

GORAZD KOCIJANČIČ  
Narodna in univerzitetna knjižnica  
Turjaška 1  
Ljubljana

UDK 141.111.073:  
[141.33:2].073

## TAKŠNOST UZRTJA: BIVAJOČE PRI PARMENIDU IN MOJSTRU ECKHARTU

Skrivnost tega, kar resnično JE. Parmenidov uvid, utemeljitev grške ontologije. Eckhartovo uzrtje, (meta)ontološki vrh srednjeveške krščanske duhovnosti. Trije v neznan(s)kosti izginjajoči, zunaj zunanjosti in notranjosti prelivajoči se liki enega, navzoči le v tkanju mnogoterosti, v izginjajočem prostoru zahodne zgodovine in sedanjosti, ki mu je svoje življensko delo posvetil spoštovani profesor Kajetan Gantar.

Trije različni liki, po svojih razsežnostih neprimerljivi, a vendar bistveno povezani v skrivnostnem ritmu duhovne zgodovine in brezzgodovinskosti: ikona Izkušanege, dvoje likov izkušajočih – in mi sami, ki temu ritmu prislušujemo in morda slišimo svojo poslušnost, svojo vključenost v "inverzno perspektivo" ikone, svojo zavezanost izkuševalcema.

Troje znamenj: razsipna mnogoterost pojavnega, v drobcih ohranjena grška pesnitev, latinsko-srednjevisokonemški *corpus* visoke sholastične teologije in drzne mistične pridige.

Vsako od teh – vabečih in zavajajočih – znamenj je bilo in je deležno številnih hermenevtičnih naporov, ki poskušajo določiti pravi smisel (λόγος) Označenega: smisel Bivajočega samega (ontologije preteklosti, ontološki in postontološki zasnutki sedanjosti) in pomen Parmenidovega<sup>1</sup> ter Eckhartovega<sup>2</sup> nauka o *bivajočem*.

<sup>1</sup> Prim. V. Guazzoni Foa: "Le recenti interpretazioni italiane e straniere dell'essere eleatico", *Rivista di filosofia neoscolastica*, 50, 1958, s. 326–340; E. Dubarle: "Le Poème de Parménide, doctrine du savoir et premier état d'une doctrine de l'être", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 57, 1973, s. 3–34; 397–431; "Die Konstitution der Begriffe Nichts und Sein durch Parmenides", *Kant-Studien*, 60, 1969, s. 404–416; H. Schwabl: "Sein und Doxa bei Parmenides", *Wiener Studien* 70 (1957), s. 278–89; Med novejšo literaturo prim. C. Collobert: *L'être de Parménide, ou, Le refus du temps*, Paris, 1993.

<sup>2</sup> Prim. Karl Albert: *Meister Eckharts Mystik der Seinserkenntnis*, v: *Abend-ländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, izd. Kurt Ruh, Stuttgart 1986 (Germanistische Symposien, Berichtsb. 7), s. 7–16; Karl Albert: *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tri*

Vodila bi nas ὄβρις, če bi na omejenem prostoru želeli dodati nepotrebno drobtinico na mizo te bogate gostije. Če bi hoteli vsaj približno zadovoljivo opraviti nalogo, ki jo določa naslov našega prispevka, bi morali zarisati svoje razumevanje smisla govora o biti in spoznatnosti smisla bivajočnosti, začrtati obris zgodovine zahodne ontologije in se nato soočiti vsaj s poglavitnimi hermenevtičnimi tezami tradicionalnega in sodobnega razumevanja Parmenida in Eckharta; utemeljiti bi morali svoje obzorje razumevanja obeh mislecev in analitično osvetliti recepcijo Parmenida v Mojstrovih spisih ter končno pronicniti v notranji odnos besedil, ki govorijo o Bivajočem.

Namesto tega se moramo zadovoljiti s skico<sup>3</sup>: s potezo namesto izrisane podobe, črto namesto obrisa, izborom namesto posplošujočega povzemanja. Pričujoči prispevek je le orientacijsko premerjanje razmerja, ki bi kot ključna os zahodne modrosti gotovo zahteval temeljito analizo<sup>4</sup>.

Mojster Eckhart, ki je sicer Eleate verjetno poznal le iz Aristotelove *Metafizike* in *Fizike* ter iz prevoda Avicennove *Fizike*, ki Elea-

*partitum*, Saarbrücken 1976; Wilhelm Bange: *Meister Eckeharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein. Dargestellt mit besonderer Berücksichtigung der lateinischen Schriften*, Limburg a. d. Lahn 1937; Maria Bindschedler: *Zu den deutschen Seinsbezeichnungen bei Meister Eckhart*, v: *Ista. Mittelalter und Moderne. Gesammelte Schriften zur Literatur*, izd. André Schnyder, Bern/Stuttgart 1985, s. 198–202; Stanislas Breton: "Le rapport: être-Dieu chez Maître Eckhart", v: *L'être et Dieu. Colloque de Strasbourg, Mai 1985*, travaux dirigés par Dominique Bourg, préface de H.-B. Vergote, Paris 1986 (Cogitatio fidei, zv. 138), s. 43–58; Ruedi Imbach: *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts*, Freiburg/Schweiz 1976 (Studia Friburgensia, Neue Folge, zv. 53); Alain de Libera: *Le problème de l'être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie*, Genève/Lausanne/Neuchâtel 1980 (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, zv. 4); Rolf Schönberger: *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriff im Mittelalter*, Berlin/New York 1986 (Quellen und Studien zur Philosophie, zv. 21); Émilie Zum Brunn: *Dieu n'est pas être, v: Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris 1984 (Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses, zv. 86), s. 84–108.

<sup>3</sup> Deloma sem se s to nalogo soočil v svojem prevodu in razlagi Parmenidove pesnitve (Parmenid: *Fragmenti*, Maribor 1995) in spremnem eseju k skupinskemu prevodu Eckhartovih spisov (Predhodnosti samobitnega, v: Mojster Eckhart: *Pridige in traktati*, Celje 1995, s. 435–466). Izvajanja teh knjig podajajo temeljitejšo duhovnozgodovinsko analizo obeh ontologij, ki so predmet pričujočega prispevka.

<sup>4</sup> Kolikor se lahko zanesemo na bibliografije parmenidovskih in eckhartovskih študij, takšna analiza ostaja deziderat. Prim. N.-L. Cordero: *Les deux chemins de Parménide*, Paris/Bruxelles, 1984, s. 237–281; G. Reale/L. Ruggiu: *Parmenide. Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, Milano 1991, s. 384–423; L. Paquet/M. Roussel/Y. Lafrance: *Les presocratiques: Bibliographie analytique* (1879–1980), Paris/Montreal 1989; L. E. Navia: *The presocratic philosophers: an annotated bibliography*, New York 1993; Niklaus Largier, *Bibliographie zu Meister Eckhart*, Freiburg/Schweiz 1989 (Dokimion, zv. 9), isti: *Meister Eckhart: Werke*, Stuttgart 1993, s. 939 sl.

tom posveča poglavje, *De improbatione eorum que dixerunt Parmenides et Melissus de principiis essendi* (Venetiis 1508, f. 16r, l. 36 – 16v, l. 4)<sup>5</sup>, je v Parmenidovem Bivajočem prepoznaval bivajočega Boga krščanskega razodetja:

"Prva točka od štirih, da je namreč Bog Bivajoče <ens> v svojskem smislu besede <proprie>, je jasna iz Eksoda 3: SEM, ki SEM, (On), ki JE, me je poslal" in iz Jobove knjige: "Ti, ki edini SI". Nadalje je Damaščan<sup>6</sup> dal Bogu kot prvo ime "BIT <esse>, ki JE". V tem smislu sta torej imela prav <ad hoc facit> Parmenid in Meliso (v prvi knjigi *Fizike*), da sta postavila le eno bivajoče, to in ono bivajoče pa sta postavila za mnogo, npr. ogenj, zemljo in podobno, kakor izpričuje Avicenna v svoji knjigi *Fizike*, ki jo imenuje Zadostnost. Za to govori tudi Devteronomij 5 in Pismo Galačanom 3: "Bog je eden". In tako je že očitna resnica postavke, ki se glasi: bit je Bog: Zato je tistemu, ki sprašuje o Bogu: Kaj ali kdo je? odgovorjeno: BIT, namreč v Eksodusu 3: SEM, ki SEM; in JE, kakor prej..."<sup>7</sup>

Nenavadno poistovetenje, "zgodovinsko" vsekakor neutemeljeno. Ontologizacija krščanskega Boga je danes spoznana v svoji bistveni zgodovinskosti, njene korenine so duhovnozgodovinsko vidne v platonizirajoči recepciji *Stare zaveze* v aleksandrijskem judovstvu in kasnejših filozofsko-navdihnenih teologijah krščanske antike, judovstva in islama<sup>8</sup>.

Parmenidovo uzrtje Bivajočega interpreti običajno razlagajo v povsem drugačnem hermenevitičnem obzorju: kot čudeče se uzrtje že znanega, ovedenje že vedenega bivajočega, ki se razpira naši običajni izkušnji<sup>9</sup>. Večina razlagalcev parmenidovski JE <ἔστι> oziroma Bivajoče <ἓόν> brez pomisleka poistoveti s tem, kar "običajno" imenujemo bivanje – in temu prilagaja tudi svoj prevod fragmentov. Govor o biti naj bi bil govor, ki predpostavlja znano izkušnjo, četudi ne-mišljeno v njeni svojskosti.

In vendar, najbolj iskreni med sodobnimi razlagalci pesnitve priznavajo, da še vedno nismo odgovorili na "preprosto, a vendarle odločilno vprašanje: za kaj pravzaprav gre v Parmenidovi pesnitvi"<sup>10</sup>?

<sup>5</sup> Pri tej sodbi se opiram na V. Loskega: *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960 (Études de philosophie médiévale XLVIII), s. 96, op. 6; prim. s. 162, 164.

<sup>6</sup> Prim. sv. Janez Damaščan: *De fide orthodoxa* I, 9; PG 94, 836.

<sup>7</sup> Predgovor k *Opus propositionum*, v: *Lateinische Werke* (= LW) I, s. 168.

<sup>8</sup> Prim. *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20, 11–24*, Paris 1978, zlasti s. 47–63; 87–164; 205–211; 245–269.

<sup>9</sup> Prim. Parmenid: *Fragmenti*, op. sup. cit. s. 29–39.

<sup>10</sup> P. Aubenque: *Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide*, v: *Études sur Parménide*, publiées sous la direction de Pierre Aubenque, Paris 1987. Tome II, s. 102.

Mojstrovega izzivalnega poistovetenja zato ne moremo odpraviti z nepremišljenimi frazami o "nezgodovinskosti" srednjeveškega mišljenja. Ni namreč jasno, ali ni v igri nekaj povsem nadzgodovinskega: možnost, ki jo lahko izključi samo vase zaverovani racionalistični dogmatizem. Eckhartova identifikacija "Bivajočega", Boga sinajskega razodetja in eleatskega Bivajočega, se morda dogaja na bistvenejši ravni od cenene historicistične pojmovno zgodovinske kombinatorike, saj je "thürinški mistik očitno odobral gledišče, pri katerem je moral kljub Aristotelovim kritikam začutiti umsko sorodnost s svojim uzrtjem <intuition> Biti, dojete kot istovetnost "Tega, kar je"<sup>11</sup>. S tem nam Eckhart – naj si o njegovi duhovnosti mislimo karkoliže – zastavlja več bistvenih vprašanj: Kakšno je temeljno obzorje našega razumevanja Parmenidove pesnitve? Ali lahko v samih fragmentih razberemo utemeljenost "teološke" zaostritve uzrtja biti? Kakšen je smisel in kakšne so posledice takšnega poistovetenja Boga v okviru Mojstrove misli? V kakšnem izkustvu temelji razmerje teh uzrtij?

Izmerjanje razmerja med Parmenidovim in Eckhartovim mislečim izkušanjem biti je v osnovi lahko le primerjava. V okviru orientacijske skice smo se zato odločili za primerjavo ključnega ontološkega odlomka 8. fragmenta Parmenidove pesnitve in nekaterih značilnih ontoloških drobcev Eckhartovega opusa.

Frg. 8, 34-41

ταύτων δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα.  
οὐ γὰρ ἀνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστίν,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἐστὶν ἢ ἐστὶ  
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔοντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν  
οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμειναι· τῷ πάντ' ὄνομα (α) ἐστὶν,  
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
γίνεσθαι τε καὶ ἄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,  
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶν φανὸν ἀμείβειν.

Isto je namreč Uvideno in Tisto, zaradi česar je uvid.

- 35 Uvidevanja namreč ne boš našel ločenega od Onega, kar (edino) JE in v katerem je to uvidevanje ubesedeno. Nič drugega namreč ni in ne bo

<sup>11</sup> V. Lossky: "Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart", Paris 1960 (*Études de philosophie médiévale* XLVIII), s. 162; prim. K. Albert: *Meister Eckharts Mystik der Seinserkenntnis, v: Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, izd. Kurt Ruh, Stuttgart 1986 (Germanistische Symposien. Berichtsb. 7), s. 15: "Eckhartova metafizika je povezana z naukom o spoznanju, ki ni specifično krščansko, ampak se nahaja tudi v območju predkrščanskih in zunajkrščanskih verstev, namreč z mistiko neposrednega spoznanja absolutne biti".

- izven Onega, kar (edino) JE, zakaj Mojra ga je vklenila, da biva celostno in negibno. Zato je zgolj ime vse, kar so postavili smrtniki in o čemer so prepričani, da resnično biva/da je resnično:
- 40 nastajanje in propadanje, biti in ne (biti), spreminjanje kraja in premena bleščeče barve.

V tem drobcu je *in nuce* zajet ontološki nauk celotne Parmenidove pesnitve: oznanila "poti", ki vodi do spoznanja, da "Bivajoče" JE in da nebivajoče NI. V njem se skriva tudi ključ, ki osvetljuje pravi smisel Parmenidovega nauka o Bivajočem.

Vrstica 34 je primer polisemije, pomensko nedoločenega besedila, ki se razpira mnogoterosti razlag<sup>12</sup>. Lahko jo prevajamo na več načinov, ki upoštevajo vse jezikovne kode, npr. *Kar je lahko mišljeno/uzrto in misel/uzrtje "Ono je", je istovetno* ali *Kar je mišljeno/uzrto in tisto, zavoljo česar je misel/uzrtje, je istovetno* ali *spet (Bivajoče) je lahko spoznano, ker je istovetno in ker je spoznavanje/uzrtje obstojno/veljavno*. Tako kot v frg. 2, 6-8 in frg. 3 je tudi tu negotova slovnična funkcija gl. *noein* (ne vemo, ali je rabljen samostojno v smislu "mišljenje/uzrtje" – nedoločnik bi bil tako osebek povedi "isto je mišljenje/uvidevanje itd." – ali pa se nanaša na "isto", ki ga je moč misliti/uzreti – "isto je tisto, kar je (moč) misliti/uzreti itd."). Drug nerešljiv problem je beseda, ki smo jo prevedli *zaradi česar*, saj lahko pomeni tudi *zavoljo česa*, v homerskem jeziku pa včasih tudi preprosto *da* ali *ker*. Tretja težava za interpretacijo je drugi je, pri katerem ni jasno, ali je uporabljen bolj v "eksistenčnem" (JE, BIVA) smislu ali pa je preprosta kopula.

In vendar ta pomenska nedoločenost vrstice ni amorfna odsotnost pomena. Obris iskanega se začrtuje z besedami, ki nam mnogopomensko označujejo odnos med določnimi resničnostmi, čeprav jih vedno zaznamujejo eliptično in nestrogo: 'biti' 'isto', 'uvideno', 'uvidevanje'. Za razumevanje smisla te povedi niso bistveni (vselej ovrgljivi) filološki argumenti v prid te ali one konstrukcije, temveč načelen razmislek o ravni Označenega: Kaj je v življenju, kakor ga poznamo, res *isto*, kaj je res *uzrto* in kaj je res *uzrtje*? Korenitost tega vprašanja vodi na meje znanega in spoznatnega človeškega kozmosa. In vendar je to za Eleata očitno v najožjem medsebojnem soodnosu neločenosti od Tistega, kar je. Ali ni to čudno? Ali ni To, kar JE, "bivajoče", splošen izraz za vse, kar vstopa v naše obzorje, čutno, mišljenjsko, čustveno? Kako, da je z njim združeno le *uzrtje*? Ali ne govori

<sup>12</sup> Prim. razpravo J. Wiesnerja: "Ueberlegungen zu Parmenides B 8, 34", v: *Études sur Parménide*, publiées sous la direction de Pierre Aubenque, Paris 1987. Tome II. Problèmes d'interprétation, s. 171–191, L. Taran: *Parmenides. A text with translation, commentary and critical essays*, Princeton, 1965, s. 120 sl.; K. Bormann: *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg, 1971, s. 78 sl.

vsa naša izkušnja ravno nasprotno: resničnosti sveta in življenja so nerazvidne, vselej spet zakrite in se nikoli ne podarjajo v svoji razprtoosti? In le kako je lahko uzrtje ubesedeno v Bivajočem? Ali ni območje rekanja neobstoja vzporednost, ki je homologna izginjajoči zamegljenosti "bivajočih", a nikdar enaka bivajočim stvarim samim? Tudi če prevedemo drugače (npr. *z oziroma na katerega ima (uzrtje) kot izrečeno obstoj ali: od katerega je odvisno, (kakor) je bilo oznanjeno ali: v katerem ima rečeno obstoj*, težave ostajajo nerešene.

Toda ... morda Parmenidovo "bivajoče" sploh ni to, kar *na videz* biva: "Nič drugega namreč ni in ne bo izven Onega, kar JE".

Mogoče nam je lahko tu vodnik Simplikij, ki je pričujočo vrstico ohranil še v drugi različici, ki se glasi *časa ni in ne bo*: skrivnost "bivajočega" je nemara izmaknjena včasenosti človeškega življenja in naših izkušenj bivajočnosti: "Edina 'resničnost <reality> za Parmenida je Bivajoče, tako da zanj ne obstaja nič takšnega kot je 'resnični svet' ali 'celota stvari'<sup>13</sup>.

In kako se to skrivnostno edino Bivajoče odraža v izrazu uzrtje-ga? O tem govori nadaljevanje fragmenta. Eleat z metaforičnim jezikom (pravzprav homersko frazo, prim. Il 13, 706; 22, 5; 8, 35) pove, da je Bivajoče, o katerem on govori, okamenelo v nekakšni slovesni, božanski negibnosti: *zakaj Mojra ga je vklenila* (v. 37 ).

Toda tudi v delu pesnitve, ki govori o videzu, Mojra uklepa nebo, tako da to lahko drži meje <*peirata*> zvezd (10, 6). Ali ne meri Eleat tudi tu na vklenjenost vsega, kar biva, biva v običajnem pomenu besede?

Vrstica 38 nam odgovarja: Bivajočega Mojra ne vklepa kot mnogotero, saj Bivajoče, ki ga neimenovana boginja razodeva Parmenidu, biva *celostno* (ali kakor bere zelo verjetna različica: *sámo*).

In zdaj nastopi vrhunec, ki nam omogoča v uganki Parmenidove pesnitve razbrati njen pravi smisel:

Zato je zgolj ime vse,  
kar so postavili smrtniki in o čemer so prepričani, da  
resnično biva/da je resnično:

40 nastajanje in propadanje, biti in ne (biti),  
spreminjanje kraja in premena bleščeče barve.

S pomočjo 40. vrstice lahko nedvoumno prepoznamo pravi smisel Parmenidovega govora o "biti" oziroma tistem, kar JE: "*JE*", ki ga oznanja Eleat, se na tem mestu razkriva kot izraz izkušenega ukinitvanja vsega, kar ljudje kot ljudje, ljudje v svoji človeškosti ("*smrtni-*

<sup>13</sup> L. Taran: *Parmenides*. A text with translation, commentary and critical essays. Princeton, 1965, s. 126.

ki") običajno izkušamo kot "bivanje"<sup>14</sup>. "Zunajjezikovni kontekst Parmenidove pesnitve je mistična duhovnost arhaičnega grštva in pomen "biti" v tem sobesedilu je določen s semantično zarezo med običajno rabo glagola in njegovo vlogo v ubesedovanju izkušnje Bivajočega, ki je povsem drugačno od vsega, čemur mi pravimo bivanje... Parmenidov način izrekanja radikalnosti ontološke difference je torej po našem mnenju ukinjanje tistega, čemur mi pravimo "bivajoče"<sup>15</sup>. In v tem smislu lahko zatrdimo, da Parmenidova "ontologija, še preden se je vzpostavila kot taka, odstopa mesto teologiji"<sup>16</sup>.

S takšno razlago pa se horizont pristnega smisla Parmenidove pesnitve približa njeni tradicionalni razlagi, ki sta jo razvila zlasti novoplatonska in patristična recepcija Parmenida – in s tem duhovno-zgodovinsko v predhodnost samobitnega thürinškega mistika. Ta razlaga je namreč v parmenidovskem Bivajočem prepoznavala ὑπόστασις apofatičnega Absoluta oziroma τόπος absolutnega (se pravi od vsega svetnega, tudi od "bivanja" od-rešenega) Boga judovsko-krščanskega razodetja in ga s tem umeščala v prostor Drugega skrajne mistične izkušnje.

Ozrmo se zdaj k nemškemu mistiku. Bivajoče/bit/bitnost je pri Eckhartu tako kot pri Parmenidu središčen pojem. Vendar pa je nepriemerljivo bolj diferenciran, vklapljen v miselno zgradbo, ki ustvarjalno povzema kategorialne svetove grškega in arabskega ter zlasti krščanskega platonizma in tomističnega aristotelizma: "Pri njem se je onto-teološko temeljno vprašanje razvilo do skrajnosti, se pravi do položaja misli, ki na podlagi filozofskih in teoloških predpostavk in tudi z ozirom na prihodnji razvoj lahko velja za najvišjega in najbolj diferenciranega"<sup>17</sup>. Tu seveda ne moremo prikazati zapletene ontologike, ki se artikulira tako na filozofski kot na eksegetske-teološki način: pogum za primerjavo Mojstrove razčlenjene ontologije z Eleatom nam dajejo le ugotovitve največjih poznavalcev, da je ta razčlenjenost v Eckhartovem diskurzu občutno relativizirana v mističnem uzrtju Enega bivajočega: "Eckhart je spekulativen *mistik*" in "*intuitus mysticus* (mistični uvid) je tisto, kar je bilo najgloblje položeno v njegovo

<sup>14</sup> Ta paradokсна raba gl. "biti" je odličnega razlagalca Parmenida W. K. C. Guthrieja privedla do interpretacijske kapitulacije: "Parmenides presumably does not wish to say that *einai* is a mere name. His expression is far from perfect ..." (W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1980 (1965), s. 40.

<sup>15</sup> Parmenid: *Fragmenti*, op. sup. cit., s. 39.

<sup>16</sup> P. Aubenque: *Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide*, op. sup. cit., s. 134.

<sup>17</sup> Werner Beierwaltes: *Deus est esse – esse est deus. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur*, v: Isti, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M. 1972 (Philosophische Abhandlungen, zv. 40), s. 34.

bitnost, globinski pogled, ki je vso mnogoterost videl preseženo v vseeni neskončni Biti in zajeto v Eno"<sup>18</sup>.

Mojster ta svoj uvid diskurzivno najpodrobneje izrazi v komentarju Eksodusa (*In Exodum*, paragrafi 14–21), ob razlagi Božjega samoimenovanja "Jaz sem, ki sem" (2 Mz 3, 14). Eckhart se tu navezuje na avguštinsko in tomistično ontologijo ter v skladu s prvo pariško kvestijo in tezo *esse est Deus* (bit je Bog) svojega *Opus tripartitum* pojasnjuje, kako je treba misliti Boga kot čisto bivajoče/bit (*lūter wesen* nemškega opusa) in kot "golo podstat" *<mera substantia>*: izpostavitve prvin Božjega samo-imenovanja (*Ego, qui, sum*) in njegove strukture Mojstra pripelja do sklepa, da je Bog istovetnost biti same *<ipsum esse>* in bistva *<essentia>*<sup>19</sup>, predikata (drugi *sum*) in subjekta (prvi *sum*), samozadostna, nespremenljiva in brezčasna substanca brez akcidenc. "Ta slovnična razlaga ne zatrjuje le primernosti razodetega Imena, temveč njegovo izključno primernost"<sup>20</sup>.

Bog izključuje vsako zanikanje; On je tisto "zanikanje zanikanja *<negatio negationis>*, ki je srčika in vrh najvišje zatrditve"<sup>21</sup>. Vprašanje po Božji "biti" pripelje do (le navidez tavitološkega) spoznanja, da je Božja bit Bog sam. Zato najvišja popolnost, najpolnejša in najčistejša bit<sup>22</sup> in čisto "Bivajoče" v nasprotju s tomistično analogiko ne pomeni vzpostavitev hierarhičnih stopenj bivajočnosti, ki bi jo kronal Bog kot "najvišje bivajoče". *Le On je namreč "bivajoče": solus Deus proprie est ens*. "Predmet" uma *<intellectus>* je prav to preprosto in absolutno Bivajoče<sup>23</sup>. Vse ostalo, kar običajno imenujemo bivajoče (in kar Eckhart imenuje *esse hoc et illud* oz. v nemških pridigah *diz und daz*), je v ločenosti od biti same nič. Eckhart razume analogijo bivajočega (za razliko od sv. Tomaža) predvsem v *atributivnem* in ne *proporcionalnem* smislu. "Ekvivokno bivajoče" po njegovem nauku pomeni različne stvari, ki jih označuje isti izraz, "sinonimno bivajoče" različne vidike iste stvari, "analoško bivajoče" pa različne načine bivanja ene in iste resničnosti. Eckhartova analogika je analogika "zrcalne slike", radikalne ne-samostojnosti drugega čle-

<sup>18</sup> J. Quint: "Einleitung", v: Meister Eckhart: *Deutsche Predigten und Traktate*, München 1979, s. 22; slov. prevod V. Snoj, v: Mojster Eckhart: *Nemške pridige in traktati*, prev. M. Kač et al.; ur. G. Kocijančič, Celje 1995, s. 20–21.

<sup>19</sup> Ex. n. 158; 140, 5 sl.

<sup>20</sup> A. de Libera: *L'être et le bien: Exode 3,14 dans la théologie rhénane, v: Celui qui est, interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14*, izd. A. Dibelius, E. Zum Brunn, Paris 1986, s. 152.

<sup>21</sup> Joh. 207, LW (= Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke*, izd. J. Koch, H. Fischer, K. Weiss, K. Christ, B. Decker, A. Zimmermann, B. Geyer, E. Benz, E. Seeburg und L. Sturlese, Stuttgart 1936 sl.) 3, 175, 3 sl.

<sup>22</sup> *summa perfectio, plenissimum et purissimum esse*; Ex. n. 21; 27; 14 sl.

<sup>23</sup> *Obiectum autem intellectus proprie est ens nudum simpliciter et absolute*, In Joh. n. 677, LW III, 591, 6.



na analogije in s tem paradokсне "enovitosti" obeh analogat. Zato velja:

*"Omne autem ens divisum a Deo, dividitur et distinguitur ab esse, quia Deus est ipsum esse; divisum autem ab esse et distinctum, necessario nichil est"*<sup>24</sup>.

V nemških pridigah je to "parmenidovsko" spoznanje večkrat izraženo z mistagoško drznostjo:

"Vsa ustvarjena bitja so čisti nič. Tam, kjer ni niti 'tukaj' niti 'tam', tam, kjer je pozabljenost vseh ustvarjenih bitij, je polnost biti"<sup>25</sup>.

"Vsa bitja so čisti nič. Ne pravim, da so malovredna ali da so sploh kaj: so čisti nič. To, kar nima biti, je nič. Vsa ustvarjena bitja (pa) so brez biti, zakaj njihova bit je odvisna od Božje pričujočnosti. Ko bi se Bog le za trenutek obrnil od vseh ustvarjenih bitij, bi šla v nič <würden sie ze nihte>. Včasih sem rekel, in tudi res je: Kdor bi ves svet pridal Bogu, ne bi imel več, kot če bi imel edinole Boga. Vsa ustvarjena bitja nimajo brez Boga nič več (biti), kot bi brez Boga imela muha, natančno toliko, nič manj in nič več"<sup>26</sup>.

Tudi mistična gnoseologija, poistovetjuča sopostavitvev uzrtja in Bivajočega, ki smo jo srečali v Eleatovem frg. 8, 32, ima v Eckhartovem opusu mnogo vzporednic. Navedimo le eno:

"Njegovo (= Božje/Bitno) vedenje je njegovo spoznavanje in isto je, da me dela za spoznavajočega in da jaz spoznavam"<sup>27</sup>.

Vendar pa Mojstra od Parmenida ločuje celotna platonistična apofatična tradicija, ki z inverzijo parmenidovske paradigme izrekanja absolutne drugačnosti resnično Bivajočega imenuje "nebivajoče" in mu odreka slehernno ime. Bog je pravzaprav nebivajoče, saj "bit kot Božje lastno ime ni dostopno našemu običajnemu spoznanju, temveč le filozofskemu ali mističnemu uvidu <intuitus philosophicus et mysti-

<sup>24</sup> "Vsako bivajoče, ki je oddeljeno od Boga, se oddeljuje in razločuje od biti; kajti Bog je sama bit; kar pa je oddeljeno od biti in razločeno, je nujno nič; Exp. in Sap., v: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge III, s. 412.

<sup>25</sup> 12. pridiga, v: Mojster Eckhart: Pridige in traktati, *op. sup. cit.*; s. 202; v kritični izdaji J. Quinta (Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, odd. I: *Die deutschen Werke*, izd. J. Quint, Stuttgart 1936 sl.= *DW*) ima ta pridiga oznako 11.

<sup>26</sup> 4. pridiga, v: Mojster Eckhart: Pridige in traktati, *op. sup. cit.*, s. 165; v *DW* ima ta pridiga tudi oznako 4.

<sup>27</sup> *sîn wesen ist sîn bekennen un ez ist daz selbe, daz er mich machet bekennende und daz ich bekenne* (Pr. 76, *DW* II, 320, 8–10.)

cus>. To, kar običajno imenujemo bivajoče, je v resnici nebivajoče, zaradi svoje omejenosti, ki izhaja iz odpada od biti, *casus ab esse*"<sup>28</sup>.

Na temelju takšne platonistične inverzije se namreč zarisuje Eckhartova distanca do sleherne ontologije:

"Če Boga vzamemo v biti, potem ga vzamemo v njegovem pred-dverju, kajti bit je njegovo preddverje, v katerem prebiva. Kje pa je potem v svojem templju, v katerem se blešči kot svet? Um je tempelj Boga. Bog nikjer ne biva pristneje kot v svojem templju, v umu, kot je rekel tisti učitelj: Bog je um, ki tu živi v spoznanju samo samega sebe, ostajajoč le sam v sebi tam, kjer se ga ni nikoli nič dotaknilo; kajti, tu je on sam v svoji tišini. Bog v spoznanju svojega samstva spoznava samega sebe v sebi samem"<sup>29</sup>.

Distanca se dopolni v najkorenitejši apofazi od biti:

"Bog deluje nad bitjo v širjavi, kjer se lahko giblje; on deluje v ne-biti. Preden je bila bit, je deloval Bog; udejanjil je bit, ko biti še ni bilo. Nepoduhovljeni <groben> učitelji<sup>30</sup> pravijo, naj bi bil Bog čista bit; on pa je tako visoko nad bitjo, kot je najvišji angel nad mušico. Če bi Boga imenoval bit, bi rekel nekaj tako nepravilnega, kot če bi sonce hotel imenovati bledo ali črno. Bog ni niti to niti tisto. In neki učitelj pravi: Kdor tu misli, da je spoznal Boga, in bi pri tem spoznal karkoli, Boga ni spoznal. Če pa bi rekel, da Bog ni nobena bit in da je *nad* bitjo, potem mu s tem nisem odrekel biti, temveč sem jo v njem povzdignil. Če vzamem bakren denar v zlati posodi, potem je on tam (prisoten) na višji način, kot je sam v sebi"<sup>31</sup>.

"Učitelji pravijo, da je Bog bit in umna bit in da spoznava vse stvari. Jaz pa pravim: Bog ni niti bit niti umna bit niti ne spoznava tega ali onega"<sup>32</sup>.

Vendar v tem ni odločilna razlika takšnosti Parmenidovega in Eckhartovega uzrtja, saj je iz Eckhartovih besedil očitno, da sta zadržitev edinobivajočnosti bivajočega Boga in zanikanje vsakega imena, ki bi Ga lahko imenovalo, pravzaprav dva načina govora, ki sku-

<sup>28</sup> É. Zum Brun/A. de Libera: *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris 1983, s. 228–229.

<sup>29</sup> 10. pridiga (*DW* = 9. pridiga), v: Mojster Eckhart: Pridige in traktati, *op. sup. cit.*, s. 190.

<sup>30</sup> Mišljena sta verjetno frančiškana Gonsalvus de Vallebona in njegov učenec Ioannes Duns Scotus, s katerima Eckhart polemizira v I. pariški kvestiji.

<sup>31</sup> 10. pridiga (*DW* = 9. pridiga), v: Mojster Eckhart: Pridige in traktati, *op. sup. cit.*, s. 189.

<sup>32</sup> 32. pridiga (*DW* = 52. pridiga), v: Mojster Eckhart: Pridige in traktati, *op. sup. cit.*, s. 293.

šata na človeški način, z omejenimi postopki jezika, omejenega na končni svet, izraziti skrivnost uzrtega Absoluta.<sup>33</sup>

Bistvena razlika je v tem, da za mojstra "Jaz sem, ki sem", v Pismu izpričan Božji odgovor na Mojzesovo vprašanje, "ni zgolj samo-izjava <*Selbstaussage*> biti ... v abstraktnem filozofskem smislu, temveč v konkretnem: Božja bit se izreka kot jaz; ker je Jaz, imenuje svoje ime"<sup>34</sup>.

Sebe-imenovanje zarisuje prostor uzrtja nad-bitnostne in nadnične trinitarne živosti "znoraj" golosti edino-Bivajočega:

"Tretjič pa moramo opozoriti, da dvakrat pravi "sem, ki sem" in s tem kaže na čistost zatrditve, pri kateri je od Boga samega odsotno vse zanikujoče; in kaže tudi nekakšno nazaj zapognjeno zaobrnjenost same biti vase in nadse ter njeno ostajanje ali utrjenost v sebi; in tudi nekakšno vrenje ali porajanje sebe – ona žari v sebi in v sebe, teče in vre, luč iz luči in v luč, povsem prežema sebe vso s sabo vso in je s sabo vso čez sebe vso od povsod obrnjena in zapognjena nazaj, v skladu z besedo modreca: 'Monada rodi ali je rodila drugo monado in nazaj v samo sebe obrnila ljubezen in žar.' Zato je v 1. poglavju Janezovega evangelija rečeno: V Njej (= Besedi) je bilo življenje"<sup>35</sup>.

V tem pretresljivem Mojstrovem opisu "trinitarno življenje dejansko postane življenje biti same"<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> To poudarjam v nasprotju z hipotezo S. Bretona ("Le rapport être-Dieu chez Maître Eckhart", v: *L'être et Dieu. Colloque de Strasbourg*, Mai 1985, travaux dirigés par Dominique Bourg, préface de H.-B. Vergote, Pariz 1986, *Cogitatio fidei*, zv. 138, s. 43–58), ki je različne Eckhartove moduse izrekanja o Bogu razumel kot kronološko sukcesijo: od ontologije prek meontološke noetike do radikalnega apofatizma, ki ohranja le prvine prejšnjih paradigem govora o Bogu. Če pravilno razumemo Mojstrov ontologizem in njegovo noetiko, lahko vidimo, da sta obe "katafatični" paradigmi sinhrono uskladjeni z radikalnim apofatizmom.

<sup>34</sup> W. Beierwaltes, *Deus est esse – esse est deus. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur*, v: *Isti, Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M. 1972 (Philosophische Abhandlungen, zv. 40), s. 64.

<sup>35</sup> Tertio notandum quod bis ait: *sum qui sum* puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat. Rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui in se fervens, et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens. Lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique, secundum illud sapientis: 'monas monadem gignit vel genuit et in se ipsum reflexit amorem sive ardorem'. Propter hoc Ioh. I dicitur: 'in ipso vita erat'. Vita enim quandam dicit exsertitionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quolibet sui quodlibet sui, antequam effundat et ebulliat extra; Ex n. 16; 21, 7–22, 6.

<sup>36</sup> A. de Libera: *L'être et le bien: Exode 3,14 dans la théologie rhénane*, v: *Celui qui est, interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14*, izd. A. Dibélius/E. Zum Brunn, Paris 1986, s. 240.

In vendar primerjava, ki razločno opazi razliko tega uzrtja od Parmenidovega, in vidi njuno določenost z nadčasovno opredeljenostjo "hierozgodovine" (H. Corbin), kljub temu ostaja negotova in sporna. Primerjava takšnih uzrtij namreč zadeva ob nepremostljiv zid, katerega grozeča senca nas je plašila že na začetku: za primerjanje ne zadostuje le primerjano, najsi bo še tako oropano bogastva konkretnega, niti odkrita skupna mera, ki jo tako pri eleatskem kot thürinškem mistiku razkriva filološko/filozofsko prepričljiva analiza, niti ne razločujoča takšnost uzrtja, ki smo jo prepoznali v zledenosti zunajvideznega območja Mojre in trinitarični živosti absolutnih oseb.

Merjeno in merljivo se pri teh dveh velikanih duhovne zgodovine izmika nedoraslosti, ne-pri-mernosti bralstva njihovih spisov, v naši premajhni meri.

Pri-merjava Parmenidovega in Eckhartovega nauka o biti je nemogoča preprosto zato, ker je "naša" misel ne-pri-merna mišljenemu. In "naša" tu ni več kvazi-skromnost, poljubna ne-primernost ali nezadostna izobraženost (v najglobljem smislu), temveč zavezanost množino-predpostavljajoče-misli osnovni strukturi *common-sensa*.

(Ne)izmernost primerjanega, "nam" vselej manjkajoče merilo, je izkušnja Absolutnega, ki presnavlja vase izkušajočega, a ne odpravlja okusa.

Pri-merjava Parmenidovega in Eckhartovega uzrtja Bivajočega v neizmerljivem, "nam" nedostopnem Merilu, ki tu edino omogoča primerjavo, prepozna dve takšnosti izstopa iz vsega primerljivega, ki ju konec koncev – brez primere – lahko motriš le ti, ki se vzpenjaš s Heliadami in si predan(a) in si odmaknjen(a), le ti, samotar(ka), ki si nekje Edino.

## SUMMARY

*Gorazd Kocijančič: "THUSNESS" OF INTUITION  
BEING IN PARMENIDES AND MEISTER ECKHART*

The paper sketches the relationship between the fundamental teaching of Western thought, i.e. Parmenides' intuition that Being IS and (meta)ontological climax of medieval Christian spirituality, i.e. Eckhart's teaching of God as esse. The basis of this comparison lays on extensive analysis found in the author's translation and commentary of Parmenides' poem *On Nature* (Parmenid, Fragmenti, Maribor: Založba Obzorja, 1995) and the analysis of the context of Eckhart's thought (G. Kocijančič, "Predhodnosti samobitnega," in: Mojster Eckhart, *Pridige in traktati*, transl. by M. Kač et al., ed. G. Kocijančič, Celje: Mohorjeva družba, 1995). In this paper the author focuses on the message of Parmenides' fragment 8, 32-41 and compares it with the basic ontological structure of Eckhart's thought, in particular with his view expounded in his commentary on Exodus 3, 14. Eckhart with his identification of Eleatic being and Existing God of revelation on Sinai, in spite of this obvious "unhistoricity" offers an explanation which, however, deserves to be considered seriously, especially in view of openness of recent interpretations. Thus, for example, P. Aubenque claims that the answer to "a simple but however decisive question: What is Parmenides' poem about?" has not yet been given. The philological and philosophical analysis of fragment 8 shows that the interpretations where IS (*esti*) or Being (*eon*) is understood as what is "usually" called existence is undoubtedly false. IS, as understood by Parmenides, is in this fragment positively disclosed as the expression of the experienced abolishment of everything that human beings as human beings, human beings in our humanity (mortality) usually experience as "existence". In this context the meaning of "Being" is defined with a semantic split between the common use of the verb and its role in the verbalisation of the experience, where being is utterly different from everything that is called existence. Parmenides abolishes what is called "being": a figure of thought understood only in the transcendental context of the mystical experience of the Absolute.

Contrary to Parmenides' monolithic approach, Eckhart talks about the Absolute in more than one way; besides using Parmenides' paradigm of speech (description), which Eckhart developed into a notionally accomplished teaching of analogy of being, his teaching is also decisively influenced by Christian apophatic thought, i.e. negative theology, which denies every name of the Absolute, also the name of being.

But apophatic thought is only the inversion of Parmenides' passages of the unique and only being. The crucial difference between the intuitions of both mystics is the meta-ontological, or better meta-meontological quiddity of intuition, where the contemplative and the contemplated disappear: in the first case the in frozen, solemn petrification of Moira, in the second in the Trinitarian liveliness, which becomes "the life of the Being itself".

The author concludes his paper by claiming that the comparison of Parmenides' and Eckhart's teachings of being proves to be impossible in spite of the above explained findings. It seems that our thought is unsuitable to its object – "our" does not refer to random unsuitability, but to measurelessness of is being measured, to "our" lack of established measure, to the experience of the Absolute, which transforms into Itself the one who is experiencing it, but does not annihilate the "thusness" of experience. Thus the comparison between Parmenides' and Eckhart's understanding of being recognises two sorts of undefinable thusness of ecstasy, of the exodus from all that is comparable.