

## Marko Uršič, bralec Dionizija Areopagita

Gorazd Kocijančič

### Povzetek

Avtor v svojem prispevku analizira Uršičevo recepcijo krščanskega novoplatonika Dionizija Areopagita, ki mu je Uršič posvetil poglavje v knjigi *O sencab, »zimskem«* delu tetralogije *Štirje časi*. Pri tem izpostavlja triadični lok Uršičeve interpretacije – se pravi afirmacije (mistične teologije), negacije (hierarhične angelologije) in restitutivne sinteze (ideje reda in ontološke strukturiranosti) – ter naposled opozori na pomensko napetost med začetkom in koncem njegovega branja Dionizija.

**Ključne besede:** Marko Uršič, Dionizij Areopagit, novoplatonizem, kritična hermenevtika

### Marko Uršič, the reader of Dionysius Areopagite – Abstract

In his article, the author analyses Marko Uršič's reception of the Christian Neoplatonic Dionysius Areopagite in the book *On Shadows*, the 'winter' part of Uršič's tetralogy *Four Seasons*. The author emphasizes Uršič's interpretational triadic arc – the affirmation (of mystical theology), the negation (of hierarchical angelology) and the restorative synthesis (of Areopagite's basic ideas about the cosmic order and ontological structure of reality) and finally foregrounds the semantic tension between the beginning and the end of Uršič's reading of Dionysius.

**Keywords:** Marko Uršič, Dionysius Areopagite, Neoplatonism, critical hermeneutics

Marko Uršič mi je pred skoraj tridesetimi leti predlagal, naj prevedem knjigo Andrewa Loutha *Izvirni krščanske mistike. Od Platona do Dionizija*. To sem – v sodelovanju s svojo sestro Nike – tudi storil in knjiga, ki je klasičen, še danes po vsem svetu zelo cenjen uvod v témo, je bila objavljena leta 1993 v zbirki *Hieron*, ki jo je Marko tedaj urejal (leta 2007 je v Oxfordu izšla njena druga izdaja z novim Louthovim predgovorom, v katerem opozarja na dognanja novejših raziskav – upam, da bomo kdaj lahko delo v 2. izdaji dobili tudi pri nas). Takrat še nisem vedel, da bosta oba moža iz naslova knjige – Platon in Dionizij Areopagit – postala moja velika prijatelja in vsakodnevna dobra družba v dolgih letih, ko sem prevajal njuna zbrana dela.

Z obema se je intenzivno družil tudi Marko, kakor dokazuje njegovo obsežno filozofsko delo, zlasti seveda tetralogija *Štirje časi* s podnaslovom »Filozofski pogovori in samogovori«. Platon – »božanski Platon«, kakor ga Uršič včasih imenuje z novoplatonskim izročilom – je tu skorajda vsenavzoč. Uršičev temeljni dosežek v slovenskem kulturnem prostoru je namreč po mojem prepričanju prav to, da je v naši »metafizični puščavi«<sup>1</sup> proti 'cajtgajstu' razvil naklonjeno senzibilnost za nekatere temeljne platonske

teme, vendar ne v romantičnem zatekanju v preteklost, temveč v njihovi združitvi in kreativni sintezi z najnovejšo znanostjo, ki se, vsaj v svojih teoretskih vrhuncih, danes na svoj način približuje metafiziki. V pričujočem kratkem prispevku pa ne bom govoril o Platonu niti o platonizmu nasploh, ampak se bom osredotočil na krščanskega novoplatonika Dionizija Areopagita, ki mu je Uršič posvetil zanimivo poglavje v knjigi *O sencah*, »zimskem« delu omenjene tetralogije (»Luči senčijo božji mrak«, 2015: 183–186).

Uršič je za Dionizijevo misel dosti bolj odprt kot drugi pomembni slovenski filozof, Tine Hribar, ki zanjo ne najde prijazne besede.<sup>1</sup> In vendar je tudi Uršič v svojem branju Dionizija kritičen v izvornem pomenu grške besede *krísis*, ki pomeni razločevanje, sodbo, ki nekaj ločuje na dva dela. Areopagitova misel se mu očitno zdi deloma zanimiva in relevantna, deloma pa jo problematizira ali celo zavrača. Poglavje »Luči senčijo božji mrak« se začneja z afirmacijo nekaterih Dionizijevih trditev, nato Marko v nekakšnem *sed contra* preide v kritiko, naposled pa to kritiko ublaži z restitutivno sintezo, ki ohrani tudi pozitivne elemente kritiziranega. Uršiču se v okviru razmišljanja o sencah kot pomanjšani realnosti, ki je povezana s stvarjo, katera jo »meče«, projicira (in zato v idealistični perspektivi sproži vprašanje o stvareh samih kot sencah inteligibilnih realnosti), zdi zanimiv zlasti Dionizijev paradoks, ubeseden na začetku spisa *O mističnem bogoslovju*: odvzeti moramo vse spoznavno, da »bi videli tisti nadbitnostni mrak, ki ga zakriva vsaka luč v bivajočih resničnostih« (Areopagit, 2008a: 167–168). Uršič noče »izgubiti mističnosti in temne poante Dionizijeve misli«, zato se distancira od »racionalizacije«, ki bi v ključu negativne teologije »Najvišjemu odrekla vsako določenost, vsako formo, tudi najvišjo Luč, Dobro ali Eno« (2015: 183). Temu bi bilo seveda mogoče ugovarjati. Pri Dionizijevem razumevanju apofaze sicer gotovo ne gre za racionalno fiksirano zanikanje, ampak za zanikanje zanikanja, zanikanje zanikanja zanikanja itn. *ad infinitum*: apofaza izraža držo, ki se radikalno odpoveduje konceptualnemu zajetju skrivnosti in zato tudi vsaki »določenosti« in »formi«. Vendar Uršič Areopagitovo osnovno apofatično intuicijo očitno razume bolj na sledi poznejše teologije »eminence« (*via eminentiae*), kakršna se je izoblikovala zlasti na Zahodu: mistična teologija naj bi po njegovih besedah »presegala in obenem sintezno združevala tako pozitivno kot negativno bogoslovje« (*Ibid.*). Mnoštvo je – tako za Dionizija kot platonsko izročilo nasploh – utemeljeno v Enem in je deležno Enega. Uršič interpretativno poveže to splošno ontološko mnogoterost, množico angelov – in (kar je nenavadno in zanimivo) nepodobnost, ki je v Dionizijevem tekstu označevalec čutno zaznavnega sveta, s katerim se lahko evocira drugačnost transcendence. Uršičeva afirmacija temeljne misli tako razumljene Dionizijeve mistične teologije se – v povezavi z angelologijo – zato glasi: »[...] svetle sence angelov zastirajoč razkrivajo božji 'nadbitnostni mrak'.« (*Ibid.*: 184)

1 Prim. Hribar, 2017: 276–307, pogl. z naslovom »Hipertrofija nadpresežnikov (Dionizij Areopagit)«. Hribarjeva sodba se zgosti v besedah: »Čeprav ima Dionizij Areopagit velik odmev, menim, da niti kot filozof niti kot teolog ni kdo ve kako pomemben« (*Ibid.*: 278).

Afirmativni vstop v Dionizijevo misel se s tem konča. Z Uršičevimi besedami: »Do tod je Dionizijeva mistika prepričljiva, 'brezčasno resnična' tudi za modernega človeka, bogoiskalca, misleca« (*Ibid.*). Tej afirmaciji – samosvoje interpretirane – mistične teologije pa sledi ubeseditvev bralčeve kritične zadržanosti do drugega, obsežnejšega dela Dionizijevega opusa, namreč do hierarhične angelologije: »[...] ko začne Dionizij [...] razumsko razčlenjevati vrste angelov in ko nam poskuša, četudi dokaj abstraktno, kljub vsej 'nepodobnosti' postaviti pred notranji pogled različne angelske 'funkcije', se v mistično prepričljivost hočeš nočeš prikrade dvom, mestoma skorajda odpor« (*Ibid.*). Temeljni razlog tega »dvoma« in »odpora« je sum, da »so nam ta zagrinjala v marsičem kar preveč 'prilagojena', preveč podobna: 'človeška, prečloveška'« (*Ibid.*: 184–185). Videti je, da je Uršičevo branje Areopagita tu na sledi vzporednosti človeških in angelskih funkcij, nekakšnega nebeškega arhetipa ekonomskega, oblastnega in birokratskega aparata, ki ga je obsežno analiziral italijanski filozof Giorgio Agamben v delu *Kraljestvo in veličastvo: za teološko genealogijo ekonomije in vladavine* (2007). Z gledišča »modernega človeka« in »misleca«, se pravi človeka, ki je šolan pri novoveških »učiteljih dvoma« in zato želi razkrinkavati »človeško, prečloveško« ozadje religioznih predstav, se zastavlja temeljni pomislek: »[...] tudi če upoštevamo svarilo, da je angelska moč neskončno drugačna, čistejša od človeške, si težko predstavljamo/zamislimo, še težje pa vzljubimo takšnega angela, ki se imenuje 'Prestol' ali 'Gospodstvo' ali 'Vladarstvo', kajti mistična nepodobnost v teh imenih je vse preveč *podobna* podobam in postavam tega sveta« (Uršič, 2015: 185). Zlasti se Uršiču zastavlja vprašanje, zakaj je »v tej angelski hierarhiji tako izrazito poudarjena ravno – moč« (*Ibid.*), ker se mu zdi, da je takšen poudarek v nasprotju z Jezusovim naukom o »kraljestvu, ki ni od tega sveta«: »[...] pristna človeška vera in prava božja milost naj bi presegali vsako hierarhijo moči, zlasti tosvetne, 'cesarske' moči ...« (*Ibid.*: 186). V obzorju sodobne »sumničave hermenevtike« se Uršiču kaže, da v odmiku od novozaveznega nauka pri Dioniziju »angeli, ki naj bi bili božje misli in/ali 'podobe', [postavajo] spet bolj *naše* lastne misli in podobe, svetle projekcije nas samih, človeških bitij, celo poosebljene 'hipostaze' naših tosvetnih institucij«, zlasti hierarhično ustrojene Cerkve (z Markovimi besedami: »[...] najbrž ni naključje, da razpravi *O nebeški hierarhiji* sledi komplementarna razprava *O cerkveni hierarhiji*«) (*Ibid.*).

Vendar Uršič naposled v svoje branje integrira tudi nekatere elemente, ki se mu zdijo – v sicer kritično ovrednoteni Dionizijevi angelologiji – vseeno smiselni in vredni upoštevanja. V tej zadnji potezi se vidi Uršičeva temeljna občutljivost za red, urejenost sveta, strukturo kozmosa: »[...] za vsako 'dobro urejenost' sveta, tako tostranstva kot onstranstva, [je] nujna neke vrste hierarhija, saj *razlikovanje* ontološko-spoznavnih ter posledično tudi etičnih in estetskih ravni oz. stopenj bivanja omogoča in ohranja 'transcendenčno napetost', brez katere ne vodi nobena pot k Dobremu« (*Ibid.*: 186). V nasprotju z Agambenovim anarhičnim ozadjem v genealoški analizi

Areopagitove angelologije je tako v Uršičevem branju vidna nekakšna želja po post-modernem osmišljanju *táxis*, njenem premiku iz območja socialnega v kozmično in elementarno, stihijsko. Zdi se, da ga ne moti kakršna koli hierarhija, temveč le človeška perverzija ontološke hierarhičnosti. Z njegovimi besedami: »Duša potrebuje 'nad' seboj luč, ogenj, sij duha« (*Ibid.*).

Še zanimivejša od tega triadičnega loka Uršičeve interpretacije Dionizija – se pravi afirmacije (mistične teologije), negacije (hierarhične angelologije) in restitutivne sinteze (ideje reda in ontološke strukturiranosti) – pa se mi zdi pomenska napetost med začetkom in koncem njegovega branja. Začetek namreč poudarja enigmatično funkcijo luči (ki jih Marko razume kot angelska bitja, čeprav bi jih lahko interpretirali tudi širše v smislu eidetsko-luminoznih struktur v ozadju čutno zaznavnega sveta), ki so sicer s platonske perspektive bolj bivajoče od stvari, a vendar *senčijo Božji mrak*. Na koncu besedila pa je ta *zakrivalna* vloga pozabljena – ali namenoma potisnjena v stran – in v ospredje stopi *razodevalna* funkcija angelov. Uršič tu namreč poudari, da je po Dioniziju skupna značilnost angelskih bitij »ognjenost«, ki razodeva njihov »nadvse bogooblični značaj« (Areopagit, 2008b: 389), in svoje branje Dionizija sklene z besedami: »Ogenj je luč duha, ognjeni plameni so *svetle sence*, podobe in/ali sledi tiste vselej zastrte Luči, ki vedno znova zaplamtijo v dušah, tudi tedaj, ko svet postaja vse bolj prekrizán s temnimi sencami neprosojnih teles« (Uršič, 2015: 186).

Triadični lok interpretativne afirmacije, negacije in sinteze, združen z na videz nasprotnim poudarkom začetka in konca branja, po mojem mnenju kaže, da je Uršič kot bralec Dionizija na sledi resničnega problema: njegovo kritično branje se dotika pomembne *notranje* krize Areopagitove misli. Ta kriza je – duhovnozgodovinsko gledano – nerazrešena ali vsaj nepojasnjena antinomija med neposrednim izkustvom obličja, žive bližine nedoumljivega Boga (se pravi izkustvom, ki je bistveno za krščansko versko izkušnjo),<sup>2</sup> in pa strogo hierarhično logiko novoplatonizma. Poenostavljeno rečeno: skladno s hierarhično ontologijo bi moral um, ki želi spoznati Boga in se z njim zediniti, biti najprej dvignjen do angelske biti najnižjega ranga angelov ter potem skozi vse višje redove počasi približan Bogu kot Izvoru vsega (kot zapiše sam Uršič (2015: 185) s pomenljivim interpretativnim poudarkom: »Mistik je *v hierarhiji* 'voden kvišku v posnemanje Boga'« (poudarek G. K.)). V Dionizijevem spisu *O mističnem bogoslovju*, s katerim Uršič začne svoje poglavje, pa o tem hierarhičnem posredovanju ni nobenega govora. Nasprotno, tu očitno vidimo (kakor poudarjajo vsi pozorni bralci *Mističnega bogoslovja*), da ima po Dionizijevem nauku um v sebi dimenzijo, ki v abstrakciji od vsega *neposredno* dostopa do Absolutnega. Še več, ta paradokсна bližina Izvora ni le privilegij uma, ampak

2 Prim. K. Rahner, *Kleines theologisches Wörterbuch* (1965): »V temelju obstaja le ena skrivnost, namreč skrivnost, da se Božja nepojmljivost, v kateri Bog biva, ne podarja le kot oddaljenost in obzorje, znotraj katerega se giblje naša eksistenca, temveč da se prav ta Bog, ki ostaja nepojmljiv, nam podarja v neposrednost, tako da On sam postaja najbolj notranja dejanskost naše tubiti.« (Op. 274 na str. 136.)

velja celo za čutno zaznavni svet.<sup>3</sup> Absolutni Izvor vsega ni transcendentni vrh lestvice bivajočega, ampak je kot »nadeskončno neskončni« navzoč povsod – in nikjer. Ni nključje, da je poznejše platonsko izročilo linearnost hierarhične metaforike korigiralo z analogijo neskončne sfere, ki ima povsod središče in nikjer površja.<sup>4</sup>

V izročilu branja Dionizija so ta temeljni problem opazili že zgodaj. Naj čisto na koncu opozorim na eno od predlaganih rešitev, zelo nenavadno, a toliko bolj zanimivo. Podal jo je srednjeveški razlagalec Dionizija Tomaž (Thomas) Gallus.<sup>5</sup> Po njegovem branju se omenjeni Dionizijevi antinomiji izognemo, *če v sami duši kot njen notranji ustroj predpostavimo ontološko hierarhičnost, ki povsem ustreza objektivnemu redu angelov, ne da bi bila z njimi istovetna.* Takšna na videz bizarna razrešitev nasprotja med neposrednostjo in hierarhično posredovanostjo je morda smiselna tudi fenomenološko, saj v duhovnem življenju dejansko lahko reflektiramo skokovite prehode ravni (tako sunkovite vzpone kot spuste, razsrediščenja in osredotočenosti), ki jih težko mislimo ob predpostavki ontološko nivelirane duševnosti. Morda si lahko prav z njo pojasnimo tudi »transcendenčno napetost«, o kateri govori Uršič.

Ostaja mi le še to, da Marku ob njegovem odhodu v zasluženi pokoj zaželim veliko zdravja, osebne sreče in ustvarjalnosti. Naj ti »svetle sence vedno znova zaplamtijo v duši«, ne da bi zakrile neizrekljivo drugačnost Njega, ki ga – po Dioniziju – spoznavamo z nevedenjem.

## Literatura

- Agamben, G. (2007). *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo.* Vicenza: Neri Pozza (= *Homo sacer* II, 2).
- Areopagit, D. (2008a). *O mističnem bogoslovju.* V Areopagit, D., *Zbrani spisi*, prev. Kocijančič, G., Ljubljana: Slovenska matica, str. 157–175.
- Areopagit, D. (2008b). *O nebeški hierarhiji.* V Areopagit, D., *Zbrani spisi*, prev. Kocijančič, G., Ljubljana: Slovenska matica, str. 323–400.
- Coolman, B. T. (2017). *Knowledge, Love, and Ecstasy in the Theology of Thomas Gallus.* Oxford: Oxford University Press.
- Golitzin, A. (1977). *Et introibo ad altare dei: the mystagogy of Dionysius Areopagita with special reference to its predecessors in the Eastern Christian tradition.* Solun: Analekta Vlatadon.

3 Kakor pravi eden najboljših Areopagitovih poznavalcev, Alexander Golitzin: »V Corpus Dionysiacum *kósmos noetós* ni več (kot v novoplatonizmu) kavzalno predhoden našemu, čutnemu svetu. (Ustvarjeni) inteligibilni svet je ločen od sveta cerkvene hierarhije, vsaj v tem smislu, da drugi ni več ontološko odvisen od prvega. Angeli so sicer naši vzori in vodniki, niso pa naši stvaritelji /.../ Čutni svet je neposredno odvisen od Boga in tako dobiva svojo trajno veljavo.« (Golitzin, 1977: 164.)

4 Prim. znamenito 2. opredelitev *Knjige štiriindvajsetih filozofov*: »Bog je neskončna kroglja, katere središče je povsod, površje pa nikjer« (*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*).

5 Prim. Coolman, 2017. Avtor poudarja, da je temeljna interpretativna ideja, ki vodi Tomaževo teologijo, razumevanje duše kot »mikrokozmičnega« primera in izraza dionizijevske angelske hierarhije.

- Hribar, T. (2017). *Nesmrtnost in neumrljivost. Knj. 2, Krščanska posmrtna nesmrtnost*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Knjiga štiriindvajsetih filozofov / Liber XXIV philosophorum* (2018). Prev. Kocijančič, G. Ljubljana: KUD Logos.
- Rahner, K. (1965). *Kleines theologisches Wörterbuch*. Freiburg: Herder.
- Uršič, M. (2015). *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. Zima: četrti čas. Preludij: O sencab*. Ljubljana: Cankarjeva založba.