

Sonja Weiss

Kreacija in emanacija
v Dantejevi *Božanski komediji*

Posredno »stvarjenje« in neposredno stvarjenje v *Komediji*

Opise stvarjenja in nastanka kozmosa najdemo predvsem v *Raju*, kjer so v preteklosti nekateri interpreti¹ menili, da lahko razlikujejo med dvema oblikama stvarjenja: prvo je neposredno, *creazione immediata*, ali, kot pravi Dante *sanza mezzo*, ki jo izvrši Bog-Stvarnik brez časovnega zaporedja. Temu ustreza primerjava s tremi puščicami, ki poletijo hkrati iz loka: to so čista oblika (»lik«, mišljeni so angelski umi), prva snov (»tvar«) in skupek obojega, tj. nebesne sfere (prim. »nebeške poljane« v spodnjem odlomku).

Lik, tvar, čista in združena v podstati,
ta trójica brez graje je izpala,
kot z loka treh tetiv tri pšice hkrati.
In kot iz stekla, ambre in kristala
zasveti blesk, tako da od prihoda
do zapolnitve ni mu intervala,
tako zagôrel trojni sad Gospoda
je v bivanje popoln, ne da ločil
bi čas spopólnjenja in čas poroda.
Soustvarjen bil je red, ki je določil
podstati stopnje, v vrh sveta pa seže
to, kar je v čistem deju Bog izročil. (*Raj* XXIX.22–33)²

Drugo je t. i. »posredno stvarjenje«:

-
- 1 Zlasti Edward Moore, »Dante's Theory of Creation«, v: Edward Moore, *Studies in Dante, fourth series*, New York 1968: Haskell House, 134–165; za zavrnitev gl. David O'Keeffe, »Dante's Theory of Creation«, *Revue néoscolastique de philosophie*, 26 (1924): 45–64, in Christian Moevs, *The Metaphysics of Dante's Comedy*, Oxford 2005: Oxford University Press, 122s.
 - 2 Vsi slovenski odlomki *Božanske komedije* so vzeti iz prevoda Andreja Capudra, v: Dante, *Božanska komedija*, Trst 1991: Založništvo tržaškega tiska.

Brat, angeli in nebeške te poljane
 za neposredno se stvarjênje šteje,
 tako kot so, v popolnem bitju dane.
 Prvina pa, ki si naštel jih preje,
 in vsem stvarjem, ki jih te štiri dajo,
 obliko moč že ustvarjena zaseje.
 Ustvarjena je snov, ki jo imajo,
 ustvarjene so sile oblikujoče
 in zvezde, ki se okoli njih ravnaajo. (*Raj* VII.130–138)

O’Keeffova kritika poudarja distinkcijo med tem, kar se v latinščini izraža z glagoloma *creare* in *facere* (it. *creare* vs. *fare*, *informare*). V prvem primeru gre za *creatio ex nihilo*, ki je izključno v pristojnosti Boga, v drugem pa za sekundarni nastanek (*generatio*), ki se vrši iz oziroma na podlagi že ustvarjenih resničnosti, kot sta *virtù informante* in snov (*materia*). To razliko je jedrnato ubesedil Peter Lombard v svojih *Sentencah*: *Creare proprie est de nihilo facere, facere vero non modo de nihilo aliquid operari, sed etiam ex materia*. (II.I.2) Izbira Dantejevih izrazov v zgoraj citiranih odlomkih prav tako kaže, da se je pesnik te distinkcije zelo dobro zavedal. Razlika je pomembna predvsem za obrambo srednjeveškega pojmovanja Boga kot Stvarnika *vseh* stvari, ne samo nekaterih, ki potem same ustvarjajo naprej. Kot piše Moevs, se je izraz »posredna kreacija« hitro razširil v komentarjih h *Komediji*, tako italijanskih kot tujih. Tako kot O’Keeffe, je tudi on mnenja, da gre za resno napako v razumevanju in poznavanju srednjeveškega pojma stvarjenja, ki se je še utrdila z omenjenim prispevkom Moora, ki je glavni predmet O’Keeffove kritike.

Vendar Moore ni bil edini, ki je zagrešil domnevno tako usoden hermenevtični spodrseljaj. Eden najbolj znanih italijanskih dantologov prejšnjega stoletja, Bruno Nardi, prav tako govori o posrednem stvarjenju, ki so ga teologi tistega časa sicer odločno zavračali, a se je po njegovem mnenju nekako vtihotapilo v Dantejevo miselnost.³ Nardi je bil sicer prvi, ki je v številnih študijah postavil pod vprašaj strogo tomistični izvor Dantejeve filozofije. Po njegovih raziskavah kaže *Božanska komedija* v svojem kozmološkem nauku, še zlasti v prikazu stvarjenja, močne vplive novoplatonske emanacije v Proklavi

3 Bruno Nardi, »Tutto il frutto raccolto del girar di queste spere«», v: *Dante e la cultura medievale*, ur. Paolo Mazzantini, Roma 1990: Editori Laterza, 244.

in pozneje Avicennovi predelavi.⁴ Vsekakor je bil pojem »posrednega stvarjenja« predmet sholastičnih razprav. O tem priča odlomek iz besedila Tomaža Akvinskega, ki v svojih delih omenja gnostične herezije, po katerih Bog ni ustvaril sveta, ampak angele (*Summa contra gent.* II.42.12); o posrednem stvarjenju pa je izrecno govor v delu *De potentia*, kjer zavrača nauk, po katerem naj bi Bog ustvaril nižje stvari po posredovanju višjih (*Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in Lib. de causis; et in Metaphys. Avicennae, et Algazelis (Quest. Disp. De pot. 3)*). Tu omenja ne le arabske filozofe, ampak tudi delo *Liber de causis*, ki so ga sprva pripisovali Aristotelu, a je pozneje prav Tomaž v njem prepoznal predelavo Proklovih *Prvin bogoslovja (Elementa theologiae)*. To je vplivalo tudi na njegov odnos do te nadvse odmevne knjižice, saj se je v svojih zgodnejših delih trudil ohraniti domnevno Aristotelovo avtoriteto in je zato ta nauk, ki ga je pozneje pobijal kot avicennovskega in emanacionističnega, poskusil uskladiti z veljavnim prepričanjem o neposrednem Božjem stvarjenju.⁵ Predvsem pa Tomaž, kot je njegova navada, navaja tudi argumente, ki stojijo za razmišljanjem njegovih nasprotnikov: v konkretnem primeru nauk o posrednem stvarjenju izhaja iz prepričanja, da iz enega lahko neposredno nastane samo eno, množstvo pa šele posredno (*quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo mediante ex uno primo multitudo procedebat, De pot. 3*). Nardi to prepričanje povezuje z Dantejevimi besedami iz *Convivia*, kjer se po njegovem mnenju kaže zgodnji vpliv Avicennovih nauk:⁶ *[Dio] pinge la sua virtù in cose per modo di diritto raggio, e in cose per modo di splendore reverberato; onde ne le Intelligenze raggia la divina luce senza mezzo, ne l'altre si ripercuote da queste Intelligenze prima illuminate.* (III.2) Prav v *Liber de causis* pa najdemo tudi izrecno razlikovanje med *ens primum*, ki je *causa causarum* in se daje naprej *per modum creationis*, in *vita prima*, ki se daje naprej *non per modum creationis, sed per modum formae* (*Prop. 17(18)* v latinskem prevodu Gerarda iz Cremona). Isto distinkcijo namreč lahko opazimo v od-

4 Bruno Nardi, »Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante«, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 20, 3, No. 5 (1911): 528; Bruno Nardi, »La dottrina delle macchie lunari nel secondo canto del Paradiso«, v: *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967: La Nuova Italia, 16s.

5 Zlasti v komentarju k Petrovim *Sentencam*, a tudi ponekod v *Summa contra gent.* (gl. Nardi, »Tutto il frutto«, 246).

6 Nardi, »Sigieri di Brabante«, 540.

lomku iz VII. speva *Raja* med »neposrednim stvarjenjem in sejanjem oblike«.

Nardijev zaključek je, da je Dante sprva sprejemal avicenovsko, novoplatonsko obarvano teorijo, po kateri Bog ustvari angelske ume, ti pa ustvarjajo naprej; da pa se je potem zavedel, da je to v neskladju s ortodoksnimi teološkimi načeli.⁷ Ta zaključek se mi zdi presenetljiv izpod peresa ne le poznavalca, temveč tudi občudovalca velikega Florentinca, saj namiguje na nekakšno doktrinalno nekonsistentnost, ki jo v tako dodelani literarni in miselni mojstrovini težko sprejemamo. Vendar pa se moramo ob očitnem Dantejevem spogledovanju s pojmom posrednega nastanka vendarle vprašati, ali gre pri uporabi izraza »posredna kreacija« resnično za resno napako v razumevanju, kot jo je označil Moevs, ali celo za nepoznavanje srednjeveškega pojmovanja stvarjenja, ki ga O'Keefe očita Mooru. V tem smislu je zanimiv komentar Fallani-Maggi-Zennaro,⁸ ki sicer na dveh mestih govori o posredni kreaciji (*creazione indiretta, create mediatemente*),⁹ vendar oba izraza spremlja zveza *da Dio*. Komentatorji torej nikakor ne dvomijo o tem, da je v Dantejevem pojmovanju stvarjenja Bog edini Stvarnik; za pojem »posredne kreacije« pa bi lahko »okrivili« kar Danteja samega, saj je v VII. spevu pesnikov poudarek očitno na *neposrednosti* Božjega stvarjenja: v njem se kar trikrat ponovi zveza *sanza mezzo*, ki tako rekoč zasenči vse izraze (*piove, distilla, spira*), ki ga spremljajo. In kot je Nardi nekje lepo opozoril, že to, da glagol *creare* potrebuje dodatno kvalifikacijo (v tem primeru *sanza mezzo*) implicira, da ga je brez tega dodatka mogoče razumeti tudi v širšem pomenu besede.¹⁰ Po mojem mnenju gre torej bolj za pavšalno terminologijo kot vsebinsko napako, čeprav se lahko strinjamo, da imajo takšne nedoslednosti lahko daljnovidne vsebinske posledice.

Emanatio vs. creatio

Nardijeve študije so v precejšnji meri omajale ustaljeno prepričanje o Dantejevem tomizmu in pri njem odkrile med drugim tudi številne

7 Nardi, »Tutto il frutto«, 255.

8 Dante, *Tutte le opere*, uvod Italo Borzi, koment. Giovanni Fallani, Nicola Maggi, Silvio Zennaro, Roma 1993: Grandi Tascabili Economici Newton, 478s.

9 Ibid.

10 Bruno Nardi, »Noterelle polemiche di filosofia dantesca«, *Il nuovo giornale dantesco*, 1 (1917): 131.

novoplatonske elemente. Moderni strokovnjaki ob tem svarijo pred drugo skrajnostjo, ki ji včasih podleže tudi Nardi, in opozarjajo, da je bil tudi sholastični aristotelizem pod močnim vplivom novoplatonskih idej, še zlasti po zaslugi arabskih komentatorjev, ki so se trudili Aristotela uskladiti s Platonom (Al Farabi).¹¹ Temu lahko dodamo, da je bil novoplatonizem že v osnovi, torej že od Plotina dalje, in še zlasti pri Porfiriju, pod močnim vplivom Aristotela in njegovih naslednikov, zlasti Aleksandra iz Afrodizijade. Prav tako so poznejši komentarji k Aristotelu pogosto nastali izpod peres novoplatonikov, kot so Simplificij, Temistij idr. Vendar ta dejstva sama po sebi ne relativizirajo Nardi-jevega doprinosa k razumevanju Dantejevih virov, temveč kvečjemu potrjujejo njegove očitke (predvsem italijanskim) dantologom, med katerimi so nekateri vso sholastično (in posledično Dantejevo) misel zvajali na Tomaža Akvinskega, čigar miselnost se je prav tako oblikovala v polemичnem dialogu s sodobnimi filozofskimi nauki.

Primer te kompleksnosti je prav pojem stvarjenja, *creatio*, ki se pogosto pojavlja v nasprotju z novoplatonskim pojmom emanacije, *emanatio* (gr. tudi *próodos*, ki sicer bolj ustreza lat. *processio*), ki dobesedno pomeni iztekanje, sicer pa tudi izhajanje. To nasprotje, ki je včasih umetno poglobljeno na podlagi opozicije med krščanstvom in poganstvom, se kaže predvsem v vlogi Boga, ki v prvem primeru nastopa kot svobodni Stvarnik z namenom in voljo, da ustvarja, v drugem pa bolj kot naravna sila, ki se daje naprej po nekakšni nujnosti. To razlikovanje ima tudi kozmološke posledice, saj v prvem primeru vesolje ni večno, ampak je bilo po volji Boga ustvarjeno, kar pomeni, da ga lahko tudi ne bi bilo (in to v poganski naravni religiji in filozofiji dejansko ne pride v poštev¹²). Nasprotno je v emanacijskem procesu poudarjena nujnost nastanka sveta, in to nujnost so prevzeli tudi arabski misleci. Arabsko pojmovanje je, da stvarjenje ni neki gib

11 Moevs, *The Metaphysics of Dante's Comedy*, 107–109.

12 Za strnjeno primerjavo krščanskega in poganškega pogleda na stvarjenje, kozmos in Boga gl. Robert Sokolowski, »Creation and Christian understanding«, v: *God and creation. An Ecumenical Symposium*, ur. David B. Burrell in Bernard McGinn, Notre Dame, Indiana 1990: Notre Dame University Press, zlasti 182s. Ena od razlik je tudi v tem, da je Bog v krščanskem pojmovanju strogo ločen od tega, kar ustvari, medtem ko je božanski element v poganškem kozmosu pravzaprav del tega kozmosa. Vendar slednje velja predvsem za naravno religijo, saj je v filozofiji prav platonizem in pozneje novoplatonizem Dobro oz. novoplatonsko Eno postavil onkraj ne le kozmosa, ampak tudi vsega bivajočega.

oz. sprememba, ampak večna emanacija, s čimer se v določeni meri izbriše enkratnost stvarjenja kot Božjega daru.¹³ V tem pojmovanju je namreč stvarjenje kot sprememba nekaj, kar nasprotuje emanaciji, ki »se odvija« v večnosti in zato izključuje vsako spremembo.

Po drugi strani pa so se arabski filozofi zelo dobro zavedali problema, ki ga prinaša emanacijska nujnost. Če namreč Bog ustvarja (ali »emanira«, kar je povsem neustrezen glagol, saj je *emanare*, v nasprotju s *creare*, neprehodni glagol, katerega subjekt ni Bog, ampak tjo, kar emanira iz njega) brez namena, ustvarja tudi brez volje, oboje pa temelji na védenju; kar bi pomenilo, da védenje ni del kreacije. Tako na primer študija, ki dokazuje vzporednice med Tomaževim in Avicennovim pojmovanjem kreacije, poudarja, da je po Avicenni stvarjenje nujno, a hkrati hoteno dejanje.¹⁴ Božja volja tako po Avicenni ne implicira nujno namena, cilja (*Metaph.* VIII.7, str. 366.8–13). To, da Bog hoče to, kar ustvari, ne pomeni, da je stvarstvo njegov namen in cilj. Bog nima cilja, ki bi bil izven njega. Slednje velja za človeško voljo, ki pa se je ne sme primerjati s Božjo. Ta misel je kakor odmev Plotinovega »neprimerne« govora o samohotenju Enega (VI 8(39).13); Plotinu se Avicenna približa tudi v prepričanju, da nujnost vsebuje prostovoljnost (IV 8(6).5.3). Tako po Avicenni nujnost veselja ne krati svobode Stvarniku, saj v njegovem primeru svobodna volja ne pomeni svobodne *izbire*. Vesolje je nujna konkomitanta, tj. spremljevalna posledica Božjega bistva, kar pomeni, da ni pogoj in vzrok njegovega bistva. Pri drugih živih bitjih je tako, da konkomitante nujno izhajajo iz njihove narave; pri Bogu pa konkomitante izhajajo iz Božjega vedenja in hotenja, ki sta istovetna z Božjim bistvom (*Metaph.* IX.4, str. 402.13–403.1). Tako Tomaž kot Avicenna priznavata Bogu, da ustvarja z voljo, da hoče sam sebe in da njegova dobrota ni odvisna od tega, da ustvarja.

Namen zgornjega odstavka je bil predvsem prikazati, da je ostra ločnica včasih nemogoča celo med pojmi, ki si veljajo za nasprotujoče. Najbolj neposredno pa nam to pokaže sam Tomaž, ki se je, kot dokazujejo študije, pri oblikovanju lastne teorije kreacije obrnil tudi

13 David B. Burrell, »Creation or Emanation: Two Paradigms of Reason«, v: *God and creation. An Ecumenical Symposium*, ur. David B. Burrell in Bernard McGinn, Notre Dame, Indiana 1990: Notre Dame University Press: 29.

14 Rahim Acar, *Talking about God and Talking about Creation. Avicenna's and Thomas Aquinas' positions*, Leiden-Boston 2005: Brill: 131–145.

k (sicer prirejenemu) Avicennovemu emanacionizmu.¹⁵ V odlomku, posvečenem vprašanju stvarjenja, je kreacija pravzaprav emanacija v smislu, da to, kar pride iz vesoljnega počela (Boga), ni specifična ureditev neke snovi, ampak dejansko dolguje svoj obstoj temu počelu. Človek tako pride iz ne-človeka, ki ni predhodno predviden. To je *creatio ex nihilo* (gl. pri Akvinskem *STh.* 1.14.11).

Krščanski kreacionizem torej že sam po sebi vsebuje številne elemente emanacionizma, ki se od »izvirne« (tj. Plotinove) emanacije razlikuje predvsem v tem, da je Plotinovo presežno Eno, ki je onkraj vsake biti in bivajočega, nadomestil z Aristotelovim samomislim Umom (in se tako pridružil pred in postplotinskim različicam, med katerimi je P. Hadot zasledil celo Plotinovega učenca Porfirija¹⁶). Druga pomembna razlika, ki se pogosto poudarja, je prav v zgoraj omenjeni neposrednosti stvarjenja oz. posrednega nastajanja. Kot poudarja Moevs, je krščanski kreacionizem brez večjih zadržkov vsrkal novoplatonski emanacionizem, ki ga je pred tem že modificiral ps. Dionizij Areopagit. Eden od dveh pogojev za to integracijo, ki jih navaja Moevs, je ta, da ostaja stvarjenje neposredno, tj. imediatno. Bog ustvari vse stvari in ne delegira svoje kreativne moči na nižje hipostaze, angele, nebo, nebesna telesa ipd. Tip posrednega stvarjenja se odraža predvsem v Avicennovem novoplatonskem konceptu kreacije in v *Liber de causis*, za katerega Moevs trdi, da je primer plotinovskega emanacionizma, ki uveljavlja nekakšno posredno kreacijo, saj so tudi vmesni členi vzroki.¹⁷

Tu bi se želela ustaviti ob izrazu plotinovski emanacionizem. Vprašanje je namreč, ali v tem primeru lahko govorimo o kreacionizmu. Plotinovi nižji dve hipostazi (Um in Duša) sicer v nekem smislu ustvarjata (*poieîn*), vendar pri tem posnemata prvo Počelo po naravni nujnosti, tako kot podoba posnema izviričnik. Edina, ki pokaže nekaj samoiniciative je (vesoljna) duša, ki posledično dejansko ustvari kozmos, a tudi ta je zgolj naravni odsev umskih oblik, zbranih v inteli-

15 Burrell, »Creation or Emanation«, 36.

16 Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968: *Études Augustiniennes*. Gl. tudi Kevin Corrigan, »Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intellect and the One. A Reappraisal«, v: *ANRW* 35.2: *Principat*. New York 1987: de Gruyter: 975–93.

17 Moevs, *The Metaphysics of Dante's Comedy*, 109–111. Prim. Attilio P. Mellone, »Emanatismo neoplatonico di Dante per le citazioni del *Liber de causis*«, *Divus Thomas*, 54 (1951): 205–212.

gibilnem kozmosu. Kar torej manjka v Plotinovem stvarjenju, je volja oziroma namen Stvarnika, ki se »odloči« ustvariti. Tudi če pristanemo na to, da so Plotinove hipostaze dejansko stvaritelji, kar velja zlasti za demiurgični par vesoljne duše in uma, še vedno ne moremo govoriti o posrednem ali neposrednem stvarjenju v smislu prenosa pooblastil od vrhovnega Počela, kajti Eno, ki presega vse, v resnici ničesar ne ustvari. V tem vidim glavno razliko med Plotinovo emanacijo in vsakršnim kreacionizmom. Bistvo prve je, da Počelo /vzrok ne ustvarja oz. sploh ni dejavno. Sviri, nasprotno *nastanejo* oz. se rodijo iz njega po naravni nujnosti (kar po Moevsu nasprotuje drugemu pogoju za vključitev emanacionizma v krščanski kreacionizem). *Creare* predpostavlja aktivnost tega, ki ustvarja, Boga; obenem implicira objekt, kar pomeni že tri resničnosti. Usmerjeno je navzven, v rezultat stvarjenja. *Emanare* je, nasprotno, neprehodni glagol, ki predpostavlja zgolj subjekt, in to je Um, ne Bog-Eno. Eno je namreč popolnoma transcendentno. Usmerjeno je samo vase in sploh ni kreativno dejavno, ampak zgolj je; in celo ta »je« je zgolj analogija, saj je Plotinovo Eno onkraj vsakega bivanja. Plotinov izraz za to je *ménei* (Eno ob nastanku Uma in Duše »ostaja« pri miru, kar je precejšen kontrast z »dejavnostjo« starozaveznega Stvarnika, ki po šestih dneh stvarjenja potrebuje dan počitka).

Če torej kaj nastane, medtem ko Umevano ostaja samo v sebi, potem nastane iz njega, ko je [Umevano] v največji meri to, kar je. Medtem ko torej »ostaja v svojem običajnem stanju«,¹⁸ nastane iz njega to, kar nastane, pri tem pa Umevano ostaja [nespremenjeno]. (V 4(7)2.19–22)¹⁹

Če je pri Plotinu kakšen stvarnik, je to vesoljna duša, ki »stopi naprej« (*próodos*) in oblike, ki jih uzre v Umu, kot *logose* zaseje v snov, pri tem pa ostaja zazrta v Um. A tudi ona ustvarja brez navodil »od zgoraj« in brez naporov,²⁰ saj je njeno (oziroma njenega najnižjega dela, *phýsis*) ustvarjanje pravzaprav motrenje:

Tako se nam je torej ustvarjanje razkrilo kot motrenje. Je namreč rezultat motrenja, ki miruje in ni storilo drugega kot ustvarjalo s tem, da je motrenje. (III 8(30) 3.21–24)

18 Platon, *Ti*. 42e.

19 Slovenski odlomki iz Plotiniovih del so vzeti iz: Plotin, *Zbrani spisi I-II*, ur. Marko Uršič in prev. Sonja Weiss, Ljubljana 2016–18: Slovenska matica.

20 Plotin, IV 3(27).6.23s. in 11.8–13

Duša je tista, ki motri; in tisti del nje, ki motri na ta način – bolj pozunanjeno in ne tako kot ono, kar je pred njo – ustvari to, kar je za njo, in motrenje ustvari motrenje, saj motrenje in predmet motrenja nimata meje. (III 8(30).5.28–31)

Najverjetneje je ta »brezbrižnost« Enega razlog, da ni našlo mesta v krščanskem pogledu na nastanek kozmosa. Pogosto se zato poudarja razlika med dobrotnostjo Boga-Stvarnika v krščanskem kreacionizmu in brezosebno nujnostjo novoplatonskega Enega, zlasti v Plotinovem emanacionizmu. Slednje nedvomno drži, čeprav spet ne tako radikalno: tudi Plotinovo Eno je namreč Dobro. Isti odlomek iz Platonovega *Timaja* (29e), ki služi za referenco Dantejevemu kreacionizmu,²¹ odmeva tudi v Plotinovi utemeljitvi emanacije: v naravi Dobrega je, da se daje naprej, sicer ne bi bilo Dobro.

Kako bi torej najpopolnejše Dobro, prvo Dobro zastalo v samem sebi, kot da bi [drugim stvarjem] zavidalo samega sebe ali bilo nemočno, ko pa je vendar moč vseh stvari? Kako bi bilo potem sploh še počelo? Nekaj že mora nastati iz njega, če naj obstaja katera od drugih resničnosti, ki imajo svoj obstoj od njega. Da namreč izhajajo iz njega, je nujno. (V 4(7)1.34–39)

Kar Plotin ves čas poudarja, je odsotnost premišljenega načrta na vseh stopnjah emanacije,²² ne pa tudi odsotnost neke naravne »dobrete«, ki se kaže v »preobilju« prvega Počela, čeprav to ni dobrot krščanskega ljubečega Boga Očeta.²³ Prav tako Eno, kljub svoji presežnosti ostaja na neki način odsotno »prisotno«²⁴ v vsaki bivajoči resničnosti, ki biva samo toliko, kolikor je ena.²⁵ Morda pojem posrednega stvarjenja najbolj zanikajo Plotinove prisodobne: kroga in središča, pa tudi drevesne korenine in studenca.

21 Robert M. Durling, »Neoplatonism«, v: *The Dante Encyclopedia*, ur. Richard Lansing, London-New York 2010: Routledge, 644.

22 Plotin IV 3(27).10.14–18, III 2(47).2.14

23 V novejšem času strokovnjaki celo odkrivajo ljubezen na samem vrhu Plotinove metafizične hierarhije (gl. Joachim Lacrosse, *L'Amour chez Plotin. Eros hénologique, eros noétique, eros psychique*. Bruxelles 1994; Ousia, Agnès Pigler, *Plotin. Une métaphysique de l'amour: L'amour comme structure du monde intelligible*, Paris 2002; Vrin; Alberto Bertozzi, *Plotinus on Love: An Introduction to His Metaphysics through the Concept of Eros*, Leiden-Boston 2020: Brill); a tudi to je metafizični, henološki eros.

24 Pierre Hadot v: Plotin. *Traité* 9, Paris 1994: Les Éditions du Cerf, 33.

25 Plotin VI 9(9).1.

Po tem ekskurzu se lahko vrnemo k posrednemu kreacionizmu, ki ga najdemo v *Liber de causis* in za katerega Nardi meni, da je vplival na Danteja in mu dal vsaj nekakšno idejo posrednega stvarjenja. Z njim se – z zadržkom – strinja tudi Moevs, ki pa ob tem opozarja na odlomke v *Raju*, ki nedvoumno potrjujejo imediatnost in neposrednost stvarjenja, zlasti XXIX.28ss.

V nadaljevanju se bomo posvetili odlomku, ki kaže precej nedvoumne novoplatonske poteze.

Sredi nebá, ki božji mir uživa
 vrti telo se, ki iz sebe toči
 bit, ki pri njem še v možnosti prebiva.
 Nebo pod njim, kjer zvezd je dom sijoči,
 to bit različnim bitnostim odmeri,
 ki jih vsebuje in obenem loči.
 Naslednji krog svoji bitni béri
 različic nepredvidnih oskrbijo,
 ki v njih razseje se in se usmeri.
 Sveta organi se tako vrstijo,
 kot vidiš tu, korakoma v nižino:
 kar zgoraj si dobé, nizdol delijo. (*Raj* II.112–123)

Durling tako govori o »heterodoksiji 2. speva« *Raja*,²⁶ v katerem skuša Dante novoplatonski emanacionizem uskladiti s krščanskim kreacionizmom. Ali gre v II. spevu *Raja* res za nedoslednost v Dantejevi metafiziki, s katero se pesnik nevarno bliža robu, ki meji na nauk, ki je veljal za heretičnega?²⁷

Kar opazimo pri tem odlomku II. speva, je izrazito »znanstveni« kontekst, ki se začne z Dantejevim vprašanjem glede temnih peg na Luninem površju. Pesnik namreč domneva, da so te pege posledica različne gostote Luninega telesa, ki ponekod zato prepušča žarke bolj kot drugod. Beatrice ga popravi in mu pojasni, da gre za zmotno predstavo, ki bi pomenila, da je svetloba vsepovsod ista oz. ena sama v vseh nebesnih telesih. V resnici pa gre za *virtù diverse*, s čimer Beatrice uvede temo nastanka množva iz enega. Njenemu pojasnilu sledi razkritje prvega gibala, *primo mobile*, ki je celovita bit (*essere*), ki v sebi kakor seme vsebuje množstvo bitnosti (*essenze*), ki izhajajo iz njega in

26 Durling, »Neoplatonism«, 644.

27 Ibid.

vsaka po svoji naravi upravljajo z njim. Te *essenze* so zvezde in njim pripadajočih sedem sfer pod osmim nebom, v katerem pride do prve delitve (*lo ciel seguente ... parte*) te enotne biti. Pri tem ne gre za delitev celote, ki s tem izgubi svojo enost, saj »jih vsebuje in obenem loči«. Kot je značilno tudi za novoplatonski nastanek množstva iz enega, to množstvo ne načne celovitosti svojega počela: *così l'intelligenza sua bontate / moltiplicata per le stelle spiega / girando sé sovra sua unitate*. Ta *intelligenza* se najverjetneje nanaša na *primo mobile*, ki biva v devetem, kristalnem nebu in je kot nekakšen pečatnik, po katerem kakor kovač izdeluje nove podobe:

Pokret nebes in njih krepost velika
kot od kovača umetnost je kladiva,
od blaženega zavisé srednika. (*Raj* II.127–129)

Slovenski prevod omenja posrednost, ki je v italijanskem izvorniku ni; klub temu pa najde potrdilo v spodnjem Tomaževem odlomku:

Corpus coeleste, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti quod agit in virtute principalis agentis. Et ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam.

Ker je nebesno telo gibalo, ki se giblje, ima naravo orodja, ki deluje po zaslugi moči tega, kar ga poganja: in ker je torej ta, ki ga poganja, živa bit, je nebesno telo po zaslugi moči svojega gibala lahko vzrok življenja. (*STh* I, q. LXX, a. 3, *ad* 3)

Tu Tomaž razlaga delovanje nebesnih teles kot orodij, delujočih *in virtute principalis agentis*, to pa so angelski umi, ki jih poganjajo Dantejevi *motor* (pri Tomažu je to *substantia vivens*). V tem smislu je nebesno telo lahko povzročitelj življenja (*potest causare vitam*), vendar je jasno, da gre za posredno delovanje. Vendar pa tega ne smemo zamenjati s posrednim *stvarjenjem*, ki ga v odlomku iz *Raja* vidi Durling. Dante je namreč pri izbiri izraza spet zelo dosleden: nebesna telesa in sfere imenuje »sveta organi« in pravi, da »kar zgoraj si dobé, nizzdol delijo« (125), v izvorniku, *che di su prendono e di sotto fanno* (ne pa *creano*). Lahko torej zaključimo, da Dante ostaja na varnem znotraj meja sholastičnega nauka o ureditvi vesolja.

Telesnost in netelesnost Dantejevega kozmosa

II. spev nas opozori še na eno problematiko srednjeveške kozmologije in na precej izvirno Dantejevo rešitev. Gre za vprašanje čutno zaznavne (oziroma na nižji ravni telesne) narave, ki sega vse tja do devetega, kristalnega neba, v katerem počiva prvo gibalo (*il primo mobile*), telo, ki vsebuje bit vseh stvari. Spričo doslednega prepričanja o netelesnosti prvega gibala pri Aristotelu in nenazadnje v vsej novoplatonski in krščanski metafiziki se upravičeno vprašamo, ali gre res za telo v pravem pomenu besede. Kakšna je potem bit (*essere*), ki je zajeta v tem velikem telesu na vrhu čutno zaznavnega neba? In ali je to res vrh, ali je še kaj nad njim?

Seveda je iz Dantejeve vesoljne ureditve jasno, da je nad kristalnim nebom še deseto nebo, Empirej. A prav tu se pojavlja vprašanje, kje se konča telesna narava in začne svet čiste misli. Je ta meja morda *primo mobile*²⁸ ali jo je treba iskati nad njim? Srednjeveška kozmologija je namreč tudi Empirej pogosto prikazovala kot telesno sfero,²⁹ ki objema vesolje in je sama ovita v Boga. Potreba po Empireju, tem »skoraj nesnovnem« nebu,³⁰ se je pojavila zaradi aristotelskega principa, da se vsako gibanje vrši v prostoru: tako se osem sfer (sedem planetarnih in sfera negibnih zvezd stalnic) giblje najprej znotraj plašča devetega nevidnega (kristalnega) neba, ki vsebuje prvo gibalo. Uvedba slednjega je pripisana Klavdiju Ptolemaju, sčasoma pa je to nebo postalo najhitreje vrteče se nebo, saj vzdržuje gibanje vseh ostalih. Ne vsebuje nobenega nebesnega telesa, ampak samo prvo gibalo, tu pa pride do največje razlike v primerjavi z Aristotelom. Njegovo prvo gibalo je *negibni* Um, ki je finalni vzrok vsega bivanja in gibanja v svetu in je seveda netelesen; oboje kaže, da je Aristotelovo počelo gibanja nekaj povsem drugega kot srednjeveško (in tudi Dantejevo) telesno, gibajoče se *primo mobile*. Gibanje devetega neba je bilo zato treba umestiti v dodatni prostor, to pa je Empirej, ki so ga Dantejevi predhodniki obravnavali kot negibno nebo, ki vsebuje kozmos.³¹

28 Moevs, *The Metaphysics of Dante's Comedy*, 166: *primo mobile* je »meja narave«.

29 Tamara Pollack, »*Light, Love and Joy* in Dante's Doctrine of Beatitude«, v: *Reviewing Dante's Theology*, vol. 1, *Leeds Studies on Dante*, ur. Claire E. Honess in Matthew Treherne, Oxford 2013: Lang, 265.

30 Moevs, *The Metaphysics of Dante's Comedy*, 7.

31 Za Dantejev povzetek predhodnih teorij, ki temeljijo na Evdoksovi matematični in Aristotelovi fizični shemi, gl. *Convivio* III.3.3–7.

Začetki Empireja imajo torej korenine v potrebi po nadgradnji čutno zaznavnega sveta. Najbolj izčrpen zgodovinski prikaz razvoja Empireja najdemo še vedno v Nardijevi študiji »La dottrina dell'Empireo«,³² iz katere je razvidno, da se je nauk dokončno razvil šele v 12. stoletju. V začetni fazi je predvideval obstoj neke duhovne resničnosti, ki obdaja čutno zaznavni svet z vsemi nebesnimi sferami vred. Gre za nadtelesni svet umljive svetlobe, ki ga najdemo pri številnih avtorjih. Tomaž Akvinski ga pripisuje Bedi Častitljivemu in pred njim Baziliju Velikemu, Nardi pa navaja odlomke številnih drugih, tako srednjeveških kot antičnih mislecev.³³ Skupno tem avtorjem je, da vidijo poslednje nebo ovito v nekakšno svetlobno ali ognjeno (*empýrios* od *pýr*, ogenj³⁴) sfero; manj enotna pa so pričevanja glede narave tega ognja. Za Bazilija (*In Hexam. Hom.* I.5) in Marcijana Kapelo (*De nuptiis* II.202) je to duhovna ali umska svetloba (*empyrius quidam et intellectualis mundus*), ki ima nedvomno izvor v novoplatonski metafiziki. Po drugi strani pa je poudarjanje ognjene narave tega negibnega »prostora«³⁵ vodilo v bolj čutno zaznavno predstavo o Empireju kot nekakšni sferi (čutno zaznavnega) ognja, čemur je botrovala tudi želja po uskladitvi z opisom stvarjenja v 1. Mojzesovi knjigi. Empirej se v srednjeveški krščanski kozmologiji uveljavi z opredelitvijo v *Glossa ordinaria*, po kateri *caelum* v 1 Mz 8 ni nebo v smislu *visibile firmamentum*, ampak je to *caelum empyreum idest igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur, quod statim repletum est angelis* (*ad Gen 1.1*). Podobno predstavo o Empireju najdemo v *Sentencah* Petra Lombarda (*Sent.* 2.2.4), s katerim je Empirej dobil tudi uradno mesto v sholastični kozmologiji.³⁶ V nadaljevanju pa je prišlo od spremembe: videti je, da človeška misel ni mogla prenesti dlje časa predstave o netelesnem, izključno umu dostopnem »prostoru«. Iz tega se je pojavilo sklepanje, da je tudi narava Empireja v nekem smislu snovna (Aleksander Haleški, Akvinski, Bonaventura), kar je l. 1244

32 Bruno Nardi, »La dottrina dell'Empireo«, v: *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967: La Nuova Italia, 167–215.

33 Ibid. 182–185.

34 Sam izraz *empyreum* najdemo pri Marcijanu Kapeli, a Tomaž Akvinski opozarja, da je že sv. Avguštin *empyrea loca* pripisal angelom (*De civ. Dei* IX.10); gl. Nardi, »La dottrina dell'Empireo«, 186.

35 Zlasti pri Izidorju (*De rerum nat.* XII.4) in Bedi (*De rerum nat.* VII).

36 Gl. Attilio P. Mellone, »Empireo«, v: *Enciclopedia Dantesca* 2, ur. Umberto Bosco, Roma 1984: Istituto dell'Enciclopedia Italiana: 668–671, Moevs, *The Metaphysics of Dante's Comedy*, 17s., in Nardi, »La dottrina dell'Empireo«, 186s.

potrdila tudi pariška teološka fakulteta: Empirej tako postane »fizični« prostor, v katerem prebivajo angeli in blaženi. Še vedno je napolnjen s svetlobo, vendar ni soglasja ali je gre za svetleče telo ali je Empirej svetloba sama (pri Bonaventuri je oboje; a tudi ko govori o njem kot o čisti svetlobi, je to čutno zaznavna svetloba, ki je odsev Božje Luči (*Commentaria in quatt. Libr. Sent. d. I, p. II, a. I in a. II, q. I*).

V *Komediji* je Empirej *pura luce, luce intellettual* (*Raj XXX.39ss.*); v *Raju XXVII.109* je prostor (*dove*) kristalnega neba v *Mente divina*, kar v nekem smislu zabriše meje med Empirejem in Božjim Umom.³⁷ O Dantejevem pojmovanju Empireja pričajo tudi druga njegova dela: v *Conviviu* je to, podobno kot v *Komediji*, kraj blaženih (*loco di spiriti beati*), je pa tudi *luogo di quella somma Deitade*. Empirej, ki zaobjema ves čutno zaznavni svet, je torej po drugi strani tudi »prostor« Boga, ki pa ga, kot lepo ugotavlja Nardi, ne zaobjema tako, kot zaobjema čutni svet, ampak gre tu za manifestacijo Boga v njegovi prvi, najpopolnejši stvaritvi. Lahko bi tudi rekli, da je Bog *prisoten* v Empireju, ni pa lociran / umeščen v njem. Nasprotno pa je Empirej, ki sicer ni v nobenem prostoru, »v« Božjem Umu ali, kot pravi Dante, *formato fu solo ne la prima Mente, la quale li Greci dicono Protonoè* (*Conv. III. IV*). V pesniškem in filozofskem jeziku je to kraj izpolnjenega hrepenjenja, ki narekuje vsak (vz)gib, zato je ta najvišja sfera v popolnem, samozadostnem mirovanju (*Raj XXII.61–65*). É. Gilson navaja odlomek iz *Convivia*, kjer pesnik, sklicujoč se na »*li cattolici*«, pravi, da je negibnost Empireja posledica polnosti njegovega bivanja, saj »vsak del njega vsebuje, kar zahteva njegova snov« (*pongono esso essere immobile per avere in sé, secondo ciascuna parte, ciò che la sua materia vuole*; II.IV). Gilson vidi v tem potrditev snovnosti Empireja, ki je tako analogen ostalim sferam. Čeprav tem besedam ne moremo oporekati, pa je pri tem ključno razumevanje tega, kar Dante imenuje *sua materia*. Gilson, ki sicer poudarja, da gre za povsem drugačno tvar kot pri ostalih nebesih – kar je že samo po sebi povedno – v naslednjem trenutku to tvar zvede v območje telesne narave: »L'immobilité du ciel Emprée est donc celle d'un corps, dont on doit pourtant ajouter que sa nature est différente de celle des autres corps même célestes,

37 Drugače Mellone, »Empireo«, 669, ki poudarja razliko med Empirejem in *coelum Trinitatis*, ki po njegovem sovпада z *la prima Mente*. Vendar navedeni odlomki ne podpirajo tega razlikovanja (tako tudi Moevs, *The Metaphysics of Dante's Comedy*, 27).

puisque sa perfection est telle qu'elle est entièrement en acte»,³⁸ za kar pa niti v *Komediji* niti v *Conviviu* nimamo izrecnega dokaza. Kot bomo videli v zadnjem poglavju, je ta *materia* Božja luč, ki jo Empirej prejema v najvišji možni meri in za katero bi težko trdili, da je telo.

Vendar Dante svoje pojmovanje Empireja razvija še naprej: Nardi navaja še eno odlomek, in sicer iz *Pisma Cangrandeju* (XXV.69s.), v katerem so vidni jasni vplivi novoplatonskega pojmovanja umskega sveta. Pesnik v tem odlomku vzpostavi analogijo, da je posoda (vsebovalec, *continens*) za svojo vsebino (*contentum*) to, kar je dajalec oblike (*formans*) za tisto, kar prejme obliko (*formatum*).³⁹ Torej Empirej ni samo naravni prostor celotnega vesolja, ampak mu tudi daje obliko, s čimer se Dante odmakne od krščanskih kozmoloških predstav.⁴⁰ V resnici je zelo povedna že omemba grške *Protonoè*, kajti najvišji Um v Plotinovem novoplatonizmu ni le »prostor« umskih oblik, temveč je tudi vir in podlaga vsakršnega bivanja in življenja.⁴¹ A srednjeveški pisci so že pred Dantejem razmišljali o pomenu in vlogi tega *locus universalis*: gre zgolj za nekakšno vesoljno »posodo« (ki bi jo bilo potemtakem spet treba umestiti v neki prostor) ali je, kot je dejal avtor filozofske *Sume*, pripisane Robertu Grossatesta, ta kraj ne le *continens*, ampak tudi *salvans et formans*? V tem primeru pa vesolje ni samo »v« Empireju, ampak črpa svoj obstoj *a fonte virtutis in caelo empyreo tamquam a causa primaria et fundamento radicali*. S tem se Empirej dvigne nad prvo gibalo, saj je *magis causa universaliter quam primum mobile ceteraeque sphaerae inferiores* (*Summa philosophiae* XV.3).⁴² Tej tezi so se razumljivo postavili po robu številnih sholastiki (Albert Veliki, Tomaž Akvinski, a tudi averoisti). Nardi poudarja, da se v teh krogih skoraj ni govorilo o Empireju. Pri Albertu Velikem najdemo sistematično navedene vse razloge, ki argumentirajo obstoj Empireja, za katere pa Albert pravi, da nimajo teže *apud philosophos* (s čimer ima v mislih Aristotela in Averroesa; *Commentarii in II Libr. Sent.*, d. II, a. III). Ti misleci so zato razmišljali o Empireju predvsem kot o domovanju blaženih, ločenem od vesolja, s katerim nima fizičnega stika,

38 Étienne Gilson, *Dante et Béatrice*, Paris: 1974, Vrin, 69.

39 Dante, *Tutte le opere*, 1187s. Za to analogijo prim. Aristotel, *Ph.* 209b 1ss.

40 Nardi, »La dottrina dell'Empireo«, 210–212.

41 Pierre Hadot, »Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin«, v: *Entretiens sur l'antiquité classique: »Les Sources de Plotin«*, Vandoeuvres – Genève 1957: 107–157.

42 *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, ur. L. Baur, Aschendorff, 1912: 546s., citirano po: Nardi, »La dottrina dell'Empireo«, 195s.

predvsem pa ni neposreden vzrok njegovega obstoja. Zato se ponovno vprašamo, ali je Dante s svojim pojmovanjem Empireja prestopil težko določljivo mejo, onkraj katere so nekateri sholastiki videli nevarnost posrednega »stvarjenja«. Vendar je iz nadaljevanja razvidno, da ni tako, saj je Empirej ob Bogu, ki je *prima causa*, še vedno prejemnik Božje svetlobe in zato zgolj *vis causandi*.

Metafizika svetlobe

S tem, ko je Empirej ponovno izvzel iz čutno zaznavnega sveta, se je Dante nekoliko odmaknil od tradicionalne krščanske kozmologije. Čeprav *Božanska komedija* ohranja zunanjo podobo nekakšnega prostora, skozi katerega pesnik potuje skupaj z Beatrice in kjer sreča sv. Bernarda, je ta Empirej »čista teofanija, sijoča avtomanifestacija Boga«. ⁴³ Kakor pesnik sam poudari v pismu *Cangrandeju*, njegov ogenj (*ignis vel ardor*) ni *materialis* temveč *spiritualis*. Bruno Nardi ⁴⁴ je korenine tega nauka iskal delno v indijski religiji, predvsem pa v novoplatonizmu, natančneje v novoplatonski metafiziki svetlobe, katere sledi najdemo pri številnih mislecih, antičnih in srednjeveških, ki govorijo o nadčutnem svetu duhovne/umske svetlobe. Pravzaprav najdemo ta nauk že pri samem Plotinu, pri katerem so prispodobe sonca in njegovih žarkov ter žarečega središča s krogi svetlobe, ki ga obdajajo, del metafizičnega nauka, v katerem svetloba ni več zgolj prispodoba, ampak je dejansko svetloba. ⁴⁵ Problem nastane, ko poskušamo natančneje opredeliti naravo te svetlobe. Trditi, da gre za čutno zaznavno svetlobo, bi pomenilo, kot pravi Moevs (in s čimer se strinjam), degradirati božansko v snovno in poistovetiti Stvarnika s stvaritvijo, zato se zdi bolj smiselna ideja, da je ta svetloba dostopna zgolj umu. Toda ali je potem sploh še svetloba? V jeziku platonikov in Plotina je to »svetloba od zgoraj«, ki je »še lepša, močnejša in svetlejša« (V 3(49).8.25s.). Veliko vprašanje, ki so si ga torej zastavljali zgoraj navedeni misleci, zadeva prav naravo te duhovne (ali v jeziku novoplatonikov, umske) svetlobe, ki je Um-bivajoče, »Božja slava« (*lumen Gloriam*) in arhetip vidne svetlobe, ki je zgolj njegova čutno

43 Pollack, »*Light, Love and Joy*«, 266.

44 Nardi, »La dottrina dell'Empireo«, 175–185.

45 O metafiziki svetlobe pri Plotinu gl. Werner Beierwaltes, »Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins«, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 15/3 (1961): 334–362. V slovenščini gl. zbirko esejev o Plotinovi metafiziki svetlobe M. Uršiča, *Presežne prisotnosti*, Ljubljana 2022: Slovenska matica.

zaznavna manifestacija. Nardi opozarja tudi na arabski metafizični nauk o duhovni snovi, ki emanira iz Enega, skupaj z njo pa tudi vesoljni um in vesoljna duša.⁴⁶ Tudi Moevs se strinja, da je v ozadju novoplatonski nauk, ki ga je krščanstvo absorbiralo tako, da je Boga izenačilo s to svetlobo.⁴⁷ To je ponekod vodilo v emanacionistično predstavo Božje luči, ki vre iz svojega počela po naravni nujnosti (kar je dejansko res pri Plotinu), namesto da bi bilo to žarenje hoteno in dobrohotno dejanje Stvarnika. Takšnemu pojmovanju se je zoperstavil Tomaž Akvinski, ki je videl v svetlobi zgolj akcidenco k substanci, torej lastnost Empireja, ne pa njegove substance.⁴⁸ Zanj je svetloba prispodoba Boga. Nasprotno pa je v svetlobni metafiziki svetloba na najvišji ravni resničnosti bodisi izenačena z Bogom bodisi je odsev njegove slave (v Dantejevem primeru Empirej). Vendar namen tega nauka ni bil podreti hierarhijo, ki stvarstvo (čutno zaznavni kozmos) ločuje od Stvarnika, temveč pojasniti vez med njima. To vez po prepričanju nekaterih mislecev predstavlja prav vidna (čutno zaznavna) svetloba, prek katere *lumen gloriae* razkriva in, lahko bi rekli, ustvarja vse nastalo.

V Dantejevem *Raju* je svetloba – v analogiji, prispodobi ali metafizična – vseprisotna: tako že v II. spevu, v katerem pesnik spoznava princip nastanka množstva iz enega, pesnik predstavi poskus s tremi zrcali, ki dokazuje stanovitnost, čeprav različne moči (*virtù*) »sijaja enako živega«, tj. Božje milosti. Še intenzivneje pa je prisotna v prikazu Empireja od XXX. speva dalje, ko se pesnik sooči s sijajem, ki ga njegove oči niso zmožne sprejeti.

Kot nagel blisk, ki nas ob vid pripravi
in nebogljenemu očesu skrije
stvari, ki v večji sijejo bleščavi,
tako tedaj me živa luč obsije,
zastre zenico bliska mi zavesa,
nič več ne vidim božje domačije. (*Raj* XXX.46–52)

46 Nardi, »La dottrina dell'Empireo«, 188. Podobno misel najdemo tudi v Uršičevih esejih, kjer avtor ob ugotavljanju prepoznavanju »sovpadanja« v nedovzetnosti na najvišji stopnji Uma in na najnižji stopnji snovi oblike pomisli, da »je snov, tj. temno in brezoblično zrcalo v Plotinovi prispodobi, enako »čista« kot najvišja, »brezsenčna« svetloba.« (*Presežne prisotnosti*, 66.) Omenjeni arabski nauk vodi v razlikovanje med dvema snovema, ki ga najdemo tudi pri Plotinu.

47 Moevs, *The Metaphysics of Dante's Comedy*, 19.

48 *S.Th.* I, q. 67, a. 1.

Od tega trenutka dalje je po mojem mnenju govor o metafizični svetlobi, saj pride pri Danteju do nujne preobrazbe: pesnik se mora spremeniti, pridobiti »nov pogled« (XXX.58), ki povzroči, »da ni nikjer tako svetloba huda, da zmogla bi oči mi obsijane.« Vanj »plane ogenj«, v nadaljevanju pa ta svetloba postane reka, iz katere se napaja pesnikov duhovni pogled in ga tako okrepi; pozneje je še večkrat omenjena njegova slabost, »šibki vid« (XXXI. 98), ki se mora okrepiti za vedno nova in nova videnja. Sposobnost pesnikovega videnja/spoznaja se stopnjuje do poslednjega, najsvetlejšega videnja »najvišje Luči« v XXXIII. spevu (»vid moj polnejši postaja«, v.112). *Ardor* Empireja ima torej anagoško vlogo, ki krepi posameznikovo (*creatura*) zmožnost prejemanja Božje milosti, zaradi česar se nazadnje znajde iz oči v oči s svojim Stvarnikom:

Tam luč je, ki da Stvarnika uzreti
tež stvári, ki le tákrat mir uživa,
ko ji iz lica v lice On zasveti. (*Raj* XXX.100–102)

Ta svetloba je nekaj, česar stvaritev po naravi ne more uzreti, lahko pa jo uzre po Božji milosti, če si tega res želi. Pesnik v XIV. spevu to imenuje *gratuito lume*, ki ga daje *il sommo bene*. V sholastiki temu ustreza pojem *lumen gloriae*, koncept, ki sta ga razvila Peter Lombard in sv. Tomaž ter je bil potrjen na dunajskem koncilu leta 1311. Vendar Nardi ugotavlja, da nihče od krščanskih teologov *lumen gloriae* ni enačil z Empirejem.⁴⁹ Poleg tega je empirejska svetloba, ki se po Dantejevih besedah poraja ob odboju Božjega »žarka« od »površine« prvega gibala, slednjemu vir življenja in moči (*vivere e potenza*), s tem pa se vrnemo k temi vesoljnega »prostora«, *locus universalis*, ki ni zgolj *continens*, temveč tudi *formans*.

Pri tem se pojavlja tudi vprašanje, ali to nadčutno svetlobo že enačimo z Bogom ali pa gre za njegov odsev. Vsi veliki misleci in mistiki (Plotin, ps. Dionizij) so tej svetlobi pripisovali neki (iz)vir. Plotin, na primer, nad svetlobo umskega sveta postavlja Eno, za katerega pogosto uporabi svetlobno *metaforiko*,⁵⁰ na nekem mestu pa da celo misliti,

49 Nardi, »La dottrina dell'Empireo«, 208, op. 152.

50 Prim. Plotin VI 4(22).7.23–25, IV 3(27).17.12ss., V 1(10).6.29, V 3(49).12.40 in 17.34ss., V 6(24).4.14, VI 7(38).36.24, V 5(32).7.20ss. in VI 9(9).9.6; za svetlobno metaforo pri Plotinu gl. Rein Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, J. B. Wolters, 1965: 49–55.

da Eno/Dobro, ki »žari« na čelu umskega sveta – paradoksalno – *ni* svetloba.

Po razumnem preudarku bomo rekli, da je dejanskost, ki tako rekoč priteka od njega kakor svetloba od sonca, Um in vsa umska narava, medtem ko On sam (*sc.* Eno) stoji na vrhu umskega sveta in vlada nad njim, ne da bi iztisnil iz sebe sijaj, ki pride od njega – sicer bomo pred svetlobo postavili še eno svetlobo –, temveč miruje in žari na čelu umskega sveta. (V 3(49).12.39–44)⁵¹

Na to se spomnimo, ko pozneje ps. Dionizij Areopagit govori o »nadbitynostnem žarku Božje teme«, ko je najvišja izkušnja zavita v »mistični mrak nevedenja«.⁵² Pri Danteju sicer ni nobenega dvoma, da je Bog najvišja Luč:⁵³ »trojna Luč, ki v svitu ene zarje svetiš« (XXXI.28), »najvišja Luč, ki sama je resnica« (XXXIII. 54 in 67), »večna Luč, ki sama v sebi biva, / ki sama se spozna in se spoznana / v spoznanju ljubi večno ljubezniva (XXXIII. 124ss.). Bistvo končnega pesnikovega spoznanja in razsvetljenja v XXXIII. spevu presega ne le njegovo pamet, temveč tudi pesniško domišljijo, in je strnjeno v Božjem »poblisku«. Najvišja Luč je hkrati najvišja ljubezen in tu se metafizika svetlobe umakne metafiziki ljubezni oziroma se zlije z njo.

51 Prim. Uršičevo poetično interpretacijo Plotinovega Enega/Dobrega kot »svetlobe ,pred Soncem«, »polne praznine«, »jasnine« (*Presežne prisotnosti*, 369).

52 *O mističnem bogoslovju* I.1. v: Dionizij Areopagit, *Zbrani spisi*, Ljubljana 2008: Slovenska matica, 159; gl. tudi Igor Škamperle, »Dionizij Areopagit in opat Suger in simbolika svetlobe v 12. stoletju« v: *Dionizij Areopagit in evropsko izročilo*, ur. Gorazd Kocijančič in Vid Snoj, Ljubljana 2011: Slovenska matica, 139.

53 Tu namenoma ločujem izraz ,luč' kot vir svetlobe, sijaja, od izraza ,svetloba', čeprav se v slovenščini izraz ,luč' lahko uporablja tudi v pomenu ,svetlobe' (npr. »kopati se v luči/svetlobi«; vendar mi po drugi strani zveza »poln svetlobe« zveni boljše kakor »poln luči«).

Viri in literatura:

- Acar, R. *Talking about God and Talking about Creation. Avicenna's and Thomas Aquinas' positions*. Leiden-Boston. 2005. Brill.
- Beierwaltes, W. Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 15/3 (1961): 334–362.
- Bertozzi, A. *Plotinus on Love: An Introduction to His Metaphysics through the Concept of Eros*. Leiden-Boston. 2020. Brill.
- Burrell, David B. »Creation or Emanation: Two Paradigms of Reason«. V: *God and creation. An Ecumenical Symposium*. Ur. David B. Burrell in Bernard McGinn. Notre Dame, Indiana. 1990. Notre Dame University Press. 27–37.
- Corrigan, K. Amelius. »Plotinus and Porphyry on Being, Intellect and the One. A Reappraisal«. V: ANRW 35.2: Principat. New York. 1987. De Gruyter. 975–93.
- Dante. *Božanska komedija*. Prev. Andrej Capuder. Trst. 1991. Založništvo tržaškega tiska.
- Dante. *Tutte le opere*. Uvod Italo Borzi. Komentarji Giovanni Fallani, Nicola Maggi, Silvio Zennaro. Roma. 1993. Grandi Tascabili Economici Newton.
- Dionizij, Areopagit. *Zbrani spisi*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana. 2008. Slovenska matica.
- Durling, Robert M. »Neoplatonism«. V: *The Dante Encyclopedia*. Ur. Richard Lansing. London-New York. 2010. Routledge.
- Ferwerda, R. *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*. J. B. Wolters. 1965.
- Gilson, É. *Dante et Béatrice*. Paris. 1974. Vrin.
- Hadot, P. »Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin«. V: *Entretiens sur l'antiquité classique: »Les Sources de Plotin«*. Vandoeuvres – Genève. 1957. 107–157.
- Hadot, P. *Porphyre et Victorinus*. Paris. 1968. Études Augustiniennes.
- Lacrosse, J. *L'amour chez Plotin. Eros hénologique, eros noétique, eros psychique*. Bruxelles. 1994. Ousia.
- Mellone, Attilio P. Emanatismo neoplatonico di Dante per le citazioni del Liber de causis. *Divus Thomas*, 54 (1951): 205–212.
- Mellone, Attilio P. »Empireo«. V: *Enciclopedia Dantesca* 2. Ur. Umberto Bosco. Roma. 1984. Istituto dell'Enciclopedia Italiana. 668–671.
- Moevs, C. *The Metaphysics of Dante's Comedy*. Oxford. 2005. Oxford University Press.
- Moore, E. »Dante's Theory of Creation«. V: Edward Moore. *Studies in Dante, fourth series*. New York. 1968. Haskell House. 134–165.

- Nardi, B. Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 20, 3, No. 5 (1911): 526–545.
- Nardi, B. Noterelle polemiche di filosofia dantesca. *Il nuovo giornale dantesco*. 1 (1917): 123–136.
- Nardi, B. »La dottrina dell'Empireo«. V: *Saggi di filosofia dantesca*. Firenze. 1967. La Nuova Italia. 167–215.
- Nardi, B. »La dottrina delle macchie lunari nel secondo canto del *Paradiso*«. V: *Saggi di filosofia dantesca*. Firenze. 1967. La Nuova Italia. 3–39.
- Nardi, B. »Tutto il frutto raccolto del girar di queste spere«. V: *Dante e la cultura medievale*. Ur. Paolo Mazzantini. Roma. 1990. Editori Laterza. 234–257.
- O'Keeffe, D. Dante's Theory of Creation. *Revue néoscolastique de philosophie*, 26 (1924): 45–64.
- Pigler, A. *Plotin. Une métaphysique de l'amour: L'amour comme structure du monde intelligible*. Paris. 2002. Vrin.
- Plotin. *Traité 9*. Prev. Pierre Hadot. Paris. 1994. Les Éditions du Cerf.
- Plotin. *Zbrani spisi I-II*. Ur. Marko Uršič in prev. Sonja Weiss. Ljubljana. 2016–2018. Slovenska matica.
- Pollack, T. »Light, Love and Joy in Dante's Doctrine of Beatitude.« V: Claire E. Honess in *Reviewing Dante's Theology, vol. 1, Leeds Studies on Dante*. Ur. Matthew Treherne. Oxford. 2013. Peter Lang.
- Sokolowski, R. »Creation and Christian understanding«. V: *God and creation. An Ecumenical Symposium*. Ur. David B. Burrell in Bernard McGinn. Notre Dame, Indiana. 1990. Notre Dame University Press. 179–192.
- Škamperle I. »Dionizij Areopagit in opat Suger in simbolika svetlobe v 12. stoletju.« V: *Dionizij Areopagit in evropsko izročilo*. Ur. Gorazd Kocijančič in Vid Snoj. Ljubljana. 2011. Slovenska matica.
- Uršič, M. *Presežne prisotnosti. Eseji o Plotinovi metafiziki svetlobe*. Ljubljana. 2022. Slovenska matica.