

OBJAVLJIVANJE BITKA KAO JEDNOSTI BIĆA U DJELIMA IBN AREBIJA, MAJSTERA EKHARTA I BARUHA DE SPINOZE

Safer Grbić

Filozofski fakultet, Univerzitet u Sarajevu, BiH

U različitim tradicijama postavljanje pitanja bitka proizlazilo je shodno različitim epistemologijama koje su tradicije zastupale: oni koji su slijedili racionalnu metodu postavljali bi pitanje bitka na način koji bi mogao biti dokaziv racionalnim putem, oni koji su zastupali tradicionalnu metodu postavljali su pitanje bitka tako da su na njega mogli odgovarati iz svoje tradicije, ili pak oni koji su zastupali gnostičku metodu koji su postavljali pitanje bitka tako da nisu željeli slijediti niti tradiciju niti racionalni način dokazivanja, nego lični razvoj u razotkrivanju predmetnog pitanja. U tom kontekstu, iako se počinjalo iz različitih epistemologija, vrijeme je pokazalo kako, iako su epistemologijska polazišta različita, u nekim slučajevima je moguće doći do istih odgovora na pitanje bitka bez obzira na to da li se koristi racionalna, tradicionalna ili gnostička metoda. Na tomu tragu, u ovomu radu razmotrena je jedna slika svijeta s pozicije gnostičke i racionalističke epistemologije: hipoteza kao sud za koji se pretpostavlja da je istinit kako bi se njime objasnile određene činjenice, ili kao pretpostavka na temelju činjenica, ogleda se u tezi da objavljivanje bitka kao bića možemo pronaći ne samo u gnostičkoj epistemologiji, na čemu se insistiralo u teističkim krugovima, nego i u racionalističkoj epistemologiji, što ćemo pokazati, dakle, kroz primjere trojice mislilaca: *Ibn Arebija*, *Majstera Ekhartha* i *Baruha de Spinoze*. Najzad, kao krajnji rezultat ovoga rada imaćemo pretenzije da postavimo pitanje šta se mislilo pod objavljivanjem bitka kao jednosti bića – slijedeći implikacije koje ćemo u ovomu radu prethodno predstaviti.

Ključne riječi: *jednost, teizam, panteizam, panenteizam, misticizam, Bog, bitak, priroda, Ibn Arebi, Majster Ekhart, Baruh de Spinoza*

1.0. Uvod

U ovom radu biće riječi o pojmu bitka kao jednosti bića izloženo kroz prizmu tri velike tradicije: *muslimanske*, *hrišćanske* i *jevrejske*, te o interpretaciji ovoga pitanja iz dvije epistemologije: gnostičke i racionalističke.

Sukobi se uopšte dešavaju zbog epistemologija koje su različite, a predstavljaju se kao iste u diskursu; odnosno, riječ je o prilasku istim pitanjima na različite načine, pa ćemo vidjeti da ono što možemo naći u gnostičkoj tradiciji hrišćanstva, iste fenomene kao objavljene možemo naći u gnostičkoj tradiciji hinduizma, budizma, šintoizma, taoizma, šamanizma, brahmanizma, zen-budizma, konfučijanizma, itd., a osobito unutar onoga što ima zajedničke korjene sa hrišćanstvom, a to su judaizam i islam. Osim što je moguće pronaći iste fenomene jednako objavljene na primjer u gnostičkoj epistemologiji, ono što je objavljeno kao fenomen u tradicionalističkoj epistemologiji moguće je pronaći i unutar racionalističke epistemologije čak unutar jedne škole mišljenja. Na uviđanju ove činjenice u našem vremenu javlja se komparativna filozofija, čije korjene, istini na volju, iznalazimo već početkom 18. stoljeća, shodno zapadnom računanju vremena, a koja insistira na eksplikacijama sličnosti i različitosti u pogledu istih fenomena koji se daju na jednak način u različitim tradicijama, no ovdje nije riječ o komparativnoj filozofiji zbog svih nedostataka s kojima se još uvijek nije suočila. Ovdje je namjera, stoga, izložiti fenomen objavljivanja *bitka* kao *jednosti bića* u trima gore naznačenim tradicijama naglašavajući navedene epistemološke pristupe unutar kojih se javlja pomenuto objavljivanje kod *Ibn Arebija*, *Majstera Ekhearta* i *Baruha de Spinoze*.

Iako u ranom muslimanskom društvu *gnosticism* nije uspostavljao značajnije istorijske konsekvence zbog bučnoga početka dijaloga *ortodoksije*¹ i *racionalista* (Velajati 2016: 773), *gnosticism* u obličju škole mišljenja javlja se s Ibn Arebijem², o čemu ćemo govoriti u jednom dijelu ovoga rada. Naravno, uz temeljne postavke koje su sačinili članovi *Ihvanu-safa*³, između ostalih i Ibn Arebi misli bitak kao biće, biće misli kao egzistenciju, a samim tim egzistenciju misli kao prirodu, zbog čega je protjeran iz svojega doma – od strane jednog dogmatskog načina mišljenja.

Tako će i hrišćanska misao kao odgovor patristici, na tomu tragu, formirati svoje mišljenje praveći istu shemu u interpretaciji bitka kao bića uz egzemplanan primjer ranog srednjovjekovnog hrišćanskog gnostičkog mišljenja

1 *Rel.* tradicionalno učenje.

2 Abu Abdulah Muhamed ibn Ali ibn Muhamed ibn Arebi al-Hatemi at-Ta'i.

3 *Rel. fil.* Braća čistote, tajno filozofsko društvo.

kod Majstera Ekharta.¹ Riječ je o vremenu kada je posredstvom krstaških pohoda papa postavljen i za svjetovnog vladara, uslijed čega se, kao odgovor na materijalno bogatstvo crkve, javljaju dominikanci, od kojih proistječe Ekhart, ali i franjevci, te mnogobrojni pojedinci nezavisnog i kritičkog duha među laicima: begini, begardi itd. Ipak, ovdje nije riječ o pukoj interpretaciji bitka, i njihova učenja nisu osobita zbog tadašnjeg sveopšteg mišljenja bitka kao bića (vidjeti: Heidegger 1985), nego po interpretaciji bića kao jednosti i po uspostavljanju jedne mistične slike svijeta, na jednoj, i racionalističke slike svijeta, na drugoj strani.

Posebno, istu tezu samo na drugačiji način, na tragu suprotstavljanja ortodoksiji u jevrejskoj tradiciji, zastupao je Baruh de Spinoza², koji je bez bilo kakve istrage ekskomuniciran zbog zastupanja postavke: *Deus sive natura*.³ Riječ je ovdje, naime, o kasnom srednjem vijeku i maloj jevrejskoj zajednici na Zapadu, koja ovoga puta nije mogla dovoljno zamistifikovati novopojavljenu mistiku izloženu racionalnom metodom i tek tako neortodoksnu misao učiniti zaboravljenom, kao što je bio slučaj ranije (vidjeti: Scholem 1995).

Slijedeći naznačenu liniju misli, u ovom radu predstavimo objavljanje bitka kao jedinstvo bića primjerom jedinstva prirode kao egzemplara za uozbiljenje pomenute teze, uz napomenu za korišćenje pojma *jednost* stoga što je jedinstvo razumijevano kao stanje onoga što sačinjava jedno, što je za jedno, sjedinjeno.

2.0. Uvođenje u kontekst

2.1. Priroda kao uozbiljenje objavljanja bitka kao jednosti bića

U suvremenim interpretacijama, priroda je, zbog mnoštva disciplina koje predmetno uzimaju prirodu za proučavanje, interpretirana kao slika svijeta.⁴ Kada bismo sve slike svijeta sistematizovali, mogli bismo ih podvesti

1 Eckhart von Hochheim Ordo Predicatorum.

2 Benedito de Spinoza, Benedict de Spinoza.

3 Bog ili priroda.

4 Ukoliko govorimo partikularno o prirodi – tada možemo govoriti o slikama svijeta: prirodnonaučnoj slici svijeta kao paradigmi – za matematičara priroda nije isto ono što pod prirodom razumije pjesnik; kulturološkoj slici svijeta – svijet u dimenziji umjetnosti; psihološkoj slici svijeta – svijet kao iskustvo afekcija i emocija; možemo govoriti o teološkoj slici svijeta nasuprot ateističkoj slici svijeta; o slici svijeta – kartezijanski rečeno – kao *res extensa*, koja se poklapa sa pojmom neposredno iskustvene okoline; o slici svijeta kao o subjektivnom doživljaju – kao individualno doživljenoj prirodi; o slici svijeta kao o moralnom horizontu: neko je moralan, čestit, vrijedan, pristojan: po prirodi, a gdje se priroda u tom slučaju pozicionira u moralnu esenciju iskazivu u socijalnom prostoru; o slici svijeta kao o onome bitnom i samoj biti: stvari po prirodi su [...] u prirodi slučaja je da [...]

pod dvije osnovne: sliku svijeta *fizisa* [φύσις] i sliku svijeta *metafizisa* [τὰ μετὰ τὰ φυσικά] (vidjeti: Weizsacker: 1988).

Priroda u grčkoj riječi *fizis* [φύσις] nije ono što je za fizičara ili astronoma ili prirodonaučnika, nije objekt za subjekt, nego ono što je sadržano u riječi *fizis* [φύσις] jeste ono što raste, teče, rađa – priroda je ono što je sadržano možda u latinskoj riječi *materia*. Semantički korijen je *mater*, a što je majka: roditeljica. *Metafizika* [τὰ μετὰ τὰ φυσικά] misli prirodu iza *fizisa* [φύσις], i to raspravljajući o prvim i temeljnim stvarima, o smislu i bitku i prapočecima, te ona može biti ontologija, teologija i kosmologija¹ [onto-teo-kosmologija].

Iz ovoga proizlazi da je sam pojam prirode umnogome slojevit.

2.2. Pitanje metafizičke slike svijeta: diferencije između filozofske i gnostičke epistemologije: gnosticizam kao misticizam – misticizam kao gnosticizam

Naravno, iako je pojam prirode promatran iz svake pojedinačne nauke – ipak su sve perspektive svodive na dvije: fizičku i metafizičku. Što se tiče metafizičke slike svijeta, u filozofiji je riječ o raspravljanju filozofskom metodom, naime, metafizika je prva filozofija (vidjeti: Aristoteles 1988) i to je ono što u izvjesnom smislu zatičemo u ontologiji, no metafizička pitanja su promatrana, s druge strane, u teologiji – nasuprot filozofskoj: filozofskom i gnostičkom metodom, posebno.² Naravno, izvjesno je da postoje teološke škole koje filozofskom metodom tumače metafizička pitanja i tu je riječ o *skolastici*, ali određene teološke škole negiraju validnost filozofske metode³ i zastupaju tezu o neophodnosti raspravljanja metafizičkih pitanja iz pozicije: iznad stupnja razuma. Riječ je naime o gnostičkom pristupu unutar religijskih misticizama kao učenja koja se temelje na pretpostavci o mogućnosti sjedinjenja čovjeka s božanskim, a metodom iznad položaja razuma držeći da metafizička pitanja nisu raspravljiva metodama izgrađenim na samome razumu. Stoga, misticizam bi trebalo tako razumjeti, praveći izričitu distinkciju između velikih religijskih misticizama i magijskih slika svijeta u kojima je priroda doživljena kao nešto živo, nadmoćno, kao oduhovljeni mehanizam, kao uslovljavajući princip [...]; naime, kao pokušaj da se onome nerazumljivom doda karakter razumljivog, što su primordijalna znanja.

1 Distinkcija *metafizike* na ove tri oblasti: ontologiju, teologiju i kosmologiju uvrštena je shodno najučestalijim navodima o trostrukom grananju *metafizike* iako, naravno, ima i drukčijih mišljenja.

2 Riječ je o dvije najzastupljenije metode raspravljanja metafizičkih pitanja u teologiji, premda ih, moguće, ima više.

3 Ibn Arebi, recimo, u *Mekanskim otkrovenjima* piše: „Stvorenja božja ne donose sud o Bogu. A razum, mišljenje i racionalno promišljanje također su božja stvorenja“ (Ibn Arebi 2004: I/31, 597).

Na tom tragu, epistemologija kao nauka o opštim uslovima istinitosti o objektivnoj važnosti spoznavanja podrazumijeva logiku i teoriju spoznaje, ukoliko je riječ o filozofskoj disciplini, ali iz pozicije gnostika, kao sljedbenika škole misticizma, izvjesno znanje ne zahtijeva empirijsku osnovu stoga što se gnostik protivi racionalnoj ili diskurzivnoj metodi insistirajući na spoznavanju iz pozicije iznad stupnja razuma. Naime, riječ je o učenju nastalom kao odgovor strogom racionalizmu smatrajući metode epistemologije koje su izrađene na samom razumu nedovoljnim za spoznaju onoga što je izvan iskustva, uz pretpostavku o mogućnosti spoznaje onoga što je izvan iskustva iz položaja iznad položaja razuma.

Stoga priroda za gnostika nije ono o čemu on misli nego ono čime on misli budući da gnostik, kada percipira, vidi sebe i predmet percepcije kao jedno.

2.3. Teizam, panteizam, pananteizam

Na tome tragu, kao uvod u kontekst neophodno je razjasniti distinkciju između pojmova: teizam, panteizam i pananteizam, stoga što je teorija o prirodi kao *jednom* mišljena trostruko ili mnogostruko, a kako bi govor o interpretaciji prirode kao *jednosti*, u primjeru tri religijske tradicije, bio određeniji.

a) Teizam

Teizam možemo definisati kao vjerovanje u Boga, Stvoritelja svijeta, koji se izvan njega nalazi i njime upravlja. Dakle, riječ je, u izvjesnom smislu, o transcendenciji Boga spram svijeta, odvojenosti Boga od svijeta Svojim Bićem. Tako teizam posjeduje sliku prirode kao subjekta koji je stvorio Bog isto kao što je stvorio i samog čovjeka, a priroda je data čovjeku na čuvanje i upravljanje prema zakonitostima objavljenim u obliku svetog teksta. Shodno tome, Bog je stvorio svijet i dao ga čovjeku na raspolaganje, čuvanje, upravljanje, posjedovanje. U teološkoj perspektivi svijet je tvorevina i čovjek nije tvorac, naprotiv, sve što je dato jeste tvorački akt Boga, gdje se čovjek postavlja kao kreatura kojoj je svijet dat na raspolaganje u skladu s objavljenim zakonitostima.

b) Panteizam

Panteizam možemo definisati kao učenje u kome se priroda promatra kao očitovanje božanstva držeći da je Bog sveukupnost postojećeg. Drugim riječima, panteisti imaju tezu da je iza mnoštva elemenata opšte jedinstvo koje prožima sve elemente, a pritom sadržavajući elemente sakralnosti, svetosti, božanstvenosti, itd. Riječ je, naime, o mišljenju prirode kao Boga

odbacujući u cijelosti teističke tvrdnje o božjoj odvojenosti od prirode i svijeta uopšte. Odnos teista i panteista umnogome je isključujući budući da teisti anatemišu panteiste, a panteisti postavljaju pitanje da li teistički Bog uopšte postoji ili ne (Levine 1994: 93) – budući da je sasvim evidentno da panteističko viđenje Boga kao prirode ne može biti jednako teističkom viđenju Boga kao najvišeg Bića Koje je izvan svijeta i njime upravlja (vidjeti: Sales 1997).

Prvi vid ovoga tumačenja jeste da ovo biće jeste svijet, što u krajnjem znači da Bog nije ništa više do imenovanje svijeta. Drugi vid tumačenja je da ovo biće jeste Bog, a svijet je nepostojeći (Kakaji 2016a: 12).

c) Panenteizam

Panenteizam možemo definisati kao učenje u kome se priroda promatra kao očitovanje božanstva smatrajući da je Bog sve što postoji. Drugim riječima, prema panenteizmu nastoji se pomiriti teizam i panteizam (Sales 1997: 295) smatrajući da je priroda sve što postoji, ali tako što postoji u Bogu, tako da Bog obuhvata i prožima svu prirodu prihvatajući da je božja egzistencija umnogome veća od prirode tako da je priroda ne obuhvata potpuno (Owen 1971: 74). U svakom slučaju, panenteizam prihvata transcendentnost Boga, za razliku od panteizma, ali pristaje i na tezu božje obgrljenosti cjelokupne prirode i imanentnosti njoj, tako da sve što jeste na takav način jeste da je u Njemu.

Stoga su neki autori naglašavali: panenteizam se razlikuje od panteizma po tome što se kod panenteizma vjeruje da u božjoj Biti postoji nešto što je transcendentno i nezavisno od svijeta (isto: 65).

3.0. Jednost prirode kao jednost bića

Ibn Arebi (1165–1240), Majster Eckhart (1260–1328) i Baruh de Spinoza (1632–1677), iako su živjeli u različitim periodima i nisu se međusobno poznavali, imali su učenje koje se može u određenim segmentima smatrati zajedničkim: mislili su bitak kao biće, biće kao egzistenciju, egzistenciju kao prirodu, a pritom su to mislili kao *jednost bića* (*vahdat al-vudžud*): mišljenje bitka kao apsolutnog bića, odnosno kao jedinstvo postojanja, opstojanja, života, ukupnost elemenata koji čine sam život, priroda; gotovo da je nemoguće jednoznačno definisati u obliku sažetog, jasnog i što je moguće preciznijeg tumačenja pojma kako bi se postigao konsenzus za sve škole mišljenja koje misle ovaj pojam.

Kroz panenteizam, a panteizam naročito, jednost bića kao jednost prirode mišljena je u svim religijskim i filozofskim tradicijama, a osobito nije

strana u magijskim slikama svijeta: okultizmu, primordijalnim znanjima, pokretu *Nju ejdž* itd.

Tako se o jednosti bića može misliti na dva načina. „Prvi način je da na jednost bića (prim. pr.) gledamo kao na pitanje koje je izvorno ontološko u svom opštem značenju i, u tom slučaju, ono poprima potpuno filozofski diskurs [...] Drugi način je da pitanju jednosti bića (prim. pr.) pristupamo kao jednom posebnom razumijevanju u poglavlju o spoznaji Boga [...] i u ovom slučaju tema će poprimiti obličje teološkog i gnostičkog (prim. pr.) diskursa“ (Kakaji 2016a: 5–6).

3.1. *Ibn Arebijevo objavljivanje bitka kao jednosti bića*

Neophodna bi bila studija o odnosu razvoja metafizike u Persiji (vidjeti: Iqbal 2005) i Ibn Arebijevo mišljenje stoga što se on prvi pojavio u muslimanskom društvu sa tezom o *jednoći* na način koji je predmetan u ovom radu, a slične ideje mogle su se naći u manihejstvu, zoroastrizmu, hinduizmu i njegovim ograncima, kao i drugdje. Bilo bi neophodno izraditi studiju o razvoju Ibn Arebijeve misli (vidjeti: Hafizović 1995) stoga što se o tome kod nas još nije dovoljno pisalo, nego se uglavnom bavilo analizama njegovog *Fususa* i *Futuhata*. Naime, Ibn Arebi, rođen u mavarskoj Andaluziji, na stjecištu jevrejske, hrišćanske i muslimanske kulture, nakon studija u Lisabonu odlazi na hodočašće u Meku posjetivši mnogobrojne gradove islamskog svijeta i upoznavši najznačajnije mislioce toga vremena, gdje se upravo upoznaje sa mističnim učenjima i docnije piše dugi niz godina svoje djelo *al-Futuh al-Makkija* [Mekanska otkrovenja] u kojem zastupa misao koja je predmet ovog rada.

Naime, najznačajnija teza koju je zastupao Ibn Arebi, i koja zauzima centralnu ulogu u njegovom učenju, jeste: *jednost* bića, odnosno *vahdat al-vudžud*.¹

Tri osnovna tumačenja učenja o jednosti bića temelje se na: 1. čisto jedinstvo, odnosno jedinstvo Boga i svijeta; 2. neistost – istovremeno s jednim vidom sjedinjenosti koje se naziva otjelovljenje, sjedinjenost kao i jedinstvo bića i mnoštvo bića; 3. istost u neistosti – jedinstvo u samome mnoštvu ili mnoštvo u samome jedinstvu. Svakom od ovih tumačenja je upućena primjedba da je u sukobu sa razumom ili da je u sukobu sa vjerom ili da je u sukobu i sa razumom i sa vjerom istovremeno (Kakaji 2016b: 23).

1 Sintagma *vahdat al-vudžud* kod nas je prevedena kao „jedinstvo egzistencije“, „jedinstvo postojanja“, „jednost egzistencije“, „jednost prirode“ i sl.

Shodno različitim razumijevanjima Ibn Arebijeve osnovne teze, dolazi do toga da njegovo učenje ortodoksija svrstava u panteizam, njegovi sljedbenici u teizam, a racionalisti, neki mistički pravci i drugi u panenteizam. Riječ je o osnovnim i najučestalijim odnosima, ali evidentno je da neki mali broj ortodoksije prihvata Ibn Arebijevo učenje kao teizam, dok mali broj njegovih sljedbenika promovira panteizam u njegovom učenju, i sl.

Poblize, Ibn Arebijevo učenje ogleda se u tezi da se onaj koji spoznaje mora riješiti predrasude o subjektivnom i objektivnom, spoljašnjem i unutrašnjem, prvom i drugom. Spoznajni subjekt mora se sjediniti s predmetom percepcije – a shodno tome da je za gnostike spoznavanje Boga nužnost – ovdje je evidentno sjedinjenje s Bogom (vidjeti: Merkur 1996: 139). Naime, Ibn Arebi, tumačeći *jedno* u jednom stihu, kada bismo ga opisno interpretirali, navodi da je *jedno* kod Arapa imenovano kao *Alah*, kod Persijanaca kao *Hoda*, kod turkijskih naroda kao *Tanri*, kod Abesinaca kao *Vak*, kod Grka kao *Zevs*, kod Jevreja kao *Jahve*, kod zapadnjaka kao *Kreator* [...] (Ibn Arebi 2004: 360) i to je *ono jedno* koje je nužno spoznati zastupajući tezu koja će se razviti docnije u transcendentalno jedinstvo religija (vidjeti: Schuon 1997).

Kaže Ibn Arebi: „Na ovom mjestu osim Njega nema nikog i ničeg drugog i ne postoji osim Njega nijedna druga zbilja, On je u pogledu bitka identičan stvorenjima [...] jer za Njega kažeš On nije On, ti nisi ti“ (Ibn Arebi 2008: 76).

Sasvim je evidentno da se suština *jednosti* ogleda u dodjeljivanju egzistencije (vidjeti: Avani 2013: 191) samo Bogu uz negiranje egzistencije svemu drugome što nije On – tako smatra Ibn Arebi da je cjelokupna priroda, pa i sam čovjek, manifestacija božja. Dakle, ovdje je riječ o *jednosti* koja se ogleda u tome da su sva bića *bitak* u singularu, odnosno da sve što jeste upravo jeste Bog, pa tako i cjelokupna priroda, u svim slikama svijeta unutar kojih se otkriva, jeste samo *jedno*: Bog; dok iz ovako navedene teze proizlazi da ne postoji ništa drugo osim Boga.

Budući da je na prvi pogled riječ o paradoksu – u kasnijim filozofskim školama u islamu ispostaviće se da ovdje zapravo ne postoji paradoks – stoga što razumsko promišljanje ne može objediniti teze koje stoje u kontradikciji da nešto jeste kao što priroda jeste, ali u isto vrijeme i nije, nego je u *jednosti*, odnosno u Bogu, istoričari filozofije navode kako je ovdje zapravo riječ, kao što je prethodno navedeno, o zastupanju spomenute teze iz „položaja iznad položaja razuma“. Stoga je takva spoznaja namijenjena samo za gnostike koji su u stanju da objedine kontradiktornosti, suprotnosti, oprečnosti.

Ibn Arebi kaže: „Iz jednog aspekta, Bog jeste stvorenja, stoga primite poruku, a iz jednog drugog aspekta Bog nije stvorenja, pa se otrijeznite“ (isto: 79).

Ova misao za dogmatsku kulturu mišljenja bila je i više nego nesuvisla: promatrati prirodu kao samoga Boga – ne Njegovu sliku, Njegov znak, Njegov duh, nego kao Njega samoga, a pritom i samoga sebe vidjeti kao Boga

– sve što jeste samo je Bog. Ipak, Ibn Arebi nije ovoliko izričit, njegove misli su poetske i riječ je o interpretacijama njegovih ideja.

Da bi se čovjek uvjerio u ovu stvar, ostaju dva puta. Jedan je put duhovnog osvjedočenja podržan vjerom i vjerovanjem [...] Put drugi svojstven je onima koji nemaju pristupa duhovnom osvjedočenju, a on je, kao prvo, priznanje da postoji položaj ponad položaja razuma, a drugo, prihvatanje posredstvom vjerskih tekstova postojanja položaja ponad položaja razuma (Kakaji 2016b: 30).

U ovom kontekstu, pozicija *ponad položaja razuma* našla se kao adekvatna za zastupanje stavova koje razum ne može da pojmi, nego ih može prihvatiti kao takve ili spoznati duhovnim osvjedočenjem.¹

3.2. Otkrivanje bitka kao jednosti bića kod Majstera Eckharta

„Koliko ti izađeš iz svih stvari, toliko, ni manje ni više, ulazi Bog sa svim svojim, ukoliko se u svim stvarima potpuno lišiš onoga što je tvoje“ (Eckhart 1991a: 20).

Eckhart, kao i Ibn Arebi, u svojim djelima ukazuje na neophodnost oslobođenja od prirode kako bi sâm postao priroda, oslobođenja od materije kako bi sâm postao materija, oslobođenje od duha kako bi sâm postao duh, oslobođenja od egzistencije kako bi sâm postao egzistencija: kako bi bio sjedinjen s Bogom. Ipak, priroda, materija, duh, samo jeste ništa. Kako je moguće to ništa da ipak jeste, Eckhart se ne pita budući da polazi s pozicije iznad položaja razuma. Stoga on u dvadeset šestom članku kaže da su sva stvorenja čisto ništa, ne da su ona nešto sitno ili uopšte bilo šta, nego da su čisto ništa.

Na tome tragu, na temelju službenih ovlašćenja kelnskog nadbiskupa u rimskoj Kuriji, ustanovljeno je, po priznanju samoga Eckharta, da je propovijedao, poučavao i zapisivao dvadeset i šest članaka od kojih je papa Ivan XXII, uz konsultacije s doktorima teologije, sedamnaest članaka označio kao zabludu ili ljagu jeresi, a ostalih jedanaest kao smjele i sumnjive.

Pobliže, Eckhart smatra da je Bog u svim stvarima, te su stoga stvari čisto ništa, odnosno da je Bog opšteprisutan, nemjerljiv, nedjeljiv, spoznatljiv za one koji se upute na put spoznavanja – svi drugi su ništa, kao i oni koji su spoznali, misleći na gnostike, s tim da su gnostici koji su spoznali Boga sjedinjeni. Biti sjedinjen s Bogom za Eckharta znači biti sjedinjen sa samim sobom. Eckhart kaže:

¹ Pod tezom „duhovno osvjedočenje“ misli se na subjektivni utisak, a ne na realitet zbilje u pogledu egzistencije Boga, egzistencije uopšte, a u ovom slučaju prirode.

Oko u kojem vidim Boga jeste ono isto oko u kojem Bog vidi mene; moje oko i božje oko jeste jedno oko i jedno gledanje i jedno spoznavanje i jedna ljubav (Eckhart 1991a: 208).

Stoga istorija filozofije Ekhearta svrstava u hrišćanski njemački misticismizam kao najistaknutijeg predstavnika, uz njegova dva najglasovitija učenika: Johanesa Taulera i Hajnriha Suzo.

Ekheart je spekulirao o božanskoj biti, o čovjekovoj biti, o odnosu Boga i čovjeka, o duši, o slobodi, o smrti, o ljubavi, a naposljetku i o sjedinjenju s Bogom. Tako za Ekhearta sve što nas okružuje jeste priroda, a priroda jeste ono što spoznajnim moćima percipiramo u spoznajno-teorijskom smislu, pa upravo zbog te prirode kao takve sasvim je izvjesno da svako osjeća nemir, svaka duša doživljava razočaranje, tugu i bol, a spokoj se pronalazi samo ukoliko priroda i čovjek postanu *jedno*, ukoliko čovjek i priroda i sve stvari i sve slike svijeta postanu *jedno*. Za Ekhearta to *jedno* jeste Bog, sjedinjenje svega sa samim Bogom: potpuno blaženstvo, potpuna ljubav i mir – samo tako je moguće izbjeći nemir i svako zlo. Ekheart piše:

Percipirati Boga i biti percipiran od Boga, vidjeti Boga i biti viđen od Boga u stvari je isto. Sve dok percipiramo Boga ili dok Ga vidimo, znamo da je On taj koji uzrokuje da znamo i vidimo (Eckhart 1991b: 325).

Bog je sjedinjen sa svime posredstvom imena Jedini. [...] U tom Jedini – Bog i duša, u stvari bivaju Bog i sve stvari, postaju Jedno. Osim glagola biti ne postoji ništa drugo u čemu bitak, egzistencija, uzrok, posljedica, roditelji i dijete mogu biti jedni pored drugih, nalaziti i vidjeti jedni druge i ljubiti jedni druge (Eckhart 1986: 160).

Na ovome mjestu duša vidi Boga bez zastora. [...] Duša ovdje ne zna ni za što drugo osim za božju egzistenciju. Ako bude svjesna ili shvati da je u stanju svjedočenja ili spoznavanja ili ljubavi prema Bogu [...], to će značiti da je napustila to stanje i da se ponovo vratila na prvu razinu (Eckhart 1991b: 516; Kakaji 2016c: 48).

Ovakve rijetko javno iznošene ideje u obliku propovjedi Ekheart je glasno iznosio u crkvi, a laik, odnosno onaj koji nije pripadao sveštenučijoj ili redovničkoj zajednici u hrišćanstvu, nije mogao potpuno razumjeti o čemu to Ekheart zapravo priča, uslijed čega je Ekheartovo učenje postalo sumnjivo papi, lično.

Da bih spoznao Boga, ne treba da budem nešto drugo do On, a i On ne bi trebalo da bude nešto drugo do ja. Naime, Bog treba biti upravo ja,

a ja upravo Bog i treba postojati takvo jedinstvo da onaj On i ovaj ja budemo jedna priroda (Happold 1936: 273).

Evidentno je kako su Ekhartove teze umnogome izričitije od Ibn Arebijevih, koje su pjesnički sročene, dok Ekhart sasvim pojašnjavajućim govorom naznačuje da biti sopstvo i biti Bog jeste jednako i isto. Stoga se Ekhart, odgovarajući na napade koji su uslijedili na njegovo učenje, s čuđenjem pita zašto napada nema više jer postoje stotine mjesta u njegovim govorima i spisima koje ograničenost uma kritičara ne može da razumije; ono što ne mogu razumjeti, oni proglašavaju za jeres, a Ekhart je svjestan kako njegove teze ne mogu razumjeti jer govori smiono, neuobičajeno, drukčije, no istrajavajući na takvom izražavanju, Ekhart kazuje da se o najuzvišenijim upitanostima kakav je Bog i ne može govoriti drukčije. Razlog tome je suprotstavljanje epistemologija – gnostičke, koju je zastupao Ekhart i kojom je tumačio pitanje bitka, i racionalne epistemologije, koju su zastupali kritičari njegovih učenja. Ipak, poznajući istrajnost svojih kritičara, Ekhart je objašnjavao svoje spise koristeći jednostavan jezik za misli koje su dotad bile bogohulne u hrišćanskom kanonu. Naravno, kao i Ibn Arebijeve, teze koje je zastupao Ekhart nisu bile prijemčive za svako uho, stoga su njegovi učenici nakon svrgnuća svog učitelja nastavili da tajno prenose njegovo učenje.

Ekhart je svoje učenje potvrdio kao teizam, a ortodoksija je njegovo učenje označila kao panteizam, dok su njegovi učenici, kako bi pokušali da ga spasu od pogubljenja, zastupali tezu duhovnog osvjedočenja, a ne panteizma, vremenom se približavajući ideji panenteizma.

3.3. Spinozino otkrivanje bitka kao jednosti bića

Spinoza, kod koga priroda nije degradirana i nije mrtvi objekat koji je dat subjektu na raspolaganje, iznosi tezu sadržanu u obliku za jevrejsku ortodoksiju jeretičke misli zbog čega je izbačen iz jevrejske zajednice. Naime, riječ je o tezi koja za dogmatski način mišljenja nije prihvatljiva – izjednačio je Boga i čovjeka: *Deus sive natura*; što je u jeziku teizma na prvi pogled nedopustivo – kao i na primjeru Ibn Arebija i Ekhart. Kada je Spinoza govorio o ontološkim atributima supstancije, govorio je u kategorijama nepodnošljivim za tadašnje uho jer Spinoza je tada evocirao nešto što je zaboravljeno, a stoji na početku zapadne filozofije još kod Parmenida.¹ Razlog za to je što je Spinoza završio studije filozofije i teologije, studije kabalističkih spisa, ali s

¹ *Fil.* grčki filozof, glavni predstavnik elejske škole koja svijet smatra nepromjenjivim i nepokretnim bitkom, a promjene i kretanje prividom osjetila; daleki predsokratovski početak metafizike i idealističke filozofije u zapadnom mišljenju.

druge strane i skolastike i studije latinskog jezika (vidjeti: Nadler 1999: 64), te je i svoju filozofiju utemeljio na skolastičkim pitanjima.

Tako je još i u *Kratkoj raspravi* Spinoza otvoreno pokazao svoju spremnost da se uhvati ukoštac sa praznovjerjem i da uz podršku zdravog prirodnog razuma otkrije sve besmislenosti pojedinih vjerskih dogmi (vidjeti: Spinoza 1983: 22).

Naime, on svoju tezu pokušava da dokaže racionalnom metodom, za razliku od Ibn Arebija i Majstera Ekharta koji dokazuju gnostičkom metodom, zbog čega i svom glavnom djelu naslovljenom kao *Etika* daje podnaslov „Geometrijskim redom izložena i u pet dijelova podijeljena“. Tako Spinoza u svojoj *Etici*, glavnomu djelu u kojem je izložio svoje učenje o *jednom*, iznosi tezu da ničija egzistencija nije u većoj sigurnosti nego egzistencija samoga Boga. Osim ontološkog dokaza, Spinoza iznosi i kosmološki dokaz: ili ne egzistira ništa ili egzistira samo Bog (vidjeti: Yirmiyahu 1992: 3). Za razliku od Ibn Arebija i Majstera Ekharta, evidentno je da Spinoza ne zastupa tezu o položaju iznad stupnja razuma, nego pokušava metafizička pitanja dokazati filozofskom metodom.

Naime, ono što čini Spinozin sistem značajnim u historiji zapadne filozofije jeste upravo prvi sistematski panteizam (Lloyd 1996: 40). Naime, za Spinozu su pojmovi *Natura* i *Deus* u identitarnom odnosu, oni nisu različni, nisu odvojeni na način kako insistiraju teisti. Stoga, Spinoza iznosi tezu: *Deus sive natura* – već u prvom poglavlju *Etike*. Za Spinozu Bog kao *natura naturans* i *natura naturata* samo je jedna priroda promatrana s dvije strane.

Pošto Bog i svijet nisu dvije stvari nego potpuno u Bogu i Bog potpuno imanentan svijetu, pošto su sve pojedine stvari samo modusi božanskih atributa u kojima se izražava samo biće božje, to se ni svijet i red stvari u njemu ne mogu odvojiti od Boga niti smatrati kao samodovoljno djelo božje koje je On mogao izostaviti (vidjeti: Spinoza 1983: 73).

Sasvim je evidentno da za Spinozu postoji samo *jedna* supstancija koju razumijevamo kao Bog ili priroda, a ogleda se kroz *causa sui* – uzrokujući sama sebe – beskonačna, s mnoštvom atributa. Tako Spinoza isključuje svaku pomisao na teizam zastupajući i potpuni determinizam, držeći sve povezano s apsolutnim kauzalitetom ne priznajući mogućnost slučajnosti. Ovo je bio još jedan od razloga da jevrejska zajednica Spinozu ekskomunicira prokletstvom kakvo je rijetko zabilježeno u historiji: zabrana svim vjerujućim da počnu s njim da govore, zabrana boravka s njim, zabrana približavanja njemu bliže od četiri lakta – što je nagnalo Spinozu da latinizuje svoje ime i povuče se iz javnoga života. Ipak, Spinozu nije samo ekskomunicirala jevrej-

ska zajednica, nego zbog svoje teološko-političke rasprave, tumačeći *Bibliju* na dotada neviđen način, biva osuđen i od hrišćanske zajednice kao najgrješniji otpadnik (vidjeti: Yirmiyahu 1989).

Ipak, Spinozin govor o prirodi mnogo je izričtiji od govora Ibn Arebija i Majstera Ekharta stoga što on eksplicitno navodi: *Deus sive natura*; i ostaje pri tom stavu. S druge strane, Ekhartovi učenici, braneći ga od Crkve, izlaze sa tezom o duhovnom osvjetločenju, a Ibn Arebi je u svojim stavovima bio još suptilniji. Nasuprot njima, Spinoza nema pretenzije da svoju tezu nametne kao teizam, nego kao raspravljanje teističkih i/ili filozofskih pitanja filozofskom metodom.

Filozofski ideal, koji je Spinoza svojim životom autentično afirmisao, vidljiv je i u završnim riječima njegove *Etike*: „Mudar čovjek, ukoliko se takvim smatra, jedva poznaje duhovni nemir, ali budući da je svjestan sebe, i Boga, i stvari, nekom vječnom nužnošću nikada ne prestaje postojati, nego uvijek posjeduje istinski duhovni mir. Ako put na koji sam ukazao da vodi prema tome izgleda previše težak, ipak se može naći. Doista, nužno mora biti teško to što se tako rijetko pronalazi. Zar ne bi bilo moguće, kad bi nam spasenje bilo nadohvat ruke i kad bismo ga nalazili bez truda, da bi ga gotovo svi zapostavljali? Ali sve što je savršeno, isto je tako teško kao što je i rijetko.“

4.0. Zaključni govor

Sukobi uopšte dešavaju se zbog epistemologija koje su različite, a predstavljaju se kao iste u diskursu; odnosno riječ je o prilasku istim pitanjima na različite načine, pa ćemo vidjeti da ono što možemo naći u gnostičkoj tradiciji hrišćanstva, iste fenomene kao objavljene možemo naći u gnostičkoj tradiciji hinduizma, budizma, šintoizma, taoizma, šamanizma, brahmanizma, zen-budizma, konfučijanizma, itd., a naročito unutar onoga što je zajednički korjen hrišćanstva, a to su judaizam i islam. Osim što je moguće pronaći iste fenomene jednako objavljene na primjer u gnostičkoj epistemologiji, ono što je objavljeno kao fenomen u tradicionalističkoj epistemologiji moguće je pronaći i unutar racionalističke epistemologije čak unutar jedne škole mišljenja. Na uviđanju ove činjenice u naše vrijeme javlja se komparativna filozofija, čije korjene istini na volju iznalazimo već početkom 18. stoljeća shodno zapadnom računanju vremena, a koja insistira na eksplikacijama sličnosti i različitosti istih fenomena koji se daju na jednak način u različitim tradicijama, no ovdje nije riječ o komparativnoj filozofiji zbog svih nedostataka s kojima se još uvijek nije suočila. Ovdje je namjera bila izložiti fenomen objavljivanja bitka kao jednosti bića u trima tradicijama: jevrejskoj, hrišćanskoj i muslimanskoj, akcentujući navedene epistemološke pristupe

unutar kojih se javlja pomenuto objavljivanje kod Ibn Arebija, Majstera Ekharta i Baruha de Spinoze.¹

Razmatranje jedne slike svijeta koja se ogledala u razumijevanju objavljenosti bitka kao jednosti bića u različitim kontekstima: kao teizam, pan-teizam ili panenteizam, usmjerilo je propitivanje takvog stanovišta sa gnostičke i racionalističke epistemologije u primjeru trojice mislilaca: Ibn Arebija, Majstera Ekharta i Spinoze, kako bi se ispitala teza o objavljivanju bitka kao jednosti bića u različitim spoznajno-teorijskim teorijama. Naime, u radu se, u saglasnosti s objavljivanjem istog fenomena na različite načine, željelo izložiti učenje trojice mislilaca koji kroz gnostičku i racionalističku metodu dolaze do istovjetnog fenomena: bitka kao jednosti bića. U poglavlju o Ibn Arebijevom objavljivanju bitka kao jednosti bića mogli smo vidjeti gnostička stanovišta u muslimanskom društvu o pitanju bitka kao jednosti bića gdje Ibn Arebi na literaran način, umnogome poetski, dolazi do fenomena koji će docnije biti razumljen kao jednost bića. Na tom tragu, u drugom poglavlju o Ekhartovom objavljivanju bitka kao jednosti bića mogli smo vidjeti u hrišćanskoj tradiciji kako egzemplaran primjer njemačke gnoze do iste postavke o objavljivanju bitka kao jednosti bića ukazuje na mnogo suptilniji način negoli njegov prethodnik iz muslimanske tradicije – on svojim izričitim eksplikacijama insistira na objavljivanju bitka kao jednosti bića i svoj rad objašnjava drugim kasnijim radovima gdje cjelokupni opus određuje pomenutim pitanjem kao centralnim. Najzad, u poglavlju o Spinozinom otkrivanju bitka kao jednosti bića mogli smo vidjeti u jevrejskoj tradiciji kako se, za razliku od gnostičke metode kakvu smo imali priliku vidjeti u muslimanskoj i hrišćanskoj tradiciji, racionalnom metodom dolazi do fenomena bitka koji mu se predočava na jednak način; dakle, kao jednost bića.

Zaključni govor se ogleda u obrazlaganju uvodne hipoteze da je riječ o učenjima različitih škola mišljenja koje svoja učenja opravdavaju s pozicije iznad stupnja razuma, dakle u slučaju Ibn Arebija i Majstera Ekharta i s pozicije samoga razuma u slučaju Baruha Spinoze, ali u oba slučaja dolazeći do istog fenomena, naime kao otkrivanja bitka kao jednosti bića.

Upravo zbog zastupanja ove kao i drugih teza, s pomenute pozicije, učenja ove trojice mislilaca bivaju u istoriji ideja interpretirana kao teizam, panteizam ili pananteizam, a razlozi za različna tumačenja njihovih učenja ogledaju se u pitanju iz kojeg epistemološkog stanovišta se učenja trojice pomenutih mislilaca tumače. Shodno tome, vidjećemo u skladu s različitim epistemološkim pristupima ovoj temi da se tumačenja fenomena objavljivanja bitka kao jednosti bića ogledaju mnogoznačno i to tako da čak unutar jedne škole mišljenja spomenute teze budu razumijevane različito. Shodno tome, zaklju-

1 Usp. Uvod.

čno dolazimo do postavljanja pitanja koje smo imali pretenziju da postavimo kao krajni rezultat ovoga rada: šta se mislilo pod objavljivanjem bitka kao jednosti bića?

Objavljivanje bitka kao jednosti bića, bilo tumačeno kao teizam, panteizam ili pananteizam, predstavlja sliku svijeta iz perspektive gnostičke i racionalističke epistemologije (ali mogućno i mnogih drugih epistemoloških stanovišta) koja biće razumije kao singularno biće i sve što jeste razumijeva kao *jedno*. Na tom tragu, da li se radilo o utjelovljenju, ozbiljenju ili jednosti na bilo koji način iz bilo koje pozicije spoznajne teorije, evidentno je kako egzistencija u ovom kontekstu biva razumijevana kao *jedno*.

Primljeno: 5. oktobra 2017.

Prihvaćeno: 7. novembra 2017.

Literatura

- Aristoteles (1988), *Metafizika – prijevod s izvornika i sedmojezični tumač temeljnih pojmova*, Zagreb, Globus – Sveučilišna naklada Liber.
- Avani, Gholamreza (2013), „Pitanje egzistencije u učenju Ibn Arebija“, *Logos: časopis za filozofiju i religiju* 1 (1).
- Eckhart, Meister (1986), *Teacher and Peacher*, New York, Paulist Press.
- Eckhart, Meister (1991a), *Knjiga božanske utjehe – O korisnosti ostavljanja koje bi trebalo provesti na unutarnji i vanjski način*, II izdanje, Zagreb, ITRO Naprijed.
- Eckhart, Meister (1991b), *Breakthrough*, New York, Image Books.
- Ford, Lewis S. (1997), „Pantheism vs. Theism: A Re-Appraisal“, *The Monist – An International Journal of General Philosophical Inquiry* 80 (2): 286–306.
- Hafizović, Rešid (1995), *Teološko-filozofsko učenje o Logosu u djelu Muhji-d-Din ibn Arabija*, Zenica, Bemust.
- Happold, Frederick Crossfield (1936), *Mysticism – A study and Analogy*, London, Penguin Books.
- Heidegger, Martin (1985), *Bitak i vrijeme*, Zagreb, ITRO Naprijed.
- Ibn Arebi, Muhjedin (2004), *Mekanska otkrovenja*, Sarajevo, Bemust.
- Ibn Arebi, Muhjedin (2008), *Dragulji mudrosti*, Sarajevo, Bemust.
- Iqbal, Muhammed (2005), *Razvoj metafizike u Perziji: prilog historiji muslimanske filozofije*, Sarajevo, Connectum.
- Kakaji, Kasim (2016a), „Uvod o različitim tumačenjima vahdetul-vudžuda“, *Živa baština: časopis za filozofiju i gnozu* 2 (4): 4–24.
- Kakaji, Kasim (2016b), „Teorija jednoće egzistencije i njena dokazivost sa stanovišta Ibn Arebija i Mulla Sadre“, *Živa baština: časopis za filozofiju i gnozu* 2 (4): 24–38.

- Kakaji, Kasim (2016c), „Teorija jednoća egzistencije ili duhovno osvjedočena jednoća sa stanovišta Ibn Arebija i Ekharta“, *Živa baština: časopis za filozofiju i gnozu* 2 (4): 38–52.
- Levine, Michael (1994), *Pantheism*, London, Routledge.
- Lloyd, Genevieve (1996), *Routledge Philosophy GuideBook to Spinoza and the Ethics* (*Routledge Philosophy Guidebooks* 1st edition), United Kingdom, Routledge.
- Merkur, Daniel (1996), *Unitive Experiences and the State of Trance – Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*, New York, Continnum.
- Owen, Huw Parri (1971), *Concepts of Deity*, London, MacMillan.
- Scholem, Gershom (1995), *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books.
- Schuon, Frithjof (1997), *O transcendentnom jedinstvu religija*, Zenica, Bemust.
- Spinoza, Baruh (1983), *Etika*, Beograd, BIGZ.
- Steven, Nadler (1999), *Spinoza: A Life*, Cambridge University Press.
- Velajati, Ali Akbar (2016), *Istorija kulture i civilizacije islama i Irana*, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom“.
- Yirmiyahu, Yovel (1992), *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence*, Princeton University Press.
- Weizaescker, Carl Friedrich (1988), *Jedinstvo prirode*, Sarajevo, „Veselin Masleša“.

Pronouncing That Being is One in the Works of Ibn Arebi, Meister Eckhart and Baruch de Spinoza

Safer Grbić

Faculty of Philosophy, University of Sarajevo, B&H

In different traditions, the question of being came according to the different epistemologies that traditions represented: those who followed the rational method would ask the question of being that could be proven in a rational way, those who represented the traditional method relayed on answers coming from their tradition, or, those who represented the gnostic method, expected that the answers would come from individual maturation. Although the contest is from different epistemologies, the time has shown that epistemology basis are different, in some cases is possible to reach the same answers about being, no matter if its used rational, traditional or gnostic method. This paper shows the world according to gnostic and rationalist epistemology hypothesis as a conclusion which is supposed to be true to explain by it certain facts, or as a premise based on facts is reflected in thesis that the revelation of being as a Being we can find not just in gnostic epistemology on which is insisted in theistic circles, but also in rationalistic epistemology; what will be shown later through the example of following three philosophers: *Ibn Arebi*, *Meister Eckhart* and *Baruch de Spinoza*. At the end, as the result of this paper, there will be composed a question: What is meant by revelation of being as unity of Being following the implications which will be previously presented.

Keywords: *uniqueness, theism, pantheism, panentheism, mysticism, God, nature, Ibn Arabi, Meister Eckhart, Baruch de Spinoza*