

Lenart Škof

PRIHODNOST BOGA IN VEZ LJUBEZNI: OD RUYERJA DO BRUNA IN NAZAJ



Bog je prihodnost sama: Raymond Ruyer

»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 [...].«¹

Pričujočo razpravo o prihodnosti Boga želimo začeti s svojstveno filozofsko mislijo Raymonda Ruyerja (1902–1987). Ruyer je vso svojo filozofsko kariero pisal na teme, kot sta filozofija biologije in narave, ter je že v 40. 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 prispevek k filozofiji religije s še enim izvirnim konceptom, tj. konceptom Boga-Daa ali nespoznane Boga.² V teh

1 Ruyer, *The Status of the Future and the Invisible World*, str. 43.

2 Gl. o tem odlično predstavitev in analizo njegovega dela v Grosz, *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, 6. pogl. Ruyer and an Embryogenesis of the World. O Bogu-Dau gl. Ruyer, *Person-God and Tao-God*.

okvirih je ponudil idiosinkratično teorijo Boga, časa, materije in zavesti o svetu ter se z njo približal povsem novim oblikam pan(en)teizma in sodobnih teoloških shem. Ruyer v svojem razmišljanju o prihodnosti čuti potrebo po polemiziranju z dvema skrajnostma – fatalizmom (astrologijo, slutnjami itd.) in znanstvenim determinizmom (v katerem je mogoče z zakoni opredeliti in predvideti rezultat slehernega giba/nja). Vendar je glede vprašanja temporalnosti ideje Boga kot modalitete prihodnosti potrebna kratka uvodna opomba: glede na v njegovem času aktualne Einsteinove splošne teorije relativnosti namreč Ruyer ne trdi, da nekje tam zunaj obstaja predhodno ali deterministično določena prihodnost – tj. dosegljiva nekomu, ki bi s superhitrim vesoljskim plovilom potoval 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 kljub temu ostaja vsem nepoznana. Kakšno časovno opredeljenost prihodnosti si torej lahko zamišljamo? Po mnenju našega filozofa, »če bi obstoječe stvari lahko še naprej obstajale samo tako, da bi prosto ustvarjale prihodnost in prekinile svoje normalno delovanje, bi bil čas postavljen na glavo, prihodnost pa ne bi bila več *njihova* prihodnost«. ³ Toda pri pojmu prihodnosti gre za več kot to in prav tu postane Ruyerjeva filozofija v teološkem pogledu še posebno 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 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 preobraža delovanje že ustvarjenih bitij 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 obrabi in degradiranosti. [...] Bog oziroma prihodnost-kot-idealno-upravljanje lahko povzroči le drobne spremembe smeri. Njegove ‚ideje‘ vodijo in usmerjajo prek izjemno šibkih interakcij. Univerzum se nazadnje pokori tej nezaznavni prihodnosti, a ne brez velikih neuspehov in katastrof.« ⁴

Gre za izjemen primer teološkega razmišljanja. Ruyerjev Bog je tesno povezan s konceptom časa in modaliteto prihodnosti v njem: ta je po Ruyerjevi razlagi zunaj časa in pravzaprav sama ustvarja čas. Ruyerjev »nepoznani Bog obdaja ‚materialni‘ svet, ki bi bil brez obdajajočega edina ‚stvar‘ v svo-

3 Ruyer, *The Status of the Future and the Invisible World*, str. 42.

4 Prav tam, str. 43 (naš poudarek).

jem najčistejšem stanju, nerazločljiva od ničā, oziroma svet, ki bi bil samo navzočnosti nezmožna sedanost brez preteklosti in prihodnosti«. ⁵ A da bi si lahko pravilno razlagali ta zahtevni in vsebinsko zgoščeni odlomek, moramo najprej razumeti pojem *mnemične teme* pri Ruyerju. Naše iskanje odgovorov v tem svetu opredeljuje dvoje: inherentna ustvarjalnost in odprtost sveta oziroma »poziv prihodnosti«, ki nam omogoča, da se izpopolnimo in ponovno ustvarimo. ⁶ Ontološko se to zgodi v svetu življenjskih oblik in med njimi so antiplatonistične »primarne oblike« ključnega pomena. Primarne oblike za Ruyerja posedujejo sposobnosti samooblikovanja in vključujejo vse, »od najosnovnejših oblik materije, kot so atom in njegovi subatomske delci, do najkompleksnejših avtogenih oblik, ki so značilne za vse življenjske oblike«. ⁷ Ruyer išče *povezavo ali vez* (v nadaljevanju, pri Giordanu Brunu, bomo to ontološko oziroma »kozmično« povezavo razumeli kot *vezno silo/vinculum*), ki je osnova preprostih in bolj zapletenih procesov na svetu. V tem pogledu išče tako organske kot anorganske pogoje in raziskuje vsakovrstne oblike zavesti, »vključno s tistimi pred človeško in *onkraj nje*« ⁸ – kar vključuje stroje, računalnike (umetna inteligenca) in tehnologijo na splošno. Primarne oblike niso ločene od materije, ki jih dejansko tvori; ta pogled je Ruyerju omogočil, da je lahko svoje premisleke usklajeval z razvojem kvantne fizike v njegovem času. To so dinamične strukture, ki se same popravljajo ter s tem oblikujejo *onkraj* prostorske mnemične teme in njihove inherentno utelešene vrednote, ali kot zapiše Grosz:

»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 in se nenehno spreminja, nekaj v teh spremembah kljub temu 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 njihove procese avtoafekcije.« ⁹

5 Prav tam, str. 53.

6 Grosz, *The Incorporeal*, str. 211.

7 Prav tam, str. 212. Sekundarne oblike, kompoziti in agregati, nastanejo s sestavljanjem ali združevanjem – to so, denimo, hiša, avtomobil in most, ki so vse 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. Kot dobro pokaže Grosz, se Ruyer torej tu odmika od platonizma in misli na način sodobnega neomaterializma. Primarne forme tako razume kot kontinuiteto vseh reči – v razponu od subatomske materije do naših »vrednot«.

8 Prav tam, str. 213 (naš poudarek).

9 Prav tam, str. 216.

Tako vidimo, da mora v okviru Ruyerjeve embriogeneze sveta zavest, pojmovana kot mnemična tema, v svetu že vnaprej obstajati. Gre za kontinuiteto, ki povezuje med seboj tako oddaljene ali različne stvari, kot so subatomska materija in človeške vrednote. In nazadnje, po Groszovem mnenju moramo »tudi Boga razumeti ne kot božansko bitje, ločeno od sveta, temveč kot delovanje, način samooblikovanja po zakonitostih notranjega ideala.«¹⁰ A vrnimo se k vprašanju časovnosti v teh procesih: v Ruyerjevi misli o Bogu bi cilj lahko bila *prihodnost sama*. 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«¹¹ – 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 nespoznani Bog*, ki je kot ogromno podzemno vodno telo/bitje pod določenim pritiskom (to je Ruyerjeva prisodobaba). Ta podzemna voda (zdaj razumljena 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 njihova celotna ‚substanca‘ sestoji iz podzemne vode.«¹² Nazadnje, po Ruyerju, ta nespoznani Bog tvori univerzalni okvir kozmosa, je tisti, ki je posadil samo drevo življenja, načelo vseh posredovanih spominov in vseh možnih vrst obstoja, ki si jih lahko predstavljamo. Bog je onkraj vsega prostora in onkraj vsega časa ter zaobjema celoten materialni in duhovni svet. In to nam zdaj omogoča, da naredimo korak nazaj v preteklost in pokažemo še na en idiosinkratični vidik božanskosti, ki ga simbolizira znameniti mormonski stavek »Kakor je zdaj človek, je bil Bog nekoč: kakor je zdaj Bog, človek lahko postane«.¹³

10 Prav tam, str. 229.

11 Ruyer, *The Status of the Future*, str. 46.

12 Prav tam, str. 47.

13 Izvirno so to besede Lorenza Snowa, zabeležene v delu Elize R. Snow *Biography and Family Record of Lorenzo Snow*, gl. str. 46–47. Te besede je kasneje potrdil kot razodetje in jih oznanjal ustanovitelj mormonske cerkve Joseph Smith v svojem znamenitem Govoru za Kinga Folletta [The King Follett Discourse].

Bog kot naš prihodnji cilj: o teološki ideji mormonizma

S svojo posebno, a izvirno teološko razlago mormonizem predstavlja enega 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 in je v resnici enakovreden Bogu. Mormonska teologija je s svojo posebnostjo nenehnega razodevanja odprta za prihodnost ter razkriva resnično *postkrščanski* značaj in sporočilo te misli.¹⁴ Človeško pobožanstvenje ali apoteoza je tako najpomembnejši del nauk mormonizma. Divinizacija in s tem stremenje v prihodnost kot naš končni cilj pri doseganju božanskosti – povedano bolj neposredno – pomeni, da imamo v sebi sposobnost biti del procesa, s katerim lahko resnično postanemo bogovi. Kot razlaga Douglas J. Davies, apoteoza presega tako »teozo« v smislu procesa človekove preobrazbe skozi združitev z Bogom kot kristološko logiko:

»Debata o ‚dvojni naravi‘ 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 [tj. mormone, op. L. Š.] to ni težava, saj ima vsak posameznik enako ‚substanco‘, vsakdo je v določenem 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.«¹⁵

Potem ko Ruyerjeve besede vzamemo dobredno in postajamo 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

14 Prim. Simon Critchley, *Why I Love Mormonism*.

15 Davies, *An Introduction to Mormonism*, str. 80.

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 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.«¹⁶

Bog je torej naš prihodnji cilj. Tako kot pri Ruyerjevem inovativnem biološko-teološkem zasnutku, obstaja tudi tu popolna kontinuiteta med človeškimi bitji in bogovi (naj opozorimo še na prehod od Boga k bogovom kot znamenje inherentno dinamične pluralnosti v konceptu same božanskosti). Materija in njeni elementi so predhodni stvarjenju (in *creatio ex nihilo* je naenkrat zastarelo) 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.«¹⁷ V bolj radikaliziranem smislu prostora-časa lahko zdaj trdimo, da je naše pobožanstvenje jasno vtisnjeno v kontinuiteto sfer sedanjosti in prihodnosti.¹⁸

Naj na podlagi Ruyerjevega in mormonskega pojmovanja Boga zdaj poskusimo očrtati nekaj elementov za morda eno izmed prihodnjih inčac »doka« o obstoju Boga. Takole bi bil videti poskus našega argumenta:

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 (najvišje/superinteligentno) bitje se potem, ko je doseglo svoj cilj, projicira v sedanost. V tem procesu, ki nam je posredovan prek vidnih znamenj (imenovanih tudi »čudeži«), Bog razsvetljuje 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 (*vinculum*) – in Bog se tako razkriva kot vezna sila. Ta proces lahko imenujemo evolucija materialno-duhovnih vibracij kozmične zavesti, kakor se razkriva v kozmični navzočnosti Boga kot vezi ljubezni.

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

16 Smith, The King Follett Discourse.

17 Prav tam.

18 Prim. odlično razlago mormonskega materializma v članku Durhama Petersa Reflections on Mormon Materialism.

Bog kot *vinculum*: Giordano Bruno

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.¹⁹ V razpravi iz leta 1802 *Bruno ali o božanskem in naravnem načelu reči* se Schelling že podaja proti novemu cilju v svojem razmišljanju: v obliki dialoga in v odgovor na Fichtejeve ostre kritike njegovega sistema – v dialogu zakrinkan kot (Giordano) Bruno – 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 tedanje filozofije zelo neposredno premakne s Kanta in Fichteja k Schellingu in Heglu. Po Schellingovem mnenju bi lahko to novo misel opisali tako:

»Spoznati torej ono indiferenco v absolutnem, da je namreč spričo njega ideja substanca, realno nasploh, oblika tudi bistvo, bistvo pa oblika, eno neločljivo od drugega, vsako povsem enako drugemu, pa ne le to, temveč drugo samo – spoznati to indiferenco pomeni spoznati absolutno težišče in tako rekoč ono *pravokovino* resnice, katere snov povzroča *zlivanje* vsega posameznega resničnega in brez katere nič ni resnično.«²⁰

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*: »[I]n ko se svobodno gibljemo navzgor in navzdol po tej duhovni lestvi brez vsakega odpora, pri spuščanju ločujemo enost božanskega in naravnega načela, pri dvigovanju pa vse spet ukinjamo v enem, vidimo naravo v Bogu, Boga pa v naravi.«²¹ Za Schellinga tako *kovina* resnice kot tudi *zlitine* vseh drugih resnic jasno nakazujejo njegovo novo »materialno«²¹ zaznavo dinamične, a hkrati ontološko ezoterične narave elementarno-materialno zasnovane konstelacije resnice. Izhajajoč iz tega se nameravamo tu podati na še nekoliko bolj ezoterično pot proti tej konstelaciji z branjem nekaterih odlomkov iz Giordana Bruna skozi prizmo magičnih vezi in s tem povezane filozofije mezokozmične koordinacije (*vez/vinculum*). Tako bomo naredili še en korak v preteklost in s tem sklenili pot od Ruyerja prek mormonizma do Bruna.

19 Schelling, *Briefe und Dokumente*, str. 222.

20 Schelling, *Bruno ali o božanskem načelu reči*, str. 134–135 (naša poudarka).

21 Prav tam, str. 136.

Poleg daljnosežnih novosti v kozmologiji in njihovega vpliva na potek znanstvene revolucije je mogoče največji Brunov prispevek k zgodovini filozofije njegov predlog popolnoma novega koncepta Boga. Za naš poskus načrtanja razsežnosti in meja njegovega imanentnega ter časovno-sinhronističnega kozmičnega Boga je ključnega pomena njegovo razumevanje materije. Sledeč platonistom (duša sveta), najboljšim »materialističnim« tradicijam aristotelizma in novoplatonizma (kar zadeva njihovo obravnavanje materije), islamskim vplivom (Averroes) in prepričanjem Nikolaja Kuzanskega o nezmožnosti ločevanja med neskončno potenco ustvarjati in biti ustvarjen pri Bogu, je Bruno poskušal podati višjo (t. i. »magično«) sintezo njihovih misli – da bi lahko mislil Boga ali božanstvo v harmoniji z materijo. Po njegovem mnenju je pri Averroesu 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«,²² 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*.

A vrnimo se še za trenutek k mormonizmu. V izjemnem poglavju Magičnost mormonstva²³ Stephen H. Webb predstavi pojmovanje magije 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 nam s svojim posebnim smislom tako za starodavno magijo kot novo evolucijsko znanost 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«. ²⁴ Webb pa, v nasprotju s takimi predsodki, pravi, da »je Kristusovo žrtvovanje zadoščalo za *popravo* našega odnosa z Bogom«. ²⁵ V dobi kvantne misli v fiziki, pa tudi filozofiji in teologiji vemo, da z uporabo *izključno* vzročnega ali linearnega mišljenja ni več 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

22 Gl. Bruno, *O vzroku, počelu in Enem*, str. 215 (o Averroesu) in str. 172 (o duhovni substanci).

23 Gl. Webb, *Mormon Christianity*, str. 46–76.

24 Prav tam, str. 48.

25 Prav tam, str. 49.

zagovarjamo stališče, da se skozi tak način razmišljanja razkriva »prirojena zmožnost človeških možganov in duše, katere najgloblje sposobnosti izvirajo iz samega srca univerzuma«. ²⁶ Kot je razvidno tudi znotraj kvantne teorije polja,

»vesolje 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 budističnih besedilih.« ²⁷

Iz tega je mogoče sklepati na dve posledici: prvič, zdaj smo se približali naši začetni definiciji Boga, temelječi na Ruyerjevi podrobni razlagi, in sicer, da gre za povezavo s prvinskim kaosom/brezdanjem prepadam 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«. ²⁸ Kot tak Bog torej ni nesoven v smislu prostora in tudi ne več en v smislu časa:

»Mormoni verjamejo, da med tem in onim svetom obstaja temeljna kontinuiteta, brez vrzeli ali prepado v 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.« ²⁹

Resničnost kot postajanje in cilj – »dovršeno dinamična ustvarjalnost, ki jo je Bog že dosegel« ³⁰ – je jedro mormonistične radikalne teološke inventivnosti. Po Stephenu H. Webbu bi lahko sporočilo mormonizma kot veje krščanstva opisali tako:

»Če imam prav in sta magija in vera v bližnjem sorodstvu, potem je preprosto smiselno, da bi nova in plodovita verska tradicija, kot je mormonizem, to oboje

26 Zohar in Marshall, *Duhovna inteligenca*, str. 18.

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

28 Webb, *Mormon Christianity*, str. 57.

29 Prav tam, str. 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« (str. 59).

30 Prav tam, str. 60.

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.«³¹

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

Kot človek 16. stoletja je 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 privzemala različne oblike in so videla v prihodnost.³² Toda Nolančeva magija je kmalu postala bolj intelektualne in filozofske narave. Bil je prepričan, da bo z urjenjem večšine pomnjenja (utemeljene v mnemotehnikih Ramona Llulla) znal v umu »skupaj povezati« in v njem zadržati sveto znanje ter tako v intelektualnem smislu »obvladati celoten univerzum«. ³³ Bruno je menil, da lahko materija prevzema neskončno oblik po zaslugi duše sveta in prav delovanje njune povezave ali vezi med tema entitetama je našega filozofa najbolj zanimalo. Po njegovem mnenju je namreč vse vezi »mogoče zvesti na vez ljubezni«. ³⁴ Tega *vinculuma* ali skrite vezi ni mogoče 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.«³⁵

Jasno je, da Bruno magijo uporablja na način, ki smo ga že prej 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 religijologije (za *božansko*

31 Prav tam, str. 70.

32 Gl. o tem Rowland, *Giordano Bruno: Philosopher / Heretic*, 15. poglavje. Za vse dvomljivce naj tu omenimo 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).

33 Rowland, *Giordano Bruno: Philosopher / Heretic*, str. 120.

34 Ingegno, Introduction, v: Bruno, *Cause, Principle and Unity and Essays on Magic*, str. XXVIII.

35 Prav tam, XXIX.

področje), fizike in astrofizike (za *kvantno področje*) in logike (za *področje vezi ali vinculum*). Takšen ustroj se popolnoma ujema z naravo »Resnice«, ki je za Nolanca »idealna, naravna in pojmovna«; oziroma se, bolj na splošno, pojavlja kot metafizika, fizika in logika.³⁶ Resnica je torej »vidna v vseh živih bitjih in deluje po večnih zakonih imanentnega Boga, ki ga gre istovetiti z brezčasnim vesoljem«. ³⁷ 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 da inteligenca kot celota in duša kot celota obstajata vsepovsod. [...] Zato filozofi trdijo, da je v prvotnem stanju stvari obstajala ena materija, en duh, ena luč, ena duša in en intelekt.«³⁸

Brunovo delo *De vinculis in genere* (*O vezeh na splošno*) prinaša podrobnejšo razlago o silah, ki vežejo, in njihovih učinkih tako v vidnem kot 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 vrtijo se okoli Boga, na katerega jih veže večji ali manjši privlak. Metafizično gledano, ljudi najmočneje povezujejo vezi ljubezni, v fiziki pa lahko za vezno silo označimo vse od gravitacijske sile, elektromagnetne sile, močne 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 predmetom). 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, gravitacijska sila povezuje zvezde in galaksije z drugimi zvezdami in galaksijami. Po Brunu, in da sklenemo krog z našimi izhodiščnimi razlagami načel skladnosti:

»Stvari v vesolju so urejene tako, da tvorijo določeno skladnost, znotraj katere prehajanje iz vseh stvari v vse stvari lahko 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.«³⁹

36 Marko Uršič, *Neskončno vesolje Giordana Bruna*, LXV.

37 Navedeno po angl. prevodu: Bruno, *The Expulsion of the Triumphant Beast*, str. 31 (urednikov uvodnik).

38 Bruno, *On Magic (De magia)*, str. 125 in 129.

39 Bruno, *A General Account of Bonding (De vinculis in genere)*, str. 170 isl.

Po Brunu v vseh stvareh obstaja ena temeljna (božja) sila, ki se imenuje ljubezen. Ta vez se razodeva kot »hipostaza stvari«, ⁴⁰ tako vidnih kot nevidnih. Vendar zaenkrat še ni mogoče razviti celovite teologije, utemeljene na povezanosti ali vezi, pojmovani kot *ljubezen*. Najprej je treba odkriti manjkajoči člen – in tu lahko samo nakažemo možnost kozmičnega Kristusa kot najmočnejše med veznimi silami –, ki se bo razkril kot *kozmična vibracija ljubezni*. ⁴¹

Če tu sklenemo: magično delovanje sil, ki vežejo, je proces obnove vse bolj načetih vezi ljubezni, od tistih bolj elementarnih, prek povezav z drugimi čutečimi bitji pa vse do narave kot temeljne in prvinske celote. Bitja, ki naseljujemo ta kosmos, smo, z besedami samega Nolanca, predstavljena kot materija, na površju katere se izmenjujejo neskončne oblike – in sleherna od njih nedvomno predstavlja delček ali partikularno manifestacijo te vezi (*vinculum*).

Argument, ki smo ga predstavili v našem poskusu filozofske teologije, z obravnavo filozofije Ruyerja, Bruna ter teologije mormonizma, je dokazoval, da je Bog prihodnost sama, ki se projicira v sedanost in kot vezna sila vpliva na »nas« ali »nas« vodi skozi različne interakcije. Temelječ v filozofsko-teološki imaginaciji (in tako soroden Deweyjevi izvorni ideji o Bogu kot združitvi idealnih vrednot v prihodnosti), ⁴² je Bog kot temporalnost prihodnosti skrivnostno znamenje kontinuitete in soodvisnosti na področju, ki zajema vse od subatomskih delcev do višjih človeških vrednot skozi čas. Kot ideja najvišje inteligence se *nam* (kot *še-ne-bogovom*) Bog 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, ⁴³ 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 lahko spodbujajo agapično delovanje. Kot način napovedovanja bodoče vezi, ki bo povezala in združila vse, se ta

40 Prav tam, str. 171.

41 Morda ni naključje, da se izraz *vinculum* (vez) pojavi samo še pri Mauriceu Merleau-Pontyju v skripti za predavanja z naslovom *Narava* iz leta 1959/60, ki pomenijo redek, a izjemen poskus razmišljanja znotraj Brunove sfere misli. To v celoti potrjuje naslednja ugotovitev: »Obstaja edinstvena filozofska tema: nexus, vez (*vinculum*) ‚Narava‘ – ‚Človek‘ – ‚Bog‘. Narava kot eden izmed ‚listov‘ Biti in filozofski problemi so koncentrični.« Gl. Merleau-Ponty, *Nature: Course Notes from the Collège de France*, str. 204.

42 Gl. Dewey, *Skupna vera*, 59 isl. Ideja Boga za Deweyja pomeni združitev idealnih vrednot, pri čemer z domišljijo posegamo v samo jedro naših prepričanj in vrednot ter naše odnose, stališča in vedenje združujemo v smiselno celoto.

43 Več o našem zasnutku kvantne teologije prim. naš članek *The Futurity of God*.

srečanja pri človeku kažejo kot znamenja *ljubezni*. In ta srečanja so znamenje našega pobožanstvenja – Bog pa je tu skrivnostna, a vseprisotna vibracija kozmične mreže ljubezni, katere del smo. Ali, kot je rekel Bruno – *če bi obstajala samo ena ljubezen in s tem samo ena vez, bi vse bilo eno*.

Viri in literatura

- Bruno, Giordano. *On Magic. V: Cause, Principle and Unity and Essays on Magic*. Prev. Robert de Lucca in Richard J. Blackwell. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, str. 105–142.
- Bruno, Giordano. *A General Account of Bonding. V: Cause, Principle and Unity and Essays on Magic*. Prev. Robert de Lucca in Richard J. Blackwell. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, str. 143–176.
- Bruno, Giordano. *O vzroku, počelu in Enem. V: Kozmološki dialogi*. Prev. Mojca Mihelič. Ljubljana: Slovenska matica, 2004, str. 114–239.
- Bruno, Giordano. *The Expulsion of the Triumphant Beast*. Prev. Arthur D. Imerti. Lincoln in London: University of Nebraska Press, 2004.
- Critchley, Simon. Why I Love Mormonism. *The New York Times*, 16. 9. 2012. <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/09/16/why-i-love-mormonism/>.
- Davies, Douglas J. *An Introduction to Mormonism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Dewey, John. *Skupna vera*. Prev. A. Pinter in L. Škof. Mengeš: Ciceron, 2008.
- Durham Peters, John. Reflections on Mormon Materialism. *Sunstone*, 1993, str. 47–52.
- Grosz, Elizabeth. *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*. New York: Columbia University Press, 2018.
- Ingegno, Alfonso. Introduction. V: Bruno, Giordano. *Cause, Principle and Unity and Essays on Magic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, str. vii–xxix.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Prev. Robert Vallier. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1995.
- Rowland, Ingrid D. *Giordano Bruno: Philosopher / Heretic*. Chicago in London: The University of Chicago Press, 2009.
- Ruyer, Raymond. Person-God and Tao-God. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 52, 1947, št. 2, str. 141–157.
- Ruyer, Raymond. The Status of the Future and the Invisible World. Prev. R. Scott Walker. *Diogenes*, 36, 1980, str. 37–53.
- Schelling, F. W. J. *Briefe und Dokumente, Bd. 3*. Bonn: Bouvier & Co., 1975.
- Schelling, F. W. J. *Bruno ali o božanskem in naravnem načelu reči. V: Izbrani spisi*. Prev. Doris Debenjak. Ljubljana: Slovenska matica, 1986.
- Smith, Joseph. The King Follett Discourse. *Times and Seasons*, 5, št. 15, 15. 8. 1844, str. 612-617. <http://mldb.byu.edu/follett.htm>.
- Snow, Eliza R. *Biography and Family Record of Lorenzo Snow*. Salt Lake City: Deseret News Co., 1884.

Škof, Lenart. The Futurity of God. *Journal for Cultural and Religious Theory*, 21, 2022, št. 1, str. 136–157. <https://jcrt.org/archives/21.1/Skof.pdf>.

Uršič, Marko. Neskončno vesolje Giordana Bruna. V: Bruno, Giordano. *Kozmološki dialogi*. Ljubljana: Slovenska matica, 2004, V–CIII.

Webb, Stephen H. *Mormon Christianity*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2013.

Zohar, Danah, in Marshall, Ian. *Duhovna inteligenca*. Prev. E. Majaron. Tržič: Učila, 2000.