādhyakṣaḥ parame vyomant so aṅga veda yadi vā na veda ||)

Trenutek stvarjenja ostaja nerazkrit, saj *prva Nara*-va ostaja skrita. Razložiti ga je mogoče samo kot trenutek napredovanja difference – od brezdanjega diha-energije do nastanka prvega razpoznavnega bitja. To je zelo blizu razmišljanju o naravi, kakršnega zasledimo pri Merleauju-Pontyju – če naravo razumemo v njeni barbarski presežnosti in onkraj vsakršne konceptualizacije. Tega se natanko zaveda Patrick Burke, ko v svoji analizi Schellinga in Merleauja-Pontyja koncizno poveže dve od naših glavnih tem (brezdanjo kozmogonijo in matriksialnost):

Psihoanaliza narave bo odgrnila tančico, s katero je zastrta filozofija, razkrila bo upiranje te *erste Natur* zavedanju, njeno barbarsko presežnost, nedovzetno za konceptualno interpretacijo, ki pa se – skozi geste ustvarjalnosti ali obrobna izkustva presenečenja, čudenja ali groze – prebije iz sleherne ontološke

izjave ali shematizacije, podneti ogenj pod njo in jo zminira. Obujajoč spomin na Heraklita, ki mu ta »erste Natur« pomeni hkrati logos in ogenj, jo Merleau-Ponty imenuje prvobitni element, logos, meso, mati. Narava je maternica, vrtinec, spiralna matrika, ki se kakor Heraklitov ogenj krči v posamezne entitete in širi [*vdihuje in izdihuje?*] v modele Bivajočega, v tipičnosti. Merleau-Ponty opisuje divji logos vidnega z izrazom »nosečnost« [*prégnance*], da bi z njim označil neukročeni logos vidnega.³⁰

Tako kot v vedski himni tudi pri Burku ta konstelacija ostaja odprta: kot inherentno matriksialna vztraja na subtilni ravni med logosom kot božansko ravno, ki vključuje stvariteljsko delovanje Boga, na eni strani in mračnim, barbarskim načelom *netemelja* (*Ungrund*) kot počela, »starejšega od Boga«, na drugi.³¹ Ta kozmogonična in ontološka odprtost nam zdaj omogoča, da se posvetimo drugemu delu ravni materinskosti – »divji mreži« Marije, kozmične boginje, kakor jo v svoji pesnitvi poetično opisujeta Friedrich Hölderlin in Gerard Manley Hopkins.

Maternično srce stvarjenja

Tako kot smo pristopili k pojmovanju Merleauja-Pontyja narave kot maternice ali vrtinca, smo tudi te-

³⁰ Patrick Burke, »Creativity and Unconscious in Merleau-Ponty and Schelling«, v: *Schelling Now: Contemporary Readings*, ur. Jason M. Wirth (Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press, 2005), 196 [*naš dodatek*].

³¹ Prav tam, 198.

ološki imaginarij Catherine Keller obravnavali z vidika pnevmatičnega sodihanja kot kraja prvobitnega femininega, kjer se je izoblikovala nova matrica stvarjenja (Bog/inja kot prvobitna maternica pri Ruether). Na popotovanju v preteklost in v iskanju prvega stvarjenjskega tkiva smo tako ugotovili, da sta z namenom obujanja elementarne navzočnosti življenja sredi *brezna pra-Biti* v arhaični kozmični maternici bivajoče in nebivajoče sočasno postulirana v ritmičnem kozmičnem sodihanju. Videli pa smo tudi, da brezdanji dih-energija, v katerem prepoznavamo prva znamenja življenja, še vedno ostaja zavrt v skrivnost: izmikajoč se slehernim poskusom konceptualizacije in celo božanskemu védenju (»Torej – kdo ve, od kod je nastal?« v verzu iz vedske pesnitve), se ta kozmogonična in spiralna matrica še vedno upira vsakršnemu opredeljevanju, poimenovanju ali razumevanju. Kot rečeno, kozmogonična konstelacija tako ostaja odprta. Vztrajajoč na subtilni ravni med stvarjenjskim delovanjem Boga in mračnim, barbarskim načelom *Netemelja* kot počela, »starejšega od Boga«, želimo zdaj ponuditi možnost drugačnega začetka, potenciala matrice – kot vrtinca stvarjenja. V teh prizadevanjih, ki so spet mišljena transreligiozno, se bomo pri razkrivanju vsaj delčka te skrivnosti oprli na poetiko maternično-rojstvenega in maternično-dihajočega feminine v krščanstvu (pri Hölderlinu) in budizmu (v tantrah).

Jacob Denz v svoji pronicljivi obravnavi materinskega in feminine v Hölderlinovih poznih himnah nakaže problem obravnavanja materinskosti, najprej pa v svoji analizi predstavi enega izmed Kantovih »najbolj

bizarnih stavkov»,³² namreč iz njegove *Kritike razsodne moči*:

Arheologu narave je zdaj dovoljeno, da na podlagi preostalih sledi njenih najstarejših revolucij v skladu z vsem njenim mehanizmom, ki ga ali pozna ali pa predpostavlja, zariše nastanek tiste velike družine bitij (če naj bo zgoraj omenjeno popolnoma povezano sorodstvo utemeljeno, si jo moramo namreč predstavljati na tak način). V svojem zarisu lahko postopa tako, da nedra Zemlje, ki je ravnokar zapustila svoje kaotično stanje (tako rekoč kakor velika žival), najprej porodijo bitja z manj smotrno formo, le-ta zopet druga, ki so se izoblikovala tako, da so že bolj prilagojena kraju svoje reprodukcije in svojemu medsebojnemu razmerju. Vse dokler ta porodnica sama ne skrepeni, dokler ne okosteni in omeji svojega porajanja na določene vrste, ki ne degenerirajo več, raznoterost pa ostane takšna, kakršna je bila ob koncu operacije te plodne oblikovalne sile.³³

³² Jacob Denz, »Rigorous Mediacy: Addressing Mother in Hölderlin's ‚Am Quell der Donau‘, ‚Die Wanderung‘ and ‚An die Madonna‘«, *MLN*, letnik 130, št. 3, nemška izdaja (april 2015), 554–579.

³³ Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, prev. R. Riha (Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 1999), 258. Prim. izvirnik: »Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemutmaßten Mechanismus derselben, jene große Familie von Geschöpfen (denn so *müßte* man sie sich vorstellen, wenn

V tem odlomku Kant obravnava materinskost kot tisto, kar je porodilo živalski svet na Zemlji. In vendar materinski izvor ni na isti ontološki ravni kot življenje, porojeno iz njega (tj. iz kozmične maternice, pramatere, božje porodnice). Kot pravi Denz,

Kant zastavi breztelesno maternico za podobo odsotnosti ali negativnosti, ki edina lahko utemelji pozitivno totaliteto življenja. A čeprav se maternica Zemlje, iz katere se rojeva živalski svet, neizogibno ne nahaja niti znotraj niti zunaj okvira družinske fotografije živih bitij, je še vedno *videti kot* ena teh bitij, in sicer kot velika žival.³⁴

Kant nas tako preko njemu lastnega iskanja ontološkega začetka usmerja proti brezdanji materinskosti znotraj zahodne filozofije (in filozofske teologije). Ta kozmična maternica je breztelesna in ločena od

die genannte durchgängig zusammenhängende Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschoß der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein großes Tier), anfänglich Geschöpfe von minderzweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse unter einander sich ausbildeten, gebären lassen; bis diese Gebärmutter selbst, erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte, fernhin nicht ausartende Spezies eingeschränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war.« Gl. *Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe*, zv. X, ur. Wilhelm Weischedel (Frankfurt na Majni: Suhrkamp, 1996), 374 isl. (§80).

³⁴ Denz, »Rigorous Mediacy ...«, 557.

stvarstva oziroma *obstaja* onkraj dihotomij znotraj/zunaj (podobno kot v izvirni vedski konstelaciji *Enega, ki je dihalo* onkraj Bivajočega in Nebivajočega), vendar pa – in to je pomembno – še vedno ostaja *povezana* s pojavom življenja, ki ga sama poraja.

V svoji pozni in nedokončani himni Mariji ([»An die Madonna«]) Hölderlin predstavi feminino načelo Device Marije, ki je sinhrono povezano z boginjo Gajo (kot Materjo Zemljo) in nemško boginjo narave Herto (ter tudi z Antigono in Diotimo). V hvalnici Marijo opiše kot kraljico kozmosa, samo konstelacijo pa razkrije v naslednjih besedah:

In vendar, nebeščanka, in vendar te
slavil bom, in naj nihče
besede mi domače
lepote ne oponaša,
ko sam
podam se na poljane, kjer
lilija raste, divja, neustrašna,
/.../³⁵

Lilija tu simbolizira Marijo, ki raste divje in brez strahu. Divja narava lilije bi lahko (kot je v zvezi z Merleaujem-Pontyjem že izpostavil Burke) označevala tisto subtilno raven med logosom kot božanskim področjem in mračnim, barbarskim, toda zdaj ženskim načelom

³⁵ Prim izvirnik: Doch Himmlische, doch will ich / Dich feiern und nicht soll einer / Der Rede Schönheit mir / Die heimatliche, vorwerfen, / Dieweil ich allein / Zum Felde gehe, wo wild / Die Lilie wächst, furchtlos /.../. *Hölderlins Werke in vier Bänden*, 2. zv., ur. M. Schneider (W. Hädecke Verlag: Stuttgart, 1922), 265.

Netemelja, ki opisuje »neukročni logos vidnega«, kot počelom materinskosti (pri Merleauju-Pontyju *prégnance*), ki se neopazno razvije iz stvarjenjske maternice. Hölderlinova Devica Marija je počelo ljubezni: kot boginja mati izpolnjuje kozmično vlogo, ki so jo filozofi od Kanta do Merleauja-Pontyja poskušali konceptualizirati v iskanju kozmološko-ontološke matrice sveta. V njegovi poeziji o vrhovni boginji, ki izpolnjuje obljubo ljubezni, je Mati Božja prikazana tako:

V nedostopni,
starodavni svod
gozda,

Zahod,

in nad človeštvom,
mesto drugih bogov,
vladala je ona, vsepozablajoča ljubezen.³⁶

Vladajoča nad starodavnim svodom, je Mati Božja kozmično žensko, ki ta svet zaobjema z obljubo ljubezni – kot je prebrati v nekoliko enigmatičnem verzu te himne »Nichts ists, das Böse / Nič [od tega] ni, zlo«. ³⁷ V njem se potrjuje prvobitnost arhaičnega načela ljubezni, predvsem možnost dobrega, prazni kelih biti (*chóra*; prim. vedsko himno). Če se zdaj vrnemo k filozofiji, lahko skupaj z Denzom trdimo, da »Kantovo sklicevanje na nedra [oziroma maternico] kot dopustno

³⁶ Prim izvirnik: Zum unzugänglichen, / Uralten Gewölbe / Des Waldes, / das Abendland, / und gewaltet über / Den Menschen hat, statt anderer Gottheit sie / Die allvergessende Liebe. / ... / *Hölderlins Werke*, 265.

³⁷ Prav tam, 268.

predpostavko, ki utemeljuje raziskovanje življenjske pestrosti, nakazuje, da materinska *vloga* še vedno obseda filozofsko misel.³⁸ Če to interpretiramo skupaj s Hölderlinovo himno »Grčija«, lahko respiratorni element gladko prepletemo s tem kozmogoničnim trenutkom, saj se himna glasi:

Delovni dan pa čudovito
Ima po bogu eno oblačilo.
In da bi ga ne prepoznali, skriva svoje lice
In z umetnostjo zastira zrak.
In zrak in čas odevata
/.../³⁹

V središču stvarjenja lahko zdaj predpostavimo respiratorni rojstveni brezdanji temelj. Če nadaljujemo s Hölderlinovo zapuščino, Heidegger v delu *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu* poimenuje ta temelj, ko podrobneje obravnava enotno celoto zemlje in neba, boga in človeka ter »sredino« (brezdanji netemelj) sredi te kozmične konstelacije, in to je, z njegovimi besedami, »nežnejše neskončno razmerje«. /.../ Sredina, ki se tako imenuje, ker osredinja, ni ne zemlja ne nebo, ne bog ne človek. Ne-skončno, ki ga moramo tu misliti, je brezdanje različno od zgolj brezkončnega,

³⁸ Denz, »Rigorous Mediacy...«, 578. Ali, rečeno s Hölderlinom: »*Damit si nicht / Die Amme, die / Den Tag gebietet / verwirren*« (»An die Madonna«, *Hölderlins Werke*, 268).

³⁹ Hölderlin, prev. Niko Grafenauer (Ljubljana: Mladinska knjiga, Zbirka Lirika, 1978), 110 (»Grčija«, druga verzija). V nemščini se verzi glasijo: »Gott an hat ein Gewand. / Und Erkenntnissen verberget sich sein Angesicht / Und deket die Lüfte mit Kunst. / Und Luft und Zeit dekt /.../.«

ki zaradi svoje enakoobličnosti ne dopušča nobene rasti. Nasprotno lahko »nežnejše razmerje« neba in zemlje, boga in človeka postane ne-skončnejše. Kajti ne-enostransko lahko čisteje pride na spregled iz notrišnjosti, ki imenovane štiri drži drugega proti drugemu.⁴⁰

Ali torej elementa *rasti* in *nežnejšega neskončnega razmerja* v tem odlomku nakazujeta možnost ženske matrice, ki označuje izvirno ravnino ne-skončnega v tej Heideggrovi konstelaciji?

Prav v pesmi Gerarda Manleyja Hopkinsa iz leta 1883, ki nosi naslov »Blažena Devica v primerjavi z zrakom, ki ga dihamo« [The Blessed Virgin Compared to the Air We Breathe], lahko nazadnje zaokrožimo naše iskanje elementarnega respiratornega in *hkrati* matriksialnega načela stvarjenja, temelječega na Mariji kot ženski matrici (*matrix*). V njej pesnik primerja Devico Marijo s fizično in elementarno atmosfero, ki nas ohranja pri življenju, pri čemer pa zrak ne nastopa zgolj kot primerjava, saj je Marija intrinzično in posledično ontološko povezana s tem kozmičnim elementom. Oglejmo si najprej pesem, ki se začneja z naslednjimi verzi:

⁴⁰ Martin Heidegger, *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, prev. Aleš Košar in Vid Snoj (Ljubljana: Nova revija, 2001), 153. O tej ravnini Heidegger dodaja: »Ne-skončno pomeni, da konci in strani, plani tega razmerja niso odrezane, ne stojijo enostransko same zase, ampak da sta enostranskost in končnost odpravljeni in druga drugi *ne-skončni* spadata v razmerje, ki ju ‚vseskozi‘ drži skupaj iz svoje sredine« (prav tam).

Divji zrak, nad svetom materinsko bdeči zrak,
ki me povsod objema,
/.../ in kipi
v življenju vsake, tudi najmanjše stvari,
ta nujni, večno neizčrpni
in negujoči element.⁴¹

S temi začetnimi besedami pesnik predstavi respiratorno in matriksialno konstelacijo, v kateri se zrak razodeva kot negujoči element. Opisan je kot »divji zrak, nad svetom materinsko bdeči zrak« in s tem superioren vsem drugim elementom, saj ga nikdar ne zmanjka, pri življenju vzdržuje vsa živa bitja in je prisoten v slehernem delčku tega življenja. Ta element materinske skrbi za svet nas spominja na Marijo, katere zemeljska navzočnost (kot »ženska samò«) je presežena v skrivnostnih verzih o njeni božanskosti:

Marija Devica,
ženska samò – temu navzlic pa
po moči in prezenci
vsaka boginja stoji v nje senci.⁴²

Marijina maternica je tu prostor, kjer se Božja neskončnost manifestira v rojstvu kozmičnega Otroka, novega jaza, utelešenega v ženski maternici (»od njene-

⁴¹ V izvirniku: »Wild air, world-mothering air, / Nestling me everywhere, / /.../ and is rife / In every least thing's life; / This needful, never spent, / And nursing element.« Angleško besedilo pesnitve je navedeno po spletni strani <https://hopkinspoetry.com/poem/the-blessed-virgin/>.

⁴² V izvirniku: »Mary Immaculate, / Merely a woman, yet / Whose presence, power is / Great as no goddess's.«

ga mesa je vzel meso«). Izvorno tkivo te skrivnostne marijanske *iz notranjosti/maternice izvirajoče geste materinskosti* si zdaj predstavljamo kot »divjo mrežo, čudovito ogrinjalo«. Videli smo že, da stvarstvo samo *diha* rahlo in komaj zaznavno – in omogoča, da iz tega prvobitnega respiratornega tkiva razvijajoče se kozmogonične matrice požene prva kal življenja. Kako pa je z vsem tem povezana Marija? Preden odgovorimo na to vprašanje, se spomnimo Teilharda de Chardina in njegove sofiologije v himnični pesnitvi *Večnemu ženskemu* [*Eternel Féminin*], ki jo je napisal med letoma 1916 in 1918. Za Teilharda je kozmična Marija »biser kozmosa in zveza z utelešenim osebnim Absolutom – Blažena Devica Marija, kraljica in mati vseh stvari, resnična Demetra«⁴³ oziroma rečeno s Teilhardovimi besedami iz hvalnice *Večnemu ženskemu*:

Bila sem spočeta v začetku sveta. Še pred vekom sem izšla iz Gospodovih rok /.../ Sem povezujoče Obličje bivajočega /.../ Jaz sem večno Žensko.⁴⁴

Za Teilharda je večno žensko v ontološkem smislu še vedno odvisno od Gospodovega stvarjenjskega trenutka. Vendar se to spremeni s tradicijo sofiologije, v kateri se ta povezava razveže v možnost drugačnega začetka. John O'Donnell v interpretaciji enega najvidnejših predstavnikov te tradicije, Sergeja Bulgakova,

⁴³ Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'Homme*, po angl. prevodu Normana Dennyja (*The Future of Man*, New York in London: Image Books, 1964), 307.

⁴⁴ Pierre Teilhard de Chardin, »L'Eternel Féminin«, v: *Totus tuus*, ur. Volker Zolt in Friederike Migneco. (Luxembourg: Kairos Edition, 2012), 121 isl.

pojmuje Modrost-Sofijo v skladu z razmišljanjem o breznu kot globini stvarstva, kot

razodetj/e/ globine božanskega bitja. Brezno Božje stvarnosti se razodeva skozi božjo Modrost. Zato je Modrost del vseh treh hipostaz, sama pa ni hipostaza. Božja Modrost je neustvarjena in večna. Pripada življenju Boga samega.⁴⁵

To misel še bolj radikalizira Tomas Merton, za katerega je Sofija/Modrost »temna, brezimna *ousia* [bit]‘ Boga, ne ena od oseb Svete Trojice, temveč je vsaka od njih ,hkrati Sofija in nje izraz‘«. ⁴⁶ Obe ti izjemni opaženi sta neposredno povezani s tem, kar zdaj lahko razumemo kot naslednjo konstelacijo vloge kozmične matrice v stvarjenju sveta, kakor ga prikazuje izvorni in postkrščanski trinitarni model treh dob, s *chóro* ali Marijinim materničnim srcem *kot* utelešeno Modrostjo-Sofijo v središču ontološkega tkiva stvarjenja (konstelacija predstavlja nalogo postkrščanstva):

Bog

Matrica/maternično srce

Jezus

Božji dih

⁴⁵ John O'Donnell, »The Trinitarian Panentheism of Sergej Bulgakov«, *Gregorianum* 76, št.1 (1995), 32 isl. Več o ruski sofiologiji in Mariji v poglavju »Sofija« v *Antigoninih sestrah*, 123-130.

⁴⁶ Christopher Pramuk, *At Play in Creation: Merton's Awakening to the Feminine Divine* (Collegeville, MI: Liturgical Press, 2015), 32.

Topli dih stvarjenja

Na začetku tega poglavja smo zastavili sinhrono interpretacijo staroindijskih in starih judovsko-krščanskih kozmologij in teologij stvarjenja. Branje starih rigvedskih interpretacij in pripovedi o *tehomu* stvarjenja vabi k novi ‚*pridihnjeni*‘ *eshatologiji* – elementarnemu okolju, ki razveljavlja narative *creatio ex nihilo* in njihove uničujoče vplive, zaradi katerih se je ontologija spremenila v nov enostranski mit, ki je izničil mnogo-terost elementarne materialnosti znotraj stvarstva. Keller je zato morala posredovati s svojim pronicljivim uvidom v zvezi z eshatologijo Ivone Gebara, da namreč slednja ponuja »sodihanje‘, ‚dihanje skupaj‘ z nekom, ki si želi, da bi prav iz tega temelja vzniknila ‚nova nebesa in nova zemlja‘«. ⁴⁷ To sodihanje se lepo razkriva tudi v tantrični tradiciji tibetanskega budizma, natančneje v tradiciji dakini (skrt. *dākinī*) kot utelešenja subtilne, toda elementarne navzočnosti vitalnega diha stvarjenja v tem svetu. Dakini je eden najkompleksnejših verskih simbolov v tantrični tradiciji, nosilka atributov poudarjene ženstvenosti, modrosti in temeljne stvarnosti. Njeno subtilno bistvo in moč izhajata iz neprekinjenega niza samouresničenj, njeno telo in um pa sta izraz najvišje modrosti, ki je človeku še dostopna v tem svetu. Dakini tako predstavlja povezavo preteklosti s prihodnostjo oziroma, v našem kontekstu, uteleša tako stvarjenje kot eshatologijo.

⁴⁷ Keller, *Face of the Deep*, 22.

Kot manifestacija blažene Kraljice Vsedobre (tib. *Küntusangmo*, skrt. *Samantabhadri*)⁴⁸ je imenovana tudi Dakini, kraljica skrivne modrosti. Kot Samantabhadri (družica Adibuddhe oziroma prazačetnega in najvišjega bude po doktrini ločine Njingma tibetanskega budizma) kraljica Dakini predstavlja mater budo – izvor vsega razsvetljenja – in je imenovana mati zaradi svojih ustvarjalnih sil – moči, da »poraja vse bude in tathagate«⁴⁹ –, s čimer predstavlja tudi matriksialni element v kozmosu. Ob dakini kot božanskem bitju, ki obstaja onkraj vseh dihotomij ali dualizmov (telesa in uma, imanence in transcendence, preteklosti in prihodnosti kot tudi okraj spola⁵⁰), se lahko spomnimo Catherine Keller, ki je sledila Rosemary Ruether in njenemu poimenovanju nove Matrice stvarjenja kot »Boga/Boginje, ki je prvinska Maternica, temelj bivajočega-novega bivajočega [in] ni niti utesnjujoča imanenca niti nestanovitna transcendenca«.⁵¹ Dakini lahko v tem sinhrono povežemo z Modrostjo-Sofijo kot razodetjem globine samega božanskega bitja – zdaj skozi brezmejno izžarevanje čiste in neomejene modrosti kot ženskega počela razsvetljenja in s tem soteriologije na-

⁴⁸ Gl. Judith Simmer-Brown, *Dakini's Warm Breath: The Feminine Principle in Tibetan Buddhism* (Boulder: Shambala, 2002), 68.

⁴⁹ Prav tam, 92.

⁵⁰ »Na najgloblji pomenski ravni dakini presega obliko, spol in izraz, vendar pa ustvarja bogate oblike in izraze, ki občasno prevzemajo ženski spol kot način izražanja ‚njene‘ substance« (prav tam, 30).

⁵¹ Keller, *Face of the Deep*, 34.

sploh. Kot smo videli, se je namreč v soteriološki tradiciji brezno Božje stvarnosti razodelo prav v božanski Modrosti, ki je bila hkrati neustvarjena in večna: to je zdaj praznina, imenovana *chóra* – tkivo stvarjenja, simbolizirano tudi z maternico-srcem Marije, Jezusove matere.

Toda kaj je ta elementarna navzočnost, kot jo predstavlja dakini? Kakšno skrivnost nam razkriva njen topli dah? Prvič, dakini predstavlja nerojen, neuničljiv prostor ogromnih razsežnosti, prost vseh dualizmov, pojmovanj ali idej obstoja. Ali, kot pravi Judith Simmer-Brown:

Najsubtilnejša lastnost dakini je čisti prostor v povezavi z izžarevano modrostjo matere Pradžnjaparamite (skrt. *Prajñāpāramitā*).

Iz prostora prvobitnega uma, matere Pradžnjaparamite, se nekaj pojavi, sama razsežnost prostora prikliče pojav nečesa. /.../ To je zarja možnosti pojavitve, delovanja, oblikovanja. Podobna je prvim vzgibom, ki so predhodili delitvi celic v močvirjih in jih zahodna kultura razume kot začetke življenja. In vendar, ker vsi uvidi in razumevanje izhajajo iz te izkušnje, velja prostor neba za vir vsega. Od tod to čaščenje vira, ki ga imenujemo mati.⁵²

Preden se je pojavilo življenje – celo pred dualizmom bivanja in nebivanja iz vedske kozmogonične hvalnice –, je obstajala čista prostranost prostora, katerega skrivnost varuje dakini. Silno prostranstvo prvobitnega prostora kot z božanskim prepojena matrica

⁵² Simmer-Brown, *Dakini's Warm Breath*, 73, 102 in 112.

ustreza temu, čemur bomo v nadaljevanju rekli kvan-
tno ali Božje polje. Ta prostor je prvinski, saj predstavlja
podlago vseh izkušenj – vse, kar se bo pojavilo (čustva,
čutne zaznave, refleksije, misli), bo izšlo iz njega. Kot
prvi se iz tega prostranstva pojavi nosilni zlog ,A', pra-
glas sanskrtske abecede ter temelj vseh glasov in vseh
izkušenj. Kot osnovni element stare in izvirne ustne
vednosti je korenski zlog jedro celotnega prenosa in po-
sredovanja modrosti skozi rodove razsvetljenih (bud in
lam) v tibetanskem budizmu. Nosilec zloga je vitalni
dih, ki teče po subtilnem ali energijskem telesu dakini.
Komaj zaznavna elementarna prisotnost vetrov ali
rahlega diha (*pljuča, prāṇa*) v tem subtilnem umu-tele-
su je znamenje njegove koncentrirane energije. Vse od
prvega Diha stvarjenja – rigvedskega verza *Eno je diha-
lo brez vetra, iz sebe, / drugega res ni bilo onkraj tega* – se
ta skrita navzočnost diha v vsem, kar živi, zdaj tipično
manifestira v *toplem dahu* dakini. Snovnost diha se
kaže v njegovem sopuhu, vlagi in inherentni živosti (gi-
banju, svežini in živahnosti):

Za topel dah velja tudi, da je navlažen s slino, po-
doben pari ali hlapom, ki nakazujejo njegovo sve-
žino in živost: čeprav gre za vedno nove izkušnje,
jih povezuje nekakšna kontinuiteta. Komunikacija
je živi pouk, s katerim se vzdržuje kontinuiteto med
rodovi.⁵³

Topli dah je tako posredovan od ust do ušesa v in-
timni komunikaciji in znotraj prostorskega intervala
bližine, v katerem vsak zlog in vsako besedo nosi prvo-

⁵³ Simmer-Brown, *Dakini's Warm Breath*, 290.

bitni dih stvarjenja oziroma intimni vitalni dih vsega stvarstva, bistvo sveta – ali dharmata (skrt. *dharmatā*): »Topli dah daikini je izraz raztapljanja konceptualnega uma in porajanja modrosti.«⁵⁴ To je zdaj pot »pridihnjenen« eshatologije – posredovanja diha ljubezni iz davne preteklosti v prihodnost: *enigma prvega toplega diha stvarjenja, ki se skrivnostno preoblikuje v najtesnejšo bližino poljuba z dihom v ljubečem srečanju* – kot bomo pokazali v Postludiju.

Odpiranje naravne eshatologije

Naloga našega časa je približati se tretji dobi v zgodovini človeštva – *spiritualni* dobi diha, ki nam bo omogočila zasnovo naravne eshatologije, utemeljene na respiratornih in matriksialnih elementih stvarjenja. V tem smislu gre pri tej nalogi naše dobe za razgrinjanje *matrice elementarne mistične teologije* – kakor se razodeva iz diha ljubezni in se razume po brezdanjem kozmično-ontološkem ključu. Menimo, da je poboženje tega sveta in naravno eshatologijo – kot ključna vidika sleherne prihodnje teologije – mogoče misliti in morda v prihodnosti celo doseči samo iz tega tkiva sveta. Po Joahimu iz Fiore bo tri stopnje zgodovine zaokrožila tretja in zadnja doba, v kateri bo ta svet vstopil v zemeljsko ero, v kateri ne bo ne vojn ne skrbi ne strahu.⁵⁵

⁵⁴ Prav tam, 291.

⁵⁵ Navedeno po B. E. Whalen, *Dominion of God: Christendom and Apocalypse in the Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), 100. Odlomek je iz dela Joahima iz Fiore *Liber de concordia novi ac vete-*

V času okoljske krize in vojaških konfliktov je ta misel zelo pomembna. Lahko bi nam odprla pot do postkrščanstva, ki zdaj v celoti temelji na antinomični in elementarni logiki človeškega bitja kot umeščenega in s tem *utelešenega duha*. Pot tega novega spiritualnega in življenjskega diha polnega bivanja je del nove ere, v kateri bo naravno sodihanje – dihanje z novo zemljo in novim nebom ali z Naravo – vodilo v eshatologijo osvoboditve. To je hkrati čas, ko narava ne bo več odtujena človeštvu, človeštvo samo pa ne več svojemu inherentnemu respiratorno-matriksialnemu jedru.

Matrica (stvarjenjska *chóra*) kot kelih bivanja je prva kal Ljubezni. V svoji brezdANJI energiji diha predstavlja prvobitni element stvarjenja, *neukročeni logos vsega*, nedrja Narave. V iskanju začetka nas tako pot skozi krščanski in budistični simbolizem vodi do njenega brezdanjega materinskega delovanja: kot kozmična maternica je bila ločena od telesa in stvarstva, a ker je neopazno *obstajala* onkraj dihotomij notranjosti/vnanjosti (podobno kot v vedski konstelaciji *Enega, ki je dihalo* onkraj Bivajočega in Nebivajočega), je še vedno ostala *povezana* s pojavom življenja, ki ga je porajala. To sodihanje temelja je napoved elementarne in »pridihnjene« eshatologije, razkritja naravne eshatologije, ki bo prinesla novo dobo tako za človeštvo kot za naravo.

ris testamenti. »Spiritualno« gre tu razumeti v njegovem etimološkem pomenu kot povezano z dihom/dihanjem (iz praindoevropskega (s)peys- v pomenu *pihati, dihati*).

PRVI DEL: PRETEKLOST



drobni kamni

BOG V KAMNU

Takrat so se ljudje čutili eno z drevesi, bila so jim kot živa bitja. Človek jih je gledal in jim prisluškoval. Videl in slišal je več, kot vidi in sliši današnji človek, ker je bil še povezan z naravo; razumel je šepetanje listja in vejà. Zavedal se je, da je del narave. Drevo mu je bilo sveto. Če ga je kdo zasekal, se mu je smililo kot žival. Kadar se je pogovarjal z besi in bogovi, je bilo njegov posrednik drevo.⁵⁶

Moralo bi biti očitno, da smo mi – kot človeška bitja – v vsej svoji bogati raznolikosti najtesneje povezani z drugimi živimi bitji in pravzaprav odvisni od njih, pokrajine, zraka in vode, ki vsi tvorimo Zemljino biosfero.⁵⁷

Pozorno poslušaj, lahko me slišiš.

*To ti govorim, ker je Zemlja kakor mati
in oče in tvoj brat.*

Enako to drevo.

*Tvoje telo je moje telo, mislim,
enak sem kot ti ... kot kdorkoli.*

Drevo dela, ko ti spiš in sanjaš.⁵⁸

⁵⁶ France Bevk, *Umirajoči bog Triglav: zgodovinska povest* (Kobarid: Turistično društvo in Notranje Gorice: Društvo Slovenski staroverci, 2018), 5. Andreju Pleterskemu in Cirili Toplak se zahvaljujem za vse njune komentarje mojega dela.

⁵⁷ Vine Deloria Jr. in Daniel Wildcat: *Power & Place: Indian Education in America* (Golden, CO: American Indian Graduate Center and Fulcrum Resources, 2001), 12.

⁵⁸ Bill Neidje, *Story about Feeling*, ur. K. Taylor (Broome: Magabala Books, 2017), 3.

O rekonstrukciji slovenskega staroverskega religijskega izročila

V okviru sinhronega proučevanja sodobne filozofske teologije ter filozofske religiologije in kozmologije prvotnih religij se odpirajo izjemno zanimiva vprašanja, ki segajo na nekatera ključna področja epistemologije, ontologije in sodobne okoljske etike. Modeli religijskega in teološkega izkustva, ki jih srečujemo v tej posebni konstelaciji, segajo od preiskovanja mističnih in znanstvenih korespondenc med prvotnimi in sodobnimi ali novimi kozmologijami (tako v humanistiki kakor tudi v znanosti) vse do vprašanj novega materializma v okviru povezav med filozofijo, teologijo in znanostjo. Kot morda najvitalnejši del novega materializma se v teh konstelacijah lahko izrisuje prav vprašanje *elementarnega* sveta prebivanja, ki mu bomo v tem poglavju namenili največ pozornosti, v sklepu tudi z aplikacijo na problematiko zamotanosti (*entanglement*) v okviru tako imenovane nove kvantne teologije. Elementarna raven prebivanja se v tem kontekstu navezuje na zavedanje o povezavi med bitji (rastlinami, živalmi, ljudmi) in njihovim ontološkim temeljem, kakor se kaže skozi naravo sveta, ki jih obkroža – pomen elementarnega sveta prebivanja se tu navezuje na stare kozmološke matrice soodvisnosti prebivanja v razmerju do starih »elementov« zraza, vode, ognja in zemlje. Elementarnost sveta prebivanja pa sega tudi v mineralne plasti narave (kamni, kovine ...), ki jih običajno razumemo kot neživo ali anorgansko naravo. Narava se skozi elementarno zavest kaže kot prostor, ki je prežet

z vseprisotno življenjsko silo vsega bivajočega. V nekatereh kulturah se je ta sila izrazila skozi govor o bogu, v drugih kot najvišje bitje ali kot življenjska sila, spet drugje pa je bila ta misel najtesneje povezana z naravo.

Človek je v novejšem času svojo povezanost z okolnim ali naravnim svetom nadomestil z idealom znanstvene gotovosti in tako imenovanega objektivnega znanja o sebi in o svetu. Z namenom razumetja, predvsem pa obvladanja in izkoriščanja sveta in njegovih bitij je vsa ta bitja prepustil usodi razpoložljivega obstanka (Heidegger), sebe pa naredil za vladarja nad vsem, kar obstaja in prebiva na tem svetu. Starodavne kozmično-mistične korespondence so bile s tem pozabljene in Zemlja je tako postala prostor uresničevanja planetarne nadvlade enega bitja nad vsemi drugimi bitji sveta. V času, ki ga določa in pretresa ekološka kriza svetovnih razsežnosti, je premislek o revitalizaciji elementarnega načina prebivanja več kot nujen. Ne le bogovi in sveta bitja številnih prvotnih ali indigenih tradicij sveta, ki so bili izrinjeni iz zmagovite zavesti novega vladarja Zemlje, kaos človekovega sveta je v ovoj svoje diabolične nadvlade zaprl tudi poznejše bogove in njihove zemeljske avatarje: »Golgota je simbol prihajajoče kozmične praznine (*khora*, anonimno, ono⁶) in entropija je križ, na katerem je križan sam univerzum,« s svojim nihilističnim in postkrščanskim glasom o položaju teologije in Boga v sodobni okoljski krizi pravi Caputo.⁵⁹

⁵⁹ Caputo, *Cross and Cosmos*, 191.

Tu želimo pokazati, da se v soočenju med prvotnimi elementarnimi kozmološkimi matricami in sodobnimi teorijami tako v humanistiki kakor tudi v družboslovju in znanosti (vključno s prelomnimi dognanji kvantne fizike v začetku 20. stoletja) izrisuje prostor ontološkega misterija in obenem kozmološko-kvantne zamotanosti (*entanglement*⁶⁰), ki nakazujeta na možnost prehoda k na novo mišljeni ontologiji in kozmoteologiji človeka, narave in Boga. V tem okviru bo pred nami izjemno pričevanje o prvotni slovenski religijski tradiciji staroverstva, ki ji bomo v tem poglavju poskusili dati sodobno teološko interpretacijo, pri čemer bomo sledili metodam nove kozmologije in novega materializma. Seveda pa zahteva uvodno opombo naše poimenovanje staroverstva kot tako imenovane »prvotne« (analogno z izrazom *indigenous*) slovenske religije – kot bomo utemeljevali v nadaljevanju. V svojem poglavju z naslovom »Prvotni življenjski načini in védenje o svetu« nas John Grim opozori na močnejšo in šibkejšo definicijo tega

⁶⁰ Catherine Keller v svojem delu »The Entangled Cosmos: an experiment in physical theopoetics« (*Journal of Cosmology*, leto 20, september 2012, 8648–8666) pojem zamotanosti kozmosa razloži takole: »Tisto maksimalno je bilo in je še vedno lahko imenovano ‚Bog‘. Toda v fiziki zamotanosti ne bomo več priča klasičnemu božanstvu. Vseeno pa nam lahko nudi materialne dokaze o univerzumu, ki je tako skrivnostno zamotan, da uhaja klasičnemu rivalstvu, ki primarno postavlja znanost in teologijo nasproti drug drugemu. Kar želimo tu deliti, spada v širšo in polidoksično raziskavo tega, čemur rečem ‚apofatična zamotanost‘ (*apophatic entanglement*)« (str. 8649). Vsi pojavi v naravi so tako ontološko zamotani.

pojma. Prva se navezuje na prvotno prebivalstvo nekega področja, ki je bilo kolonizirano, a je kljub temu ohranilo nekatere izmed svojih družbenih, kulturnih, ekonomskih in političnih institucij, drugo, torej ožje, pa na pojem prvotnosti, kot je ta določena s strani teh skupnosti, in sicer z ozirom na njihovo zgodovino, jezik, kulturo, prepričanja, verovanja, ustanove, območje prebivanja in z vsem omenjenim povezane tradicije. Grim slednjič pojem prvotnosti neke kulture definira kot tisto, kar se nanaša na »družbe ožjega obsega kjer koli na planetu, ki delijo in ohranjajo načine poznavanja sveta v okviru posameznih jezikov, izročil, sorodstvenih sistemov, pogledov na svet ter povezanosti v odnosih z deželo, v kateri prebivajo«. ⁶¹ V nadaljevanju bomo videli, da lahko slovensko staroverstvo tako v močnejšem kakor seveda tudi v šibkejšem smislu tega termina razumemo kot primer prvotne religije nekega področja.

Leta 2015 je v delu *Iz nevidne strani sveta* izšlo izjemno pričevanje Pavla Medveščka - Klančarja (1933–2020)

⁶¹ John Grim, »Indigenous Lifeways and Knowing of the World«, v: P. Clayton in Z. Simpson, (ur.), *The Oxford Handbook of Religion and Science* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 87 isl. Prim. tudi delo Georgine Tuaru Stewart *Maori Philosophy* (London: Bloomsbury, 2021), ki temeljni potezi »Māori filozofije« definira takole: »Pretekli dogodki potemtakem ne izgubijo svojega pomena in predniki lahko porušijo kontinuum prostora-časa, da bi bili so-prisotni z njihovimi nasledniki« ter »Po maorskem pojmovanju znanje ni omejeno na čute, temveč vsebuje znanje, ki je pridobljeno preko intuicije in sanj« (3).

o slovenskih starovercih s področja Posočja. Pred njim je svoje pričevanje o starovercih s področja slovenskega Krasa izdal tudi Boris Čok.⁶² Obe deli temeljita na izvorno nezapisanem, torej ustnem izročilu slovenske prvotne religije, kakor se je ta skozi stoletja ohranjala in prenašala iz roda v rod. Obe knjigi, zlasti pa Medveščkovo življenjsko delo, nam prinašata tako bogata sporočila in namige, da ju lahko že takoj na začetku postavimo v neposredno primerjavo z nekaterimi ključnimi paradigma-
mi na polju same zareze med ustnim in pisnim ter ju povežemo s problematiko rekonstrukcij religijskih izročil, zaobseženo pod širše razumljenim pojmovnim okvirom etnofilozofije.⁶³ Analogno naporu sodobnih preuč-

⁶² Pavel Medvešček - Klančar, *Iz nevidne strani neba: razkrite skrivnosti staroverstva* (Ljubljana: ZRS SAZU, 2015). To dragoceno knjigo sta uredila Andrej Pleterski in Mateja Belak, znanstvenokritično študijo k njej pa je napisal Andrej Pleterski. Delo je izšlo v zbirki *Studia mythologica Slavica – Supplementa*. Leta 2012 je v isti zbirki izšlo pričevanje Borisa Čoka *V siju mesečine. Ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice* (Ljubljana: ZRC SACU, 2012), v katerem avtor prikaže bogato ustno izročilo zadnjih slovenskih starovercev s področja Krasa, ki je prav tako izjemno dragocen kulturni dokument o slovenski prvotni religiji.

⁶³ O rekonstrukciji »afriške filozofije« (tu mišljene širše kot sklopa mitoloških, religijskih, filozofskih in etnografskih izročil) kot etnofilozofije gl. Henry Odera Oruka, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy* (Brill, Leiden 1990) ter tudi njegov esej »Four trends in current African philosophy«, v: P. H. Coetzee in A. P. J. Roux (ur.), *The African Philosophy Reader* (Routledge, London 2003), str. 120–136. O tem

valcev avtohtonih izročil afriških (in seveda vseh drugih svetovnih) ljudstev, kakor so ta preživela obdobje koloniziranja in pokristjanjevanja ter kljub temu ohranila sveta izročila svojih prednikov, se tudi v izročilu slovenskega staroverstva odpirajo izjemno pomembna vprašanja – med njimi bomo v pričujočem poglavju izpostavili pomen tega izročila za sodobno filozofsko teologijo ter elementarno in okoljsko usmerjeno filozofijo religije. Eden izmed največjih svetovnih poznavalcev starih ustnih izročil ljudstev sveta ter s tem povezane okoljske misli je ameriški kulturni ekolog in geofilozof David Abram. Ko Abram v svojem eseju »Splošna blaginja diha« opisuje izročila arktičnih Inuitov in Jupikov, se jim v približevanju njihovem večstoletnemu izročilu pokloni takole:

Kar zatrepetam med govorjenjem o stvareh, ki so jih te ustne tradicije imele za tako svete, in še bolj ob tem, ko *pišem* o teh razumevanjih, saj ni bilo nikoli mišljeno, da bi bile te stvari zapisane. /.../ Priklanjam se različnim ljudstvom, ki so bila na teh območjih, kjer živim, prvotnejša, kakor tudi živalim,

podrobneje v naši razpravi »Do Rta dobrega upanja in nazaj: tri vprašanja o afriški filozofiji«, *Filozofski vestnik* XXVI, št. 3 (2005), 171–185, ki s pripadajočim tematskim blokom o afriški filozofiji odpira vprašanja o razmerju med ustnim in pisnim izročilom, razmerjih med mitologizirajočimi (ali etnografskocentričnimi) in racionalizirajočimi (ali analitičnimi) trendi v okviru proučevanja svetovnih tradicij, ter slednjič o dolgotrajni monokulturni tendenci zgodovine tako zahodne filozofije kakor tudi krščanske teologije.

rastlinam in duhovom tega izmučenega terena, sprašujoč jih za dovoljenje, da lahko tukaj pišem o teh stvareh. Kajti ta védenja skozi zgodbe, o katerih vem tako malo, morajo vendar biti vnovič slišana, in tisto, kar jim je skupno, moramo začutiti, prepoznati ter obnoviti, če želimo, da bo uspevalo življenje.⁶⁴

S tem credom ponižnosti ter obenem spoštovanja izročila in življenja se Abram vpisuje v vrsto tistih redkih mislecev – med njimi je tudi Medvešček –, ki so bili v svojem delovanju sposobni pozorno in ponižno poslušati ter prenašati stara sveta izročila. V njih se je izkazovalo tisto spoštovanje, ki je bilo odsotno v več kot tisočletni aroganci in preziru do teh svetih izročil s strani tistih, ki so jih slabšalno označevali kot primitivna, poganska, predkrščanska in predznanstvena. Prav s spremembami v okviru sodobnih humanističnih in znanstvenih premikov je postalo jasno, da bo življenje na planetu uspevalo edino, če bomo omenjena stara sveta izročila sposobni razumeti v njihovi kompleksni in globoki povezanosti z naravo ter če jih bomo sposobni povezati s spoznanji sodobnih znanosti.

Preden se posvetimo elementom slovenskega staroverstva, kakor se kažejo našemu filozofsko-teološkemu premisleku, je potrebna še ena pomembna opomba. Gre za že nakazano vprašanje o tem, ali torej lahko to izročilo in njegovo religijo razumemo kot prvotno religijo na etničnem območju Slovenije – takšno je bilo

⁶⁴ David Abram, »The Commonwealth of Breath«, v: L. Škof in P. Berndtson (ur.), *Atmospheres of Breathing* (New York: SUNY Press, 2018), 269.

denimo že samorazumevanje nekaterih posoških starovercev, izraženo z naslednjimi besedami enega izmed njih: »Večina ji reče stara vera, jaz pa ji pravim *prva vera*, ki se je sicer v drobcih ohranila vse do danes.«⁶⁵ Andrej Pleterski v zvezi s tem vprašanjem postavi dve pomembni tezi, prvo v razmerju do ožje slovanske, drugo do širše indoevropske religije. Prva teza se navezuje na ugotovitev Nikolaja Mihailova, »da je slovensko bajeslovje edina slovanska tradicija, v kateri se je tako dobro in v celoti ohranil tako imenovani glavni mit slovanske mitologije«, druga pa na oceno, da »so Slovani od vseh Indoevropejcev najdlje ohranili najpreprostejši način življenja« in da so »na začetku zgodnjega srednjega veka še vedno živeli v življenjskih razmerah zgodnje mlajše kamene dobe (neolitika)«. ⁶⁶ Pleterski svoji ugo-

⁶⁵ *Iz nevidne strani neba*, 365 (Vrhovčev Avguštin, 1962; naš poudarek).

⁶⁶ Gl. 6. poglavje »Verovanje host v sklopu staroverstva na Slovenskem in verovanja starih Slovanov« Andreja Pleterskega v pričujoči knjigi. Za tezo Nikolaja Mihajlova gl. *Zgodovina slovanske mitologije v XX. stoletju* (Ljubljana: ZRC SAZU, 2021), 182. O tem gl. tudi Andrej Pleterski, *Kulturni genom: prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe* (Ljubljana: ZRC SAZU, 2014), 76–85. Za doslej najizčrpnjšo monografijo o slovenskem staroverstvu gl. Cirila Toplak, »Naša vera«: *Naravoverstvo na Primorskem* (Ljubljana: Založba AMEU-ISH, 2023). Cirila Toplak se v njej drži poimenovanja naravoverstvo, ki ga na str. 32–35 tudi podrobno utemelji. Delo vsebuje tako etnografske kakor religiološke in socialne ter tudi politične vidike staroverstva in je s tem izjemno bogata in široka zakladnica znanja in pričevanja za to skupnost.

tovitvi navezuje na ohranjeno arhaično strukturo v okviru mitične zgodbe o bogu Triglavu, ki jo je od starovercev prejel in zapisal Boris Čok. Tako Pleterski sklepa na v okviru slovenskega staroverstva neposredno ohranjeno arhaično ali prvotno izročilo, ki v svoji genealogiji kaže na neprekinjeno vez, ki poteka po osi slovanskega mitološkega in religijskega izročila, obenem pa sega onkraj izročila slovanske indoevropske mitologije celo v čas starejše kamene dobe. Videli bomo, da bo prav v elementarni (in seveda nikakor primitivni) simboliki kamna in z njim povezanih elementov izkazana skrivna vez s sodobno teologijo in tudi znanostjo, kakor jo bomo poskusili tu odkriti in ubesediti. Obe ugotovitvi sta za nas pomembni v naslednjem smislu: prvič, omogočata preizkus nove teološke rekonstrukcije najstarejših izročil človeštva prek njihove inherentne in nepretrgane elementarne matrice; drugič, slovensko staroverstvo pripoznata kot avtohtono ali prvo(bi)tno religijo slovenskega prostora in jo s tem pripeljeta v neposredni dialog z novomaterialistično in elementarno tendenco sodobne postkrščanske teologije, ki je še v nastajanju in ki ji tudi sami obenem pripadamo.⁶⁷

⁶⁷ Ob omembi postkrščanstva želimo tu uvesti misel Joahima iz Fiore, ki je v svojih spisih pričakoval tako imenovano »Tretjo dobo«, v kateri bo po dobi Očeta in dobi Sina nastopila doba Svetega duha, v kateri se bo na Zemlji pojavila povsem nova – spiritualna Cerkev. Če je prva doba zanj še pomenila prebivanje pod obnebjem zakona in strahospoštovanja in če je druga že napovedovala prebivanje pod obnebjem milosti in vere, je značilnost tretje

V svoji uvodni študiji k delu *Iz nevidne strani neba* Pleterski to tradicijo opredeli kot tisto kulturno kodo, s katero lahko pridobimo nove uvide v razumevanju naše skupne civilizacije. Medveščkovo delo pa opredeli kot takšno, »kakršnega doslej še ni bilo, ne v Sloveniji in ne zunaj nje«. ⁶⁸ Če so skozi zgodovino o tej religiji sploh redko spregovorili, saj so jo njeni privrženci držali v strogi tajnosti, pa so o njej vendarle govorili kristjani,

dobe po njegovem mnenju prav v svobodi in ljubezni. Amalrikovci, tj. pripadniki srednjeveške »heretične« krščanske ločine Amalrika Benskega (1150–1206/07), so nauk o treh dobah razumeli še radikalneje; verjeli so, da je to obdobje svobode in prebivanja v ljubezni že prisotno v njih samih. S tem so radikalno zavračali cerkveno avtoriteto in v svojih vrstah kot prvi po prvotni cerkvi Jezusovega časa spet združevali moške in ženske, izobražence in plebejce. Pod vplivom islamskega aristoteljanstva so verjeli v vitalistično naravo materije, ki je zanje prežemala celotni univerzum, s tem pa so tudi zagovarjali ontološko kontinuiteto med Bogom in stvarstvom. Tej misli se je pozneje zelo približal Giordano Bruno, v sedanjosti pa Luce Irigaray s svojim učenjem o tretji dobi kot »Dobi diha«. O tem gl. 6. poglavje v tej knjigi.

⁶⁸ *Iz nevidne strani neba*, 15. V nadaljevanju Pleterski na podlagi izjemno tesne povezanosti te religije z naravo zanjo uporabi poimenovanje »naravoverstvo« (tako kot v prej omenjeni utemeljuje Cirila Toplak). V sklepu svoje uvodne študije pa napiše: »Prav ta ,notranji glas' z globoko etičnostjo in neskončnim spoštovanjem narave in njenega ravnovesja daje knjigi neprimerljivo, enkratno vrednost izjemnega pomena, še posebno v vedno bolj podivjanem globalnem svetu, ki ga zanima samo še dobiček« (31).

ki pa je niso razumeli, zato so jo z žaljivimi izrazi opredeljevali kot pogansko. Zato nas mora predramiti preprosta, a globoka in iskrena ugotovitev Borisa Čoka, ki v svojem delu *V siju mesečine* poudari, da že kot otrok ni sprejemal podob (puščava, nenavadna oblačila, drugačne navade, oddaljeni miti ...) iz beril Svetega pisma, ki so mu delovale nekako tuje ali neavtohtono. Povsem drugače je bilo, ko je poslušal zgodbe, ki so prihajale iz ust njegovih najbližjih in ki so, kot je videl pozneje, vsebovale izjemno stare in avtohtone elemente tistega, čemur danes lahko rečemo slovenska staroverska religija.⁶⁹ Kot bomo videli, ta ne obsega le arhaičnih mitoloških vzorcev in raznolikosti božjih imen, temveč pričuje tudi o izjemni prisotnosti spolne razlike – to je ženskega in moškega pola božanstva v samem jedru tega izročila, ki je bilo skoraj brez izjeme žal zakrito ali potlačeno v vseh velikih verstvih sveta.⁷⁰ Naša naloga je, da o tem spregovorimo s spoštovanjem in hkrati z neskritim ponosom o izjemni vrednosti te nepretrgane kulturne zgodovine, hkrati pa njen pomen in nesporni domet kritično premislimo v luči primerjave in soočenja z dominantno tradicijo nove Evrope – krščanstvom.

⁶⁹ Prim. *V siju mesečine*, 12 isl.

⁷⁰ Glej naše *Antigonine sestre: o matrici ljubezni* (Ljubljana: Slovenska matica, 2018). Izjeme so nekateri deli hinduizma in budizma (zlasti v okviru tantre), tradicija Sofije/Modrosti v okviru judovsko-krščanskega izročila ter seveda smeri sodobne feministične teologije. V okviru kitajske tradicije je primer upoštevanja femininega načela vsekakor filozofski daoizem, če se omejimo le na nekatere tradicije.

Eden ali več bogov: vmesna opomba o monoteistični težnji in religiologiji

Za razumevanje razmerij med vrstami religij (v našem primeru med tako imenovano prvotno religijo starovercev in krščanskim monoteizmom) je izjemno zanimiva teorija, ki jo je v svojem delu razvil Jan Assmann, navezuje pa se tudi na danes pozabljeno, vendar epohalno delo patra Wilhelma Schmidta o pramonoteizmu, ki nam bo služilo kot izbrani primer zgodnje religiološke teorije obravnave prvotnih religij sveta. V svojem predavanju o začetku in razvoju ter oblikah monoteizma ter s tem povezanih teorijah z naslovom »Monoteizem in kozmoteizem« se Jan Assmann dotakne nekaterih temeljnih vprašanj razmerja med religiologijo in teologijo.⁷¹ Za prevladujočo religijsko zgodovino Zahoda je bilo seveda samoumevno, da je monoteizem razumela kot najvišjo obliko religije. Tako so razmišljali evolucionisti, ki so razvoj religije izpeljevali iz animizma in totemizma ter ga vodili prek politeizma do (krščanskega) monoteizma (in nekateri še prek njega v novo znanstveno religijo – kot denimo August Comte), o tem pričajo težnje razodetij v razvoju svetovnih verstev in nenazadnje tudi prevladujoči monoteistični in filozofski vidiki mišljenja ali čaščenja enosti v Grčiji, Perziji in Indiji, ki so vsebovali jasno izraženo težnjo v

⁷¹ Jan Assmann, »Monotheismus und Kosmotheismus: Ägyptische Formen eines ‚Denkens des Einen‘ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte« (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993). To je sicer Assmannovo predavanje iz 24. aprila 1993.

smeri »Enega« kot svojega načela. Assmann v tem okviru izpostavi tri temeljne pristope: dekadentistično teorijo, evolucionizem in teološko metodo, ki pa seveda ni religiološka in v nasprotju s prvima dvema teorijama temelji na razodetju; meni, da monoteizem ne spada v nobeno izmed prvih dveh vrst religije. Za tako imenovane dekadentiste je monoteizem praoblika vse religije, poimenujejo ga pramonoteizem (*Ur-Monothetismus*), pojem pa obsega neko prvotno obliko religije, ki pa je po njihovem mnenju sčasoma nazadovala v nižje oblike religij. To teorijo so zastopali francoski deisti že v 17. stoletju, Schelling v svoji *Filozofiji mitologije*, Max Müller (v razmerju poznejše indijske religije do prvotnejšega in zanj nedvoumno »višjega« ideala vedске religije) ter posebej pater Wilhelm Schmidt v svojem monumentalnem delu *Izvor in porajanje ideje Boga*. Toda še preden si ogledamo Schmidtov zasnutek, ostanimo še za trenutek pri Assmannu. Ta v svojem predavanju zavrne umetno ustvarjeno in v temelju evolucionistično dihotomijo politeizem vs. monoteizem ter v primeru religije starega Egipta rajši razlikuje med dvema vrstama monoteizma – kozmološkim in političnim. Zavrne tudi mehkejšo različico, ki bi egipčanski religiji priznavała t. i. monoteistično tendenco znotraj politeizma.⁷² V tej luči argumentira, da moramo prvega ločiti od drugega kot ekskluzivističnega v njegovi temeljni potezi: kozmološki monoteizem namreč po Assmannu – tako kot njegov »naslednik« politični monoteizem – govori o enotnosti sveta/kozmosa/bivajočega, vendar s

⁷² Prav tam, 8.

pomembno razliko: v okviru kozmološkega monoteizma ta enotnost pomeni, da v tem svetu še vedno prebivajo ali obstajajo tudi drugi bogovi. Nad njimi pa je en bog, ki jih vzdržuje in ohranja skozi razmerja, ki niso vedno enoznačna. Assmann se v svojem predavanju osredotoča na primer Egipta in kot vzorčni primer navaja Ehnatonovo imanentistično kozmoteistično reformno teologijo, toda enako dober primer kozmološkega monoteizma je poleg Egipta (in Mezopotamije) tudi primer stare Grčije ter v enaki meri tudi religije stare Indije. V vedski religiji lahko tako skozi upanišadsko vprašanje »Koliko bogov je?« spremljamo izjemno pričevanje v okviru stare indoevropske religije, kateri seveda pripada tudi slovensko staroverstvo.⁷³ Assmannovo predavanje v tem smislu pomeni izjemno pomembno

⁷³ O tem gl. našo razpravo o bogovih v vedsko-upanišadski religijski misli »Koliko bogov je?«, v: *Philologos* 2 (Pogovorni večeri 2006/07), uvodna beseda G. Kocijančič (Ljubljana: KUD Logos, 2007), 219–267. Gre za analizo odlomka iz devete brāhmaṇe iz *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (BAU 3.9), v katerem Viśvadeva Śākalya sprašuje modrega Yājñavalkyo, koliko bogov sploh obstaja na tem svetu. Yājñavalkya mu najprej odgovori, da je bogov 3303, potem pa nadaljuje s 33 bogovi, šestimi bogovi, tremi bogovi, z dvema, enim in pol ter nazadnje z enim, ta pa je Dih (*prāṇa*), pravijo mu tudi *brāhmaṇ* ali *tyad*. Ti bogovi naseljujejo elementarni svet zemlje, ognja/svetlobe/toplote, vode, sape/zraka, in videli bomo, kako blizu sta si v tem elementarnem pojmovanju sveta staroindijska vedska in slovenska staroverska misel. Za celotni prevod in komentar omenjene upanišade gl. naše delo *Besede vedske Indije* (Ljubljana: Nova revija, 2005).

religiološko-teološko korekturo, usmerjeno v samo jedro t. i. problema monoteizma.⁷⁴

Teorija Wilhelma Schmidta (1868–1954) je za nas zanimiva z vidika pionirske analize svetovnih religij in pomeni prehod v sodobno teologijo religije, kakor jo je pozneje razvil Wilfred Cantwell Smith. Schmidt je bil kot pripadnik Cerkve (bil je član kongregacije *Societas Verbi Divini*) seveda podvržen teološkemu razmišljanju o svetovnih religijah, vendar pa se je v svojih študijah tudi odločilno srečal z antropologi oziroma etnologi, ki so v obdobju preloma iz 19. v 20. stoletje ravno začenjali razvijati tedaj novo vedo antropologije religije (deni-

⁷⁴ Assmann upravičeno opozori na še eno pomembno razsežnost, ko pravi: »Es handelt sich bei dem Begriff ‚Monothismus‘ ja auch lediglich um eine neuzeitliche Etikettierung und keineswegs um eine antike, quellsprachliche Prägung« (»Monothismus und Kosmotheismus«, 12). »Monoteizem« se kot izraz prvič pojavi leta 1680 (1630 pa politeizem), ko ga uporabi britanski filozof in teolog Henry More (1614–1687) – a ne kot izraz za obrambo proti religijam Novega sveta, temveč da bi z njim razločil med svojo in unitarijansko pozicijo znotraj krščanstva. Zlasti 19. stoletje je seveda ta pojem, skupaj s pojmom politeizem, uporabljalo za namene razločevanja religij na bolj ali manj razvite, bolj ali manj izvirne itd. O razlikah v jeziku nasilja v okviru politeizmov in judovskega monoteizma iz časa Jošijeve verske reforme iz Druge knjige kraljev gl. Jan Assmann, *Totalna religija*, prev. A. Leskovec (Ljubljana: Slovenska matica, 2018). Za »slovanski monoteizem« gl. Mihajlov, *Zgodovina slovanske mitologije*, 22 in 133. Pričujoči razmislek se želi, kolikor je to le mogoče, odmakniti od katere koli tendence ali modusa totalitete v okviru religiologije in teologije.

mo E. B. Tylor, R. R. Marrett in drugi). Schmidt se je tako začel zanimati tudi za jezike afriških in polinezij-skih kultur. Študije religijskih izročil širom sveta so ga pripeljale do njegovega temeljnega in najobsežnejšega dela *Izvor in razvoj religije* (to izjemno obsežno delo je izhajalo med letoma 1926 in 1955).⁷⁵ Schmidt je ves čas

⁷⁵ Wilhelm Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion: Theorien und Tatsachen* (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1930). O njegovem življenju in delu gl. Hans Waldenfels, »Wilhelm Schmidt«, v: *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, ur. Axel Michaels (München: C. H. Beck, 1997). Waldenfels na začetku svoje razprave Schmidta označi kot etnologa in religiologa; tudi njegova umestitev v Michaelsovo izjemno delo, ki prikazuje ključne klasike religiologije, je smiselna. Schmidt se je po študiju teologije posvečal študiju orientalistike (kot so jo tedaj imenovali) in islamistike. Za kulture onkraj t. i. klasične osi Zahod–Azija se je začel zanimati, ko je njegov red začel z misijonarsko dejavnostjo na Papui Novi Gvineji. Četudi ni deloval kot etnolog (torej na terenu), je bilo njegovo delo močno zaznamovano z empiričnimi podatki tedanje etnologije in religiologije, obenem pa je velik pomen dajal primerjavi med jeziki. Ključno zanj je to, kar ugotavlja tudi Waldenfels, da je bil Schmidt morda prvi teolog sploh, ki je zavračal poniževanje tako imenovanih »primitivnih kultur« v razmerju do krščanstva ter jih s tem premaknil iz popolne periferije proti središčnemu polju religiologije in tudi zgodnje teologije religij (če uporabimo teološki žargon W. C. Smitha). Waldenfels nato zapiše ključno misel, da namreč v poznem 19. stoletju in zgodnjem 20. stoletju nikakor ni bilo samoumevno misliti s stališča »drugega« ali »tujega« (če odštejemo denimo navezave na religije

svoje kariere ostal v duhovniški službi in njegovo akademsko delovanje je bilo tesno povezano s Cerkvijo. A ker ga je zaposloval problem izvora ideje Boga, ki se seveda v različnih časovnih obdobjih in v različnih kulturah izraža na zelo različne načine, je Schmidt to želel poenotiti v teorijo, tega pa se je lotil z religiološko in empirično metodo.

Schmidt se je svojega raziskovanja loteval še z danes že dolgo preseženo in tako opuščeno željo po enotni teoriji religije. Želel je priti do temelja ali izvora religijskega razodetja Boga ali najvišjega Bitja.⁷⁶ V tem oziru je bila njegova raziskava že vnaprej obsojena na neuspeh, obenem pa tudi ni mogel seči v prazgodovinsko obdobje (arheologija) ter je tako s svojimi raziskavami ostal na neki meji med vidnim ali dostopnim in nevidnim ali (še ne) dostopnim področjem v proučevanju zgodovine in izvora religij. Toda po drugi strani je bil Schmidt s svojim delom skriti predhodnik poznejše smeri teologije religij Wilfreda Cantwella Smitha in je tako izjemno pomemben člen v razvoju sodobne religiološke vede.⁷⁷ Schmidt je želel preučiti različna

Indije in Kitajske, ki so bile že predstavljene na tak način) ter da je v tem Schmidtov poskus izjemno dragoceno pričevanje o spoštovanju drugih kultur in religij *kot partnerjev* (prav tam, 195).

⁷⁶ Tu bomo z ozirom na kontekst in različna izročila enakovredno uporabljali poimenovanja »bog/inja«, »najvišje bitje«, »(pra)sila« in »Narava«.

⁷⁷ O W. C. Smithu glej našo razpravo »Teologija religij W. C. Smitha in medreligijski dialog«, v: G. Mithans in N. Furlan Štante (ur.), *Izzivi medreligijskih in medkulturnih sti-*

ljudstva (ki jih je imenoval *Naturvolken*) in ugotoviti, kako daleč v zgodovino seže verovanje v najvišje bitje. Proučeval je ljudstva vseh petih celin: pri vsaki posamezni kulturi je prikazal idejo najvišjega bitja, kakor se je izrazila v posamezni kulturi, in jo označil z imenom, funkcijo, krajem in kakovostjo. Pri tem je (seveda z omejitvami svojega časa) želel pokazati na podobnosti med različnimi kulturami in ljudstvi pri prikazovanju in občutenju ideje Boga. Schmidt je iz primerjav starih kultur Afrike, Azije in Amerike sklepal na starejšo kulturo (*Urkultur*) in analogno sklepal na obstoj prarazodetja (*Uroffenbarung*), kot je bilo ljudem dano v najstarejših časih. Skozi svoje obširno delo je pokazal nekaj, česar pri sodobnikih še ni bilo zaznati: na stara in tako

kov in možnosti vzpostavitve dialoga (Koper: Annales ZRS, 2022), 53–68. Temelj za prelom z dosedanjimi tezami o religijah je bilo Smithovo prepričanje o *osebni kvaliteti* vse religijske dejavnosti. Njegova metoda obsega zbiranje gradiv (od tekstualnih do posameznih stvari, ki jih lahko opazujemo v okolju vsake posamezne religije, ki jo preučujemo); sledi druga faza, ko moramo nujno premisliti vlogo, ki jo imajo ti podatki ali dejstva *za tiste, ki v tej veri živijo*. Izraz tega metodološkega *creda* je zapoved: »Predlagam, da nobena trditev, ki vključuje osebe, ni veljavna, dokler njene veljavnosti ne prevprašamo tako s strani tistih, ki so vanjo vključeni, kakor tistih, ki so nevključeni kritični opazovalci« (Wilfred Cantwell Smith: *A Reader*, ur. Kenneth Cracknell; Oxford: Oneworld, 2001, 216). Tretja in sklepna faza raziskave pa predstavlja razumevanje pomena teh dejstev – tako v razmerju do občečloveške situacije kakor tudi kot dela iskanja resnice, ki smo mu vsi zavezani.

imenovana »primitivna ljudstva« ter njihova verovanja je gledal kot na partnerje in s tem sopotnike v procesu porajanja božje ideje v svetu. Kot primer navedimo njegovo poglavje o religiji ameriških Indijancev, ko na podlagi takrat znanih podatkov, ki jih je zbiral tedanji profesor amerikanistike na Berkeleyju, A. L. Kroeber, takole povzame in podpre njegovo stališče:

V svojih razpravah »Indian Myths of South Central California« in »The Religion of the Indians of California« je predstavil dokaz, da je v nasprotju z vsemi teorijami animizma in magije kot predhodnih poznejšemu nastopu najvišjega Boga ravno pri teh plemenih že jasno razvita podoba najvišjega Bitja in prav tako dejanskega stvarjenja /.../.⁷⁸

V delu *Izvor in razvoj religije* se je tako posvetil vsem omenjenim področjem ter dokazoval obstoj pramonoteizma v njih. S tem ko je v starih kulturah sveta pripoznal pramonoteistično težnjo (ki je danes seveda ne bomo več uporabljali, pač pa jo bomo rajši nadomestili z opisi razmerij prepleta ali, v žargonu sodobne znanosti, *zamotanosti* med človekom, naravo in bogom/

⁷⁸ *Ursprung und Werden der Religion*, 181 isl. V razmerju do afriških religij denimo enako argumentira za »religijo Pigmejcev« in njihovega najvišjega boga. Religiološko zanimivo je zaporedje poglavij v tem delu Schmidtove knjige: a) Indogermani; b) Ameriški Indijanci; c) Pigmejska ljudstva; d) Semiti (XII. Poglavje: »Napredujoče pripoznanje Najvišjega Boga«). Schmidt med slovanskimi primeri omenja besedo »bog« in kot najvišjega slovanskega boga omenja Peruna z Velesom kot njegovo hipostazo (gl. str. 44 in 51).

bogovi), je zavrnil teorijo animizma in evolucijskega razvoja religije. Schmidt je tako trdil, da tako imenovana »primitivna ljudstva« niso verjela le v neko bitje, ki bi bilo povezano z animističnim ali duševnim/duhovnim načelom: nasprotno, svojo teorijo pramonoteizma je naslonil na tri elemente ali pogoje, ki kažejo na etnografski način njegovega razmišljanja: to je (1) celoto potreb človeka, (2) enovitost časa in (3) enovitost prostora skozi tega Boga. Tako je argumentiral, da je o pramonoteizmu mogoče govoriti, če so izpolnjeni ti pogoji. »Celota potreb« je zanj pomenila, da tak Bog (ali bitje ali (pra)sila) osmišlja poreklo družine, potomstva, etičnih potreb, ljubezni itd. »Enovitost časa« je bila zanj atribut, ki je kazal na to, da tak Bog izpolnjuje naše prebivanje v vseh časovnih dimenzijah. Tretji element – »enovitost prostora« – pa je meril na to, da Bog v nekem religijskem okviru obvladuje ves prostor. Na podlagi teh kriterijev je lahko Schmidt prvotne religije sveta kot pramonoteistične povezal z velikimi monoteističnimi sistemi ter jih s tem razumel v smislu kontinuitete, in ne diskontinuitete in razcepa. Četudi se tega ni zavedal in čeprav teoretsko še ni deloval skozi paradigmo pluralistične religijske znanosti in teologije, je bil s svojo potezo vseeno predhodnik obeh trendov.

Schmidtovo argumentacijo lahko razumemo in tudi uporabimo na dva načina: lahko jo beremo skozi način monoteistične tendence ter jo razumemo kot predhodno in nižjo stopnjo v toku razvoja neke višje religije. Lahko pa jo imamo – če smo nekoliko bolj tenkočutni – za primer ponižnejšega in spoštljivejšega obravnavanja tako imenovanih starih kultur in njih-

vih religij; v tem primeru nam omenjena teorija omogoča drugačen pogled na razmerje med dominantnimi monoteističnimi modeli na eni in skozi zgodovino religij tako pogosto zamolčanimi ali prezrtimi alternativnimi modeli iskanja smisla najvišjega Bitja, Boga ali Narave – in tu nam zelo pomaga tudi Assmannova teza o kozmoteizmu. Laurel Schneider bi oba vidika v luči svoje *Onstran monoteizma* vsekakor razumela kot govor o nečem, kar smo v zgodovini monoteizmov pozabljali, natančneje od takrat dalje, ko smo v svojih religijah na račun nove monarhične geste o Bogu začeli govoriti kot o nečem, kar ni dinamično, kar nima več inherentne povezave s telesi in tudi ne več z elementi narave.⁷⁹ In enako je veljalo za pojmovanje spolne razlike. S premikom k sferičnosti, nenastalosti in večnosti kot načelom popolnosti (maskuliniziranega) Enega in Nespremenljivega počela vse od Parmenida dalje se je na Zahodu seveda začelo tudi novo poglavje v razmišljanju o metafiziki in filozofski teologiji nasploh. Naša želja je v nadaljevanju pokazati, kako velika škoda je bila s tem narejena religijam, ki niso mogle biti vključene v to matrico, kakor tudi sami teologiji, ki je to matrico žal vse prehitro prevzela tudi nase in si s tem zaprla ali omejila dostope do sveta elementarnega prebivanja. Tako želimo nakazati, na kakšen način lahko o tej gesti pozabe in prisilne potlačitve priča elementarna filozofska teologija. Z besedami Schneiderjeve se tako lahko tudi mi vprašamo: »Kdaj so zgodbe

⁷⁹ Laurel C. Schneider, *Beyond Monotheism; A Theology of Multiplicity* (London and New York: Routledge, 2008).

o Bogu postale zgodbe o totaliteti, o zaprtem sistemu, o Enem?»⁸⁰

Če se zdaj končno vrnemo v svet verovanja slovenskih starovercev: Andrej Pleterski v svoji razpravi »Verovanje host v sklopu staroverstva in verovanja starih Slovanov« poleg pomembnega že omenjenega vidika arhaičnosti njihove mitične zgodbe opozori tudi na dva vidika, ki smo ju pravkar omenjali: stari Slovani – in v kontinuiteti nepretrganega izročila vse do konca 20. stoletja za njimi tudi slovenski staroverci – so verjeli v dinamično strukturo božjega, ki je poleg inherentne strukturne pluralnosti vsebovala tudi močno izražen vidik pripoznanja spolne razlike: če bog Triglav v svoji triadični strukturi vsebuje Boginjo (kot sredinski in osrednji lik) ter ob njej boga Kresa in boga Vileža,⁸¹ se

⁸⁰ Prav tam, ix.

⁸¹ Gl. pričevanje Marije Rajceve (roj. 1922) o Triglavu, v: Boris Čok, »Naš Triglav«, *Studia mythologica Slavica*, letn. 23 (2020), 255–258: »Že samo ime da vedeti, da je ta naš bog imel tri glave, to pomeni tri bogove v enem! Desna glava je bil bog Kres, ki je varoval nebo, in če ljudje niso delali dobro z naravo, jim je pošiljal strele na zemljo in jih tako kaznoval! Kamor trešči strela na tla, tam zraste njegova roža plutnek (perunika). Tega starega boga so se ljudje najbolj bali, ker so bile njegove strele nepredvidljive! Leva glava je bil bog Vilež, ki je varoval podzemlje, duše rajnkinih in vile, na površju pa je ščitil domače živali. Pazil je tudi na ljudi, kaj delajo za časa življenja, in če so se prekršili proti naravi in živalim, je povzročal potrese. Ma sedaj boš pa pa presenečen: srednja glava, malo višja, je bila ženski bog, varovala je naravo ali ji škodovala. Spomladi in poleti je to bila Živa in je bila ljubica Kresa, ob polni luni avgusta meseca pa se je spremenila v Moro

hkrati v tej trojnosti pripenja na četverni vidik boga Svetovida, ki v sebi vsebuje štiri glave – to je štiri elemente (zemljo, vodo, zrak in ogenj), štiri strani neba, štiri letne čase in štiri obdobja življenja. Združena Triglav in Svetovid pa kot sedmerno božanstvo tvorita mnogoštevilno enost vrhovnega boga Slovanov – Dajboga. Vrhovna boginja slovenskih starovercev iz Posočja je bila Nikrmana (poznana tudi pod imenoma Velika dobra mati in Velika Baba). Pleterski njeno tipologijo nedvoumno sopostavlja Dajbogu. Nikrmana enako kot Dajbog v sebi vzdržuje dinamično in pluralno razsežnost božanstva, vključno s spolno razliko – saj njeno ime ne pomeni nujno, da je kot božanstvo (samo) ženska. Pleterski se tako provokativno vpraša in si hkrati že odgovori: »/J/e Nikrmana moški, je Dajbog ženska? /.../ Rešitev je preprosta. Najvišjega boga Slovanov, in s tem tudi Nikrmano, si moramo predstavljati kot mnogospolno bitje.«⁸² Podobna vprašanja si

in tako postala jeseni in pozimi ljubica Vileža. Vidiš, in tako deluje tudi narava! Kadar grmi in bliska in se valijo megle iz jam, takrat se oba moška bogova tepeta za prevlado, obe ženski pa za naravo. Prva dela dobro, ko narava ozeleni in oživi, zato ima tudi tako ime. Druga dela slabo in naravo umori, zato ima tudi ona ustrezno ime. Te boginje naši predniki niso častili, ampak so jo črtili. Tako so naši predniki videli in verjeli v tega boga, tudi še ene druge!» (256).

⁸² Pleterski, »Verovanje host« (str. 135). O samem izvoru imena te staroverske boginje med raziskovalci staroverstva še ni konsenza. Za izčrpn pregled možnosti razumevanja te boginje gl. Toplak, *Naša vera*, pogl. »Nikrmanstvo«: črna mati.«

bomo v nadaljevanju zastavili tudi sami. Že sedaj pa je več kot jasno, da religija starih Slovanov, kakor tudi slovensko staroverstvo, nakazuje široke interpretativne možnosti, ki segajo daleč preko statičnih in umetno ustvarjenih dvojic monoteizem nasproti politeizmu ali moški vidik nasproti *ženskemu* v religiji, še manj pa omogočajo klasične in danes presežene dihotomije med višjimi in »prvotnejšimi« (a s tem nižjimi) modeli religioznega izkustva. Povedano v duhu ugotovitev Laurel Schneider bi slednjič lahko rekli, da staroslovanski in staroslovenski bogovi in prasile nedvoumno izpričujejo bogastvo tako dinamične ontološke kakor tudi medspolne življenjske moči božanskega in svetega.

Če sklenemo: zahodni svet se je z razvojem filozofije in teologije odrekel čustvom in čutnim zaznavam, vonjem in dotikom ter v razmerju do narave utemeljil povsem novo misel, zaznamovano s pojmovnim in idejnim svetom – to je svetom nebrzdane subjektivnosti, temelječe na dominaciji razuma nad občutenji, enega spola nad drugim, človeka nad živalskim svetom in človeštva nad naravo. Temu vzorcu je žal sledila tudi teologija, ki je, docela paradoksalno, iz svojih hladnih soban vse prepogosto izganjala slehernega duha elementarne materialnosti. Tako je o tem dolgem in bolečem procesu pozabe našega stika z naravnim svetom zapisala Luce Irigaray:

Da bi izstopil iz naravnega sveta, in seveda iz materne sveta, ki je temu svetu najbolj blizu in je z njim združen, je grški človek opredelil pare nasprotnikov, s pomočjo katerih je hotel obvladati svet. Pari so bili v začetku povezani z neposredno narav-

no izkušnjo – na primer dan in noč, toplo in hladno, suho in mokro –, kasneje pa so glede na čutno zaznavo postale vedno bolj abstraktne – dobro in slabo, duh in telo, resnično in zmotno itn. Človek je tako postopno ustvaril kategorije, na osnovi katerih bi pridobil in vladal svetu, ne da bi se v njem izgubil. Poudarjajoč nasprotna pola glede na naravne kontraste – na primer med dnevom in nočjo – je človek naravne stvari oropal njihovega realnega obstoja, ki se redko nahaja povsem na eni ali na drugi strani. /.../ Oddaljil se je od naravne pripadnosti, ki je hkrati ena in mnogovrstna: biti človek z različnimi telesnimi ravnmi, različnimi energetskimi plastmi, različnimi duhovnimi značilnostmi. Tako je na primer postal telo in duša ali telo in duh, to je dualnost, v kateri se duša oziroma duh smatra za nadrejena (višja) telesu in mu morata vladati. Boj, ki ga vodi človek (moški), da bi se oddaljil od narave in od materinskega veselja, je tako postal konflikt v njem samem, v katerem si stojita nasproti nasprotna pola.⁸³

Elementi slovenske prvotne religije

Teolog Vine Victor Deloria Jr. (1933–2005; poznan tudi pod imenom Standing Rock Sioux) iz plemena Sjuji severnoameriških Indijancev v svojem delu *Moč in prostor* opozori na dejstvo, da je beli človek stoletja pre-

⁸³ Luce Irigaray, *Una nuova cultura dell'energia* (Torino: Bollati Boringheri, 2013), 91 isl. Prevedel Anton Mlinar.

ziral znanje ameriških Indijancev; njihove nauke je imel za praznoverje, obenem pa je verjel, da lahko »mešanica folklore, religijskih nauk in grške naravne znanosti velja za najvišji intelektualni dosežek naše vrste«. ⁸⁴ Šele v zadnjih desetletjih je postalo jasno, da so plemena ameriških Indijancev (in seveda analogno tudi druga plemena, družbe ožjega obsega in kulture sveta) posedovale posebno in pomembno znanje o kozmosu in naravnem svetu. Pojma, ki ju Deloria postavlja v ospredje, sta moč/sila (*power*) in kraj/prostor (*place*). Medtem ko je prevladujoča zahodna tradicija v filozofiji in znanosti vsaj do Bergsona ali Whiteheada govorila in razmišljala le skozi koordinatni sistem linearnega prostora, časa in energije, so prvotna ali indigena ljudstva že od nekdaj govorila in razmišljala skozi matrico moči/življenjske sile in prostora. Ko so ta ljudstva govorila o skupnih značilnostih denimo ljudi in živali ali celo o povezanosti mineralnega, rastlinskega, živalskega in človeškega sveta, tega ni bilo mogoče postaviti niti v pojmovni okvir tradicije niti ni bilo mogoče tega védenja umestiti v okrožje tega, kar je bilo razumljeno pod pojmom »vere«. Še na eno pomembno razsežnost, ki nas bo pozneje zanimala, opozori Deloria, ko pravi: »Lahko privzamemo, da se nam energija, ki jo opisuje kvantna fizika, kaže kot identična s skrivnostno silo, ki so jo skoraj vsa plemena imela za pglavitni sestavni del univerzuma.« ⁸⁵ Ko filozofska teologija ameriških Indijancev, kakor jo predstavi Deloria, naše prebivanje slednjič razume kot bistveno *relacijsko* v

⁸⁴ Deloria in Wildcat: *Power & Place*, 1.

⁸⁵ Prav tam, 5.

razmerju do drugih živih bitij, dežele in njenih elementov, se seveda z vsem tem odpirajo bogate možnosti re-interpretacije številnih podobnih spiritualnih izročil – in med njimi bomo tu v ospredje postavili filozofsko-teološki pogled na religijo slovenskih starovercev.⁸⁶

Elementarna filozofska teologija, ki jo tu razvijamo, je izraz skritih ali (še) skrivnostnih kozmičnih korespondenc med različnimi vrstami bivajočega, ki naseljujejo in napolnjujejo prostor. Ker so v ospredju verovanj starovercev kamni in njihova inherentna *spiritualna materialnost*, bomo tu začeli z njimi. Catherine Keller v žargonu sodobne kvantne fizike takole opiše ontološki status kamna:

⁸⁶ S »spiritualnim« tu merimo na elementarno prisotnost življenjske energije v nas, ki jo v nasprotju s klasičnim metafizičnim in znanstvenim pogledom na »duhovnost« ne razumemo kot platonistično-kartezijanski protipol telesu, temveč ravno nasprotno kot vitalno silo (t. i. spiritualno materijo), ki je v svoji naravi povezana z zrakom, dihom ter z njima povezanimi vitalnimi telesnimi energijami (mezo)kozmosa, narave in človeka. O tem gl. našo *Etiko diha in atmosfero politike* (Ljubljana: Slovenska matica, 2013). Že Teilhard de Chardin je sicer kot teolog in paleontolog hkrati (ter mistik) v svoji teološki misli proces kristogeneze razumel kot postopno prežemanje vsega z Jezusovo navzočnostjo. Vedel je, da so duhovne in kozmične energije neločljivo povezane z materialno podstatjo sveta in kozmičnim Kristusom; tako je že govoril o t. i. spiritualni materiji, s tem pa vzbujal nelagodje v cerkvenih krogih, za katere je bila njegova misel nevarna razširitev teologije na naravo, posebej še v smislu pritegnitve materije v red svetih reči.

V *Procesu in realnosti* bi Whitehead to radikalno in nepreprosto lokacijo formuliral v obliki svojega »ontološkega načela«: »Vse je nedvomno nekje v aktualnosti in povsod v potencialnosti. To potencialnost, ki napotuje na kvantno možnost ali vakuum, anticipira preblisk francoskega kvantnega fizika Bernarda d'Espagnata o kamnu: »Njegovo ,kvantno stanje' je ,zamotano' (to je tehnični termin) s stanjem celotnega Univerzuma.«⁸⁷

⁸⁷ Catherine Keller, »Tingles of Matter, Tangles of Theology«, v: C. Keller in M.-J. Rubenstein (ur.), *Entangled Worlds: Religion, Science, and New Materialism* (New York: Fordham University Press, 2017), 118 isl. Z elementarnostjo kamnov se pri nas v okviru svoje umetnosti ukvarja Marko Pogačnik, ki je na tej podlagi razvil svojo litopunkturo Zemlje. Človekovo telo Pogačnik razume kot bistveno ontološko prepleteno z minerali ter z rastlinskim in živalskim jedrom, Zemljo pa kot Gajo poimenuje tudi z izrazom litosfera. Takole pravi o mineralih (ali kamnih): »Njihov spomin je tako širok, da lahko cele svetove ,stisne' in jih shrani v mineralnih plasteh, kjer jih ohranja v nano velikosti« (Marko Pogačnik, *Vesolje človeškega telesa*; Ljubljana: Beletrina ter Društvo za sožitje človeka, narave in prostora Vita, 2016, 108). Zanimivo analogijo glede mineralnega jedra in kamnov lahko najdemo tudi v delu Ernsta Haeckla, nemškega zoologa in filozofa biologije, ki v svojem zadnjem delu *Kristalseelen: Studien über das anorganische Leben* (dostopno v izdaji Pranava Books, izšlo leta 1917) razvija idiosinkratično in v njegovem času docela nerazumljeno teorijo »duševnosti« mineralov. Takole pravi: »Alle Substanz besitzt Leben, anorganische ebenso wie organische; alle Dinge sind beseelt, Kristalle so gut wie

V Medveščkovi knjigi, ki si jo bomo sedaj ogledali pogloblje,⁸⁸ najdemo izjemna pričevanja o prepletenosti ali ontološki zamotanosti vsega bivajočega na Zemlji. Izjemen primer tovrstnega razumevanja najdemo v pričevanju Janeza Strgarja, ki je Medveščku tudi odprl vrata v sveto območje staroverstva. Takole pravi, ko govori o veri svojega prijatelja Tonija Javorja, ki je bil po njegovem edini med staroverskimi prijatelji, ki je bil pogosto povezan z drugim svetom – tako pravi o njem:

Takrat si je vzel svoj dan in ga preživel v samoti, na gori ali v gozdu, kjer je videl, kot je rekel, onkraj vidnega, kjer slišiš tudi odmeve in glasove, ki prihajajo iz pračasa. /.../ Javor tudi ni hotel sprejeti pojma neživa snov, ker je bilo zanj vse, kar ga je obdajalo, živa snov. /.../ Še posebno se jim zdi neumno [tj. *njegovim mlajšim sodobnikom*], ko Javor pove, da so mu prijatelji tudi drevesa, voda in nekateri kamni. Na koncu pa sledi še nauk, ki pravi, da je naravo treba ljubiti kot mater, ker smo del nje (56).

Organismen« (viii). Prim. tudi njegovo predzadnje delo *Gott-Natur (Theophysis)* (Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1914), v kateri na monističen način Boga razume kot izraženega skozi celotno naravo. Žal je treba poudariti, da je Haeckel kot evolucionist zastopal skrajna evgenična in rasistična stališča ter tako obenem inherentno zanikal svojo teorijo o teološko-ontološki povezanosti vsega živega.

⁸⁸ Vse sprotne navedbe strani ob izbranih odlomkih v besedilu so iz: Medvešček, *Iz nevidne strani neba*.

Ta odlomek nekako združuje vse, kar želimo tu premisliti: staroverci so bili skozi samotno ali včasih celo pravo puščavniško odmaknjenost sposobni prečiti linearnost časa in vstopiti v tako imenovano brezčasje, v katerem so čutili povezanost vsega bivajočega kot živega – to je dinamične celote spiritualne materije in podpirajoče prasile Nikrmane v eni izmed njenih emanacij (videli so jo v nočeh, ko so udarjale strele, nekateri kot žensko, drugi kot oblake, potem v podobi bika, kače, kozoroga ali konja; 46⁸⁹). Nikrmana kaže, kako je bil celoten prostor spoštovan za tiste namene, ki jih je določila ta prasila – v tem je jasna staroverska povezava s prej omenjenimi prvotnimi verovanji drugje po svetu. Medvešček sam na podlagi prejetega izročila in skrivnega učenja ve, da »kamen ni le mrtva materija, ampak pomemben element v prostoru in človekov sopotnik, ki soustvarja in zagotavlja njegov obstoj (525). V podobi *kačje glave* pa so bili izbrani kamni pri starovercih spoštovani tudi kot zaščitniki semen – ali z besedami Valentina Hvalice:

Skala je delovala kot oltar, ki so mu darovali dragocena semena, od katerih je človek odvisen. S tem pa so pomagali tudi pticam, ki so živa vez med Zemljo in nebom (235).

Kamni so po starem verovanju torej ponazarjali vso živo naravo, in v skladu s prej omenjenim prepričanjem kvantnega fizika Bernarda d'Espagnata, da je kvantno

⁸⁹ O vidiku ženskega božanskega lika pri Slovanih in pri starovercih glej spremno besedo Katje Hrobat Virloget h knjigi *V siju mesečine*, zlasti str. 169 isl.

stanje kamna »zamotano« s stanjem celotnega univerzuma, lahko izpeljemo sklep o posebnem znanju, ki je bilo torej že stoletja na voljo starovercem, ki so v posvečenih kamnih čutili in videli izjemno moč ali silo – še več, Valentin Hvalica celo pove, da »ko zeleno kačjo glavo, zazibaš z nekim posebnim namenom, se lahko zgodi, da boš slišal pračas, saj se je rodila v posvečeni reki, ki izvira iz osrčja svete gore Triglav, v kateri korenini naše verovanje« (236).

Kamni so tvorili tudi tročan ali trojnost, ki je v sebi povezovala elemente zemlje, vode in ognja – to povezanost so staroverci izrazili tako, da so ob gradnji hiše tri izbrane kamne skrbno postavili v sveti trikotnik, ki je varoval hišo ter blagodejno vplival na človeka, živali in rastline. Tročani so tako na način posebne kozmične korelacije ohranjali svet v ravnovesju; znanje, ki je to omogočalo, je bilo skrbno varovana skrivnost, ki se je prenašala z očeta na sina, in še to zgolj ob smrti. Toda pomen tročana je tudi etičen. Ko Janez Strgar spregovori o tročanu, takole usmeri pogled v njegovo kozmično-etično razsežnost:

Tročan je tudi nekaj, kar je v nas samih, vendar pa ni zgolj znotraj ene osebe, ampak je trenutno nekaj, kar je med tabo, Tonetom in mano. Torej ne moremo biti sami, ne moremo biti drug brez drugega. Šele takrat čutiš v sebi notranjo moč (87–88).

O triadični strukturi sveta in temeljne etične geste bližine smo že razpravljali v *Etiki diha*, kjer je bila vzpostavljena mistično-kozmična povezava ali korespondenca med mikrokozmosom (človek, telo), mezokozmosom (zrak, atmosfera, etični dih) in makro-

kozmosom (kozmos, narava in bogovi).⁹⁰ To kozmično razmerje lahko ponazorimo z naslednjim diagramom:⁹¹



Ta pogled v okviru staroverstva tako izkazuje izjemno prepričanje (ki je temelj sodobne okoljske etike),

⁹⁰ Prim. Škof, *Etika diha*, »Uvod«. V tem pomenu se tročan izjemno povezuje z bantujsko besedo »ubuntu« in njeno relacijsko etiko. O tem gl. Škof, »Do Rta dobrega upanja in nazaj«, posebej op. 38 o ubuntu etiki.

⁹¹ Diagram ponazarja triadični model kozmičnih korespondenc skozi pogled t. i. horizontalne transcendence, kot jo opisujemo tudi v tem poglavju: *prekinjena črta* med mikrokozmosom (človekovo telo) in makrokozmosom (narava, bogovi) pomeni, da ima človek dostop do narave ali bogov preko t. i. mezokozmičnih ritualov, ki s tem vse tri dele triade povezujejo v eno dinamično celoto: človek tako ne more zares obstajati brez ritualov in narave; ritualov pa ni brez človeka in narave; slednjič se tudi narava in njeni bogovi/boginja ohranjajo v ravnovesju skozi kozmično triado ali korespondenco s človekom in rituali. Smisel modela je tudi v tem, da si tu človek bogov ali Boga ne more prisvojiti, ampak je lahko z njim/njo edino v odnosu ritualno posredovane transcendence.

»da smo v naravi vsi enako pomembni in odvisni drug od drugega« (108). Tročani tako kažejo na izjemno pomembno značilnost staroverstva, in sicer da gre v njegovem pogledu na razmerja v svetu za *horizontalno transcendenco* – tako na ravni razmerij z makrokozmosom kakor tudi na ravni odnosov med samimi živimi bitji kot deli narave.⁹² V nasprotju s tem je klasična teologija monoteističnih religij vztrajala pri vertikalni ali monarhični transcendenci, ki je zanikala polno ontološko pripadnost ljudem (še posebej ženskam in otrokom), sploh pa ni podeljevala nikakršnih ontoloških pravic živalim in rastlinam, kaj šele tako imenovani neživi naravi. Zato je bila prepogosto nestrpna in nasilna do tako imenovanih poganskih religij, ki so to izkazovale, in žal tudi do staroverstva, ki ga ni razumela. Slednjič pa je tu še krvni tročan, ki povezuje mater, očeta in otroka: ta prav tako izkazuje horizontalno genealogijo v posebnem genealoškem razmerju, izraženem med starši in otroki, pri čemer je otrok kot del te triade zdaj lahko ontološko enakovreden člen te strukture: tudi zato je nasilje nad otroki v staroverstvu (in v nasprotju s krščanstvom, ki je nasilje dolga stoletja podpiralo in žal ohranjalo vse do danes) prepovedano.⁹³

⁹² O Platonovem obratu horizontalne v vertikalno transcendenco gl. Tine Hribar, »Dobro in/kot Eno: (neizrekljivo izkustvo, nezapisljiva misel in nenapisani nauk)«, *Nova revija*, letn. 25, št. 300 (2007), 320–344.

⁹³ Jože Pangerc tako pravi, da v nasprotju z dejanji »učiteljev in farjev, ki otroke kaznujejo z večurnim klečanjem na žitnih zrnih« staroverci svojih otrok fizično ne kaznujejo: tudi pri tem se ravna po naravi, saj tudi živali svojih

Če povzamemo – v kozmološko-teološkem smislu lahko zdaj rečemo, da je elementarna horizontalna ontološka vez tista, ki omogoča razumeti to skrivno (v smislu skrite kozmične korespondence) povezavo med človekom, naravo in njenimi silami – to je lepo opisal Valentin Šmoncevič, ko je rekel, da je treba živeti tako, »da sebe enači/š/ z vsemi živimi bitji, ki živijo okoli nas in z nami« ter da »je med nami tudi tisto, česar ne vidimo ali ne razumemo, to pa še kako deluje«⁹⁴ (179). Seveda si tu lahko priključimo tudi besede Delorije, da se nam danes energija, ki jo opisuje kvantna fizika, kaže kot tista skrivnostna sila, ki so jo stara ljudstva in stare tradicije imele za poglobitveni sestavni del univerzuma. O tej skrivnostni sili na izjemen način pričuje tudi Jože Fatorinov, kateremu se je razodela med opazovanjem tolmuna. Po izjemno poetičnem opisu mističnega izkustva, ki mu je bilo dano, zapiše:

V meni se je prebudila neka skrita sila, ki mi je napolnila telo, tako da je postajalo vse bolj nepre-

mladičev nikoli ne mučijo (463). V tej izjemni pripombi se zrcali spoštovanje do otrok, ki je bilo odsotno skozi celotno zgodovino filozofske misli in teologije. Po drugi strani je simptom krščanskega odnosa do otrok in pomanjkljive ontologije otroka v Cerkvi viden v preštevilnih spolnih zlorabah otrok in najstnikov v katoliški Cerkvi.

⁹⁴ Mary Jane Rubenstein v »The Fire Each Time: Dark Energy and the Breath of Creation« poudarja, kako je v danes znanem univerzumu po podatkih NASE od celotne mase velika večina, tj. 70 odstotkov danes še nepoznane temne energije, ki ji sledi 25 odstotkov temne snovi in le 5 odstotkov vidne snovi (gl. *Cosmology, Ecology, and the Energy of God*, 29).

poznavno, drugačno. Počutil sem se neverjetno močnega. Od tistega trenutka dalje ne potrebujem ničesar drugega. Vse, kar potrebujem, imam na doseg roke. Na meni pa je, da ostanem še naprej pošten in dober ter da sprejemam vse tisto, kar počnejo moji prijatelji strici (192).

Neverjetno je, s kakšnim spoštovanjem so staroverci govorili o naravi, ki je bila katedrala njihove »Cerkve«, med njimi sta bili največji svetišči Babja jama in Padenice, o katerih so govorili z največjim spoštovanjem.⁹⁵

⁹⁵ Žalostno je v Medveščkovi knjigi spremljati pripovedi o postopnem propadanju in izginjanju teh svetih krajev. Nekatere je uničila že gradnja železnice in njenih predorov, številne druge je ranila ali uničila prva svetovna vojna, seveda pa je na svet in način življenja, kakršnega so poznali, pozneje izjemno močno vplivala pospešena industrializacija doline (zaježitve reke Soče, tovarne itd.). Ob bok vsemu, kar je zapisano, dodajmo še tisto, česar v knjigi Medveščkovi informatorji in pripovedovalci ne omenjajo, saj so se pogovori z njimi vršili še prežgodaj: gre za izjemno tragično zgodbo cement-azbestne tovarne Salonit Anhovo, ki je v Anhovem delovala od šestdesetih let 20. stoletja dalje, ter posledic onesnaženja na okolje in zdravje ljudi, ki so se začele kazati šele pozneje (svoj vrh so obolenja dosegla šele po letu 2015). Izjemna pojavnost raka (v ospredju je predvsem mezoteliom) v Soški dolini kaže na tragične posledice nepremišljenega in pohlepnega poseganja v naravno okolje. Tudi po zaprtju tovarne azbesta se onesnaževanje nadaljuje, saj na istem mestu zdaj deluje sosežigalnica, ki v okolje spet spušča strupene snovi ter s tem še naprej onesnažuje okolje in še nadalje povzroča rakava obolenja med prebivalci za staroverce nekdam tako svete doline.

Njihovi uvidi in učenja o naravi so docela skladna z naj sodobnejšimi uvidi okoljske humanistične znanosti in okoljske etike. Morda najmočnejše pričevanje nasploh v celotni Medveščkovi knjigi na to temo je tisto s strani Jožeta Blaževa. Naj ga tu povzamemo kot uvod v premislek o pomenu nove elementarne filozofske teologije za sodobno okoljsko debato. Takole pravi Pavletu Medveščku - Klančarju v izjemnem odlomku, v katerem se navezuje na prihod industrije v dolino Soče, ki je bila starovercem tako sveta:

Veš kaj, vse so uničili. Tudi velik tročan. Bil je to zares velik tročan, ki so ga tvorili Jelenk, Jazbenk in Babja jama. Vse trojno je bilo povezano s podzemljem, kjer je živela velika bela kača. Ko je bila ob jami velika voda, je bil to znak, da kača noče, da bi se ji približali. Želela si je miru. /.../ Ta nenasitnež [tj. sodobni človek] vse po vrsti uničuje in bo tako na koncu uničil še sebe. Narava pa si bo takrat oddahnila in si s pomočjo Nikrmane spet opomogla. Seveda tega dne ne bom dočakal, ti pa tudi ne (441).

Staroverci so se imenovali tudi »kačarji«, in samo mislimo si lahko prezir, ki so ga do te vere gojili kristjani, iz temeljev svoje tradicije naučeni ali privzgojeni sovraštva do te za staroverce svete živali. Staroverski mit o nastanku življenja pravi, da so nekoč na nebu sijale štiri lune: največja med njimi se je imenovala rodna luna, in ko je razpokala, so iz njenih razpok proti Zemlji počasi začela padati semena in jajčeca – in iz prvega jajčeca se je izlegla *bela kača*, simbol staroverstva. Naselila se je v Babji jami, ki je tako postala

osrednje staroversko svetišče. Tam so se jajčec izvalile vse druge živali, iz semen pa so vzklike vse rastline. Šele potem se je na Zemlji pojavilo človeštvo – iz rodne lune, ki je vmes postala zvezda in se razpolovila in padla na Zemljo. Razvilo se je iz prve ženske in prvega moškega kot dveh polov te lune (273–274). Ta izjemna genealogija kaže na kozmološko poreklo vsega živega, ki je v neskladju s teološkim in monarhično-monoteističnim mitom judovsko-krščanske tradicije: »Tisti dan bo Gospod s svojim težkim, velikim in močnim mečem kaznoval Leviatána, kačo, ki pobegne, Leviatána, ki je v morju« (Iz 27,1). Seveda ob tem ne smemo pozabiti niti na stari indoevropski mit o junaku, ki premaga kačo (denimo v staroindijskem mitu o Vedah je to Indra, ki premaga kozmično prepreko v obliki kače/zmaja (prim. hrv. poimenovanje »zmija«) –, poimenovanega Vṛtra ali tistega, ki je zadrževal vodo in s tem življenje; prim. tudi poznejše krščanske inačice iz zgodb o Sv. Juriju in uboju zmaja), in tudi Pleterski omenja ta vidik mitične zgodbe, povezane z mitomom kače.⁹⁶ Staroverski mit o kači tako kaže, da gre za izje-

⁹⁶ *Iz nevidne strani neba*, 23 (uvodna beseda A. Pleterskega). O motivu zmaja gl. Vladimir Jakovljevič Propp, *Zgodovinske korenine čarobne pravljice* (Ljubljana: ZRC SAZU: Inštitut za slovensko narodopisje, 2013), 191–246. Propp motiv zmaja najprej naveže na elemente – predvsem ognja in vode. V nadaljevanju med drugim pokaže tudi na staro babilonsko izročilo: »V babilonskem mitu o stvarjenju sveta je rečeno: ‚Ko je Tiamat odprla usta, kolikor je mogla, je (Marduk) dovolil Imhulluju vstopiti, da ne bi mogla ust spet zapreti‘« (prav tam, 213).

mno stare vsebine, ki se tako ne odmikajo od elementarnega sveta prebivanja (z elementi vode, ognja in zraka ter zemlje – vključno s podzemljem) in s tem ohranjajo neko arhaično (predbiblijsko in predkrščansko ter tudi predhodno poznejšim indoevropskim korekcijam v smeri vzpostavitve novega in domnevno višjega moraličnega reda prek uboja prvotne mitološke kače/zmaja) elementarno zavedanje o svetu in življenju v njem. Toda kako se kažejo te elementarne plasti prebivanja? Kako so staroverci svojo vero povezali z njimi?

Svet, ki ga naseljujemo, se tako deli na podzemlje, zemeljski svet in nebeški svet. Vsi trije svetovi so v ravnovesju ravno prek usklajenega »sodelovanja« (ali mističnih/skritih kozmičnih korespondenc) med bitji narave, ki so te svetove naseljevala – božanstvi, ljudmi, živalmi, rastlinami in kamni. V smislu horizontalne transcendence se med bitji sveta ohranja nevidna, a sveta vez, ki jo krepi tudi prepričanje, da se umrli kot *zduhci* (tj. vetrni duhovi) naselijo v različnih bitjih, s katerimi lahko ostanemo v stiku tudi po njihovi smrti – in vsak staroverec je imel svojega zduhca v nekem živem bitju, s katerim je ohranjal ta stik z drugim ali rajši vzporednim svetom. Ta vez je v sebi vez ljubezni, saj ne vključuje elementov nasilja, sovraštva, krutosti ali prevar. Staroverci so prek komunikacije z njimi potovali v brezčasje, v katerem so bili sposobni vzpostaviti stik s spomini, trpljenji in izkustvi svojih prednikov. Tako pohoditi hrošča ali metulja lahko pomeni ubiti tistega, »ki v njem živi svoje drugo življenje« (205). Staroverska etika je v tem več kot primerljiva z džainistično etiko

spoštovanja in ohranjanja vsega živega, najdoslednejšo izmed etik spoštovanja življenja.

Zemlja, ki jo naseljujemo, je že tisočletja prepojena s krvjo, bolečinami, grozo in trpljenjem. Z industrijsko revolucijo in neslutnim razvojem tehnologije je bila preoblikovana v nekaj, kar je na voljo človeku kot čista razpoložljivost za uporabo in zlorabo. Vode so bile preusmerjene in zaustavljene ter onesnažene – življenje v njih marsikje ni več mogoče; ogenj ukročen in preoblikovan v energijo neslutnih razsežnosti, vse do jedrske v njeni uničevalni moči; zrak preoblikovan v orožje, ki zmore zastrupljati, dušiti in ubijati druga živa bitja; zemlja je bila preorana z ostanki orožja, kovin, preoblikovanih v izstrelke. Številne svete skale in kamni starovercev so bili razstreljeni in s tem so bili uničeni stari tročani, ki so vzdrževali ravnovesje njihovega prebivanja v svetu, prehajanja iz letnih časov v letne čase, iz življenja v smrt in v ponovno življenje. Redki posamezniki in še redkejša izročila so se zmogla temu zoperstaviti: slovenski staroverci nedvomno predstavljajo izjemno pričevanje, ki se je ohranilo v tem svetu vse do konca 20. stoletja. Toda kaj lahko ta religija nauči krščanstvo – kako mu lahko pomaga, da se tudi ono vrne k Jezusovemu nauku o zemeljskem prebivanju in se približa elementarnemu svetu, v katerem bodo ljudje spet bolj povezani z drugimi živimi bitji, zemljo in njenimi božanstvi? In kako lahko krščanstvu pomaga videti preprosto resnico, namreč da je med religijami tega sveta – od starih do današnjih in od prvotnih do svetovnih religij – prisotna nevidna, a sveta vez medsebojnega spoštovanja, ljubezni: to je sveta vez svetà, ki se

lahko hrani edinole iz ponižnosti do še tako majhnega elementa tega sveta.⁹⁷

Kot prehod v naše sklepno poglavje pa tu navedimo izjemno opazko Giorgia Agambena ob razmišljanju o že omenjenem Amalriku Benskem:

Amalrik je razlagal Apostolovo trditev, da je »Bog vse v vsem« kot radikalno teološko razvitje platonističnega nauka o *chóri*. Bog prebiva v vsaki stvari kot kraj, v katerem se ta nahaja, ali rajši kot določitev in »topia« vsake bitnosti. Transcendentno torej ni vrhovno bitje nad vsemi stvarmi; čisto transcendentno je zavzetje-prostora vsake stvari.⁹⁸

⁹⁷ Z besedami W. C. Smitha: »Če kristjani resno jemljemo razodetje Boga v Kristusu – če resnično mislimo to, kar rečemo, ko trdimo, da so njegovo življenje, njegova smrt na križu in njegovo končno zmagoslavje sredi samožrtvovanja pomenili nepreklicno resnico in moč in slavo univerzuma – potem sledita dve vrsti posledic, dva reda sklepanja. Na moralni ravni sledi imperativ sprave, enotnosti, harmonije in tovarištva. Na tej ravni je vključeno celotno človeštvo: prizadevamo si razbiti okvire in premostiti ovire; vse ljudi prepoznavamo kot sosede, kot prijatelje, tako ljubljene od Boga, kot smo sami. /.../ Toda obstaja tudi druga raven, intelektualistična, ki napotuje na red idej. /.../ Ta raven nauka, iz katere tradicionalno izhaja večina kristjanov, navadno potrjuje krščanski ekskluzivizem, ločitev med verniki in tistimi, ki ne verjamejo, delitev človeštva na ‚nas‘ in ‚njih‘, na prepad med krščanstvom in preostalim svetom; na globok, končni, kozmični razcep« (W. C. Smith, *Believing – A Historical Perspective*; Oxford: Oneworld, 1998, 134; naš poudarek).

⁹⁸ Giorgio Agamben, *The Coming Community*, prev. Michael Hardt (Minneapolis in London: University of Min-

Amalrikovci so bili tisti redki kristjani, ki so tezo o Bogu, ki da je »vse v vsem«, vzeli skrajno resno in s tem razprli možnost, da bo odrešenje od zdaj lahko veljalo za vsa bitja tega sveta – tudi za minerale/kamne, rastline, živali in ljudi. Tretja doba, h kateri so nas usmerili tudi staroverci s svojimi nauki in h kateri se zdaj tudi sami pomikamo, pomeni, da lahko prav vsaka bitnost v svoji naravi že nakazuje to novo »materialistično« teologijo odrešenja in tako vsebuje *življenjski dih stvarstva* v samem jedru svojega prebivanja. In to je tisto, kar želimo premisliti v sklepnem delu tega poglavja, kjer se seveda ne bomo mogli izogniti vprašanju, kakšen Bog bo lahko del takšnega naravno-kozmičnega reda.

Staroverstvo in postkrščanstvo

Ali lahko slednjič skozi ontološki obrat v smeri vitalistične ali spiritualne materije kot osrčja narave staroverstvo kot izraz *elementarne teologije* razpre skrivnostni portal narave in krščanstvu s tem pomaga na njegovi lastni poti v novo, tako imenovano Tretjo dobo – Dobo duha ali boljše Dobo diha? Caputo je v svojem *Vztrajanju Boga* o Jezusu zapisal naslednje besede – in bodimo pozorni na omembo tako zvezdnega prahu (kamni, minerali ...) kakor tudi izraza »poganski« ob Jezusu v istem kontekstu:

nesota Press, 2009, 14 isl. Gre za odlomek iz 1 Kor 15,28: »Ko pa mu bo vse podvrženo, se bo tudi Sin sam podvrigel njemu, ki mu je vse podvrgel, da bo Bog vse v vsem«.

Naša telesa so stvar solarne, galaktične in kozmične snovi, porekla elementov. Vsi mi smo zvezdni prah, ustvarjeni iz prastarih delcev. /.../ Jezusa obravnavam kot judovsko-poganskega preroka in zdravilca v sozvočju z živalmi in naravnimi silami, v čigar telesu elementi plešejo svoj kozmični ples in ga s tem spreminjajo v kanal, po katerem se pretakajo, te elemente pa obravnavam kot kozmično milost, ki jo kanalizira Jezusovo telo.⁹⁹

Caputo se v tem izjemnem odlomku skozi Jezusovo božječloveško ali zdaj kozmično/naravno telo zavzema za najgloblje spoštovanje intuicij, ki temeljijo na starodavnih elementih, ki so bili, kot smo videli, v »naših« filozofijah in teologijah pozabljeni ali pa poznanstveni in kategorizirani, in sklicujoč se tudi na delo Luce Irigaray tu v pravem prehodu k novi elementarni teologiji omenja njihovo kozmo- in teopoetično konstelacijo, zdaj v smislu

tandemov sonca in očesa, zraka in diha, vetra in duha, morja in življenja, skale in boga. Združitev starih mitičnih »elementov« – zemlje in vode, ognja in zraka – z »bogovi« je tisto, kar tvori božansko.¹⁰⁰

⁹⁹ John D. Caputo, *The Insistence of God: A Theology of Perhaps* (Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press, 2013), 250 in 251 isl.

¹⁰⁰ Prav tam, 251. Caputo omenja tudi Jezusovo prebivanje v puščavi, kakor je opisano v začetku *Evangelija po Marku* (Mr 1,12–14): Jezusa v puščavo odvede Duh (gr. *pneûma*: pravilneje bi bilo torej reči, da gre za »Dih« kot staro božanstvo) in v njej v miru sobiva skupaj z divjimi živalmi, angeli pa mu strežejo: vse to kaže na novo »med-

Filozofska elementarna teologija je zdaj prišla v najtesnejšo bližino prvotnih kozmičnih konstelacij bivajočega, kjer sta v istem stavku – in to v najtesnejši povezavi ali tandemu – lahko mišljena »skala/kamen« in »bog/Bog«. To mišljenje je zdaj tisti kvantni trenutek v teologiji, ki lahko na način, kakor bi se izrazila Keller, »telepatske podvojitve«¹⁰¹ med seboj povezuje na videz tako oddaljene stvari, kakor je gola in na videz mrtva materija kamna na eni ter nekoč najvišja in neskončno ontološko privilegirana duhovna/spiritualna bitnost Boga na drugi. Prav živa materialnost kamna, zdaj v njegovi polni elementarni navzočnosti in kozmični zmotanosti, lahko povezuje najstarejša in kot vidimo kontinuirana izročila religij, izvirajočih iz paleolitskega časa, ki jim ponosno pripada tudi slovensko staroverstvo, s teološkimi modeli prihodnjega časa, kakor jih pričakujemo tudi v okviru novega postkrščanstva ali, sedaj v novem skupnem okviru, prihodnje postreligijske dobe, ki se nam šele razodeva skozi postantropocentrično zavest.

Ljudje bomo morali postati ponižnejši in v tem smislu smo še vedno daleč od svojih prednikov, ki so še znali prebivati v soglasju z naravo in njenimi cikli.

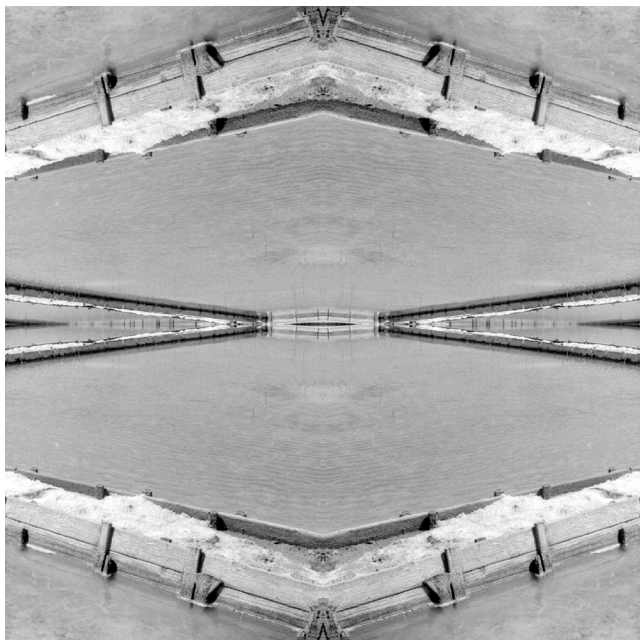
vrstno« bližino, ki preči običajne dihotomije ali ontološke zareze med bitji sveta v obojestranski smeri – tako živalskega kakor božjega.

¹⁰¹ Keller, »The Entangled Cosmos«, 8654. Še več: »Entangled particles apparently coordinate instantly, precisely and at any distance whatsoever – even across the galaxy /.../ the events far apart seem to ,feel‘ each other« (8655 in 8856).

Hýbris sodobnega človeka, ki želi izkoristiti sleherno naravno danost, zavojevati sleherni košček planeta in po vrsti uničiti življenjski prostor preštevilnih bitij, je neizmerna. Ljudje starih kultur so bili tako občutljivi na pravzorke, ki so jih razbirali med svojim vsakodnevним posvetnim in ritualnim delovanjem. Danes si zaradi uvidov v našo temeljno elementarno prepletenost z vsem, kar prebiva in kar nas obdaja, ne moremo več prisvajati ontološkega ali elementarnega jedra drugih bitij sveta. Kakor si ne moremo več prisvajati »Boga« – ki bi si ga vedno znova želeli ustvariti po svoji podobi in meri in s katerim bi radi tvorili izbrani metafizično-spiritualni tandem, tako si tudi ne moremo več prisvajati plasti življenja, ki nas obdaja. Da bi se lahko povezali v to prihodnjo postreligijsko skupnost, bomo morali ljudje v sebi samih vzpostaviti stik z vsemi omenjenimi plastmi in se tako na način elementarne samoafekcije v samem jedru prebivanja vzpostaviti kot svobodna bitja narave. Tako epifanija elementov v okviru staroverstva kakor tudi Jezusovo kozmično utelešenje na Zemlji sta znamenji za to, da se mora človeštvo na povsem nov način samostojno in avtonomno uresničiti, kar ne more več temeljiti na nobeni preddoločeni hierarhiji, ideologiji ali odvisnosti od neke druge višje (metafizične, teološke, verske ...) instance. Samostojno prebivati zdaj pomeni negovati v sebi vitalni dih ali vitalno življenjsko silo, ki nam omogoča, da sočutno sobivamo drug z drugim, povezani z elementi (naprej minerali kot jedrom materije in svetimi kamni), potem pa v enaki meri tudi z rastlinami, živalskimi bitji in božanstvi. Tretja doba nam kaže

smer subtilnega pobožanstvenja človeštva in s tem osvobojenosti od kakršnih koli zunanjih pritiskov ali vplivov. V okviru krščanskega izročila (in seveda drugih sorodnih religijskih izročil) so vse te plasti že bile dostopne tistim, ki so poleg utelešenja kozmičnega Jezusa na zemlji v vidiku osebe Svetega duha uvideli tudi njegov subtilnomaterialni značaj v podobi *svetosti diha*; v okviru staroverstva pa so jih razumeli vsi tisti, ki so prebivali v skladu z Nikrmanino prasilo, utelešeno in prisotno v vseh bitjih sveta. *Šele takrat lahko resnično začutiš, da si del te božanske narave.*¹⁰²

¹⁰² Sklepni stavek pripada Tonetu Javorju (*Iz nevidne strani neba*, 530).



zaveza soli

BOG V NEANDERTALCU

Nekdo me je vprašal: Ali imaš dušo?

Rekel sem mu, da jo imam. Rekel sem mu, da verujem v njeno večnost in v njeno lepoto. Toda vprašal me je nadalje: Ali ima žival dušo? In odvrnil sem mu, da jo ima. A on dalje: Ali ima drevo dušo? In zopet sem mu odvrnil, da jo ima. Ujezil se je in me v jezi vprašal: Tudi kamen? In ko sem mu odvrnil, da jo ima, se je obrnil od mene.

Kako so čudni včasih ljudje! Ko jim pravim, da sta vesolje in vesoljna duša kakor nebo in morje, ki se zrcalita drug v drugem, verujejo. Ko jim pa pravim, da ima vsak pojav svoj sijaj v vesoljnem lesketanju duše, ne verjamejo, in včasih je vendar res, da ima kamen lepšo dušo kakor ljudje.¹⁰³

To poglavje je poskus teološkega razmisleka v sozvočju z naravo in skozi naravo. Uvodni odlomek ene od čudovitih proznih pesmi Srečka Kosovela nam razkriva izjemno globoko »teološko« sporočilo, ki zajema vse od mineralov do kamnov, od rastlin do dreves, od mikro-organizmov do kateregakoli drugega živega bitja in, končno, od različnih predstavnikov naše skupne človeške vrste¹⁰⁴ do posthumanističnega človeka, ki živi v ob-

¹⁰³ Srečko Kosovel, »Kozmično življenje«, v *Pesmi v prozi* (Maribor: Založba Obzorja, 1991), 60.

¹⁰⁴ Kot so denisovec, neandertalec, sapiens – o tem vidiku gl. Kennan Ferguson, »What Was Politics to the Denisovan?«, *Political Theory* 42, št. 2 (2014), 167, <http://www.jstor.org/stable/24571391>: »Kaj pomeni, da ljudje niso

dobju smrti Boga in v luči vzpona napredne umetne inteligence. V tej pesmi je predstavljen nabor različnih kozmičnih označevalcev življenja kot takega v stvarstvu kot celoti. V eseju želimo nakazati skrito, toda hkrati izrazito prisotnost Kristusa v tej vitalistični kozmični konstelaciji.

Sodobne diskurze o posthumanizmu in postantropocentrizmu skupaj s podobnimi pojmi vitalističnega materializma bo moralo spremljati okoljsko razmišljanje o vitalistični teološki povezanosti vsega obstoječega znotraj narave.¹⁰⁵ Iskanje pomoči v naravi je za nas danes nujno, in to ne le zaradi našega preživetja v prihodnji dobi postantropocena, ampak tudi za naše postajanje na ravni posthumanistične postkrščanske dobe. Esej torej zagovarja okoljsko teologijo, ki je sposobna razmišljati globlje tako o Kristusovi navzočnosti v svetu kot tudi o zmožnosti teologije, da se uglasi z najgloblji-

bili edini človečnjaki? Ali, kar je še pomembnejše, kaj pomeni, da so imeli drugi človečnjaki kulturno, biološko in morda celo jezikovno enakovrednost z ljudmi?« Na ta seznam lahko dodamo »zgodnjo versko enakovrednost«. Kot bomo pozneje trdili, mora v iskanju nove okoljske teologije globoko inkarnacijo spremljati globoka zgodovina.

¹⁰⁵ Prim. Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity, 2017), 55–56, v poglavju *Spinozist indicator of raw cosmic energy* zapiše: »Vitalistični materializem je koncept, ki nam pomaga osmisлити zunanjo razsežnost, ki se v resnici zavije ,znotraj subjekta‘ kot ponotranjena ocena kozmičnih vibracij /.../ Prav tako predstavlja jedro postčloveške senzibilnosti, katere cilj je premagati antropocentrizem.«

mi elementarno-materialnimi plastmi tega sveta – s starodavnimi elementi (voda, ogenj, zrak, zemlja), minerali, preostankom neživih in živih življenjskih svetov, globokimi zgodovinskimi plastmi in prihodnjimi (posthumanističnimi) obeti naše človeške vrste.

Narava razodeta kot Bog: Ludwig Feuerbach in teologija narave

*Naša telesa so potomstvo solarnih, galaktičnih in kozmičnih stvari, potomstvo elementov. Mi vsi smo zvezdni prah, narejen iz prastarih delcev.*¹⁰⁶

Ludwig Feuerbach (1804–1872) je morda eden najmanj razumljenih mislecev 19. stoletja. Glede na znamenite Marxove *Teze o Feuerbachu* iz leta 1845 je kot filozof največjo napako naredil s tem, da je svojo filozofijo (in lahko dodamo teologijo) občutljivosti omejil samo na »čutno kontemplacijo«. Tako je popolnoma

¹⁰⁶ Caputo, *The Insistence of God*, 250. Ta misel spominja na oddaljeno, toda subtilno materialno povezavo med Kristusom, ljudmi (ali različnimi vrstami človečnjakov) in preostalim stvarstvom, vključno z minerali in kamni. Prim. tudi naslednjo izjavo Nielsa Henrika Gregersena: »Že v zgodbi o stvarjenju slišimo, da je bilo Adamovo telo vzeto iz zemeljskega prahu (1 Mz 2,7). Že samo ime Adam izhaja iz hebrejskega *adamah*, kar pomeni 'tla', 'prst' ali 'zemlja'«. Niels Henrik Gregersen, »The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation«, v *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology*, ur. Niels Henrik Gregersen (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 229.

pozabil oziroma zaobšel »revolucionarnost praktično-kritične dejavnosti«. ¹⁰⁷ Feuerbach velja za tranzicijskega filozofa, ki mu številni avtorji pripisujejo zasluge za poznejši razvoj določenih filozofskih tem, kot so kritika religije, materializem, senzibilnost itd. Kljub vsemu pa ostaja mislec, ki mu zahodnjaška tradicija ni želela podeliti častnega mesta med drugimi filozofskimi velikani Zahoda. Toda v 21. stoletju lahko Feuerbacha obravnavamo kot zgodnjega predhodnika sodobnega teološkega razmišljanja ali mišljenja »postkrščanstva«.

Jeffrey W. Robbins upravičeno trdi, da Feuerbach v razmerju do Schleiermacherja (od katerega je prevzel tudi svoj osrednji pojem o odvisnosti, namreč *die Abhängigkeit*) zavzema podobno mesto kot Hegel nasproti Kantu. ¹⁰⁸ Feuerbachova miselnost vsebuje toliko pomembnih in ključnih elementov za razvoj filozofije religije in postmoderne materialistične teologije, da njegov položaj ne more biti omejen niti na osnovno konceptualno strukturo kritične kulminacije kritičnega nemškega idealizma niti na katero drugo naivno ali shematično obliko kritike religije pozitivističnih in materialističnih teženj poznega 19. in zgodnjega 20. stole-

¹⁰⁷ Karl Marx, »Teze o Feuerbachu, v *O spremembi sveta: Pomen Marxovih tez o Feuerbachu*, Karl Marx, Ernst Bloch, Mario Rossi, Božidar Debenjak, prev. Božidar Debenjak (Ljubljana: Založba Sophia, 2008), 15–35.

¹⁰⁸ Prim. Jeffrey W. Robbins, »Necessity as Virtue: On Religious Materialism from Feuerbach to Žižek«, v: *The Future of Continental Philosophy of Religion*, ur. Clayton Crockett, B. Keith Putt in Jeffrey W. Robbins (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2014), 230.

tja. Predvsem zaradi tega, ker Feuerbach ni prepoznan kot eden klasičnih mislecev nemške filozofije v povezavi s tradicijo od Kanta do Hegla in Schellinga, in tudi zato, ker ni sodeloval v poznejšem prevladujočem toku kritike religije od Marxa do Freuda na eni strani ali od Kierkegaarda, Nietzscheja do Deweyja na drugi, je toliko pomembneje poudariti njegovo sodelovanje pri teh idejnih šolah in njegov vpliv nanje.¹⁰⁹ Menim, da lahko eno od najpomembnejših zapuščin Feuerbachovega izvirnega dela najdemo v povezavi s sodobno okoljsko teologijo.

Na Feuerbacha je pomembno vplival Jakob Böhme. Po Feuerbachovem mnenju je Böhme tako rekoč »mistični filozof narave, teozofski vulkanist in neptunist«, saj je menil, da so vse stvari izvirale iz ognja in vode.¹¹⁰ Feuerbach trdi, da Bog ni samo duhovno, ampak tudi »materialno, telesno, meseno bitje«,¹¹¹ in prav Böhme je tisti, ki je (po zatonu predsokratikov, seveda) prvi tovrstni teološki refleksiji dal naturalističen kontekst. Feuerbach, ki se je sam zelo zanimal za geologijo in mineralogijo, je občudoval Böhmejeve odlomke o naravi, ki so vsebovali starodavne elemente (predsokratikov), minerale, kamne, rastline, živali in človeška bitja. Kot navaja Feuerbach, Böhme čuti »veselje mineraloga, veselje botanika, kemika ... Občudoval je sijaj draguljev, zven kovine, vonj in obarvanost rastlin, ljubkost in pohlev-

¹⁰⁹ Za več o Feuerbachovi filozofiji intersubjektivnosti gl. našo *Etiko diha* (prvo poglavje).

¹¹⁰ Ludwig Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, prev. Frane Jerman in Božidar Kante (Ljubljana: Slovenska matica, 1982), 170.

¹¹¹ Prav tam, 164.

nost številnih živali.«¹¹² Primerjava lepote stvarjenja z lepoto fizične narave je pomemben korak. Poglejmo zdaj Böhmove navidezno nenavadne, toda kljub temu teološko zelo relevantne besede o dragocenih kamnih:

Kar zadeva drago kamenje, kot so karfunkli, rubin, smaragd, delfin, oniks in podobno, ki so izmed vseh najboljši, izvirajo tam, *kjer izvira sij svetlobe v ljubezni*. Zakaj isti sij je rojen v pohlevnosti in je srce v središču izvora duhov, zato so isti kamni tudi pohlevni, mični in ljubki.¹¹³

Lepota in ontološko-teološki pomen tega odlomka je v tem: če je neživa narava zdaj tudi subtilno ontološko povezana s t. i. izvirnimi duhovi (*Quellgeister*)¹¹⁴

¹¹² Prav tam, 169.

¹¹³ Prav tam (naš poudarek). Prvotna navedba je iz zgodnje zbirke del Jakoba Böhmeja, *Kernhafter Auszug aller Jacob Böhme'schen Schriften* (Amsterdam, 1718), 58. Prim. tudi o rožah, prav tako iz *Bistva krščanstva*: »Nebeške moči gospodarijo nebeškim radostnim plodovom in barvam, vsem drevesom in grmovjem, zato se množi lep in ljubek plod življenja /.../ Tako boš ti, ki hočeš zdaj opazovati božji lesk in sijaj, videl rastline, užitek in veselje, zato *pridno glej na ta svet*, kakšni plodovi in rastline iz zakladnice zemlje se množijo iz dreves, grmovja, korenin, cvetov, olj, vin, žita /.../« (170). Zadnje je popolnoma v skladu s pred kratkim predstavljeno novo rastlinsko filozofijo Luce Irigaray; gl. Luce Irigaray in Michael Marder, *Through Vegetal Being* (New York: Columbia University Press, 2016), prim. npr. 1. poglavje »Seeking Refuge in the Vegetal World«.

¹¹⁴ Predlagamo nadaljnjo možnost za razumevanje izvirnih duhov v povezavi z ontološkim primatom mineralov. V skladu z razumevanjem Marka Pogačnika lahko Zemljo

vsega stvarstva in je torej del najvišje duhovne ekonomije ljubezni, potem iz tega izhajajo pomembne posledice. Feuerbach je bil prvi med zahodnimi misleci, ki je lahko zbral njihove daljnosežne teološke učinke, s tem ko je izjavil: »Skratka, *nebesa* so ravno tako bogata kot zemlja. Vse, kar je na zemlji, je tudi v nebesih, *kar je v Naravi, je tudi v Bogu*.«¹¹⁵ Tako *Bistvo krščanstva* (1841) kot *Bistvo religije* (1846) v celoti potrjujeta to globoko versko zavedanje. Predvsem bo ljubezen v ospredju tega novega zavedanja in Feuerbach bo za to pripravil temelje z različnimi »antropološkimi« (v resnici so teološki) posegi v samo srce religije in teologije. A bilo bi popolnoma narobe, če bi Feuerbachu pripisali (kot že tolikokrat) kakršnokoli naivno ali celo ateistično antropološko redukcijo bistva religije. Ko pazljiveje prisluhnemo njegovim nežnim teološkim besedam, v njegovem razmišljanju opazimo nekaj veliko pomembnejšega. Peto poglavje, »Skrivnost inkarnacije ali Bog kot bitje srca«, iz *Bistva krščanstva* je prvo pomembno pričevanje spremenjene paradigme. Utelešenje je bilo za Feuerbacha »solza božjega sočutja«, ¹¹⁶ popolnoma materialna manifestacija človeške narave Boga. Ljubezen bo tista, ki bo po Feuerbachu povzdignjena v novo substanco religije, in to je bistvo dogodka utelešenja – ljubezen postane moč, ki je celo višja od samega Boga. Po našem

obravnavamo kot »litosfero«, ki predstavlja »mineralno zemljo, iz katere bitja in stvari na Zemlji zaužijejo svoje najmanjše delce iz mineralov in jih vključijo v svoja telesa«. Glej Pogačnik, *Vesolje človeškega telesa*, 107.

¹¹⁵ Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, 171.

¹¹⁶ Prav tam, 129.

mnenju bi v tem smislu morali razumeti in razlagati Feuerbachovo antropološko redukcijo:

Ne iz njegovega božanstva kot takšnega, v skladu s katerim je subjekt v stavku: Bog je ljubezen, ampak zaradi ljubezni gre predikatu zanikanje božanstva; torej je ljubezen višja moč in resnica kot Bog. Ljubezen premaga Boga. Zaradi ljubezni je Bog žrtvoval svoje božje veličanstvo. In kakšna je bila ta ljubezen? Drugačna kot naša? Kot tista, ki ji žrtvujemo dobro, kri? Ali je ljubezen do *samega sebe*? Do sebe kot *Boga*? Ne! To je bila ljubezen do človeka.¹¹⁷

Ker je ljubezen najvišja, je Kristusa mogoče videti kot »être suprême srca« in trpečega Boga torej razumemo kot »srce« tega sveta.¹¹⁸ Bog kot sočutno, čutno in snovno bitje, kot meso in narava ali, morda bolj metaforično, prav v srcu stvari, je zdaj kot tak sposoben prodreti v vsako posamezno bitje narave – tukaj se Feuerbach stika z Böhmejem. Z nenavadnim, toda logičnim manevrom je zdaj mogoče pripisati »prijaznost« in »blagost« celo neživi naravi – na primer kamnu ali mi-

¹¹⁷ Prav tam, 131. Spomnimo se podobnega odlomka o ontološkem primatu ljubezni pri Schellingu (na katerega se je tako kot na Böhmeja skliceval Feuerbach), ki v *Filozofskih raziskovanjih o bistvu človeške svobode* iz leta 1809 navaja: »Kajti tudi duh še ni najvišje; je samo duh ali dih ljubezni (der Hauch der Liebe). Ljubezen pa je najvišje. Ljubezen je tisto, kar je bilo, še preden je bil temelj in obstoječe (kot ločeno), toda še ne kot ljubezen, temveč – kako naj to označimo?« (Schelling, *Izbrani spisi*, 220).

¹¹⁸ Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, 137. Gl. tudi Feuerbachovo ugotovitev: »Bog je srce« (140).

neralu. Za Feuerbacha postane Kristus dobesedno plastičnost (»plastična osebnost je le Kristus«)¹¹⁹ in se tako pokaže kot najvišja koncentracija, duhovno-materialno stapljanje in tako rekoč sijaj božanskih/kozmičnih energij, edino bitje, ki je sposobno kot ljubezen segati k prvemu in predzadnjemu v stvarstvu. Jezus je tako utripanje univerzuma v ritmu ljubezni – in s tem materialno razodet kozmični Kristus. *Bistvo religije*, drugo Feuerbachovo izjemno delo o religiji, bo temu popolnoma pritrdilo.

V *Bistvu religije* Feuerbach radikalizira svoje teološko razmišljanje. V prvem odstavku tega dela je pojem Boga dozdevno ločen od pojma Narave: »Tisto bitje, ki je drugačno in neodvisno od človeka ali, kar je isto, od Boga, kot je predstavljeno v *Bistvu krščanstva*; bitje brez človeške narave, brez človeških lastnosti in brez človeške individualnosti ni v resnici nič drugega kot *Narava*.«¹²⁰ Vendar se v drugem odstavku tega dela že pojavi prvi popravek te trditve: izvor vse religije je za Feuerbacha odvisnost (*Abhängigkeit*; kar je torej prevzel od Schleiermacherja). Po njegovem mnenju je predmet te odvisnosti Narava: »Narava je prvi izvorni predmet religije, kar dovolj dobro dokazuje zgodovina vseh religij in narodov.«¹²¹ A poleg teh (zdaj zastarelih) vprašanj o izvoru religije nas še bolj presenetijo Feuerbachove razlage o *religiji narave*, ki sledijo v naslednjih poglavjih

¹¹⁹ Prav tam, 217.

¹²⁰ Ludwig Feuerbach, »Das Wesen der Religion«, v: *Kritiken und Abhandlungen III, 1844–1866, Werke in sechs Bänden*, zv. 4 (Frankfurt na Majni: Suhrkamp, 1975), 81.

¹²¹ Feuerbach, »Das Wesen der Religion«, 81.

njegovega dela. Feuerbach tu uvaja popolnoma novo in izvorno teorijo *ontološke* odvisnosti od narave, kar ima pomembne teološke posledice:

Predvsem je človek bitje, ki ne obstaja brez luči, brez zraka, brez vode, brez zemlje, brez hrane – skratka, je bitje, odvisno od Narave. Ta odvisnost pri človeku in živali je, dokler se giblje znotraj sfere divjega, zgolj nezavedna in nereflektirana; ko pa je ta povzdignjena v zavedno in domišljijo, s premislekom in izpovedjo, postane religija.¹²²

Feuerbach ve, da so bile živali v številnih avtohtonih svetovnih religijah zaščitniška bitja. Gore in jezera, reke in potočki, drevesa in druge rastline so bila bitja, deležna božjega čaščenja, ki so zagotavljala in varovala svetost zemlje za ljudi, njihove živalske spremljevalce in naravo ter končno tudi za prihodnje rodove. Ta bitja so varuhi življenja na Zemlji, ki jih v različnih tradicijah imajo ali za božanstva/bogove ali za Boga. Te povezave so se izgubile in bile pozabljene že s pojavom predsokratikov, prav tako je Feuerbach krščanstvu očital, da je pozabilo na to sveto odnosnost in božansko bitje, ki se razodene v naravi. Bog teizma, ki je v svoji vlogi stvarnika popolnoma ločen od narave, postane model božanskosti brez kakršnekoli materialno-ontološke povezave z naravo. Toda za Feuerbacha sta stvarjenje in ohranjanje neločljiva, s tem pa zagovarja zelo sodobno misel, da ni mogoče živeti brez vitalnega hranila, ki se steka v različna živa bitja iz mineralov, rastlin in njim podobnih (kot npr. v Jobu 36,24–37,24). Kot

¹²² Prav tam, 82.

primer zgodnjega prispevka k temi, ki jo v sodobnosti obravnavamo kot okoljsko teologijo, lahko s Feuerbachom pritrdimo, da je narava, če jo obravnavamo skozi religiozno oko, »osebno, živo, čuteče bitje«.¹²³ Da bi naredil še korak bliže kozmičnemu Kristusu, je Feuerbach v *Bistvu krščanstva* uporabil nekakšno ezoterično besedno zvezo »pnevmatično vodno zdravstvo« (*pneumatische Wasserheilkunde*),¹²⁴ s katero je označil cilj svojega celotnega učenja. Pri tem poudarjamo, da Feuerbach ob vodi, ki ima pri njem eminentno mesto, obudi tudi zrak/dih (kot pnevmo). Po Feuerbachu nas voda spominja na naš izvor iz narave in krstna voda torej postane sredstvo, s katerim se Sveti duh podari človeku. Znotraj tega prenovljenega elementarnega okolja se Kristus lahko (re)inkarnira – zdaj kot božansko bitje z zemeljskim telesom,¹²⁵ napolnjeno s pnevmo, telesom, v katerem krožijo štirje elementi v skrivnostnem materialnem plesu kozmične miline ali kakor se izrazi Caputo:

Štirje »elementi« krožijo skozi telo zemeljskega človeka v njegovi ognjeviti jezi zaradi hipokrizije, v *pnevmi*, s katero je napolnjen, v zemlji in vodi svojega pljunka. Božje kraljestvo je živalsko kraljestvo, kraljestvo živalskih potreb, na katere se odzove Ješujevo božanskoživalsko duhovništvo. Božje kraljestvo je polje mesa, podrtega na tla in vstalega pokonci.

¹²³ Prav tam, 105.

¹²⁴ Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, 58.

¹²⁵ In ne mističnim, nebesnim ali nebeškim telesom kot pri Pavlu, zgodnjih cerkvenih očetih ali v zgodnjih kristologijah; prim. Caputo, *The Insistence of God*, 252.

Kozmične moči se rodijo (*physis*), oživijo, v »mesu«, v telesih iz mesa, Jezusovo telo pa je kanal, skozi katerega švigajo kozmične milosti. Milosti sveta so skoncentrirane v njegovem telesu in potem skozenj prehajajo v tiste, ki se jih dotakne ali čutijo njegov dotik. On je posrednik med milostjo in njimi, in tisti, ki pridejo v stik z njim, so preoblikovani.¹²⁶

Osupljiva je misel, da je že Feuerbach poznal tega kozmičnega Kristusa, ne da bi imel na voljo kakršnekoli predhodne teološke premisleke za tako razodetje elementarno-kozmičnih milosti.

Od globoke inkarnacije do kozmičnega utripanja Kristusovega srca

*Beseda (logos) se je razširila povsod, zgoraj in spodaj ter v globino in širino; zgoraj, v stvarstvu; spodaj v inkarnaciji; v globini – peklu; v širino – svet. Vse je napolnjeno s spoznanjem Boga.*¹²⁷

Kot vemo iz nekaterih odlomkov Nove zaveze (Kol 1,15–20; Ef 1,9–10; 1 Kor 8,6; Heb 1,2–3), ima Jezus Kristus pomen ne le za ljudi, ampak tudi za vse stvarstvo, vključno z nečloveškimi živalmi in neživo naravo. Kot poudarjata Niels Gregersen in Elizabeth Johnson, »napravi inkarnacija utelešenega Enega za sestavni del ne le človeške rase, temveč tudi celotne materialne realnosti

¹²⁶ Caputo, *The Insistence of God*, 253–254.

¹²⁷ Athanasius, *De Incarnatione* 16. Navajamo po Gregersen, »The Extended Body of Christ«, 225.

– ne le živali (s katerimi Jezus deli genetsko kontinuiteto), temveč tudi rastlin in nežive narave«. ¹²⁸ Bonaventura je na podlagi razmisleka zgodnjega Gregorja Velikega o delnem ontološkem deleženju ljudi s preostalim stvarstvom (od kamnov do angelov) zapisal:

Kristus kot človeško bitje deleži z vsemi bitji: »Zares, poseduje bivanje s skalami, živi med rastlinami, čuti z živalmi in se sporazumeva z angeli.« Ker ima Kristus kot človeško bitje nekaj iz vsega stvarstva in ker je bil preobražen, velja, da naj bi se v njem vse preobrazilo. ¹²⁹

Kot je prepričljivo prikazal Richard Bauckham v eseju o kozmičnem Kristusu, je tak premislek pred kratkim oblikoval Arthur Peacock, ki v svojih delih predlaga, naj se razkritja številnih stopenj v stvarstvu razumejo kot prisotna v Jezusu Kristusu. ¹³⁰ Bauckham radikalizira to razmišljanje, ko kritično pregleda krščansko evolucijsko razmišljanje Jakoba Klapwijka, v katerem je teološka vrednost razdelana skozi peterno razdelitev bivanja – od fizičnega (kot najbolj osnovnega

¹²⁸ Richard Bauckham, »The Incarnation and the Cosmic Christ«, v *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology*, ur. Niels Henrik Gregersen (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 35.

¹²⁹ Bonaventurov odlomek prav tako navajamo po Bauckham, »The Incarnation and the Cosmic Christ«, 38. Še posebno pozornost si v tem odlomku zasluži omemba skal (tj. kamnov).

¹³⁰ Prim. Arthur Peacocke, *All That Is: A Naturalist Faith for the Twenty-first Century* (Minneapolis: Fortress Press, 2007).

in skupnega vsemu stvarstvu), biotskega in vegetativnega (skupno rastlinam in živalim) k naprednejši čutni ravni (skupni živalim in ljudem) ter višji mentalni ravni (značilni samo za ljudi in samozavedajoča se duhovna bitja).¹³¹ Vendar je Bauckham sumničav glede kakršnihkoli poskusov v smeri antropocentričnosti in upravičeno poudarja posebne značilnosti (kateregakoli) predhodne ravni »stvarstva«, ki nekako motijo ali celo obrnejo predlagano ontološko zaporedje bivanja. Proces fotosinteze je morda tak primer, kajti glede na novejša znanstvena odkritja fotosinteza pri rastlinah deluje na ravni *kvantne superpozicije* in tako uhaja kakršnemukoli naivnemu ali poenostavljenemu opredeljevanju z vidika gradualistične evlucijske filozofije.¹³² Podoben primer bi lahko bila prisotnost večje senzorične sposobnosti pri živalih, kar jasno preprečuje čezmerne antropocentrične ali redukcionistične filozofske ali teološke trditve. Na koncu je treba poudariti, kot smo omenili že v začetku tega poglavja, da teološke posledice vključevanja drugih predstavnikov v skupno vrsto *homo* (npr. denisovcev, neandertalcev) znotraj krščanskega evlucijskega razmišljanja s stališča globoke zgodovine še niso bile dovolj natančno obravnavane. Kot primer naj navedemo Inno Wunn, ki je kljub svo-

¹³¹ Prim. Jakob Klapwijk, *Purpose in the Living World? Creation and Emergent Evolution*, ur. in prev. Harry Cook (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

¹³² Prim. Gregory S. Engel in sod., »Evidence for wavelike energy transfer through quantum coherence in photosynthetic systems«, *Nature* 446 (2007), 782–786, <https://doi.org/10.1038/nature05678>.

jemu izhodiščnemu dvomu glede pripisovanja historične obredne prakse ali religije našim prednikom vendarle pripravljena predstavnikom neandertalske vrste pripisati vsaj del obrednega ali religioznega vedènja:

Zato je homo neanderthalensis verjel, da je žival bitje, precej podobno človeku, vendar obdarjeno z nadnaravnimi silami. Prepričan je bil, da so bogovi, kot sta »gospodar živali« ali »vrhovno bitje«, obstajali. Usmrtitev živali je potekala po zapletenem ritualu.¹³³

Te in podobne novejšje ugotovitve na področju raziskav različnih skupin človečnjakov postavljajo zanimiva, toda tudi težka teološka vprašanja. Novejšje analize mtDNK kažejo sledove denisovskega in neandertalskega DNK-ja v posebnih skupinah današnjih ljudi, npr. pri izbranih skupinah sodobnikov iz Melanezije so ugotovili, da se odstotek genske podobnosti giblje od 1 do 4 % za neandertalski DNK in celo od 6,6 do 8,2 % za denisovski DNK. S Fergusonom lahko logično končamo: »Večina ljudi torej ni popolnoma človeških.«¹³⁴ Posledice za teologijo globoke inkarnacije so še daljnosežnejše, saj mora ta podobnost veljati tudi v primeru Jezusa Kristusa kot Boga, ki je v celoti inkarniran kot človek vrste homo sapiens. Z nekaj teološke domišljije lahko zdaj celo trdimo, da Kristus s to novo perspektivo »sam« postane božansko bit-

¹³³ Ina Wunn, »Beginning of Religion«, *Numen* 47, št. 4 (2000), 431.

¹³⁴ Prim. Ferguson, »What Was Politics to the Denisovan«, 173.

je, ki ne le da ne more več pripadati samo eni vrsti človečnjakov, ampak je udeleženo v širših globokih zgodovinah in pred- ali nesimboličnih kulturah naše skupne sovrste ali celo naših predhodnikov.¹³⁵ Vrnimo se k Bauckhamovi viziji ekoteologije: ta kozmičnega Kristusa ne vidi le kot tisto bitje, ki v sebi zajame, toda tudi nadomešča celotno stvarstvo, ampak oblikuje novo perspektivo, ki temelji na raznolikosti in medse-

¹³⁵ Peter S. Alterman, »Aliens in Golding's 'The Inheritors'«, *Science Fiction Studies* 5, št. 1 (1978), 3–10. Alterman o Goldingovem romanu piše tako: »Neandertalci v *Dedičih* se v številnih pomembnih pogledih razlikujejo od homo sapiensa. Pri zavedanju neandertalca je pet čutov razširjenih, in ta izboljšava jim omogoča, da živijo čutno na način, ki ga ljudje ne morejo. Razlike so merilo njihove moralne superiornosti in razlog za njihov neuspeh. /.../ Po drugi strani so neandertalci nesebični, ljubeči, nežni, religiozni, nedolžni. So več kot plemeniti divjaki: podobni so Kristusu. Ironija je v tem, da te idealne predstavnike človeških ciljev nesmiselno pobijajo predniki bralcev, za katere domnevamo, da cenijo te ideale. /.../ Skrbna konstrukcija neandertalcev, tako z opisno tehniko kot s pripisanimi lastnostmi, služi predvsem ustvarjanju *tujih bitij* [*alien beings*]. Kot smo že omenili, so Nezemljani lahko ljudje in imajo številne človeške značilnosti. Vendar pa življenje s čutili in telepatijo neandertalcev *presega primitivnejše človeške koncepte, da bi opredelili zavest tujih bitij*« (navedbe s str. 3, 7 in 10; *naši poudarki*). Morda bo kdo v skušnjavi, da bi Kristusa opredelili kot *tuje bitje*, ki se uteleša v poznejše (nasilne) življenjske svetove vrste homo sapiens. Pozornost si tu zasluži posebna omemba telepatije, ki jo podrobneje obravnavamo v četrtem poglavju.

bojni povezanosti, v kateri Kristus postane *ekološko središče vsega stvarjenja*.¹³⁶

Približajmo se zdaj teologiji globokega utelešenja, kot jo je izvorno oblikoval Niels Henrik Gregersen v novejših razmišljanjih o evolucijskem krščanstvu. Po njegovem mnenju mora utelešenje seči »v samo tkivo biološke eksistence in sistema narave«. ¹³⁷ Z enim njegovih miselnih predhodnikov Dennisom Edwardsom bi lahko povezavo med globokim utelešenjem in okoljsko teologijo poimenovali tako: »Biologija nam ne dovoli, da bi videli človeško meso kot izolirano enoto. Človeška bitja lahko razumemo samo v povezavi z drugimi življenjskimi oblikami svojega planeta ter v povezavi z ozračjem, kopnim in morji, ki ohranjajo življenje.«¹³⁸

¹³⁶ Bauckham, »The Incarnation and the Cosmic Christ«, 57. O zgodovinskem pregledu podobe kozmičnega Kristusa in podobnih teologij gl. Jaroslav Pelikan, *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture* (New York: Harper & Row, 1987, zlasti 5. poglavje: The Cosmic Christ; George A. Maloney, *The Cosmic Christ: From Paul to Teilhard* (New York: Sheed and Ward, 1968); J. A. Lyons, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin* (Oxford: Oxford University Press, 1982). Za obsežno raziskavo o tipoloških modelih inkarnacije gl. Niels Henrik Gregersen, »Introduction«, v *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology*, ur. Niels Henrik Gregersen (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 10–21.

¹³⁷ Niels Henrik Gregersen, »The Cross of Christ in an Evolutionary World«, *Dialog: A Journal of Theology* 40, št. 3 (2001), 20, doi:10.1111/0012-2033.00075.

¹³⁸ Denis Edwards, *Ecology at the Heart of Faith* (Maryknoll, New York: Orbis, 2006), 60.

Prav v tej značilnosti lahko esej Elizabeth Johnson *Jezus in kozmos: glas globoke kristologije* prispeva pomembna dognanja za razumevanje Feuerbachove teologije ljubezni. Videli smo, da je Feuerbach razumel Kristusa kot plastičnost ali kot sijaj kozmičnih energij, ki utripajo in segajo v stvarstvo kot ljubezen. Kristusovo kozmično poslanstvo je razširil na celoto stvarstva: po njegovem je bila neživa narava subtilno ontološko povezana z izvirnimi duhovi (*Quellgeister*) vsega stvarstva. Podobno je po prepričanju Elizabeth Johnson treba razširiti stari antropocentrični pogled na Kristusa kot odrešenika zgolj za človeško vrsto – da bi zdaj lahko vključeval tudi nadaljnje biocentrične in kozmocentrične dimenzije. V Novi zavezi, natančneje v uvodu Janezovega evangelija, srečamo Gospodovo samoizgovarjajočo besedo, v kateri je bilo življenje: »To življenje je bilo luč, ki je svelila vsem ljudem.«¹³⁹ Beseda postane vidna kot meso (*sarx*; v Stari zavezi je izraz »(vse) meso« omenjen več kot štiridesetkrat, izvirni pojem je *kol-bāšār*) in včasih, kot je lepo opazila Johnsonova, se človeška bitja primerjajo s travo in rožami (Iz 40,6b–8).¹⁴⁰ Še bliže Feu-

¹³⁹ Elizabeth A. Johnson, »Jesus and the Cosmos: Soundings in Deep Christology«, v *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology*, ur. Niels Henrik Gregersen, (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 134.

¹⁴⁰ Ta rastlinska primerjava vključuje tudi elementarno prisotnost božjega diha (*ruah*): »Vse meso je trava, / vsa njegova dobrota kot cvetica na polju. / Trava se posuši, cvetica ovane, / ko Gospodov dih pihne vanjo; / zares, ljudstvo je trava« (Iz 40, 6b–7). Citat naveden po: *Sveto pismo: Slovenski standardni prevod* (Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije, 2006).

erbachovemu Bogu, ki ga razumemo kot ljubezen in bitje srca, pride Ezekiel, ki prerokuje o novem stvarjenju »mesenih src«, ki bodo nadomestila stara »kamnita srca« (Ezk 11,19; prim. tudi 36,26): »Dal jim bom eno srce in novega duha bom položil v njihovo notranjost. Odstranil bom kamnito srce iz njihovega telesa in jim dal meseno srce.« Za Elizabeth Johnson so vse to dokazi, da je človekova povezanost z naravo resnično tako močna, da

ne moremo ustrezno opredeliti svoje identitete, ne da bi vključili svoj odnos s celotnim zamahom kozmične evolucije. Biološko gledano, skupni predniki človeka ter preostalega življenja in naše nenehne pomembne interakcije s skupnostjo življenja na tem planetu jasno kažejo, da človek ni sam. Razvijali smo se relacijsko, obstajamo simbiotično; naš obstoj je odvisen od interakcije s preostalim svetom narave. /.../ Medtem ko *sarx* v strogem biološkem pomenu nakazuje na mehko živalsko tkivo mišic in maščevja, prepleteno s krvnimi žilami in živčnimi vlakni, se je prav to meso razvilo iz drugih nemišičnih, brezkrvnih živih bitij ter je v stalnem medsebojnem odnosu z njimi in s samim fizičnim svetom. V globoko realnem pomenu meso/*sarx* zajema vso materijo.¹⁴¹

¹⁴¹ Johnson, »Jesus and the Cosmos«, 137–138. Poleg tega Johnsonova jasno trdi, kar je poudaril že Arthur Peacocke (»noben atom železa ne bi bil v naši krvi, če ne bi bil pred milijardami let proizveden v neki galaktični eksploziji in se ne bi na koncu zgostil v železo v skorji Zemlje«), da smo ljudje »narejeni iz kozmične tvarine«.

Teološki vpogled v vseprežemajočnost Kristusa v stvarstvu je morda najboljše izražen v *Hvalnici vesolja* Pierra Teilharda de Chardina. Čeprav je pogosto deležna kritik zaradi preoptimističnih in kristocentrističnih teženj, je eno najustvarjalnejših teoloških del 20. stoletja. Pri tem je njena pomembnost zlasti v duhovni moči materije ali tako rekoč v novem duhovnomaterialnem prepletanju, kar dejansko omogoči materiji, da postane matrica duha.¹⁴² Za Teilharda je s Kristusovim utelešenjem »na skrivnosten, a stvaren način, v stiku s posebjeno Besedo vse vesolje, ta orjaška hostija, postalo Telo. Univerzum spremeni v meso. Skozi tvoje utelešenje, Moj Bog, vsa tvar je odslej učlovečena po tvojem učlovečenju.«¹⁴³ Teilhard s tem podaljševanjem Kristusovega telesa v svet materije zaznamuje radikalno novo ontološko zavedanje novega duha-materije. V spominu na videnje Teilhard v drugem razdelku *Hvalnice vesolja*, ki nosi naslov *Kristus v stvari*, opisuje žarenje Kristusovega telesa,

¹⁴² Pierre Teilhard de Chardin, *Hvalnica vesolja*, prev. Lojze Štrubelj (Dravljje: Župnijski urad, 2008), 36. Za kritiko gl. Sally McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 82: »Kar je bilo pri njegovem delu posebnega in razlog, zaradi katerega kljub nenehnim kritikam, tako iz znanstvenih kot teoloških krogov, še naprej priteguje pozornost, je v njegovem globokem občutenju potrebe po preoblikovanju krščanskega nauka v smislu znanosti dvajsetega stoletja in da bi novo znanstveno pripoved razumel v krščanskem smislu. /.../ Ne zagovarjam stališča, da je bila Teilhardova remitologizacija nove zgodbe o stvarjenju popolnoma uspešna, temveč samo dejstvo, da je z njo sploh poskusil.«

¹⁴³ Chardin, *Hvalnica vesolja*, 13.

*katerega svetleči prameni so »risali neke vrste krvav splet ali živčno mrežo, ki je prepletala vse življenje. Vse vesolje je trepetalo.«*¹⁴⁴ Zanimivo je, da se kakor v Feuerbachovem idiosinkratičnem, toda še vedno mističnem razmišljanju tudi v Teilhardovi viziji zdi, da vse to gibanje »vre iz Kristusa, predvsem iz njegovega srca«. ¹⁴⁵ V čudovitem odlomku, ki ga želimo deliti v celoti, je to gibanje transformativno za množico src živih bitij:

Ni kakor tvar vdirala v zadnje globine srca, ni jih napenjala, da bi jih raznesla; samo srkala je vase jedro njihovih čustev in strasti. A ko se je vanje zagrizla, je nepremagljivo potegnila v svoje središče njihovo površje, obloženo z najčistejšim medom vse ljubezni.¹⁴⁶

Omeniti je treba, da ta Teilhardova materialno-kozmična vizija spominja na starodavnejšo upanišadsko elementarno in materialno kozmično-teološko razmišljanje o *brahmanu* kot *medu* vseh bitij, ki prodira skozi stvarstvo kot utelešen *duh-telo* ali *ātman*:

To sebstvo (*ātman*) je med vseh bitij, vsa bitja so med tega sebstva. In oseba, ki prebiva v tem sebstvu, sama energija in nesmrtnost, in glede na sebstvo oseba, ki prebiva v telesu (*ātman*), sama energija in nesmrtnost, prav ona je to, kar je to sebstvo (*ātman*). To je nesmrtno; to je *bráhman*, to je Celota.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Prav tam, 31.

¹⁴⁵ Prav tam.

¹⁴⁶ Prav tam, 36.

¹⁴⁷ Škof, *Besede vedske Indije*, 59. Odlomek izvira iz *Bṛhadāranyaka upanišade*, najstarejših od vseh upanišad, ki izvirajo iz od sedmega do šestega stoletja pred našim šte-

Ta upanišadska vizija je daljnosežna: odlomek 2.1.14 z *ātmanom* in *brahmanom* v ospredju je vrhunec te zgodnje mistične vizije starodavnih vedskih vidcev: na podoben način se v svojih predhodnih odlomkih (2.1.1–13) nanaša na zemljo (kot med vseh bitij), vodo, ogenj, veter, sonce, strani neba, luno, strelo, grom, vesolje, zakon (dharma), resnico in človeštvo (vsi se imenujejo med vseh bitij). Vse te makrokozmične realnosti imajo svoje starodavne mikrokozmične ustreznice: fizično telo (za zemljo), seme (za vode), govor (za ogenj), dih (za veter), vid (za sonce), sluh (za strani neba), um (za luno), svetlikanje (za strelo), zvok in ton (za grom), prostor v srcu (za prostor), oseba, predana dharmi (za zakon), oseba, vdana resnici (za resnico), oseba, ki obstaja v človeku (za človeštvo), ter končno sijoč in nesmrten *ātman*, povezan s telesom (za jaz ali samega *ātmana*). Tako kot v Teilhardovi kozmični viziji postane celotno vesolje velik gostitelj, obložen z najčistejšim medom vseh ljubezni. V še bolj naturalistično pomenljivem pomenu dih zraka razbije pregrade človekovih vek in prodre v njegovo dušo, tako da »je imela vtis, da je nehala biti samo ona sama. Polotila se je je neubranljiva opojnost, kakor da bi ves sok vsega življenja s samo enim požirkom preplaval njeno pretes-

tjem. O idiosinkratičnem, starodavnejšem vedskem učenju o *hrani* kot materialnem *hypokeímenonu* vsega stvarstva gl. naš vnos »Food in Ancient Indian Philosophy«, v *Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics*, ur. Paul B. Thompson, David M. Kaplan, Lisa Heldke, Richard Bawden (Dordrecht: Springer, 2014).

no srce.«¹⁴⁸ Ta možnost sinhronističnega branja med vedsko in krščansko kozmopoetiko razkriva inherentno pluralnost, ki živi v središču Teilhardove noogeneze, razumljene kot *Kristogeneze*. Kristus je sinteza ali najvišji kozmični simbol edinstvene in neprekosljive ontološke izkušnje, ki pomeni združitev bitja (elementa in celote, uma in materije, neskončnega in osebnega), kar sicer nikdar ne bi bilo združeno. Toda najpomembnejša točka pri Kristogenezi kot noogenezi je, da po Teilhardu – in to je ključnega pomena, – »se *Kristus ni nehal oblikovati. /.../ Skrivnostni Kristus ni dosegel svoje polne rasti, torej tudi kozmični Kristus ne.*«¹⁴⁹

Teološke posledice tega globokega inkarnacijskega premisleka starodavne vedske Indije in Teilharda de Chardina so daljnosežne: utelešenje božje besede le-te ni združilo le s človeštvom, ampak, kot je že bilo navedeno, Jezus Kristus procesno zdaj vstopa v celotno ontološko raven stvarstva in jo evolucijsko prežema, vključno z nekdanjimi sorodnimi vrstami današnjega človeka. *Kristus Omega* je za Teilharda končna točka evolucije. Za nas se kozmični Kristus razodeva kot *kozmično utripanje biti* ali utripajoče srce življenjskih svetov stvarstva.

Epilog

Videli smo, da naj bi bila po Feuerbachu ljubezen povzdignjena v novo sestavino religije in da je zanj lju-

¹⁴⁸ Chardin, *Hvalnica veselja*, 46. V tem odlomku smo moški spol spremenili v ženskega.

¹⁴⁹ Prav tam, 82.

bezen moč, višja od samega Boga: Kristus se odreče svojemu božanstvu in postane človek *iz* ljubezni – ta ljubezen pa je za nas še vedno skrivnostno področje, ki ga je še treba razkriti. V tem pogledu je Kristus za Feuerbacha samo srce materije, saj lahko prodre v vsako posamezno bitje narave. Od mineralov do gliv, od rastlin do živali, od prednikov in sorodnikov naše človeške vrste do *homo sapiensa* – v nasprotju s teološkimi idejami *kenoze* kot božjega izpraznjenja skozi utelešenje razumemo misterij utelešenja kot *rast*. Feuerbach v *Bistvu religije* zagovarja tezo, da je utelešeni Bog le navidezno ločen od narave, v resnici pa je neločljivo in bistveno povezan z njo. Feuerbach nakazuje, da Kristus postane plastičnost in da je edino bitje, ki lahko kot ljubezen seže do vsakega posameznega elementa v stvarstvu. To postane njegovo »božanskoživalsko duhovništvo«, ¹⁵⁰ ki deluje na področju mesa ter enkrat za vselej razgrajuje meje med naturalizmom, humanizmom in teizmom. Jezusovo kozmično telo je »kanal, po katerem tečejo kozmične milosti«. ¹⁵¹

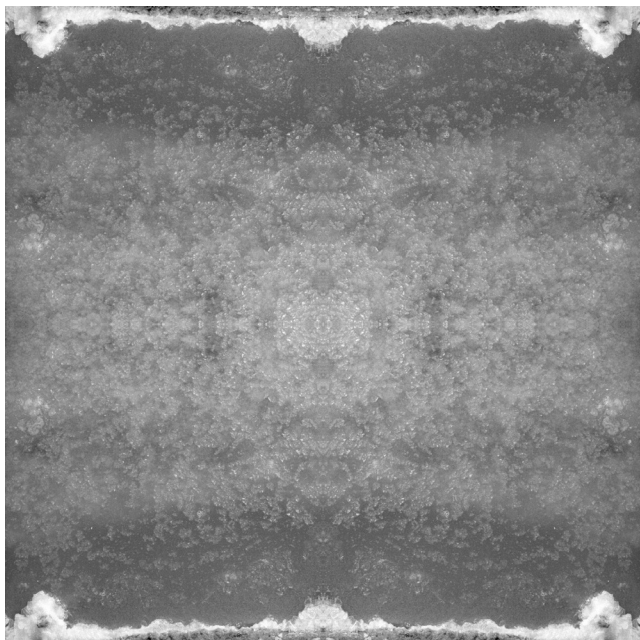
Nakazali smo že težave, na katere lahko naletimo ob uporabi kateregakoli neposrednega evlucijskega krščanskega poskusa, da bi Kristusa Omega obravnavali kot vrhunec stvarstva. S tega vidika je treba poskus Teilharda de Chardina, da bi razumel noogenezo kot kristogenezo (ali razumevanje biosfere kot noosfere in končno kot Kristosfere), skrbno znova brati in reinterpretirati s predstavljenega sinhronega vidika, v smislu

¹⁵⁰ Caputo, *The Insistence of God*, 253.

¹⁵¹ Prav tam, 254.

podiranja prej trdno postavljenih meja med različnimi stopnjami evolucije – kar sem že nakazal v sinhronističnem in pluralističnem branju Kristogeneze in, kar je najpomembneje, na kar je opozoril tudi sam Teilhard de Chardin z zavedanjem kozmičnega Kristusa, *ki še ni popolnoma oblikovan*.¹⁵² Ta primanjkljaj želimo razložiti prav kot ontološko šibkost v srcu Kristusovega kozmičnega telesa. Kristus se nam je razodel kot utrip bivanja, utripajoče srce življenjskih svetov stvarstva. Videli smo, da Kristusova snovna in ranljiva prisotnost v tem svetu raste iz presežka ljubezni, ki omogoča in zaznamuje prav to prisotnost kozmičnega Kristusa v materialno oblikovanem svetu. Kot meso, ki je kot vsako drugo naravno bitje del in tkivo galaktične in kozmične tvarine, se Kristusovo utelešenje razodeva kot milost sveta, skrivnostna skritost – agapični dogodek, ki izvira iz žarka svetlobe, ujetega v ljubezen (Böhme). Kot agapična plastičnost tega sveta se Kristus razodeva kot tisto bitje, ki je sposobno poseči kot utripanje ljubezni v prvo in predzadnje stvarstvo. Ljubezen je srce vsega živega, s Kristusom, ki je najboljša agapična destilacija kozmičnih energij sveta.

¹⁵² Prim. Chardin, *Hvalnica vesolja*, 82.



dihanje snovi

BOG V MATERIJ

*Je to Kristusovo telo? Se Kristus manifestira skozenj? Ali po teh venah teče njegova kri? Ali v teh pljučih diha njegov duh? Je tu kraj, kjer uspeva njegovo odpuščanje? Kjer se oživlja upanje? Kjer se izkazuje ljubezen do bližnjega? Ali lahko tu vidim Kristusovo telo?*¹⁵³

V tem poglavju bomo govorili o nekaterih filozofsko-teoloških možnostih, ki izhajajo iz zanimivega, čeravno nenavadnega odnosa med Marionovim projektom s področja filozofske teologije na eni strani ter novjšimi liberalnimi filozofsko-teološkimi dopolnitvami in obravnavami v okviru mormonizma na drugi. Mnogi in precej različni filozofi¹⁵⁴ so izdali monografije o mormonizmu in njegovi teologiji, ki so bile kmalu deležne kritične in po našem mnenju zaslužene pozornosti akademskih krogov ter so se posledično trdno umestile v sodobni (po)krščanski miselni svet. Eden izmed najbolj provokativnih in najizvirnejših mormonskih teologov Adam S. Miller je to osredotočenje že tesno povezal z Badioujem, Marionom in mormo-

¹⁵³ Adam S. Miller, *Future Mormon: Essays in Mormon Theology* (Salt Lake City: Greg Kofford Books, 2016).

¹⁵⁴ Douglas J. Davies, *An Introduction to Mormonism* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003); Adam S. Miller, *Badiou, Marion and St Paul: Immanent Grace* (London: Bloomsbury, 2008); Stephen H. Webb, *Mormon Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Terryl L Givens, *Wrestling the Angel* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

nizmom.¹⁵⁵ Simon Critchley meni, da mormonizem kot primer *pokrščanske tradicije* pluralizira boga in »mu dodeljuje radikalno imanentnost«, s čimer nam omogoča ponoven razmislek o nekaterih ključnih lastnostih teologije na splošno.¹⁵⁶ Še več, s svojo značilno teorijo o materiji in s tem povezanimi utemeljitvami ontologije, kozmologije, razodetja in eshatologije je mormonska teologija postala po našem mnenju eden od najpomembnejših in najbolj dinamičnih teoloških narativov 21. stoletja. Kot taka je med najzanimivejšimi poskusi, kar smo jim danes priča v teologiji, ki se ne oddaljuje zelo od Rortyjevega filozofskega ali »duhovnega« ro-
manticizma in teorije Luce Irigaray o čutnem transcen-
dentalnem in novem materializmu znotraj prihajajočega obdobja, ki ga je Irigaray poimenovala »Doba duha«.¹⁵⁷ Novejša filozofsko-religiozna in postkatoliška

¹⁵⁵ Miller, *Badiou, Marion and St Paul*.

¹⁵⁶ Simon Critchley, »Why I Love Mormonism«, v: *The New York Times*, 16. 9. 2012.

¹⁵⁷ Imenovana tudi »Doba diha«. O tem gl. Luce Irigaray, »The Age of the Breath«, v: L. Irigaray, *Key Writings* (London: Continuum, 2004), 165–170. Irigaray zapiše: Doba duha pravzaprav ustreza dobi človekovega negovanja božanskega diha, ki sta ga moški in ženska prejela kot človeški bitji – če gre zaupati narativu Geneze kot temeljnem mitu naše tradicije. Kakor pravi besedilo, Bog-Oče ustvari človeka tako, da v materijo, v zemeljski prah dahne življenjski dih. Sledi greh, moški in ženska izgubita svojo božanskost, nastopi potreba po drugi dobi, dobi odrešitve preko ženske – Marije – in moškega – Jezusa –, ki ju oba naseljuje dih Duha. V tretji zgodovinski dobi judovsko-krščanske tradicije, ki sledi dobi odrešitve sveta po zaslugi Marije in Jezusa, bo človekova naloga ta, da sam postane božji dih (168).

misel Luce Irigaray¹⁵⁸ in Rortyjeva poznejša, s teologijo bolj tako rekoč prepojena dela¹⁵⁹ nam tako omogočajo, da na novo mislimo bistvo religije in našo osebno, na veri temelječo samoafekcijo kot njegovo nujno komponento. Govoriti o *bistvu religije* in *samoafekciji* morda zveni nenavadno, če ne domišljavo ali dandanašnji celo nevarno: v dobi negotovosti in celo sovražnosti na področju religije (sekularizem vs. postsekularizem; verske ideologije vs. religijska izgradnja miru; javna vs. osebna vloga religije itn.) se zdi, da niti kakšni »reakcionarni« narativi niti kakšni »omehčani« postteološki pogledi niso preveč zaželeni. Toda religija je mnogo več kot to: religija prihodnosti, kakor si jo zamišljamo ali predstavljamo, bi morala biti sposobna naslavlјati tako materialne okoliščine našega življenja v določeni kulturi ali družbi kot tudi najintimnejše plasti naših bolj »duhovnih« ali, če želimo, osebno-subjektivnih potreb in upov. In prav to je bil Rorty pripravljen priznati, ko so ga povprašali o bodoči vlogi religije: da bi nam kot sistem simbolov morala dati upanje za medsebojno sodelovanje ali da predstavlja proces, ki nam, končnim bitjem, odpira nove možnosti – novo upanje za svet prihodno-

¹⁵⁸ Luce Irigaray, *Sharing the World* (London: Continuum, 2008); Luce Irigaray, *In the Beginning, She Was* (London: Bloomsbury, 2013); Luce Irigaray, *To Be Born* (Palgrave Macmillan, 2017).

¹⁵⁹ Richard Rorty in Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, ur. Santiago Zabala (New York: Columbia University Press, 2005); Richard Rorty, *An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion* (New York: Columbia University Press, 2011).

sti, v katerem bodo »ljudje živeli veliko srečnejše življenje, kot ga živijo sedaj«. ¹⁶⁰ K Rortyju in njegovi zelo posebni osebni povezavi z mormonizmom se bomo še vrnili v drugem delu tega poglavja. V skladu s tem razmišljanjem se želimo najprej posvetiti enemu od ključnih vprašanj, ki si jih lahko zamislimo v teologiji – vprašanju odrešitve kot znamenja človekovega stremjenja k pobožanstvenju ali vsaj večji bogopodobnosti, kot jo posedujemo zdaj. Pri mistični teologiji je to stremljenje nujno povezano s priznavanjem *razdalje*, ki nam onemogoča, da bi o Bogu razmišljali kot o maliku, in prav v Marionovi zgodnejši misli se tej teološki konstelaciji najbolj približamo. V mormonizmu je ta povezana s procesualno konstelacijo stavka »Kakor je zdaj človek, je bil Bog nekoč: kakor je zdaj Bog, lahko postane človek«, ¹⁶¹ ki postavlja in ponuja zelo konkretno gibanje, nasprotno mistični teologiji Dionizija Areopagita in tudi Marionovim filozofskim razlagam te teologije.

Zdaj pa si kritično oglejmo dva argumenta oziroma po našem mnenju dve skrb vzbujajoči Marionovi gesti, ki se nam zdita celo ključna označevalca njegovega fi-

¹⁶⁰ Rorty, *An Ethics for Today*, 14.

¹⁶¹ Izvirno so to besede Lorenza Snowa, zabeležene v delu Elize R. Snow *Biography and Family Record of Lorenzo Snow* (Salt Lake City: Desert News Co., 1884), gl. str. 46–47. Te besede je kasneje potrdil kot razodetje in jih označeval ustanovitelj mormonske cerkve Joseph Smith v svojem znamenitem »Govoru za Kinga Folletta« [The King Follett Discourse], *Times and Seasons* 5 (1844), 612–617. Gl. <http://mldb.byu.edu/follett.htm>.

lozofskega poseganja v samo jedro tako fenomenologije kot teologije; na teh temeljih bomo kritično interpretirali Marionovo filozofsko teologijo v primerjavi z nekaterimi novejšimi pogledi na mormonizem. Poskušali bomo (upamo, da dovolj skromno in preprosto) tudi predstaviti našo tezo o religiji in nekaterih njenih nalogah v današnjem svetu.

Marionovi neprijazni gesti

V delu *Malik in razdalja* Marion poda dva nenavadna komentarja – enega o Nietzscheju in drugega o Heideggru –, ki ju želimo tu vzeti za izhodišče našega premisleka o odnosu teologije do ontologije, materialnosti in odrešitve. V analizi Nietzscheja in njegove »kristologije« Marion zapiše opazko, ki nas zanima kot primer ne najbolj rahločutne filozofsko-teološke interpretacije. Šesti razdelek (§6, »Le Christ: esquisse d'une esquisse«/»Kristus: izogibanje vsakršni skici«) se tako začne z naslednjim stavkom:

L'enténébrement du délire final (*Wahnsinn*) conclut la destruction des illusions idolâtriques (*Wahn*) en exposant, ce voile une fois déchiré, un individu, Friedrich Nietzsche, à l'épreuve insupportable du divin immédiatement (corporellement) affronté.¹⁶²

V slovenščini se ta stavek glasi:

Omračitev v končnem deliriju (*Wahnsinn*) zaključuje sesutje malikovalskih iluzij (*Wahn*) in tako

¹⁶² Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance: cinq études* (Pariz: Bernard Grasset, 1977), 80–81.

Friedricha Nietzscheja, potem ko je tančica enkrat raztrgana, izpostavi neznosni neposredni (telesni) preizkušnji božjega, s katerim se sooča.¹⁶³

Tej ugotovitvi sledi še ena misel v istem razdelku o Nietzschejevem Kristusu, namreč da je Nietzscheja prav malikovalsko soočenje z božjim (v tem primeru zgolj s »polbogom«, *demi-dieu*) na koncu pahnilo v dolgotrajno duševno bolezen:

/.../ d'où la défaillance finale – dont l'enténébrement témoigna dix ans durant. /.../ Nous disons: la cohérence du texte nietzschéen, enténébrement compris, devient ainsi visible, ainsi plus qu'autrement et peut-être: le Christ hante la pensée nietzschéenne plus profondément que comme un adversaire ou une référence – il reste le lieu typique et ultime où elle habite, inconsciemment ou consciemment, qu'importe

Figure vide du Christ.¹⁶⁴

Oziroma v slovenskem prevodu:

/.../ od tod končna nezmožnost – o kateri je omračitev pričala kar deset let. /.../ Trdimo pa: koherentnost nietzschejanskega besedila, če ob tem upoštevamo še omračitev, postane tako razvidnejša, in sicer na ta način bolj kot pa po kateri drugi poti, in morda Kristus nietzschejansko misel preganja globlje, kot če bi bil njen nasprotnik ali njena referenca

¹⁶³ Jean-Luc Marion, *Malik in razdalja: pet študij*, prev. Maja Pogačnik in Maja Novak (Ljubljana: KUD Apokalipsa), 87.

¹⁶⁴ Marion, *L'Idole et la distance*, 86 (naš poudarek).

– ostaja tipični in poslednji prostor dogajanja, kjer ta misel biva. Ali podzavestno ali zavestno, to je manj pomembno.

Prazna figura Kristusa.¹⁶⁵

Poleg etičnega vidika spodobnosti, ki bi ga lahko obravnavali (na primer, čemu je sploh potreben tolikšen poudarek ali vztrajanje pri tem vprašanju *ad personam*), želimo pretehtati še nekatere resnejše filozofske in teološke posledice takšnega razmišljanja. Za Mariona očitno Nietzschejeva kristološka gesta vodi samo k polsmrti (*demi-mort*) Nietzschejeve duše/duha (*esprit*), ne pa tudi njegovega telesa (*corps*), ki tako tragično ali komično (kakor vam ljubše) preživi nujni zlom domnevno herojskega duha nekega posameznika po imenu Friedrich Nietzsche in povzroči njegov padec v brezno nemišljenja. Po Marionovem mnenju se že Feuerbach ni mogel izogniti idolatriji v svojem mišljenju »Boga« brez sleherne ostaline negativne teologije in njene inherentne razdalje. Feuerbach in Nietzsche ne moreta vstopiti v razdaljo in sta zato malikovalska do svojega Boga. A medtem ko se je bil Feuerbach še vedno sposoben obdržati na svoji strani te ontološke razpoke (*Kluft*),¹⁶⁶ je Nietzsche naredil

¹⁶⁵ Marion, *Malik in razdalja*, 94 isl. (naš poudarek).

¹⁶⁶ Gl. več o Feuerbachovi filozofiji religije v *Etiki diha*, 1. poglavje. Tu zagovarjamo branje Feuerbacha, ki upošteva njegovo novo in inovativno filozofijo telesnosti in njegov koncept religije kot etike rahločutnosti, ki biva v neposredni bližini človeka *kot* dejansko živo bitje. O tem gl. str. 55–90. Oziroma po Feuerbachu (*Bistvo krščanstva* iz leta 1846) – z njegovimi besedami: »Neskončno se razli-

korak naprej, v zadnji prestop, ter se z njim pogreznil v žalostno in dokončno, a (če Mariona vzamemo dovolj resno, očitno) zaslužen omračitev (*enténébrement*) duše.¹⁶⁷

Ali morda lahko na kakšen drugačen način premislimo o tem vidiku Nietzscheja? Naš zagovor Nietzscheja želimo začeti z nenavadnim korakom – sklicevali se bomo na idejo otroka, kot jo najdemo v njegovi filozofiji. V delu *Tako je govoril Zaratustra* je Nietzsche, kot vemo, uvedel tri preobrazbe *duha*, in sicer se duh najprej spremeni v kamelo, kamela v leva in nazadnje lev v otroka.¹⁶⁸ Ključnega pomena za nas je vedenje, da po Nietzschejevem mnenju igra ustvarjanja zahteva prav poseben odnos do svetosti. Nietzsche takole opiše idejo otroka:

Nedolžnost je otrok, in pozaba, začetek od kraja, igra, iz sebe se vrteče kolo, prvi gib, sveti *ja*.

Ja, za igro ustvarjanja, bratje moji, je potreben sveti

kujem od filozofov, ki so si iztaknili oči iz glave, da bi zato bolje mislili; za misel uporabljam tudi čutila, predvsem oči, misli utemeljujem na *gradivih*, ki si jih lahko prisvojim samo s čutno dejavnostjo» (Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, 64). Naslanjajoč se na Böhmeja, Feuerbach trdi, da smo utelešenje narave in da drugega nosimo v sebi oziroma s seboj. V nekoliko radikalnejši antropološko-teološki interpretaciji to pomeni, da bi se moj odnos do drugega lahko izkazal za ime nekega drugega odnosa, ki v ta svet vnaša ljubezen – saj Feuerbach samemu bistvu odnosa z drugim nadene ime *ljubezen* (*Etika diha*, 87-88).

¹⁶⁷ Marion, *Malik in razdalja*, 115.

¹⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, prev. J. Moder (Ljubljana: Slovenska matica, 1999), 27.

ja: duh hoče pač *svojo* voljo, v svetu izgubljeni si pridobi *svoj* svet.

Tri preobrazbe duha sem vam imenoval: kako je duh postal kamela in kamela lev in lev nazadnje otrok.¹⁶⁹

V »Vedežu« ta ideja zadobi drugačno modalnost, celo močan podnet, ko »kakor tisočerni otroški smeh prihaja Zaratustra v vse mrtvašnice in se smeje vsem tem nočnim in mrliškim čuvajem in kdor še rožlja z mračnimi ključi«. ¹⁷⁰ Ideja otroka se tu celo radikalizira v edini možni način razmišljanja o prihodnosti, *otrok je namreč kategorija prihodnosti* (Nietzsche je to dobro vedel – saj le otroci lahko prinesejo radost, smeh in upanje v ta svet). Toda zakaj je ta ideja otoka tako pomembna prav za pričujoči kontekst? Poleg tega, da ni nobenega modernega misleca – z izjemo Nietzscheja ali Luce Irigaray –, ki bi pomemben del svojega dela posvetil ideji otroka, je eden od ključnih razlogov tudi v tem, da je po Marionu razdaljo, s katero bi lahko ubežali malikovalstvu, mogoče razumeti in razvijati zgolj iz ideje o vertikalno koncipirani odnosnosti znotraj samega koncepta starševstva: saj, kot vemo že iz Mariona, če jo vzamemo radikalno, »/r/azdalja do starševstva ponuja edini prostor za sinovstvo/filiacijo«. ¹⁷¹

Idejo otroka smo že podrobno obravnavali v našem delu *Antigonine sestre*. ¹⁷² V poglavju »O oblikah čiste ljubezni: starši in otroci« smo izhajali iz Luce Irigaray,

¹⁶⁹ Prav tam, 29.

¹⁷⁰ Prav tam, 159.

¹⁷¹ Marion, *Malik in razdalja*, 198.

¹⁷² Lenart Škof, *Antigonine sestre: o matrici ljubezni* (Ljubljana: Slovenska matica, 2018), poglavje »Bit/Sestra«, 195–246.

ki je v svojem najnovejšem delu *Biti rojen* takole postavila vprašanje izvora: »Razkrivati skrivnost našega izvora je verjetno stvar, ki najbolj spodbuja naša iskanja in načrtovanja.«¹⁷³ Vprašanje izvora se lahko navezuje na dve možni poti: prvič na ontološko tezo o izvoru naše biti in drugič na nič manj pomembno vprašanje, najtesneje povezano z idejo otroka. V delu *Biti rojen* Irigaray uvede svojo eksplikacijo ideje otroka na samostan in sprva abstruzen način: zagovarja namreč tezo, da smo ne glede na okoliščine našega spočetja ali stvarjenja kot posamezniki, ki smo prihajali na svet, želeli biti rojeni – *volja do življenja* se je v nas manifestirala že v trenutku rojstva.¹⁷⁴ S to gesto podpre omenjeni vidik nietzschejanskega razmišljanja, kar seveda privede do razhoda z ustaljenim dojemanjem otroka kot tretjega v odnosu do svojih staršev oziroma, v Marionovem primeru, kot drugega v odnosu do svojega očeta (*filijacija*) – kot tistega, ki *je rojen* in se tako *ne rodi* sam in ki, posledično, ne poseduje lastne samoafekcije (to vključuje tudi diskusije glede *filioque*). Toda če je izvirna ideja otroka povezana z njegovo eksplicitno singularnostjo (slednja otroku zagotavlja njegovo avtonomijo), to zahteva drugačno ontologijo otroka.¹⁷⁵ Na

¹⁷³ Prav tam, 217.

¹⁷⁴ Irigaray, *To Be Born*, 1.

¹⁷⁵ Prim.: »S svojim avtonomnim dihanjem in spolno opredelitvijo mali človeček rodi samega sebe, na svet prinese enkratno živo bitje, v katerem bo moral razvijati življenje, življenje, ki ni zvedljivo na nobeno drugo, v smeri samouresničenja zavoljo sebe in sveta, v katerem se to odvija« (prav tam, 5).

podlagi tega smo zastavili trditev, da med starši in otroki, tudi kadar se starša v celoti predajata otroku (ali drug drugemu), ta odnos v svojem bistvu in ontološko *ni* hierarhičen, saj njuno popolno in brezpogojno ljubezen napaja prav to, česar prej nikoli *nista posedovala* in kar *nista bila*, ne skupaj ne vsak zase, in kar zdaj v enaki popolnosti prejemata od svojega otroka ali otrok od njiju; v tem je bistvo horizontalne *transcendence* odnosa in izmenjave ljubezni – gre za proces vzajemnega podarjanja in s tem *daru medsebojne ljubezni med vsemi njimi* (pri čemer tretje tako postane ljubezen). To obliko ljubezni kot vzajemnega daru smo poimenovali *genealoška ljubezen*. A če se zdaj vrnemo k prejšnji diskusiji o Nietzscheju in Marionu: če je sinovstvo/filiacija možna edino preko ontoteološkega prepada (razdalje), potem že sama ideja otroka, kakor je opisana zgoraj in v ontološkem smislu, izpuhti v nič in dejansko postane *une nouvelle figure vide*, če si smemo tu izposoditi Marionove besede. Ponovimo še enkrat Marionove misli, tokrat z odlomkom v celoti:

Razdalja do starševstva ponuja edini prostor za sinovstvo/filiacijo. Ker pri slednjem intimnost božanskega strogo sovpada z odmaknjenostjo, nas lahko ta paradoks zmede: da bi lahko bivali v razdalji, jo moramo opredeliti. Opredeliti jo je mogoče samo, če jo lahko izrekamo in govorimo o njej. O njej ne moremo govoriti, če ne izviamo iz nje in če ne ostajamo v njej. Govoriti o razdalji: o njej, a tudi izhajajoč iz nje. A kateri jezik je lahko primeren za razdaljo?¹⁷⁶

¹⁷⁶ Marion, *Malik in razdalja*, 198.

S tem je krog sklenjen: toda narediti moramo še en korak – od razdalje k bližini ter z ontološkega prepada do materialne bližine procesualnega odnosa med božjim in človeškim, kar bo tema v nadaljevanju tega poglavja.

Naj se zdaj posvetimo drugi ozkosrčni pripombi Mariona iz *Malika in razdalje*, tokrat glede Heideggrove ontologije. Proti koncu *Malika in razdalje* Marion kritično razdela možnost umestitve kristjanov znotraj *dogodja*. Meni, da Derridajeva obravnava *razlike* in *sledi* uvaja nekakšen nihilizem, v katerem ni več ničesar, kar bi se dalo poklicati po imenu – ostaja le »plitvost *razlike*, saj ji sled izmakne kakršnokoli poimenovanje, diskvalificira vsako identifikacijo in, končno, zapolni vsako njeno globino«. ¹⁷⁷ Po Marionovi oceni Derrida v tej prepadni misli pravzaprav ni daleč od Nietzscheja. V vsesplošni vseenosti (*l'indifférence*) je transcendenca povsem odsotna, in onkraj onto-teologije (vključno s samo ontološko razliko) se bit bivajočega indiferentno odmika/razlikuje v ničnost. Očetovska razdalja seveda ne more biti vključena ali zajeta v ta proces. Marion se zaveda, da je za to,

/d/a bi izločili vsakršno očetovsko lego, /.../ potrebno zavračati ontološko razliko. /.../ Zavračanje ontološke razlike v enem primeru, prav tako pa trditev o njej v drugem primeru imata torej isti cilj: reducirati na Nevtral, nevtralizirati vdor Očeta iz daljave. ¹⁷⁸

¹⁷⁷ Prav tam, 299.

¹⁷⁸ Prav tam, 306.

V tem smislu obstaja še ena, tokrat zadnja možnost, ki jo je zdaj treba upoštevati: Heideggrovo dogodje in možnost ontološke razlike/razdalje. Celotno poglavje §19 (z naslovom »Četrta dimenzija«) v *Maliku in razdalji* se ukvarja s to možnostjo. Heideggrovo predavanje »Čas in bit« je zdaj ključnega pomena za Mariona, saj uvaja idejo *darovanja*. Pri Heideggroju je bit kot darovanje predstavljena tako:

Bit *ni*. Bit daje Ono kot razkritje prisostvovanja. /.../ Darovanje, ki daje zgolj svoj dar, ki pa se samo ob tem zadrži in odtegne, takšno darovanje imenujemo usojanje [*Schicken*]. Skladno s tako umišljenim smislom darovanja je bit, ki jo daje ono, usojenost [*Geschickte*]. /.../ V usojanju usodnosti biti, v doseganju časa, se kaže posvečanje, izročitev, namreč biti kot prisotnosti in časa kot okoliša odprtja v njuni lástnosti. Kar oboje, čas in bit določa v njuni lástnosti, tj. v njuni sopripadnosti, imenujemo: *dogodje* [*das Ereignis*]. /.../ Pa vendar: Dogodje niti *ni* niti ne *obstaja*. Izrečeno v tem dvojem pomeni sprevrnitev stanja stvari, kakor če bi hoteli iz toka izpeljati izvir. Kaj je še treba reči? Zgolj tole: Dogodje dogodeva.¹⁷⁹

Toda na osnovi teh še abstraktnejših razmislekov o biti kot *Ereignis* lahko rečemo, da je Heideggrovo dogodje nujno povezano tudi s subtilno konstelacijo »elementov« biti in s tem z diskretno oziroma prikrito, a še

¹⁷⁹ Martin Heidegger, »Čas in bit«, prev. U. Grilc, *Problemi*. 1-2, letnik XXXIII (1995), 200, 202, 209 in 213.

vedno razpoznavno »snovno« ontologijo biti. Heideggrova bližina elementarnemu svetu je, denimo, vidna v njegovem Uvodu k razpravi »Kaj je metafizika?«, kjer je zemlja/prst predstavljena kot izvor hranljivih virov in moči za drevo. Elemente podrobneje obravnava v predavanju »Gradnja Prebivanje Mišljenje«, in sicer pravi:

»Na zemlji« že pove: »pod nebom«. Z obojim *skupaj* je menjeno »ostajanje pred bogovi« in vključuje »skupno služnost ljudi«. Iz *izvirne* enotnosti spadajo v eno štirje: zemlja in nebo, bogovi in smrtniki.

Zemlja je služno nesna, cvetoče zoreča, razprostrta v kamenju in vodovju, vznikajoča za rastline in živali. Ko rečemo zemlja, z njo že mislimo ostale tri, vendar ne pomišljamo ubranosti štirih.

Nebo je obodni hod sonca, podobo menjajoči tek meseca, tavajoči sij zvezd, so letni časi in njihovi preobrat, svetloba in somrak dneva, tema in jasna noči, gostoljubnost in negostoljubnost vremena, poti oblakov in modrilna globina etra.

/.../

Iz svetega vladanja le-teh se v svojo pričujočnost prikaže bog ali se odtegne v svojo zagrnitev. Ko imenujemo bogove, že mislimo tudi ostale tri, ne pomišljamo pa ubranosti štirih.

/.../

To ubranost imenujemo četverje. Smrtniki *so* v četverju, s tem ko *prebivajo*. Temeljna poteza prebivanja je prizanesenje. Smrtniki prebivajo na ta način, da rešujejo [*schonen*] četverje v njegovo

bistvo. Sledeč temu je prebivajoče prizanesenje četrtno.¹⁸⁰

Tu imamo zemljo/skalo, rastline in živali, vodo, atmosfero (z vetrovi, zrakom ali etrom) ter sonce/svetlobo/ogenj. In seveda smrtnike. Te arhaične prvine v svoji skrivnostni, a vidni materialnosti sredi četverja predstavljajo vir vsega našega življenja in našega bivanja. Toda v bolj elementarnem smislu in v popolni sinhronosti z notranjo dinamiko četverja je po Heideggrou eden od elementov še vedno pred drugimi, in sicer veter/zrak/eter – ali rečeno s Heideggrou: »Bit je eter, v katerem človek diha.«¹⁸¹ Dogodje dogodeva, toda razdalje znotraj ontološke razlike ne moremo označiti za »malikovalsko« niti ji ne moremo odvzeti ontološkega pomena. Ker je namreč »duhovna« – čeravno v subtilno materialnem smislu. Če se zdaj vrnemo k Marionu – na podlagi teh razmislekov nas naš filozof v svoji kritični ekspoziciji Heideggrou pripelje do zaključka, da v kontekstu »Časa in biti« ne čas ne bit ne obstajata. Ta *Il y a biti* (*Es gibt*: kot brezosebni *Es*, ki se daje) je *Ereignis* (dogodje). *Ereignis* in razdalja sta tako neprimerljiva, saj je po Marionu dogodje to, kar postulira v razdaljo iz razdalje same.¹⁸² Iz te konstelacije se razodene neka

¹⁸⁰ Martin Heidegger, »Gradnja Prebivanje Mišljenje«, v: *Predavanja in sestavki*, prev. Aleš Košar (Ljubljana: Slovenska Matica, 2003), 159–160.

¹⁸¹ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. 1919–1944. Band 42. Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)* (Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann, 1988), 178.

¹⁸² Marion, *Malik in razdalja*, 316 isl.

nova razsežnost – tako imenovana četrta dimenzija –, ko govorimo o razliki med Bogom in bitjo, in to je prav *razdalja*:

Četrta dimenzija, razlika med Bogom in Bitjo, odpre tisto dimenzijo, ki vzpostavlja druge razlike, saj najprej vzbudi prostor (nerazsežnost, neprostorski), v katerem te razlike, vključno z ontološko razliko, postanejo nekaj, kar si je mogoče zamisliti. Četrta dimenzija, poslednja, je vedno prva. Pravzaprav gre za razdaljo samo, kakršna presega vsakega možnega malika in se udejanja kot razdalja Dobrote.¹⁸³

Dogodje bi lahko v določenih okoliščinah celo podprlo to četrto dimenzijo, toda zdaj se približamo samemu jedru Marionove kritike Heideggra: igra dogodja ne more – in to je zdaj jasno in neizpodbitno – zadovoljiti kristjanov v njihovi radikalno ontološki drži do biti: ne samo bivajoče kot tako, temveč »sama« bit je zdaj posledično podvržena radikalnemu suspensu, razblinjanju, zapadanju v nihilizem. Kar nas pripelje do Marionove druge neprijazne pripombe oziroma geste, ki smo jo želeli analizirati. Izhajajoč iz predhodne kritike dogodja, Marion poda še eno zelo neprijetno in vznemirjujočo opazko ter jo tudi zelo neposredno pojasni z naslednjimi besedami, ki jih želimo navesti v celoti:

Z vidika milosti/ljubezni se vse postavi v drugačno luč: vse bivajoče in Bit sama se pokažejo seveda ne izničeni, prav tako ne brez vrednosti (kajti *nihil* in *vrednost* izhajata iz metafizike), temveč ničle iz mi-

¹⁸³ Prav tam, 325.

losti, nesposobni, ker so neprimerni za razdaljo, z eno besedo prazni. *Prazni, puhli* [vains], v smislu, v kakršnem je »ničevost ničevosti, vse je ničevost« treba razumeti približno takole: »Veter, nič, kar bi se obdržalo, nič razen vetra.« To, kar se razkrije kot do te mere ničevo (*vergeblich*) – in sicer Bit kakor tudi vse bivajoče – izpuhti kot veter. Toda »veter« nakazuje tudi Duha [l'Esprit], ki piha/si oddihuje«. Ali lahko ničevost *Dasein* tako kot »veter« daje Duhu eno izmed njegovih imen, ponudi svojo ničevost (*Vergeblichkeit*) in jo da (*geben*) kaki drugi instanci? /.../ Ontično-ontološka ničevost razkrije tolikšno ubožnost milosti (razdalje), da mu jo milost/ljubezen lahko le položi nazaj /.../. /T/oda le odpuščanje ji lahko da to, da ji te odsotnosti ne naprtime kot napake. /.../ Le odpuščanje nam bo omogočilo, da jo [namreč Bit, L. Š.] bomo sprejeli kot dar, ne da bi se prepustili njeni vedri ničevosti. /.../ Kajti tisto, kar Bit postavlja na razdaljo kot ikono razdalje, ostaja v prvi vrsti ponižna in nemisljiva avtoriteta Očeta.¹⁸⁴

Te besede načenjajo več zahtevnih vprašanj, ki se jim bomo lahko posvetili šele v drugem delu tega poglavja. Na tem mestu želimo samo nakazati, kaj je v teh razmislekih najbolj problematično. Prvič, Marion se posluži besedne igre, pri kateri je »veter« posebej izpostavljen kot simbol ontološkega nihilizma. Kot vemo, ima veter (in sapa/dih kot njegova mikrokozmična

¹⁸⁴ Prav tam, 332, 333 in 334; prevod je malenkostno spremenjen.

dvojčica) pomembno vlogo v kozmološko-ontološki konstelaciji biti že od predsokratikov dalje, čeprav je v zadnjem času zatrt ali pozabljen (prim. na primer Irigaray¹⁸⁵ in tudi Škof 2012¹⁸⁶). Drugič, zdi se, da Marion razmišlja (čeravno cinično) o možnosti Dasein kot eksistenci, ki posega v polje milosti, a tudi če je tako, brez vsakršne sledi radosti. Tu se zelo približamo Nietzscheju: za slednjega, kot smo lahko videli, je nov začetek možen v otroku in njegovem *smehu* (in radosti) – razmišljanje onkraj nihilizma, onkraj metafizike, onkraj malikovalstva. Videti je, kot da nas Marion želi posvariti pred tem v osnovi nevarnim korakom v smeh in radost življenja: z njegovo prvo pripombo o Nietzscheju se ideja otroka razblini v nič in postane *une figure vide*. Z drugo gesto, do Heideggra, Marion loči bit ali dogodje (*Ereignis*) od sleherne ostaline še tako neznatne prisotnosti materialnih označevalcev. Toda to pomeni samo, da Marion na osnovi ideje o Biti kot ikone razdalje sam vzpostavi in poudarja malikovalsko razdaljo/odmik Očeta *od* Biti, ki jo je po našem mnenju treba dekonstruirati v prid rahločutnejše, intimnejše in bolj elementarne geste božjega ali Boga-Biti, ki bo hkrati posedovala telesnost in prevevala ontološko bližino, ki zaenkrat še potrebuje filozofsko razjasnitev in teološko razkritje.

¹⁸⁵ Luce Irigaray, *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*, prev. Mary Beth Mader (Austin: University of Texas Press, 1999).

¹⁸⁶ Več o tem v naši *Etiki diha*, ki se v celoti posveča temu pozabljenemu, a svetemu elementu narave in kozmosa.

O načrtu odrešitve v mormonizmu in njegovi filozofski teologiji materije

Najprej bi tu radi omenili enega tistih filozofov, ki Marionove filozofije verjetno nikoli niti niso jemali resno – Richarda Rortyja. Iz intervjuja z njegovo ženo Mary Rorty¹⁸⁷ smo lahko izvedeli, kako blizu je bil Richardu Rortyju mormonizem v zasebnem življenju. Ne pravimo, da je bil Rorty mormon, je pa bil tej svojevrstni ameriški obliki krščanstva dolga leta izpostavljen v svojem najožjem družinskem okolju. V svojih številnih esejih je jasno izrazil mnenje, da nobena institucionalizirana oblika vere oziroma nobena Cerkev sama po sebi ne bi smela odločilno vplivati na način življenja naših družb. Zato so Rortyja označevali ali razgllašali za »ateista« ali vsaj »antiklerikalca« (vsaj v poznejših delih se je za takšnega izrekel tudi sam). Na osnovi tega je menil, da je vera tema, ob omembi katere pogovor bolj kot ne zamre – Rorty je preprosto verjel, da sklicevanje na verske argumente, ki neposredno in *brez utemeljevanja* vstopajo v javnopolitične razprave, ni pretirano koristno (denimo na vprašanje splava navezovati popolno Božjo voljo ali popolno voljo Najvišjega).¹⁸⁸ Enako bi veljalo tudi za katero koli filozofsko delo, ki se preveč naslanja na kakšno obliko nesporne

¹⁸⁷ Stephen L. Cranney, »Divine Darwinism, Comprehensible Christianity, and the Atheist's Wager: Richard Rorty on Mormonism – an Interview with Mary V. Rorty and Patricia Rorty,« *Dialogue: A Journal on Mormon Thought* 43, št. 2 (2010), 109–130.

¹⁸⁸ Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (London: Penguin, 1999), 171.

avtoritete. A kljub temu od Mary Rorty (njegove žene, ki je mormonka) izvemo, da v zasebnem življenju nikdar ni nasprotoval temu, da bi bila njegova otroka deležna mormonske vzgoje. Svojo taščo, Vivian Varney, ki mu je bila zelo pri srcu, je pogosto spremil k maši.¹⁸⁹ Prav tako je občudoval antikalvinistično in antitradicionalno mormonsko teologijo ter njeno bolj evolucijsko misel o večnem napredovanju k bolj božanskemu jazu v nas. Mormonski koncept odrešitve kot pot postopnega pobožanstvenja mu je bil zelo ljub – in v tej gesti sta si bila z Nietzschejem seveda zelo blizu. A tudi iz njegovih bolj filozofskih del vemo, da bi Rortyja še vedno lahko označili za »verno« osebo. Ključno potrditev lahko najdemo v naslednji izjavi:

Moj občutek za sveto, kolikor ga imam, je povezan z upanjem, da bodo nekega dne, že v naslednjem tisočletju, moji oddaljeni potomci živeli v takšni globalni civilizaciji, v kateri bo ljubezen bolj ali manj edini zakon. /.../ Pojma nimam, kako bi lahko nastala takšna družba. To je, tako rekoč, nedoumljiva skrivnost. In tako kot skrivnost utelešenja tudi ta zadeva rojstvo ljubezni, ki je dobrotljiva, potrpežljiva in vse prenaša.¹⁹⁰

Kot je opisala Mary Rorty, je bila verska stava Richarda Rortyja preprosto taka: »Če Bog obstaja in je dober, me ne bo sodil po tem, ali sem verjel vanj ali ne. Sodil me bo po mojem življenju, mojih izbirah, odločitvah in odgovornosti, ki sem jo sprejel zanje. Če pa ne

¹⁸⁹ Cranney, »Divine Darwinism, Comprehensible Christianity, and the Atheist's Wager«, 111.

¹⁹⁰ Rorty in Vattimo, *The Future of Religion*, 40.

bo tako, mi ni žal, da ne verjamem vanj.«¹⁹¹ Za Rortyja je bilo torej govoriti o religiji ali, kot je sam pravil, o nečem, kar nam je sveto in kar prežema ali povezuje naša življenja, koristno le, če jo lahko navežemo na materialne okoliščine našega življenja in našo (upati je, da) bogato osebno ali »družbeno« ljubezen. Kako bi lahko prišlo do te povezave, ostaja skrivnost.¹⁹² Zato si pogledajmo, kaj se lahko naučimo iz pokrščanske mormonske filozofije in teologije v povezavi z mojim izhodiščnim kritičnim vprašanjem malika in razdalje.

Po prepričanju mormonskega krščanstva ideje Boga ni mogoče povezati z metafizično trojico *incorporeus*, *impartibilis* in *impassibilis*. Joseph Smith je verjel, da je ne samo Jezus, temveč tudi Bog Oče sposoben občutiti trpljenje in da joče z nami. Podoba objokanega Boga Očeta je čisto nasprotje ideji zgodnjih cerkvenih očetov, ki se je skozi zgodovino krščanstva ohranila vse do moderne dobe, namreč da čustva ne morejo spremeniti Boga (Očeta) ali ga kakor koli prizadeti.¹⁹³ Bog, ki je odmaknjen, breztelesen in (fizično) nedeljiv, Bog, ki je nespremenljiv, *ne more biti resnično* ranljiv za zunanje dogodke in tudi morebitne zunanje motnje ne morejo vplivati nanj. A če si dovolimo misliti Boga kot ranli-

¹⁹¹ Cranney, »Divine Darwinism, Comprehesible Christianity, and the Atheist's Wager«, 123.

¹⁹² Vemo pa, da Harold Bloom v svojem delu *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation* (New York, Simon and Schuster, 1993) vzame za osrednji študiji primerov prav baptiste in mormone.

¹⁹³ Terryl L. Givens, *Wrestling the Angel* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 85 isl.

vega in tako sposobnega spremembe, s tem zmanjšamo *razdaljo* med Bogom in nami ter odpiramo neskončne možnosti za teološko revitalizacijo odnosnosti Boga in človeka z vsemi etično-eschatološkimi posledicami, ki jih tak preobrat lahko ima. Če Bog joče in če njegov jok pomeni, da so torej Božje (ne »samo« Jezusove) *solze* resnične in potrebne, potem je moral tudi Bog imeti neko snovno substanco, ki je še ne znamo razumeti. Duh in element – tj. Bog in njegove/njene solze – nista več ločena oziroma, povedano z besedami iz *Nauka in zaveze*, »duh in prвина pa, neločljivo povezana, prejmeta polnost radosti; in če sta ločena, človek ne more prejeti polnosti radosti (NaZ 93,33–34).¹⁹⁴ Na podlagi tega moramo zagovarjati trditev, da v mormonski kozmologiji (in teologiji) obstaja radikalno protigibanje glede sfer duha in materije. Po mnenju enega najbolj plodovitih mormonskih mislecev, Johna Durhama Petersa, je mor-

¹⁹⁴ Svete spise mormonske cerkve (štiri osnovna besedila, imenovana tudi Klasična dela) sestavljajo: *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, *Mormonova knjiga* (1830), *Nauk in zaveze* (1835) ter *Dragoceni biser* (1851). Če ni navedeno drugače, so citati iz spisov vzeti z uradne spletne strani Cerkve Jezusa Kristusa svetih iz poslednjih dni: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/lib?lang=slv>. Ta navedek iz *Nauka in zaveze* (NaZ) se glasi:

32 In vsak, čigar duh ne sprejme luči, je pod obsodbo.

33 Kajti človek je duh. Prvine so večne, duh in prвина pa, neločljivo povezana, prejmeta polnost radosti;

34 in če sta ločena, človek ne more prejeti polnosti radosti.

35 Prvine so Božji tabernakelj; da, človek je Božji tabernakelj, in celo templji; in Bog bo uničil vsak tempelj, ki bi bil pobožanstven.

monska kozmologija »zgodba o vse globljem potapljanju človeštva v materijo zavoljo napredka in rasti« (Durham Peters 1993, 47). To pomeni, da se v procesu naše duhovne rasti obe sferi – duhovna in materialna – prepletata in v tem smislu so za mormone tudi nebesa zgolj povzdignjenje *tega* sveta (kar je tudi ena od lastnosti, ki jih je Rorty pri mormonizmu najbolj cenil in je bila očitno blizu njegovi romantični »veri« v človeški napredek). V *Nauku in zavezah* preberemo še: »Oče ima telo iz mesa in kosti /.../; Sin prav tako.«¹⁹⁵ Za vodilnega med zgodnjimi mormonskimi teologi, Orsona Pratta, pa je bila vsakršna teologija, ki se ni pripravljena resno ukvarjati s tovrstnim teološkim materializmom, nič manj kot absurdna.

Za boljše razumevanje tega konteksta je nujen kratek pregled mormonske teologije. Ta se od drugih krščanskih trinitarnih doktrin radikalno razlikuje po tem, da uči o Bogu, Večnem Očetu (in včasih Materi), Njegovem Sinu, Jezusu Kristusu in Svetem Duhu, vendar s to pomembno razliko, da namreč Jezusa istoveti z Jehovo (po naukih Josepha Smitha se je Jezus Kristus *pobožanstvil* šele v nekem trenutku »v daljni predzemeljski preteklosti«.¹⁹⁶ Bog Oče (in včasih Mati) je tako opre-

¹⁹⁵ John Durham Peters, »Reflections on Mormon Materialism«, v: *Sunstone* (marec 1993), 47–52; gl. NaZ 130,22. Prim. navedek iz NaZ 130,22: »Oče ima telo iz mesa in kosti tako stvarno kot človekovo; Sin prav tako; Sveti Duh pa nima telesa iz mesa in kosti, temveč je osebnost iz Duha. Če ne bi bilo tako, Sveti Duh v nas ne bi mogel prebivati.«

¹⁹⁶ Givens, *Wrestling the Angel*, 122.

deljen kot *Elohim* v njegovem izvirno množinskem pomenu, torej predstavlja »Bogove« v njihovem mnoštvu, ne pa enega in edinega Boga.¹⁹⁷ In če nazadnje tako Bog Oče kot Sin posedujeta otipljivo telo, je Sveti Duh bolj popolno duhoven, čeprav še vedno skrivnostno pretanjeno snoven po svojem ontološkem značaju. Čeprav so nekateri mormoni mnjenja, da mora imeti tudi neka- kšno duhovno telesno substanco, je navadno prepoznan v obliki neutelešenega kozmičnega etra, ki je sposoben »v nas /.../ prebivati«. ¹⁹⁸ To je zanimivo, saj zadeva Marionovo opažanje o ničevosti vetra v poveza- vi z onto-teološkima pojmom Biti in Boga. Še več, v mormonizmu je Bog najvišja inteligenca, ki pa »ni vir vsega bivajočega niti stvarnik tega, kar tvori človeško dušo. Moški in ženske od vedno obstajajo kot neustvar- jena inteligenca.«¹⁹⁹ Kako naj to razumemo? Za mor- monizem *creatio ex nihilo* torej ne pride v poštev, in to jasno utira pot drugi teoriji neodvisne in eternalistične materije in elementa v teologiji:

V svojem sprejemanju eternalizma materije, izrec- nem zavračanju troedinega »breztelesnega, nelo- čljivega in netrpljivega« boga v prid telesnega bo- žanstva ter preko njega zakonskih vezi z večnimi stanji odnosov postavlja mormonizem – tako kot Blake – zemeljsko sfero za sveto, zavračajoč dihoto- mije in vrednotenja, ki narekujejo zadržan odziv na zemeljske užitke. /.../ Tudi tu, kot drugod, se polar-

¹⁹⁷ Davies, *An Introduction to Mormonism*, 68.

¹⁹⁸ NaZ 130,22.

¹⁹⁹ Givens, *Wrestling the Angel*, 45.

nost, na kateri temeljijo tradicionalna pojmovanja svete razdalje, sesuje in materialno se poduhovi.²⁰⁰

Utelešenje, ki je bilo v teološkem smislu navadno razumljeno kot degradacija čistega duhovnega obstoja v materialno obliko, je v tej luči pravzaprav povzdignjenje. Glede na to, da je Bog (ki vključuje tako nebeškega Očeta kot Mater²⁰¹) sam utelešen, se lahko tudi moški in ženske *povzdignejo* do božanskega, da bi bili čedalje močnejše udeleženi v tekočem procesu odrešitve, v katerem Bog želi odrešiti celotno človeštvo. *Kakor je zdaj človek, je bil Bog nekoč: kakor je zdaj Bog, lahko postane človek.* V tem smislu je kozmos v bistvu ontološko neprekinjen, marionovska *očetovska razdalja* pa se razbli- ni v nauk o Božjem napredovanju in občutljivosti:

Zavračanje stvarjenja *ex nihilo* s strani mormonov v prid stvarjenja *ex materia*, torej iz že obstoječe inteligence in elementa, skupaj s posledico, da je materija neustvarjena in sovečna z Bogom, potrjuje, da je prvinski izvor biti množstven, ne edninski.

²⁰⁰ Prav tam, 205.

²⁰¹ O tem gl. nauke o Materi v nebesih različnih mormonskih teologov in filozofov. Po razodetju sestre Elize R. Snow o Materi v nebesih leta 1854 v hvalnici »O, Oče moj« se je ta tema razvila v (ne)uradno doktrino Svetih iz poslednjih dni. O njej in z njo povezanih večdesetletnih polemikah gl. David L. Paulsen in Martin Pulido, »A Mother There: A Survey of Historical Teachings about Mother in Heaven«, *BYU Studies* 50, št. 1 (2011), 71–97, in odlično študijo Taylorja G. Petreyja »Rethinking Mormonism's Heavenly Mother«, v: *Harvard Theological Review* 109, št. 3 (2016), 315–341.

Mnoštvo, ki ga ni mogoče poenostaviti/reducirati, je temeljna lastnost biti. Mormonski nauki, ki učijo, da se duhovni svet prekriva s fizičnim, nakazuje imanenco božjega in teološke domišljije ne usmerja k transcendentnemu, temveč k »tukaj in zdaj«.²⁰²

Najpomembnejši med značilnostmi takšnega svetovnega nazora pa sta soustvarjanje in ranljivost.

Zdaj bi se radi posvetili naši drugi temi – in sicer na tej osnovi razložiti Marionovo drugo pripombo o ničevosti vetra in s tem povezano vprašanje biti. Morda najpomembnejša pridiga Josepha Smitha, danes znana kot »Govor za Kinga Folletta« (iz leta 1844), ponudi najjasnejši povzetek radikalnejših stališč mormonizma, presenetljiva pa je pripomba, ki jo Smith da že na samem začetku pridige.²⁰³ Tema pridige je smrt Kinga Folletta, mormona, ki je umrl marca 1844, le nekaj mesecev pred smrtjo samega preroka. Joseph Smith začne svoj govor z molitvijo – išoč navdiha (tu v najbolj literarnem smislu – napolnjenosti s *pneumo*) v Svetem Duhu in z

²⁰² Rosalynde Welch, »The New Mormon Theology of Matter«, v: *Mormon Studies Review*, zv. 4, št. 1 (2017), 67.

²⁰³ *Govor za Kinga Folletta* je po mnenju mnogih najboljša pridiga Josepha Smitha, ki jo je povedal pred veliko množico ljudi (ocenjujejo, da jih je bilo 8000) 7. aprila 1844 (nekaj mesecev pred svojo smrtjo). Tistega dne je Smith govoril več kot dve uri in njegove besede so beležili trije zapisnikarji. Pridigo so v sedanji različici dopolnili in sestavili s primerjavo zapisnikov ter še četrtega, dodatnega vira. O tem in podrobneje o zgodovinskem ozadju pridige gl. Donald Q. Cannon, »The King Follett Discourse: Joseph Smith's Greatest Sermon in Historical Perspective«, *BYU Studies* 18, št. 2 (1978), 1–14.

željo, »da bi Gospod okrepil moja pljuča in zadržal vetrove«²⁰⁴ (»pljuča« so tu v vlogi telesno-duhovnega organa²⁰⁵). V tej pridigi Smith najprej zatrdi, da je sam Bog »človek kot eden izmed vas«, ki je živel na Zemlji, kot je na njej živel Jezus.²⁰⁶ Po Smithu je tudi Bog moral postati Bog; pravzaprav so skozi isti proces šli vsi bogovi (spomnimo se pluralnosti bogov kot enega od načel mormonizma). Tu se pojavi ključno razmišljanje: ker *creatio ex nihilo* ni možno, je imel Bog pred seboj snov, tj. elemente, iz katerih je uredil (torej *ne* ustvaril) svet. Ti elementi so obstajali že ves čas – so sovečni z Bogom. In še več: »Čista počela elementov so počela, ki jih nikdar ni mogoče uničiti; možno jih je razporejati in pre-

²⁰⁴ Joseph Smith, »The King Follett Discourse«, v: *Times and Seasons* 5 (1844), 612–617, <http://mldb.byu.edu/follett.htm>.

²⁰⁵ O etičnem pomenu »pljuč« v Levinasovi misli gl. *Etiko diha* (Škof 2012, str. 201 isl.): »[D]a bi subjekt lahko bil v temelju svoje substance pljuča – pomeni subjektivnost, ki trpi in se ponuja, preden se ustali v bivanju – pasivnost, ki je v celoti podpirajoča. /.../ Najdaljši dih, ki obstaja – duh (*esprit*). Ali ni človek bitje, ki je zmožno najdaljšega diha v na-vdihu (*inspiration*) brez točke ustavitve in brez povratka v izdihu?« Tudi Merleau-Ponty omenja »nekakšna velikanska zunanja pljuča« kot kozmično-etični organ v svoji *Fenomenologiji zaznave* (prev. Š. Žakelj, Ljubljana: Študentska založba, 2006, 225). O tem gl. poglavje Petrija Berndtsona »The Possibility of a New Respiratory Ontology«, v: *Atmospheres of Breathing*, ur. L. Škof in P. Berndtson (New York: SUNY Press, 2018), 44op.

²⁰⁶ Za podrobnejšo obravnavo teh radikalnih vidikov razmišljanja o napredovanju Boga (Bogov) in pobožanstvenju človeštva prim. Critchley, »Why I Love Mormonism«.

razporejati, ne pa tudi uničiti.«²⁰⁷ V *Nauku in zavezah* preberemo še:

Nič takšnega ne obstaja kakor brezsnovna snov. Ves duh je snov, vendar je bolj prefinjen oziroma čist in ga lahko prepoznajo le čistejše oči; ne moremo ga videti, ko pa bo naše telo očiščeno, bomo videli, da je vse snov.²⁰⁸

Za mormone je torej področje elementov (ali materije) prvobitno ontološko polje, iz katerega so nekoč izšla vsa bitja.²⁰⁹ A zakaj je vloga zraka ali vetra kot elementa v tej konstelaciji tako posebna? In zakaj je Marion izbral prav veter in ne katerega drugega elementa za izpodbijanje Heideggrove biti?

Kot smo videli, je bil veter za Heideggro ključnega pomena v ontologiji biti (spomnimo se njegove izjave o biti kot etru): v svoji interpretaciji Hölderlinovega *Hyperiona* Heidegger razmišlja o zraku, ki ga dihajo vsa

²⁰⁷ Smith, »The King Follett Discourse«.

²⁰⁸ NaZ 131,7–8.

²⁰⁹ Glede tega gl. odlično interpretacijo mormonske teologije in materializma v poglavju »What's Up with Mormons and Matter« (v Webb, *Mormon Christianity*). Webb poda izredno zanimivo primerjalno analizo sodobne kvantne fizike in mormonske teologije ter higgsovo polje (ki je osnovnejše od higgsovega bozona) poimenuje »Božje polje« ali »z božjim zasičena matrica« (78). Gl. tudi naslednje njegove misli: »Kot smo videli, nekateri bozoni nimajo mase, prostor pa je težko definirati kot materijo. /.../ Potem je tu še dejstvo, da večji del materije v vesolju sestavljata temna snov in temna energija in nihče ne ve, kaj te substance sploh so. In kaj narediti z antimaterijo, ki uniči običajno materijo, kadar pride v stik z njo?« (79).

živa bitja, celo tako: »Ta zrak‘ posvečuje *sveto sapo, sestro duha, ki vlada in živi v nas z močjo ognja*.«²¹⁰ To je dokaz, da je bil duh celo za Heideggra prvinsko povezan s svojim pradavnim in prefinjeno snovnim jedrom. Te pripombe se ne skladajo z Marionovo opazko; kažejo, da se slednji uvršča med tiste filozofe, ki žal niso občutljivi za respiratorne vidike naše biti.²¹¹ Tudi za Smit-

²¹⁰ Martin Heidegger, *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, prev. A. Košar in V. Snoj (Ljubljana: Nova revija), 109. Del stavka, ki je Hölderlinov, je iz dela *Hiperion ali puščavnik v Grčiji*, prev. M. Šetinc (Ljubljana: Nova revija, 1998), 58.

²¹¹ Za podrobnejšo obravnavo problemov, povezanih z respiratornim mišljenjem, gl. *Atmospheres of Breathing*, ur. L. Škof in P. Berndtson (New York: SUNY Press, 2018). Na tem mestu lahko omenimo Descartesa, ki je nedvomno eden od Marionovih filozofskih herojev. V Derridajevem delu *L'écriture et la différence* je naslednji odlomek o Descartesovem odnosu do dihanja: »Glede ‚biti‘ in ‚dihanja‘ naj si dovolimo sopostavitev, ki pa nima zgolj vrednosti historične kuriozitete. V pismu X ..., datiranem z marcem 1638, Descartes razloži, da propozicija >,Diham, torej sem‘ ne vodi nikamor, če ni bilo poprej dokazano, da nekdo biva, ali če ne obstaja predpostavka: *Mislim, da diham* (celo če se o tem motim), torej sem; in nič drugače ni v tem smislu reči *Diham, torej sem* kot reči *Mislim, torej sem*.< Kar v smislu tistega, kar nas tu zanima, pomeni, da je *smisel* dihanja vselej odvisna in posebna ugotovitev moje misli in Biti v splošnem. Če predpostavimo, da je beseda ‚Bit‘ izpeljana iz besede, ki pomeni ‚dihanje‘ (ali katerokoli drugo določeno stvar), potem ne bo mogla nobena etimologija ali filologija – kot takšna, in v smislu obeh kot določenih znanosti – veljati za mišljenje, za ka-

ha je navdihovanje (*inspiracija*) Svetega Duha ključno, in med grehi, ki se zagrešijo, je po »Govoru za Kinga Folletta« le eden, ki ga ni moč odpustiti – to je greh zoper Svetega Duha. Respiratorni filozof Petri Berndtson je že dokazal pomen povezave med Bogom in duhom/dihom/zrakom/vetrom (kot *pneumo*) – kakor v odlomkih 3,5 in 3,8 iz evangelija po Janezu, v katerem Jezus na Nikodemovo vprašanje o rojstvu odgovori z naslednjimi besedami:

Resnično, resnično, povem ti: Če se kdo ne rodi iz vode in Duha [*ex hydatos kai pneumatos*], ne more priti v Božje kraljestvo /.../ Veter²¹² veje, koder hoče, njegov glas slišiš, pa ne veš, od kod prihaja in kam gre.«²¹³

Na podlagi teh misli, interpretiranih v horizontalnem in prvinsko »respiratornem« (*pneuma*) in ne v vertikalnem in metafizično »duhovnem« (*spiritus*) smislu, je Berndtson prepričan, da bi morali *Sveto pismo* na novo prebrati in interpretirati v elementarnem smislu – kot besedilo, ki je veliko bolj povezano z izvorno ozi-

terega postane ‚dihanje‘ (ali katerakoli druga določena stvar) določitev Biti med drugim« (tj. bivajočim, op. L. Š.) (po angleškem prevodu *Writing and Difference*. London in New York: Routledge 2009, 174). S tem komentarjem Descartesa se Derrida umešča v rod zahodnih respiratornih mislecev in pesnikov (ob bok Hölderlinu, Feuerbachu, Schellingu, Claudelu, Bachelardu, Celanu, Merleauju-Pontyju, Abramcu, Irigaray in Sloterdijku).

²¹² Besedna igra: gr. beseda pomeni tako *veter* kot *Duh* oziroma *duh* (vir: SSP3).

²¹³ (Jn 3,5; 3,8).

roma pradačno konstelacijo elementov.²¹⁴ Zdaj pa se moramo še enkrat vrniti k Marionu: po njegovem mnenju imamo dvojno gibanje vetra – po eni strani se ta pokaže v popolni ničevosti oziroma niču, izpuhti, preden doseže bit, ali pa sama bit izpuhti z njim/vanj. Po drugi strani, in kljub temu, pa bi nas veter morda še vedno lahko vodil v duhovnost in »da/l/ Duhu eno izmed [svojih] imen«²¹⁵ – toda to bi se lahko zgodilo samo, če bi svoje »materialno« bistvo predal višji in oddaljeni avtoriteti Očeta, kar je za element vetra še ena slepa ulica.

Marionovo novejše razmišljanje o nasičenih fenomenih je dober prikaz doslednosti in kontinuiranosti njegove misli skozi desetletja z dodatkom pomembnih novih prvin – poznanih pod izrazom nasičeni fenomeni. Razodetje zdaj »združuje štiri zvrsti fenomenološke nasičenosti (dogodek, malik, telesnost in ikono)«²¹⁶ in tudi Jezus Kristus je eden od nasičenih fenomenov in »ikona nevidnega Boga«. Moramo se vprašati, ali bi nam morda ta nova konstelacija lahko ponudila alter-

²¹⁴ Berndtson na tej osnovi in z uporabo novega respiratornega besednjaka zagovarja, da je »Sveti Dih najdragocenejši zaklad, ki nam je bil dan«. Glej Petri Berndtson, »The Temple of the Holy Breath as the Place of Conspiracy between the Respiratory Body and the Space of Open Air«, v: *Art and Common Space*, ur. Anne-Karin Furunes, Simon Harvey in Maaretta Jaukkuri, Trondheim: NTNU, 2013, 43.

²¹⁵ Marion, *Malik in razdalja*, 332.

²¹⁶ Marion, »Razodetje kot fenomen in njegovo odprtje«, *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2 (2019), 298.

nativen način razmišljanja s pomočjo polja elementov. Sveti Duh kot tretja oseba v Sveti Trojici se nam zdaj razkrije kot danost daru, *donum Dei*. Njegova (*sic!*²¹⁷) vloga (namreč Svetega Duha) je v tem, da »nam omogoči, da uzremo očetovsko globino sinovske ikone, ki je brez njega in izven/razen njega nihče ne more videti«. ²¹⁸ In ne nazadnje, nobeno razodetje ni mogoče brez inherentnega paradoksa, ki ga je treba kot takega sprejeti:

Boga ni nikoli nihče videl, ker ostaja »nevidljiv, edini Bog«, »ki biva v nedostopni luči in ga noben človek ni videl in ga ne more videti« (*hon oudeis anthrōpōn oude idein dynatai*)²¹⁹ in čigar »edinorojeni Sin, ki biva v Očetovem naročju, on [ga] je razložil (*eikenos ezēgēsato*)«²²⁰ z nadvse paradoksalnim nazivom »podoba [ikona] nevidnega Boga (*eikōn tou theou tou aoratou*)«. ²²¹

Zdi se torej, da niti v svojih novejših razmišljanjih Marion ni pripravljen dopustiti, da bi se Očetovska razdalja umaknila bolj elementarnemu ontološkemu razumevanju. Ali z Marionovimi besedami: »Težko bi našli

²¹⁷ Človek se kar ne more nehati čuditi tej *neobčutljivosti* za spolno razliko pri Marionu in podobno pri osrednjih filozofskih tradicijah zahodnih mislecev (z nekaj redkimi izjemami, kot so Feuerbach v 19. stoletju, med sodobnejšimi filozofi pa Derrida in Badiou ter seveda Beauvoir in Irigaray.

²¹⁸ Jean-Luc Marion, *Givenness and Revelation*, prev. Stephen E. Lewis (Oxford: Oxford University Press, 2016), 114.

²¹⁹ 1 Tim 6,16–17.

²²⁰ Jn 1,18.

²²¹ Kol 1,15; gl. 2 Kor 4,4.

zmotnejšo interpretacijo Razodetja od Heideggrove, ki /.../ je hotel Razodetje Boga podvreči manifestaciji bogov, to manifestacijo podvreči prihodu božanskega, božansko odprtosti svetega in slednjo podvreči čistemu odprtju Biti.«²²²

Ikona razdalje, ki nam ne dovoljuje *dihati* zrak bližine.

V smeri elementarne liminalnosti Boga-Biti

Kakšne možnosti razodetja so nam torej na voljo znotraj te konstelacije? Pojasnili smo že, kako po našem mnenju Marion vztraja pri malikovalski razdalji do Očeta Biti, ki pa bi jo bilo treba dekonstruirati v smislu bolj subtilne in intimne božanske geste, *Boga-Biti*, ki biva tako v telesnem in duhovnem smislu kot v ontološki bližini vsem »nam« (elementom, rastlinam, nečloveškim živalim, človeškim bitjem, božanskim bitjem) in ki še ni bila filozofsko pojasnjena in teološko razodeta. V eni od najbolj obsežnih in temeljitih razlag mormonizma in medverskega dialoga, delu *Mormonsko krščanstvo* Stephena Webba, nam avtor na čudovit in teološko senzibilen način ponudi popravek sleherne trditve, da Bog morda celo ni bil bitje.²²³ V skladu z mormonskim prepričanjem Bog »ni radikalno drugačen od vsega drugega, kar obstaja«, ²²⁴ toda

²²² Marion, »Razodetje kot fenomen in njegovo odprtje«, 302.

²²³ Webb, *Mormon Christianity*, 29.

²²⁴ Prav tam, 33.

to ne implicira nobene poenostavljene ali materialistične teorije, ki bi podpirala takšno trditev. Če ne razmišljamo vzdolž ločnice materializem–nematerializem/idealizem, »[je] Bog skrivnosten, a ne neopisljiv, božanski, a ne nespoznaven, popoln, a ne neskončen ali neomejen«.²²⁵ Kot del stvarnosti, ki jo zaznamuje nenehno *postajanje*, ne pa kontrast med statičnim bivanjem in spremembo (kot znamenjem šibkosti in propadanja), je Bog lahko del tega sveta; pravzaprav je že eden od novoplatonikov, Jamblih (ok. 240–325), kot prvi poskušal formulirati in opredeliti možnost vmesne sfere v ontološki vrzeli med duhom in materijo: po Jamblihu gre za subtilne substance – tj. subtilno materijo v obliki astralnega telesa, ki je skozi zgodovinski prenos verjetno dosegla celo enega od najvidnejših zgodnjih mormonističnih teologov, Orsona Pratta. Pomen Jamblihovega prispevka pa je še v nečem – namreč v vlogi, ki jo je pripisoval *ritualom* kot sredstvom človekove interakcije z božanskim. Skozi rituale dejansko pridobimo večje znanje in poznavanje o bogovih ter posledično večjo bogopodobnost. V tem kontekstu je *transsubstanciacija* zdaj ritualno mesto, kjer se mormonizem najbolj približa katolicizmu. Če je evharistija oziroma obhajilo to, »s čimer katoliki s použitjem oživljajočih lastnosti Kristusovega popolnega telesa izkusijo potencial spreminjanja materialnega v duhovno«, ²²⁶ je za mormonizem transsubstanciacija še bližja prej omenjenim starodavnim kozmičnim ritua-

²²⁵ Prav tam, 37.

²²⁶ Prav tam, 71.

lom v smislu povezav – transsubstanciacija je kozmični zakon, ki združuje sfere tuzemskih bitij in božanstev.²²⁷ To ontološko poenotenje ali, bolje rečeno, *ponovna vzpostavitev* Boga-Biti je bistvo še enega posega v samo jedro ločnice med materializmom in nematerializmom. V svojem delu o ontologiji in etiki materializma Elizabeth Grosz sintetično in s temeljitimi analizami predstavi misel francoskega filozofa Raymonda Ruyerja (1902–1987) in njegovo teorijo embriogeneze sveta. Za Ruyerja »obstaja red, ki povezuje najbolj elementarne (in dinamične) oblike materije z delovanjem vseh življenjskih oblik«;²²⁸ ta *robna* podoba (v smislu takšne, ki ni v skladu z ustaljenimi tradicijami, a tudi takšne, ki je na robu nove ontologi-

²²⁷ Evharistijo je izvrstno in na svoj način upovedala tudi Luce Irigaray v delu *Sharing the World*: »Morda se moram njej kot živi naravi predati, da bi ohranila svoje življenje, njegov razvoj ter sledi življenja in razvoja drugih v njih. Takšno gostoljubje je tako subtilno in intimno, da moram v naravi poiskati pomoč za lastno preživetje in postajanje, predvsem tako, da sem pozorna na obilje, ki mi je od nje dano v premislek, poslušanje, dihanje, dotikanje, občutenje. Zadostuje že strinjanje, da v tišini sprejmemo to obhajilo, ki nam ga v svoji brezmejni radodarnosti ponuja – brez kakršnega koli vidnega objekta ali simbola, temveč kot duhovno povezanost s stvarno navzočnostjo živega. Transsubstanciacija ni potrebna – življenje samo je tu in se daje skozi vse, kar me obdaja« (Irigaray, *Sharing the World*, 42).

²²⁸ Elizabeth Grosz, *The Incorporeal: Ontology, Ethics and the Limits of Materialism* (New York: Columbia University Press), 225.

je in, lahko rečemo, tudi razodetja) je v popolni skladnosti s tem našim razmišljanjem. In kar je za Ruyerja še pomembnejše, »Boga je treba razumeti ne kot božansko bitje, ločeno od sveta, temveč kot delovanje, način samooblikovanja po zakonitostih notranjega ideala«. ²²⁹ Božanski red je zdaj imanenten v tem svetu in »mi« (kot molekule, organizmi, bitja, celo stroji ²³⁰) smo soudeleženi v božanskem, ki ga Ruyer včasih zanj značilno imenuje *Tao-Bog* (da bi ga razločeval od sta-

²²⁹ Prav tam, 229.

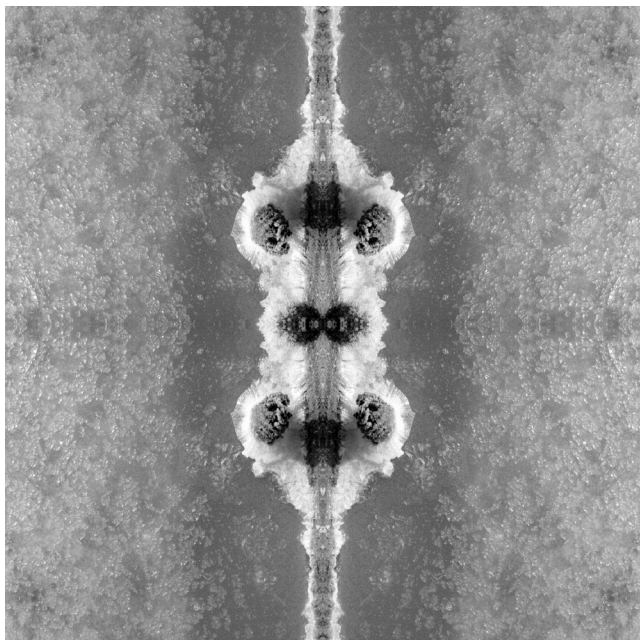
²³⁰ Prim. številne teorije o umetni inteligenci, kiborgih in religiji, kot so predstavljene v delih: Donna Haraway, *Opice, kiborgi in ženske: reinvenција narave* (Ljubljana: ŠOU, Študentska založba, 1999); Katherine N. Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: University of Chicago Press, 1999); Stefan Herbrechter, *Posthumanism: A Critical Analysis* (London: Bloomsbury, 2013); Noreen Herzfeld, »Creating in Our Own Image: Artificial Intelligence and the Image of God«, v: *Zygon: Journal of Religion and Science* 37, št. 2 (2013), 303–316; Noreen Herzfeld, »In Whose Image? Artificial Intelligence and the *Imago Dei*«, v: *Blackwell Companion to Science and Christianity*, ur. J. B. Stump in Alan Padgett (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012), 500–509. Gl. tudi Johna Durhama Petersa in njegovo teorijo o medijih v *Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media* (Chicago: University of Chicago Press, 2015), v kateri trdi, da gre pri teoriji o medijih »za okolja in infrastrukturo, pa tudi za sporočila in vsebino« (4). Vero in verska razodetja je tako mogoče posredovati s pomočjo digitalnih tehnologij in drugih »snovnih« medijev.

tičnega, nematerialnega ali odmaknjenega Boga).²³¹ Ta teološko-ontološki gradualizem bi zdaj lahko razumeli kot robnost *Boga-Biti*.

Bog-Bit je porozna, robovi njenega subtilnega duhovno-materialnega telesa pa se – ritmično utripajoče – raztezajo v svet elementov in zemskih bitij.

²³¹ Po Ruyerjevem mnenju je »Bog, če ohranjamo to besedo /.../ prihodnost sama oziroma večni vir, ki je onkraj časa in ustvarjanja časa, ki se nenehno projicira ali izliva v sedanjost in ki delovanje že ustvarjenih bitij spreminja v razumno vedenje in ravnanje, zato da bi se svet razvijal kakor živo bitje in ne kakor velik stroj /.../« (Grosz, *The Incorporeal*, 248). To je zelo blizu Deweyjevemu konceptu »Boga« v delu *Skupna vera* (Mengeš: Ciceron, 2008).

DRUGI DEL: PRIHODNOST



telepatska spojitev

BOG V TELEPATIJI

*Vem, da Bog brez mene ne bi mogel živeti niti en sam trenutek: če umrem jaz, mora nujno umreti tudi On.*²³²

V Uvodu v to knjigo smo že omenili nekatere pojave – kot so videnja, jasnovidnost, telepatija in podobno –, ki jim v okviru uveljavljenih filozofskih in teoloških shem nikoli ni bilo namenjene dovolj poglobljene pozornosti. Namen tega poglavja je postaviti te pristno verske pojave in izkustva v dialog z znanostjo in filozofijo skozi interpretacijo Schopenhauerja.²³³ Z vzponom feminističnih teologinj in pojavom novega materializma v teologiji se vse te trditve radikalno postavljajo pod vprašaj in ustvarjalno preoblikujejo v nov narativ soodvisnosti in zapletene kompleksnosti stvarstva kot znamenja njegove inherentne dinamike. Z razmahom kvantne misli v znanosti so se bogate možnosti, ki jih taki razmisleki omogočajo, razširile tudi na humanistiko ter s tem utrle nove in navdihujoče poti razmišljanja tudi za teologijo. Cilj tega poglavja je tako tudi nova interpretacija tega epistemološkega preobrata v luči posebnih pojavov – kot so korespondence in kozmične soodvisnosti –, ki so v humanistiki navadno zaničevane

²³² To je citat Angela Silezija iz dela Arthurja Schopenhauerja, *Svet kot volja in predstava*, prev. Alfred Leskovec (Ljubljana: Slovenska matica, 2008), 152.

²³³ Za klasična dela o videnjih Boga in drugih (božanskih) bitij v krščanski veri gl. Ernst Benz, *Videnje: oblike doživetij in svet podob*, prev. Peter Weiss in Alfred Leskovec (Ljubljana: Nova revija, 2006).

kot »magijske« ter veljajo za neteološke in seveda neznanstvene. Pri tem bomo obravnavali enega izmed Schopenhauerjevih najzanimivejših spisov, namreč »Animalni magnetizem in magija« iz njegovega dela *O volji v naravi*, ter izpostavili njegov pomen za kozmološke in ontološke debate v okviru tega, kar razumemo kot polje filozofsko-kvantne teologije in filozofije sinhronicitete kot njenega dela.

Schopenhauer povezuje dva roda filozofov: na eni strani svoje predhodnike, med njimi Amalrika Benskega, Giordana Bruna in Jakoba Böhmeja, ter na drugi strani mislece, ki so sledili njemu in njegovemu času, med katerimi so tudi A. N. Whitehead, Wolfgang Pauli, C. G. Jung in Catherine Keller. Kot bomo videli predvsem v nadaljevanju, sta za Giordana Bruna duhovno kot materialno načelo predstavljala samo substancno sveta. Po nauku, ki ga je zagovarjal Amalrik Benski, je bil to prvi poskus opredeljevanja Boga skozi materijo v zahodni teološki misli.²³⁴ Za Bruna je materija substrat, temeljna ideja, ki je ni mogoče izničiti. Če je duša/duh navzoč(a) v vseh stvareh, mora biti posledično tudi Bog neizogibno povezan s svetom – torej *natura est deus in rebus*. Brunovo metodo lahko na tem mestu poistovetimo s t. i. paleološkim mišljenjem, ki temelji na ideji identitetnih predikatov, kar pomeni, da je istovetnost dveh stvari sprejeta, če obstaja med njima ustrezna povezava, ki ni strogo logične in vzročne narave (»rezultat

²³⁴ Izraz »teološki« je tu uporabljen v širšem pomenu umske dejavnosti, ki se ukvarja s svetom božanstev in Bogov ter tako vključuje tudi kozmološke in filozofske pristope.

E je mogoče pripisati kateremu koli iz množice vzrokov A, B, C, D itd.).²³⁵ Paleološko mišljenje je značilno za arhaične, starodavne staroselske tradicije, vendar pa je sčasoma padlo v pozabo in se preoblikovalo v popolnoma objektivno enovzročno znanstveno razmišljanje, ki ni več dopuščalo možnosti identitetnih korelatov izven ali drugačnih od idealov zahodnega logičnega, vzročnega in fizikalnega determinizma Bacona, Descartesa in Newtona. Šele s *københavnsko* interpretacijo kvantne fizike (1927) so misleci spet lahko začeli upoštevati (starodavna in pozabljena) načela indeterminizma, nelokalnosti, negotovosti, predvsem pa komplementarnosti.

Pri Schopenhauerju je ključno poudariti, da lahko substanco, ki so jo njegovi vodilni predhodniki od Platona do Hegla (če vključimo tudi njegovega glavnega nasprotnika) omenjali z različnimi imeni, razumemo kot »voljo«. O slednji smo sicer vajeni razmišljati kot o zgolj še enem metafizičnem poimenovanju v dolgem nizu konceptualnih označevalcev, ki so se zvrstili skozi zgodovino zahodne ontoteologije. Toda naš namen je pokazati, da možnosti za razumevanje Schopenhauerjeve volje segajo izven tega niza, in sicer v kontekstu dveh pojmov iz kvantne fizike, ki se uporabljata v sodobni filozofski teologiji: to sta korespondenca in

²³⁵ Gl. Michael Witzel, *Kaṭha Āraṇyaka: Critical Edition with a Translation into German and an Introduction* (Cambridge, MA in London: Harvard University Press, 2004), xxxiv. Paleološkost magičnega pogleda na svet (*magische Weltanschauung*) je tu predstavljena po zgledu *The Intrapsychic Self* (1967) S. Arietija.

sinhroniciteta. Oba koncepta bomo interpretirali kot možnosti za razumevanje problema materije in hkrati kot del prizadevanj, da bi že omenjene nadnaravne in parapsihološke oz. širše paranormalne pojave (ang. *Psi phenomena*)²³⁶ razumeli v povezavi s filozofsko teologijo, predstavljeno v tem poglavju.²³⁷

Schopenhauerjeva paranormalna metafizika

Začnimo našo analizo s Schopenhauerjevim opaženjem o ontološki kontinuiteti sveta:

Zato bi lahko tudi rekli, da če bi, *per impossibile* [kar sicer ni mogoče], povsem uničili eno samo bitje, pa najsi bo še tako neznatno, bi z njim moral propasti ves svet /.../²³⁸

Za Schopenhauerja je to opaženje del njegovega nauka o objektivacijah volje, ki obsegajo vse od anorganske narave do različnih organskih oblik ter, končno, človeka in njegovega sveta. V kontekstu objektivacij v naravi je težnost za kamen to, kar je za človeka zaveda-

²³⁶ »Psi phenomena« oziroma paranormalni pojavi so po definiciji v angleškem slovarju *Merriam-Webster* »skupek parapsiholoških funkcij duha, ki med drugim vključujejo nadčutne zaznave, prekognicijo in telekinezo« (<https://www.merriam-webster.com/dictionary/psi%20phenomena>).

²³⁷ Gl. David E. Cartwright, »Schopenhauer's Haunted World: The Use of Weird and Paranormal Phenomena to Corroborate His Metaphysics«, v: *The Oxford Handbook of Schopenhauer*, ur. Robert L. Wicks (Oxford: Oxford University Press, 2020), 175–192.

²³⁸ Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, 152 isl.

nje. Ali kakor pravi Schopenhauer, »notranje bistvo /.../ se pri človeku imenuje značaj, pri kamnu pa kvaliteta, in je v obeh eno in isto« (tj. v obeh je poznano kot volja).²³⁹ Isti koncept je predmet tudi že omenjene Agambenove razprave o doktrinalni vsebini heretičnega nauka Amalrika Benskega (»čisto transcendentno je zavzetje-prostora vsake stvari. /.../ Biti-črv črva, biti-kamen kamna je božansko«²⁴⁰). To biti-božansko sveta se v Schopenhauerjevem besednjaku torej nahaja tako zunaj surovega materializma zgodnje znanosti kot tudi zunaj poudarjenega racionalizma zahodne misli moderne dobe. Ob tovrstnih pogledih postane vsakršna dihotomija ali dualnost med materijo in umom/dušo/duhom obsoletna. Odločilni trenutek v tem preobratu zahodne misli 19. stoletja predstavlja Schopenhauerjeva nenavadna reinterpretacija ideje »sile« v njegovem osrednjem delu. Po Schopenhauerju je voljo resnično mogoče razumeti kot *magično* besedo, ki nam razkriva »najgloblje bistvo prav vsake stvari v naravi«,²⁴¹ vendar s to razliko, da volja ni več del koncepta sile, temveč je vsako silo v naravi treba pojmovati *kot* voljo. Še več, volja se nam ne razkriva posredno skozi pojav ali predstavo, temveč je spoznavna iz notranjosti – »iz najneposrednejše zavesti vsakogar«.²⁴² To neposrednost

²³⁹ Prav tam, 150.

²⁴⁰ Giorgio Agamben, *The Coming Community*, prev. M. Hardt (Minneapolis in London: University of Minnesota Press, 2009), 13 isl.

²⁴¹ Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, 135.

²⁴² Prav tam, 136. Za podrobnejšo obravnavo *teles*a gl. *Svet kot volja in predstava*, §6: »[T]elo [se] neposredno spoznava, /.../ je neposreden objekt« (44).

spoznavanja lahko opišemo kot notranji (telesni) etični uvid volje v nas samih, ki nas vodi k sočutnemu odzivu kot najpomembnejšemu cilju celotne Schopenhauerjeve filozofije. V skladu z njo bi bilo tako posamezniku, ki je sposoben sočutja (tega namreč ni sposoben vsak, zato se Schopenhauer nagiba k doktrini o predestinaciji), ob vsakršnem zlem dejanju mučno. Vznemirjal bi ga »očitek vesti ali tesnoba vesti«²⁴³ (v izvirniku *Gewissensbiß* in *Gewissensangst*) – telesni občutek, da je nekemu storil krivico. Manifestiral bi se, denimo, kot bolečina v našem drobovju (želodcu) zaradi slabe vesti – pojav, ki je dobro znan vsakemu etično občutljivemu človeku. Kot bomo videli v nadaljevanju, prav ta notranja slutnja ali občutek vzpostavi *korespondenco* med bitji preko *neksusa*, imenovanega »volja«. Volja je torej kot prva predstava neposredno poznana telesu oziroma naši notranjosti. Bracha Ettinger pravi, da je ta etični kraj »maternično-materinski« in povezan z »vedenjem-o-skupnem-rojstvu«. Še več, Ettinger meni, da »se ta navzkrižni vpis prenaša z materinskimi učinki, kot so empatija, strahospoštovanje, so-čutenje in sočutje, koprnenje, groza in morda telepatija«.²⁴⁴ Ohranimo v

²⁴³ Prav tam, 384. Schopenhauer to trpljenje v sebi opisuje kot »bolečino« (384).

²⁴⁴ Bracha L. Ettinger, »Transgressing With-In-To the Feminine«, v: *Feminist Readings of Antigone*, ur. Fanny Söderbäck (Albany, NY: SUNY Press, 2010), 198 in 199. »Matriksialen« se tu navezuje na koncept *matrix*, matrice tako v filozofsko-kozmičnem kot filozofsko-feminističnem smislu. Obe razumevanji vodita k izvirnemu pomenu *chóre* pri Platonu (*Timaj* 49a in 52a) – tj. kozmične

mislih to možnost *telepatije*, kot jo omenja Ettinger, saj se neposredno navezuje na Schopenhauerja, a se zdaj na kratko vrnimo k ontologiji: modus skupnega-rojstva, kot je prikazan tu, je le drugo ime za korespondenco bitij, ki je pri Schopenhauerju poznana kot veriga različnih objektivacij volje. Kaj torej povezuje bitja, ki se kažejo kot objektivacije *ene* volje in ki jih zakoni združujejo v medsebojne korespondence? V enem od svojih zgodnejših zapisov o tem problemu je Giordano Bruno stvar ponazoril panteistično, z uporabo besed »duhovi« in »moč« (ki ju lahko pri Schopenhauerju zamenjamo z »voljo«). Oglejmo si dva pomembna odlomka iz njegovih *Esejev o magiji*:

/N/ekateri duhovi naseljujejo telesa ljudi, drugi telesa drugih živali ali rastline, kamne in minerale: skratka, nobeno telo ni brez duha in uma. /.../ Nazadnje je treba odločno povedati in v mislih trdno ohraniti načelo, da so vse stvari polne duha, duše, višje sile, Boga ali božanstva in je um kot celota navzoč vsepovsod in je duša kot celota navzoča vsepovsod, čeprav ni vse od tega dejavno vsepovsod. /.../ Zato filozofi trdijo, da so v prvotnem stanju stvari obstajali ena materija, en duh, ena luč, ena duša in en um.²⁴⁵

maternice, prvinske ontološke posode/sprejemališča in nekakšne kozmične dojilje.

²⁴⁵ Giordano Bruno, *De Magia. De vinculis in genere*, ur. Albano Biondi (Pordenone: Edizioni Biblioteca dell'Immagine, 1992), 59–61 in 69–71 (prevod iz italijanščine Petra Berlot Kužner).

Stvari so v vesolju urejene tako, da obstajajo v nekakšni usklajenosti, zato da lahko prehajanje od vseh k vsem poteka v tako rekoč neprekinjenem toku. /.../ In kakor so raznolike vrste stvari in razlike med njimi, tako so raznoliki tudi njihovi časi, kraji, sredstva, potek, mehanizmi in naloge. /.../ Ena sama ljubezen, ena sama povezujoča sila naredi vse eno.²⁴⁶

Tako pri Brunu kot pri Schopenhauerju je notranjo silo najti celo v anorganskih oblikah, kakršna je denimo mineral; oba tudi trdita, da sta materija in duh zgolj dve plati iste realitete, ki jo Schopenhauer imenuje volja. Tako kot je materija neuničljiva (in je kot taka duhovna), tako je duh (ali duša) materialen in kot tak objektiviran v telesu. Enako kot je materija pogojena s predstavo, tako je duh/um pogojen s svojo fizično objektivacijo – v tem sta resnično soodvisna:

/T/oda prava metafizika nas uči, da je tudi telesno samo zgolj produkt ali, bolje rečeno, izraz nečesa duhovnega (volje); celo da je materija sama pogojena s predstavo, v kateri edini obstaja. /.../ Spoznanje in materija (subjekt in objekt) torej samo relativno obstajata drug za drugega in tvorita pojav.²⁴⁷

Na podlagi idej o soodvisnosti in usklajenosti kot značilnosti Schopenhauerjeve metafizike, pa tudi na osnovi njegove ideje o soteriološki etiki sočutja želimo zdaj nasloviti načeli korespondence in sinhronicitete v

²⁴⁶ Prav tam, 191, 193 in 195.

²⁴⁷ Arthur Schopenhauer, *On the Will in Nature*, prev. Madame Karl Hillenbrand (London: G. Bell and Sons, 1903), 64.

povezavi z »nadnaravnimi« ali »paranormalnimi« pojavi kot še skritimi, toda po našem mnenju ključnimi potenciali Schopenhauerjeve praktične ali eksperimentalne metafizike.

Animalni magnetizem in filozofija

Pojav sveta tu razumemo kot zunanost volje, ki se je spremenila v notranost telesnega spoznanja in tako vzpostavila povezavo ali *neksus* sveta tako z nami kot v nas. Ta povezava odpira povsem nove poti do razumevanja medosebnih ali intersubjektivnih odnosov, ki jih pred Schopenhauerjevo filozofijo nismo poznali. Osrednji cilj tega celotnega projekta je nedvomno končno etično-soteriološko spoznanje, ki nastopi kot rezultat skrivnostnega spoznanja v nas samih: da so moj jaz (ego), moj osebni značaj v celoti in s tem moja volja lahko odpravljeni in preneseni v voljo kot *stvar-na-sebi*. Moja volja je s tem odpravljena ali izničena; jaz postanem eno s to (eno in kozmično) voljo, in v tem trenutku, ki ostaja skrivnost, se vzpostavi najvišja in sočutna etična soodvisnost: v sebi (dobesedno v svojem telesu) čutim *bolečino drugih*,²⁴⁸ preneham obstajati kot svoj prejšnji jaz in postanem eno z voljo sveta:

Vendar pa je mogoče ravno to celoto, sam značaj, popolnoma odpraviti z omenjeno spremembo

²⁴⁸ Za različne somatske izraze za takšno bolečino v semitskih in azijskih religijah gl. naš prispevek »Metaphysical Ethics Reconsidered: Schopenhauer, Compassion and World Religions«, *Schopenhauer Jahrbuch* 87 (2006), 101–117.

spoznanja. Ta njegova odprava je to, kar Asmus [Matthias Claudius], kot smo že omenili, označuje in občuduje kot »katoliško, transcendentalno spremembo«: ravno to je tudi tisto, kar je krščanska Cerkev zelo primerno imenovala *prerojenje*, spoznanje, iz katerega to izhaja, pa *delovanje milosti*. /.../ »Vsaka ljubezen (*ἀγάπη*, *caritas*) je sočutje.«²⁴⁹

Na tej ontološki ravni etike se razkriva celotna *praktična metafizika*: ob rojstvu vsakega posameznega bitja volja kot *Ding-an-sich* vstopi v njegovo telo; njegovo védenje sprejme spoznavni del volje v kategorije telesa, kar ima za posledico prvo (neposredno) predstavo volje v njem samem: predstavo telesa. Epistemološki krog je sklenjen in novi modus – *nexus metaphysicus* – je zdaj omogočen: odslej je kot singularno bitje uvrščen v usklajen sistem bitij in je tako rekoč *sinhroniziran* z njimi.

Ena od najzanimivejših značilnosti Schopenhauerjevega nauka je, da je to razodetje volje v človeku (in z njim skrivnostna korespondenca med jazom in drugimi bitji, vključno s sfero anorganske narave) razumljeno kot skrivnost: Schopenhauer ga primerja z božjo milostjo, saj »nastopi povsem nenadno in kot da bi prišlo od zunaj«.²⁵⁰ Zdi se, da Schopenhauer še ni znal celovito pojasniti skrivnostnega pojava stvari-na-sebi in se je kljub pomislekom še vedno gibal v polju klasičnega religijskega in teološkega besedišča. Nekateri razlagalci njegove filozofije so v tem videli slabost. Toda v luči sodobnih teoloških narativov in njihove stičnosti s

²⁴⁹ Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, 423 in 394.

²⁵⁰ Prav tam, 424.

kvantno znanostjo Schopenhauerjeva bližina klasičnim besednjakom pravzaprav odpira navdihujoče nove možnosti za njegovo misel. Vprašanje za nas – ki vodi k naši osrednji temi – je naslednje: če je naša povezava z drugim omogočena in dejavna (pri čemer je odziv na bolečino in trpljenje, ki ju lahko zaznamo in dejansko občutimo v svojem telesu, sočutje), kakšna je ta substanca, ki se nam razodeva kot volja? Če je zgolj metafizična (kot se prerado trdi), potem do nje seveda ne bi mogli dostopati drugače kot preko gole predstave. Če pa je materialna, potem se nam razodeva kot *natura naturans* oziroma ustvarjalna snov-energija, mi pa smo bistveni del tega stvarjenja, celo v večji meri, kot so si to nekoč predstavljali ali pojmovali mistiki.

Vprašanje Schopenhauerjeve, zdaj radikalizirane etike sočutja si oglejmo z naslednjega vidika: spoznali smo, da se najvišja in sočutna etična soodvisnost vzpostavi, ko v sebi (v svojem telesu) občutim bolečino drugega. Etična korespondenca v meni se aktivira in občutim jo kot sočutje, kot obliko usmiljenja. Ta aktivacija *etične* volje v meni je še vedno vzročne in lokalne narave, toda zdaj že v *oslabljenem* smislu: vzročna je le toliko, kolikor vidim drugega ter doživim neposreden in hipen telesni odziv na njegovo bolečino, lokalna pa zato, ker se še vedno dogaja znotraj prostorsko-časovnega kontinuuma naših vzporednih, vendar zdaj že etično usklajenih in sinhroniziranih življenj. Schopenhauerjeva etika je tako še vedno različica šibke metafizike, zato naš filozof v svojem poglavitnem delu v večji meri uporablja teološki besednjak (vključno z milostjo, odrešenjem, askezo, novim in ponovnim rojstvom).

Toda obstaja del njegove misli, kjer je že slutiti odmik od vzročnosti in lokalnosti in ki nas, čeprav je še vedno v tesni zvezi z vsemi njegovimi poglavitnimi idejami, usmerja na nova pota filozofije – onkraj metafizike in v novo filozofsko teologijo. Gre za Schopenhauerjevo obravnavo paranormalnih pojavov, ki jih sam nikoli ni resneje vključil v svoje osrednje delo, a jih je kljub temu odločno podpiral in zagovarjal v dveh svojih esejih: to sta bila »Animalni magnetizem in magija« [*Animalischer Magnetismus und Magie*] v sklopu dela *O volji v naravi* in »Poskus o videnju duhov« [*Versuch über das Geistersehn*] v delu *Parerga in paralipomena*. Naš namen je pokazati, kako zelo pomembna so bila ta stališča za celoten njegov sistem, in izpostaviti težo teh stališč kot ključnih načel tako sodobne filozofije kot teologije.

Preden pojasnimo ključna načela, ki tvorijo ozadje te Schopenhauerjeve filozofije, začnimo s praktičnim primerom: na področju etike je *nexus metaphysicus* še vedno ohlapno povezan z običajnim svetom vzročnosti in prostorsko-časovne omejenosti. In vendar obstajajo pojavi, ki so ločeni od tega kontinuuma in zatorej nevzročni, nečasovni in nelokalni. Metafizika tako za Schopenhauerja postane *eksperimentalna*, omogoča nemogoče in s tem krši oziroma presega običajne (standardne) naravne zakone.²⁵¹ Navaja primer, ko umirajo-

²⁵¹ Arthur Schopenhauer, »Versuch über das Geistersehn«, v: *Parerga und Paralipomena I – Kleinere philosophische Schriften (Sämtliche Werke, Bd. IV, ur. Wolfgang Frhr. von Löhneysen; Frankfurt na Majni: Suhrkamp, 1986)*, 323: »Es ist wirklich die praktische Metaphysik, wie schon Baco von Verulam die Magie definiert – er ist ge-

či komunicira z odsotno ljubljeno osebo ali prijateljem. Schopenhauer je verjel, da ta primer in sorodne pojave (kot so preroške sanje, videnja in različne oblike telepatije) podpirajo številna osebna poročila, o katerih je bral oziroma je bil takim dogodkom tudi sam priča:

Zlasti umirajoči izkazujejo to sposobnost in se tako v trenutku smrti prikažejo svojim odsotnim prijateljem, celo več njim in na različnih krajih istočasno. [Namentlich sind es Sterbende, die dieses Vermögen äußern und daher in der Stunde ihres Todes ihren abwesenden Freunden erscheinen, sogar mehreren an verschiedenen Orten zugleich.]²⁵²

wissermaßen eine Experimental-metaphysik: denn die ersten und allgemeinsten Gesetze der Natur werden von ihm beseitigt; daher es das sogar a priori für unmöglich Erachtete möglich macht.«

- ²⁵² Prav tam, 348. V zvezi s tovrstnimi izkušnjami lahko pripevam osebno zgodbo svoje žene. Dogodek telepatske komunikacije se je zgodil v zgodnjih jutranjih urah, ko jo je iz spanca nenadoma prebudil glas (šlo je za izključno slušni pojav) in jo poklical po imenu, ki ga je zanj o otroštvu uporabljala le njena stara mama. Oseba, ki je komunicirala z njo, je bila prav stara mama, ki se je v tistem trenutku nahajala 700 km stran. Vse življenje sta bili zelo tesno povezani. Kmalu za tem je žena po telefonu poklicala svoje starše in izvedela, da je njeno staro mamo prav v zgodnjih urah tega jutra zadela huda možganska kap. Ob tem se nam ponujata dve možnosti: dogodek lahko vzamemo za golo naključje, lahko pa ga razumemo kot primer tega, kar je Schopenhauer imenoval podzemna povezava, Jung za njim pa dokaz sinhronicitete, primer temeljne kozmično-interpsihične povezanosti sveta. O Freudu in analizi telepatskih sanj gl. v nadaljevanju.

To spoznanje odpira povsem nove razsežnosti metafizike volje: na podlagi tako imenovanega pojava »animalnega magnetizma« (več o tem v nadaljevanju) poteka delovanje volje, ki s svojim vplivom doseže drugega tudi z razdalje, s čimer torej preseže znani prostorsko-časovni kontinuum. Zastavlja se vprašanje, kako razložiti Schopenhauerjeva *nexus metaphysicus* in voljo v tem in podobnih primerih. Po Schopenhauerjevem mnenju gre za »pot skozi stvar-na-sebi«, ²⁵³ ki se nahaja onkraj *principiuma individuationis* (ter s tem časa in prostora) in vpliva na voljo drugega preko in hkrati onkraj prostorsko-časovnih določitev. Še več, ker je ta *Ding-an-sich* oziroma volja neuničljiva, bi lahko celo umrla oseba komunicirala z živimi, kakor je Schopenhauer jasno nakazal v zadnjih odstavkih dela »Poskus o videnju duhov«. ²⁵⁴

²⁵³ Prav tam, 364.

²⁵⁴ Gl. prav tam, 367: »Da nun andererseits für uns feststeht, daß der Wille, sofern er Ding an sich ist, durch den Tod nicht zerstört und vernichtet wird; so läßt sich a priori nicht geradezu die Möglichkeit ableugnen, daß eine magische Wirkung der oben beschriebenen Art nicht auch sollte von einem bereits Gestorbenen ausgehen können.« Schopenhauer v tem prepričanju ni osamljen – gl. na primer Schellingovo *Claro* in njegov filozofski spis o komunikaciji z mrtvimi: »Clara, ki se spominja in objokuje izgubo svojega soproga Alberta, trdi, da med tuzemskim in naslednjim svetom – duhovnim svetom umrlih – mora obstajati nekakšna povezava ali *komunikacija*. Ta ontološka časovnost Clarinega osnovnega vprašanja in interesa izhaja iz njene predanosti pokojnem možu in njene ljubezni do njega. Clarino vprašanje nas pripelje do zelo ne-

Da bi to trditev natančneje pojasnili, si oglejmo koncept *animalnega magnetizma* pri Schopenhauerju, saj je ključnega pomena za to, kar smo včasih imenovali magijsko delovanje in kar danes razumemo pod širokim pojmom paranormalnih pojavov. Sam pojem animalnega magnetizma (nem. *animalischer Magnetismus*) izvira iz misli jezuitskega duhovnika Athanasiusa Kircherja (1601–1680), pozneje pa ga je pogosto uporabljal zdravnik in t. i. magnetizer nemškega rodu Franz Anton Mesmer (1734–1815). Magnetizem v tem konceptu predpostavlja delovanje hipotetične sile ali življenjskega fluida, ki bi ga pomensko lahko povezali s *prano* kot (kozmično) življenjsko silo v hinduizmu (ali drugimi podobnimi pojmi, kot so či, *mana* itd.).²⁵⁵ Temeljna ideja Mesmerjeve »magnetne terapije« je bila sposobnost magnetizerja, da svojo moč prenese na drugo osebo. Mesmer je verjel, da je možno to telepatsko sposobnost uporabiti tudi v druge namene, denimo pri nadčutnem zaznavanju, jasnovidnosti, preroških sanjah in prekogniciji (predspoznanjih o dogodkih, ki se še niso zgodili). Tudi Schopenhauer je poznal paranormalne pojave in jih je v svojem življenju celo osebno

kantovskega razmišljanja, namreč da duhovni svet (rajinih drugih) na nek, nam še nerazodet način živi v nas in nam je torej realno dostopen.« Odlomek je iz naših *Antigoni-nih sester*, 167. Gl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Clara, or, On Nature's Connection to the Spirit World*, prev. Fiona Steinkamp (New York: SUNY Press, 2002).

²⁵⁵ Gl. Gottlieb Florschütz, »Schopenhauer und die Magie – die praktische Metaphysik«, *Schopenhauer Jahrbuch* 93 (2012), 471–84.

doživel, zato je bil za takšno razmišljanje zelo dojemljiv. V domači knjižnici je imel številne knjige o paranormalnih pojavih njegovega časa, v svojih delih pa je opisal tudi nekaj lastnih izkušenj. V knjigi *O volji v naravi* tako zapiše:

Kot posledica teh dejstev se je številnim razlogom in predsodkom navkljub postopoma uveljavilo mnenje, pravzaprav skorajda gotovost, da so animalni magnetizem in njegovi pojavi istovetni z delom nekdanje magije, tiste zloglasne okultne veščine, o resničnosti katere so bili ne le ljudje krščanske dobe, ki so jo tako ostro preganjali, temveč vsa ljudstva na tej Zemlji, ne izvzemši niti divjakov, skozi vso zgodovino enako trdno prepričana.²⁵⁶

Na začetku poglavja smo izpostavili paradoks, ki ga teologija le redko obravnava: da verska izkustva, kot so molitve, osebna videnja Boga (ali drugih božanskih bitij ali svetnikov), prerokbe, prikazovanje živih ali umrlih ljudi ali drugih bitij, čudeži (vključno z vstajenjem od mrtvih kot najskrajnejšim primerom, z Lazarjem in seveda Kristusom), pa tudi Marijino vnebovzetje, predstavljajo samo bistvo vere (vsaj v krščanstvu – če naj ostanemo v okviru Schopenhauerjevih analiz), obenem pa so paranormalni pojavi (denimo jasnovidnost, prekognicija in telepatija), ki imajo, strukturno gledano, veliko skupnega s čudeži, še vedno le redko sprejeti v verski ali teološki narativ. Razen v psihologiji religije (pri W. Jamesu, C. G. Jungu in v novejših empiričnih raziskavah na področju verskih prepričanj in paranor-

²⁵⁶ Schopenhauer, *On the Will in Nature*, 203 isl.

malnega) ter kognitivni znanosti (ki pa nista teološki disciplini) paranormalni pojavi še vedno veljajo za izjeme in se o njih navadno ne razpravlja. So pa kljub temu predmet meritev in statističnih interpretacij, katerih namen je opredeliti njihovo mesto na širšem »verskem« področju in omogočiti njihovo vključitev v ustrezno polje ontologij verskega ali celo teološkega prepričanja.²⁵⁷

Težava s tako imenovanimi paranormalnimi pojavi je v tem, da jih je moč razumeti tako v širšem smislu uresničevanja volje (v epistemologiji in ontologiji) kot

²⁵⁷ Gl. C. F. Emmons in J. Sobal, »Paranormal Beliefs: Functional Alternatives to Mainstream Religion?«, *Review of Religious Research*, 22(4) (1981), 301–12; A. Orenstein, »Religion and Paranormal Belief«, *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(2) (2002), 301–11; T. W. Rice, »Believe It or Not: Religious and Other Paranormal Beliefs in the United States«, *Journal for the Scientific Study of Religion* 42(1) (2003), 95–106; in M. Weeks, K. P. Weeks in M. R. Daniel, »The Implicit Relationship between Religious and Paranormal Constructs«, *Journal for the Scientific Study of Religion* 47(4) (2008), 599–611. Te študije izpostavljajo vzorec povezanosti med verskim prepričanjem in verovanjem v paranormalne pojave. Zlasti Orenstein (2002) ugotavlja, da »[n]a verovanje v paranormalno močno vplivata versko prepričanje in udeleževanje verskih obredov« (306). Weeks, Weeks in Daniel (2008) so v svojih zaključkih precej bolj zadržani, vendar še vedno potrjujejo, da njihovi rezultati »izkazujejo močno shematično povezavo med verskimi in paranormalnimi koncepti, čeprav ta povezava seveda ni vselej enako močna« (606). Weeks s sodelavci uvršča obe področji pod »verovanje v nadnaravno« (600).

tudi sočutja (v etiki in soteriologiji). Če jih jemljemo resno – se pravi kot *actio et passio in distans* –, delujejo na celotni običajni prostorsko-časovni ravnini in tudi izven nje ter povzročajo učinke, ki jih je teologija tradicionalno razlagala kot čudeže. Cartwright, ki obravnava paranormalne pojave pri Schopenhauerju, ugotavlja, da je slednji

našel povezavo med sočutjem, animalnim magnetizmom in magijo ter jih skupaj s spolno ljubeznijo uvrstil med oblike so-občutenja, torej oblike »empiričnega pojavljanja metafizične identitete volje skozi fizično mnogoterost izraza volje«. V tem oziru je animalni magnetizem, magijo in sočutje označil za »praktično metafiziko« kot izraze tega, kar opisuje (teoretična) metafizika.²⁵⁸

Naloga razlagalcev Schopenhauerjeve misli mora biti nadaljnje teološko razvijanje tega, kar je filozof sam jasno povedal o magiji v poglavju »Animalni magnetizem in magija« v delu *O volji v naravi*. Oglejmo si naslednje tri odlomke:

Čeprav se definicija magije razlikuje od pisca do pisca, pa osnovne ideje nikjer ni mogoče spregledati. V vseh obdobjih in v vseh deželah je bilo namreč razširjeno mnenje, da mora za izzivanje sprememb v svetu poleg običajnega načina prek vzročne zveze med telesi obstajati še kakšen drug, povsem drugačen način, ki sploh ne temelji na vzročnosti. /.../ Edina predpostavka v tem primeru je bila, da mora

²⁵⁸ Cartwright, »Schopenhauer's Haunted World«, op. št. 29 (bibliografski sklici so izpuščeni).

poleg zunanje, na *nexusu physicusu* (fizikalni zvezi) temelječe zveze med pojavi tega sveta obstajati še kakšna drugačna zveza, ki poteka skozi bistvo vseh stvari na sebi: tako rekoč podzemna povezava, preko katere vsaka točka pojava lahko hipno, preko *nexusa metaphysicusa* (metafizične zveze) vpliva na vsako drugo točko /.../ da bi, tako kot delujemo vzročno kot *natura naturata* (ustvarjena narava), lahko delovali tudi kot *natura naturans* (ustvarjajoča narava) in bi mikrokozmos (človeka) lahko za trenutek uveljavili kot makrokozmos (univerzum); da pregrade individuacije (posameznika) in ločevanja, najsi bodo še tako trdne, morda občasno vendarle dopuščajo komunikacijo, tako rekoč v zakulisju ali kot skrivno igro, ki se odvija pod mizo.²⁵⁹

Zmožnost učinkovanja ene točke na vsako drugo točko kot hipna (ali neposredna) komunikacija med prostorsko-časovnim kontinuumom in vzročnostjo je za Schopenhauerja dokaz za magično silo, ki je inherenten del volje ali *Ding-an-sich*. Zato lahko njegovi razlagalci zdaj opisujejo njegovo metafiziko volje kot tesno povezano s kvantnofizikalnimi pojavi ter vzpostavljajo »semantično zvezo med naravoslovjem, psihologijo, filozofijo, religijo in mistiko«.²⁶⁰ Jasno je, da

²⁵⁹ Schopenhauer, *On the Will in Nature*, odlomki s strani 214–216.

²⁶⁰ Florschütz, »Schopenhauer und die Magie – die praktische Metaphysik«, 483. Florschütz tu citira Walterja von Lucadouja, *Dimension Psi – Fakten zur Parapsychologie* (Leipzig: Ullstein-List Verlag, 2003): »Die nichtlokale Korrelation zwischen Ereignissen, ohne dass es zu einer

je bil Schopenhauer sredi 19. stoletja (prvo različico eseja o animalnem magnetizmu je napisal leta 1836) na sledi nečemu zelo pomembnemu: skrivnostni in sinhronistični misli, ki je ni mogel v celoti razviti in vplesti v svoje osrednje delo, ki pa jo je do konca življenja goreče zagovarjal. Oglejmo si, kakšne možnosti ta misel odpira za filozofsko teologijo.

Od sočutja k telepatiji

Zdaj vemo, da sta sočutje (so-čutenje kot čutenje z drugim) in telepatija (so-čutenje na daljavo) strukturno povezani kot dve potezi dovzetnosti ali zmožnosti za usmiljenje, ki je v nas. Vsled izboljšanega načina našega biti-v-svetu skozi *Ding-an-sich* smo zdaj v tej dovzetnosti zmožni vzpostaviti korespondenco z *jedrom narave* in se tako sinhronizirati z drugimi sebstvi. Zdi se, da je Schopenhauer prav z uvajanjem paranormalnih pojavov dokončno razrešil starodavno ontoteološko

Informationsübertragung kommt. Dieser Zusammenhang ist flüchtig – wie das Grinsen der Katze aus ‚Alice im Wunderland‘, das noch blieb, nachdem die Katze bereits verschwunden war /.../. Robert G. Jahn betonte, dass insbesondere die mögliche Verwundbarkeit dieser Geräte und Prozesse durch den Einfluss des menschlichen Beobachters und seines Bewusstseins eine Reihe von pragmatischen Konstruktionsfragen aufwirft und das Auftreten von quantenphysikalischen Phänomenen in makroskopischen Bereichen zu erzwingen scheint. Kann sich eine hochtechnisierte Gesellschaft wie unsere auf Dauer erlauben, solche Zusammenhänge zu ignorieren?« (12 isl.)

uganko – skrivnostno korespondenco med mikrokozmosom in makrokozmosom oziroma med človeškim in božanskim svetom. Vendar pa Cartwright, ki v svoji razpravi pravilno opaza, da Schopenhauer v svojih prizadevanjih ni bil skeptičen, analizo sklene s precej negativnim spoznanjem:

Obenem pa se moramo vprašati, ali je imel prav, da je paranormalne pojave sprejemal nekritično in brez zadržkov. Če kaj, potem Schopenhauer ni bil skeptik. To pomanjkanje skepticizma mu je včasih pomagalo, na primer pri njegovi pragmatični zavrnitvi teoretskega egoizma (solipsizma), pri paranormalnem pa se mu je, kot vse kaže, izneverilo. Morda bi moral tematiko paranormalnih pojavov prepustiti parapsihologom in lovcem na duhove, sam pa počakati na »dejstva«, ki bi jih *potem* lahko poskušal organizirati v teorijo.²⁶¹

Tu sta na voljo dve strategiji: lahko sledimo Cartwrightovi skeptični drži in se strinjamo, da je bil Schopenhauer res eden od pionirjev na področju, na katerega so se filozofi le redko podajali (čeprav celo Cartwright potrjuje, da so Fichte, Schelling in Hegel tudi verjeli v paranormalno²⁶²), a da je nekritično sprejel pre-

²⁶¹ Cartwright, »Schopenhauer's Haunted World«, 186.

²⁶² O tem gl. prav tam, op. št. 11. Cartwright napotuje na deli Dietharda Sawickega, *Leben mit den Toten: Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900* (Paderborn / München / Dunaj / Zürich: Ferdinand Schöningh, 2002) in Stefana Andriopoulou, *Ghostly Apparitions: German Idealism, the Gothic Novel, and Optical Media* (New York: Zone Books, 2013), 49–71.

več predpostavk o paranormalnih pojavih in s tem zagrešil metodološko napako. Lahko pa uberemo drugo pot in poskušamo, naslanjajoč se na sodobne razmisleke o kvantnem polju in sinhroniciteti, Schopenhauerjevo idiosinkratično misel povezati z nekaterimi najbolj zanimivimi vprašanji v psihologiji (Freud, Jung), filozofiji (Derrida, Ettinger) in sodobni filozofski teologiji (Keller, novi materializem, kvantna teologija).

Ameriški procesni teolog David Ray Griffin v svojem delu z naslovom *Parapsihologija, filozofija in spiritualnost* (ki se ne ukvarja s Schopenhauerjem ali Jungom) predstavi vrsto argumentov za znanstveno obravnavo ter presojo paranormalnih pojavov.²⁶³ V tej resnično unikatni in za naše področje dragoceni knjigi Griffin postavi temelje za vsakršno prihodnjo filozofsko, psihološko, religiološko ali teološko obravnavo teh pojavov. Na temelju izjave Alfreda Northa Whiteheada, da je »usodno in preprosto narobe ne upoštevati antagonističnih nauk, ki jih podpira dokaz katere koli vrste«, ²⁶⁴ Griffin nadaljuje, da je v dobi evolucijske znanosti, teorije relativnosti in kvantne fizike ključno in pravzaprav nujno razširiti naše zanimanje v filozofiji in religiologiji na področje parapsihologije, vključno s telepatijo. Opremljen s številnimi poročili, znanstvenimi

²⁶³ David Ray Griffin, *Parapsychology, Philosophy, and Spirituality: A Postmodern Exploration* (New York: State University of New York Press, 1997).

²⁶⁴ Griffin, *Parapsychology, Philosophy, and Spirituality*, 38. Navedek je iz dela Alfreda Northa Whiteheada, *Essays in Science and Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1948), 227.

poskusi in osebnostmi, ki so bile v njih udeležene (znanstveniki, filozofi, psihologi in religiologi), Griffin raziskuje paranormalne pojave in spremljajoče izkušnje ter obenem kritizira redukcionizem v znanosti v okviru diskurzov moderne, s čimer presega dihotomijo med antagonističnima področjema nadnaravnega na eni in ateizma na drugi strani. Bog se zanj tako razodeva znotraj neprekinjenega procesa stvarjenja, zdaj torej tudi brez temeljne in tradicionalne podpore nauka *creatio ex nihilo*.²⁶⁵

Za naše potrebe bomo zdaj paranormalne pojave, kot so prekognicija, jasnovidnost in telepatija, obravnavali kot del *nadnaravnega področja*, ki vključuje tako religiozna kot paranormalna izkustva. V tem smislu denimo ne moremo epistemološko ali aprioristično razlikovati med pristnimi religijskimi in pristnimi paranormalnimi pojavi. Epistemološka trditev glede dihotomije čudeži – paranormalni pojavi se tako glasi: z vidika običajnega vzročnega prostorsko-časovnega neksusa lahko te pojave ocenimo za povsem nemogoče, saj kršijo naravne zakone. Lahko jih na hitro označimo za vraževerje in prepustimo teologiji, da nato za čudeže ponudi razlago (denimo z zgodbami o veri, ljubezni in upanju). Veliko težje pa je paranormalne pojave utemeljiti, saj jih tradicionalno povezujemo z magijskim, fetišističnim ali animističnim svetom (in označujemo za

²⁶⁵ Gl. Griffin, *Parapsychology, Philosophy, and Spirituality*, 276–283. Za telepatijo glej tudi njegovo *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion* (Ithaca: Cornell University Press, 2001), 73–76.

okultne) ter jim tako odrekamo vsakršen ontološki pomen. Že dolgo se ohranja tradicija »materijafobije«, ki pravzaprav tako teologiji kot religiologiji preprečuje, da bi dopustili možnost spiritualiziranega materialističnega pogleda na stvarjenje.²⁶⁶ Vendar je ustvarjalnost v samem svetu tako bogata, da nas spodbuja k razmišljanju zunaj meja klasične znanosti in tudi teologije; ta premik odločno prekinja nesrečno dihotomijo, v kateri bi ljudje sicer lahko dosegli cilj bogopodobnosti, še vedno pa jim ne bi bila priznana ustrezna ontološka vrednost. Ali kakor na področju sodobnega realizma (*agential realism*) potrjuje Barad v sklepu svojega temeljnega dela o kvantni fiziki in filozofiji:

Odgovorno delovati iz notranjosti in v njej [ang. *intra-acting*] ter kot del sveta pomeni upoštevati prepletene pojave, ki so neločljivo povezani z vitalnostjo sveta, in biti dovzeten za možnosti, ki bi svetu in ljudem lahko pomagale napredovati in uspevati. Pozdravljati vsak trenutek, biti živ in odprt za možnosti postajanja je etični poziv, vabilo, zapisano v samo materijo vsega bivanja in postajanja. Vesolju moramo iti naproti in prevzeti odgovornost za vlogo, ki jo imamo v svetu diferenciranega postajanja.²⁶⁷

²⁶⁶ *Entangled Worlds: Religion, Science, and New Materialisms*, ur. C. Keller in M.-J. Rubenstein (New York: Fordham University Press, 2017), 5.

²⁶⁷ Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham in London: Duke University Press, 2007), 396. Zanimivo, da Barad tu uporablja schopenhauerski izraz

Teološko gledano, možnost takšnega približanja končno razbije ločnico med božanskim in človeškim svetom ter nam ljudem omogoči sodelovati v izkušanju sveta. V luči vsega tega prepletanja in ob odprtih ontoloških vratih se lahko zdaj podrobneje posvetimo etičnemu in intersubjektivnemu (in zatem tudi kvantno sorodnemu) pojavu telepatije.

Kot čutenje na daljavo (v smislu dejanja in misli) telepatija krši vse znane zakone prostora in časa – Schopenhauer jo v *Volji v naravi* opredeli kot *podzemno povezavo, ki preko nexusa metaphysicusa omogoča neposredno in hipno delovanje ene točke znotraj pojava na vsako drugo točko v njem*. Kot predhodnik tako Freuda kot Junga je Schopenhauer odločilno prispeval k napredku psihoanalitičnega razumevanja človeške duševnosti. Telepatija kot intra- in hkrati interpsihično dejanje prepleta dve plati vselej nemogočega etičnega srečanja: celo v svojem najbolj neposrednem in promptnem etičnem odzivu, sočutju kot obliki usmiljenja (rečeno z Levinasom), je vedno v zamudi (*en tard*). V Schopenhauerjevi etiki je moje občutenje bolečine drugega neposredno, vendar se vedno pojavi šele potem, ko ga lahko prepoznam s svojo predstavo in zaznam s svojimi petimi čuti – kot bolečino in trpljenje drugega. Mar ni tako, da je samo telepatija

»eksperimentalna metafizika«: »V zadnjem desetletju je tehnološki napredek v eksperimentalni fiziki ustvaril povsem novo empirično polje – svet ,eksperimentalne metafizike'. Z njim so se vprašanja, za katera je še do nedavnega veljalo, da so predmet izključno filozofskih razprav, prestavila v orbito empiričnega raziskovanja« (35).

zmožna preseči to časovno oviro, in sicer kot predspoznavni odziv na občutenje drugega (»predspoznaven« v tem primeru pomeni, da je čuteči dejansko medčasovno usklajen/sinhroniziran z drugim) ali morda prek zaznav skrivnostnega čuta, ki ga še ne poznamo? V »Telepatiji«, ki je pričevanje o Derridajevi spreobrnitvi k telepatiji (izhajajoč iz Freudovega poročila o lastni spreobrnitvi k telepatiji iz leta 1926²⁶⁸),

²⁶⁸ O tem gl. Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, zv. 18 in 19, ur. in prev. J. Strachey (London: Vintage, 2001). Razprave na temo paranormalnih pojavov so »Psychoanalysis and Telepathy«, »Dreams and Telepathy« in »The Occult Significance of Dreams«. Za Freudovo priznanje v zvezi s telepatijo gl. Ernst Jones, *Sigmund Freud: Life and Work*, 3 zv. (London: Hogarth Press, 1953–57). V okrožnici, pri kateri je bil Jones eden od prejemnikov, Freud zapiše: »Zdi se mi, da je naš prijatelj Jones strašno nesrečen zaradi razburjenja, ki ga je moja spreobrnitev k telepatiji povzročila v angleških časopisih« (3: 422). Naj tu dodamo še naš primer preroških sanj oziroma sanj in telepatije:

Pred nekaj leti sem imel izjemno žive in jasne sanje (kar se mi zgodi le redko), v katerih sem pred seboj videl svojega dobrega prijatelja iz mladosti (bil mi je kot brat in vse otroštvo sva preživela skupaj – bil je rejenec moje stare mame), vsega oblečenega v črno. Tudi obraz in roke in kožo po vsem telesu je imel pobarvano v črno, čevlji pa so se mu svetili, kot da jih je pravkar namazal s črnim loščilom. Takoj ko sem se zjutraj zbudil, sem prejel telefonski klic in izvedel, da je mojemu prijatelju prejšnji večer umrla mama. Vedel sem, da že nekaj časa ni pri najboljšem zdravju, nisem pa imel nobene informacije o kakšni njeni

naletimo na tale odlomek iz pisma, datiranega z 10. julijem 1979:

Ko si me oni dan vprašala: /K/aj v tvojem življenju se spreminja? No, kot si v zadnjem času že ničkolikokrat opazila, je pravo nasprotje tega, kar sem pričakoval, kakor bi si lahko bil mislil: je ploskev, ki je bolj in bolj odprta za vse pojave, ki sem jih nekoč zavračal (v imenu nekega diskurza znanosti), za pojave »magije«, »jasnovidnosti«, komunikacij na daljavo, do stvari, ki jih označujejo za okultne. /.../

konkretni bolezni ali hudem poslabšanju zdravstvenega stanja, zaradi česar bi lahko umrla (po drugi strani ji tudi nisem želel nič slabega; Freud namreč omenja, da gre lahko pri takšnih sanjah za hrepenenje po izpolnitvi želje, toda meni je bila prijateljeva mama zelo ljuba, saj je bila zelo iskren človek; nazadnje naj še omenim, da se mi je takrat sploh prvič zgodilo, da sem sanjal o tem svojem prijatelju iz otroštva).

Gl. Freud (prav tam, 19: 198 in 200) za razlago o njegovih sanjah o smrti ter sanjah in telepatiji. Kljub temu da je v svojem pisanju in analizah o tako imenovanih okultnih pojavih zelo skeptičen, Freud pravi: »Ustvarimo si začasno mnenje, da je bržkone mogoče, da telepatija v resnici obstaja in da tvori jedro resnice mnogih drugih postavk, ki bi sicer bile neverjetne« (S. Freud, »Nekaj dopolnil k celotni interpretaciji sanj«, prev. Simon Hajdini, v: *Problemi* 57, 1–2 (2019), 67). Prim. tudi njegove trditve o prenosu misli med njegovimi lastnimi psihoanalitičnimi postopki in eksperimenti: »Na temelju niza izkušenj se nagibam k sklepu, da takšni transferji misli še posebej zlahka nastopijo v trenutku, ko se pojavi predstava iz nezavednega oziroma, teoretsko rečeno, kakor hitro ta preide iz ‚primarnega‘ v ‚sekundarni proces‘« (Prav tam, 66).

Naše pojmovanje vednosti je v celoti zgrajeno tako, da je telepatija nemogoča, nepredstavljiva, neznan. Če Telepatija sploh obstaja, naš odnos do nje zagotovo ne more biti iz družine »vednosti« ali »nevednosti«, temveč je drugačne vrste.²⁶⁹

Naše pojmovanje vednosti se mora tako rekoč razširiti in vključiti *drugačno senzibilnost do drugega*, onkraj vedenja ali njegove odsotnosti. Ko Derrida zapiše Telepatija z veliko začetnico, že ve, da Ona (v Derridajevi filozofiji je ženskega spola) varuje skrivnostni vhod v nekakšno na novo izumljeno schopenhauersko »panpatijo« (kot znamenje etičnega procesa od *sympathein* prek *tele-pathein* do *pan-pathein*). Prav to je nakazala že Ettinger z izjavo, da je ta etični kraj materično-materinski in da se prenaša z učinki, kot so empatija, sočutje in telepatija.²⁷⁰ Ta matriksialna atmosfera

²⁶⁹ Jacques Derrida, *Psyche: Inventions of the Other*, I. del, ur. P. Kamuf in E. Rottenberg (Stanford: Stanford University Press, 2007), 9. pogl. (»Telepathy«), 236 in 244 (iz zadnjega navedka iz pisma, datiranega s 13. julijem 1979, so odstranjeni oklepaji).

²⁷⁰ Gl. odlično razpravo o telepatiji Steva Pila, »Distant Feelings: Telepathy and the Problem of Affect Transfer over Distance«, *Transactions of the Institute of British Geographers*, 37/1 (2012), 44–59. Kot poznavalec področja humane geografije Pile razpravo začne s pojmom »atmosfere«, ki nam omogoča občutenje afektov soljudi. Po pregledu psiholoških primerov, spiritističnih primerov s konca 19. stoletja in eksperimentalnih študij (denimo poskusov zaznavanja in videnja na daljavo, ki jih je v sedemdesetih letih 20. stoletja izvajala CIA) izpelje zaključek, da telepatija »ni okultna, temveč (zapostavljena) sposobnost

telepatije je psihomaterialna podlaga za afekte, občutene z razdalje, in če je res mišljena v slednjem – zračnem – smislu, potem je primerjava z brezžično komunikacijo po *etru* zelo smiselna – kot pravi John Durham Peters v svoji podrobni obravnavi komunikacijskih sredstev skozi zgodovino.²⁷¹ Elisa Marder, denimo, pa v svoji interpretaciji Derridaja opozori na opažanje Nicholasa Roylea, da v Derridajevi filozofiji (in po Freudu) telepatija nastopa »v skladu z logiko tujka, kot obenem zunaj subjekta in v samem srcu subjekta«.²⁷² S to telepatsko usklajenostjo in korespondenco dveh teles-umov ali subjektivitet se zdaj lahko povrnemo natanko k temu, kar je zagovarjal Schopenhauer.

uma in telesa« (54), predvsem pa, da telepatija ni »nadenaravna«, temveč je »nadnormalna« (49). Nazadnje izpostavi, da je telepatijo moč razložiti s kvantno medsebojno povezanostjo, torej je utemeljena tudi v fiziki. Za več o prvih znanstvenih pristopih k telepatiji gl. »What Is 'Telepathy',« *Scientific American*, 148/4 (april 1933), 214–215. O najnovejših znanstvenih poskusih neposredne komunikacije med možgani, ki predstavljajo potencial za bodoče študije o telepatiji, gl. Carles Grau in sod., »Conscious Brain-to-Brain Communication in Humans Using Non-Invasive Technologies«, *Plos One*, 2014: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0105225>.

²⁷¹ John Durham Peters, *Speaking into the Air* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

²⁷² Elisa Marder, »Mourning, Magic and Telepathy«, *Oxford Literary Review* 30/2 (2008), »Telepathies«, 191–200, op. št. 25.

Telepatska sinhroniciteta

Korespondenca med bitji, kot se kaže v usklajenosti s stvarjo-na-sebi pri Schopenhauerju, je zelo blizu Derridajevi izjavi o navzočnosti tujka v meni, če jo obravnavamo kot del Derridajevega dialoga s Freudovo *spreobrnitvijo* k telepatiji in njegove teorije o tujku. Ta prepletenost treh velikih mislecev, kot so Schopenhauer, Freud in Derrida s telepatijo in v njej, je osupljiva; priča o še vedno nerazkriti sinhroniciteti v okviru logike same psihe – v njeni inherentni nagnjenosti k drugemu in tudi v njeni intrinzični zmožnosti za, recimo temu, *tele-patsko gostoljubje*, razkritje morda najvišje etično-kozmične korespondence, ki jo je moč najti na tem svetu. Najvišja paradigma te (če želite svete, božanske ali skrivnostne) korespondence bi utegnila biti *perihoreza* med Božjimi osebami Svete Trojice z dihom ljubezni kot povezujočim neksusom.²⁷³ Zato je tu veliko na kocki in paradoksalna narava tega gostoljubja še ni v popolnosti razodeta in konceptualizirana. Sočutje – kot smo videli – je bilo v okviru Schopenhauerjevega filozofskega sistema poglavitno in dokončno uresničenje volje v nas. Etični kontinuum v mojem telesu se prekine in zgodi se čudež: moje telo *občuti* bolečino dru-

²⁷³ Več o *trinitarični pnevmatologiji* v 6. poglavju *Antigoninih sester*: »Kot smo videli, je v Sveti Trojici izdihovanje in vdihovanje prisotno kot skrivnostna logika troedine soodnosnosti in sodihanja (*conspiratio*) treh božjih oseb: pri Schellingu je to vidno v prvinskem in anarhičnem izdihovanju in vdihovanju samega Temelja, utripanje njegovega arhetipskega življenja« (274).

gega. Tako rekoč speča stvar-na-sebi v nas se prebudi, mi pa se odzovemo in prerodimo v novega človeka: uglašnega (sinhroniziranega) z ontološkim temeljem sveta; za čas našega sočutnega odziva smo eno z drugim, in ta etična korespondenca kaže, da se kraj ali trenutna *topia* drugega v meni razodeva kot volja.

Najvišje etično bistvo tega telesnega pojava se materializira v *stigmah* in ranah sočutja. To so etična znamenja rane drugega: navzkrižno vtisnjena v naše *telo* po najvišji etični korespondenci med dvema posameznima bitjema, povezanimi v sočutju (kot pri sv. Frančišku Asiškem in Julijani iz Norwicha²⁷⁴). Stigme in rane sočutja kot take predstavljajo radikalizirane oblike so-čutenja – njegove materialnosti, vzajemne etičnosti in afektivnosti –, ki zadaja rane našim telesom, najsi bodo vidno materializirane ali ne. Ta najvišja etika ranljivosti deluje tako rekoč presegajoč razdalje in čas, vendar še vedno znotraj »običajne« epistemološke ravnine, čeravno na njeni skrajni meji. Toda z možnostjo telepatije kot usklajenega in sinhroniziranega čutenja na daljavo (kot izostrenega so-čutenja) se stvari korenito spremenijo – tako v epistemološkem kot ontološkem smislu. V svoji postteistični misli Caputo pristopi h kvantni prepletenosti (tj. skrivnostni korespondenci med dvema oddaljenima dogodkoma v prostorsko-časovni rav-

²⁷⁴ Gl. Julijana iz Norwicha, *Razodetja Božje ljubezni*, prev. Nike K. Pokorn (Ljubljana: KUD Logos, 2020), 61 isl.: »Saj sem kljub vsemu ves čas, ko je bil Kristus prisoten, čutila bolečino le zaradi Kristusovih muk. /.../ Kajti ko je on čutil bolečino, so tudi vsa bitja, ki so lahko čutila bolečino, trpela z njim.«

nini), ki jo je izvirno ponazorila Keller, in sicer takole: »/U/dejanjenje istega nabora potencialnosti v istem dogodku na dveh različnih krajih [bi si morali] predstavljati kot ekscitaciji skupnega polja.«²⁷⁵ Z nadaljnjo ugotovitvijo pa se že povsem očitno približa Schopenhauerju:

Vsaka stvar je prepletena z vsem drugim v skupnem polju potencialnosti, skupnem podtalju bivanja, morju prepletenih možnosti, nagubani valujoči brezmejnosti, *tehomu*. Teološko se ujema s panenteizmom *Deus-sive-natura*.²⁷⁶

Schopenhauerjeva podzemna zveza (spomnimo se njegove *podzemne povezave, ki preko nexusa metaphysica omogoča neposredno in hipno delovanje ene točke znotraj pojava na vsako drugo točko v njem*) je tu tesno povezana s Caputom, za katerega je Bog kot temelj biti zdaj »teološko sugestiven vzdevek za kvantne potencialnosti«. ²⁷⁷ Še vedno pa ne znamo pojasniti sa-

²⁷⁵ Caputo, *Cross and Cosmos*, 202. Keller in Caputo oba ponudita naslednji primer: »V klasični fiziki vzročna povezava zahteva stičnost in z oddaljenostjo izginja (,lokalni realizem'). V kvantni mehaniki pa, ko se delec razdeli na dvoje, oba delčka še naprej delujeta skupaj, ne glede na razdaljo med njima. Kot pravi Brian Greene, se delca obnašata kot dve igralni kocki, od katerih eno mečemo v Las Vegasu, drugo v Atlantic Cityju, obe pa vsakič pokažeta enak izid. Če za eno ugotovimo, da se vrti v smeri urnega kazalca, se zdi, kot da druga to ,ve', in lahko ugotovimo, da se ob natanko istem času vrti v nasprotni smeri« (prav tam).

²⁷⁶ Prav tam, 203.

²⁷⁷ Prav tam, 209.

mega koncepta smiselne koincidence, torej da sta dva dogodka tako tesno povezana ali tako popolno usklajena, da lahko povzročita skupen in smiseln učinek. Temo bomo podrobneje preučili na primeru teorije sinhronicitete Carla Gustava Junga, na katero sta močno vplivala Schopenhauer²⁷⁸ in razvijajoča se kvantna znanost Jungovega časa (zlasti tista, ki jo je zagovarjal njegov prijatelj W. Pauli).

Preden pa se odpravimo na krajše popotovanje po tej Jungovi teoriji, poskusimo opisati sinhronistični pojav, kakršnega je Benz predstavil v delu *Videnje*. V njem poroča o preroških sanjah svetega Janeza Boska in opiše konkreten primer iz njegovih učnih let, ko je Bosko ponoči nadvse živo sanjal šolsko nalogo, ki jo je zanj in njegove sošolce za naslednji dan pripravil njihov učitelj. Zjutraj jo je napisal tako natančno, da učitelj ni mogel verjeti svojim očem. Kot na druge podobne primere lahko tudi na tega gledamo s skepso in ga zavrremo kot naključje, srečo ali potegavščino (dogajalo se je, da so učenci včasih dejansko ukradli šolski test; druga možnost je, da so si te in podobne zgodbe ljudje preprosto izmislili).²⁷⁹ Toda poročil o don Boskovem daru sanj-

²⁷⁸ Leta 1958 je Jung svoji asistentki Anieli Jaffé povedal: »Der große Fund meiner Nachforschung aber war Schopenhauer.« O tem gl. odlično in poglobljeno raziskavo o paranormalnih pojavih in psihologiji Andree Kropf, *Philosophie und Parapsychologie: Zur Rezeptionsgeschichte parapsychologischer Phänomene am Beispiel Kants, Schopenhauers und C. G. Jungs* (Munster / Hamburg / London: LIT Verlag, 2000), 182.

²⁷⁹ Benz, *Videnje*, str. 133.

skega videnja v prihodnost je bilo veliko, in več časa kot je minilo od njegovih natančnih videnj, bolj so se odpirala vrata za paranormalno razlago teh dogodkov. Povedano s Schopenhauerjem, če vzamemo don Boska za osebo A in njegovega učitelja za osebo B, dobimo dva neodvisna kontinuuma v običajnem prostorsko-časovnem smislu z določenimi vzročnimi povezavami. Do učinkovanja don Boskove korespondence s kontinuumom B bi lahko prišlo samo, če bi obstajalo skupno ozadje obeh oseb. Pri Schopenhauerju bi to pomenilo, da se je volja osebe A na skrivnosten način povezala z voljo osebe B, v kvantni teoriji pa, da tako A kot B obstajata v fluktuaciji tako imenovanega vakuumskega stanja energije. Oziroma kot razlaga Stephen H. Webb:

Higgsovo polje napolnjuje celotno vesolje, kar pomeni, da vesolje dejansko ni prazno. Ker pa Higgsovo polje predstavlja najnižje energetske stanje v univerzumu, lahko rečemo, da je vesolje dejansko skoraj prazno. /.../ Higgsovo polje, ki je v resnici oblika kvantne energije, je osnovnejše od Higgsovega bozona, zato bi ga morda morali imenovati »Božje polje«, saj podoba z božjim prežete matrice bolj verno odslikava način, kako sleherna stvar, ki obstaja, obstaja skozi odnos z nečim drugim.²⁸⁰

Webb domneva, da vse bivajoče mora obstajati na nekakšnem skupnem *resonirajočem* polju in da so se človeška bitja – za primer vzemimo katero koli obliko ustvarjalnosti – sposobna povezati z nekakšno božansko ali kozmično matrico na načine, ki jih še ne znamo

²⁸⁰ Webb, *Mormon Christianity*, 77 isl.

predvideti ali razumsko pojasniti (vzemimo številna razumsko nerazložljiva naključja, ki prinesejo navdih in prebudijo ustvarjalnost). Kot pravi, se temu polju med drugim pripisujejo značilnosti, kot so »telepatija, duhovno zdravljenje, molitev, jasnovidnost, umsko preseganje materije in celo vstajenje od mrtvih«. ²⁸¹ Ta trditev se lepo ujema z našo začetno hipotezo, da je treba tako verske kot paranormalne pojave obravnavati skupaj kot entitete enega nadnaravnega (ali nadnormalnega) polja.

Kot smo že omenili, je na Junga močno vplivala Schopenhauerjeva filozofija. Vse življenje pa so nanj imeli močan vpliv tudi paranormalni pojavi: obkrožen je bil z družinskimi člani, ki so doživeli čudne, nenavadne stvari. Njegov ded po materini strani se je redno pogovarjal z duhom svoje pokojne žene, Jungova babica je bila jasnovidna, njegova mama pa je bila priča več nenavnadnim dogodkom. Že od zgodnjega otroštva je bil Jung sam vpleten v nenavadne in paranormalne pojave, zaradi česar je začel verjeti, da mora poleg običajne osebnosti ali psihe obstajati še bolj prvinska, starodavna in globlja osebnost, ki je bližje sanjam, naravi ali Bogu. ²⁸² Še preden je doktoriral, se je Jung udeleževal

²⁸¹ Prav tam, 108.

²⁸² Prim. *Jung on Synchronicity and the Paranormal*, izbral in uvodno besedo napisal R. Main (London: Routledge, 1997), 2. izd. (»Uvod«). Naslov Jungove doktorske disertacije iz leta 1902 se je glasil »Psihologija in patologija tako imenovanih okultnih pojavov«. Glej tudi C. G. Jung, *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta: izbrani spisi*, izbral in prevedel Boris Vezjak (Maribor: Akademsko založba Katedra, 1995).

seans, kjer se je lahko prepričal o sposobnostih medijev v nezavednem stanju (transu). Na podlagi teh izkušenj je pozneje zastavil teoriji o kolektivnem nezavednem in o arhetipih. Po hudem srčnem infarktu leta 1944 in ob-
smrtni izkušnji je Jung postal še trdneje prepričan o
obstoju pojavov, poznanih kot »paranormalni«. Tako je
verjel, da je védenje o oddaljenih dogodkih ali o dogod-
kih v prihodnosti mogoče, ker ti pojavi ali dogodki po
njegovem mnenju sobivajo v *nezavednem* onkraj vzroč-
nega prostorsko-časovnega kontinuuma:

Za nezavedno psiho se zdita prostor in čas relativ-
na, kar pomeni, da se védenje nahaja v prostorsko-
časovnem kontinuumu, v katerem prostor ni več
prostor in čas ne čas. Če bi nezavedno razvilo nek
potencial zavesti, bi dejansko bilo mogoče zaznava-
ti paralelne dogodke oziroma jih »vedeti«.²⁸³

Ta ugotovitev je seveda v skladu s Schopenhauer-
jem in odpira možnosti za psihološko razlago paranor-
malnih pojavov. Jung je poznal Alberta Einsteina in
njegovo teorijo relativnosti, bil je tudi seznanjen z iz-
sledki iz zgodnje faze nove kvantne mehanike (zlasti
tiste, ki jo je zagovarjal Niels Bohr), svojo teorijo pa je
nadalje razvijal in izpopolnjeval skozi prijateljstvo s fi-
зикom Wolfgangom Paulijem (prijatelja sta bila od leta
1932 do Paulijeve smrti leta 1958 – torej v odločilnih
letih Jungovega snovanja in razvijanja teorije sinhroni-
citate). Po Jungu je sinhroniciteta »koincidenca določē-

²⁸³ Jung, *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta*, 244
(odlomek je iz spisa »Sinhroniciteta kot načelo nevzroč-
nega povezovanja« iz leta 1952).

nih psihičnih vsebin z ustreznim objektivnim procesom, ki ga zaznavamo kot istočasnega«. ²⁸⁴ Na osnovi ugotovitev kvantne mehanike je Jung menil, da je podobno kot na subatomske ravni možno *per analogiam* nevzročnost potrditi tudi na makroskopski ravni. Naše znanje s tega področja je še vedno pomanjkljivo, zato se moramo opirati na nekatere neznanstvene predpostavke. Vendar Jung (podobno kot prej omenjeni Webb) še vedno trdi, da »obstajajo znaki, da so psihični procesi v nekakšnem energetskega razmerju s fiziološkim substratom«. ²⁸⁵ Sinhroniciteta (ali smiselna koincidenca, kot ji še pravi; *sinvoller Zufall*) nastopi, ko se zgodi dogodek, ki ga ni moč razumno razložiti kot golo naključje ali, v bolj zapletenih primerih, kot naključno sovpadanje več dogodkov (ki je še vedno možno in torej racionalno razložljivo). V mnogih drugih primerih, ko je izid večji od zgolj verjetnega, ne moremo več govoriti o naključju – Jung tu uporabi izraz smiselna koincidenca, skupina z njo povezanih pojmov pa med drugim zajema prekognicijo, jasnovidnost, telekinezo in telepatijo. Jung, opogumljen z rezultati eksperimentov J. B. Rhina o nadčutnem zaznavanju (ang. *ESP*), nazadnje pravi:

Sinhronicitetni pojavi dokazujejo istočasno pojavljanje smiselnih ekvivalenc v heterogenih, nevzročnih procesih; z drugimi besedami, dokazujejo, da lahko vsebino, ki jo zaznava opazovalec, istočasno predstavlja tudi vzročno nepovezan zunanji do-

²⁸⁴ Main, *Jung on Synchronicity and the Paranormal*, 22.

²⁸⁵ Prav tam, 127 (iz spisa »On the Nature of the Psyche«).

godek. Iz tega sledi, bodisi da psihe ni mogoče lokalizirati v prostoru bodisi da je prostor odvisen od psihe. Enako velja za časovno determiniranost psihe in odvisnost časa od psihe. Odveč je poudarjati, da bo potrditev teh izsledkov verjetno imela daljnosežne posledice.²⁸⁶

Še vedno ne poznamo znanstvenih metod, s katerimi bi te hipoteze preverili. Za Junga so bili ti pojavi psihični in kot take jih je v kontekstu aktiviranja arhetipske ravni našega psihičnega življenja tudi obravnaval. Kot poudarja Andrea Kropf v svojem obsežnem delu o Schopenhauerju, Jungu in paranormalnem, je bil Jung trdno prepričan, da so si področja parapsihologije, globinske psihologije in moderne fizike teoretsko blizu in da se vsa »zaokrožijo s konceptom arhetipov kot psiho-fizičnih naravnih konstant in dejavnikov, ki ustvarjalno oblikujejo svet«.²⁸⁷ Teorija kvantne nelokalnosti (oziroma nelokalne soodvisnosti, kjer dva subatomska delca ostaneta medsebojno povezana in drug na drugega delujeta z razdalje, kot da se »poznata«) ponuja možnost za razmislek o določenih podobnostih med subatomskimi in nezavednimi procesi. Še več, Bernard d'Espagnat meni, da lahko v skladu s Schopenhauerjem in Jungom prav s spoznanji iz kvantne fizike potrdimo, da delci, ki jih tradicionalno obravnavamo kot posamične predmete, pravzaprav tvorijo nedeljivo celoto.²⁸⁸ Že Keller je povedala, da je naše vesolje tako skrivnostno

²⁸⁶ Prav tam, 101 (iz razprave »The Theory of Synchronicity«).

²⁸⁷ Kropf, *Philosophie und Parapsychologie*, 200.

²⁸⁸ Gl. prav tam, 212.

prepleteno, da njegove dinamike ne moremo razlagati z običajnimi metodami (ne znanstvenimi ne teološkimi). Delitve, ki jih poznamo iz filozofije ali klasične fizike, ne veljajo več, ločevanje sveta na »subjekt in objekt, notranji in zunanji svet, telo in duša ni več ustrezno. /.../ Prepletena A in B predstavljata eno entiteto, ne glede na to, kako daleč narazen sta si.« Gre za »nekakšno telepatsko podvojitve, ki je Einsteina navdajala z grozo«.²⁸⁹ Naša teza je zdaj, da med dvema trenutkom v času mora obstajati nekakšna odnosnost – naš (torej človeški) čas je zagotovo na nam še nepoznan način povezan s časovnostjo »Boga«, ki tako rekoč posega v naš »običajni« svet z učinki, ki smo se jih naučili imenovati »čudeži«.²⁹⁰ Zamenjajmo besedo »Bog« z besedo »Volja« in se čudimo – skupaj z drugimi od Schopenhauerja do Junga, od Bruna do Keller in še naprej –, kako skrivnostno prepleten je svet, v katerem živimo. Najsi bo v galaksijah ali kavarnah, srečujemo se na pol poti drug k drugemu; morda pa se tako srečujemo že od nekdaj in se poznamo že vse naše prepleteno življenje, morda so ta skrivnostna srečanja samo dogodki ene same vezi Ljubezni, ravni imanence, ki jo je treba človeštvu (in onkraj človeškega sveta) še razodeti in pojasniti – nekakšna notranja sila kozmosa, ki *sočutno* in *telepatsko* povezuje in sinhronizira naša navidezno ločena, pa vendar združena življenja ...

²⁸⁹ Keller, »The Entangled Cosmos«.

²⁹⁰ Za bolj poglobljeno razpravo o prihodnosti Boga gl. naslednje poglavje.

Postskriptum: O telepatiji v džainizmu

Indijske filozofije in religije ohranjajo edinstveno tradicijo kultiviranja nadnaravnih moči vse od prvih začetkov joge, zgodnjih budističnih besedil in džainističnih svetih spisov. Po mnenju Knuta A. Jacobsena gre za resnično zapostavljeno temo v raziskavah o jogi in južnoazijskih tradicijah meditacije. Po Jacobsenu so jogijske moči oblike izjemnega znanja, kot so zavest o prejšnjih ponovnih rojstvih, branje misli, videnje oddaljenih ali skritih stvari, in neverjetne sposobnosti, kot so moč postati neviden, vstopati v telesa drugih, leteti po zraku in za nekaj časa zapustiti svoje telo, za katere tradicionalno velja, da jih jogiji pridobijo z napredovanjem v praksi.²⁹¹

V tretjem poglavju Patandžalijeve *Jogasutre* najdemo aforizme o vednosti o komaj zaznavnih in skritih predmetih, pa tudi nauke o prebiranju misli drugih. Ker na tem mestu ne utegnemo obdelati obsežnega področja jogijskih moči, se bomo osredotočili na značilne džainistične tradicije telepatije in njihove predhodnice v zgodnji budistični filozofiji. V prvih budističnih besedilih tako imenovani *iddhi* »pomeni moč na splošno, še posebej pa uporabo nadnaravnih moči«.²⁹² V kontekstu zgodnjih budističnih nadnaravnih moči *iddhi* nastopa

²⁹¹ *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained through Meditation and Concentration*, ur. Knut A. Jacobsen (Leiden in Boston: Brill, 2012), 1.

²⁹² »Iddhi«, v: *Buddhism and Jainism* (Encyclopedia of Indian Religions), ur. K. T. S. Sarao in Jeffery D. Long (Dordrecht: Springer, 2017), 573.

tudi kot prvo od šestih višjih znanj, poznanih tudi kot *abhidžnje* (*abhiññā*), in sicer: *iddhi* je prva od teh moči, znanih kot *iddhividhanjane* (*iddhi-vidhā-ñāṇa*), sledijo ji božje uho ali *dibbasotadhatu* (*dibba-sota-dhātu*), telepatsko znanje ali *cetoparijanjana* (*cetopariyañāṇa*) oziroma *paračittanjana* (*paracittañāṇa*), spominjanje prejšnjih življenj ali *pubbenivasanussatinjana* (*pubbenivāsānussatiñāṇa*), božje oko ali *dibbačakhu* (*dibba-cakkhu*) oziroma *čatupapatanjana* (*catūpapatañāṇa*) in nazadnje dosežek popolne osvoboditve ali *asavakkhajanjana* (*āsava-kkhāya-ñāṇa*) kot šesta moč, ki jogija vodi k osvoboditvi in udejanjenju *nibbane* (*nibbāna*). Te moči so poznane tistim izvajalcem joge, »ki so dosegli četrto *džhano* (*jhāna*) oziroma raven intenzivne in zbrane meditacijske zamaknjenosti«. ²⁹³ V *Dighi Nikaji* (*Dīgha Nikāya*) najdemo tri vrste teh neverjetnih moči – nadnaravne moči, kot so podvajanje samega sebe, telepatska sposobnost branja misli in navodila za urjenje uma. ²⁹⁴ Med šestimi višjimi znanji pa se na najpomembnejšem mestu ohranja *annja* (*aññā*) oziroma popolno prebujenje, ki je nadrejeno vsakršni uporabi nadnaravnih moči v kakšne druge namene. Tudi Buda pri svojih učencih ni podpiral razkazovanja teh moči samo za izvajanje čudes. Menil je, da gre za »manjšo kršitev, *dukkato*, če menih svoje nadnaravne sposobnosti razkazuje laični javnosti«. ²⁹⁵

²⁹³ Gl. Bradley S. Clough, »The Cultivation of Yogic Powers in the Pāli Path Manuals of Theravāda Buddhism«, v: *Yoga Powers*, 77 (3. pogl.).

²⁹⁴ K. T. S. Sarao in Jeffery D. Long, *Buddhism and Jainism*, 575.

²⁹⁵ Prav tam.

Telepatija je v džainizmu veliko bolj dodelana in bolj zanimiva; lahko jo povežemo s Schopenhauerjevimi in Jungovimi razmišljanji o sinhroniciteti in skrivnostnih korespondencah ter z našimi razmisleki o kvantni teologiji. Vemo, da se je Schopenhauer zanimal za indijsko filozofijo, zlasti za budizem, Jungovo vseživljenjsko zanimanje za nezahodne tradicije pa je tudi splošno znano.²⁹⁶ Glavni vir omenjenih naukov o džainizmu je sveci spis *Tattvarthasutra*, ki ga je Umasvati napisal med 2. in 4. stoletjem n. št. in povzema celotno džainistično znanje.²⁹⁷ V tej sutri je telepatija opisana takole:

Obstaja petero znanj – čutno znanje – *matidžnjana* (*matijñāna*), znanje svetih spisov – *šrutadžnjana* (*śrutajñāna*), jasnovidnost – *avadhidžnjana* (*avadhijñāna*), telepatija – *manahparjajadžnjana* (*manahparyayajñāna*) in vsevednost – *kevaladžnjana* (*kevalajñāna*). /.../ Telepatija (*manahparjajadžnjana*) je dveh vrst: ena je *rdžumati* (*rjūmati*), druga *vipulamati*.²⁹⁸

²⁹⁶ O tem gl. našo razpravo »Metaphysical Ethics Reconsidered: Schopenhauer, Compassion and World Religions«, *Schopenhauer Jahrbuch* 87 (2006), 101–117. Prim. tudi *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought: Representation and Will and Their Indian Parallels*, ur. Stephen Cross (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013).

²⁹⁷ Gl. geslo *Tattvārtha-Sūtra*, v: *Buddhism and Jainism*, 1188–91. Uporabljamo naslednjo izdajo *Tattvarthasutre: Ācārya Umāsvāmī's Tattvārthasūtra – With Explanation in English from Ācārya Pūjyapāda's Sarvārthasiddhi*, ur. Vijay K. Jain (Dehradun: Vikalp Printers, 2018).

²⁹⁸ *Tattvārtha-Sūtra* 1.9 in 1.23.

V komentarju sutre je navedeno, da je razlika med obema vrstama telepatije v čistosti in nezmotljivosti telepata, se pravi v obsegu njegovega znanja o predmetih, ki se pojavljajo v mislih drugih, in v njegovi sposobnosti uničevanja karm, ki ovirajo telepatsko znanje. Toda preden se lotimo preučevanja obsega tega znanja, si oglejmo poglavitne elemente džainistične epistemologije. Piotr Balcerowicz ugotavlja, da se je ob sprejemanju budističnih vplivov »džainistična epistemologija močno naslanjala [tudi] na splošno epistemološko paradigmo, ki so jo razvijale druge šole, zlasti zgodnja Njaja vaišešika (Nyāya-Vaiśeṣika)«, ²⁹⁹ in takole opredeljuje ključne epistemološke kategorije:

Kljub temu da je bila džainistična epistemološka klasifikacija v osnovi terminološko nezdružljiva s preostalimi epistemološkimi tradicijami klasične Indije – izraz *pratjākṣa* (*pratyakṣa*; v vseh drugih izročilih ,zaznava‘, v džainizmu ,neposredno spoznanje‘) se je ozko nanašal na niz nadnaravnih spoznanj, medtem ko sta bila v pomenu čutne zaznave v rabi izraza *abhinibodha* ali *matidžñjana* (*mati-jñāna*) –, je strogo razlikovala med obema vrstama zaznavanja pri petih vrstah spoznanj. To so: čutno spoznanje (*abhinibodha*, *mati*; dobesedno ,zaznava‘, ,mentalni proces‘), pričevanjsko spoznanje ali *śruta*

²⁹⁹ Piotr Balcerowicz, »Extrasensory Perception (*Yogi-Pratyakṣa*) in Jainism, Proofs of Its Existence and Its Sociological Implications«, v: *Yoga in Jainism*, ur. Christopher Key Chapple (London in New York: Routledge, 2016), 57.

(*śruta*; dobesedno ‚slišano‘), jasnovidnost (*avadhi*; dob. ‚pronicanje v um‘), telepatija oziroma branje misli ali *manahparjaya* (*manah-paryāya* ali *manah-paryaya*; dob. ‚prodiranje v um‘) ter popolno znanje ali vsevednost (*kevala*; dob. ‚celota‘), vsa ta znanja pa so bila nato uvrščena še v skupino posrednega spoznavanja ali *parokṣe* (*parokṣa*) oziroma neposrednega spoznavanja ali *pratīyakṣe* (*pratīyakṣa*).³⁰⁰

Za našo primerjavo s Schopenhauerjem je najpomembnejše dejstvo, da je džainistično pojmovanje telepatije »predpostavljalo idejo, ki je pravzaprav vseindijsko prepričanje, da so psihični pojavi, vključno z vsemi duševnimi stanji drugih ljudi, somatski«. ³⁰¹ Če uporabimo budistično besedišče, to pomeni, da vse *dharmae* (tj. »telesni« in »duševni« elementi ali dejavniki človeškega obstoja) razumemo kot materialne oziroma somatske. V tem smislu je celo telepatija povezana z dožemanjem komaj zaznavnih, a še vedno snovnih zaznav, ki se nahajajo v duhu/umu. Vendar pa džainizem pozna poseben nauk, ki ga v drugih južnoazijskih tradicijah ni najti – namreč da je celo *karma* sestavljena iz materije in je s tem fizična substanca. ³⁰² Po tem nauku je karma kot zavesa, ki zastira našo dušo, ta pa je v svojem bistvu čista zavest in nesubstanca. Na zelo osnovni ontološki ravni bi brez površnih delcev različnih karm, ki se nam dobesedno lepijo na *dživo* (*jīva*), našo dušo,

³⁰⁰ Prav tam.

³⁰¹ Prav tam, 58.

³⁰² O tem gl. Paul Dundas, *The Jains* (London in New York: Routledge, 2002), 83 isl.

sploh ne imeli telesa in ne bi bili utelešeni kot človeška bitja (ali katera koli druga bitja, od rastline do črva ali katerega koli drugega čutečega bitja). Prav to je imel Schopenhauer v mislih, ko je predstavil svoj nauk o volji kot tančici maje,³⁰³ in je blizu tudi njegovim pogledom na *Ding-an-sich* in voljo: ker je človekova notranja volja neuničljiva, nam *kot* karma – od najbolj prvinskih sil, kot je težnost, do najvišjih stanj duha (vključno s telepatijo) – še vedno določa življenje, s tem pa vsa naša telesna in duševna stanja zastira *tančica* te volje. Pri obravnavi Schopenhauerjeve volje smo videli, da ob rojstvu vsakega bitja volja vstopi v njegovo telo kot *Ding-an-sich* in s tem v vsakem posamezniku izzove prvo predstavo njegove notranje volje. Odtlej je sleherno bitje vključeno v usklajen sistem bitij in je *sinhronizirano* z njimi. Cilj je zdaj odstreiti to tančico in postati eno s pankozmično voljo – to nam bo omogočilo vzpostaviti skrivnostno, pa vendar praktično viden etični odnos soodvisnosti, ki se pri Schopenhauerju kaže kot sočutje. Toda možnost delovanja ene točke na drugo kot neposredna ali hipna komunikacija onkraj prostorsko-časovnega kontinuuma in vzročnosti je bila za Schopenhauerja dokaz, da so magične sile neločljiv del volje oziroma stvari-na-sebi. Tako imenovano panpatijo lah-

³⁰³ Prim. Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*: »To je māyā, tančica slepila, ki leži na očeh smrtnikov in jim daje videti svet, za katerega ni mogoče reči, niti da obstaja in niti da ne obstaja /.../« (32); »Vede in Purāṇe za celotno spoznavanje resničnega sveta, ki ga imenujejo tančica māye, ne poznajo boljše primerjave in nobene ne uporabljajo pogostejše kot ravno primerjave s snom« (41).

ko zato vzamemo kot potrditev obstoja *nexusa metaphysica*, kar nas uskladi (ali sinhronizira) z ontološkim temeljem sveta.

A vrnimo se spet k džainizmu. Jasnovidnost (*avadhi*) je tu opredeljena kot možnost dojemanja »snovnih mikroskopsko majhnih predmetov, ki so veljali za fizično nedosegljive običajnemu čutnemu zaznavanju ali pričevanjskemu znanju«. ³⁰⁴ Tovrstno dojemanje seveda ni bilo dosegljivo vsem. Toda telepatija je bila še veliko bolj subtilna in kot tako jo je bilo moč najti le pri spiritualno in jogijsko najnaprednejših ljudeh (primerjaj s Schopenhauerjevim pogledom na naše sposobnosti dojemanja *Ding-an-sich*). Veljala je za zmožnost »neposrednega dojemanja misli drugih, tj. vseh miselnih vsebin drugih«. ³⁰⁵ Kot vrhunec vseh spoznavnih in duhovnih zmožnosti telepatija je zdaj najvišja možnost uvida v usklajenost bitij ali življenj skozi ovirajoče karme (in pozneje celo onkraj njih): duhovno dovršeno bitje (*kevalin*) se ne srečuje več z nikakršnimi ovirami – zunaj običajnega prostorsko-časovnega kontinuuma lahko dostopa do ravni nadposvetnega obstoja in znanja, kjer je vsa karmična materija uničena. Vse stvari – pretekle, sedanje in prihodnje – se mu razodenejo (tu lahko omenimo, da so takšno znanje med džainisti potrdili vsaj pri eni ženski, in sicer pri Malli, devetnajsti *tirthankari*). Telepatska stvarnost postane znamenje vsevednosti, poznavanja stvari, ki jih še nihče ni videl,

³⁰⁴ Balcerowicz, »Extrasensory perception (*yogi-pratyakṣa*) in Jainism ...«, 58.

³⁰⁵ Prav tam.

zaznal ali mislil. Skupaj s čutnim spoznavanjem in znanjem, posredovanim s svetimi spisi, nam jasnovidnost in telepatija omogočata doseganje stopnje popolnega in osvobajajočega znanja.

Zanimivo je, da se v džainizmu »občasno lahko zgodi, da tudi nevsevedno bitje doživi spoznanje, ki ni povezano s čutnimi organi ali umom«, ³⁰⁶ kar pojasnjuje številne zabeležene, a velikokrat izpodbijane primere jasnovidnosti in telepatije (prim. s Schopenhauerjem). Ti delni pojavi jasnovidnosti so lahko povezani z določenimi kraji, vendar niso stalne narave. Po *Tatvarthasutri* se »/t/elepatija (*manahparjajadžnjana*) in jasnovidnost (*avadhidžnjana*) razlikujeta glede na čistost ali *višudhi* (*viśuddhi*), prostor ali *kšetro* (*kṣetra*), posedovalca ali *svami* (*svāmī*) in vsebino ali *višajo* (*viśaya*)«. ³⁰⁷ Upoštevajoč te razlike, lahko torej ugotavljamo, da »branje misli pozna bolj prefinjene oblike snovnih skupkov, kot so dosegljive jasnovidnosti«. ³⁰⁸ In lahko si zastavimo vprašanje: ali bi telepatijo v džainizmu torej lahko obravnavali kot posebno vrsto naših *s kvantnim svetom povezanih* zmožnosti, ki so v nekakšni zvezi s skupnim resonirajočim poljem in tako rekoč z neko božansko nasičeno matrico vsega bivajočega? Biti povezan s tem skritim, a snovno (prim. stopnje volje pri Schopenhauerju in karme v džainizmu) potrjenim po-

³⁰⁶ Kristi L. Wiley, »Extrasensory Perception and Knowledge in Jainism«, v: *Essays in Jaina Philosophy and Religion*, ur. Piotr Balcerowicz (Delhi: Motilal Banarsidass, 2003), 91.

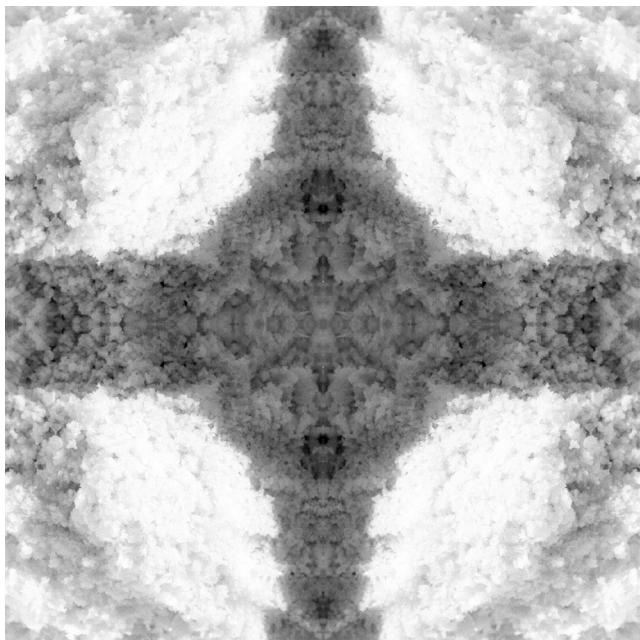
³⁰⁷ *Tattvārtha-Sūtra*, 1.26.

³⁰⁸ Wiley, »Extrasensory Perception and Knowledge in Jainism«, 98.

ljem pomeni, da smo sinhronizirani z ontološkim temeljem sveta – prosti prostorsko-časovnih ovir zdaj lahko »vidimo« (tj. spoznavamo) skozi tančico ovirajočih dejavnikov.

Odstrtje *manahparjajasvaranijakarmana* (*manah-paryaya-āvaraṇīya-karman*; tanke materialne koprene okoli nas, ki ovira naš um) nam omogoča, da vzpostavimo tako rekoč podtalno ali pankozmično povezavo s skrivnostno prepletenim svetom, v katerem prebivamo. Vsevedno bitje je tudi popolno bitje, in ker se telepatija nanaša na to izostreno zavedanje sveta, zdaj postane to, kar v zvezi s Schopenhauerjem označujemo za »panpatijo« – nadnaravno sposobnost sočutno-empatičnega in telepatskega povezovanja in združevanja s svetovi in bitji okoli nas.

V naslednjem poglavju se želimo posvetiti nadaljnjim možnostim magijskih in/ali nadnaravnih sposobnosti ter skrivnostni prepletenosti nas samih s svetom, ki nas obdaja.



svetla snov

BOG V PRIHODNOSTI

*Bog, če vztrajamo pri tej besedi, je prihodnost sama oziroma večni vir onkraj časa in stvarjenja časa, ki se nenehno projicira ali izliva v sedanjost /.../.*³⁰⁹

Bog je prihodnost sama: od Ruyerja do mormonizma

Pričujoče poglavje o prihodnosti Boga in futuristični misli v teologiji želimo začeti s svojstveno filozofsko in teološko mislijo Raymonda Ruyerja, misleca, ki smo ga že na kratko obravnavali v sklepu tretjega poglavja. Ruyer (1902–1987) je vso svojo filozofsko kariero pisal o temah, kot sta filozofija biologije in narave, že v štiridesetih letih prejšnjega stoletja, na samem začetku dobe robotike in računalništva, objavljaj prispevke s področja kibernetike, tehnologije in informatike, enako pomemben del njegovega dela pa je tudi njegov prispevek k filozofiji religije s še enim izvirnim konceptom, tj. konceptom nepoznanega Boga (tudi »Bog-Tao«).³¹⁰

³⁰⁹ Raymond Ruyer, »Le statut de l'avenir et le monde invisible«, po angl. prevodu R. Scotta Walkerja, »The Status of the Future and the Invisible World«, *Diogenes* 36 (1980), 43.

³¹⁰ O tem gl. odlično predstavitev in analizo njegovega dela v: Elizabeth Grosz, *The Incorporeal: Ontology, Ethics and the Limits of Materialism* (New York: Columbia University Press, 2018), 6. pogl. (»Ruyer and Embryogenesis of the World«). O Bogu-Dau gl. prej omenjeni »Le statut de l'avenir et le monde invisible« in »Dieu-Personne et Dieu-

V eseju »Stanje prihodnosti in nevidnega sveta« je ponudil idiosinkratično teorijo Boga, časa, materije in zavesti o svetu ter se z njo približal povsem novim oblikam pan(en)teizma in futuristične misli v teologiji. Ruyer v svojem razmišljanju o prihodnosti čuti potrebo po polemiziranju z dvema skrajnostma – fatalizmom (astrologijo, slutnjami itd.) in znanstvenim determinizmom. Glede Einsteinove splošne teorije relativnosti Ruyer ne trdi, da nekje tam zunaj obstaja predhodno ali deterministično določena prihodnost, tj. dosegljiva nekomu, ki s superhitrim vesoljskim plovilom potuje skozi vesolje. Simetrija v okviru gravitacijskih zakonov se med potovanjem skozi čas poruši za osebi, ki skozi čas potujeta hkrati, a z različnima hitrostma, toda prihodnost kot taka za nas še ne obstaja in ostaja vsem nepoznana. Kakšno časovno opredeljenost prihodnosti si torej lahko zamišljamo? Po mnenju našega filozofa, »če bi obstoječe stvari lahko še naprej obstajale samo, če bi prosto ustvarjale prihodnost in prekinile svoje normalno delovanje, bi bil čas postavljen na glavo, prihodnost pa ne bi bila več *njihova* prihodnost«. ³¹¹ Toda pri pojmu prihodnost gre za več kot to, in prav tu postane Ruyerjeva filozofija v teološkem pogledu še posebej zanimiva in resnično daje misliti. Če k stvari pristopimo s teološkega gledišča in njegove misli postavimo tako rekoč *in medias res* nekaterih ključnih vprašanj nove teološke

Tao«, *Revue de Métaphysique et de Morale* 52, št. 2 (1947), 141–157.

³¹¹ Ruyer, »The Status of the Future and the Invisible World«, 42.

temporalnosti, Ruyer svojo idejo Boga predstavi in opredeli takole:

Bog, če vztrajamo pri tej besedi, je *prihodnost sama* oziroma večni vir onkraj časa in stvarjenja časa, ki se nenehno projicira ali izliva v sedanost in ki delovanje že ustvarjenih bitij preobraža v razumno vedenje in ravnanje, zato da bi se svet razvijal kakor živo bitje, in ne kot velik stroj, ki bi lahko končal zgolj v stabilnem ravnovesju ali nepopravljivi obra-
bi in degradiranosti. /.../ Bog oziroma prihodnost-
-kot-idealno-upravljanje lahko povzroči le drobne spremembe smeri. Njegove »ideje« vodijo in usmer-
jajo preko izjemno šibkih interakcij. Univerzum se nazadnje pokori tej nezaznavni prihodnosti, a ne brez velikih neuspehov in katastrof.³¹²

Gre za izjemen primer teološkega razmišljanja. K analizi tega odstavka se bomo ponovno vrnili v tretjem delu tega poglavja, saj se vsebinsko neposredno navezuje na premisleke o času in potovanju skozi čas v filmu *Medzvezdje* Christopherja Nolana. Ruyerjev Bog je tesno povezan s samim konceptom časa in temporalnostjo prihodnosti same: ta se po Ruyerjevi razlagi nahaja zunaj časa in pravzaprav sama ustvarja čas. Ruyerjev »nepoznani Bog obdaja ‚materialni‘ svet, ki bi bil brez tega obdajajočega edina ‚stvar‘ v svojem najčistejšem stanju, nerazločljiva od nič, oziroma svet, ki bi bil samo navzočnosti nezmožna sedanost brez preteklosti in prihodnosti«. ³¹³ A da bi si lahko pravilno razlagali ta zahtevni

³¹² Prav tam, 43 (naš poudarek).

³¹³ Prav tam, 53.

in vsebinsko zgoščeni odlomek, moramo najprej razumeti pojem *mnemične teme* pri Ruyerju. Naše iskanje odgovorov v tem svetu opredeljuje dvojje: inherentna ustvarjalnost in odprtost sveta oziroma »poziv prihodnosti«, ki nam omogoča, da se izpopolnimo in ponovno ustvarimo.³¹⁴ Ontološko se to zgodi v svetu življenjskih oblik, in med njimi so antiplatonistične »primarne oblike« ključnega pomena. Primarne oblike posedujejo sposobnosti samooblikovanja in vključujejo vse, »od najbolj osnovnih oblik materije, kot so atom in njegovi subatomske delci, do najbolj kompleksnih avtogenih oblik, ki so značilne za vse življenjske oblike«.³¹⁵ Ruyer išče *povezavo ali vez* (v nadaljevanju, pri Giordanu Brunu, bomo to ontološko oziroma »kozmično« povezavo razumeli kot *vezno silo/vinculum*), ki podkrepljuje vse, preproste in bolj zapletene procese na svetu. V tem pogledu išče tako organske kot anorganske pogoje in raziskuje vsakovrstne oblike zavesti, »vključno s tistimi pred človeško in *onkraj* nje«³¹⁶ – kar vključuje stroje, računalnike (UI) ali tehnologijo na splošno. Primarne oblike niso ločene od materije, ki jih dejansko tvori, in ta pogled je Ruyerju omogočil, da je lahko svoje premisleke usklajeval z razvojem kvantne fizike v njego-

³¹⁴ Grosz, *The Incorporeal*, 211.

³¹⁵ Prav tam, 212. Sekundarne oblike, kompoziti in agregati, nastanejo s sestavljanjem ali združevanjem – to so denimo hiša, avtomobil ali most; vse to so načrtovane oblike in se same po sebi ne popravljajo. Sposobne so se razgraditi ali preoblikovati, a za razliko od primarnih oblik ne posedujejo avtoafekcije ali zavesti.

³¹⁶ Prav tam, 213 (naš poudarek).

vem času. To so dinamične strukture, ki se same popravljajo ter s tem oblikujejo onkrajprostorske mnemične teme in njihove inherentno utelešene vrednote:

Primarnim oblikam lahko pripišemo tako »življenje« kot »zavest«, čeprav jih ni mogoče razumeti na osnovi modelov življenja in zavesti, ki jih pripisujemo sebi. /.../ Če živo nikoli ni stabilne oblike, ampak se nenehno spreminja, nekaj v teh spremembah vseeno obstaja še naprej: nič telesnega – saj se vsaka celica in organ samoobnavlja in samonadomešča –, temveč nekaj, kar Ruyer razume kot melodično ali mnemično temo, ki je ni mogoče prostorsko ali časovno opredeliti, vendar obstaja ter življenje – in vse primarne oblike – spremlja skozi njegove procese avtoafekcije.³¹⁷

Tako vidimo, da mora v okviru Ruyerjeve embriogeneze sveta zavest, pojmovana kot mnemična tema, v tem svetu že vnaprej obstajati. Gre za kontinuiteto, ki povezuje med seboj tako oddaljene ali različne stvari, kot so subatomska materija in človeške »vrednote«. To pomeni, da imajo mnemične teme (ali spomin) prednost pred bitji, in tudi, da »zavest« (v eni od svojih oblik) prevzame funkcijo evolucijske biologije. In nazadnje, po mnenju Grosz moramo »tudi Boga razumeti ne kot božansko bitje, ločeno od sveta, temveč kot delovanje, način samooblikovanja po zakonitostih notranjega ideala«. ³¹⁸ A vrnimo se k vprašanju časovnosti v teh procesih: v Ruyerjevi misli o Bogu bi cilj lahko bila *prihodnost*

³¹⁷ Prav tam, 216.

³¹⁸ Prav tam, 229.

sáma. O procesu oblikovanja predstav o prihodnosti ali projiciranju nazaj iz vnaprej zamišljene prihodnosti v naša dejanja ali delovanje – kot inherentno ali imanentno v svetu – Ruyer zapiše: »Ko si nekaj skušamo predstavljati, se naša domišljija opira predvsem na naš spomin. Toda v tem procesu je tudi kanček ustvarjalnosti, nečesa, kar se vzame od nikoder«³¹⁹ – in to ustvarjalno *razliko* bi v teologiji lahko poimenovali *kvantni trenutek*. To, kar vznikne iz naše domišljije in vseh njenih vidnih posledic, pa ni vse, kar imamo: obstaja, za primerjavo, *nevidni svet ali nepoznani Bog*, ki je kot ogromno podzemno vodno telo/bitje pod določenim pritiskom. Ta podzemna voda (kot rezervoar spominov in mnemičnih tem) nam je na razpolago samo, dokler lahko sami »komuniciramo« s tistimi plastmi teh vodnih zalog, ki so bližje površju. Naj ponovimo: sami si moramo ustvariti prihodnost, toda – zdaj z enim pomembnim razločkom – ničesar ni mogoče ustvariti, ne da bi se pokorili »redu, ki daleč presega našo lastno voljo«, ali povedano drugače, »Bog obrača, človek obrne. In zaradi tega imajo ljudje, tisti na površju, vtis, da morajo v vidnem svetu stvari reševati sami. Kljub temu pa celotna njihova ‚substancá‘ sestoji iz podzemne vode.«³²⁰ Nazadnje, po Ruyerju, ta »nepoznani Bog tvori univerzalni okvir kozmosa, je tisti, ki je posadil samo drevo življenja, načelo vseh posredovanih spominov kot tudi vseh možnih vrst obstoja, ki si jih lahko predstavljamo«.³²¹ Bog je onkraj vsega pros-

³¹⁹ Ruyer, »The Status of the Future«, 46.

³²⁰ Prav tam, 47.

³²¹ Prav tam, 50.

tora in onkraj vsega časa ter zajema ves materialni in duhovni svet. To nam zdaj omogoča, da pokažemo na še en vidik božanskosti – in prav mormonistični stavek »Kakor je zdaj človek, je bil Bog nekoč: kakor je zdaj Bog, lahko postane človek«³²² je smer, v katero se želimo zdaj podati.

Kot smo že nakazali v enem izmed predhodnih poglavij te knjige, je s svojo posebno, a izvirno teološko razlago mormonizem lahko predstavljal enega od najvitalnejših in pomembnih poskusov ponovne opredelitve Boga v dobi zgodnjega postmonoteizma in sekularizma 19. stoletja. Po mnenju Simona Critchleyja je osnovno sporočilo mormonizma v zamisli, da se moramo naučiti, kako postati bogovi, in da smo resnično podedovali enako moč in slavo kot Bog ter se zato lahko z njima na enak način povzdignemo. Omogočeno nam je doseči »položaj« Boga, kar pa se bo lahko zgodilo šele v prihodnosti. Utelešenje je torej dvosmerna cesta. In del slehernega od nas, tisti del, ki ga navadno imenujemo duša/duh, je v resnici enakovreden Bogu. Mormonska teologija je s svojo posebnostjo nenehnega razodevanja odprta za prihodnost in nam razkriva resnično *postkrščanski* značaj in sporočilo.³²³ Človeško pobožanstvenje ali apoteoza je tako najpomembnejši del nauk mormonizma. Divinizacija in s tem stremljenje v prihodnost kot naš končni cilj pri doseganju božanskosti – povedano bolj neposredno – pomeni, da ima-

³²² Snow, *Biography and Family Record of Lorenzo Snow*, 46 isl.

³²³ Prim. Critchley, »Why I Love Mormonism«.

mo v sebi sposobnost biti del procesa, s katerim lahko resnično postanemo bogovi. Kot razlaga Davies, apoteoza presega tako »teozo« v smislu procesa človekove preobrazbe skozi združitev z Bogom kot tudi kristološko logiko:

Debata glede »dvoje narave« Božjega Sina je za sodobne kristjane še vedno zanimiva, saj je Jezus kdaj tako pobožanstven, da izgubi stik s človeštvom, kdaj pa predstavljen tako počlovečeno, da mu je odvzet božanski status. Za Svete iz poslednjih dni to ni težava, saj ima vsak posameznik enako »substanco«, vsakdo je v nekem obdobju razvijanja svojega potenciala božanskosti duhovna oseba, in v tem smislu je Jezus samo starejši brat, ki je na poti božanskega razvoja prišel že malo dlje.³²⁴

Potem ko Ruyerjeve besede vzamemo dobesedno in postajamo zdaj skozi proces apoteoze bogupodobni, za nas Bog resnično postane *prihodnost sama*. V *Govoru za Kinga Folletta* – verjetno najbolj navdihujočem in pomenljivem besedilu, kar jih je Joseph Smith kdaj oznanil – mormonski prerok takole opiše genezo Boga:

Najprej je Bog, ki sedi na prestolu v nebesih, človek kot eden izmed vas. To je ta velika skrivnost. /.../ [Ampak] sam Bog, Oče nas vseh, je nekoč živel na Zemlji, prav tako kot sam Jezus Kristus. /.../ V tem je torej večno življenje – v spoznavanju edinega modrega in resničnega Boga. In tudi sami se morate naučiti biti Bogovi – biti kralji in duhovniki Bogu, tako kot so bili vsi Bogovi; napredovati z ene

³²⁴ Davies, *An Introduction to Mormonism*, 80.

stopnje na drugo, malo višjo, od milosti k milosti, od poveličanja k poveličanju, dokler ne boste sposobni sedeti v božji svetosti kot oni, ki so ustoličeni na prestolu večne oblasti.³²⁵

Bog je torej naš prihodnji cilj. Tako kot pri Ruyerveji biološko-teološki inovativnosti obstaja popolna kontinuiteta med človeškimi bitji in bogovi (naj opozorimo na tranzicijo od boga k bogovom kot znamenje inherentno dinamične pluralnosti v konceptu same božanskosti). Materija in njeni elementi so predhodni stvarjenju (in misel *creatio ex nihilo* je kar naenkrat zastarela) tako pri Ruyerju kot v mormonizmu, in celo Joseph Smith meni, da Bog ni mogel ustvariti samega sebe: »Bog sploh nikoli ni imel moči, da bi ustvaril človekovega duha. Tudi samega sebe ni mogel ustvariti. Inteligenca temelji v samoobstoječem načelu; gre za večni duh, ki nikdar ni bil ustvarjen.«³²⁶ V bolj radikaliziranem smislu prostora-časa lahko zdaj trdimo, da je naše pobožanstvenje jasno vtisnjeno v kontinuiteto sfer sedanjosti in prihodnosti. Argument v prid obstoja Boga, ki ga želimo tu predstaviti (in ki ga bomo na koncu tega poglavja nadgradili), se zdaj glasi tako:

Bog je prihodnost sama, ki se v nizu razodetij skozi čas razkriva drugim bitjem kot še-ne-bogovom oziroma nastajajočim bogovom. Bog se je razvil iz najstarejše in še ne povsem razkrite materije ter začel delovati iz prvobitnega kaosa v trenutku v času, ki je nam ljudem še nepoznan. Bog kot polno razvito

³²⁵ Smith, »The King Follett Discourse«.

³²⁶ Prav tam.

(najvišje/superinteligentno) bitje se potem, ko je dosegel svoj cilj, projicira v sedanost. V tem procesu, ki nam je posredovan preko vidnih znamenj (imenovanih tudi »čudeži«), Bog razsvetluje in preobraža delovanje primarnih oblik in sekundarnih sestavljenih bitij tako, da človeška bitja in bitja izven našega dosega vodi po poti razvoja v čedalje bolj agapično razvite vrste. Ezoterična in skrita povezava med Bogom in drugimi bitji se imenuje vez ali gravitacija – in Bog se tako razkrije kot vezna sila. Ta proces lahko navsezadnje imenujemo evolucija materialno-duhovnih vibracij kozmične zavesti, kakor se razkriva v kozmični navzočnosti Boga kot vezi ljubezni.

Da bi lahko celoviteje razvili to misel o časovnosti in prihodnosti Boga ter Bogu kot vezni sili, pa moramo najprej podrobneje razložiti kozmično/naravno vez ali *vinculum*.

Filozof iz Nole: Bog kot vezna sila

V pismu K. A. Eschenmeyerju, datiranem 30. 7. 1801, Schelling zapiše, da je v tistem letu njegovo filozofijo osvetlila luč: začutil je nov vzgib, ki mu je omogočil, da je opustil svojo prejšnjo transcendentalno misel.³²⁷ V razpravi iz leta 1802 z naslovom *Bruno* se Schelling že podaja proti novemu cilju v svojem razmišljanju: v obliki dialoga in v odgovor na Fichtejeve ostre

³²⁷ F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, Bd. 3 (Bonn: Bouvier & Co., 1975), 222.

kritike njegovega sistema nam Schelling – v dialogu zakrinkan kot (Giordano) Bruno (tj. Nolanec)³²⁸ – ponudi nadvse zanimivo razlago naravnih in božanskih načel sveta, in sicer o naravi resničnosti, materije, Boga in njihovih ontoloških, a skritih vezi. S to gesto se težišče filozofije zelo neposredno premakne od Kanta in Fichteja k Schellingu in Heglu. Po Schellingovem mnenju bi to novo misel lahko opisali tako:

Spoznati torej ono diferenco v absolutnem, da je namreč spričo njega ideja substanca, realno nasploh, oblika tudi bistvo, bistv pa oblika, eno neločljivo od drugega, vsako povsem enako drugemu, pa ne le to, temveč drugo samo – spoznati to indifferenco pomeni spoznati absolutno težišče in tako rekoč ono prakovino resnice, katere snov povzroča zlivanje vsega posameznega resničnega in brez katere nič ni resnično.³²⁹

Kot neposredna posledica tega preobrata nemškega idealizma, novega filozofskega pogleda na božja in naravna načela oziroma na Boga in naravo, se vzpostavi nova konstelacija – in sicer, povedano s Schellingovimi sklepnimi besedami iz *Bruna*: »In ko se svobodno gibljemo navzgor in navzdol po tej duhovni lestvi brez vsakega odpora, pri spuščanju ločujemo enost božanskega in naravnega načela, pri dviganju pa vse spet

³²⁸ Naziv »nolanski filozof« izhaja iz dejstva, da se je Giordano Bruno rodil v kraju Nola (blizu Neaplja) in je nosil vzdevek »Il Nolano« (Nolanec).

³²⁹ F. W. J. Schelling, »Bruno ali o božanskem in naravnem počelu reči«, v: *Izbrani spisi* (Ljubljana: Slovenska matica 1986), 134.

ukinjamo v enem, vidimo naravo v Bogu, Boga pa v naravi.«³³⁰ Za Schellinga tako *kovina* resnice kot tudi *zlitine* vseh drugih resnic jasno nakazujejo njegovo »materialno« zaznavo dinamične, a hkrati ontološko ezoterične narave elementarno in materialno zasnovane konstelacije resnice. Izhajajoč iz tega, se nameravamo podati na bolj ezoterično pot proti tej konstelaciji z branjem filozofije Giordana Bruna skozi prizmo magičnih vezi in s tem povezane filozofije mezokozmične koordinacije (vez/*vinculum*). S to gesto želimo pripraviti podlago za našo utemeljitev Boga kot bitja, zaznamovanega kot duhovnomaterialni proces v času, odevajoč in prežemajoč celotnost biti – tako vidne kot nevidne.

Poleg daljnosežnih novosti v kozmologiji in njihovega vpliva na potek znanstvene revolucije je mogoče največji prispevek nolanskega filozofa k zgodovini filozofije njegov predlog popolnoma novega koncepta Boga.³³¹ Za naš poskus načrtanja razsežnosti in meja Nolančevega imanentnega in časovnosinhronističnega kozmičnega Boga je njegovo razumevanje materije ključnega pomena. Sledeč platonistom (duša sveta), najboljšim »materialističnim« tradicijam aristotelizma in novoplatonizma (kar zadeva njihovo obravnavanje materije), islamskim vplivom (Averoes) in prepričanjem Nikolaja Kuzanskega o nezmožnosti ločevanja med neskončno potenco ustvarjati in biti ustvarjen pri

³³⁰ Prav tam, 136.

³³¹ Giordano Bruno, »O vzroku, počelu in Enem«, v: *Kozmološki dialogi*, prev. Mojca Mihelič (Ljubljana: Slovenska matica, 2004).

Bogu, je Bruno poskušal podati višjo (»magično«) sintezo njihovih misli – da bi lahko mislil Boga ali božanstvo v harmoniji z materijo. Po njegovem mnenju je pri Averoesu pohvalno, da materijo obravnava kot vsebujočo neomejene razsežnosti, in če to misel združimo z Brunovo trditvijo, da »naj bo stvar še tako majhna in neznatna, vsebuje del duhovne substance«, ³³² potem je krog sklenjen. Materijo torej razumemo kot podstat, kot nujno načelo, ki ga ni mogoče uničiti: saj je duša prisotna v vseh stvareh; iz tega izhaja, da mora Bog zagotovo biti povezan z naravo oziroma *natura est deus in rebus*.

V poglavju »Magičnost mormonstva« ³³³ nam Stephen H. Webb predstavi magijo v mormonizmu in njegovi teologiji. V krščanstvu je opredelitev nečesa za magično (ali že sam naziv »magično«) slabšalna oznaka, uporabljena za poimenovanje različnih urokov in zarekov brez pomena oziroma, bolj neposredno, kot sredstvo za smešenje nekoga zgolj zato, ker v take stvari verjame. A prav mormonizem s svojim posebnim smislom tako za starodavno magijo kot za novo evolijsko znanost nam omogoča ponoven premislek o pomenu in teološkem smislu teh domnevno nekrščanskih ali preprosto »poganskih« elementov. Webb ima prav, ko trdi, da je izmed številnih zadržkov in predsodkov do magije najmočnejši ta, da je magija »nezdružljiva s prepričanjem, da je Bog popolnoma suveren in kot tak upravlja z vsemi dogodki«. ³³⁴ Webb pa v nasprotju s ta-

³³² Gl. prav tam, 15 (o Averoesu) in 172 (o duhovni substanci).

³³³ Gl. Webb, *Mormon Christianity*, 46–76.

³³⁴ Webb, *Mormon Christianity*, 48.

kimi predsodki pravi, da »je Kristusovo žrtvovanje zadoščalo za *popravo* našega odnosa z Bogom«. ³³⁵ V dobi kvantne misli v fiziki, pa tudi filozofiji in teologiji vemo, da z uporabo *izključno* vzročnega mišljenja ni mogoče razodeti bolj skritih plasti tako fizične kot duhovne resničnosti, ki nas obdaja. Če vzamemo samo en primer takšnega nadgrajenega pogleda na naše intelektualne zmožnosti, lahko zagovarjamo stališče, da se skozi tak način razmišljanja razkriva »prirojena zmožnost človeških možganov in duše, katere najgloblje sposobnosti izvirajo iz samega srca univerzuma«. ³³⁶ Kot je razvidno tudi znotraj kvantne teorije polja,

vesolje in vse njegove sestavne dele tvori energija z različnimi stopnjami vznburjenja. Ljudje, mize, stoli, drevesa, zvezdne meglenice in tako naprej so vzorci dinamične energije, razvrščeni na ozadju (kvantnem vakuumu) mirne, nevzbunjene energije /.../ /Č/e postavimo dve kovinski plošči zelo blizu skupaj, druga drugo privlačita zaradi neznatnega pritiska kvantnega vakuuma na vsako od njiju. Vrsta transcendence, ki jo ponazarja kvantni vakuum, je podobna tisti, ki je opisana kot *dao* ali praznina (šunjata) v mnogih daoističnih, hindujskih in budiističnih besedilih. ³³⁷

Iz tega je mogoče sklepati na dve posledici: prvič, zdaj smo se približali naši začetni definiciji Boga, teme-

³³⁵ Prav tam, 49.

³³⁶ Danah Zohar & Ian Marshall, *Duhovna inteligenca*, prev. E. Majaron (Tržič: Učila, 2000), 18.

³³⁷ Prav tam, 73. Ta fizikalni pojav je poznan pod imenom »Casimirjev pojav«.

lječega na Ruyerveji podrobni razlagi, in sicer da gre za povezavo s prvinskim kaosom/brezdanjim prepadom v nekem trenutku, ki nam je še nepoznan; drugič, magično razmišljanje se zdaj kaže veliko bolj zapleteno in dinamično, kot smo pričakovali. Na božanstvo ali Boga lahko zdaj gledamo kot na »nekakšno vseprežemajočo energijo, iz katere lahko črpamo«. ³³⁸ Kot tak Bog torej ni nesnoven v smislu prostora in tudi ne večni v smislu časa:

Mormoni verjamejo, da med tem in onim svetom obstaja temeljna kontinuiteta, brez vrzeli ali prepadov med materijo in duhom. Bog ni edinstvena entiteta, ki bi obstajala zunaj sveta in od nas zahtevala, da se tudi sami postavimo v ta položaj, če želimo kaj izvedeti o njem. Bog je še kako del kozmosa (oziroma je kozmos del njega), kar pomeni, da se način spoznavanja Boga ne razlikuje od načina, kako spoznavamo karkoli drugega na svetu. ³³⁹

Resničnost kot postajanje in cilj – »dovršeno dinamična ustvarjalnost, ki jo je Bog že dosegel« ³⁴⁰ – je jedro mormonistične radikalne teološke inventivnosti. Po Stephenu H. Webbu bi lahko sporočilo mormonizma kot veje krščanstva zdaj opisali tako:

Če imam prav in sta magija in vera v bližnjem sorodstvu, potem je preprosto smiselno, da bi nova in

³³⁸ Webb, *Mormon Christianity*, 57.

³³⁹ Prav tam, 58. Upoštevajmo tudi naslednje: »Mormonizem trdi, da materija obstaja v skladu s stopnjo duhovne izpopolnjenosti, tako da celo duhovne entitete, kot so Bog, angeli in duša, sestojijo iz nekakšne materije« (59).

³⁴⁰ Prav tam, 60.

plodovita verska tradicija, kot je mormonizem, to oboje povezala, kot je tudi razumljivo, da lahko mormonizem pokaže preostalemu krščanstvu, kako povrniti resnično magični (v smislu navdanosti z občudovanjem in strahospoštovanjem do Božjih del in lepote Kristusa) način bivanja v svetu.³⁴¹

Zdaj je čas, da se posvetimo magičnemu načinu spoznavanja brezmejnega kozmičnega božanstva ali Boga pri mislecu iz Nole.

Kot človek 16. stoletja je Giordano Bruno še vedno verjel v demone. Vse od otroštva jih je srečeval kot sile duha, ki so znale kamenjati ljudi ali ponoči ukrasti plašč. To so bila živa bitja z eteričnim telesom, ki so lahko prevzemala različne oblike in so videla v prihodnost.³⁴² Toda magija Nolanca je kmalu postala bolj intelektualne in filozofske narave. Bil je prepričan, da bo z urjenjem veščine pomnjenja (utemeljene v mnemotehniki Ramona Llulla) znal v umu »povezati« in v njem »zadržati« sveto znanje ter tako v intelektualnem smislu »obvladati celoten univerzum«. ³⁴³ Bruno je menil, da materija lahko prevzema neskončno oblik po za-

³⁴¹ Prav tam, 70.

³⁴² Ingrid D. Rowland, *Giordano Bruno: Philosopher/Heretic* (Chicago / London: The University of Chicago Press, 2009), gl. 15. poglavje. Za vse dvomljivce naj omenimo samo obstoječo prakso eksorcizma (izganjanja hudiča) v katoliški Cerkvi. Za obrede eksorcizma gl. dokument *Of Exorcisms and Certain Supplications* (*De Exorcismis et Supplicationibus Quibusdam*; popravljen in dopolnjen l. 1999).

³⁴³ Prav tam, 120.

slugi duše sveta in prav delovanje njune povezave ali vezi med tema entitetama je našega filozofa najbolj zanimalo. Po mnenju filozofa iz Nole je namreč vse vezi »mogoče zvesti na vez ljubezni«. ³⁴⁴ Tega *vinculum* ali skrite vezi ni najti v vidnih stvareh, je pa na neki način prikrito navzoča v kozmosu, saj je

vinculum to, kar njega, ki veže (*vinciens*), v večno spremenljivi meri povezuje z vezanim (*vinciendum*). Prvotna enotnost Vsega tako vzpostavlja pogoje za uspeh magičnega delovanja, saj nam omogoča razumevanje, kako lahko mag obstoječo navidezno mnogoterost povrne v njeno temeljno enotnost. Tudi človeška bitja so predstavljena kot materija, prek površja katere prehajajo neskončne oblike, in sleherna od njih je nedvomno *vinculum*, ena od mnogih, s katerimi se pravzaprav srečujemo vsi. ³⁴⁵

Jasno je, da Bruno uporablja magijo na način, ki smo ga že na začetku orisali v kontekstu mormonske teologije. Obravnava torej samo magijo božanskega, fizikalnega in matematičnega tipa. V okviru sodobne znanstvene misli bi to vključevalo prispevke s področja teologije, kozmologije in religiologije (za *božansko področje*), fizike in astrofizike (za *kvantno področje*) in logike (za *področje vezi*). Takšen ustroj se popolnoma uje ma z naravo »Resnice«, ki je za Nolanca »idealna,

³⁴⁴ Giordano Bruno, *Cause, Principle and Unity / And Essays on Magic*, prev. Robert de Lucca. Cambridge: Cambridge University Press, 1998), XXVIII (Uvod).

³⁴⁵ Prav tam, XXIX (Uvod).

naravna in pojmovna«; oziroma se, bolj na splošno, pojavlja kot metafizika, fizika in logika.³⁴⁶ Resnica je torej »vidna v vseh živih bitjih in deluje po večnih zakonih imanentnega Boga, ki ga gre istovetiti z brezčasnim vesoljem.«³⁴⁷ Najpomembnejši vidik njegove teorije magije je, da

različni duhovi naseljujejo telesa ljudi, živali, kamnov in mineralov [ter da] nobeno telo ni povsem brez duha in inteligence. /.../ In nazadnje, zavestno moramo sprejeti in odločno zatrditi, da so vse stvari polne duhov, duš, višje sile in Boga ali božanstva ter inteligenca kot celota in duša kot celota obstajata vsepovsod, čeprav ne počneta vsega povsod. /.../ Zato filozofi trdijo, da je v prvotnem stanju stvari obstajala ena materija, en duh, ena luč, ena duša in en intelekt.³⁴⁸

Brunovo delo *O vezeh na splošno* (*De vinculis in genere*) prinaša podrobnejšo razlago o silah, ki vežejo, in njihovih učinkih tako v vidnem kot v nevidnem kozmosu ali naravi. Za Bruna so glavne vezne sile Bog, demoni, duše, živali in narava. V osnovi pa obstajajo štiri stvari, ki se nahajajo v bližini Boga, in sicer duh/um, duša, narava in materija. Krožijo in se vrtijo okoli Boga, na katerega jih veže večji ali manjši privlak. Metafizično

³⁴⁶ Marko Uršič, »Neskončno vesolje Giordana Bruna«, v: G. Bruno, *Kozmološki dialogi*, LXV.

³⁴⁷ Navedeno po angl. prevodu: Giordano Bruno, *The Expulsion of the Triumphant Beast*, prev. Arthur D. Imerti (Lincoln in London: University of Nebraska Press, 2004), 31 (Urednikov uvodnik).

³⁴⁸ Bruno, *Cause, Principle and Unity*, 125 in 129.

gledano, ljudi najmočnejše povezujejo vezi ljubezni, v fiziki pa za vezno silo lahko označimo vse od gravitacijske sile, elektromagnetne sile, močne jedrske sile in šibke jedrske sile do gravitacijske sile temne snovi (o elektromagnetnih in gravitacijskih poljih razmišljamo kot o nizih silnic, ki potiskajo ali pritegujejo predmete k drugim predmetom³⁴⁹). Človeška bitja se lahko navežejo na druga človeška bitja ali živali in obratno; glasba lahko pritegne z globoko estetiko in, ne nazadnje, na povsem drugi ravni, zvezde in galaksije z drugimi zvezdami in galaksijami povezuje gravitacijska sila. Po Brunu – in da sklenemo krog z našimi izhodiščnimi razlagami načel skladnosti:

Stvari v vesolju so urejene tako, da tvorijo določeno skladnost, znotraj katere lahko prehajanje iz vseh stvari v vse stvari poteka v neprekinjenem toku. /.../ In prav tako kot obstajajo številne vrste stvari in razlike med njimi, imajo te različne stvari tudi različne čase, kraje, posrednike, poti, delovanja in funkcije. /.../ Če bi obstajala samo ena ljubezen in s tem samo ena vez, bi vse bilo eno.³⁵⁰

Po Brunu v vseh stvareh obstaja ena temeljna (božja) sila, in ta sila se imenuje ljubezen. Ta vez se razodeva kot »hipostaza stvari«,³⁵¹ tako vidnih kot nevidnih. Vendar zaenkrat še ni mogoče razviti celovite teologije, utemeljene na povezanosti ali vezi, pojmovane *kot lju-*

³⁴⁹ Gl. Kip Thorne, *The Science of Interstellar* (New York in London: W. W. Norton & Company, 2014), 224 isl.

³⁵⁰ Bruno, *Cause, Principle and Unity*, 170 isl.

³⁵¹ Prav tam, 171.

bezen. Treba je najprej odkriti manjkajoči člen – in tu lahko samo nakažemo možnost kozmičnega Kristusa kot najmočnejše med veznimi silami –, ki se bo razkri-la kot *kozmična vibracija ljubezni*.³⁵²

Prihodnost Boga v *Medzvezdju* Christopherja Nolana

V nadaljevanju nameravamo združiti idejo prihodnosti Boga ter materialno podprto vezjo/*vinculumom* med naravo, človekom in Bogom v novo sintezo, ki nam bo omogočila potrditev naše izhodiščne teze iz zaključka prvega dela tega poglavja – o Bogu kot prihodnosti sami in dovršeno razvitem Bitju, ki se projicira v sedanost/preteklost preko vidnih/materialnih znamenj ali božanskih gest, temelječih na kozmični vezi. Podajmo se na popotovanje v to prihodnost tako s Christopherjem Nolanom (tu kot nekakšnim dvojnikom našega Nolanca) kot njegovim filmom *Medzvezdje*.

³⁵² Morda ni naključje, da se izraz *vinculum* (vez) pojavi samo še pri Mauriceu Merleauju-Pontyju v skripti za predavanja z naslovom *Narava* iz leta 1959/60, ki so redke, a izjemen poskus razmišljanja znotraj Brunove sfere misli. To v celoti potrjuje naslednja ugotovitev: »Obstaja edinstvena filozofska tema: neksus, vez (*vinculum*), 'Narava' – 'Človek' – 'Bog'. Narava kot eden izmed 'listov' Biti in filozofski problemi so koncentrični«. Gl. Merleau-Ponty, *Nature*, 204. Glede pomena »lista« (*feuille*) gl. op. 7 na str. 305: pri tej metafori gre tako za organicistični kakor paginacijski (kakor se uporablja pri tisku in s tem pri nošenju pomena) pomen »lista«.

Nolanovo *Medzvezdje* je eden od najizvirnejših primerov, kako si lahko predstavljamo vez ljubezni in prihodnost Boga na ozadju potovanja skozi čas, kvantne fizike in postapokalistične misli.³⁵³ Od samega začetka zgodovine filma je čas oziroma filmska temporalnost eno izmed najpomembnejših okolij za alternative poglede na življenje in stvarnost ali zamišljanje alternativnih prihodnosti. To še posebej drži za Christopherja Nolana, za katerega je film »svojevrsten časovni stroj«.³⁵⁴ Zgodba filma *Medzvezdje* si že sama po sebi zasluži posebno pozornost, saj je njeno postapokaliptično prizorišče neločljivo povezano z eno najbolj perečih problematik našega časa – podnebno krizo. Prikazuje bližnjo prihodnost, v kateri se človeštvo znajde pred katastrofo in je prisiljeno – na robu lakote – iskati nov dom v vesolju. V središču filma je zgodba o t. i. Prašni skledi (ang. *Dust Bowl*) – najhujši ekološki katastrofi v ameriški zgodovini, ki jo je zakrivil človek, pravzaprav prvi ekološki katastrofi na svetu, ki se je zgodila kot posledici-

³⁵³ Scenarij za *Medzvezdje* sta brata Jonathan in Christopher Nolan napisala v tesnem sodelovanju z Nobelovim nagajencem za fiziko, profesorjem Kipom Thornom. Thornovi starši so bili člani Cerkve Jezusa Kristusa svetih iz poslednjih dni (mormonov) in sta tudi Thorna vzgojila v tej veri, toda sam se opredeljuje za ateista.

³⁵⁴ Jacqueline Furby, »About Time Too: From *Interstellar* to *Following*, Christopher Nolan's Continuing Preoccupation with Time-Travel«, v: Jacqueline Furby & Stuart Joy, ur., *The Cinema of Christopher Nolan: Imagining the Impossible*, 247–267 (London in New York: Columbia University Press, 2015). Gl. 249 za navedek.

ca človekovega delovanja in dejanj. Z izrazom Prašna skleda so poimenovali eno najbolj žalostnih obdobjev v zgodovini ZDA, zaznamovano z množičnim eksodusom obupanih Američanov, ki so zapustili domove v iskanju zavetja in hrane drugje.³⁵⁵ Nolan je v tej katastrofi našel vzgib za svojevrstno filmsko popotovanje v prihodnost, ki ga je naslonil na karseda natančno znanstveno podlago in neverjetno bogato filozofsko domišljijo. Sprva se zdi, kot da Nolana ne zanimajo teološke posledice te zgodbe (nikjer v filmu se ne omenja Bog ali božanstvo), toda tako rekoč vsi osrednji elementi filma nakazujejo na poglobljeno razmišljanje, ki bi lahko nakazovalo kaj več kot zgolj domišljijско potovanje v filmsko časovnost in prihodnost: od Murphinega »duha«, manipulacij s časom in materijo ter kvantnih dimenzij kontinuuma prostora-časa do petdimenzionalnih bitij (iz hiperprostora³⁵⁶) (morda bogov?) in tesarakta; od negotove usode in brezupnosti apokaliptične prihodnosti in ljubezni kot najmočnejše izmed vseh vezi do odrešitve človeštva, ki jo *z zelenimi polji in novim življenjem* napovedujejo zadnji prizori filma – vsi ti elemen-

³⁵⁵ Za več o obdobju peščenih viharjev gl. Dayton Duncan, *The Dust Bowl: An Illustrated History* (San Francisco: Chronicle Books, 2012), in Timothy Egan, *The Worst Hard Time* (Boston in New York: Mariner Books, 2006).

³⁵⁶ Gl. Thornovo delo *The Science of Interstellar* za več podrobnosti o prizadevanjih številnih fizikov, da bi razumeli tako imenovane »singularnosti«. »Iz teh prizadevanj se je porodila teorija superstrun, ki je nato privedla do domneve, da je naše vesolje najverjetneje brana, ki se nahaja znotraj višjedimenzionalnega ‚hiperprostora‘« (227).

ti kažejo na Nolanovo izhodiščno konstelacijo, ki jo želimo tu interpretirati v bolj teološkem duhu. Če dodamo še samo kvantno fiziko in njeno iskanje dokončnih odgovorov o naravi univerzuma (ki ima v tem filmu tako vidno vlogo), pridemo do zaključka, da različnih vidikov stvarnosti, ki obstajajo pod vidnim in materialnim svetom, ne moremo v celoti razumeti. Lahko bi se celo izkazalo, da bi nam rezultati fizikalnih kvantnih zakonov resnično pomagali razumeti to, kar smo prej opisali kot učinke »magične« vezi. In tu se razmišljanje Christopherja Nolana sreča z mislijo našega nolanskega filozofa.

Zgodba iz filma *Medzvezdje* pripoveduje o Cooperju, nekdanjem pilotu in inženirju pri Nasi, njegovi desetletni hčerki Murph in njuni družini (ki vključuje še Cooperjevega tasta in Murphinega petnajstletnega brata Toma). Živijo v časih velike podnebne krize in pridekujejo koruzo, saj je to vse, kar je leta 2067 še ostalo od poljedelstva. Jasno je tudi že, da kmalu še koruze ne bo več mogoče gojiti. Nekega dne Murph omeni, da je v njeni sobi *duh* (tukaj se lahko spomnimo, da je tudi Giordano Bruno verjel v »demone«), ki ji preko knjig, ki v različnih vzorcih padajo s knjižnih polic v njeni sobi, pošilja skrivnostna sporočila. Eno od teh sporočil vsebuje šifro (izkaže se, da gre za geolokacijske podatke skrivnega kraja), ki njo in njenega očeta pripelje do tajne baze Nase. Cooper in Murph tam spoznata profesorja Branda in njegovo ekipo ter njihov strogo zaupni program za iskanje rešitve za človeštvo v vesolju – nove planete, ki bi bili primerni za naselitev. Profesor Brand povabi Cooperja (poslednjega s tovrstnim znanjem na

Zemlji), naj se pridruži skrivni medgalaktični odpravi na tri planete v oddaljene galaksije izven dosega običajnih odprav. Tri pionirje – Miller, Manna in Edmundsa – je NASA že pred časom poslala na te planete (ki se zdaj imenujejo po njihovih »ustanoviteljih«), saj so jih prepoznali kot najboljše kandidate za človeštvo. Cooper se zaveda, da bo močno ogrozil svojo družino, če se poda na tako nevarno potovanje, toda izziv vseeno sprejme. Njegova hči Murph ima zaradi njegove odločitve občutek, da jih zapušča, vendar ji oče obljubi, da se bo vrnil. Vendar pa med Cooperjevim potovanjem skozi galaksije zaradi dilatacije časa njegova in hčerina časovna premica naenkrat postaneta neusklajeni, kar radikalno ogrozi vez med njima. S pomočjo tesarakta (štiridimenzionalne hiperkocke, ki naj bi jo tja postavila višje razvita bitja) lahko Cooper potuje skozi galaksije in tudi nazaj v čas; na ta način ima dostop do sobe tako desetletne kot štiridesetletne Murph. Takšno potovanje je mogoče, ker so ljudje kakih petdeset let poprej odkrili, da so neznana bitja (iz prihodnosti) v bližino planeta Saturna postavila črvino in s tem človeštvu omogočila potovanja s svetlobno hitrostjo v oddaljene galaksije s planeti, primernimi za poselitev. Ti planeti se nahajajo v bližini črne luknje, imenovane Gargantua, ki je od Zemlje oddaljena deset milijard svetlobnih let. Ko se Cooper znajde v tesaraktu, ki je zdaj spojen z Murphino sobo, se izkaže, da je bil on sam njen »duh«, ki je s tem, ko je Murph posredoval lokacijo skrivne Nasine baze in potrebne kvantne podatke, pravzaprav hčerki omogočil, da je rešila človeštvo. Tesarakt se ne nahaja samo vzporedno z Murphino sobo,

pač pa »poseduje potencialno neskončno število ploskev, od katerih se vsaka s knjižnimi policami spaja v določenem trenutku, celota pa predstavlja Murphino sobo v vsakem možnem trenutku«. ³⁵⁷ Pripomniti moramo, da pravila *Medzvezdja* Cooperju ne dovoljujejo, da bi potoval v lastno preteklost, zato pa omogočajo, da »gravitacijske sile lahko ponesejo sporočila v preteklost naše brane«. ³⁵⁸ Tesserakt se tako zdi simbol kvantne sinhronosti onkraj kontinuuma prostora-časa naše brane. Teološko se tesserakt pojavlja kot planjava imanence ljubezni, kraj božje previdnosti, simbol prihodnjega bivališča razvitih bitij-bogov.

Ena od najizvirnejših idej tega filma je, da človeštvo pravzaprav živi v petdimenzionalnem hiperprostoru, ki ga naseljujejo hipersferna ali petdimenzionalna bitja. Ob neizogibni katastrofi prav ta bitja pomagajo prebivalcem Zemlje naseliti nove svetove vesolja, ki so primerni za življenje, in tako preživeti kot vrsta. ³⁵⁹ Toda

³⁵⁷ Furby, »About Time Too«, 250 isl. Celotna zgodba in druge podrobnosti o filmu *Medzvezdja* so na voljo na naslovu https://en.wikipedia.org/wiki/Science_fiction_film.

³⁵⁸ Thorne, *The Science of Interstellar*, 263. Thorne v tej knjigi takole pojasnjuje razliko med pojmom brane (*brane*) in višjedimenzionalnega prostora (*bulk*): »Throughout this book I visualize warped space by picturing our universe as a two-dimensional warped membrane, or brane, that resides in a bulk with three space dimensions« (186).

³⁵⁹ V četrti epizodi druge sezone ameriške serije *The Expanse* [Prostranstvo] smo priča izstrelitvi ogromne vesoljske ladje Nauvoo, ki so jo zasnovali Sveti iz poslednjih dni: »Nauvoo so izvirno dali izdelati mormoni, da bi z njo na tisoče svojih članov odpeljali na več generacij dolgo po-

tovanje na Tau Ceti, zvezdo spektralnega razreda G, ki je približno 12 svetlobnih let oddaljena od našega Osončja.« O tem gl. K. Murnane, »Science and Tech in Syfy's 'The Expanse': The Spectacular Launch of the 'Nauvoo'«, *Forbes* (1. 3. 2017). V *Dragocenem biseru*, enem od svetih spisov mormonske cerkve, je opisan planet Kolob kot kraj, ki je geografsko najbližji Bogu, hkrati pa tudi planet, kamor Sveti iz poslednjih dni odpotujejo po smrti (gl. *Dragoceni biser*, Abraham 3,2–3,16). Avtor izvirne postapokaliptične televizijske serije *Bojna ladja Galaktika* (1978–79), Glen A. Larson, ki je bil tudi sam član Cerkve Jezusa Kristusa svetih iz poslednjih dni, je v serijo vnesel elemente mormonizma – še posebno očitna referenca je planet Kobol (tj. mormonski Kolob) kot prebivališče bogov. Že sama ideja medgalaktičnega potovanja je za krščanstvo nenavadna, saj je to skeptično do kritičnega ali tehnološkega posthumanizma. »Ne smemo [pa] pozabiti, da se je globoko v krščanski zgodovini, v dobi mračnjastva, civilizacija ohranjala v odmaknjenih skupnostih, na primer samostanih« (B. P. Green, »The Catholic Church and Technological Progress: Past, Present, and Future«, v: N. Herzfeld (ur.), *Religion and the New Technologies*, Basel: MDPI, 2017, 25) in da je Cerkev od samih začetkov podpirala raziskovanje – tako v fizičnem kot intelektualnem smislu. Gl. tudi delo Barryja H. Downinga *The Bible and Flying Saucers* (New York: Avon, 1970), v katerem avtor povezuje NLP-je z angeli in zagovarja možnost, da so življenje na Zemljo prinesli Nezemljani. Podobne zamisli o tem, da so NLP-ji del božje vojske, je najti v delu Billyja Grahama *Angels: God's Secret Agents* (Garden City, NY: Doubleday, 1975). Za novejšo razlago astroteologije Teda Petersa gl. sklepni del te razprave. Peters Downingova teološka prizadevanja označi za »hermenevtiko svetih spisov, ki temelji na zunajzemeljski in-

kdo so ta bitja iz hiperprostora? V *Medzvezdju* so jih imenovali »Oni« – in nihče ni vedel, kdo so. V domišljiji Christopherja Nolana so ta bitja »pravzaprav naši potomci: ljudje, ki se v daljni prihodnosti razvijejo do te mere, da usvojijo dodatno prostorsko dimenzijo in bivajo v hiperprostoru«. ³⁶⁰ Tako je mogoče, da ta bitja *obstajajo*: in če obstajajo in če prehajajo skozi naše svetove, je mogoče, da njihova gravitacija vpliva na nas: »Na primer, če se hipersferno bitje pojavi v mojem želodcu in poseduje dovolj močen gravitacijski privlak, lahko v želodcu občutim krče, ko se moje mišice napnejo in poskušajo preprečiti, da bi jih posrkalo v središče

terpretaciji«. Gl. Ted Peters, *God – The World's Future: Systematic Theology for a New Era*, 3. izd. (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 714.

³⁶⁰ Thorne, *The Science of Interstellar*, 22. Tu so zdaj na voljo tri možnosti: (A) bitja iz hiperprostora so naši potomci, ujeti v pogubno in počasi zategujočo se časovno zanko zaradi neizbežne katastrofe, ki jih bo doletela, če nam ne bodo mogli posredovati življenjsko pomembnih podatkov. Zmožni so potovati nazaj v času, omejuje jih le pravilo, da nikoli ne morejo potovati v lastno preteklost; (B) bitja iz hiperprostora so bogovi ali Bog, ki kot intelektualno-materialno-tehnološko razvito/a najvišje/a bitje/a komunicira/jo nazaj v preteklost iz hiperprostora med dvema singularnostma. Delujejo kot budistične bodhisattve, ki si prizadevajo doseči končno razsvetljenje (tj. točko onkraj roba singularnosti), vendar se v skladu s svojo najvišjo etično zaobljubo odpovedujejo prehodu v *nirvāṇo*, vse dokler druga bitja ne bodo razsvetljena; (C) bitja iz hiperprostora so Nezemljani z napredno tehnologijo, ki z nami komunicirajo preko tesarakta.

krožnega preseka tega bitja.«³⁶¹ Ena od hipotez na prostorski ravni je, da vesolje kot nekakšna membrana (fiziki ji pravijo »brana«) »biva v višjedimenzionalnem ,hiperprostoru', ki so ga fiziki [v angleščini] poimenovali ,bulk'«. ³⁶² Ker ima brana nujno tri prostorske dimenzije, naj bi hiperprostor imel vsaj štiri. Znanstveniki še ne vedo, ali hiperprostor resnično obstaja, toda po teoriji superstrun, ki sta jo leta 1984 napovedala Michael B. Greene in John Schwarz (teorija, ki združuje kvantno mehaniko in Einsteinovo splošno relativnost ter vključuje supersimetrijo), bi moral poleg naše tridimenzionalne membrane obstajati tudi večdimenzionalen hiperprostor (ki ima po tej teoriji dodatnih šest prostorskih dimenzij). ³⁶³ Naša hipoteza bi bila naslednja: na enak način kot »skrivnostna« ali znanstveno še neodkrita relacijskost povezuje brano in hiperprostor, se prav takšna relacijskost pojavlja tudi med dvema trenutkoma v času: čas nas vseh (kot človeških bitij) mora biti na še neznan način povezan s temporalnostjo »Boga«, ki tako rekoč posega v naše »običajne« svetove

³⁶¹ Prav tam, 192 isl.

³⁶² Prav tam, 32.

³⁶³ Gl. Green, M. B. in Schwarz, J. H., »*Anomaly Cancellations in Supersymmetric $D = 10$ Gauge Theory and Superstring Theory*«, *Physics Letters B* 149/1-3 (1984), 117-122. Za več o teoriji superstrun gl. Brian Greene, *Čudovito vesolje: superstrune, skrite dimenzije in iskanje končne teorije vsega* (Tržič: Učila International, 2004). Zaenkrat še nimamo na voljo sredstev, s katerimi bi lahko znanstveno preizkusili to teorijo in potrdili njeno veljavnost.

preko učinkov, ki smo se jih naučili imenovati »čudeži«. Podobno – kot v prostorskem smislu – je mogoče, da ta Bog obstaja (kot najvišje bitje iz hiperprostora): če obstaja in na neki način (skrivnostno) *prehaja* skozi naše svetove, bi lahko njegova »gravitacija« na nas vplivala na načine, ki so nam še nedoumljivi in jih ne znamo opisati. Bog, ki je *prihodnost sama* (Ruyer), pošilja sporočila kot nad-človeško-tehnološko razvito bitje v preteklost. Tesserakt naj bi predstavljal kozmični »medij« za prenos najvišje Božje ljubezni do človeka in narave (ter se tako razkrival tako etično kot ekološko).

Poleg postapokaliptičnega prizorišča in znanosti potovanja med galaksijami ter v času želimo našo teološko pozornost usmeriti tudi na Murph (Cooperjevo hčerko) in dr. Amelio Brand (hčer prof. Branda). Njuni zgodbi sta zgodbi o *ljubezni, veri in upanju* – in prav tu lahko vzporedno s *skrajno* znanstvenim filmskim okvirom uvedemo in upoštevamo *teološke* vidike. Murph in Amelia sta hčeri, ki v nevarnih časih iščeta ljubezen in zaupanje. Murph zaupa v to, za kar trdi, da so sporočila »duha«: njena ljubezen do očeta, zaupanje vanj in upanje za človeštvo so tako neizmerni. Amelio – čeprav Cooper ves čas zavrača njeno zaupanje kot pristransko in svoje upe polaga v Mannov planet (kar se izkaže za katastrofalno napako) – podobno vodi ljubezen do Edmunda ter vse do konca zaupa v njegovo misijo in njegov planet; Amelia poleg tega (intuitivno) »ve«, da v vesolju obstajajo sočutna bitja iz hiperprostora in s tem v skladu izjavi: »In kdorkoli že so Oni, se zdi, da nas

varujejo.«³⁶⁴ Desetletna Murph je prepričana, da je v njeni sobi duh, ki ji nekaj sporoča. Čeprav njen oče ves čas zavrača njene intuitivne zaznave (glede na prej obravnavano lahko sklepamo, da Cooper hčerino vero uvršča med neosnovana magična prepričanja ...), Murph vztraja, da bi lahko šlo za znamenja skrivnostne komunikacije, ki prihaja iz neznanega vira, morda celo od kakšnega boga. Njena vera dvakrat odločilno vpliva na potek dogodkov: prvič, ko zaradi svoje vere v duha razkrije skrito kodo, ki dejansko omogoči človeštvu, da se poda na potovanje v novi svet, ki ga bo naselilo, in drugič, ko zaradi upanja v očetovo vrnitev, zdaj štiridesetletna, odkrije odločilne kvantne podatke z ročne ure v svoji sobi, ki ji jo je oče podaril pred odhodom in ki zdaj omogoči človeštvu, da zapusti nevarno dušeče ozračje na Zemlji. Zadnji prizori *Medzvezdja* ponovno potrdijo pomembno vlogo Amelie – namreč, potem ko se sreča z ostarelo Murph, ki se bliža smrti, se Cooper odpravi na Edmundsov planet, da bi se tam pridružil Amelii.

A vrnimo se končno spet k našemu Nolancu, njegovi teoriji veznih sil in teoloških posledic, ki jih je mogoče izpeljati iz njegovega nauka. Po Brunu, kot že vemo, je »*vinculum* to, kar povezujočega (*vinciens*) v vsakokratno drugačni meri povezuje z vezanim (*vinciendum*)«.³⁶⁵ Če to prevedemo v teološki jezik, pomeni, da tesarakt kot kvantno polje vezne sile lahko predsta-

³⁶⁴ Cit. po Thornu, *The Science of Interstellar*, 193.

³⁶⁵ Bruno, *Cause, Principle and Unity / And Essays on Magic*, xxix (Uvod).

vlja takšen *vinculum*. Magično delovanje sil, ki vežejo – tj. futuristično razvitih človeških bitij ali bogov –, je proces obnove vse bolj načetih vezi ljubezni, od tistih bolj elementarnih do povezav z drugimi čutečimi bitji pa vse do narave kot temeljne in prvinske celote. Bitja brane so zdaj lahko predstavljena kot materija, na površju katere se izmenjujejo neskončne oblike; sleherna od njih nedvomno predstavlja vez (*vinculum*). Dodatek k naši utemeljitvi obstoja Boga iz zaključka našega prvega razdelka, posodobljen z našo interpretacijo *Medzvezdja*, bi se tako nazadnje glasil:

Na kulisi obstoja branskih bitij in predmetov Bog biva kot najvišje bitje hiperprostora. Bog prehaja skozi naše svetove, na katere vpliva s svojo »gravitacijo« na načine, ki jih še ne zmoremo doumeti ali jih znanstveno opisati. Te dogodke lahko označimo za kozmične konstelacije *vinculuma* ali vezi ljubezni, ki določajo naše agapično delovanje. Kot povzdignjeno duhovno-materialno bitje Bog subtilno prehaja skozi površino branskih bitij, ki o teh komaj zaznavnih prehodih poročajo kot o »mističnih izkušnjah«. Skozi interakcijo med Bogom in branskimi bitji poteka skrivnostno sporazumevanje med mikrokozmičnimi (branskimi bitji, predmeti) in makrokozmičnimi (Bogovi, druge vezne sile) »božanstvi«.

O astroteologiji

Sklenimo tu naše popotovanje po še ne popolnoma pojasnjenih prostorih s sklepno opombo o astroteologiji. Ted Peters je tisti, ki je v sodobnem času utemeljil

to novo podpodročje v sistematični teologiji. V 13. poglavju svojega dela *God – The World's Future* (z naslovom »Astroteology«) je ponudil doslej najbolj dodelano razlago tega novega področja.³⁶⁶ Po Petersovem mnenju ima astroteologija štiri osnovne naloge: (1) razmišljati o razsežnosti stvarstva onkraj geocentrizma; (2) zastaviti kristološke parametre v novi astroteološki luči; (3) preučiti in kritično obravnavati astrobiologijo od znotraj; in končno, (4) sodelovati z voditelji drugih verskih tradicij in z znanstveniki, da bi lahko javnost pripravili na morebiten stik z Nezemljani. Te naloge le delno sovpadajo s tem, kar smo želeli tu predstaviti, toda Peters predstavitev tega področja sklene z mislijo o naši kozmični prihodnosti, ki pa se pravzaprav neposredno ujema z našimi utemeljitvami časovnosti Boga:

Naše sedanje stvarstvo se bo izpolnilo skozi novo stvarstvo, ki ga je Bog obljubil. Oziroma, če obrnemo, Božje novo stvarstvo bo *retroaktivno* določilo in opredelilo sedanje stvarstvo. *Bog je prihodnost vseh stvari*, tudi galaksij in zvezd v njih.³⁶⁷

³⁶⁶ Gl. Peters, *God – The World's Future*, 699–734. Izraz »astroteologija« je skoval William Derham (1657–1735).

³⁶⁷ Prav tam, str. 733 isl. (naš poudarek). Prim. tudi: »Ker je Bog prihodnost sveta, lahko oči vere vnaprej vidijo boljši svet, ki bo prišel. Ta vizija vključuje novo stvarjenje, skladno celoto, dom zdrave medsebojne povezanosti. /.../ Skratka, celote ne bomo imeli do nastopa eshatona. In vendar je moč eshatološke celote veljavna v sedanjosti. Deluje vnaprej. Je moč Božje milosti, ki nas kliče k sebi in nam daje moč, da se osredinimo na vero v prihodnost, ki bo Božja« (336 isl. ter 338 isl.).

Ta odlomek resnično tesno poveže naše vprašanje temporalnosti Boga z vprašanjem astroteologije. Tako lahko zdaj končno povzamemo našo teološko razlago opisanih pojmov.

Jedrni argument, ki smo ga predstavili v naši filozofski teologiji, z obravnavo filozofije Bruna in Ruyerja na eni strani ter bogate znanstveno-religiozne domišljije mormonizma in *Medzvezdja* na drugi, je bil, da je Bog prihodnost sama, ki se »projicira« v sedanost in kot vezna sila vpliva na »nas« ali »nas« vodi skozi različne šibke interakcije. Temelječ v filozofsko-teološki domišljiji (in tako soroden Deweyjevi izvirni ideji o Bogu kot združitvi idealnih vrednot v prihodnosti³⁶⁸), je Bog kot temporalnost prihodnosti skrivnostno znamenje kontinuitete in soodvisnosti na področju, ki zajema vse od subatomskega do višjih človeških vrednot skozi čas. Kot ideja najvišje inteligence se Bog *nam* (še-ne-bogovom) razodeva skozi filozofijo, vero, znanost in umetnost: skozi ta razodetja idej, naravnih zakonov in umetniških del se nam svet, nekako retroaktivno in sinhronistično, razkriva kot del njegovega neprekinjenega stvarjenja. Znotraj teh številnih razodetij se Bog izpričuje kot vseprisotna kozmično-kvantna energija, iz katere se lahko napajamo – živa bitja pa so materialne entitete, katerih telesa se lahko s to energijo srečujejo, jo vpijajo in delijo: na podlagi teh srečanj

³⁶⁸ Gl. Dewey, *Skupna vera*, 59–60. Ideja Boga za Deweyja pomeni združitev idealnih vrednot, pri čemer z domišljijo posegamo v samo jedro naših prepričanj in vrednot ter združujemo naše odnose, stališča in vedenje v smiselno celoto.

lahko spodbujajo agapično delovanje. Kot način napovedovanja bodoče vezi, ki bo povezala in združila vse, se ta srečanja pri človeku kažejo kot znamenja *ljubezni*. Ta srečanja so znamenje našega pobožanstvenja in Bog-prihodnost je vibracija kozmične mreže ljubezni, katere del smo.

Naše misli lahko zdaj povzamemo takole:

- (A) Bog-prihodnost deluje v tem svetu preko številnih razodetij, ki jih bitja občutijo kot ultrašibke interakcije, ki jih spodbujajo k spremembam smeri in delovanja.
- (B) Ljudje ta razodetja občutimo kot znamenja nekega bodočega stvarstva, ki ga Bog kot vezna sila projicira v sedanjost.
- (C) Najvišja kozmična usklajenost med vseobsegajočim Bogom in bitji (materijo, na površju katere se izmenjujejo neskončne oblike) se imenuje planjava ljubezni.
- (D) Božanska razodetja in kozmična usklajenost omogočajo človeškim bitjem, da vzpostavijo agapično delovanje in v njem sodelujejo.

* * *

Po Catherine Keller je vesolje tako skrivnostno prepleteno, da se njegovi delci pravzaprav »usklajujejo v trenutku, precizno in na kakršni koli razdalji – celo od enega do drugega konca galaksije« in da »se za med seboj oddaljene dogodke zdi, da se vzajemno čutijo«.³⁶⁹

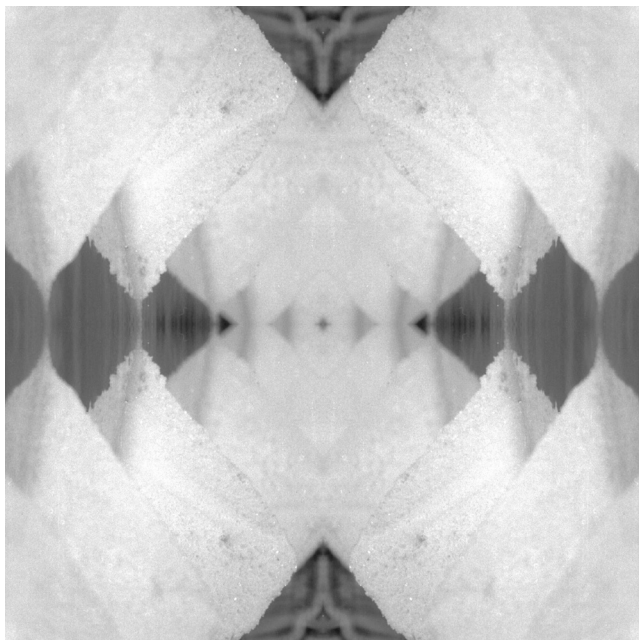
³⁶⁹ Keller, »The Entangled Cosmos«, 8.

V naši utemeljitvi smo to razumeli kot primer skritega in skrivnostnega sporazumevanja med mikrokozmičnimi in makrokozmičnimi bitji, ki imajo temelj ali pobudo v Bogu kot vezni sili. V jeziku Kuzanca Keller poudarja, da je Bog v vsem in s tem v vsaki posamezni stvari ter dodaja – s čudovito kvantno-teološko metaforo:

Učimo se o neposredni povezanosti, ki deluje tudi na največjih razdaljah, kjer ni praznine, temveč neskončno prožna količina skrivnostne energije. Prav energija širjenja lahko izvira iz tesne prepletenosti. Ne ozirajte se na matematiko. Pomislite na metaforo! Zdi se, da stari mistični trop »bleščeče temine« – žareče teme neskončnega, ki smo mu nadeli vzdevek Bog – zadobiva (v teoriji) subtilno telo. Telo iz energije, ki ni stvar, temveč ga tvorijo utripajoče mreže, strune in polja, prepletena intenzivnost vsega, kar je, na nek način, vsepovsod.³⁷⁰

Svet je poln bogov.

³⁷⁰ Catherine Keller, »The Energy We Are: A Meditation in Seven Pulsations«, v: Donna Bowman in Clayton Crockett, ur., *Cosmology, Ecology, and the Energy of God* (New York: Fordham University Press, 2012), 23.



urok vode

BOG V TRETJI DOBI

*Vse bo tako kot zdaj, samo malo drugače.*³⁷¹

Tri dobe človeštva

V svojem najpomembnejšem eseju o izvornosti in vplivu Joahima iz Fioreja Marjorie Reeves zagovarja tezo, da so se zamisli o novi prihajajoči dobi – tako imenovani tretji dobi – v Evropi začele uveljavljati že dolgo pred 13. stoletjem. Toda dokler so bili kristjani izven sekularnega reda, se misli o prihajajoči dobi ni dalo razumeti zgodovinsko – tako kot v poznejši Joachimovi misli. Šele ko je Evzebij v svoji *Cerkveni zgodovini* rimsko cesarstvo interpretiral kot »najnovejši božji instrument« v dolgi judovsko-krščanski zgodovini od Abrahama do Konstantina, je postalo mogoče v teologijo vpeljati nekakšno prahegeljansko razumevanje zgodovinskih faz.³⁷² Toda že Montan (2. stol. n. št.) je trdil, da živi v dobi Svetega Duha, ki naj bi sledila dobi Očeta in Sina.³⁷³ Podobno je sveti Avguštin od svetega Pavla prevzel triadni vzorec šestih velikih dob (*aetates*), ki so tvorile tri zaporedna obdobja: *ante legem*, *sub lege* in

³⁷¹ Agamben, *The Coming Community*, 52. Ta nauk prihaja iz hasidske tradicije in Agamben ga omenja v zvezi z Walterjem Benjaminom, ki je omenjeni stavek, ki ga je sam slišal od Geršoma Šolema, v tej obliki posredoval Ernstu Blochu.

³⁷² Marjorie Reeves, »The Originality and Influence of Joachim of Fiore«, *Traditio*, let. 36 (1980), 271.

³⁷³ Prav tam, 272 (op. 15).

nazadnje *sub gratia*. Teh šest dob, ki so simbolizirale božje šesterodnevje ali stvarjenje sveta, je zapečatila oziroma zaključila sedma/šabatna doba (prim. sedem pečatov iz Razodetja). Honorij Avgustodunski (ok. 1080–1154?) je kot prvi podrobneje razvil te tri faze znotraj šestih velikih dob kot: obdobje pred postavo (*tempus ante legem*), ki je segalo od Adama do Mojzesa; obdobje pod postavo (*tempus legis*) od Mojzesa do Jezusa Kristusa; in, končno, obdobje pod milostjo (*tempus gratiae*), ki sega od utelešenja do drugega Kristusovega prihoda.³⁷⁴ Toda Honorij je v svoji misli ostajal avguštinski v tem, da je sedmo oziroma šabatno dobo še vedno postavljaj *zunaj/onkraj* poslednje sodbe. Končno je Rupert iz Deutza omenjene tri stopnje kot prvi jasno navezal na tri osebe svete Trojice in to trinitarno dinamiko povezal tudi s postopnim prehodom skozi zgodovino. Nazadnje sta dva mistika – Eberwin Steinfeldski (u. 10. 4. 1152) in Hildegarda iz Bingna (1098–1179) – zdaj končno lahko neposredno povezala tri dobe s procesom izpopolnjevanja v okviru zemeljske Cerkve, v kateri se bo pojavil novi ponižni *perfecti* in presegel ali prerasel stare duhovne vzorce. Po njunem mnenju naj bi se blaženost udejanjila na Zemlji.³⁷⁵ Oba mistika lahko tako razumemo kot zgodnja predhodnika Luce Irigaray in njene filozofije o dobi Duha.

Tovrstne ideje seveda niso bile novost Joahimove dobe. Pojavijo se že v *Babilonskem talmudu* (v delu

³⁷⁴ Prav tam, 277 isl. Zanimivo, da Reeves v svoji sicer odlični študiji Amalrika in njegove šole sploh ne omenja.

³⁷⁵ Prim. prav tam, 285 isl.

»Avoda Zara«), kjer se srečamo z naslednjo konstelacijo:

Elijevi učenci so govorili: svet se bo nadaljeval še šest tisoč let: prvih dva tisoč let je bil kaos (*Tahu*), drugih dva tisoč let je bila Tora in tretjih dva tisoč let so dnevi Mesije. In zaradi naših grehov so pretekli mnogi dnevi in on še vedno ni prišel.³⁷⁶

Tri dobe, kot so jih predstavljali avtorji *Babilonskega talmuda*, so doba kaosa pred postavo, doba postave Tore in prihodnja mesijanska doba, ki še sledi. V srednjem veku je ta misel jasno odzvanjala v naukih Joahima iz Fioreja (ok. 1132–1202), ki je zgodovino delil na tri obdobja: dobo Očeta (Staro zavezo), dobo Sina (Novo zavezo in Cerkev) ter dobo Duha (Tretja zaveza in duhovna skupnost), ki šele prihaja in katere novi verski redovi bodo na Zemlji vpeljali novo duhovno cerkev oziroma duhovno skupnost prihodnosti.³⁷⁷ Isti nauk je bil verjetno eden od virov heretične srednjeveške ločine amalrikovcev, v najnovejši obliki pa to misel na svojevrsten način obudijo nauki Luce Irigaray o »dobi

³⁷⁶ *The Babylonian Talmud*, prev. M. L. Rodkinson, 9. knjiga (»Abuda Zara«), 1. zv. (Boston: Boston New Talmud Publishing Company, 1918), 1. pogl., str. 16.

³⁷⁷ Zaradi teh idej je Joachim iz Fioreja v svojem času veljal za »preroka Antikrista«. Gl. G. Dickson, »Joachism and the Amalricians«, *Florensia* 1, 1987, 35. Ernest Bloch je gibanje Joahima iz Fioreja in sorodna gibanja, ki so mu sledila v 12. stoletju (med drugim Amalrikovci), dejansko označil za »Anticerkev«. Gl. E. Bloch, *Avicenna and the Aristotelian Left*, New York: Columbia University Press, 2019, 29 isl.

Duha« (imenovani tudi »doba Diha«), ki bo človeka postavila pred nalogo, da sam postane božanski duh oziroma božanski dih. Po mnenju Irigaray ima nova oziroma prihodnja era eno značilno lastnost, in sicer da bo v njej mogoče združiti »dih ženske-matere z božansko odrešitvijo človeštva«, ³⁷⁸ s čimer bodo opuščeni bolj patriarhalni oziroma moški teološki okviri in duhovni konteksti, ki so zaznamovali prvi dve obdobji. Irigaray glede tega modela zgodovine v okviru moderne filozofije nima časovno bližnjih somišljenikov. ³⁷⁹ A preden se vrnemo k temu posebnemu nizu nauk, ki od Joahima iz Fiore in Amalrica Benskega vodijo do Luce Irigaray, si zastavimo vprašanje o domnevni napetosti med etiko in teologijo.

Sloterdijk začena svoje delo *Spremeniti moraš svoje življenje* s parafrazo znamenitega stavka v filozofiji, zdaj preoblikovanega v »Pošast straši po zahodnem svetu – pošast religije«. ³⁸⁰ V času velikih migracijskih tokov iz onstranstva, ki za Sloterdijka že zavzemajo obliko eksodusa, ³⁸¹ ne obstajata več niti religija niti religiozno. Kar ostaja, so različne prakse ali vadbene tehnike, ki nam ponujajo izboljšanje naših zmožnosti ali nas popeljejo do nove prakse – kar v času, v katerem živimo, pomeni, da se iz sveta teotehnike preseljujemo v svet antropotehnike. Utrujeni *homo faber* in z njim

³⁷⁸ Irigaray, *Key Writings*, 168.

³⁷⁹ Dodati je treba, da Irigaray v svojih delih (kot po navadi) ne omenja niti Joahima iz Fioreja niti Amalrika Benskega.

³⁸⁰ Sloterdijk, *Spremeniti moraš svoje življenje*, 11.

³⁸¹ Prav tam, 12.

homo religiosus se umikata novemu človeku, ki ga določajo vadbе – prihodnost se mora zdaj kazati v znamenju eksercij;³⁸² vprašanje, ki se nam zastavlja, je, ali je ta nujni obrat od vertikalnih metafor in *akrobacij* v religiji k njihovim horizontalnim rabam iz 19. (Feuerbach, Nietzsche) in 20. stoletja tisto, kar je zdaj dokončno izpodrinila doba eksercij. Po Sloterdijku bi tri obdobja morda lahko bila razdeljena tako: vertikalna doba (ki jo značilno predstavlja prilika Jakobove lestve ali denimo mistična teologija Dionizija Areopagita), horizontalna doba (za katero so značilni še zadnji vertikalno oblikovani, a hkrati že metafizično oslabljeni označevalci, na primer Nietzschejev nadčlovek) in nazadnje horizontalna doba eksercij kot prihodnja doba antropotehnologije. V tem smislu postane *Spremeniti moraš svoje življenje* nov absolutni imperativ, zdaj delujoč pod kvalifikatorjem etične razlike, toda brez vsakršne religijske konotacije. S tem je dosežena zamenjava vseh oblik religije in teologije z etiko ter njenim novim absolutnim imperativom. Kaj pa, če bi ta zgodba – kot jo pripoveduje in razlaga Sloterdijk – bila tudi ena od zgodb, podobnih dolgemu nizu nepravičnih podrejanj religije in teologije drugim disciplinam (psihoanalizi, kulturni antropologiji, sociologije religije itd.)? Če vzamemo za samoumevno, da je v 21. stoletju seveda nemogoče zagovarjati katerega od velikih religijskih (in celo sekularnih!) narativov, še vedno želimo ponuditi možnost *utripa religije* v nas samih – kot prikritega znamenja našega odrešenja in, če si do-

³⁸² Prav tam, 4.

volimo tako odločen izraz, poboženja, ki se vendarle ohranja v nas. Zdi se, da je v našem sodobnem desakraliziranem in demitiziranem svetu samo še v okvirih politične teologije najti ostanke znamenj religiozne imaginacije prihodnosti ter agapične in solidaristične etike odrešenja in upanja, ki jo v današnjem času tako zelo potrebujemo.³⁸³

A vrnimo se zdaj k naši osnovni temi treh dob. V svojem delu *Po krščanstvu* Gianni Vattimo izpostavi kot zanimivo pri Joahimu iz Fioreja prav to – da je odrešenijska zgodovina še vedno, tudi v tem trenutku, v teku. In da zato – čeprav se prej sliši paradoksalno in v nasprotju z zdravim razumom kot logično – v našem globaliziranem, decentraliziranem in vse prepogosto ciničnem svetu, ki je obenem družbeno ali etično in okoljsko izjemno ranljiv, sploh lahko še govorimo o kakršnem koli odrešenju. Vattimo pravi: »O napovedih prihodnosti lahko govorimo samo zato, ker odrešenijska zgodovina ostaja neizpolnjena.«³⁸⁴ Kaj pa, če bi Slotter-

³⁸³ Misel, da najmočnejši narativ, ki nam je še ostal v dobi po razsvetljenstvu, v celoti temelji bodisi na ideji smrti Boga bodisi na takšni ali drugačni obliki sekularnega ali ateističnega odgovora na krizo religije v sodobnem svetu, postane nevzdržna v trenutku, ko se zavemo, da takšen diskurz, četudi se v veliki meri ujema z resnico in je zgodovinsko povsem upravičen, še vedno ostaja povezan z določeno interpretacijo krize religije, ki ne dovoljuje več razmišljanj o odrešenju ali možnosti poboženja v prihodnosti.

³⁸⁴ Gianni Vattimo, *After Christianity*, prev. Luca D'Isanto (New York: Columbia University Press, 2002), 29.

dijkovo priliko o množičnih migracijskih tokovih iz onstranstva moralo spremljati drugo, še bolj *navznoter usmerjeno* gibanje, ki se nam bo šele razkrilo? Če bi namesto zmagoslavnega razkazovanja in preštevanja trupel ali mrtvih teles različnih bogov in polbogov ter njihovih religijskih in sekularnih ideologij, ki smo si jih izmislili in jih častili ter se jim nazadnje odrekli ali jih zapustili (vse prepogosto v strahu in smrti), poskusili razmisliti o drugačnem narativu, ki bi bil manj grandiozen, a bolj rahločuten? Takem, ki bi iskal *utrip religije* v nas, povrnil dobrodelnost/ljubezen v naš utrujeni in na videz izpraznjeni kontekst odrešitvske zgodovine – takem, ki morda še ni viden ali otipljiv med nami in našimi etično razklanimi skupnostmi, a je tako konkreten in močan kot naš največji up?

Ta misel je bila podlaga, na kateri je Joahim iz Fioreja razvil nauk o treh dobah. Zdaj obstaja samo eno ime, ki bo določalo to novo dobo – in to je ljubezen ali kot pravi:

V svetih spisih so nakazane tri dobe sveta. Prva je doba, v kateri smo živeli pod zakonom; druga je ta, v kateri živimo pod milostjo; v tretji pa bomo živeli v popolnejšem stanju milosti. /.../ Prva je minila v suženjstvu, za drugo je značilno sinovsko suženjstvo, tretja pa se bo odvila v imenu svobode. Prvo je zaznamovalo strahospoštovanje, drugo vera, tretjo pa bo ljubezen. /.../ Prva doba pripada sužnjem, druga sinovom, tretja prijateljem. /.../ Prva doba je pripisana Očetu, ki je stvarnik vseh reči, druga Sinu, ki je bil prepoznan za vrednega, da si z nami deli blato, tretja Svetemu Duhu, o katerem

apostoli pravijo: »Kjer pa je Gospodov Duh, tam je svoboda.«³⁸⁵

Po Joahimu iz Fioreja se vse tri faze zaključijo v tretji, tj. končni *zgodovinski* dobi, iz njegovih nauk in napovedi poznani tudi kot šabatna doba. Takrat se bo naš zemeljski svet preoblikoval v kraljestvo oziroma v zemeljsko dobo »brez vojn, sramot, skrbi ali grozot«.³⁸⁶ Po Joahimu iz Fioreja se je prvi *status* začel z Adamom in zaključil z Jezusom Kristusom; drugi *status* je imel začetek v Uziju (kralju Judove dežele) in se je v Joahimovem času zaključeval; tretji *status* pa se je začel s svetim Benediktom iz Nursije in se bo zaključil s koncem zgodovine.

³⁸⁵ Navajamo po Vattimo, *After Christianity*, 29 isl. (zadnji stavek je navedek iz 2 Kor 3,17). Tu bi bilo mogoče v duhu (post)krščansko-(post)islamske primerjalne misli odkriti vzporednico s projektom »Dediščina in prenova« Hasana Hanafija, v katerem ta preiskuje islamski odnos do: (1) lastne dediščine (islam, ki se razvija okrog preobražanja temeljev islamskega zakona (*usul al-fiqh*) v splošno filozofsko metodo); (2) dediščine Zahoda (Hasan Hanafi je napisal kritiko Nove zaveze); in (3) trenutne situacije/realnosti (pod vplivom teologije osvoboditve in tudi zelo usmerjene v prihodnost). Za ta uvid kot tudi za druge predloge, povezane z našim navajanjem islamske tradicije v tem poglavju, se zahvaljujem Caroolu Kerstnu.

³⁸⁶ Navajamo po B. E. Whalen, *Dominion of God: Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, 100. Odlomek je iz dela Joahima iz Fioreja *Liber de concordia novi et veteris testamenti*.

Čeprav je doktrina Joahima iz Fioreja o časovni delitvi temeljila na ideji Svete Trojice, se je sam v svoji teologiji še vedno v veliki meri osredinjal na »politično« idejo tisočletne preobrazbe družbe v smislu končne eshatološke združitve vseh kristjanov in judov v skupni rimski cerkvi. *Status* Očeta je bil tako povezan z neverujočimi judi in njihovo kasnejšo spreobrnitvijo, *status* Sina pa z nejudi ali grškimi heretiki in njihovo konverzijo. V tretji in zadnji dobi naj bi človeštvo doživelo dokončno zedinjenje vsega občestva pod Svetim Duhom in pod duhovnim vodstvom poduhovljenih ljudi (krščanskih menihov), ki naj bi vodili ta svet v tuzemsko šabatno dobo. Njegov nauk, povezan z obdobjem križarskih vojn, ki jim je bil Joahim iz Fioreja priča ter jih je obenem podpiral in kritiziral, je eden izmed najzgodnejših prispevkov k politični teologiji kot taki.³⁸⁷ Kljub temu pa po Vattimu in njegovi interpretaciji opata iz Kalabrije to še vedno ostaja napoved s pomembno »ugotovitvijo, da je zgodovinskost konstitutivna za razodetje«.³⁸⁸ Toda v ozadju in tudi onkraj ozkih interpretacij ali razlag njegovih inovativnih misli je najti močno etično-eshatološko sporočilo, ki ga želimo v tem poglavju še podrobneje raziskati, in sicer da je tretja doba – če si drznemo to predlagati – dejansko *utrip božjega življenja* (ali religije) v naših najbolj notranjih *duhovno-materialnih* plasteh, ki se nam bodo šele razodele in odprle. Če bi to lahko bilo res, potem je doba Duha pravzaprav prihodnja ali bližajoča se *mesijanska* doba

³⁸⁷ Prim. Whalen, *Dominion of God*, 116.

³⁸⁸ Vattimo, *After Christianity*, 31.

prenovljene religijske in (est)etične ter respiratorne senzibilnosti:

Ne pozabimo, da ima beseda duh (kot *spiritus, pneuma*) enako etimološko podlago kot dih, sapa/ve-ter, pihanje, nekaj spremenljivega, minljivega, nekaj, kar je filozofiji zdrknilo iz spomina v trenutku, ko je začela pojmovati duha kot očiten in neizpodbiten temelj samozavedanja, vse tja do Heglovega »absolutnega duha«. ³⁸⁹

To se seveda popolnoma ujema z različico doktrine o treh obdobjih pri Irigaray, ki da vodijo v prihodnjo *dobo diha*, v kateri bo človek imel nalogo, da sam postane božanski dih. Ta ideja pa je svojo prvo zemeljsko utelešenje našla že pri enem od najbližjih naslednikov Joahima iz Fioreja – v panteistični in materialistični misli Amalrika Benskega.

Amalrik Benski na poti v postkrščanstvo

Po Agambenu in njegovi *Prihajajoči skupnosti* se nam pomen etike razodene takrat, ko dojamemo, da dobro sestoji iz zavračanja zla, in ko razumemo, da je zlo zaobseženo v pozabi transcendence, ki je vsebovana v zavzetju prostora s strani stvari: Bog ali dobro je za Agambena zavzetje prostora s strani entitet – kot je biti-črv črva, biti-kamen kamna itd. – kar je sedaj razum-

³⁸⁹ Prav tam, 52. O pozabi diha v zgodovini filozofije gl. naši dve monografiji – *Atmospheres of Breathing* (ur. L. Škof in P. Berndtson, New York: SUNY Press, 2018) in že omenjeno *Etiko diha*.

ljeno kot božansko.³⁹⁰ V okviru tovrstnega ontološko-etičnega približevanja sami *materialni* podstatí stvari, zdaj še enkrat predstavimo Agambenovo ključno misel o *chóri*:

To in nič drugega je bila vsebina nauka herezije, ki je 12. novembra 1210 poslala sledilce Amalrika Benskega v smrt na grmadi. Amalrik je razlagal Apostolovo trditev, da je »Bog vse v vsem« kot radikalno teološko razvitje platonističnega nauka o *chóri*. Bog prebiva v vsaki stvari kot kraj, v katerem se ta nahaja, ali, natančneje, kot določitev in »topia« vsake bitnosti. Transcendentno torej ni vrhovno bitje nad vsemi stvarmi; čisto transcendentno je zavzetje-prostora vsake stvari.³⁹¹

Dobro torej zdaj pomeni, da je Bog »vse v vsem« in prav to apropiacijo platonističnega nauka o *chóri* Agamben povezuje s sekto amalrikovcev, ki so podobno kot albižani oziroma katari in njihovi *perfecti* nase gledali kot na izpolnjene in onkraj greha ter tako verjeli, da se je v njih in v njihovi inherentni božanskosti vsemu človeštvu že razodela nova spiritualna doba. Transcendenca tako ne prebiva kot neka vrhovna enteta nad vsemi drugimi bitnostmi, temveč, prav nasprotno, je čisto transcendentno zavzetje-prostora vsake stvari.

³⁹⁰ Agamben, *The Coming Community*, 12.

³⁹¹ Prav tam, 14 isl. Gre za odlomek iz Pavlovega *Prvega pisma Korinčanom* (1 Kor 15,28: »Ko pa mu bo vse podvrženo, se bo tudi Sin sam podvrigel njemu, ki mu je vse podvrigel, da bo Bog vse v vsem«).

Amalrik Benski (1150–1206/07)³⁹² je bil ustanovitelj srednjeveške heretične ločine, po njem imenovane amalrikovci. Mojstru Amalriku je neposredno sledil filozof David iz Dinanta (pribl. 1160–pribl. 1217), eden najbolj plodovitih članov takratne ločine. David iz Dinanta, ki je preživel svoje bližnje prijatelje, je bil znan po svoji panteistično-materialistični sentenci *Deus, hyle et mens una sola substantia sunt*, ki jo je ohranil Albert Veliki.³⁹³ Deset najpomembnejših sledilcev Mojstra

³⁹² O Amalriku Benskem gl. *Encyclopaedia Britannica* (izdaja iz leta 1911), zv. 1, str. 779): »Francoski teolog, rojen v drugi polovici 12. stoletja v Beni, vasi v škofiji Chartres. Na pariški univerzi je poučeval filozofijo in teologijo ter užival velik ugled kot pretanjen dialektik; njegova predavanja, v katerih je razvijal Aristotelovo filozofijo, so pritegnila širok krog slušateljev. Leta 1204 je univerza obsojila njegove doktrine, na osebno pobudo papeža Inocenca III. pa je bila sodba ratificirana in Amalriku je bilo zaukazano, naj se vrne v Pariz ter se odreče svojim zmotam. Njegovo smrt naj bi povzročila bridkost ob ponižanju, ki mu je bil podvržen. Leta 1210 je bilo deset njegovih sledilcev sežganih pred pariškimi vrati, poleg tega so Amalrikovo truplo ekshumirali in sežgali, pepel pa raztrosili v vetru.«

³⁹³ Bloch, *Avicenna and the Aristotelian Left*, 30. Tomaž Akvinski je dodal: »/.../ nespametno je učil, da je Bog prvotna snov (*Summa Theologica* 1.3.8.; gl. Bloch, prav tam, str. 84, op. 133). Giordano Bruno v svojem delu *O vzroku, počelu in enem* omenja prav Davida iz Dinanta ter njegov stavek o enosti Boga, materije in duha (Bruno, *Kozmološki dialogi*, 121). Davida Dinantskega obravnava tudi Marko Uršič, in sicer v predgovoru k Brunovim *Kozmološkim dialogom* (gl. str. LIX isl.), kjer ga povezuje z

Amalrika (vsi so bili študentje teologije na takrat novoustanovljeni Univerzi v Parizu) je bilo 20. novembra 1210 v Parizu sežganih na grmadi pred množico gledalcev. Drugi člani ločine so bili aretirani ali prisiljeni opustiti svoja heretična učenja. Sam Amalrik je umrl že leta 1206/07, kmalu zatem, ko je bil obsojen. Leta 1210 je bil posthumno ekskomuniciran, njegove kosti so izkopali in jih premestili v neposvečeno zemljo. Do leta 1215 je bila ta ločina praktično izničena. Za nas je pomembno vedeti, da je bilo med amalrikovci veliko žensk in da so se med člane ločine uvrščali tudi pripadniki nižjih razredov – kot so različni rokodelci in kmetje –, kar kaže na izjemno revolucionarno naravo tega gibanja. Amalrikovci so s svojo usmerjenostjo k plebejskim družbenim razredom tako jasno izkazovali politično dimenzijo ter ponujali socialni program za tuzemsko kraljestvo moških *in* žensk svojega časa onkraj Cerkve in državnih hierarhij ter razrednih razlik. Po amalrikovcih bi lahko tako vsak človek še za časa svojega življenja postal božanski sam po sebi, kar je bilo seveda v okviru mišljenja 13. stoletja lahko pojmovano le kot bodisi očitna provokacija Cerkve bodisi kot čista norost.

Brunovimi nauki in Amalrikom Benskim. Kot je Bloch pravilno opazil, za Bruna »večni Bog-Narava sam zase tke večno oblačilo sveta, *natura naturata*. /.../ Brunov žareči naturalizem, ki polno oživlja Aviceno, Avicebrona in Averoesa, je tako muhast, da celo aristotelski pojem teženja materije k formi (kot nečemu, kar ji daje obliko) vidi kot nekonsistenten z avtarhijo materije (kot večne materije stvarstva)« (Bloch, prav tam, 31).

V času naukvoj Mojstra Amalrika je bila pariška univerza že znana po teološki učenosti; pravzaprav je pod pokroviteljstvom kralja Filipa II. Avgusta že postala središče teoloških študij zahodnega krščanskega sveta. Hkrati pa so se cerkveni in politični voditelji že trdno odločili, da se bodo znebili heretikov v deželi, in v letih 1209 in 1210 so se križarski pohodi proti albižanom oziroma katarom začeli. Na univerzi so prepovedali knjigo Janeza Skota Eriugene *De Divisione Naturae* in Aristotelova dela o filozofiji narave, ker naj bi bila prevratniška. Ločina amalrikovcev, ki je dotlej že prerasla ozke okvire akademskega okolja in se razvila v novo gibanje ter med svoje privrženice pridobila številne pomembne intelektualce (čeprav je bil nauk amalrikovcev med plebejskimi družbenimi razredi predstavljen kot nova doktrina), je bila tedaj med cerkvenimi voditelji spoznana za izjemno nevarno za Cerkev, zato so se nemudoma odločili, da jo je treba zaustaviti in uničiti.³⁹⁴

Poleg povezave z zgodnjimi nauki Skota Eriugene (ki jih je, izvirno idealistične, Mojster Amalrik preoblikoval v materialističnem duhu) je bil Amalrik verjetno v stiku z joahimsko napovedjo. Morda v Rimu, morda na pariški univerzi – a jasno je, da se je nekje očitno srečal s to filozofijo ter jo skupaj s prijatelji in privrženici nato predelal in razvil v doktrino treh zgodovinskih obdobj.³⁹⁵ S tem naukom so amalrikovci v celoti zavr-

³⁹⁴ O teh in z njimi povezanih dogodkih z začetka 13. stoletja več v G. Dickson, »The Burning of the Amalricians«, *Journal of Ecclesiastical History* 40/3 (julij 1989), 347–369.

³⁹⁵ Prim. Dickson, »Joachism and the Amalricians«, 38.

nili cerkveno hierarhijo ter izrekli napovedi o vrednosti in dostojanstvu običajnih mož in žena svojega časa – s čimer so v svojo revolucijo religije že vključili spolno razliko.³⁹⁶

Toda preden se posvetimo njihovim naukom, omenimo še pomembne islamske vplive, zlasti dela Ibn Sine/Avicene (980–1037) in Ibn Rušda/Averoesa (1126–1198), v katerih so se že izrisovale poteze panteizma/panpsihizma in ki so se hitro širili med krščanskimi šolami tistega časa. V svoji odlični študiji *Avicenna in aristotelska levica* Ernst Bloch ključne islamske vplive poimenuje s sintagmo levi aristotelizem,³⁹⁷ ki se kaže posebej v misli Avicene in Averoesa, katerih filozofija je vsebovala pomembne materialistične in panteistične poteze ter se je v tej obliki tudi hitro širila med krščanskimi krogi zgodnjih evropskih univerz (zlasti to velja za Pariz). V okviru vitalističnega aristotelskega materializma Avicene forma tako ne predhodi več materiji: materija je hkrati prvotna in sovečna z obliko. Materija/narava je hkrati prvič v zgodovini postala subjekt, saj »znotraj sebe vsebuje zmožnost lastnega vznikanja« –

³⁹⁶ Spomnimo ob tem na tezo Luce Irigaray, da je logično – ker je ženska »božanska od rojstva« in zato tesneje povezana s spiritualnim dihom –, da ima zanemarjanje ženskih vidikov v skoraj vseh institucionaliziranih religijah za posledico potrebo moškega po verski vzgoji, brez katere ta ne more doseči svoje odrešitve (gl. *Key Writings*, 165).

³⁹⁷ Tako je to poimenoval Ernst Bloch v odličnem delu *Avicenna and the Aristotelian Left*, prev. L. Goldman in P. Thompson (New York: Columbia University Press, 2019).

kot vidimo pri Aviceni v njegovi *Metaphysiki*.³⁹⁸ Po drugi strani Averoes v svoji *Destructio Destructionis* omenja Avicenovo izgubljeno delo *Philosophia Orientalis*, ki je tako bilo znano le preko posrednih virov. V njem Avicena zagovarja misel, da »mora obstajati duhovna sila, ki je razpršena po vseh delih univerzuma na enak način, kakor obstaja neka sila v vseh delih vsake posamezne živali, ki te dele povezuje«. ³⁹⁹ Ta čudovita intuicija temelji na njegovi predpostavki, da védenje pravzaprav predhodi veri. Bloch to povezuje z možnostjo, ki se pojavi v krogu razsvetljene perzijske elite (in torej ne toliko arabskega islama) tistega časa – le tako je bil Avicena namreč sposoben prekiniti z versko ortodoksijo ter se raje navezati na perzijski sufizem in nauke tajne družčine mislecev iz Basre, poimenovanih Bratje čistosti, ter svoje učenje o elementih navezati tudi na stari iranski zoroastrizem in v svojem temelju »kozmolóško metafiziko luči«. ⁴⁰⁰ Ti trendi so tako odločilno vplivali na krščanske heretične skupine v 12. stoletju in še pozneje, med njimi pa so v ospredju prav amalrikovci. Averoesova filozofija je bila podobno utemeljena v njegovem lastnem razumevanju aristotelske doktrine o ontološkem prvenstvu neustvarjene in večne materije, v katerem je zaznati poteze nastajajočih, naprednejših družbenih razredov in njihovega zanimanja za naravo-

³⁹⁸ Prav tam, 21.

³⁹⁹ Prav tam, 13. Omeniti je treba, da je bil Averoes zelo kritičen do *Philosophie Orientalis*; imel jo je za mračnijaško.

⁴⁰⁰ Prav tam, 8. Tako Avicenove kot Averoesove knjige so zagovorniki ortodoksnega islama kasneje prepovedali in sežgali.

slovje v islamski družbi 12. stoletja.⁴⁰¹ Po mnenju Hermana Leya je prav to preobrnjenje ali preseganje Aristotelove klasične sheme *dýnamis-enérgeia* pozneje, v renesansi, spodbudilo prehod zahodnega sveta k naravoslovju. Kot vemo, je ta islamski razvoj filozofije materije imel velik vpliv na Davida iz Dinanta, tesnega zaveznika Mojstra Amalrika.

Obstaja sicer še niz mislecev pred Aviceno in Averoesom, ki bi jih bilo treba vključiti bolj posredno, a vendarle bolj odločno v genealogijo nauka amalrikovcev. Aleksander Afrodizijski, denimo, je po trditvah iz Aristotelove tretje knjige *O duši*, da spoznanje in znanje izhajata iz telesnih čutov in uporabe razuma, ter po njegovi izjavi, da zagotovo obstaja tudi znanje, ki očitno izhaja iz nekega drugega vira, kot prvi sklenil, da je ta drugi vir verjetno Bog.⁴⁰² V islamskih krogih so takšna

⁴⁰¹ Hermann Ley, *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter* (Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1957), 132–144. Tako za Aviceno kot za Averoesa vse postajanje, spreminjanje in propadanje v svetu izvira iz materije. Prav v teh ontologijah lahko iščemo enega od odločilnih vplivov na razvoj »materialističnosti« nepravovernih krščanskih filozofij, ki so sledile Averoesu.

⁴⁰² Gl. De Lacy O'Leary, »Al Hallaj«, *Philosophy of East and West* 1/1 (1951), 56–62. Omenimo lahko še nekatere druge genealogije ali zgodnje oblike teoze. Denimo pri Maksimu Spoznavalcu (580–662), še enem mistiku, obsojenem herezije, lahko zasledimo nauk o teologiji poboženja, ki predvideva medsebojno izmenjavo narav Boga in človeka: »/Č/e Bog po ponižanju postane človek, človek postane in je imenovan Bog po milosti.« Roberto M. Unger to omeni v svojem delu *The Religion of the Future*

stališča sprejemali samo sufiji, njihova prepričanja, da »imajo neposreden odnos z Bogom« (*wahdat al-wujūd*), pa so postala preveč žaljiva za pravoverne kroge oziroma vse interpretacije, usklajene z načeli Korana. Takšna je bila denimo usoda sufijskega učitelja Al Džunajda (u. 910), ki je vplival na misleca Al Haladža (858–922) in je bil tudi znan po panteističnih ali panpsihističnih naukih – oba sta se gibala daleč stran od ustaljenih poti tradicije tistega časa.⁴⁰³ Vedeti pa moramo, da je bilo med per-

(Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014, 286), ob boku svojim močno antinomičnim razmislekom o teologiji poboženja in krščanstvu kot religiji prihodnosti. Odlomek iz besedila, ki ga je Unger tako povzel, se izvirno glasi: »Kajti o vseh darovih Svetega Duha, o katerih verujemo, da jih bomo prejeli v sedanjem življenju po milosti, ki je v veri, verujemo tudi, da jih bomo v bodočem veku – svetu, če po svojih močeh izpolnjujemo zapovedi, prejeli v resnici in obstojno [*enypostátos*] in kot stvar sámo, po nevarljivem upanju naše vere in v skladu z gotovostjo in neizneverljivo [*aparábatos*] obljubo Tistega, ki je obljubil /.../« (*Mistagogija* 24). Gl. Maksim Spoznavalec, *Izbrani spisi*, prev. Gorazd Kocijančič, Celje: Mohorjeva družba, 2000 (Zbirka Cerkevni očetje; 10), 234.

⁴⁰³ Gl. Herbert W. Mason, *Al-Hallaj*, London in New York: Routledge, 2007, 1 isl. Al Haladž je bil vnuk svečenika in sin spreobrnjenca. Rodil se je v vasi Tur v jugozahodnem Iranu, v šiitskem okolju, ki je bilo močno pod vplivom helenističnih in neognostičnih nauk. Med njegovimi sodobniki in prijatelji so bili filozofi in teologi, ki so tvorili izjemni milje »eklektične mešanice religijskih zgodb in vplivov, vključno z nestorijanstvom, judovstvom, zaratuistrstvom in ob koncu 4./10. stoletja kvazibudizmom« (10). Iz tega kulturno in intelektualno »eksperi-

zijskimi misleci, predvsem tistimi, ki niso izšli iz islam-ske tradicije, več filozofov in teologov, ki so se manj posvečali pravovernim naukom kot njihovi arabski sodobniki. Mojstru Amalriku in njegovi doktrini o tretji dobi je bil blizu že Al Haladž, ko je sklepal, da »*Božji Duh* pride v mistikovo dušo s poslušnostjo«. ⁴⁰⁴ Med šiitskimi oblastniki so bili nekateri prepričani, da s svojim pridiganjem prevzema vlogo Mahdija in se celo sopolstavlja Jezusu, njegovim naukom in mučeništvu. Zaradi takšnih izjav je bil Al Haladž mučen in nazadnje usmrčen, po smrti pa še simbolično obglavljen. Med njegove najpomembnejše prispevke k mistični in etični tradiciji nedvomno štejemo njegov nauk o sotrpjenju v sočutju vse do zamenjave – *badalije* –, pojma, ki je v 20. stoletju dal ime skupnosti, ustanovljeni na pobudo velikega Al Haladževega občudovalca Louisa Massignona. Po mnenju slednjega zamenjava sebe z drugim pomeni »*samoizgnanstvo v drugega, takšnega, kakršen je*, s ciljem, da bi Kristusu ponudili gostoljubje v duši drugega, ko bi zavzeli njegovo mesto«. ⁴⁰⁵ Če to misel povežemo s

mentalnega« okolja je izšlo več najnaprednejših idej in novosti tistega časa, med katerimi so bile nekatere tudi plod Al Haladževega dela. Gl. denimo teozofijo Ibn Al Arabija (1165–1240) ter njegovo edinstveno sintezo he-lenističnih, perzijskih in indijskih vplivov v monistično zasnovan panteizem, v katerem so vsa bitja manifestacije ene Biti.

⁴⁰⁴ O'Leary, »Al-Hallaj«, 60 (naš poudarek).

⁴⁰⁵ Agamben, *The Coming Community*, 23. Ta narativ temelji na eni od starih zgodb iz hagadskega dela Talmuda, po kateri naj bi bili »za vsakega človeka rezervirani dve mes-

pomenom etike – kot je storil že Agamben, ko je govoril o amalrikovcih (Bog *ali* dobro kot *zavzetje-prostora* entitet, ki zdaj veljajo za božanske, in s tem povezana misel o Bogu, ki zdaj tako rekoč *panteistično* postane »vse v vsem«) –, potem smo, če pogled usmerjamo k začetku tretje dobe ali prihodnje dobe Duha/Diha, morda na pravi poti.

Tu smo zdaj pred vprašanjem, na kakšen način se nam lahko odpira misel o tretji dobi človeštva oziroma ožje krščanstva. Morda za prehod v to mišljenje ni boljšega odlomka, kot ga najdemo v *Religiji prihodnosti* Ro-

ti, eno v edenu in eno v *geheni* (peklu). Pravičniku, potem ko je spoznan za nedolžnega, pripade njegovo mesto v raju in še mesto bližnjega, ki je bil preklet. Krivičniku, potem ko je spoznan za krivega, pripade njegovo mesto v peklu in še mesto bližnjega, ki je bil odrešen. /.../ Ko pride človek do konca svojega življenja in se njegova usoda udejanji, prav zato zasede mesto svojega bližnjega. Kar je najbolj lastno vsakemu bitju, je torej ta zamenljivost, to, da se v vsakem primeru znajde na mestu drugega« (22). Smoter *badalije* je očitno rušenje zidu, ki ločuje *eden* od *gehene* – s čimer bi dosegli »popolnoma nereprezentacijsko skupnost« prihodnosti (24). Družba tretje dobe bi bila tako rekoč *udejanjenje* imena te skupnosti. Treba pa je omeniti tudi, da je za Massignona cilj *badalije* molitev in pričevanje o krščanski resnici znotraj islama oziroma saj – kot je rekel sam – »v svojem muslimanskem, nepopolnem izročilu skrajno skrbno hranijo nekakšen odtis svetega obraza Kristusa, ki ga mi častimo«; gl. *Derrida and Religion: Other Testaments*, ur. Y. Sherwood & K. Hart, New York in London, Routledge 2005, 5. poglavje (»Mary, Maternity and Abrahamic Hospitality in Derrida's Reading of Massignon«), 85.

berta M. Ungerja, ko govori o antinomičnem elementu, ki določa pot k novi postkrščanski dobi:

Antinomični element v krščanstvu, ki je tako blizu izvorom vere, pa vendarle ostaja prej prednost kot slabost. Antinomizem je tesno povezan s pojmovanjem osebe kot umeščenega in *utelešenega duha*: ta presega institucionalne in konceptualne okvire, ki ga oblikujejo, in okoliščine ga ne morejo popolnoma opredeljevati.⁴⁰⁶

S tem odlomkom Unger nedvoumno pokaže, da je njegova misel v popolnem sozvočju s tistimi heretičnimi trendi v okviru srednjeveške teologije, ki so opozarjali na nujno materialistično dopolnitev duhovnega oziroma, bolje rečeno, spiritualnega nauka Cerkve (spiritualnost namreč v etimološkem smislu vsebuje navezavo na prvobitno ontološko elementarnost in s tem materialnost duhovnosti kot utemeljene na dihu).

A če se zdaj vrnemo k naši nesrečni ločini amalrikovcev: viri o tem, v kaj so amalrikovci verjeli, so redki in povečini temeljijo na uradnem dokumentu katoliške cerkve, izdanem na pokrajinski sinodi v Parizu leta

⁴⁰⁶ Roberto Mangabeira Unger, *The Religion of the Future*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), 277 (naš poudarek). Unger omenja tudi pridigo Tomaža Akvinskega »Praznik sv. Rešnjega telesa in krvi«, v kateri beremo: »Ker je bila volja edinorojenega božjega Sina, naj človek deleži v njegovi božanskosti, je privzel našo naravo, da bi s tem, ko je postal človek, iz človeka naredil boga« (286). Unger pravilno komentira, da se nam ob teh besedah lahko zazdi, da »bolj kot iz Akvinskega beremo iz Feuerbacha ali Emersona« (prav tam).

1210 po obsodbi ločine.⁴⁰⁷ Obtožbe proti njim so se nanašale na tri področja: »/P/roblem panteizma, doseganje spiritualne popolnosti na Zemlji, nazadnje pa še antinomične in protizakramentalne implikacije Amalrikovih pogledov na ti dve področji.«⁴⁰⁸ Menili so tudi, da v okviru odrešenjskega načrta zavzemajo posebno mesto in da dejansko posedujejo milost prebivanja v tretji dobi (ki naj bi se sicer po Joahimu iz Fioreja začela s sv. Benediktom iz Nursije). V okviru tega nauka so amalrikovci verjeli v tretjo dobo – dobo Duha –, znotraj katere je na podlagi ontološke kontinuitete med Bogom in stvarstvom mogoče doseči odrešitev žensk in moških že za časa njihovega tuzemskega življenja (ta nauk bi lahko imel ustreznice v sočasnih tantričnih gibanjih v okviru indijske religioznosti). Menili so tudi, da v okviru odrešenjskega načrta sami zavzemajo posebno mesto in da dejansko posedujejo milost prebivanja v tretji dobi (po Joahimu iz Fioreja se je ta začela s sv. Benediktom iz Nursije). Amalrikovci so torej – in to je sedaj skladno z Agambenovimi besedami – tezo o Bogu, ki je »vse v vsem«, vzeli resno ter odrešenje razumeli kot »prihajanje lastnega kraja« – kar je zdaj (doce-la nedoumljivo!) veljalo za vse in sleherno posamezno

⁴⁰⁷ Izčrpneje o literaturi in podrobneje o kontekstu zatrtja herezije v J. M. M. H. Thijssen, »Master Amalric and the Amalricians: Inquisitional Procedure and the Suppression of Heresy at the University of Paris«, *Speculum* 71 (1996), 43–65. Pomemben vir je tudi delo G. C. Capelle, *Autour du Décret de 1210: Amaury de Bène. Etude sur son panthéisme formel*. Pariz, 1932.

⁴⁰⁸ Prav tam, 46.

bivajoče, od Boga do človeka, od živali do minerala ali kamna. Doba duha pomeni, da zdaj vsaka bitnost ali njena transcendenca implicira resnično *materialistično* teologijo odrešenja; še danes, v dobi sodobne okoljske teologije in močnih znanstvenih uvidov v kvantno naravo univerzuma je težko misliti vse posledice te radikalne teološke misli, kakor so jo razprli že srednjeveški islamski in krščanski heretični misleci. Ta panteistični moment, ki pa v sebi nosi močne teološke nastavke, kakršne zmore v celoti misliti šele sodobna postkrščanska teologija, se bo pojavil tudi v okviru najradikalnejših postavk misli dveh s strani teologije nju-nega časa prav tako zavračanih in obsojenih mislecev – Giordana Bruna in Barucha Spinoze.⁴⁰⁹ Njuna panteizma sta veljala za »materialistična« v primerjavi z drugimi »idealističnimi« oblikami, če pomislimo samo na Hegla.⁴¹⁰ Kot vemo, je Spinoza zagovarjal stališči »Bog je narava v ‚prepletenem‘ smislu« in »svet, ki ga ustvarja, ne dodaja ničesar Božjemu bistvu«.⁴¹¹ A najsi Spinozov ekspresionizem (in po analogiji nauk amalrikovcev) razumemo v njegovi ostrejši (neposredni ali materialistični) ali šibkejši (posredni in zato idealistični) obliki, še vedno lahko trdimo, da »implicira ponovno odkritje narave in njene moči ter ponovno vzpost-

⁴⁰⁹ Karl Albert, »Amalrich von Bena und der mittelalterliche Pantheismus«, in: A. Zimmermann, ur., *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, Berlin, 1976, 193–212. Navedek s str. 195.

⁴¹⁰ Prav tam.

⁴¹¹ Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza* (New York: Zone Books, 1992), 16 in 99.

vitev logike in ontologije: nov »materializem« in nov »formalizem«. ⁴¹² Karl Albert zdaj v niz vplivov doda še eno razsežnost in panteizem amalrikovcev postavi ob bok grškim predsokratskim naravnim religijam ali, natančneje, Talesovi trditvi, da so »vse stvari polne bogov«⁴¹³; k temu bi lahko dodali še uvodni stavek iz vedske (torej predsokratskim časom sorodne) *Iša upanišad*, in sicer »Vse to mora biti nastanjeno z Gospodom, kar se giblje in je živega na tem svetu«. ⁴¹⁴ Mnoštvo materialnih stvari kot pobožanjenih in hkrati imanenca Boga kot vseprisotnega in vseprežemajočega – zlasti če to misel povežemo s svetom starodavnih elementov (kot so voda, zrak, zemlja in ogenj) – je tisto, ker v svet uvaja ontološko kontinuiteto in hkrati omogoča novo materialistično razumevanje kozmosa. Šele v mormonizmu ⁴¹⁵ in v filozofiji Luce Irigaray si lahko predstavljamo podobno ontologijo s podobnimi *materialnimi* posledicami za našo odrešitev. Za amalrikovce pa ti pojmi niso bili tako zelo pomembni. Razlaga, ki jo lahko izluščimo iz dokumenta *Contra Amaurianos* – in to so

⁴¹² Prav tam, 321. Cerkevni dokument proti amalrikovcem iz leta 1210 je kot osnovno načelo njihovega gibanja navajal »*Omnia unum, quia quicquid est, est deus*«.

⁴¹³ G. S. Kirk, J. E. Raven in M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 95 (=Diels Kranz 11 A 22).

⁴¹⁴ Lenart Škof, *Upanišade: Besede vedske Indije; s prevodom in komentarjem upanišad Bele Yajurvede* (Ljubljana: Nova revija, 2005), 150. Stavek pomeni, da je ves svet ogrnjen (vāsyam') v Boga.

⁴¹⁵ Gl. naše poglavje Bog je materija.

najverjetneje tudi bile besede amalrikovcev, obtoženih herezije –, je preprosto naslednja:

Kar koli je v Bogu, je Bog. V Bogu pa je vse, kajti vse, kar je bilo ustvarjeno, je bilo življenje v njem. Zato je Bog vse.⁴¹⁶

Papežu Inocencu III., ki je leta 1208 uradno razglasil ekleziologijo *extra Ecclesiam nulla salus* (čemur je leta 1215 sledil Četrty lateranski koncil), se nauk amalrikovcev, ki se je pojavil nekje v tistem času, niti ni zdel resnično heretičen, saj je bil preprosto nerazumljiv oziroma »nor«. ⁴¹⁷ Amalrikovci so verjeli, da je Bog prisoten vsepovsod in da dejansko *prebiva* v vseh stvareh. »Prebivati v bogapolnem univerzumu, ki mu vlada Sveti Duh in v katerem si človek lahko prizadeva postati resnično spiritualno bitje«⁴¹⁸ – to je bil cilj njihovega antinomičnega in protizakramentalnega nauka. Za amalrikovce so »s prihodom Svetega Duha prenehali veljati cerkveni zakramenti, kakor se je starozavezno obredje končalo s prihodom Jezusa Kristusa«. ⁴¹⁹ Ženske

⁴¹⁶ Albert, »Amalrich von Bena und der mittelalterliche Pantheismus«, 209: »*Quicquid in deo est, deus est. Sed in deo sunt omnia, quia, quod factum est, in ipso vita erat. Ergo deus est omnia.*« In ne nazadnje, Albert amalrikovce označi za idealiste in *ne* materialiste, toda njegovo oceno je treba jemati v luči njegovih izrazito marksističnih nazorov.

⁴¹⁷ Dickson, »Joachism and the Amalricians«, 41. Amalrikovce je uničil cerkveni vohun Rihard Namurski, ki se je infiltriral v ločino in povzročil njen propad.

⁴¹⁸ Dickson, »The Burning of the Amalricians«, 358 isl.

⁴¹⁹ Prav tam, 359.

in moški, v katerih se je utelesil Sveti Duh, so tedaj postali svobodni in neodvisni od vsakršne zunanje sile ali postave. Najvišji človeški zakon (in nova religija!) je postati duhovno *bitje* tukaj in zdaj, na Zemlji. Seveda je logično, da so jih njihovi nasprotniki označili za *Gens insana*.⁴²⁰ Tedaj je – po besedah Mojstra Amalrika in njegovih tovarišev – napočila nova doba, ki spominja na prihod Nietzschejevega (po rodu perzijskega, *sic!*) Zarastustre, ki namreč

kakor tisočerni otroški smeh prihaja /.../ v vse mrtvašnice in se smeje vsem tem nočnim in mrliškim čuvajem in kdor še rožlja z mračnimi ključi.⁴²¹

Ključni vrat, ki vodijo v tretjo dobo, pa so v naših srcih. Od nas je odvisno, ali bomo rešili največjo izmed vseh ugank: zavzetje-prostora postkrščanstva v nas samih ali *kot* nas samih.

Doba Duha

Čas je, da se posvetimo temi dobe Duha tako v teološkem kot v etičnem smislu ter kot znamenje prihodnje uskladitve med moralo in religijo. V prvem delu tega poglavja smo videli, da je bila za zgodovinenje

⁴²⁰ Prav tam, 361. Upoštevati je treba tudi, da »se je na začetku 13. stoletja pravoverna odrešenjska ekonomija že odmaknila od romanske transcendence – in njenega poudarka na božjem veličanstvu – h gotski imanenci in njenemu izpostavljanju božje bližine /.../« (367).

⁴²¹ Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zarastustra*, prev. Jan-ko Moder (Ljubljana: Slovenska matica, 1999), 159.

treh dob prelomna točka umestitev rimskega cesarstva v odrešensko zgodovino judovsko-krščanskega sveta. Ta vizija se drugič pojavi – če uporabimo znani stavek iz Marxovega *Osemnajstega brumaira Ludvika Bonaparta*, da se zgodovina ponavlja, *prvič kot tragedija, drugič kot farsa* – v naslednji konstelaciji v zvezi s Heglovimi deli, kot Purushottama Bilimoria pojasnjuje v odlični razpravi o zahodnem orientalizmu in z njim povezanih konceptih filozofije zgodovine:

Izredno zanimivo je, da je prav na predvečer padca Svetega rimskega cesarstva pod Napoleonovimi topotajočimi vojaškimi škornji v Jeni, septembra 1806, Hegel dokončal svojo *Fenomenologijo duha*. Ta zajetna knjiga se, zelo umestno, konča z ontoteološko shemo, ki spominja na napoved Joahima iz Fioreja o nastopu nove dobe Duha, ki bo zaokrožila dobi Očeta in Sina. In tako kot Goethe je tudi Hegel sklepal, da ta nepovratni dogodek oznanja konec srednjega veka.⁴²²

Čeprav Heglova dela ne vključujejo nobenega neposrednega navedka ali kakšne koli druge konkretne sledi Joahima iz Fioreja, lahko kljub vsemu trdimo, da je na celotnem fenomenološko-zgodovinskem poslanstvu Heglove »triadične« misli viden vpliv joahimovcev. Vemo, da Heglovega absolutnega duha zazna-

⁴²² Purushottama Bilimoria, »Philosophical orientalism in comparative philosophy of religion: Hegel to Habermas (& Žižek)«, *Cultura Oriental* 2/2 (jul–dec 2015), 49. Izvirni odstavek se pojavi v uvodu k Heglovim *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke 12 (Stuttgart: Suhrkamp, 1986), 417.

muje absolutno nepogrešljiva zahodnjaška tendenca. Schelling v svojem poznem delu *Filozofija razodetja* v razmisleku o tretji dobi razvije nekaj bolj neposrednih in ustrežnejših referenc na Joahima iz Fioreja. Po Schellingovem mnenju je nujno razmišljati o treh zaporednih dobah, ki bi zaokrožile svetovno zgodovino z dobo Duha. Z navajanjem Jn 7,39 (»Duha namreč še ni bilo, ker Jezus še ni bil poveličan.«) se Schelling jasno naveže na Joahima iz Fioreja in druge heretične ločine kot na tiste, ki poznajo in napovedujejo prihodnost, v kateri bo krščanstvo resnično postalo »religija človeštva«. ⁴²³

Od Joahima iz Fioreja do Schellinga je torej tretja doba napovedovala Tretjo zavezo in novo krščanstvo, morda takšno, ki bi bilo *zapisano v naših srcih* in usklajeno z *utripom religije* v nas ter v naših fizičnih in duhovnih telesih. Skupaj z Irigaray lahko zdaj trdimo, da mora človeštvo opraviti eno nalogo: »pobožiti ta svet

⁴²³ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (II. del, 4. zv.), 70. Navedek iz: *Schellings Werke: Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*, ur. Manfred Schröter (München: C. H. Beck, 1927–59 in 1962–71): »Die dritte Zeit, die während der ganzen Schöpfung die zukünftige ist, in die alles gelangen soll, sey die Zeit des Geistes [...], ki mu sledi] eine dritte Oekonomie, eine dritte Zeit bevorstehe, die Zeit des Geistes, welche das ewige Evangelium bringen solle« (II/4, 71 in 72; gl. str. 328 za tretjo dobo kot dobo religije človeštva, ko bo krščanstvo končno postalo »erst wahrhaft öffentliche Religion – nicht als Staatsreligion, nicht als Hochkirche, sondern als Religion des Menschengeschlechts, das in ihm zugleich die höchste Wissenschaft besitzt«).

– kot telo, kot kozmos, kot odnos z drugimi«. ⁴²⁴ V tem postkrščanskem svetu se bo (kozmični) Jezus Kristus (za kristjane) tako manifestiral kot »zgoščeno utelešenje božanske energije /.../, dejavnost duha, ki ga najdemo v naši izkušnji transcendence in ga vedno znova odkrivamo na delu v spreminjajoči in razvijajoči se naravi«. ⁴²⁵ To ni naloga zgolj ene kulturne ali religijske tradicije, temveč skupna naloga vseh svetovnih tradicij, ki presega umetne dihotomije ali antagonizme, ki izvirajo iz intelektualnega ponosa ali prestiža. Po Vattimu lahko govorimo o napovedih prihodnosti samo zato, ker odrešitvska zgodovina ostaja neizpolnjena, pri Sloterdijku pa smo videli, da je alternativa odrešenju v okviru religije lahko samo spust katere od preostalih vertikalnih plasti naše religijske izkušnje v dobo eksercicij: v dobo antropotehnologije. Obstaja pa še ena pot, ki nima toliko opraviti z doseganjem avtoafekcije skozi eksercicij, temveč je bolj povezana z novim načinom avtoafekcije, ki zdaj izvira iz *dihapolnega* bivanja. Uskladiti se moramo s procesom nove *spiritualne* preobrazbe človeštva in postati dovolj razsvetljeni, da bomo slišali glas drugega – zaznali njegova/njena znamenja in geste,

⁴²⁴ Irigaray, *Key Writings*, 167.

⁴²⁵ Unger, *The Religion of the Future*, 261. O kozmičnem Jezusu gl. Caputovo delo *The Insistence of God*: »Jezusa obravnavam kot judovsko-poganskega preroka in zdravilca v skladnem odnosu z živalmi in elementi, v čigar telesu elementi plešejo svoj kozmični ples in ki je hkrati kanal, po katerem se elementi pretakajo, elemente pa obravnavam kot kozmično milost, ki jo usmerja Jezusovo telo« (251 isl.).

ki kličejo k dialogu z njim/njo ali z naravo v eni od njenih utelešenj. Naša naloga je hkrati, da se naučimo, kako se etično odzvati na klic drugega človeka (ali tudi nečloveškega bitja) in njegovega dihanja, saj dihati najprej pomeni biti živ, a tudi ostati pozoren ter zaznavati vse in vsakogar okoli nas z izostrenim občutkom bližine. To morda že nakazuje bodoče postreligijsko stanje, v katerem izboljššan način avtoafekcije v nas aktivira subtilne božanske/kozmične elemente in z njimi povezane energije – v smislu udejanjanja božanskosti v nas. V soočanju s tem novim svetom božanskih/kozmičnih elementov je naš najtesnejši zaveznik Gaston Bachelard, elementarni filozof, ki je zrak/sapo ali dih opisoval kot intrinzično povezanega z našo domišljijo in svobodo, z »zavestjo o svobodnem trenutku«⁴²⁶ oziroma s tem, kar se nam odpira v prihodnosti: doba diha. Za Bachelarda je zrak resnično *snovno-duhovna* substanca svobode kot take. Prav ta svobodni trenutek kot kraj etične in religijske razlike v nas vabi k razmišljanju o možnosti mesijanskega dogodka, ki bo čas, ko bo »vse tako kot zdaj, samo malo drugače«.⁴²⁷ Ta razlika kot uskladitev etike in religije je tako subtilna kot spiritalni dih med nami: prisoten je v detetu, ki mirno spi in vdihuje atmosfero miru; razkrije se nam v tem svetu v deklici, ki se veselo in brezskrbno igra na vrtu, v moš-

⁴²⁶ Gaston Bachelard, *Air and Dreams: An Essay on the Imagination of Movement*, prev. E. R. Farrell in C. F. Farrell, Dallas: The Dallas Institute of Humanities and Culture, 2011, 5. poglavje, »Nietzsche and the ascensional psyche«, 136–137.

⁴²⁷ Agamben, *The Coming Community*, 52.

kih in ženskah, ki vdihujejo vzdušje medsebojnega spoštovanja in gostoljubne izmenjave duhovnih energij (skozi telo, jezik in duhovne geste kot nove rituale); to je skupnostni dih miru, tako rekoč utripanje skupnosti v ritmu miru; in *končno*, je čas nove zaveze z naravo ter njenimi božanskimi bitji in njihovimi subtilnimi telesi, prežetimi s sveto energijo kozmičnega diha. *Božanska je ljubezen do drugega kot drugega, božansko je čaščenje narave kot narave*, meni Irigaray.⁴²⁸ V vsem tem je Amalrik Benski neposredni duhovni predhodnik Luce Irigaray, ki je v svoji že omenjeni »dobi Diha« predstavila prav takšno genealogijo razvoja oz. evolucije arhaičnega prostora (ali *chôre*) Boga. Po prvi dobi, ko je Bog Oče ustvaril človeštvo, ki je zapadlo v greh, je sledila druga doba, v kateri se je iz Marije rodil Jezus, in človeštvu je ta doba prinesla obet odrešitve (Marija in Jezus sta tako nova Eva in novi Adam). Tretja doba, imenovana tudi »doba Diha« ali »doba Duha« (Irigaray uporablja obe poimenovanji), pa je prihajajoče obdobje, v katerem bo človeštvo na podlagi razodetja Boga in Jezusove inkarnacije ter preko lastne spiritualno-etične *izmenjave Diha* med moškim in žensko *sámo* postalo božanski dih. Takole pravi Irigaray o tej dobi:

Po mojem mnenju se Doba diha ujema z dobo, v kateri bodo moški in ženske kultivirali božanski dih, ki so ga prejeli kot ljudje – če lahko zaupam pripovedi iz Stvarjenja kot temeljnega mita naše tradicije. Bog Oče ustvari človeštvo tako, da pošlje svoj dih v

⁴²⁸ Irigaray, *Key Writings*, 170. In še: »Bog smo mi, mi smo božanski, če smo ženska in moški na popoln način« (169).

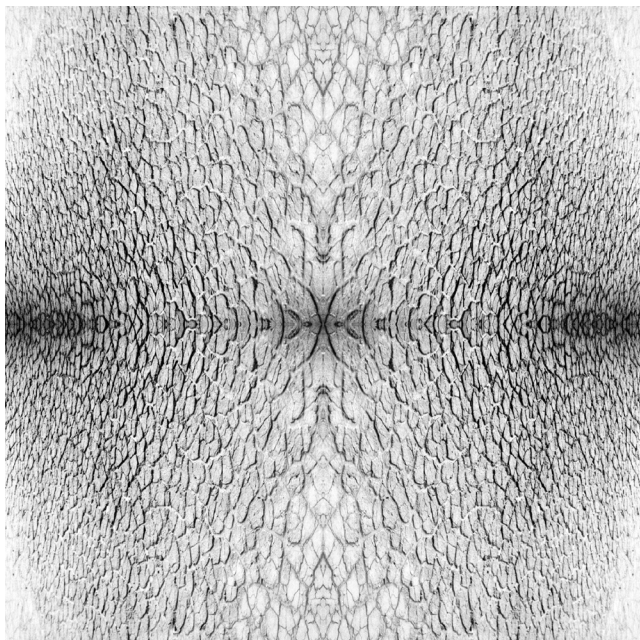
materijo, v zemljo, kot pravi besedilo. Potem se pojavi greh, moški in ženska izgubita božanskost in s tem nastopi nujnost druge dobe, dobe odrešitve skozi ustvarjenje ženske-Marije in moškega-Jezusa, ki sta oba naseljena z dihom Duha. V tretji dobi v judovsko-krščanski zgodovini, ki sledi dobi odrešitve sveta, zahvaljujoč Mariji in Jezusu, pa je naloga človeštva, da samo postane božanski dih. Moški in ženske morajo zdaj biti sposobni v sebi kultivirati in drug drugemu darovati ali si med seboj izmenjevati dih, ki postaja božanski. Postati morajo zmožni poboženja, brez pričakovanj, da jim bo božanskost podarjena od očeta ali matere.⁴²⁹

V tem je njena misel v polnem soglasju z mislijo *chóre* kot prvotne *matrice Boga* (v obliki subjektivnega in objektivnega roditelja). Ta misel je izjemno pomembna za današnji čas, saj omogoča, da celotno stvarjenje pojmujeemo kot proces spiritualne izmenjave božanskih energij, vključno z naravo in njenimi dragocenimi bitji, kar je bistveni sestavni del tako naukov Amalrika Benskega kakor Luce Irigaray.

Spiritualna skupnost amalrikovcev je poznala in napovedovala to prihodnost in to ljubezen – ko bo telo človeštva in telo narave in njenih bitij prežl Sveti Duh in jih s tem pobožil.

⁴²⁹ Irigaray, »The Age of the Breath«, 167.

POSTLUDIJ



poljub zemlje

BOG V DVOJINI

*Ko sem taval po vzporednih svetovih
med samotnimi življenji in njihovimi dvojniki,
takrat je, kakor od nikoder, vzniknila nit
Tvojega omahujočega bivanja
in naju spletla v zlat, začaran kokon.*

*Nato sta Vsedobri, ki je zavest, in Mati Vsedobra se-
dela združeno, v nedvojnosti.*⁴³⁰

Najvišji par

V simboliki tantrične vezi sta prvobitni spolno-božanski energiji moškega in ženske predstavljeni kot združeni v (stanju) enosti. Njuni telesi, ki žarita ali vibrirata prek okvirov nasprotij obeh spolov – v srečanje najvišjega para –, sta znamenje razsvetljenja in kot taki uresničenje izvirnega stanja biti v ljubezni v skladnosti nasprotij. V tem stanju se Vsedobra in Vsedobri, »niti trajna niti nična, kažeta popolna /.../ v prvobitnem uvidu velike enakodušnosti«. ⁴³¹ Tantra uči, da se ljudje v iskanju ljubezni med seboj privlačijo v vez ljubeče mirnosti. Temporalnost tega srečanja – neizmerno kratek

⁴³⁰ *Vélíka tantra o levovi dovršeni izrazni energiji*, po angl. prevodu odlomkov *The Great Tantra of the Lion's Perfected Display-Energy* (tib.: *Senge rtsal rdzogs chen po'i rgyud*), objavljenih kot »The Ultimate Couple«, prev. Janet Gyatso, v *Buddhist Scriptures*, ur. Donald S. Lopez, Jr. (London: Penguin, 2004), 489.

⁴³¹ »The Ultimate Couple«, 492, 491.

trenutek v času, v katerem dva dosežeta to stanje ljubezni – je sama po sebi skrivnost: da bi jo razumeli, moramo najprej preoblikovati logiko ljubezni in dvojice. Kot trdi Ludwig Binswanger, obstaja ženska/moška tubit (*Dasein*) (tu) kot ljubeče srečanje in ljubezen je prav to odpiranje tubiti za samolastno enost kot praobliko »najinosti« (*Wirheit*).⁴³² V svojem ontološkem temelju je vsak torej vselej že dvojica v tej skrivnostni in arhaični enosti dvojine.⁴³³ Svet ljubezni se tu razkrije v svoji prvobitnosti: brez srečanja ni ljubezni. Vzajemna privlačnost srečanja tega izvorno dvojnega bitja se nam bo razkrila kot prvobitna ali elementarna kozmična (oziroma, kot bomo poskušali pokazati, kvantna) božja energija, ki prehaja skozi par in v njem prebiva kot najvišja izmed vseh vezi: kot objem ljubezni. Kot bomo videli, je Binswanger v zvezi s povezavo med duhovnimi in materialnimi/telesnimi plastmi biti sledil filozofijama Jakoba Böhmeja in Franza von Baaderja ter njunima naukoma o nebeškem androginu kot paradigmi za naše »tuzemsko« hrepenenje po ljubezni.

Vse od začetka indijske verske zgodovine je v starodavnih vedskih sanhitah vez ljubezni pojmovana kot želja ali poželenje (imenovana *kama* in *tapas*). V rigvedski hvalnici o stvarjenju imamo (To) Eno (*tad ekam*), ki

⁴³² Gl. Škof, *Antigonine sestre*, 204.

⁴³³ Dvojina se v indoevropskih jezikih kot slovnično število redko uporablja. Razen v slovenščini se ohranja še v lužiški srbščini, ki se govori v jugovzhodnem delu Nemčije, v kašubskem narečju, ki ga govorijo prebivalci severne Poljske, v ostankih pa je prisotna še v irščini, škotsščini in posameznih litovskih narečjih.

na skrit način diha vase in iz sebe, ne da bi pri tem kazalo kakršne koli vidne znake življenja.⁴³⁴ Kot smo pokazali v Preludiju, imamo v prvem ontološkem razvoju, ki sledi tej začetni konstelaciji, Eno, ki nastane s pomočjo vsekozmične Toplote – to je prvobitna kozmična želja ali ljubezen: prvi znak življenja. Ustvarjanje prostora-časa je v Vedah opisano na preddialoški način temeljne razlike v dvojnosti: Eno, ki diha z lastno močjo in obstaja v praznem prostoru tišine ter lahko simbolizira maternico kot lupino bivajočega – svoj prvobitni prostor. Vendar pa je v tej prvi lupini bivajočega že skrito jedro prvinske topline/ljubezni (spolna razlika), ki je pred mislijo in je edino, kar lahko oživi dih v prvi skupni dih – sodih (*konspiracija* oziroma sodihanje dveh) – in lahko vzpostavi možnost prvega ljubečega diha sveta. Schelling se tega zaveda, ko zapiše: »Kajti tudi duh še ni najvišje; je samo duh ali dih ljubezni. Ljubezen pa je najvišje. Ljubezen je tisto, kar je bilo, še preden je bil temelj in obstoječe (kot ločeno), toda še ne kot ljubezen, temveč – kako naj to označimo?«⁴³⁵

Oglejmo si zdaj naslednji odlomek iz *Vélike tantr*e o levovi dovršeni izrazni energiji, ki ponazarja srčiko srečanja dveh bud. Vsedobra podeli spremljevalnemu budi ta nauk:

Jaz, Nespremenljiva Vsedobra se kažem kot razodevajoče se telo *dharme*. Jaz, Neizrekljiva Vsedobra

⁴³⁴ O tem glej Škof, *Besede vedske Indije*, pogl. »Primerjave v medkulturnosti: začetki indijske in grške filozofije«.

⁴³⁵ Schelling, *Izbrani spisi*, 79. Za več o temah vedskega stvarjenja in Schellingu gl. našo *Etiko diha*, Preludij k prvega delu ter *Antigonine sestre*, 4. poglavje.

izkazujem zavedanje onkraj meja pojmovanja. V vse(m)razodevajočem se bistvu prvobitne gnoze ni ne stvarstva ne stvarnika. /.../ V posamičnem nastopu zavedanja sta *samsara* in *nirvana* dovršeni/izpopolnjeni. Zavedanje vstopi v polje Vsedobre. Oče-Mati-v-enosti, niti trajna niti nična, se kažeta v čisti obliki.⁴³⁶

Kaj bi poleg budističnih naukov ter z njimi povezane simbolike in ikonografije še lahko ponazarjal ta najvišji par? Katera teološka in spolno opredeljena genealogija utemeljuje to metafizično srečanje? V budističnem nauku nadspolni ljubeči objem v svojem transsubstancijskem telesnem izžarevanju pomeni sam vrh vzvišenega znanja. *Samsara* in *nirvana* sta v tem božanskem dejanju izpolnjeni in oba subjekta tega srečanja dosežeta stanje budovstva, tj. sposobnost prvinskega zavedanja, pri katerem se vse konceptualne razlike in z njimi povezane kategorije kažejo kot navidezne.

Pomembno je povedati, da je Vsedobra oznaka za Samantabhadri, družico Adibuddhe oziroma prazáčetnega in najvišjega bude po doktrini ločine Njingma tibetanskega budizma (kjer ta buda nosi ime Samantabhadra).⁴³⁷ Samantabhadra velja za utelešenje »zavedanja« (tib. *rig pa*). V zgornjem odlomku je vstop zaveda-

⁴³⁶ »The Ultimate Couple«, 491, 492.

⁴³⁷ V tibetanskem budizmu je Adibuddha najvišje bitje in vse bude veljajo za vidike njegove narave kot *šunjate* (praznine). Adibuddha je poosebljenje telesa *dharme*. V Indiji je ta buda znan pod imenom Vadžradhara, v Tibetu pa kot Samantabhadra.

nja v Samantabhadri prispodoba za spolno združitev.⁴³⁸ Simbolizem para kot dveh teles, združenih v eno, je tu ključnega pomena: ponazarja izvirno enost v dvojnosti, ki presega konceptualno znanje, hkrati pa nakazuje možnost elementarnega razumevanja poti razsvetljenja – saj je tantrična pot razsvetljenja dosegljiva skozi telesno izžarevanje (in *prano* kot njegov bistveni subtilni element). Kot bomo lahko videli, je to stališče zelo blizu Böhmejevi in Baaderjevi mistično-elementarni poti do najvišjega ljubezenskega srečanja, povezanega z možnostjo najvišje oblike sodihanja (*conspiratio*) in *diha-poljuba* (kot izmenjave *pneume*).⁴³⁹

⁴³⁸ Zahvaljujem se Donaldu S. Lopezu za komentar o tej tantrici. Budistična praksa ločine *rnjing-ma* oziroma Njingma vključuje spolno dejavnost v nadzorovanih pogojih meditacije, pri kateri se energija spolnega odnosa z meditacijsko tehniko preoblikuje v obliko znanja oziroma modrost.

⁴³⁹ O Baaderjevi erotologiji glej njegovih »Štirideset tez iz religiozne erotike«, objavljenih v prevodu Gorazda Kocijančiča v *Posredovanjih* (Celje: Mohorjeva družba, 1996), 333–345. Tu se sicer ne navezujemo neposredno na to Baaderjevo delo, omeniti pa želimo ta stavek iz 28. teze: »V normalni spolni povezanosti – povezanosti preko ljubezni – pomaga moški ženski občudovati, ta pa možu ljubiti, ali mož pomaga ženi v sebi k moškosti, ta pa možu v sebi k ženskosti.« Baader po Kocijančič, *Posredovanja*, 340 isl. V isti tezi Baader omenja tudi svojo idejo izvirne človeške androgynosti. Glede logike spolne razlike pri Baaderju naj tu poudarimo, da je njegova metafizika erosa (sploh zgodnejša) seveda v temelju zelo moškocentrična. Toda obenem je treba reči, da se je Baader med svojim bivanjem v Angliji (1792–96) srečal z Mary Wollstonecraft

In nazadnje, glede logike spolne razlike v budizmu so razlike med zgodnejšimi palijskimi viri, mahajansko šolo in tantrično potjo v vadžrajani. Vprašanje, ali ženske uživajo enak položaj kot moški in lahko dosežejo razsvetljenje ali pa jih moški samo spolno izkoriščajo in si jih prilaščajo kot sredstvo za doseg lastnega razsvetljenja, se pojavlja tudi znotraj teh tradicij. Yael Bentor pravi, da je mogoče v palijski in mahajanski književnosti »najti zelo jasne izjave, ki zanikajo možnost, da bi ženske kot take lahko dosegle razsvetljenje«. ⁴⁴⁰ Hkrati se obe tradiciji s to temo še vedno spadata. Dopusčena je možnost, da bi ženske lahko postale razsvetljena bitja, če bi se v drugem življenju spremenile v moške oziroma bi razsvetljenje lahko dosegle samo kot naginijke (*nāgini*) ali boginje. Tretja možnost za žensko razsvetljenje je povezana s poskusi obeh tradicij, da bi težavo premostili s preseganjem razlikovanja med moškimi in ženskami skozi utrjevanje ideje praznine. V vadžrajani, kamor spada *Vélika tantra o levovi dovršeni izrazni energiji*, velja, da so ženske obdarjene z modrostjo (*pradžnjo*), moški pa s sočutjem (ali sredstvom, *upajo*): »Ko se dva združita v spolni pra-

in v svoj dnevnik napisal naslednje (zapis je datiran na 26. december 1792): »Der Miss Mary Wollstoncraft Rights of Women haben mich sehr getroffen« (Franz von Baader, *Sätze aus der erotischen Philosophie*, Leipzig: Insel, 1991, 71).

⁴⁴⁰ Yael Bentor, »Can Women Attain Enlightenment through Vajrayāna Practices?«, v: *Karmic Practices: Israeli Scholarship on India*, ur. David Shulman in Shalva Weil (New Delhi: Oxford University Press, 2008), 132.

ksi, se podata na pot bodhisattve do razsvetljenja, na kateri sta praznina in sredstvo enakovredna. Torej mora biti modrost – ženska – tu enakovredna sredstvu – moškemu.«⁴⁴¹ V tantrični spolni združitvi Samantabhadri in Samantabhadre – kot najvišjem in sublimnem ljubečem srečanju dveh *arhaično popolnih teles* – ni druge kontemplacije kot te, ki ima za objekt samo sebe. To srečanje je čisti dar vsem budam in vsem čutečim bitjem. O elementarni medtelesni dinamiki tega srečanja (izmenjavi in medsebojnem podarjanju subtilnih telesnih energij – *prane*) bomo lahko razmišljali, potem ko si bomo ogledali naslednji primer.

Osredotočimo se zdaj na nekaj bogatih krščanskih analogij s tantrično potjo višje ljubezni in ljubečim srečanjem. Kot Hermann Spreckelmeyer natančno povzema v zgoščeni in izčrpní obravnavi Franza van Baadera (ki ima veliko skupnega z našimi razlagami tantričnih praks), »sta red transcendentnih človeških odnosov in ljubezen tesno povezana« in »kaže, da prakrivda [*Urschuld*] kot neljubezen meče senco na svet tako *navznoter usmerjene* kot *medčloveške* ljubezni«. ⁴⁴² Toda kaj

⁴⁴¹ Bantor, »Can Women Attain«, 133. Bantor dodaja: »Štiri najsti dalajlama je istega mnenja: 'Toda stališče Najvišje joga tantré je drugačno [od Vinaje, Abhidharme in mahajanske tradicije ...]. V Najvišji joga tantri – denimo v temeljni tantri Guhjasamadža – je možnost, da tantrikinja v svojem življenju ženske doseže popolno razsvetljenost, navedena izrecno in nedvoumno«. Bantor, »Can Women Attain«, 133.

⁴⁴² Hermann Spreckelmeyer, *Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader* (Würzburg: C. J. Becker

sploh pomeni ta stavek? Praizvirna Ljubezen je bila vselej že izgubljena, skrita in pozabljena. Človeštvo je bilo doslej, v vseh obdobjih svoje zgodovine in v vseh vlogah raziskovalca skrivnosti ljubezni, brez razlike vedno že ujet v pozabo te prvinske in svete vezi ljubezni. Tu je na Baaderja močno vplival Jakob Böhme, ki je s svojo filozofijo prvobitnega para eden od vrhuncev erotične in spolno opredeljene teologije ljubezni ter na tej podlagi razvija lastno filozofsko teologijo ljubezni.⁴⁴³

Universitäts Druckerei, 1938), 262. Iskreno se zahvaljujem Robertu Faasu, da mi je poslal ta neobjavljeni prevod.

⁴⁴³ Razlagi *spolno opredeljene teologije* moramo dodati to opombo: termin »spolno opredeljen« smo si izposodili od Luce Irigaray, ki pravi, da je treba ločevati med »spolno opredeljeno (*sexuate*) identiteto« in golo spolnostjo, ki zajema samo »spolne« (*sexual*) vidike človeka. Med najzgodnejšimi pričevanji o spolnih razlikah v indijskem kontekstu je kozmološko-teološka zgodba o stvarjenju ženske in moškega ter začetkih tega sveta, podana v *Brhadaranjaka upanišadi*. Najstarejša izmed upanišad tako pravi, da je bil svet v začetku samo eno telo, oblikovano kot človek (*atman*), okrog katerega ni bilo ničesar. Potem pa je do nastanka obeh spolov prišlo tako: »Ni pa [ta človek] imel zares nobenega veselja: zato kdor je sam, ni zadovoljen. Želel je [imeti] drugega. Bil pa je tako velik, kot sta mož in žena, ko sta tesno objeta. Svoje telo je razdelil na dvoje in tako sta nastala drug in družica. Zato je Yājñavalkya vedno dejal: ‚Sva kakor dve polovici deleža.‘ Tako je ta prostor napolnjen z žensko. Združil se je z njo in rodili so se ljudje.« Škof, *Besede vedske Indije*, 37; 1.4.3. Kot pravi Valerie J. Roebuck, je v sanskrtu *atman* kot povratni zaimek s pomenom »sebe, se« vedno moškega spola, ne glede na slovnični spol osebe, na katero se nanaša (on/

Razen na Baaderja je Böhme močno vplival tudi na Schellinga in Feuerbacha, njegovo razmišljanje o ženski Matrici (v pomenu Sofije in Marije) pa je v sklopu zahodne mistične filozofije edinstveno – Böhme jo predstavlja kot mistično-elementaren preplet ženskih in moških odtenkov Biti, ki se kaže v ideji androginega Kristusa –, povezano s srednjeveško poročno mistiko (*Brautmystik*).⁴⁴⁴ Po Böhmejevem mnenju je androgini Kristus »vsakemu spolu to, kar mu/ji manjka do enosti in celovitosti«. ⁴⁴⁵ V tem pogledu Kristus nastopa v vlogi čistega/popolnega (in spolno opredeljenega) bitja, ki presega razdeljene ali sporne spolne in pojmovne dihotomije kot Adibuddha v budizmu. V okviru tega sta lahko Kristus in Sofija za Böhmeja najvišji nebeški par – kot paradigma najvišje ljubezni in harmonije – sama po sebi, pa tudi kot simbol popolnosti nas ljudi: »/Z/ato se imenuje Sofija, / kot Kristusova družica«. ⁴⁴⁶ Po Böhmeju in njegovi metafiziki dveh spolov v svetu človeških bitij je Adam kot prvo (dvospolno!) bitje (*Urmensch*)

ona/ono se ...); *The Upaniṣads*, prev. in ur. Valerie J. Robeuck (London: Penguin Books, 2000), 396.

⁴⁴⁴ Za njegov vpliv na Schellingovo misel gl. Škof, *Antigonine sestre*, 4. poglavje (»Clara/Matrica«). Za njegov vpliv na Feuerbacha gl. 3. poglavje o Mariji in Sofiji.

⁴⁴⁵ Böhmejevi filozofiji sledimo po raziskavi Ernsta Benza, *Der Vollkommene Mensch nach Jacob Böhme* (Stuttgart: Kohlhammer, 1937), 7. pogl., »Fall und Geschlecht« (»Pa-dec in spol«), gl. 117 za navedek.

⁴⁴⁶ Benz, *Der Vollkommene Mensch*, 119. Zanimivo je, da tako v krščanski kot vadžrajanski simboliki ženski pol predstavlja modrost.

zaspal in s tem izgubil rajsko enost z Bogom. Posledično sta bila iz Adama ustvarjena dva spola in odtlej je največja človekova želja, da bi si povrnil to prvobitno celovitost: se spet združil z nekdanj izgubljeno enostjo in celovitostjo v samem jedru svojega bitja. Moški in ženska si zdaj prizadevata, da bi ponovno združila svoja ločena elementarna odtenka (subtilna elementa ognja in luči) dveh nesnovnih polovic v enost – povzdignjena erotična ljubezen bi lahko pripravila nov prostor za to ponovno združitev, in kot bomo zdaj pokazali z Baaderjem, bo izmenjava subtilnih telesnih pnevmatičnih (dihalnih) energij v poljubu z dihom najvišji simbol tega srečanja.⁴⁴⁷

Franz von Baader (1765–1841) je bil sodobnik Schellinga in Feuerbacha. V svojih mističnih delih, ki so izšla iz katoliške tradicije, je Baader razvijal Böhmejev *rajski par v enosti*. Prevezel je motiv izgubljene združenosti ter ga predstavil kot ustvarjalni odnos in magično enost, vidno v naši imanentni želji po transformativnem *sobivanju*. Tako kot njegovi predhodniki (med njimi Paracelsus in Böhme) tudi Baader trdi, da so vsakemu živemu bitju dane elementarne življenjske oblike, ki jih razlaga kot »elektriko in spolno ali erotično energijo«. ⁴⁴⁸ Od te začetne faze si po Baaderju oba spola (kot na tantrični poti) prizadevata za vrnitev k prvotnemu in izgubljenemu *dvojnemu bitju*. Kot trdi Spreckel-

⁴⁴⁷ Za Feuerbacha, ki sledi tej misli, je poleg vode dihalni element tisti, ki je jedro naše biti. O tem gl. našo *Etiko diha*, pogl. »Feuerbach«.

⁴⁴⁸ Spreckelmeyer, *Die philosophische Deutung*, 265.

meyer, bi moralo »adamsko bitje« spojiti moške elemente [ogenj] in ženske elemente [luč] »v dejansko in neločljivo eno ali združeno telesnost«. In nadaljuje:

Po stvarjenju adamskega bitja so se ti elementi znašli v *harmoničnem ravnovesju* [*Temperatur*] in z možnostjo [*posse*] nezdružitve. Bistvo *dvoenotnega bitja* oziroma *prvobitnega para v enosti* je tako pojem človeške ideje odnosa kot svetle(če)ga prototipa enosti, [zdaj] pojmovanega kot celota ali celostnost, ker je ta odnos zagotavljal pomen njegovemu obstoju pred Božjim obličjem, večnost *Imago Dei in homine* [podobe Boga v človeku].⁴⁴⁹

To prvobitno adamsko bitje – kot moško/žensko bitje v enosti – je vsenavzoča klica stvarjenja. Sposobnost tega bitja je, da se razmnožuje z združitvijo obeh notranjih spolnih bitij. Ko je bila z izvirnim grehom ta enost uničena, spolna združitev brez libida ni bila več mogoča in pojavila se je potreba po tretjem elementu, ki bi pomagal človeštvu: »prazvirna podoba tega procesa je troedini Bog«. ⁴⁵⁰ Med ljudmi je tretji dejavnik te zevajoče vrzeli *vmesnosti* Sveti duh oziroma Sveti dih. Duhovna izmenjava te dihalno-somatske energije se zdaj uteleša v poljubu z dihom: Baader se tu spomni »sijajne legende z Vzhoda, po kateri bi *rajski človek* lahko prebavljal v ustih in se razmnoževal skozi srce s poljubom [skozi *poljub z dihom* ali *objem duha*: s srci ali dušami, ki se objemajo ali sodihajo] /.../ Dva, ki se poljubita, resnično dihata skupaj, in to, kar nastane z

⁴⁴⁹ Prav tam, 266.

⁴⁵⁰ Prav tam, 270.

združitvijo obeh dihov, deluje in se prepleta v obeh.«⁴⁵¹ Poljub z dihom se udejanja v zgornjem delu človeškega telesa, v tako imenovanem *predelu srca* (Baader doda *predel prsi* kot še en antipod nižje ležečemu širšemu *predelu trebuha*, kjer je sedež nagonov), s katerim so povezani *objem*, *nežen priteg* in *poljub z dihom* – vsi kot izraz ljubezni. Objem in poljub z dihom sta tako najvišja možnost ponovne združitve v pozabljeno in izgubljeno *dvoenotno bitje*. V Pridigi št. 81 o *Visoki pesmi* Bernard iz Clairvauxa poimenuje »Svetega duha *sodi-hanje* ali poljub Očeta in Sina«. ⁴⁵² Baader o tem razmišlja tako:

/S/odihanje ali Duh zahteva medsebojni objem: kajti ne samo, da sta Oče in Sin (pa tudi moški in ženska) spet eno ali ponovno združena preko *sodi-hanja* ali v njem; oba skupaj in Duh so trije v enem, iz česar se takoj nato ločijo skozi diferenciacijo.⁴⁵³

Navdahnjenje človeka z Duhom je čudovito opisal že Hipolit Rimski v *Komentarju k Visoki pesmi* (ki bi lahko bil najstarejši ohranjeni krščanski komentar k tej pesnitvi, saj je nastal pred letom 235 n. št.):

2.1 Zdaj pa pogledjmo to povabilo [njega/knjige], v katerem pravi: »Poljubi me s poljubi svojih ust, zakaj tvoje prsi so prijetnejše od vina in vonj tvojega olja za maziljenje opojnejši od vseh kadil in je tvoje ime kakor vonj olja za maziljenje, ki se razliva.«

⁴⁵¹ Prav tam, 277–78.

⁴⁵² Prav tam, 279.

⁴⁵³ Prav tam.

2.2 Kakšna je volja Duha, v čem [je njegova] moč ali kakšna bi lahko bila razlaga (db. oznaka, znamenje) te skrivnosti? Oznanjati moramo tistim, ki so pripravljeni poslušati, saj je to podoba (db. primer) ljudstva, ki božjo Besedo prosi za poljub, ker *se želi povezati usta na usta*. Kajti [ljudstvo] se želi združiti z močjo Duha.

2.3 In pravi: »Naj me poljublja s poljubi svojih ust«, kar pomeni prav to: po zapovedi, ki jo zapoveduje, naj se izpolni pri meni, saj iz teh ust prihaja ljubezen – [Gospod,] naj te bom vreden.⁴⁵⁴

V razpravi Catherine Keller o teologiji erosa se *poljub* pojavlja v kontekstu *Evangelija po Filipu*, v katerem je Marija Magdalena imenovana Jezusova družica oziroma *koinonos* – kar lahko pomeni »soproga«, »žena« ali »duhovna sopotnica«. V enem od prizorov iz evangelija najdemo te besede: »Družica [Odrešenika] je Marija Magdalena. [Odrešenik] jo je ljubil bolj kot vse učence in jo pogosto poljubljal na [usta].«⁴⁵⁵ Ker je v izvirnem rokopisu vrzel, se Keller pridružuje tistim raz-

⁴⁵⁴ Yancy Warren Smith, »Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Context« (dokt. dis., Fort Worth, TX: 2009), 267 (naš poudarek).

⁴⁵⁵ *Filipov evangelij*, v: *Zgodnjekrščanski spisi*, ur. Klaus Berger in Christiane Nord; urednika slovenske izdaje Gorazd Kocijančič in Vid Snoj (Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015), 949. O tem gl. Catherine Keller, »'She Talks Too Much': Magdalene Meditations«, v *Theology of the Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, ur. V. Burrus in C. Keller (New York: Fordham University Press, 2006), 240 isl.

lagalcem, ki menijo, da so mesto poljuba na telesu najverjetneje usta. Čeprav se je beseda poljub pogosto uporabljala v pomenu spolnega odnosa, se avtorica strinja z Robertom Priceom, da je ta gesta še vedno duhovnega in metaforičnega značaja.⁴⁵⁶ Za poljub med Jezusom in Marijo Magdaleno pa je še ena razlaga: lahko bi simboliziral njuno edinstveno duhovno srečanje, pri katerem sta si izmenjala dih v *poljubu z dihom*. V *Antigoninih sestrah* smo že navedli, da se je vstali Jezus najprej prikazal Mariji Magdaleni *in šele potem dahnil* v svoje učence zalogo svojega božanskega Diha (Jn 20,22: »In ko je to izrekel, je dihnil vanje in jim dejal: ‚Prejmite Svetega duha!‘«).⁴⁵⁷ Po našem razumevanju dogodka Njegovega vstajenja Jezus najprej izmenja Sveti dih z Marijo Magdaleno (ona je prva apostolka in njegova duhovna družica), šele nato ga dahne v apostole. V *Evangeliju po Janezu* smo priča trenutku v trinitarični krizi, ko Jezus reče Mariji Magdaleni, naj se ga ne dotika (»Ne oklepaj se me!; *me mou haptou*«), ker, pravi, »nisem še šel gor k Očetu /.../« (Jn 20,17). Prepoved dotikanja Jezusa prav v tem trenutku je po našem razumevanju povezana z idiosinkratičnim *pnevmatičnim* (in ne haptičnim) pomenom: tu smo namreč priča dotiku znotraj *etično-dihalnega intervala* med neodvisnima telesoma in dihom, srečanju popolnoma božjega značaja, oznanjenju nove duhovne vezi ali sodihanja – prihoda ljubezni na ta svet, ko bodo možje in žene postali spiritualni bratje in sestre in ljubezni tako, da si

⁴⁵⁶ Keller, »‘She Talks Too Much’«, 241.

⁴⁵⁷ *Sveto pismo Stare in Nove zaveze (SSP)*.

bodo v bodoči skupnosti sočutno delili dih. *Odrešenik jo je ljubil bolj kot vse učence in jo pogosto poljubljal na usta* – ta vez med njima (Marija Magdalena kot Jezusova *koinonos*) je bila napoved še nerazkrite skrivnosti vstajenja. V tem pogledu Jezusovo prikazanje Mariji Magdaleni zahteva zdaj ta najvišji dogodek *diha poljuba* z njo kot predpogoj za deljenje njegovega božanskega Diha z učenci in človeštvom: Jezus in Marija Magdalena sta najvišji par.

Vrnimo se zdaj k Baaderju. John Trinick pravi, da se šele iz »neodvisnega in ločenega darovanja sebe, ki sta ga *vzajemno udejanjili* različni telesnosti, lahko razvije ljubeče srečanje, pri katerem se lahko njuni duševnosti skupaj povzdigneta na pravo raven svoje resnične enosti«. ⁴⁵⁸ Pri Baaderju se *telesnosti* srečata predvsem v objemu in poljubu. Po analogiji z naukom sv. Bernarda o Svetem duhu kot *poljubu* Očeta in Sina sta za Trinicka »/b/itji, ki se objameta, resnično združeni v dihu, ki jima je skupen. /.../ Baader govori o možnosti zedinjenja dveh duš z vzajemnim ,navdihovanjem'. /.../ Skratka, obstaja ,sodihanje' bitij, nekakšno zedinjenje skozi dih.« ⁴⁵⁹ To somatsko-pnevmatično *sodihanje ljubezni* – kot izmenjava duhovnih (duhovno-dihalnih) energij (*pnevm*e in *prane*) – je torej najvišje dejanje ljubečega srečanja in kot tako podobno najvišjim oblikam spolnega objema med budami v tantrah ali v poljubu z dihom med Jezusom in Marijo Magdaleno.

⁴⁵⁸ John Trinick, *The Fire-Tried Stone* (Cornwall: Worders of Cornwall Ltd., 1967), 101.

⁴⁵⁹ Prav tam, 102.

To somatsko-pnevmatično *sodihanje ljubezni* je zdaj treba razumeti dobesedno: tako v tantričnem kot v krščanskem kontekstu dihalni ali pranični vidiki telesa ponazarjajo subtilne snovno-energetske plasti naše biti. Duhovno je v tem primeru »telesno-energetsko«: vez ljubezni nakazuje izmenjavo naših notranjih dihalnih energij. Ta opis se ujema z razmišljanjem o energiji pri Keller, ko omenja Williama Blaka, ki je binarnost med dušo in telesom v zahodnjaški filozofiji dekonstruiral z osupljivim vnovičnim vpeljevanjem ideje energije, in sicer z besedami:

Energija je edino življenje in izvira iz telesa, razum pa je meja

ali zunanji obod energije.

Energija je večna radost.⁴⁶⁰

Pri ideji energije kot radosti ne gre za banalnost sebičnega čutnega užitka ali hedonistične dobrine; gre za veliko več, saj njen pomen sega na kozmološko-ontološko raven bivanja. Že v 20. letih prejšnjega stoletja je Whitehead trdil, da se »/v/sak tok energije podreja ‚kvantnim pogojem‘«,⁴⁶¹ in kot ob Keller ugotavlja več kvantnih fizikov, da poskusi, povezani z Bellovim teoremom, kažejo, da »delca, ki se povežeta na kakršen koli elementaren način, dejansko ohranjata to poveza-

⁴⁶⁰ William Blake, »To Nobodaddy«, v *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, ur. David V. Erdman in Harold Bloom (New York: Anchor Books, 1985), 471; navedeno po Keller, »The Energy We Are«, 14.

⁴⁶¹ Albert North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Free Press, 1985), 309; navedeno po Keller, »The Energy We Are«, 21.

vo, tudi če sta nato [prostorsko] ločena«. ⁴⁶² Ta skrivnostna in hkrati *snovna/elementarna* prepletenost delcev – če jo prevedemo v našo telesno-energetsko bit – nakazuje, da na tem telesu skrivnostne energije [tj. kvantnem polju] subsistirata dve duši in da so naša telesa stkana iz pretanjenih medsebojno sporazumevajočih se energij ali, kot se nazadnje sprašuje Keller: je torej Bog »tisti, ki vsemu v vsem *daje zagon* /.../ energijo naše intimne/neskončne prepletenosti«? ⁴⁶³

Ob upoštevanju problema domnevno izključujoče heteronormativnosti, ki je viden tako v tibetanskih mantrah kot v Böhmejevem krščanskem mysticismu, še zlasti in poudarjeno pa v Baaderjevi misli, moramo potrdati, da so geste objema, ljubečega srečevanja, enosti skozi spolno združitev in poljuba z dihom znamenja *enega hrepenečega človeštva* – žena, mož in oseb onkraj dualnosti spolnih ali kakršnih koli drugih identitet –, ki si prizadeva doseči nekoč izgubljeni kraj popolne relacijskosti, vzajemne predanosti in višje ljubezni. Amy Hollywood piše o tem, ko razmišlja o mistikinjah: »Ko mistikinje pišejo o tem, kako željno poljubljajo sveto rano [predstavljeno kot vulvo], izpodnašajo svoj odnos

⁴⁶² Keller, »The Energy We Are«, 22. Gl. tudi: »Če kakor koli vplivamo na delec a, se bo z njim prepleteni delec b – čeprav se je morda znašel v milijardo svetlobnih let oddaljeni galaksiji, odzval, kot da ste vplivali tudi nanj. In odzval se bo takoj. Malin meni, da ,[se] takšna povezava vzpostavi, ker oba dogodka tvorita eno(tno) ustvarjalno dejanje, eno dejansko entiteto, ki izhaja iz skupnega [energetskega] polja potencialnosti«.

⁴⁶³ Keller, »The Energy We Are«, 25.

s Kristusom, saj je poželenje, s katerim se enačijo, tako moško kot žensko.«⁴⁶⁴ Še več, ker mistikinje uporabljajo nadvse erotičen jezik in metaforiko, pogosto izzivajo normativno heteroseksualnost krščanske kulture in vere. Pri nekaterih od njih

spol postane tako radikalno fluiden, da ni jasno, *katera* spolna usmerjenost – znotraj dihotomije heteroseksualnost/homoseksualnost, ki se modernemu bralcu najprej ponudi – je uporabljena za prikaz odnosa med človekom in bogom. /.../ [I]ntenzivnost božanskega poželenja sili spolni jezik v nove, nepoznane konfiguracije. Zato se je v poznem srednjem veku pojavilo to, kar Lochrie umestno imenuje »mistični kvir«.⁴⁶⁵

Lep primer tega je Mechthild iz Magdeburga, ki v svojem nekako tantrično obarvanem delu *Tekoča luč Boštva* na erotiziran način pripoveduje o svoji izkušnji srečanja z Bogom. Njene besede so najbolj subtilno pričevanje o človeško-božanskem ljubezenskem srečanju:

Tako gre najdražja k najlepšemu v skrite sobane nevidnega božanstva. Tam najde posteljo in tabor ljubezni, od Boga na nadčloveški način pripravljena. Nato naš Gospod spregovori:

»Ustavite se, plemenita duša!«

»Kaj veliš, Gospod?«

»Sleči bi se morali!«

⁴⁶⁴ Amy Hollywood, »Sexual Desire, Divine Desire; Or, Queering the Beguines«, v: *Theology of the Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, ur. V. Burrus in C. Keller (New York: Fordham University Press, 2006), 120.

⁴⁶⁵ Hollywood, »Sexual Desire«, 122.

»Gospod, kaj se bo potem zgodilo z mano?«
 »Plemenita duša, vi ste tako zelo zasidrana v
 moji naravi,
 da ne sme biti ničesar med vami in mano.«
 Naposled je po njuni skupni želji
 nastopila blažena tišina.
 On se je predal njej
 in ona se je predala Njemu.
 Kaj se ji zdaj godi, to ve ona,
 in to me tolaži.
 Vendar ne more dolgo trajati;
 kjer ljubimca skrivaj prideta skupaj,
 se morata vselej znova raziti, ne da bi se pri tem
 ločila.⁴⁶⁶

To srečanje je normativne narave, vendar sta vlogi
 ljubimcev še vedno zamenljivi: srečanje tu ne implicira
 samo heteroseksualno opredeljene bližine, temveč – kot
 kažejo zgornji verzi – priča o najvišji, popolni izkušnji
dvojine, ki postaja eno: da ne sme biti ničesar med vami
in mano /.../ / nastopila [je] blažena tišina /.../. To se
 čudovito ujema z naslednjimi verzi iz pesmi Nika
 Grafenauerja o intervalu dvojine, ki temelji na dveh v
 ljubezni združenih dihih:

nad mizo v vrtu dihindih.
 večnost naslonjena na nič
 med nama.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ Alen Albin Širca, *Teopoetika: študije o krščanskem mističnem pesništvu* (Ljubljana: KUD Logos, 2007), 119–129.

⁴⁶⁷ Niko Grafenauer, *Dihindih* (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2000), 125.

Končno lahko zdaj to ugotovitev uglasimo z opombo Amy Hollywood, da pri drugi mistikinji – Hadewijch – bližina posameznika božanskemu »spodkopava vsakršno ustaljeno razliko med moškim in žensko in /.../ asociiranje moškosti z božanskim in ženskosti s človeškim /.../«. ⁴⁶⁸ Lahko pa jo povežemo tudi s čudovito in vzvišeno predstavo ljubezni v tantrični podobi združenega para, ki se v srečanju kaže v popolnosti in čistosti, netrajna in nenična.

Ker vedno iščemo bližino in dotik, je vsako srečanje dveh človeških bitij – kot bomo pokazali v nadaljevanju – stik in intimnost dveh v obljubi zedinjenja njunih še vedno skrivnostno prepletenih življenj. Ob naših srečanjih in stikih, še zlasti kadar si delimo prostore svojih spolno opredeljenih identitet, si izmenjujemo energije (odtenke bivanja), toda tudi upe, strahove in spomine, ki smo jih podedovali od svojih prednikov. Najvišji par, kot je predstavljen v tantričnem in krščanskem kontekstu, je tako najvišji simbol te človeško-božanske ljubezni: vezi dvojine, zapečatene z objemom in ustoličene onkraj vsakršne konceptualne, spolne ali ontološke dihotomije in ovire – in v tem pogledu je vsak ljubeč par najvišji par.

⁴⁶⁸ Hollywood, »Sexual Desire«, 128.

Lupina intime

*dih z ustnicami v dih, oko v oko*⁴⁶⁹

Kakšna je torej logika ljubečega para? Kakšno hrepenenje in prepletenost dveh sta zaobjeta v konspiraciji (kot sodihanju) srečanja, enosti – kot bi rekel Binswanger – kot praoblike »najinosti«? Proti kateri ontološki plasti se giblje tišina miru vrhunca takega srečanja – kot ga ponazarjajo budistične, krščanske in Binswangerjeve obravnave ljubezni, kjer se telesnosti srečata v objemu in poljubu in za neskončno kratek trenutek v času zadržita dih v pričakovanju prihajajočega čudeža ljubezni? V skrivnostni tišini tega trenutka prebiva ljubezen. V trenutku z dihom podprte dvojine postanemo eno in kot v Mechthildinem srečanju *nastopi blažena tišina* (»tišina brezglasja« pri Binswangerju)⁴⁷⁰ ter nas ovije v nežen kokon dvojine: nekakšno kopijo prvobitnega pomaterničenja ali izžarevanja ljubezni iz Prvega diha.

Želimo se še poglobiti v telesno logiko ljubečega srečanja in njegovo intimo – kot horizont ljubezni, ki izžareva iz srečanja dveh telesnih in čutnih subjektivnosti. *Pot ljubezni* Luce Irigaray je nedvomno najbolj razdelano razmišljanje o tej intimnosti;⁴⁷¹ po našem

⁴⁶⁹ Grafenauer, *Dihindih*, 117.

⁴⁷⁰ Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (Heidelberg: Roland Asanger Verlag, 1993), 179.

⁴⁷¹ Luce Irigaray, *The Way of Love*, prev. Heidi Bostic in Stephen Pluháček (London: Continuum, 2002).

mnemu lahko v poglavju »Potovanje k izvoru intimnega« najdemo najbolj izpopolnjeno predstavitev logike dvojine v povezavi z našim prevpraševanjem ljubečega srečanja. To poglavje je posvečeno govoru, »s katerim bi razkrili za zdaj še nema področja biti«. ⁴⁷² Luce Irigaray želi v tem delu preučiti modalitete srečevanja enega bitja z drugim: geste, ki jih je treba iznajti, da bi izpolnili obet srečanja – in novega, še vedno neznanega področja našega sobivanja. Tu v srečanje vstopi božanskost. Za Irigaray je ta »v novem poslušanju sebe in drugega, da bodo [nove besede srečanja] lahko odkrite, izrečene«. ⁴⁷³ In prav tu za tako srečanje potrebujemo nov horizont – novo razodetje božanskega:

In ni rečeno, da bi nam stari bogovi ali boginje lahko služili za vodnike. Morda zdaj odkrivamo odnos do boga, ki je drugačen od tistega, ki smo ga doslej poznali, do boga, ki ne živi le skupaj z ljudmi, temveč v njih samih, in ki ga moramo sprejeti medse ter mu prisluhniti /.../ Nebo in bogovi so v najbolj božanskem v sebi povezani z dihanjem in lahko skozi dih komunicirajo z zemljo in smrtniki, bivajo v njih in med njimi. ⁴⁷⁴

Mayra Rivera to razodetje božanskega predstavi v sijajnem eseju o teologiji relacijske transcendence. V njem raziskuje »prežetost telesa in ljudi s transcendo in njeno širšo kozmično razsežnost, kjer se transcendenca kaže kot erotično kozmološko uteleše-

⁴⁷² Prav tam, 45.

⁴⁷³ Prav tam, 50.

⁴⁷⁴ Prav tam, 50 isl.

nje». ⁴⁷⁵ Rivera pravilno ugotavlja, da levinasovsko srečanje iz oči v oči potrebuje teološko-etično razširitev v spolni ali erotični stik telesa s telesom (kože s kožo). Razvijajoč horizontalno transcendenco Luce Irigaray, Rivera potrdi, da erotično srečanje »zahteva imaginarij, ki lahko sprejme telesno transcendenco – kot telesa v stiku in *drugega v drugem*«. ⁴⁷⁶ V njenem imaginariju spolnega stika/srečanja je potreba po dinamičnem intervalu, razdalji med telesoma, ki lahko zaščiti in obvaruje njuno dvojino. Rivera tu zastavi vprašanje: »Si smemo predstavljati Boga kot živ in dinamičen ovoj, ki naju povezuje in hkrati varuje razdaljo med nama? Ovoj, ki razmejuje ‚prostor‘ razlike in odpira bitja za relacijsko neskončnost, ki se spreminja kot posledica odnosov v različnosti?« ⁴⁷⁷

Čeprav Irigaray tega v svojih delih izrecno ne priznava, je njen ključni predhodnik na tej poti ljubezni kot *horizontalno-božanskega srečanja* nedvomno Ludwig

⁴⁷⁵ Mayra Rivera, »Ethical Desires: Toward a Theology of Relational Transcendence«, v: *Theology of the Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, ur. Virginia Burrus in Catherine Keller (New York: Fordham University Press, 2006), 256.

⁴⁷⁶ Rivera, »Ethical Desires«, 260 (naš poudarek).

⁴⁷⁷ Rivera, »Ethical Desires«, 265. Rivera je kritična do heteronormativnosti Luce Irigaray in tudi do telesnih lastnosti, ki jih ta ne obravnava – kot so »polt, tekstura las, brazgotine na koži, oblika postave kot rasni označevalec« (269) – in ki so vsa znamenja natančno določenih *spominov* teh teles. Tu puščamo odprto vprašanje, ali misel Luce Irigaray res ne more pripustiti in sprejeti tovrstnih razlik.

Feuerbach. Njega so pogosto šteli za zagovornika materialistične filozofije religije, z vidika teologije pa je njegova misel veljala preprosto za ateistično. Kot osamljen mislec v dobi velikanov, kakršen je bil Hegel, Feuerbach ni bil pripravljen slediti vertikalnim teološkim modusom razodetja in ontološkim shemam, povezanim z njimi. Njegov predlog antropološkega jedra religije je bil kritiziran in zavržen ter večinoma pozabljen. Toda če prisluhnemo najboljčutljivejšim in z elementarnim najbolj prežetim odlomkom iz njegovih del, lahko v njih že zaslišimo Luce Irigaray: za Feuerbacha iskanje božanskega pomeni, da Bog zdaj *ne živi le skupaj z ljudmi, temveč v njih samih, zato ga moramo sprejeti medse in mu prisluhniti*:

Kar je človeku bog, to je njegov duh, njegova duša, in to, kar je človeku duh, njegova duša, njegovo srce, to je njegov bog; bog je razodeta notranjost, je izgovorjeni človekov jaz; religija je praznično razkritje skritega človekovega zaklada, izpoved njegovih najbolj notranjih sil, javno priznanje njegove ljubezenske aktivnosti.⁴⁷⁸

Bog se razodeva v intimnosti naše biti in njenih skrivnostih – biti, za katero je že Feuerbach pokazal, da je vedno intersubjektivna, dialektična in odnosnostna. Prav ta skrivnostna vez ljubezni (ljubezni kot energije) deluje med nami, ko je sebstvo omejeno z inherentnim občutkom odnosnosti in odvisnosti:

Samo v občutjih in ljubezni ima *ta* – ta oseba, ta stvar, se pravi partikularno – absolutno vrednost,

⁴⁷⁸ Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, 90.

samo takrat je *končno neskončno*. V tem in samo v tem je bistvo neskončne globine, božanskosti in resnice ljubezni. /.../ *Resnična* dialektika ni *monolog osamljenega misleca s samim seboj*. Je *dialog med »jaz« in »ti«*.⁴⁷⁹

Ljubezen je skrivnost preobražanja končnega v neskončno; moj lastni jaz, sprva zaprt v lastne meje, se odpre naravi kot svojemu resničnemu in inherentno elementarnemu (ter, kot bomo videli, energetskemu) jedru. Dve bitji se srečata v intimnosti stika.

Feuerbach svojo filozofijo čutnosti utemeljuje z naravnimi elementi, najprej z vodo in zrakom (ves svoj nauk je poimenoval »dihhalno-vodno zdravstvo«; *pneumatische Wasserheilkunde*)⁴⁸⁰. Tem elementom je pridružil še človeka kot element narave skupaj s telesnimi organi oziroma deli telesa (očmi, glavo, srcem, želodcem, spolnim organom), med katerimi zaseda vodilno mesto (kot temeljni organ zaznavanja) nihče drug kot *koža*: z etičnega vidika lahko tako kožo obravnavamo kot organ za tip, objem, stisk in različne telesne stike, vključno s spolnostjo. Filozofija čutnosti ima tako svoj začetek v telesu, ki ga obdaja porozna koža, ter po Feuerbachu telo zdaj v polnosti diha in žari s kožo in skozi njo. V povezavi s prej obravnavanim spolnim srečanjem in poljubom z dihom je koža (denimo ustnice)

⁴⁷⁹ Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, v *Kritiken und Abhandlungen II* (1839–1843), ur. Erich Thies, 3. zv. *Werke in sechs Bänden*, Theorie Werkausgabe (Frankfurt na Majni: Suhrkamp, 1975), 299 isl., 321.

⁴⁸⁰ Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, 58.

prag našega utelešenega sebstva, lupina naše telesne biti. Koža predstavlja telesno intenco in mejo naše subjektivnosti v odnosu do človeškega in božanskega ali, kot je zapisal Feuerbach:

Skozi telo jaz ni jaz, temveč objekt. Biti v telesu pomeni biti v svetu. Koliko čutov – koliko por. Telo ni nič drugega kot *porozni* jaz /.../ Toda najbolj bistveno, izvorno, neizogibno z jazom povezano nasprotje jaza je – telo, meso, konflikt med duhom in mesom, ki je, gospodje moji, najvišji *principium metaphysicum*, nič manj kot skrivnost stvarjenja, temelj sveta. Ja, meso ali, če vam je ljubše, telo nima le naravnozgodovinskega ali empirično-psihološkega pomena, temveč ima tudi bistveno spekulativnega, metafizičnega.⁴⁸¹

Človek je bitje narave, toda Feuerbach o božanskosti razmišlja tudi tako: Bog ni nič drugega kot narava; v tem smislu in bolj radikalno razmišlja tudi v povezavi z božjo osebo Jezusa Kristusa: »Inkarnacija je bila solza božjega sočutja, torej pojav *človeško čutečega*, torej *bistveno človeškega bitja*.«⁴⁸² Po Feuerbac-

⁴⁸¹ Ludwig Feuerbach, »Einige Bemerkungen über den ‚Anfang der Philosophie‘ von Dr J. F. Reiff«, *Kritiken und Abhandlungen II* (1839–1843), ur. Erich Thies, 3. zv. *Werke in sechs Bänden*, Theorie Werkausgabe (Frankfurt na Majni: Suhrkamp, 1975), 138 in 139.

⁴⁸² Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, 129. V 1. poglavju spisa *Bistva religije* pravi: »Tisto od človeškega bistva ali Boga, katerega opis je *Bistvo krščanstva*, razlikovano in neodvisno bitje – bitje brez človeškega bitja, človeških lastnosti, človeške individualnosti – ni v resnici nič drugega kot

hovem mnenju sta torej človeški in božanski svet tesno povezana, saj je oba mogoče razumeti kot naravo: »Božansko bitje, ki se razodeva skozi naravo, ni nič drugega kot narava sama.«⁴⁸³ V tem odnosu do narave občutljivost zamenja spekulativnost – kar je popolnoma v nasprotju z v tem smislu hladnim Kantom, Heglom ali spekulativno teologijo. Intersubjektivnost kot odnosnost je mogoče razumeti edino skozi to novopridobljeno občutljivost, ki temelji na elementarnih virih narave – ti pa so voda, zrak, zemlja, hrana in svetloba. Čutna zaznava (koža) je zdaj za Feuerbacha dobesedno »organ absoluta«.⁴⁸⁴ Naj nazadnje omenimo še *Načela filozofije prihodnosti*, v katerih Feuerbach tako opredeljuje intersubjektivno bitje: »*Samota* pomeni *končnost in omejenost*, *skupnost* pomeni *svo-bodo in neskončnost*. Človek *za sebe* je samo človek (v običajnem pomenu); *človek s človekom* – *enost*, *mene*‘ *in*, *tebe*‘ – pa je *Bog*.«⁴⁸⁵

Ali bomo torej končno pripravljeni sprejeti in gostiti tega Boga med nami – v srečanju in intimnosti dvojine?

narava.« Ludwig Feuerbach, »Das Wesen der Religion«, v *Kritiken und Abhandlungen III* (1844-1866), ur. Erich Thies, 4. zv. *Werke in sechs Bänden*, Theorie Werkausgabe (Frankfurt na Majni: Suhrkamp, 1975), 81.

⁴⁸³ Feuerbach, »Das Wesen«, 86.

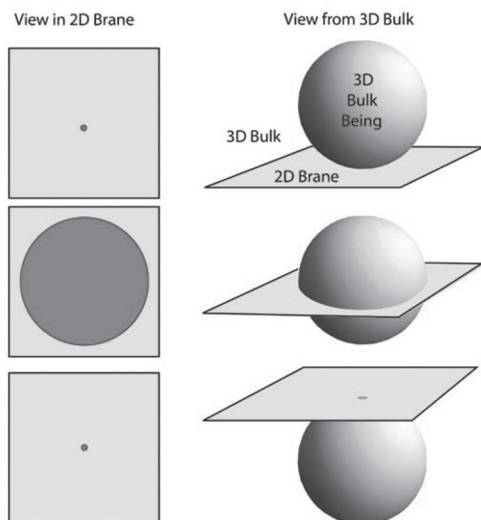
⁴⁸⁴ Feuerbach, *Grundsätze*, 304.

⁴⁸⁵ Prav tam, 321.

Dvojina – kvantno srečanje

Ljubezen lahko iščemo s pomočjo narave. Zdaj se moramo spomniti Whiteheadovega opisa energije te narave, ko trdi, da se *ves tok energije podreja kvantnim pogojem*. V interpretaciji Nolanovega filma *Medzvezdje* v petem poglavju smo videli, da se – podobno kot »skrivnostna« ali znanstveno še neodkrita odnosnost povezuje brano in višjedimenzionalni hiperprostor (ter njegova hipotetična »bitja« v vsaki od kategorij) – enaka relacijskost pojavlja tudi med trenutkoma v času. Potrдили smo, da mora biti v kvantnih pogojih naš čas na nam še neznan način povezan s temporalnostjo nekega »Boga«, ki tako rekoč posega v naše »običajne« svetove prek učinkov, ki smo se jih naučili razumeti kot »čudeže« (mednje spadajo naključna srečanja, iskrice ljubezni ali telepatija). Predvideli smo tudi, da bi zdaj – podobno – lahko Bog obstajal kot najvišje bitje iz hiperprostora: če On (Jezus) obstaja kot tako bitje in če nekako (zagonetno) *prehaja* skozi naše svetove, bi njegova »težnost« lahko vplivala na nas na načine, ki so nam še nedoumljivi in jih še ne zmoremo opisati. Taki domnevi daje podlago ta hipoteza: smiselna in večino- ma verjetna je domneva, da sil, polj in delcev hiperprostora – če obstajajo – še dolgo ne bomo mogli čutiti ali videti. Ko bitje iz hiperprostora prehaja skozi naše brane, ne bomo videli snovi, ki tvorijo to bitje. Presek bitja bo prozoren ... Po drugi strani pa bomo vendarle *zaznali* težnost takega bitja ter njegovo ukrivljanje prostora in časa. Če se, denimo, hipersferično bitje pojavi v meni (na primer v mojem »trebuhu«) in posedu-

je dovolj močen gravitacijski privlak, lahko v trebuhu občutim krče, ko se moje mišice napnejo in poskušajo preprečiti, da bi jih posrkalo v središče krožnega preseka tega bitja.⁴⁸⁶



Prehod tridimenzionalnega bitja (krogle)
iz hiperprostora skozi naše brane

Pogled v dvodimenzionalni brani (levo)

Pogled iz tridimenzionalnega hiperprostora/3D-bitje
iz hiperprostora/3D-hiperprostor/2D-brana (desno)⁴⁸⁷

Toda ali ni to le nekoliko neizdelana razlaga za to, kar se dejansko dogaja, ko začutimo *gravitacijski privlak* osebe, v katero smo zaljubljeni? Predpostavimo zdaj kot

⁴⁸⁶ Thorne, *The Science of Interstellar*, 192 isl.

⁴⁸⁷ Prav tam, 190.

Feuerbach, da nismo nič drugega kakor *porozni* jaz, telesno-čutno bitje, obdano s kožo, ko občutimo osebo, ki jo ljubimo, ko o njej razmišljamo ali se z njo srečamo, se nam koža vzburi in nenadoma vzdrhti. Transcendenc druga me vsega zaobjame – pretanjeno se spopade z mojim poroznim jazom kakor v napovedi ljubečega srečanja, v katerem se bo oblikoval par. Vznemirjenje spreleti telo, da zavibrira. Ta gravitacijski privlak v mojem telesu se zdaj nekako spremeni v občutek drhtenja (*»metuljčkov v trebuhu«*): znamenje prisotnosti ljubezni v nekom, ki ga zdaj lahko razumemo dobesedno. V jeziku kvantne fizike lahko to prijetno vznemirjenje ob ljubečem srečanju opišemo takole:

/V/esolje in vse njegove sestavne dele tvori energija z različnimi stopnjami vzburjenja. Ljudje, mize, stoli, drevesa, zvezdne meglenice in tako naprej so vzorci dinamične energije, razvrščeni na ozadju (kvantnem vakuumu) mirne, nevzbunjene energije /.../ /Č/e postavimo dve kovinski plošči zelo blizu skupaj, druga drugo privlačita zaradi neznatnega pritiska kvantnega vakuuma na vsako od njiju. Vrsta transcendence, ki jo ponazarja kvantni vakuum, je podobna tisti, ki je opisana kot *dao* ali praznina (šunjata) v mnogih daoističnih, hindujskih in budiističnih besedilih.⁴⁸⁸

⁴⁸⁸ Zohar in Marshall, *Duhovna inteligenca*, 18. Glej tudi: »Na začetku tega poglavja sem govorila o kvantnem vakuumu – temeljnem energijskem stanju vesolja, viru vsega obstoječega. Poudarila sem, da je vakuum poslednja transcendentna realnost, opisljiva znotraj fizike. To je miren, tih ,ocean', na katerem se vse bivajoče pojavi kot

Praznina torej – ali nemara rajši *dih ljubezni*? Vstop drugega vame je učinek energije ljubezni, višji in bolj sublimen izraz gravitacije. Podobno kot v primeru iz knjige Kipa Thorna *Znanost v Medzvezdju* (kjer se hipersferično bitje iz hiperprostora z dovolj močnim gravitacijskim privlakom pojavi v mojem trebuhu) lahko, kadar se vznemirimo zaradi privlaka katere druge vrste (ki ga za zdaj slutimo, vendar ga še nismo sposobni pojasniti), po analogiji s še vedno nepojasnjeno in skrivnostno *temno snovjo* ta občutek ljubezni v trebuhu poimenujemo kot skrivnostno – toda zaznavno – navzočnost *temne sile ljubezni* v telesu. Po Schopenhauerju se občutek, ko smo nekomu storili krivico, v našem telesu pojavi kot *občutje neprijetnosti* v notranjosti (bolečina v trebuhu), kot posledica in izraz naše slabe vesti. Ta notranji občutek tvori *korespondenco* med bitji prek *vozlišča*, imenovanega »Volja«, ki je povezan s pojavom telepatije. Prepletenost skozi telepatijo lahko dalje razumemo kot obliko še nerazkrite sinhronosti v logiki same duše – razkritje korespondence, pri kateri bi *dih (temne sile)*

,valovi' (oscilacije energije). Prva stvar, ki se pojavi iz vakuumu, je energetska polje, znano kot Higgsovo polje. Izpolnjeno je z zelo hitrimi, koherentnimi oscilacijami energije, ki so izvor vseh polj in temeljnih delcev v vesolju. To polje je samo po sebi velikanski Bose-Einsteinov kondenzat. Če je protozavest temeljna lastnost vesolja, potem obstaja protozavest v Higgsovem polju in *kvantni vakuum postane zelo podoben temu, kar mistiki imenujejo ,imanentni Bog', Bog znotraj vsega. /.../ ,Bog' je pravo središče jaza.*» Zohar in Marshall, *Duhovna inteligenca*, 90 (naš poudarek).

ljubezni deloval kot povezovalni neksus. Ta nepojasnjena in subtilna energija v dihu se bo zdaj končno razkri-la kot kozmična vez – tišina in mirnost božjega polja, ki izžareva intimo dvojice ali para. To je zdaj pričevanje za subtilno energijo v dihu, ki prede ovoj ali kokon *ljubezni*.⁴⁸⁹

✱ ✱ ✱

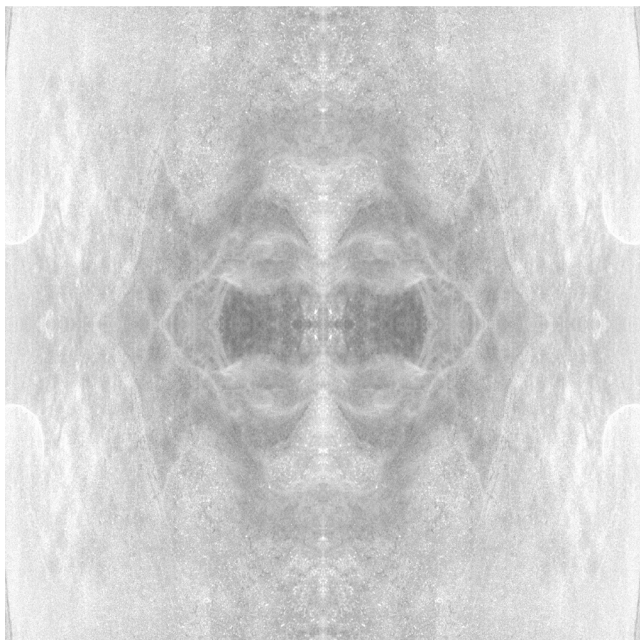
Naša vzajemno prepletena življenja morajo tako ali drugače obstajati v skupnem *sonihajočem* polju in v teh redkih, toda toliko intenzivnejših trenutkih izžarevanja matrice *ljubezni* smo se kot ljudje zmožni povezati z nekakšno božjo ali kozmično matrico na način, ki ga ne moremo predvideti ali razumsko razložiti. Za Luce Irigaray je »/z/rak medij našega naravnega in duhovnega življenja, našega odnosa do sebe, do govorjenja, do drugega. In ta medij, ki neopazno prestopa meje različnih svetov ali univerzumov, včasih ustvarja iluzijo intimne, čeprav gre samo za istočasno doživljanje nečesa, kar nam je skupno«. ⁴⁹⁰ *Ljubeče srečanje* temelji na tej matrici ter se skrivnostno in nepojasnljivo uteleša v sočasnem in medsebojnem telepatskem razumevanju, *ljubečem* govoru, bližini dotika in izmenjavi vonjav – strnjenim v čuječnost *ljubezni* in intimo para, ki ju za-

⁴⁸⁹ Prim. Caputo, *Cross and Cosmos*, 203: »Vsaka stvar je prepletena z vsem ostalim v skupnem polju potencialnosti, skupnem temelju bivanja, morju prepletenih možnosti, nagubani valujoči brezmejnosti, *tehomu*. Teološko se ujema s panenteizmom *Deus-sive-natura*.«

⁴⁹⁰ Irigaray, *The Way of Love*, 67.

mejujeta vzajemno spoštovanje in dostojanstvo: v transcendenci ljubezni. S tem dihom ljubezni se Bog subtilno razodeva skozi nas – od znotraj in iz srca, trebuha in tako naprej. *Bog je organ Ljubezni, zakrament intersubjektivnosti.*

Telesi se drugo skozi drugo prežemata in ožarjata kakor spektralni sebstvi, ki se nevidno dotikata skozi zrak. Ljubezen domuje v naših telesih: vstopa vanje in prižiga željo ... Ljubim te ter ljubim tvoje nevidne in vidne brazgotine in rane. Izžarevanje tvoje krhke biti zdaj sodiha z mojim telesom in najine ustnice so združene v dihu poljubu. Ti si izbranka/-ec. Si božanska/i. *Dvojina je najvišja blaženost.*



elementarna resonanca

BIBLIOGRAFIJA

- Abram, D., *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in A More-Than-Human World* (New York: Vintage Books, 1997).
- Ācārya Umāsvāmī's *Tattvārthasūtra* – With Explanation in English from Ācārya Pūjyapāda's *Sarvārthasiddhi*, ur. Vijay K. Jain (Dehradun: Vikalp Printers, 2018).
- Agamben, G., *The Coming Community*, prev. M. Hardt (Minneapolis in London: University of Minnesota Press, 2009).
- Alterman, P. S., »Aliens in Golding's 'The Inheritors,'« *Science Fiction Studies* 5/1 (1978): 3–10. <http://www.jstor.org/stable/4239152>
- Andriopoulos, S., *Ghostly Apparitions: German Idealism, the Gothic Novel, and Optical Media* (New York: Zone Books, 2013).
- Assmann, J., *Monotheismus und Kosmotheismus: Ägyptische Formen eines »Denkens des Einen« und ihre europäische Rezeptionsgeschichte* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993).
- Assmann, J., *Totalna religija*, prev. A. Leskovec (Ljubljana: Slovenska matica, 2018).
- Baader, F. von, *Sätze aus der erotischen Philosophie*, ur. G.-K. Kaltenbrunner (Frankfurt in Leipzig: Insel Verlag, 1991).
- Bachelard, G., *Air and Dreams: An Essay on the Imagination of Movement*, prev. E. R. Farrell in C. F. Farrell (Dallas: The Dallas Institute of Humanities and Culture, 2011).
- Balcerowicz, P. (ur.), *Essays in Jaina Philosophy and Religion* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2003).
- Benz, E., *Der Vollkommene Mensch nach Jacob Böhme* (Stuttgart: Kohlhammer, 1937).
- Benz, E., *Videnje: oblike doživetij in svet podob*, prev. P. Weiss in A. Leskovec (Ljubljana: Nova revija, 2006).

- Berger, K., in Nord, C. (ur.), *Zgodnjekrščanski spisi*, slovensko izdajo uredila G. Kocijančič in V. Snoj (Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015).
- Berndtson, P., »The Temple of the Holy Breath as the Place of Conspiracy between the Respiratory Body and the Space of Open Air.« V: *Art and Common Space*, ur. Anne-Karin Furunes, Simon Harvey in Maaretta Jaukkuri, str. 39–47 (Trondheim: NTNU, 2013).
- Bevk, F., *Umirajoči bog Triglav: zgodovinska povest* (Kobarid: Turistično društvo in Notranje Gorice: Društvo Slovenski staroverci, 2018).
- Bilimoria, P., »Philosophical orientalism in comparative philosophy of religion: Hegel to Habermas (& Žižek)«, *Cultura Oriental* 2/2 (2015), 47–63.
- Binswanger, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (Heidelberg: Roland Asanger Verlag, 1993).
- Bloch, E., *Avicenna and the Aristotelian Left* (New York: Columbia University Press, 2019).
- Bloom, H., *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation* (New York: Simon and Schuster, 1993).
- Böhme, J., *Kernhafter Auszug aller Jacob Böhme'schen Schriften* (Amsterdam, 1718).
- Braidotti, R., *The Posthuman* (Cambridge: Polity, 2017).
- Bowman, D., in Crockett, C. (ur.), *Cosmology, Ecology, and The Energy of God* (New York: Fordham University Press, 2012).
- Brereton, J. P., in Jamison, S. W., *The Rigveda: A Guide* (Oxford: Oxford University Press, 2020).
- Bruno, G., *De Magia. De vinculis in genere*, ur. A. Biondi (Pordenone: Edizioni Biblioteca dell'Immagine, 1992).
- Bruno, G., *Cause, Principle and Unity / Essays on Magic*, prev. R. de Lucca (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Bruno, G., *Kozmološki dialogi*, prev. M. Mihelič (Ljubljana: Slovenska matica, 2004).

- Bruno, G., *The Expulsion of the Triumphant Beast*, prev. A. D. Imerti (Lincoln in London: University of Nebraska Press, 2004).
- Buddhism and Jainism* (Encyclopedia of Indian Religions), ur. K. T. S. Sarao in Jeffery D. Long (Dordrecht: Springer, 2017).
- Buddhist Scriptures*, ur. Donald S. Lopez, Jr. (London: Penguin, 2004).
- Burrus, V., in Keller, C. (ur.), *Theology of the Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline* (New York: Fordham University Press, 2006).
- Capelle, C. G., *Autour du Décret de 1210: Amaury de Bène. Etude sur son panthéisme formel* (Paris, 1932).
- Caputo, J. D., *The Insistence of God: A Theology of Perhaps* (Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press, 2013).
- Caputo, J. D., *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory* (Bloomington: Indiana University Press, 2019).
- Chapple, C. K. (ur.), *Yoga in Jainism* (London in New York: Routledge, 2016).
- Cranney, Stephen L., »Divine Darwinism, Comprehensible Christianity, and the Atheist's Wager: Richard Rorty on Mormonism – an Interview with Mary V. Rorty and Patricia Rorty.« *Dialogue: A Journal on Mormon Thought* 43, št. 2 (2010), 109–130.
- Critchley, S., »Why I Love Mormonism«, *The New York Times*, 16. 9. 2012. <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/09/16/why-i-love-mormonism/>
- Crockett, C., Putt, B. K., in Robbins, J. W. (ur.), *The Future of Continental Philosophy of Religion* (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2014)
- Cross, S., *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought: Representation and Will and Their Indian Parallels* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013).
- Čok, B., *V siju mesečine. Ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice* (Ljubljana: ZRC SACU, 2012).

- Čok, B., »Naš Triglav«, *Studia mythologica Slavica*, 23 (2020), 255–258.
- Davies, D. J., *An Introduction to Mormonism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Deleuze, G., *Expressionism in Philosophy: Spinoza* (New York: Zone Books, 1992).
- Deloria, V., Jr., in Wildcat, D., *Power & Place: Indian Education in America* (Golden, CO: American Indian Graduate Center and Fulcrum Resources, 2001).
- Denz, J., »Rigorous Mediacy: Addressing Mother in Hölderlin's ‚Am Quell der Donau‘, ‚Die Wanderung‘ and ‚An die Madonna‘«, *MLN* 130/3 (2015), 554–579.
- Derrida, J., *Of Spirit: Heidegger and the Question*, prev. G. Bennington (Chicago in London: The University of Chicago Press, 1991).
- Derrida, J., *Psyche: Inventions of the Other*, I. del, ur. P. Kamuf in E. Rottenberg (Stanford: Stanford University Press, 2007).
- Derrida and Religion: Other Testaments*, ur Y. Sherwood in K. Hart (New York in London, Routledge 2005).
- Dewey, J., *Skupna vera*, prev. A. Pinter in L. Škof (Mengeš: Ciceron, 2008).
- Dickson, G., »Joachism and the Amalricians«, *Florensia* 1 (1987), 35–47.
- Dickson, G., »The Burning of the Amalricians«, *Journal of Ecclesiastical History*, 40/3 (1989), 347–369.
- Downing, B. H., *The Bible and Flying Saucers* (New York: Avon, 1970).
- Duncan, D., *The Dust Bowl: An Illustrated History* (San Francisco: Chronicle Books, 2012).
- Dundas, P. *The Jains* (London in New York: Routledge, 2002).
- Durham Peters, J., »Reflections on Mormon Materialism«, *Sunstone* (marec 1993), 47–52.
- Durham Peters, J., *Speaking into the Air* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

- Edwards, D., *Ecology at the Heart of Faith* (Maryknoll, New York: Orbis, 2006).
- Egan, T., *The Worst Hard Time* (Boston in New York: Mariner Books, 2006).
- Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics*, ur. P. B. Thompson, D. M. Kaplan, L. Heldke in R. Bawden. (Dordrecht: Springer, 2014).
- Engel, G. S., Calhoun, T. R., Read, E. L., Ahn, T.-K., Mančal, T., Cheng, Y.-C., Blankenship, R. E., in Graham, R. F., »Evidence for wavelike energy transfer through quantum coherence in photosynthetic systems«, *Nature* 446 (2007), 782–786. <https://doi.org/10.1038/nature05678>
- Emmons, C. F., in Sobal, J., »Paranormal Beliefs: Functional Alternatives to Mainstream Religion?«, *Review of Religious Research*, 22/4 (1981), 301–12.
- Feminist Readings of Antigone*, ur. Fanny Söderbäck (Albany, NY: SUNY Press, 2010).
- Ferguson, K., »What Was Politics to the Denisovan?« *Political Theory* 42/2 (2014), 167–187. <http://www.jstor.org/stable/24571391>
- Feuerbach, L., *Bistvo krščanstva*, prev. F. Jerman in B. Kante (Ljubljana: Slovenska matica, 1982).
- Feuerbach, L., *Kritiken und Abhandlungen II (1839-1843)*, ur. Erich Thies, Theorie Werkausgabe (Frankfurt: Suhrkamp, 1975).
- Feuerbach, L., *Kritiken und Abhandlungen III (1844-1866)*, ur. Erich Thies, Theorie Werkausgabe (Frankfurt: Suhrkamp, 1975).
- Florschütz, G., »Schopenhauer und die Magie – die praktische Metaphysik«, *Schopenhauer Jahrbuch* 93 (2012), 471–84.
- Freud, S., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works* (zv. 18 in 19), ur. in prev. J. Strachey (London: Vintage, 2001).
- Freud, S., »Nekaj dopolnil k celotni interpretaciji sanj«, prev. Simon Hajdini, *Problemi* 52/1–2 (2019), 55–68.

- Furby, J., in Joy, S. (ur.), *The Cinema of Christopher Nolan: Imagining the Impossible* (London in New York: Columbia University Press, 2015).
- Gebara, I., *Longing for Running Water. Ecofeminism and Liberation*, prev. D. Mollineaux (Minneapolis: Fortress Press, 1999).
- Givens, T. L., *Wrestling the Angel* (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- Grafenauer, N., *Dihindih* (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2000).
- Graham, B., *Angels: God's Secret Agents* (Garden City, NY: Doubleday, 1975).
- Grau, C., in sod., »Conscious Brain-to-Brain Communication in Humans Using Non-Invasive Technologies«, *Plos One* (2014), <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0105225>
- Green, M. B., in Schwarz, J. H., »Anomaly Cancellations in Supersymmetric $D = 10$ Gauge Theory and Superstring Theory«, *Physics Letters B*, 149/1–3 (1984), 117–122.
- Green, B., *Čudovito veselje: superstrune, skrite dimenzije in iskanje končne teorije vsega* (Tržič: Učila International, 2004).
- Gregersen, N. H., »The Cross of Christ in an Evolutionary World«. *Dialog: A Journal of Theology* 40/3 (2001), 192–207. <https://doi.org/10.1111/0012-2033.00075>
- Gregersen, N. H. (ur.), *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology* (Minneapolis: Fortress Press, 2015).
- Griffin, D. R., *Parapsychology, Philosophy, and Spirituality: A Postmodern Exploration* (New York: State University of New York Press, 1997).
- Griffin, D. R., *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion* (Ithaca: Cornell University Press, 2001).
- Grosz, E., *The Incorporeal: Ontology, Ethics and the Limits of Materialism* (New York: Columbia University Press, 2018).

- Haeckel, E., *Gott-Natur (Theophysis)* (Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1914).
- Haeckel, E., *Kristalseelen: Studien über das anorganische Leben* (Pranava Books, 1917).
- Heidegger, M., »Kaj je metafizika?«, prev. I. Urbančič. V: *Izbrane razprave* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1967).
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. 1919–1944. Band 42. Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1988).
- Heidegger, M., »Čas in bit«, prev. U. Grilc. V: *Problemi*. 1–2, letnik XXXIII (1995), 197–213.
- Heidegger, M., *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, prev. A. Košar in V. Snoj (Ljubljana: Nova revija, 2001).
- Heidegger, M., »Gradnja Prebivanja Mišljenja«, prev. Aleš Košar. V: *Predavanja in sestavki* (Ljubljana: Slovenska matica, 2003).
- Herzfeld, N. (ur.), *Religion and the New Technologies* (Basel: MDPI, 2017).
- Horner, R., *Jean-Luc Marion: A Theological Introduction* (Aldershot, UK in Burlington, USA: Ashgate, 2005).
- Hölderlins Werke in vier Bänden*, 2. zv., ur. M. Schneider (W. Hädecke Verlag: Stuttgart, 1922).
- Hribar, T., »Dobro in/kot Eno: (neizrekljivo izkustvo, nezapisljiva misel in nenapisani nauk)«, *Nova revija* 25/300 (2007), 320–344.
- Irigaray, L., *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*, prev. M.B. Mader (Austin: University of Texas Press, 1999).
- Irigaray, L., *The Way of Love*, prev. H. Bostic in S. Pluháček (London: Continuum, 2002).
- Irigaray, L., *Key Writings* (London/New York: Continuum, 2004).
- Irigaray, L., *Sharing the World* (London: Continuum, 2008).
- Irigaray, L., *Una nuova cultura dell'energia* (Torino: Bollati Boringheri, 2013).

- Irigaray, L., in Marder, M., *Through Vegetal Being* (New York: Columbia University Press, 2016).
- Irigaray, L., *In the Beginning, She Was* (London: Bloomsbury, 2013).
- Irigaray, L., *To Be Born* (New York: Palgrave Macmillan, 2017).
- Irigaray, L., *The Mediation of Touch* (New York: Palgrave Macmillan, 2024).
- Jacobsen, K. A. (ur.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained through Meditation and Concentration* (Leiden in Boston: Brill, 2012).
- Julijana iz Norwicha, *Razodetja Božje ljubezni*, prev. Nike K. Pokorn (Ljubljana: KUD Logos, 2020).
- Jones, E., *Sigmund Freud: Life and Work*, 3 zv. (London: Hogarth Press, 1957).
- Jung, C. G., *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta: izbrani spisi*, prev. B. Vezjak (Maribor: Akademsko založba Katedra, 1995).
- Kant, I., *Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe*, zv. X, ur. W. Weischedel (Frankfurt: Suhrkamp, 1996).
- Kant, I., *Kritika razsodne moči*, prev. R. Riha (Ljubljana: Založba ZRC, 1999).
- Karmic Practices: Israeli Scholarship on India*, ur. David Shulman in Shalva Weil (New Delhi: Oxford University Press, 2008).
- Kearney, R., *Anatheism: Returning to God after God* (New York: Columbia University Press, 2010).
- Keller, C., *Face of the Deep: A Theology of Becoming I* (London in New York: Routledge, 2007).
- Keller, C., »The Entangled Cosmos: an experiment in physical theopoetics«, *Journal of Cosmology*, 20 (september 2012), 8648–8666.
- Keller, C., in M.-J. Rubenstein (ur.), *Entangled Worlds: Religion, Science, and New Materialism* (New York: Fordham University Press, 2017).

- Kirk, G. S., Raven, J. E., in Schofield, M., *The Presocratic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- Medvešček - Klančar, P., *Iz nevidne strani neba: razkrite skrivnosti staroverstva* (Ljubljana: ZRS SAZU, 2015).
- Klapwijk, J., *Purpose in the Living World? Creation and Emergent Evolution*, prev. H. Cook (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).
- Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, ur. Axel Michaels (München: C. H. Beck, 1997).
- Kocijančič, G., *Posredovanja* (Celje: Mohorjeva družba, 1996).
- Kosovel, S., *Pesmi v prozi* (Maribor: Založba Obzorja, 1991).
- Kropf, A., *Philosophie und Parapsychologie: Zur Rezeptionsgeschichte parapsychologischer Phänomene am Beispiel Kants, Schopenhauers und C. G. Jungs* (Munster / Hamburg / London: LIT Verlag, 2000).
- Ley, H., *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter* (Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1957).
- Lyons, J. A., *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin* (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- Main, R. (ur.), *Jung on Synchronicity and the Paranormal* (London: Routledge, 1997).
- Maksim Spoznavalec, *Izbrani spisi*, prev. Gorazd Kocijančič (Celje: Mohorjeva družba), 2000.
- Maloney, G. A., *The Cosmic Christ: From Paul to Teilhard* (New York: Sheed and Ward, 1968).
- Marder, E., »Mourning, Magic and Telepathy«, *Oxford Literary Review* 30/2 (2008), 191–200.
- Marion, J.-L., *L'Idole et la distance: cinq études* (Pariz: Bernard Grasset, 1977).
- Marion, J.-L., *God Without Being: Hors-Texte*, prev. T. A. Carlson (Chicago in London: The University of Chicago Press, 1991).

- Marion, J.-L., *Malik in razdalja: pet študij*, prev. M. Pogačnik in M. Novak (Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2010).
- Marion, J.-L., *Givenness and Revelation*, prev. S.E. Lewis (Oxford: Oxford University Press, 2016).
- Marion, J.-L., »Razodetje kot fenomen in njegovo odprtje«, *Bogoslovni vestnik* 79/2 (2019), 287–305.
- Mason, H. W., *Al-Hallaj* (London in New York: Routledge, 2007).
- McFague, S., *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).
- Merleau-Ponty, M., *Nature: Course Notes from the Collège de France*, prev R. Vallier (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1995).
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenologija zaznave*, prev. Š. Žakelj (Ljubljana: Študentska založba, 2006).
- Mihajlov, N., *Zgodovina slovanske mitologije v XX. stoletju* (Ljubljana: ZRC SAZU, 2021).
- Miller, A. S., *Badiou, Marion and St Paul: Immanent Grace* (London: Bloomsbury, 2008).
- Miller, A. S. *Future Mormon: Essays in Mormon Theology* (Salt Lake City: Greg Kofford Books, 2016).
- Mithans, G., in Furlan Štante, N. (ur.), *Izzivi medreligijskih in medkulturnih stikov in možnosti vzpostavitve dialoga* (Koper: Založba Annales, 2023).
- Murnane, K., »Science and Tech in Syfy's 'The Expanse': The Spectacular Launch of the 'Nauvoo'«, *Forbes* (1. 3. 2017).
- Nauk in zaveze*, dostopno na: <https://www.churchofjesus-christ.org/study/scriptures/dc-testament?lang=slv>
- Neidje, B., *Story about Feeling*, ur. K. Taylor (Broome: Magabala Books, 2017).
- Nietzsche, F., *Tako je govoril Zaratustra*, prev. J. Moder (Ljubljana: Slovenska matica, 1999).
- O'Leary, De L., »Al-Hallaj«, *Philosophy of East and West* 1/1 (1951), 56–62.

- Olivelle, P., *Upaniṣads* (Oxford in New York: Oxford University Press, 1996).
- Odera Oruka, H., *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy* (Brill, Leiden 1990).
- O'Donnell, J., »The Trinitarian Panentheism of Sergej Bulgakov«, *Gregorianum* 76/1 (1995), 31–45.
- O spremembi sveta: *Pomen Marxovih tez o Feuerbachu*, prev. B. Debenjak (Ljubljana: Založba Sophia, 2008).
- Orenstein, A. »Religion and Paranormal Belief«, *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/2 (2002), 301–11.
- Peacocke, A. A., *All That Is: A Naturalist Faith for the Twenty-first Century* (Minneapolis: Fortress Press, 2007).
- Pelikan, J., *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture* (New York: Harper & Row, 1987).
- Peters, J. D., »Reflections on Mormon Materialism«, *Sunstone* (marec 1993), 47–52.
- Peters, J. D., *Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media* (Chicago: University of Chicago Press, 2015).
- Peters, T., *God – The World's Future: Systematic Theology for a New Era*, 3. izd. (Minneapolis: Fortress Press, 2015).
- Philologos* 2 (Pogovorni večeri 2006/07), ur. G. Kocijančič (Ljubljana: KUD Logos, 2007).
- Pleshoyano, A., »Etty Hillesum: For God and With God«, *The Way* 44/1 (januar 2005), 7–20. <https://www.theway.org.uk/back/441Pleshoyano.pdf>
- Pile, S., »Distant Feelings: Telepathy and the Problem of Affect Transfer over Distance«, *Transactions of the Institute of British Geographers* 37/1 (2012), 44–59.
- Pogačnik, M., *Vesolje človeškega telesa* (Ljubljana: Beletrina ter Društvo za sožitje človeka, narave in prostora Vita, 2016).
- Pleterski, A., *Kulturni genom: prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe* (Ljubljana: ZRC SAZU, 2014).

- Pramuk, C., *At Play in Creation: Merton's Awakening to the Feminine Divine* (Collegeville, MI: Liturgical Press, 2015).
- Propp, V. J., *Zgodovinske korenine čarobne pravlјice* (Ljubljana: ZRC SAZU: Inštitut za slovensko narodopisje, 2013).
- Reeves, M., »The Originality and Influence of Joachim of Fiore«, *Traditio* 36 (1980), 269–316.
- Rice, T. W., »Believe It or Not: Religious and Other Paranormal Beliefs in the United States«, *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/1 (2003), 95–106.
- Rorty, R., *Philosophy and Social Hope* (London: Penguin, 1999).
- Rorty, R., in Vattimo, G., *The Future of Religion*, ur. S. Zabala (New York: Columbia University Press 2005).
- Rorty, R., *An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion* (New York: Columbia University Press, 2011).
- Rowland, I. D., *Giordano Bruno: Philosopher/Heretic* (Chicago in London: The University of Chicago Press 2009).
- Ruyer, R., »Dieu-Personne et Dieu-Tao«, *Revue de Métaphysique et de Morale* 52/2 (1947), 141–157.
- Ruyer, R., »The Status of the Future and the Invisible World«, *Diogenes* 36/142 (1988), 24–46.
- Sawicke, D., *Leben mit den Toten: Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900* (Paderborn/München/Dunaj/Zürich: Ferdinand Schöningh, 2002).
- Schelling, F. W. J., *Briefe und Dokumente*, Zv. 3 (Bonn: Bouvier & Co., 1975).
- Schelling, F. W. J., *Izbrani spisi*, prev. D. Debenjak (Ljubljana: Slovenska matica, 1986).
- Schelling, F. W. J., *Clara, or, On Nature's Connection to the Spirit World*, prev. Fiona Steinkamp (New York: SUNY Press, 2002).
- Schelling Now: Contemporary Readings*, ur. Jason M. Wirth (Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press, 2005)

- Schellings *Werke: Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*, ur. Manfred Schröter (Munich: C. H. Beck, 1927–59 in 1962–71).
- Schmidt, W., *Ursprung und Werden der Religion: Theorien und Tatsachen* (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1930).
- Schneider, L. C., *Beyond Monotheism; A Theology of Multiplicity* (London in New York: Routledge, 2008).
- Schopenhauer, A., *On the Will in Nature*, prev. Madame Karl Hillenbrand (London: G. Bell and Sons, 1903).
- Schopenhauer, A., *Parerga und Paralipomena I – Kleinere philosophische Schriften*, ur. Wolfgang Frhr. von Löhneysen (Frankfurt na Majni: Suhrkamp, 1986).
- Schopenhauer, A. *Svet kot volja in predstava*, prev. Alfred Leskovec (Ljubljana: Slovenska matica, 2008).
- Simmer-Brown, J., *Dakini's Warm Breath: The Feminine Principle in Tibetan Buddhism* (Boulder: Shambala, 2002).
- Sloterdijk, P., *Spremeniti moraš svoje življenje (O antropotehnologiji)*, prev. A. Leskovec (Ljubljana, Slovenska matica, 2013).
- Smith, J., »The King Follett Discourse«, *Times and Seasons* 5 (1844), 612–617. <http://mldb.byu.edu/follett.htm>
- Smith, Y. W., »Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Context«, doktorska disertacija (Fort Worth, TX: 2009).
- Smith, W. C., *Believing – A Historical Perspective* (Oxford: Oneworld, 1998).
- Snow, E. R., *Biography and Family Record of Lorenzo Snow* (Salt Lake City: Deseret News Co., 1884).
- Spreckelmeyer, H., *Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader* (Würzburg: C. J. Becker Universitäts Druckerei, 1938).
- Sveto pismo – Slovenski standardni prevod* (Svetopisemska družba Slovenije: Ljubljana, 1996).
- Širca, A. A., *Teopoetika: študije o krščanskem mističnem pesništvu* (Ljubljana: KUD Logos, 2007).

- Škof, L., *Besede vedske Indije* (Ljubljana: Nova revija, 2005).
- Škof, L., »Metaphysical Ethics Reconsidered: Schopenhauer, Compassion and World Religions«, *Schopenhauer Jahrbuch* 87 (2006), 101–117.
- Škof, L., *Etika diha in atmosfera politike* (Ljubljana: Slovenska matica, 2013).
- Škof, L., in P. Berndtson (ur.), *Atmospheres of Breathing* (New York: SUNY Press, 2018).
- Škof, L., *Antigonine sestre: o matrici ljubezni* (Ljubljana: Slovenska matica, 2018).
- Teilhard de Chardin, P., *The Future of Man*, prev. N. Denny (New York in London: Image Books, 1964).
- Teilhard de Chardin, P., *Hvalnica veselja*, prev. L. Štrubelj (Dravlje: Župnijski urad, 2008).
- Teilhard de Chardin, P., »L'Eternel Féminin«, v: *Totus tuus*, ur. Volker Zotz in Friederike Migneco (Luxembourg: Kairos Edition, 2012).
- The African Philosophy Reader*, ur. P. H. Coetzee in A. P. J. Roux (Routledge, London 2003).
- The Babylonian Talmud*, prev. M. L. Rodkinson, knjiga 9 (»Abuda Zara«), zv. 1 (Boston: Boston New Talmud Publishing Company, 1918).
- The Complete Poetry and Prose of William Blake*, ur. David V. Erdman in Harold Bloom (New York: Anchor Books, 1985).
- The Oxford Handbook of Religion and Science*, ur. P. Clayton in Z. Simpson (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- The Oxford Handbook of Schopenhauer*, ur. Robert L. Wicks (Oxford: Oxford University Press, 2020).
- The Upaniṣads*, prev. in ur. V.J. Roebuck (London: Penguin Books, 2000).
- Thijssen, J. M. M. H., »Master Amalric and the Amalricians: Inquisitional Procedure and the Suppression of Heresy at the University of Paris«, *Speculum* 71 (1996), 43–65.

- Thorne, K., *The Science of Interstellar* (New York in London: W. W. Norton & Company, 2014).
- Toplak, C., »Naša vera«: *Naravoverstvo na Primorskem* (Ljubljana: Založba AMEU-ISH, 2023).
- Trinick, J., *The Fire-Tried Stone* (Cornwall: Worders of Cornwall Ltd., 1967).
- Tuari Stewart, G., *Maori Philosophy* (London: Bloomsbury, 2021).
- Unger, R. M., *The Religion of the Future* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014).
- Vattimo, G., *After Christianity*, prev. L. D'Isanto (New York: Columbia University Press, 2002).
- Webb, S. H., *Mormon Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Weeks, M., Weeks, K. P., in Daniel, M. R., »The Implicit Relationship between Religious and Paranormal Constructs«, *Journal for the Scientific Study of Religion* 47/4 (2008), 599–611.
- Welch, R., »The New Mormon Theology of Matter«, *Mormon Studies Review* 4/1 (2017), 64–79.
- Whalen, B. E., *Dominion of God: Christendom and Apocalypse in the Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).
- »What Is 'Telepathy',« *Scientific American* 148/4 (april 1933), 214–215.
- Whitehead, A. N., *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Free Press, 1985).
- Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, ur. K. Cracknell (Oxford: Oneworld, 2001).
- Wirth, J., *The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and His Time* (Albany, NY: SUNY Press, 2003).
- Witzel, M., *Kaṭha Āraṇyaka: Critical Edition with a Translation into German and an Introduction* (Cambridge, MA in London: Harvard University Press, 2004).

- Wunn, I., »Beginning of Religion«. *Numen* 47/4 (2000), 417–452. <http://www.jstor.org/stable/3270307>
- Zimmermann, A., ur., *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert* (Berlin, 1976).
- Zohar, D., in Marshall, I., *Duhovna inteligenca*, prev. E. Majaron (Tržič: Učila, 2000).

IMENSKO KAZALO

- Abram, David 16, 67–8,
 162–3op
 Adam 110op, 259, 265, 288,
 301–3
 Adibuddha 54, 296, 301
 Agamben, Giorgio 22op, 101,
 177, 258op, 267–8, 276op,
 277, 279, 287op
 al-'Arabī, Ibn 276
 Albert, Karl 280–1, 282op
 al-Hallāj 274–6op
 Alterman, Peter 123op
 Amalrik iz Bene 28
 Angel Silezij 173
 Antigona 46
 Akvinski, Tomaž 269op, 278op
 Assmann, Jan 73–6, 82
 Averoes 233–4, 270, 272–4
 Avicebron 270

 Baader, Franz von 18, 19op,
 294, 297–304, 307, 309
 Bachelard, Gaston 162–3op,
 287
 Bacon, Francis 175
 Badiou, Alain 134, 135op,
 165op
 Balcerowicz, Piotr 215,
 218–9op
 Barad, Karen 196
 Bauckham, Richard 120–1, 123,
 124op
 Belak, Mateja 66op
 Benedikt iz Nursije 165, 279
 Benjamin, Walter 258
 Bentor, Yael 298–9
 Benz, Ernst 205
 Bergson, Henri 87
 Berndtson, Petri 163, 164op

 Bevk, France 61op
 Binswanger, Ludwig 294, 313
 Blake, William 157, 308
 Böhme, Jakob 18, 112–3, 115,
 132, 140–1op, 174, 294,
 297, 300–2, 309
 Bohr, Niels 208
 Bonaventura 120
 Bosko, Janez 205–6
 Brereton, Joel P. 20
 Bruno, Giordano 70–1op, 174,
 179, 231–4, 237–9, 241op,
 244, 269–70op
 Buda 213
 Bulgakov, Sergej 51
 Burke, Patrick 41–2, 46

 Cannon, Donald Q. 159op
 Capelle, G. C. 279op
 Caputo, John D. 18, 25, 63, 102–
 3, 110op, 118, 203–4, 286op
 Cartwright, David E. 190, 193
 Celan, Paul 162–3op
 Claudel, Paul 162–3op
 Clough, Bradley S. 213op
 Comte, August 73

 Čok, Boris 66, 70, 72, 83–4op

 d'Espagnat, Bernard 89, 91, 210
 Dākinī 53–4
 Dalajlama 299op
 David iz Dinanta 269, 274
 Davies, Douglas J. 229
 De Beauvoir, Simone 165op
 De Chardin, Teilhard 88op,
 127, 130–2
 De Clairvaux, Bernard 304
 Deleuze, Gilles 280op

- Deloria, Vine 86–7
 Demetra 51
 Denz, Jacob 43, 45, 47
 Derrida, Jacques 145, 162–3op
 Descartes, Rene 162–3op, 175
 Dewey, John 112, 170op, 254
 Dickson, Gary 260op, 271op, 282op
 Dioniz 137, 262
 Diotima 46
 Downing, Barry H. 247–8op
 Dundas, Paul 216op

 Edwards, Denis 124
 Egan, Timothy 243op
 Ehnaton 75
 Einstein, Albert 208, 211, 223, 249, 323op
 Elija 260
 Elohim 157
 Emerson, Ralph W. 278op
 Eschenmeyer, K. A. 231
 Ettinger, Bracha L. 178–9, 194, 200

 Ferguson, Kennan 122
 Feuerbach, Ludwig 18, 20, 110–19, 125, 128, 130–1, 140, 141op, 162–3op, 165op, 262, 278op, 301–2, 316–19, 322
 Fichte, J. G. 193, 231–2
 Florschütz, Gottlieb 191op
 Freud, Sigmund 112, 185op, 194, 197–9, 201–2

 Gebara, Ivone 32–3, 53
 Golding, William 123op
 Grafenauer, Niko 25, 311
 Graham, Billy 246–8op
 Greene, Brian 204op
 Green, Michael B. 249

 Gregersen, Niels Henrik 110op, 119, 124
 Gregor Veliki 120
 Grim, John 64–5
 Grosz, Elizabeth 168, 226

 Hadewijch 312
 Haeckel, Ernst 90op
 Hanafi, Hasan 265op
 Hegel, G. W. F. 28, 111–2, 175, 193, 232, 267, 280, 284, 316, 319
 Heidegger, Martin 48, 49op, 63, 161
 Heraklit 42
 Hermann, Ley 299
 Herta 46
 Hillesum, Etty 26
 Hipolit 304
 Hölderlin, Friedrich 42–3, 46–8, 161, 162–3op
 Hollywood, Amy 309, 312
 Hopkins, Gerard Manley 42, 49

 Indra 98
 Inocenc III. 269op, 282
 Irigaray, Luce 18, 28–30, 70–1op, 85, 103, 113op, 135–6, 142–3, 151, 162–3op, 165op, 168op, 259–61, 267, 272op, 281, 285, 288–9, 300op, 313–6, 324

 Jacobsen, Knut A. 212
 James, William 188
 Jamblih 167
 Jamison, Stephanie 30
 Jazbenk 97
 Jelenk 97
 Ješua 118
 Jezus Kristus 17–8, 20–21, 25, 52, 88op, 100–3, 105–6,

- 109, 110op, 115–6, 118–32,
134, 135op, 138–40, 154–6,
160, 163–4, 167, 188,
203op, 229, 235, 237, 241,
242op, 246–8op, 259, 265,
276, 282, 285–6, 288–9,
301, 305–7, 310, 318, 320
Joachim iz Fioreja 260–7, 279,
284–5
Johnson, Elizabeth 119, 125–6
Jones, Ernst 198–9op
Jošija 76op
Jung, Carl G. 20, 174, 185op,
188, 194, 197, 205, 207–11,
214

Kant, Immanuel 43–5, 47,
111–2, 186–7op, 232,
319op
Kearney, Richard 39–40op
Keller, Catherine 18, 31–8, 43,
53–4, 64op, 88, 104, 174,
194, 204, 210–1, 255–6,
305, 308–9
Kersten, Carool 265op
Kierkegaard, Søren 112
Klapwijk, Jakob 120
Kosovel, Srečko 108
Kropf, Andrea 205op, 210

Larson, Glen A. 246–8op
Lévinas, Emmanuel 160op,
197, 315
Llull, Ramon 237
Lopez, Donald S. 297op

Marder, Elisa 113, 201
Marduk 98op
Marrett, R. R. 77
Marx, Karl 110–2, 284
Marija 47, 49–51, 288
Marija Magdalena 305–7

Mason, Herbert W. 275–6
Massignon, Louis 276–7
Maksim Spoznavalec 274–5op
Mechthild iz Magdeburga 310
Medvešček - Klančar, Pavel
68, 91
Merleau-Ponty, Maurice 18, 20,
27, 41–2, 46–7, 160, 163op,
241op
Merton, Thomas 52
Mesmer, Franz Anton 187
Mihajlov, Nikolaj 69op
Miller, Adam S. 134, 245
More, Henry 76op
Müller, Max 74

Newton, Isaac 175
Nietzsche, Friedrich 112, 138–
45, 151, 153, 262, 283
Nikodem 163
Nikolaj Kuzanski 233
Nikrmana 84, 91, 97, 106
Nolan, Christopher 224, 241–4,
248, 320

O'Donnell, John 51

Parmenid 82
Patandžali 212
Pauli, Wolfgang 174, 205, 208
Peacocke, Arthur 126op
Perun 80op, 83–4op
Peters, John Durham 155–6,
201
Peters, Ted 247–8op, 252–3
Pile, Steve 200–1op
Platon 88, 94op, 101, 175,
178–9op, 233, 268
Pleterski, Andrej 66op, 69–71,
83–4, 98
Pogačnik, Marko 89op,
113–4op

- Pratt, Orson 156, 167
 Price, Robert 306
- Rhine, J. B. 209
 Rivera, Mayra 314–5
 Robbins, Jeffrey W. 111
 Rorty, Mary 152–3
 Rorty, Richard 135–7, 152–4, 156
 Royle, Nicolas 201
 Rubenstein, Mary Jane 95op
 Rubljov, Andrej 39–40op
 Ruyer, Raymond 18, 20, 168–9, 170op, 222–7, 229–30, 236, 250, 254
- Samantabhadri 54, 296–7, 299
 Schelling, F. W. J. 27–8, 34, 39, 41, 74, 112, 115op, 163op, 193, 202op, 231–3, 285, 295, 301–2
 Schleiermacher, Friedrich 111, 116
 Schmidt, Wilhelm 73–4, 76–81
 Schneider, Laurel 82, 85
 Schopenhauer, Arthur 18, 173–97, 200–11, 214–20, 323
 Schwarz, John 249
 Simmer-Brown, Judith 55
 Smith, Joseph 137op, 154, 156, 159–60, 229–30
- Smith, Wilfred Cantwell 76, 77–9op, 101op
 Snow, Lorenzo 137op
 Sloterdijk, Peter 162–3op, 261–2, 286
 Spinoza, Baruch 280
 Spreckelmeyer, Hermann 299
 Sūrya 41
 Svetovid 84
- Thorne, Kip 246op, 248op
 Triglav 70, 83–4, 92
 Trinick, John 307
- Unger, Roberto M. 274–5op, 278, 286op
- Vattimo, Gianni 263
 Velika Baba 84
 Vilež 83, 83–4op
- Waldenfels, Hans 77
 Webb, Stephen 161op, 206, 209, 234, 236
 Whitehead, Alfred North 87, 89, 174, 194, 308, 320
 Wirth, Jason M. 34
 Wunn, Ina 121
- Zaratustra 142
 Živa 83

SLOVENSKA FILOZOFSKA MISEL

22. zvezek

Lenart Škof

BOG V POSTKRŠČANSTVU

Uredila: Ignacija Fridl Jarc

Strokovna recenzenta: Branko Klun in Mari Jože Osredkar

Lektorirala: Nataša Hribar

Izdala: Slovenska matica

Za založbo: Ignacija Fridl Jarc

Zunanja oprema: Maja Tomažič

Prelom: Setzer, Danilo Radanovič s.p.

Elektronska izdaja

Ljubljana 2024

Izid knjige je podprla Javna agencija
za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko
dejavnost Republike Slovenije.

Zbirka SLOVENSKA FILOZOFSKA MISEL

1. Tine Hribar, *Kopernikanski obrat*, 1984
2. France Veber, *Estetika*, 1985
3. Anton Stres, *Heglovo in Marxovo pojmovanje svobode*, 1987
4. Dušan Pirjevec, *Estetska misel Franceta Vebra*, 1989
5. Tine Hribar, *Tragična etika svetosti: Sofoklova Antigona v evropski in slovenski zavesti*, 1991
6. Ivan Urbančič, *Zaratustrovo izročilo 1. Pot k začetku zgodovine evropske biti*, 1993
7. Ivan Urbančič, *Zaratustrovo izročilo 2. H koncu zgodovine biti*, 1996
8. Tine Hribar, *Dar biti: darovanje in žrtvovanje*, 2003
9. France Veber, *Znanost in vera: vedoslovna študija*, 2009
10. Ivan Urbančič, *Zgodovina nihilizma: od začetka do konca zgodovine filozofije*, 2011
11. Gorazd Kocijančič, *Politika, erotika itn., trije poskusi o duši*, 2011
12. Gorazd Kocijančič, Vid Snoj (ur.), *Dionizij Areopagit in evropsko izročilo*, 2011
13. Ivan Urbančič, *O krizi: epilog k Zgodovini nihilizma*, 2012
14. Lenart Škof, *Etika diha in atmosfera politike*, 2012
15. Maja Milčinski, *Telo-duh v filozofsko-religijskih tradicijah*, 2013
16. Ivan Urbančič, *Razmišljanja v preddverju filozofije*, 2014
17. Rok Svetlič, *Prenašati bit sveta: ontologija prava in države*, 2015
18. Lenart Škof, *Antigonine sestre*, 2018
19. Tomaž Grušovnik, *Hotena nevednost*, 2020
20. Tine Hribar, *Sem, torej bivam*, 2022
21. Andrej Ule, *O naravi duha*, 2023
22. Lenart Škof: *Bog v postkrščanstvu: filozofska teologija*, 2024

ISBN 978-961-213-450-1



9 789612 134501