

Dialog med Bogom in človekom

Bog, ki govori

Prvi temelj človeške osebe je odnos z Bogom, zato se lahko vprašamo, na kakšen način se ta odnos uresničuje. Med ljudmi so besede najpomembnejše sredstvo duhovne povezanosti. Kako pa lahko ta način povezanosti apliciramo na stik z Bogom?

»Usta imajo, pa ne govorijo ...«. Tako Psalm 115 označuje lažne bogove, ki jih predstavljajo maliki. Nasprotno pa Izraelov Bog pogosto govori z ljudmi: v videnjih in sanjah (prim. 4 Mz 12,6) ter v notranjih navdihih (prim. Jer 1, 4). Mojzesu je govoril »iz obličja v obličje« (4 Mz 12,8). Vendar preroki ponavadi ne povedo, na kakšen način jim je Bog govoril, kljub temu da so prepričani, da drugim posredujejo resnične božje besede (prim. Jer 20, 7), ki odkrivajo božje skrivnosti in je v njih navzoč božji Duh.

V evangelijih je božja beseda najtesneje povezana z Jezusom. On razodeva resnični pomen božjih besed, ki so bile izrečene pred njim, in oznanja, katera je božja beseda, ki je na poseben način izrečena v zadnjih časih.

Kaj pa njegovi učenci? Če je bilo v Stari zavezi preroštvo prihranjeno samo nekaterim izvoljenim, se po binkostih sveti Duh izlije na vse vernike in ti v Duhu dobijo dar »preroštva« (prim. Apd 2, 17), medtem ko so apostoli nemudoma poslani, da ponesejo Jezusove besede v ves svet (prim. Mt 28, 19).

Kako se odzovejo tisti, ki so jim naslovljene božje besede? Tako v Stari kot v Novi zavezi sta prisotni dve človeški drži: poleg tistih, ki besede sprejmejo, so tudi nekateri, ki jih zavrnejo – in v tem je drama človeštva.

Zakaj Bog »govori«?

Starogrško ljudstvo, ki se je zatekalo v božja preročišča v Delfih, priča o želji, da bi na nek način slišali, kaj govori božanstvo. Vendar grški filozofiji ni uspelo utemeljiti te religiozne prakse. Poskušala je narediti boga, ki je bolj vzvišen, večni, nepremičen, oddaljen od zadev tega sveta; posledica tega je, da ga je prisilila k molku in ga naredila za nemega malika.

Da bi človeštvo obnovilo religiozno držo, je potrebovalo razodetje Boga, ki ljubi svet, in predvsem ljudi; Boga, ki jim govori, ki je *agápe* (prim. 1 Jn 4, 8.16). Ljubezen torej izraža samo življenje Boga. Za nas življenje obstaja v odnosu, ki ga je Bog hotel vzpostaviti s človekom preko razodetja svoje ljubezni po posredovanju svojega Sina (Jn 17,3). Če se vprašamo, zakaj se k ustvarjenim bitjem obrača ravno preko »besed«, ni potrebno iskati drugega odgovora, kakor je najbolj spontani: ker v notranjem življenju Boga obstaja večni dialog med Osebam; in Sin, ki izhaja iz Očeta, je »Beseda«.

Teologija božje besede pri svetem Baziliju¹

Dva kapadoška očeta, ki sta bila tesna prijatelj, – Bazilij in Gregor Nacijanski – sta predlagala elemente prave teologije božje in človeške besede. V meniških *Pravilih* Bazilij v slogu moralistov vztraja pri strogem upoštevanju vsega, kar nam je Bog povedal v Svetem pismu. V *Pridigi o Heksameronu* pa to moralo vključi v dogmatični in kozmični kontekst.

Ker so ga povabili, da razloži skrivnost vesolja, s katero so se Grki toliko ukvarjali, je

zavzel drugačno stališče od svojih poganskih predhodnikov. Tudi njihove kozmologije so bile religiozne. Čudovita harmonija vesolja dviga duha k Bogu, zato je bila proti koncu antike tako imenovana kozmična religija pod vplivom stoikov precej razširjena in je rodila zanimive literarne dokumente. Božjo skrivnost so torej našli v opazovanju vesolja in v tej perspektivi so jo tudi interpretirali.

Bog platonikov je bila nebeška ideja, ki je oddaljena od sveta. Bog stoikov pa ni v nebesih, pač pa je, nasprotno, prisoten v svetu, kot zakon tega sveta, ki se lahko z drugimi besedami imenuje »previdnost«. Ker je absolutna in nespremenljiva resničnost, ga lahko opredelimo tudi kot usodo, *fatum*. Živeti po zakonitostih sveta torej pomeni živeti po Bogu.

Zgovorno pričevanje takšnega dojemanja lahko beremo v Senekovem spisu: »Jupitru

(Bogu) lahko pripišemo vsa imena. Ga hočeš imenovati *Usoda*? Ne varaš se. Od njega so odvisne vse stvari in on je vzrok vsega. Ga hočeš imenovati *Previdnost*? Prav imaš. Zaradi njegove odločitve je poskrbljeno za potrebe sveta, da bi ta brez ovir prišel do svojega cilja in opravil vse svoje dejavnosti. Ga hočeš imenovati *Narava*? V tem ni nič napačnega. V njem imajo vse stvari svoj izvor in njegov duh jih oživlja. Ga hočeš imenovati *Svet*? Ne motiš se. On je vse, kar vidiš: prodira v vsak del, ohranja samega sebe in vse, kar je v njem.«²

Svet je torej poln Boga, v vseh stvareh je razpršen njegov *pneúma*, duh, njegov *lógos*, misel, pomen. Ko so nekateri očetje vzeli v roke takšne spise, na primer spise Marka Avrelija, so bili v skušnjavi, da bi jih kot zelo spodbudne prenesli naravnost v krščansko literaturo. Bazilij pa obdela različne pogske



Sandro Botticelli, Žalostinka ob mrtvem Kristusu z angeli, 1490, tempera na papirni plošči, 140 x 207 cm, Alte Pinakothek, München.

kozmozologije in jih zaničljivo obsodi kot »čeneče starih žensk«. Vsi filozofi so zmedeni in osmešeni pred Mojzesovimi besedami: »V začetku je Bog ustvaril ... Ne zato, ker bi bil Bog vzrok bitij po nujnosti, ampak je v svoji dobroti ustvaril koristno delo: v svoji modrosti čudovito delo, v svoji dobroti mogočno delo« (SC 26, 93-95).

Sprejeti svetopisemski nauk o stvarjenju pomeni izpovedovati, da je zadnji princip v svetu Bog, ki je svoboden, torej oseben, ki je Oče. Ta Bog je ustvaril svet, tako da je izgovoril besedo. »Premišluj o božji besedi, ki obhaja vse stvarstvo in ga bo obhajala do konca sveta« (SC 26, 9, 2, 483). Ona je zakon veselja, vendar ostaja »beseda«. Beseda je lahko namenjena komur koli, in v tem primeru je izrečena človeku. Za človeka in samo zanj zakon sveta postane »beseda« v pravem pomenu, tista, ki jo izreka Oče v nebesih svoji podobi človeku. Svet torej ni več tiranski mehanizem, ampak kraj dialoga med Bogom Očetom in človeško osebo. »Ko mu je bila vdihnjena duša [Adamu], je takoj pogledal proti nebu. Ta pogled na čudoviti prizor veselja ga je napolnil s srečo in ljubeznijo do svojega dobrotnika [...], ki ga je naredil za družabnika in gosta angelov in mu je dal privilegij, da lahko s svojimi ušesi posluša božji glas.«⁴

Toda na žalost se je zgodil greh. Bazilij ga označi z izrazom *aboulia*, »poneumljenje«, torej stanje, v katerem nekdo sliši besede, vendar ne razume njihovega pomena. To je tisto, kar pomeni »izgon iz raja«. Odrešenje, ki nam ga je prinesel Kristus, je vrnitev k prvotnemu stvarjenju. Jezus nas ni vzel z zemlje, da bi nas odnesel kam drugam, ampak se po njem lahko znova vrnemo k dialogu z Očetom, z vesoljem, z drugimi ljudmi, torej v obnovitev raja. Po njem, ki je Beseda, lahko razumemo vse druge besede, torej vso resničnost. Poleg tega smo zato, ker smo ustvarjeni po božji podobi, tudi mi sposobni izgovarjati besede. Ta

drugi vidik je bolj izrazito razvil Bazilijev prijatelj, Gregor Nacijanški.

Gregor Nacijanški – teolog božje besede, izrečene ljudem⁵

Lep vzdevek – »Kristusova usta«,⁶ ki ga je dobil Gregor Nacijanški, izraža nalogo, ki jo je sam zase tudi zahteval. »Kot služabnik Besede sprejemem službo Besedi; naj nikoli ne privolim, da bi mi bila odvzeta. To poklicanost cenim in z zadovoljstvom sprejemam, od nje imam več veselja kot od vseh ostalih stvari skupaj, v katerih običajen človek najde svoj užitek.«⁷ »Zame je bilo življenje Beseda ...«⁸

Ta ideal, da bi služil Bogu z besedami, je v Gregorjevem življenju zaznamovan z bolečo izkušnjo: da je velikemu številu ljudi, ki se imajo za inteligentne in izvedene v umetnosti govorjenja,⁹ z besedami nemogoče povedati stvari, ki zadevajo Boga. »Tako tvegamo, da je naša velika skrivnost [Svete Trojice] skrčena na ubogo zmožnost jezika.«¹⁰

Ni torej lahko drugim sporočati božje besede. Vendar Gregor vidi problem v širšem kontekstu: kakšno sporočilno vrednost je treba dati besedam kot takim? Ta problem se je pojavil že pri starih Grkih v času Sokrata. V Platonovem odgovoru skeptikom najdemo filozofijo jezika, ki ni tako optimistična, kot se zdi. V dialogu *Kratil* sta ločeni zunanja oblika besed, ki se spreminja glede na različne jezike, in njihova vsebina, pomen (prim. *Krtl.* 399E). Kakšna je potem povezava med obliko, ki jo lahko zaznamo, in pomenom, ki ga lahko dojamemo? Precej šibka, je čisti dogovor, ki variira od osebe do osebe. Kako se potem lahko sporazumevamo s pomočjo jezika, če je tako šibko orodje sporočanja?

Odgovor, ki so ga dali Platon, Aristotel in drugi, je tipično grški: zunanje besede služijo za komunikacijo samo med tistimi, ki imajo v mislih iste ideje, kjer obstaja *homología* konceptov. Zato so se filozofi iste šole razumeli

med seboj, medtem ko so bili drugi izključeni iz te komunikacije.

Ta problem se zdi nerešljiv, če ga prenesemo na področje oznanjanja božje besede: kako s pomočjo človeškega jezika sporočati božje resnice osebam, ki o njih nimajo nobene predstave ali imajo napačne predstave? Problem pa je še večji: ali sploh lahko imamo natančne predstave o Bogu? Mnenje heretikov je pritrdilno. Pravoverni kristjani priznavajo svojo nevednost pred božjimi skrivnostmi. Čemu torej služi govorjenje o Bogu?

S človeškega stališča je problem resnično nerešljiv. Rešitev pa prihaja od zgoraj. Sveti Duh, ki ga Oče po Kristusu pošilja v naša srca, je isti v vseh vernikih. On torej ustvarja duhovno *homologijo* med verniki. Raven višje *homologije* je področje Duha, vendar pa je prav tako področje Besede, božjega Logosa. Lahko bi torej zapisali homo-Logija (z velikim L). Prisotnost Duha in Kristusa prispeva božjo moč človeškim besedam, ki so same po sebi šibko orodje. Kdor se torej pripravlja na to, da bo govoril o Bogu, mora uglasiti svoj razum in svoj jezik kot glasbeni inštrument, na katerega bo igral izvrsten umetnik – Sveti Duh.¹¹ Tudi poslušalci se morajo najprej »uglasiti s Svetim Duhom« (*synarmonízzein tô Pneúmati*).¹²

Glede na povedano je torej velik privilegij, da lahko drugim posredujemo božje besede. Sam Gregor si ne želi ničesar drugega: "Široko odpiram svoja usta in vdihujem Duha (Ps 118, 131), Duhu darujem vse, kar imam, in samega sebe; svoja dejanja, svoje besede, svoj počitek, svojo tišino. Naj me On vzame v posest, naj me vodi, naj premika moj razum in moj jezik [...]. Nisem klepetulja, ki želi govoriti, ko mi Duh ukazuje tišino, vendar pa nisem niti tako tih in neveden, da bi na svoje ustnice postavil zapah, kadar okoliščine zahtevajo prepričljivo besedo. Odpiram in zapiram svoja vrata *Noûs*, Besedi in Duhu, ki sta ena sama stvar po naravi in po božanstvu."¹³

V svetu, v katerem prenašamo toliko nepotrebnih, praznih in hudobnih besed, ki nas utrujajo, Gregor Nacijanski vsakogar izmed nas spominja na čudovito poklicanost kristjanov, da lahko uporabljamo jezik kot orodje besed Boga samega. Potrebovali bi pesnika, da bi nam na ustrezen način prevedel njegove poučne vrstice: "*Otrok moj, če začutiš željo po besedah, si želi tisto, kar je najboljše. Tudi jaz najdem svoje veselje v besedah, ki jih je Kristus Kralj dal smrtnikom kot luč življenja, kot najdragocenejši dar pod nebesnim svodom. On sam, ki ima toliko različnih imen, se veseli, ko ga imenujejo Beseda [...]. Besede so temelj življenja; po njih se razlikujem od divjih živali, z njihovo pomočjo sem zgradil mesta in ustvaril zakone, z njimi slavim božjo moč [...]*".¹⁴

Po neki modrosti iz prvih časov krščanstva se človek razlikuje od drugih bitij na zemlji, ker je *logikós*. Vendar ima prevod tega izraza različne pomenske odtenke. Če prevajamo *lógos* kot "razum", potem iz tega sledi shlastična definicija, da je človek "razumna žival". Očetje so v splošnem bolj teološki. *Lógos* v najodličnejšem smislu je Kristus, torej je človek podoba Kristusa. Vendar tudi to lahko vidimo iz različnih zornih kotov. Za Origena so ljudje *logikoí*, ker so skupaj s Kristusom deležni spoznanja božjih skrivnosti. Gregor Nacijanski, kot vidimo, poudarja pogosto pozabljeni vidik: človek je *logikós*, ker je spodoben besede skupaj s Kristusom-Besedo in tako vstopa v božje-človeški dialog, ki je hkrati nebeški in zemeljski ter tvori dialog Cerkve.

Če kratko povzamemo: Bog se daje spoznavati preko dialoga s samim seboj. Ker pa je stvarnik vse resničnosti, lahko tudi to spoznavamo samo preko dialoga z njim, Stvarnikom. Dodajmo še, da sta ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega neločljivi. Božje-človeški dialog tvori Cerkev. Na to temo se bomo vrnili v nadaljevanju. Tu spomnimo samo na poseben vidik, ki so ga poudarjali

ruski misleci, na gnoseološko razsežnost – trditev, da je vsako človeško spoznanje v temelju dialoško.

Ruski misleci: resnica v dialogu

Problem antičnih očetov, ki smo ga naznali, se je na poseben način ponovno prebudil pri ruskih mislecih zadnjih stoletij. Pri njih je epistemologija zavzela posebno mesto (Špidlik 1995: 71sl.). K razvoju tipične gnoseologije je prispevalo veliko dejavnikov: antična kontemplativna tradicija vzhodne Cerkve, vpliv idealistične nemške filozofije, neločljiva vez med teologijo in filozofijo in, končno, zavest, da je potrebno odkriti novo rešitev protislovij, ki so se pojavila v zahodni misli. Ruski misleci od slavofilov do Andreja Tarkovskega nenehno obtožujejo zahodno kulturo, da je izgubila povezavo med Bogom in svetom, da je nehala iskati to, kar predstavlja »središče«, to kar daje smisel vsej realnosti.

Evropejci so od starih Grkov podedovali koncept resnice, izražen v besedi *alétheia*, ki označuje to, kar je bilo prej skrito in sedaj postane jasno in natančno v luči razuma. Za resnico, ki jo nekdo odkrije, ni nujno, da jo odkrije tudi nekdo drug. Svetopisemska drža,

kjer resnica (*'emet*) pomeni besedo, na katero se lahko zanesemo (od koder izhaja naš "Amen", "Tako je"), ker smo v dobrem odnosu z drugim, se v tem evropskem kontekstu zdi kot "neznanstvena".

Kaj pa lahko rečemo za Slovane? Bili so povezani z zemljo in z opazovanjem zaporednih ciklusov narave so se prepričali, da pojavi sami po sebi niso razumljivi, če niso povezani z življenjem. Dejansko slovanski izraz *istina* izraža ne samo "to, kar obstaja" (prim. latinski *est* in nemški *ist*), ampak tudi "to, kar diha" (prim. *asmi* v sanskrtu in *atmen* v nemščini). Poznati *istino* torej pomeni stopiti v stik z živo resničnostjo (Florenski 1974: 52 sl.).

Mi "poznamo to, kar živimo". Do tega zaključka je prišel Kirevski, potem ko je v Nemčiji polušal Heglova predavanja in pozneje prišel v stik s *starci* iz samostana v Optinu. Tudi nekateri učenci naravoslovnih znanosti, kot sta D. M. Vellanski in M. M. Novikov, se strinjajo s trditvijo, da je golo zbiranje dejstev površinsko in parcialno, da je resnica spoznana v življenjski intuiciji in so dejstva samo njena pojavnost (Losski 1954: 348). In v religiji, piše Florenski, "je Resnica Oseba, ki se zgodovinsko razodeva, ne pa abstrakten princip; z drugimi besedami, Resni-



Sandro Botticelli, *Zadnji čudež in smrt sv. Zenobiusa*, 1500-05, tempera na panelni plošči, 66 x 182 cm, Gemäldegalerie, Dresden.

ca ni stvar, ampak oseba" (Florenski 1974 (Appendice XI): 640; Florenski 1974: I, 35). Oseba se ne more zapreti sama vase. Oseb ni mogoče razumeti, če jih osamimo. Presveta Trojica je vzvišen primer ne-nasprotja drugega drugemu, drže drugega k drugemu preko božje ljubezni.

Iz tega izhaja, da je osebna ljubezen spoznavni princip tudi za ljudi (Špidlik 1995: 89). "Ljubezen je vrata spoznanja."¹⁵ Gre za princip, ki je v vzhodni kontemplativni tradiciji dobro poznan (Špidlik 1978: 290-291). Rusi ga utemeljujejo s potrebo po tem, da bi premagali nasprotje med spoznavajočim subjektom in spoznavanim objektom, kar je po Komjakovu možno le "preko moralne moči iskrene ljubezni. Oseba s tem, da daje svoje življenje preko življenja drugega pridobi "spoznanje-življenja", spoznanje, ki ni ni ločeno od resničnosti, ampak je prežeto z njo. Izven vzajemne ljubezni ni mogoče spoznati ne edinosti ne svobode ne resnice. Vse tri so globoko povezane in se ločijo druga od druge samo v primeru, ko gre za pomanjkanje ljubezni" (Khomiakoff 1872: 110).

Prav ta potreba po ljubezni, po osebnih odnosih, utemeljuje cerkveni značaj spoznanja. "Ljubezen je razumljena kot princip spoznanja resnice. Je vir in zagotovilo verske resnice. Občestvo po ljubezni, *konciliarnost*, je kriterij spoznanja, ki je nasproten kartezijanskemu *cogito ergo sum*. "Jaz sam" ne misli, mislimo "mi", kjer "mi" pomeni občestvo v ljubezni; našega obstoja ne dokazuje misel, ampak volja in ljubezen" (Berdjajev 1969: 169).

Isti princip povzema Florenski: "Resnično spoznanje resnice je možno v ljubezni in samo v ljubezni ter obratno, spoznanje resnice se razodeva preko ljubezni" (Florenski 1974: 115). V moči te ljubezni se vsa resničnost razodeva združena, kot "vseedinstvo". V življenju Cerkve se to sodelovanje zaradi edinosti resnice imenuje *tradicija*. Sam izraz kaže na to, da nekaj prehaja od enega k drugemu.

Kako razumeti besede, ki jih izgovarjajo drugi?

Z drugimi se sporazumevamo preko celotne osebnosti in s številnimi znaki, ki jih pogosto razumejo samo tisti, ki so si zelo blizu. Besede so seveda privilegirani in najbolj univerzalni znaki, zato lahko opazimo stalen napor, da bi jim dali »točen«, objektivni pomen, ki bi izražal ideje, ki so vsem skupne. Takšen pomen je potreben v znanstvenem, tehničnem, komercialnem jeziku. Vemo pa, da bolj ko je dialog oseben, bolj se ta »objektivnost« izgublja. Ista beseda lahko pomeni pohvalo ali žalitev glede na to, s kakšnim tonom in v kakšni situaciji je izgovorjena. Umetnost komunikacije z drugimi je v tem, da znamo razbrati te različne odtenke.

Samo po sebi je umevno, da imajo besede, izrečene Bogu v molitvi, vrednost glede na držo tistega, ki moli. Prav je, da se zavedamo, da imajo besede relativno vrednost tudi v teoloških razpravah. Te pogosto skrenejo od svojega dialoškega cilja in postanejo golo prerekanje. Stari menihi so se takim razpravam izogibali, ker ne prispevajo k pobožnosti, ampak jo uničujejo. Ljubezen in iskrena volja, da bi razumeli to, kar eden ali drugi misli z besedami, ki jih govori, vodita k resničnemu cilju jezika.

Bog govori v vesti, v srcu Glas vesti

Bog govori na številne načine: »Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril Očetom po prerokih, v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu« (Heb 1,1). Origen je poskušal poiskati časovni vrstni red teh božjih nagovorov (De Lubac 1950: 346sl.).

Takoj ko je bil Adam ustvarjen, je slišal božji glas v svoji čisti vesti in v glasovih ustvarjenih bitij. Ko sta bila ta dva izvira čiste vode onesnažena z grehom in nista več odsevala Stvarnikovega obličja, je Bog vzbudil »vidce«, preroke, ki so svojimi besedami, naj-



Pieter st. Bruegel, **Triumf smrti**, 1562, olje na panelni plošči, 117 x 162 cm, Museo del Prado, Madrid.

prej govorjenimi in pozneje zapisanimi, poskušali odpreti oslepljene oči svojemu ljudstvu. V polnosti časov je Beseda postala meso in s človeškimi besedami oznanila božje razodetje. Nato Cerkev, Kristusovo telo, nadaljuje to poslanstvo skozi vse čase.

Prvotni božji glas torej slišimo v vesti. Italijanski izraz za vest, *co-scienza* (*so-vedenje*, op. prev.), kaže na določeno dvojnost v našem notranjem življenju. Poleg našega »vedenja« ob- staja še neka stvar ob njem. Izraz je skovan podobno kot sodobnejša beseda »pod-zavest«, ki bi jo bilo v verskem smislu bolje poimeno-ovati »nad-zavest«: ker ni nekaj v temnih do- ločenostih naših bio-psiholoških mehaniz- mov, temveč nekaj, kar sicer zaznavamo, ven- dar ni v dosegu naše polne zavesti. V vsakem primeru je izraz *coscienza*, v grščini *syneidesis*, zelo star. Vendar se omenjena dvojnost ni ni-

koli nanašala na grške gnoseološke predpo- stavke. Pri njih se resnično vedenje (*eidesis*) vedno pripisuje umu (*noûs*). Um odloča o tem, kaj je resnično in neresnično, pa tudi o tem, kaj je dobro in slabo. Sokrat je menil, da je "nevednost" vedno slaba. Vendar pa je prav on opazil, kakor tudi Seneka, da človek poleg umske zmožnosti v sebi odkriva še glas nekega "demon", ki mu govori, kaj je dobro in slabo (Stelzenberger 1959: 255sl.).

V človeku sta torej dva notranja "glasova", ki mu govorita. Mistični tokovi so hoteli poslu- šati predvsem "demone", ki presegajo naravno spoznanje. Intelektualistični tokovi pa so glasove "demonov" hoteli skrčiti na glas narave. Način, kako slišimo, da so dejanja dobra ali slaba, je kvečjemu intuitiven, višji od logičnega razume- vanja, vendar zanje ni nadnaraven, ker je člo- veški razum po svoji naravi tudi "preroški".

V to smer gre tudi znamenita Kantova izjava, po kateri glas vesti vzbudi v filozofu enako čudenje kot zvezdnato nebo, ker daje občutek univerzalne harmonije, tako notranje kot zunanje. Če je "vest" glas narave, razumemo Kantov zaključek, da je dobro to, kar je veljavno za vse, ker je narava skupna vsem (McCafferty 2001: 50-60).

Tudi krščanski moralisti so vedno občudovali, kako se glas vesti čudežno ujema v temeljnih moralnih načelih, ki jih narekuje vsem ljudem enako. Kaže torej, da gre za skupno lastnost človeške narave. Po drugi strani pa ugotavljamo – in pri tem je neprecenljiva bogata izkušnja duhovnih oseb –, da nekatere povsem specifične in neponovljive poklicanosti izhajajo iz osebne vesti. Ali tem poklicanostim lahko nasprotujemo? Kaj naj odgovorimo tistim, ki opravičujejo kršenje skupnih moralnih zakonov z izjavo: "Moja vest mi ničesar ne očita"?

Krščanski moralisti so iskali izhod v razlikovnjku med "naravno" in "krščansko" vestjo, med "racionalistično" in "zaupno" vestjo, med "primarno" (splošno razumevanje dobrega in slabega) in "sekundarno" (bolj skladno s formalnimi moralnimi pravili) (Carpentier 1953: 1568sl.). O resnični vrednosti takšnih razlikovanj lahko podvomimo. V tem kontekstu pa je zanimiv citat Tomaža Akvinskega: "Ljubimo lahko bolj kot poznamo".¹⁶ Ljubezen sili osebo, da svobodno sledi določeni poti, četudi ne razume vseh podrobnosti njenega poteka. To ustreza cilju, ki ga Pavel pripisuje vesti: povečevati ljubezen (prim. 1 Tim 1, 5) in voditi v svobodo Duha (prim. 1 Kor 10, 23). Ta besedila so razsvetljena in bi zaluzila več pozornosti. Vest se v njih pojavlja kot glas ljubezni (*agápe*) v našem srcu. Zato ne preseneča, da se duhovni avtorji strinjajo v trditvi, da glas vesti nagiba človeka, da ljubi Boga bolj kot kar koli, in ga istovetijo s prisotnostjo Svetega Duha.

Ali v tem kontekstu lahko rečemo, da je vest glas "narave"? Pri iskanju odgovora se

moramo zavedati dvojne terminologije. Za zahodne avtorje je božja ljubezen "nadnaravna" krepost, medtem ko je za vzhodne ljubiti Boga "naravna" težnja človeškega srca. Izraz "človeško srce" predpostavlja trihotomično definicijo človeka (telo, duša in duh), torej deležnost združene božje-človeške narave. Vest nas kot glas tega združenja kliče k spoštovanju tako čisto človeških vrednost kot tistega, kar jih presega. Zato se tudi pojavlja na dva načina. Kot glas "narave" se vest oglašuje v obliki "kategoričnega imperativa". Kot glas Duha nas vabi, da svobodno sledimo njegovim navdihom. V obeh oblikah jo slišimo kot notranji glas, zato jo tako Sveto pismo kot duhovni avtorji istovetijo z intimnim glasom našega srca, ki je "prestol Duha". "Molitev srca" je posebno intenziven način poslušanja njegovega glasu.

Srce – kraj stika med Bogom in človekom¹⁷

Kakor lahko rečemo, da je očesna zenica točka stika med dvema svetovoma, zunanjim in notranjim, tako mora v človeku obstajati skrivnostna točka, preko katere Bog vstopa v življenje človeka z vsem njegovim bogastvom (Špidlik 2004: 347). Vyšeslavcev trdi, da je resničen stik z božjim možen samo "v globini jaza, v globini srca, ker je Bog, kot pravi Pascal, občuten srcu [...]. Dejansko je ateizem samo stanje brez srca" (Vyšeslavcev 1994: 25).

Izraz "srce", ki je prisoten v Svetem pismu in v literaturi očetov, so poznali ruski avtorji. Še posebej je ustrezal njihovi miselnosti (Špidlik 1995: 300sl.). Predvsem pa so se zavledli pomembnosti čustev srca v dobi Petra Velikega, ko so se začeli odzivati proti racionalizmu. V tem obdobju, v katerem se je odvijalo veliko poskusov sekularizacije po razsvetljskih vzorih, Paisij Veličkovski v Moldaviji začne veliko meniško gibanje, "filokalijsko" neo-ezikastično gibanje, v katerem imata pomembno vlogo očiščenje srca in

“molitev srca”. Racionalistične tendence pa niso doživele nasprotovanja samo v verskih okoljih: spomnimo se samo carja Aleksandra, ki je po koncu Napoleonovih vojn simpatiziral z vsemi vrstami mysticizma. Teza slavofilov je jasna: ljudstvo se odziva “v skladu s srcem” (Chomjakov 1910: 276sl.).

Naj spomnimo tudi, da v istem času Kirevski na nekem predavanju kritizira Schleiermacherja, ker “so prepričanja njegovega srca oblikovana ločeno od razumskih prepričanj” (Losski 1954: 15sl.). Rusi v splošnem ne vidijo bistvenega nasprotja med srcem in razumom. Po drugi strani vztrajajo pri dejstvu, da spoznanje srca “presega” logiko razuma in “je brez zadržkov dostopno samo Bogu” (Vyšeslavcev 1994: 26), ker je duhovno.

Jedro osebe

Vsakdanji jezik brez oklevanja sprejema, da je srce sedež ljubezni, simpatije in antipatije, okusov, privlačnosti in užitkov. Kljub temu pa ne govorimo za vse čustvene dražljaje, da “prihajajo iz srca”, ampak samo za tiste, ki so stabilni. Pogosto na primer rečemo, da neko dejanje “ni bilo iz srca”.

Že v materialnem smislu, piše Florenski (1974: 326sl.), je srce naravno središče človeka in skrbi za določeno *homouoúsis* (*enakost substance*, op.prev.) njegovih udov. V metaforičnem, psihološkem in duhovnem smislu ima vlogo izvora vseh sposobnosti. “Skriti človek srca”, o katerem govori apostol Peter (1 Pt 3, 4), ni za Teofana Zatvornika nič drugega kot srce, “resnični in pravi jaz” (Špidlik 2004: 64). “Srce je resnični človek,” je govoril Skovoroda, “videz je samo maska” (Zen’kovskij 72).

Takšno dojemanje seveda povzroča težave tistim, ki menijo, da je “srce” samo ena izmed človekovih zmožnosti, poleg razuma in volje. Izraz “srce” namreč hoče označevati njihovo enotnost: ljubiti Boga “z vsem srcem” pomeni iskati ga “z vso dušo in z vsem mišljenjem” (Mt 22, 37) in “z vso močjo” (Mr 12,30). Postavlja

se vprašanje, kako razumeti to enotnost, celostnost človeka. V zvezi s tem lahko zasledimo dve osnovni pojmovanji, prvo bomo poimenovali “statično”, drugo “dinamično”.

Izraz “statično” označuje vidik harmonične edinosti vseh človeških zmožnosti v sedanjem času, v trenutku, v katerem delujemo. Teofan za ilustracijo uporabi primerjavo iz gledališča. Če nek tekst beremo sami v svoji sobi, ne na odru, je njegov učinek zelo zmanjšan. Isto se dogaja, ko uporabljamo eno samo zmožnost: takrat je uporabljena na silo in njena učinkovitost se zmanjša (Špidlik 2004: 65). To se dogaja, ko kdo z močjo svobodne volje deluje v nasprotju z upornimi čustvi. Takšno “nasilje” zahteva askeza, vendar je srce ob tem razdeljeno, raztrgano. Če takšno stanje traja predolgo, postane nevarno za ravnovesje osebe. Da bi “spremenili srce”, dosegli harmonijo človeka, ne samo v trenutku delovanja, ampak v vsem življenju, je potrebna potrpežljivost.

To pa je “dinamični” vidik srca. Človek je namreč to, kar je storil včeraj, to, kar dela sedaj, in to, kar bo storil jutri. Živ organizem predstavlja “zgodovinski” razvoj, kar pomeni nestabilnost, nevarnost padcev, vendar tudi izkušnjo spreobrnjenja. “Kako bomo zmogli – pogosto vzdihnejo svetniki –, ko živimo tako nevarno življenje!” (Terezija Avilska 1951: 624). Mi nismo sposobni niti enega samega dejanja, ki bi trajalo večno. Bossuet je v tem videl zmoto tistih, ki hočejo postaviti popolnost tega življenja v dejanja, ki so lastna samo prihodnjemu življenju (Bossuet 1697: 26).

Ideal vzhodnih kristjanov je bil vedno “stanje molitve”, *katástasis*. To je trajna drža, ki na nek način zasluži ime “molitev” kot taka, izven dejanj, ki jih sicer bolj ali manj pogosto rojeva (Jetté 1961: 1372-88). Takšno stanje molitve je hkrati stanje duhovnega življenja, trajna drža srca (Špidlik 1978: 96).

Srce je kot barometer v nevihti, ki je vedno v gibanju in je izvor stabilnosti. Naše življenje

vodi v dani smeri in v človeku oblikuje določeno strukturo. Če so dobra nagnjenja zakoreninjena v tem življenju, je srce edino zagotovilo našega prihodnjega zveličanja in zaklad dobrih del iz preteklosti, njihova anamneza (Špidlik 2004: 353). Če v tem opisu najdemo nasprotujoče si vidike, se ne smemo čuditi, ker gre za življenje in "življenje ima svoje razloge, ki jih razum ne pozna," kot je dejal Pascal.

Spoznanje srca

Imamo spoznanje svojih dejanj in lahko presojamo njihovo moralno vrednost. Srce pa ostaja skrivnost, je skriti del človeka, ki ga pozna samo Bog. Če na vsak način hočemo vedeti, kako človek lahko spozna samega sebe (in se k temu čuti poklican), duhovni avtorji odgovarjajo, da je to možno, ker je duša predložena sama sebi.¹⁸ Glede na stopnjo svoje čistosti ima neposredno intuicijo o sebi.

Po Teofanu Zatvorniku razumevanje srca vključuje to obliko celostnega in intuitivnega spoznanja sebe. Gre za »čustva srca« (Špidlik 2004: 68sl.). Seveda nimajo vsa »čustva« enake vrednosti. Lahko ločimo čustva »telesna, dušna in duha«. Nezmotljivost pripada duhovnim čustvom. Drugim je lastna samo glede na stopnjo njihove »poduhovljenosti«, ki pomeni popolnost ljubezni. Torej, zaključiti isti avtor, »če je srce v središču človeške osebe, potem človek po (čistem) srcu vstopa v odnos z vsem, kar obstaja,« predvsem z Bogom in z bližnjim (Zatvornik 1895: 306).

Ker je spoznanje srca osebno in neločljivo od življenja, je najtesneje povezano z moralnimi kvalitetai tistega, ki misli, in predvsem z ljubeznijo, ki jo živi. To je združevalna sila osebe. Čustvo srca odkriva duhovno »so-substancialnost« vsega, kar obstaja, kar je po Florenskem ideal spoznanja (1974: 133-4).

Molitev srca

Dovolj je, če pogledamo kazalo *Filokalije*¹⁹ ali *Dialogov o Jezusovi molitvi*,²⁰ da ugotovimo,

da so ruski menihi priporočali in prakticirali molitev srca. Molitev, pravijo, ne more biti popolna, če se ne spusti iz glave v srce (Špidlik 2004: 335sl.). »Molitev je v pravem pomenu besede vzdih srca k Bogu. Če ta vzgib manjka, ni molitve.« (Zatvornik 1898: 205; Špidlik 2002: 271).

V terminologiji očetov je kontempliranje Boga v podobi lastne duše enako kot »gledati bivališče Boga« (Špidlik 2002: 337). Po svetopisemskem jeziku Bog prebiva v srcu, ker je srce »sedež Duha« (Špidlik 2004: 61sl.). Sveti Bazilij je govoril, da moramo biti »pozorni nase, da bi bili pozorni na Boga«.²¹ Teofan torej lahko da naslednji nasvet: »Osredotočite pozornost na svoje srce in ne meditirajte o svojem »jazu«, temveč o Gospodu in to delajte s pobožnostjo in skrušenostjo: to je vse« (Zatvornik 1892: 403).

To so zelo jedrnat nasveti. Potrebno jih je bolj natančno opredeliti in avtorji Filokalije ter njihovi učenci so to naredili z veliko konkretnostjo. Opozarjajo, da veliko težavo kontemplativnega življenja in vsake molitve predstavljajo »misli« (*logismoï*). To niso abstraktna premišljevanja, ampak konkretni impulzi, ki nas nagibajo, da bi naredili neko stvar, ki je lahko dobra ali slaba. Tu se postavi vprašanje njihovega izvora.

Znano je slavno sholastično načelo: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Tisti, ki so stavek razumeli radikalno, so si dušo predstavljali kot nepopisan list, *tabula rasa*, tako notranje življenje ne bi bilo nič drugega kot rezultat zunanjih vplivov. Jasno je, da vzhodni menihi niso bili tega mnenja. Kljub temu niso mogli mimo opažanja, koliko misli pride od zunaj: preko gledanja z očmi in drugih čutov, preko pogovorov z drugimi ljudmi, preko branja in sugestij, ki jih danes pripisujemo podzvesti, v kateri so menihi videli angelske in demonske vplive.

Različen izvor misli prispeva k določitvi njihove moralne vrednosti. Če je slaba misel

prvi vzrok greha, je dobra misel izvor dobrih del. Umetnost razločevanja in stalna budnost v prepoznavanju in zavračanju slabih misli se imenuje "varovanje srca" in so jo obilno razvijali kontemplativni menihi. Teofan pravi, da ima ta krepost vlogo stražarja, ki bdi, da sovražniki ne napadejo "gradu srca" (Zatvornik 1908: 27). Tu ne bomo ponavljali tradicionalnega učenja menihov, ki ga pogosto podrobno predstavljajo asketi. V vsakem moralnem priročniku lahko preberemo opozorilo, da ne smemo pristati na pogovor in da moramo slabe misli takoj odgnati.

Pri puščavnikih pa najdemo širši zaključek: popolni se skušajo izogniti ne samo škodljivim ali nekoristnim mislim, ampak vsem človeškim mislim. Vse so parcialne. Evagrij zaključí, da iz tega sledi, da na koncu vse postanejo ovira za neposredno srečanje z božjo mogočnostjo, ki se pojavi kot gledanje "čiste luči" (Špidlik 2002: 304sl.). Kako naj interpretiramo to težnjo, ki je za nekatere psihološko nemogoča in celo zmotna, neke vrste odmev nekrščanske nirvane?

Najprej sprejmemo gotovo pravoverno interpretacijo, ki jo med drugim najdemo v kratki in natančni obliki tudi na Zahodu. V *Duhovnih vajah* Ignacija Loyolskega beremo zelo zanimivo opombo o razločevanju misli: če se neka misel pojavi brez zunanjega razloga, prihaja od Boga (DV 330). Z drugimi besedami, srce, ki ne prejema vtisov od zunaj, postane izvir navdiha v obliki notranjih misli, misli ki prihajajo "od znotraj". Če ustvarjena bitja molčijo, sam Bog govori človeku na skritem v srcu. O tem pogosto govorijo vzhodni avtorji.

Vrnimo se k čisti molitvi v evagrijanskem smislu. Postavimo si vprašanje: ali se Bog bliža naši duši samo v obliki "misli"? Problem mistike je pogostejše zastavljen z drugimi besedami: ali se spoznanje Boga odvija zgolj na ravni inteligence? Dejansko mistika "teme" predpostavlja, da obstaja druga pot: ko pri-

demo na zadnjo stopnjo razumskega spoznanja, duša dobi "krila ljubezni". V goreči želji po Bogu pridobimo novo spoznanje Boga-ljubezni. Ljubezen tako postane popolno spoznanje. Ta mistika se imenuje "ekstatična", ker pomeni "izstop iz sebe", izstop iz samega razumskega spoznanja (Špidlik 2002: 268).

Evagrij pa pokaže na drug tip mistike, na "mistiko svetlobe". Ta ne mara izraza "izstop iz sebe". Zanj se mora človek, ravno nasprotno, vrniti v svoje lastno povečano stanje, v katerem je sposoben doumeti svetlobo Svete Trojice, ki žari v duši. Ta svetloba je tako močna, da preseže druge delne žarke (Špidlik 1978: 296; Špidlik 2002: 304sl.).

Zdi se, da se "mistika srca" ne ujema popolnoma ne z eno ne z drugo shemo, ampak ju med sabo povezuje. V skladu z mistiko teme Teofan ne dvomi, da Boga-ljubezen spoznamo samo preko ljubezni. Vendar se to stanje ne zgodi po zadnji stopnji razuma, nasprotno: šele preko ljubezni se začneja resnično razumevanje božjih skrivnosti. Vzajemna ljubezen med Bogom in človekom vzbudi v srcu duhovna čustva in če ta spremljajo misli, ki jih je zbudilo takšno notranje stanje, je njihova verodostojnost podana s tem, da ostajajo "položene v srce" (prim. Špidlik 2004: 82sl.).

Kaj se zgodi, če ni nobenih izrazitih misli? Ni nujno, da je to pomanjkljivost, ker je čustvo ljubezni do Boga lahko okrepljeno samo po sebi. Takšno stanje je značilno za slavno "mолitev ognja", o kateri govori Kasijan (Špidlik 2002: 340). Evdokimov ga opiše na drug način, ki je v skladu s tradicijo (vendarle bolj bizantinsko kot rusko): *"Um, združen s srcem in postavljen v svojo pred-pojmovno goloto, preseže diskurzivni razum (diánoia); zapusti skladnost sodb (sholastično metodo) in zahteva dvig na vedno globlje ravni svojega bitja, dokler ne postane 'kraj Boga'". Vsaka pridobitev je ne toliko dejanje razuma, ki doume predmet, kakor dejanje Boga, ki doume razum in ga naredi božanskega, zato ga razodeva v resnici, ki ta ra-*

zum presega, ki je brez začetka in konca. Razum obstaja v vlogi, da kontemplira nedoumljivo v takšni meri, kolikor se preseže in si ne pripada več.” (Evdokimov 1981: 253).

Izraz “kraj Boga” so uporabljali tudi tisti, ki so prakticirali pozornost na srce v telesnem smislu, tako imenovano psihofizično metodo, ki je na izviren način opisana v znani *Pripovedi ruskega romarja*.²² Ne da bi se preveč ukvarjali s podrobnostmi te metode, bomo samo nakazali, kako so jo dojemali resnično duhovni ljudje.

“Čista molitev”, kot smo jo razložili po Evagrijevem konceptu (Špidlik 2002: 306sl.), se odpove vsem oblikam in vsem mislim, da bi okušali Boga v notranjosti človeka. Vendar pa hoče biti človeška zavest povezana s kakim simbolom. Mar utrip srca ne more postati zgovoren simbol Odrešenikove prisotnosti v človeku in človeškega truda, da bi uskladil svoje življenje z njim (Špidlik 2002: 420sl.)? V določenih posebnih trenut-

kih čutimo, da sam Duh moli. Ampak da bi bila ta molitev tudi naša, jo moramo združiti z zavedanjem svoje človeškosti. Srčni utrip nas na to konkretno spominja, ne da bi zmanjšal duhovno vez.

Avtorji govorijo tudi o “molitvi tišine”, vendar gre za tišino, ki je vrhunec dialoga, kakor med prijateljskima, ki sedita skupaj, ne da bi govorila. Arsenjev jo imenuje “mistika neposrednega srečanja”. Takrat je “vse ostalo, vse zemeljsko, potisnjeno na dno in v duši se nahaja samo Bog.” Gre za “zelo močno čustvo druge, višje Resničnosti, ki se ji ni mogoče upreti, v običajni psihični sferi človeka. Ne jaz, ampak On, ne moje dobre ali slabe ali pobožne izkušnje, ampak On, ki je večji od vseh mojih izkušenj. Pred mano je [...] jaz nisem nič pred njim, On se spušča k meni” (Arsenjev 1966: 65).

Lahko bi našli veliko primerov takšne izkušnje, vendar se bomo zadovoljili samo z enim, v katerem je glavna oseba Dostojev-



Guido Cagnacci, *Smrt Kleopatre*, 1660,
olje na platnu, 120 x 158 cm, Pinacoteca di Brera, Milano.



Caravaggio, **Smrt Device**, 1606, olje na platnu, 369 x 245 cm, Musée du Louvre, Pariz.

ski. Sofia Kovalevski v svojih *Spominih na otroštvo* opisuje spomin na dogodek, ki se je zgodil med bivanjem Dostojevskega v Semi-palatinsku, in bi ga lahko poimenovali "dogodek Boga".

V velikonočni noči Dostojevski sprejme starega prijatelja: govorita o literaturi, o umetnosti, o filozofiji, in nazadnje tudi o religiji. Obiskovalec je prepričan ateist. Na vrhuncu njune razprave Dostojevski nenadoma začuti, kot da je notranje preplavljen in ne more storiti ničesar drugega kot peti: "Bog obstaja, Bog obstaja, Bog obstaja!". Prav v tem trenutku se oglasijo zvonovi bližnje cerkve za začetek velikonočnih obredov. Zrak je močno vznemirjen zaradi prazničnega zvonenja zvonov, ki oznanjajo svetu Kristusovo

vstajenje. "Čutil sem, da se nebo spušča na zemljo in me popolnoma prevzema. Vseboval sem Boga in v vsej svoji substanci sem se čutil popolnoma prežetega z Njim. Da, Bog obstaja! Zavpil sem in potem se nisem ničesar več spomnil ..." Ta trenutek lahko štejemo za njegovo versko spreobrnjenje, zavestno spreobrnjenje pisatelja: njegovo odločilno srečanje z živim in osebnim Bogom; počuti se obiskanega, vse v njegovem srcu utripa (citirano v Evdokimov 1961: 219).

Kdor spozna Boga na ta način, spozna tudi samega sebe kot osebo in kljub svojim slabostim čuti, da je povzdignjen k udeležbi pri večnih odnosih božjih Oseb. Teofan Zatvornik piše: "Torej obstaja naklonjenost med duhovnim svetom in človekom, ki je zapustil greh in se

spreobrnili k Bogu po božji milosti, ki je v njem v polnosti obnovljena" (Špidlik 2004: 72). Ta naklonjenost je odvisna stopnje sorodstva med Bogom in človekom (Špidlik 2004: 72).²³

Če smo pozorni na ta glas "sonaravnosti", lahko dojemamo božje skrivnosti takšne, kot so v nas, kot vstopajo v naše življenje. Takrat srce postane vir navdih: "O, čisto oko srca, vzklíkne mučenec Sahdōna, ki zaradi svoje čistosti jasno vidi tistega, pred katerim si se-rafimi zakrivajo obraz [...]. Kje bo torej Bog ljubljen, če ne v srcu? In kje se bo razodel, če ne tam? Blagor čistim srcem, ker bodo gledala Boga" (Mt 5, 8)".²⁴

Mistika srca – "osebna" mistika

Tudi če se strinjamo z vsem, kar je bilo povedano, se nam zdi, da je potrebno dodati pripombo, razmislek, ki ga je vzbudila terminologija, ki jo uporabljajo klasični avtorji. Po ravnokar navedenih besedilih naj bi bila zadnji temelj mistike naša »sonaravnost« z Bogom, se pravi zadnja popolnost »narave«. V skladu z našimi prejšnjimi razmišljanji nismo pripravljeni videti popolnosti človeka v njegovi »naravi«, ampak v tem, koliko je ta »poosebljena«. Poleg tega v dveh klasičnih pojmovanjih mistike zadnja stopnja združitve z Bogom vedno predpostavlja odpoved kakšnemu bistvenemu elementu človeške narave, ki ovira dvig k Bogu.

Splošna izkušnja nas prepriča, da v nas obstaja neustavljiva želja po tem, da bi vedeli vse; ta želja je tako močna, da jo enačimo s samim obstojem človeka. Po drugi strani pa doživljamo stalno oviro, da bi uresničili to željo. Človek potemtakem spontano poskuša odkriti to oviro in način, kako bi jo premagal. To predstavlja skupen princip v obeh tipih mistike.

Mistika svetlobe je našla močno oporo v platonistični filozofiji. Njena osnovna teza je sledeča: resnična domovina človeka je v svetu idej in samo um ima privilegij dostopa do tega sveta. Kot posledica tega se mora človek

osvoboditi spoznanja čutov, da bi lahko užival čisto gledanje uma. Mistika, ki se naslanja na aristotelovske koncepte, ni zelo drugačna. Nekateri menijo, da je aristotelizem »ne-mističen« zaradi njegove teze, da »ni nič v razumu, kar prej ni bilo v čutilih«. Vendar ta »prej« lahko razumemo kot prejšnji pogoj, ki potem odpade, da bi lahko uživali čisto umsko gledanje.

Kakšne vrste bi bilo to gledanje? To so razložili krščanski predstavniki evagrijske mistike svetlobe. Um, ki se posledično odpove »čutom«, se odpove tudi temu, kar dela pojme delne in omejene. Da bi spoznali neskončno resničnost, to je resničnost božanskega, se zahteva od razuma, da postane »nag«, »brez oblik«, sposoben videti »čisto svetlobo«, samo svetlobo.

V mistiki teme se zahteva več: odpovedati se je treba ne samo parcialnosti pojmov, ampak tudi uporabi razuma kot takega. V trenutku, ko duša pride »na vrh« mistične gore, so razumski koncepti popolnoma »izčrpani«, vendar Boga še vedno ni tam. Človek odkrije, da je Bog nad vsakim ustvarjenim razumom, da prebiva v skrivnosti, se pravi v »temi«, ki je neprodorna za luč razuma. Od tistega trenutka duša dobi »krila ljubezni« in z ljubeznijo doseže Boga, ki je ljubezen.

Ali imata ti dve nasprotni pojmovanji med seboj kako skupno točko? Proti prvemu tipu se oblikujeta dva ugovora. Prvi je vprašanje, ali je možno stanje »golote« razuma, in drugi: če je krščanska popolnost v ljubezni, potem je primerno, da se zadnji korak k Bogu naredi z ljubeznijo in ne z razumom. Na prvi ugovor lahko odgovorimo: človeški razum sam težko pojmuje kot sposobnost onkraj konceptov, lahko pa postane popolnoma intuitiven preko deležnosti pri spoznanju Boga. Na drugo točko pa odgovarjamo: resnični razlog, da se kristjan čuti spodbujenega, da se odpove parcialnim konceptom, je lahko samo ljubezen. Razlog za parcialno odpoved uporabe razuma je torej ljubezen.

Lahko torej rečemo, da sta obe kategoriji mistike na ta način med seboj spravljeni. Pri obeh opazamo, da je v našem človeškem bitju vedno kak element, ki ovira popolno združenje z Bogom in se mora zato umakniti, da bi dal mesto božanskemu. Tukaj se pojavi dvom: ali je takšna tudi združitev božje-človeškega pri Kristusu? Ko se je Beseda združila s človekom, ni izgubila ničesar človeškega. Nasprotno, mistični avtorji se sprašujejo celo, s katero človeško sposobnostjo, ki je boljša od drugih, je mogoče priti do združenja z Bogom? Takšna formulacija problema ni bila vseh Mojstru Eckhartu. Odkril je, da ni pravilna in ji je nasprotoval na sledeči način: »Kot tistega, ki je resničen, *sub ratione veri*, Boga lahko zajamemo z razumom, kot tistega, ki je dober, *sub ratione boni*, z voljo; razum in volja sta moči duše; kot tisti, ki je Bivajoči, sam prodira v intimnost bistva duše.«²⁵

V našem kontekstu smo integriteto človeka poistovetili s »srcem«. Zato je utemeljeno, da ruski duhovni avtorji govorijo o »mistični srca«. K temu dodajmo še eno razmišljanje, da ne bomo mistike ločili od kristološke razsežnosti, ki na žalost v mističnih shemah pogosto manjka. Vrhunec človeške združitve z Bogom je v Kristusu: vsa človeška narava se združi s celotno božjo naravo; kar ju povezuje, je oseba: Kristusovo človeško naravo »pooseblja« Sin Očeta. Na podoben način moramo preverjati tudi mistično združitev kristjanov z Bogom. Ta je osebna, torej svobodna in agapična. Kako pa v njen sodeluje »človeška narava«? Ne preko izbire ene ali druge človeške sposobnosti, ampak v celoti, glede na stopnjo duhovnega »poosebljenja«, v odnosu z osebnim Bogom.

Kozmični dialog Bog govori v veselju

Po Origenu je Bog govoril prvemu človeku samo preko dveh glasov: preko vesti in preko vidne ustvarjene narave. Adam je slišal Gos-

podov glas v dnevnem vetriču (prim. 1 Mz 3, 8). Notranji glas vesti in zunanji glas veselja se morata torej v življenju dopolnjevati.

Kljub temu v duhovni literaturi pogosto beremo izjavo, da sta božja ljubezen in svetna ljubezen nezdružljivi. To na radikalen način izrazi opat Izaija: "Svet je pozaba Boga". Ali gre pri tem za krivoverske vplive, ki niso iz svetopisemskega razodetja? Nasprotje med svetom naše izkušnje in božjim svetom je namreč dobro poznano v nekaterih religijah in v antični filozofiji. Pri njih je antiteza neizogibna, ker ne gre samo za dva "glasova" istega Boga, ampak za dva zelo različna "svetova", ki imata posledično ločen obstoj. Izkušnja dualnosti se kaže tudi v vsakdanjem življenju kot nasprotje med našimi mislimi in tem, kar dejansko obstaja v našem okolju. Ko je pravičnega Sokrata domnevno atensko sodišče obsodilo na smrt, je Platon prišel do zaključka, da sta "svet idej" in "vidni svet" v globokem nasprotju. Torej je potrebno "čimprej pobegniti" iz materialnega sveta (prim. Arnou 2329).

Iluzorno bi bilo misliti, da je sodobni svet pozabil na te probleme. Filozofija namreč ni prepričana, kaj naj šteje za pravo resničnost. Za empirike je realno to, kar opazujemo zunaj sebe, to, čemur se mora naš razum venomer prilagajati kot fotografskemu aparatu. Za idealiste so misli tiste, ki jih je treba jemati za resnične, medtem ko zunanji svet ostaja v temelju neznan. "Filozofija je znanost duha, ki razume samega sebe," je dejal Hegel.

Kako so ta problem videli cerkveni očetje? Izhodišče njihovih razmišljanj je pripoved o stvarjenju: "V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo" (1 Mz 1, 1). Patristična tradicija je ta odlomek obravnavala kot besedilo, ki se nanaša na vidni in nevidni svet. Florenski je povzel formulo s četrtega ekumenskega koncila (Florenski 1985: 193sl.; Špidlik 1995: 218 sl.) in trdi, da lahko rečemo, da vidni in nevidni svet soobstajata, "ne da bi bila pome-

šana in ne ločena". Ta izjava je ključna točka ontologije. "Ontologizem" tega ali onega pomeni, da pripada dvema svetovoma – vidnemu in nevidnemu – in torej sposobnost nevidnega sveta, da se "razodene" na simboličen način v vidnem svetu in hkrati obratno, sposobnost vidnega sveta, da na isti način simbolično razodeva nevidnega. "Na osebni ravni je stopnja interpretacije dveh svetov odvisna od vere vsakogar, od duhovne askeze, od dosežene stopnje svetosti [...]. Asket, ki je dosegel svetost, postane priča nevidnega sveta v tem svetu, priča možnosti prodiranja (ki jo je dal Kristus) obeh svetov drug v drugega in priča potencialno "odprtega" značaja nevidnega sveta za vsakega izmed nas." (Florenskij 1985: 204).

Ta opis ustreza svetopisemskemu jeziku, v katerem je svet preprosto označen kot božja "beseda". Besede ne moremo razumeti kot take, ne da bi upoštevali resničnost tistega, ki govori, in tistega, ki posluša, sicer bi bil to čisti *flatus vocis* brez pomena. Ker je svet "konkretizirana" božja beseda, ne more imeti pomena, razen kot orodje božje-človeškega dialoga. Losev piše, da je ves svet beseda, lestvica različnih stopenj "verbalnosti". "Človek je beseda, neživi predmet je beseda. Vse to je namreč pomen in njegov izraz." (Losev 1927; Losski 1954: 308).

Na ta način lahko razumemo prehod z opisanih na nasprotno trditve, ki definirajo svet kot "distrakcijo od Boga". V tej predpostavki je svet obravnavan na "objektiven" način, brez njegove "verbalnosti", brez njegovega odnosa z osebnim Bogom. Takšno poznavanje sveta vodi k nevednosti o njegovi pravi resničnosti. To ne more biti normalno stanje, ampak je posledica greha.

Grški očetje so za duhovno ozdravljenje predlagali metodo *theoria physiké*, "naravno kontemplacijo" (Špidlik 1978: 293; Špidlik 2002: 177, 240). Če so grški očetje izdelali načela "kozmičnega poslušanja" Boga, so ga zaradi svojega intelektualnega značaja bolj malo

izvajali. Kozmična molitev je po drugi strani pogosta pri ruskih asketih in je bila del navad "romarjev". Arhimandrit samostana Mitrofan v Voronežu, Prokofij Koropcev, je na to temo imel lepo razpravo. On zaključí, da je nedvomno, da je vidna narava knjiga, bogata z vsebino za zemeljsko in onostransko življenje. Potrebno jo je samo znati uporabljati.

Praktična navodila, kako uporabljati naravo v molitvi, prihajajo od Tihona iz Zdon-ska v njegovi knjigi *Duhovni zaklad, nabran v svetu*.²⁶ V njej poučuje alegorično metodo, po kateri je vsaka vidna stvar simbol neke moralne resničnosti, podobno kot sveti Bazilij v *Pridigah o Esameronu*.

Tako odkrijemo resnično lepoto sveta kot razodetje. Da bi razumeli resnično lepoto sveta, pravi S. Frank, je treba meditirati "božji klic svetu k obstoju", ker to daje ustvarjenim bitjem njihovo vrednost in smisel (prim. Losski 1954: 286). Solovjov povzame to misel o vesolju v dveh zlatih pravilih. Prvo: "Imej Boga v sebi". Imeti Boga v sebi pomeni sprejemati vse stvari po božji misli oziroma "iz absolutnega zornega kota". Drugo pravilo je: "Vsako stvar sprejemaj, kakor jo sprejema Bog" (Solov'čev 1966: 203). Karsavin v svoji knjigi *O načelih* razvije svoj nauk o bitjih: stvarjenje sveta ni nič drugega kot teofanija (1925: 50).

Evdokimov pripomni, da je ta drža popolnoma lastna grškim očetom: "Za Zahod je svet realen, Bog pa je dvomljivo in hipotetično vprašanje; iz tega izhaja želja, da bi izdelali dokaze o njegovem obstoju. Za Vzhod je svet tisti, ki je negotov, iluzoren, in edini argument v prid njegovemu obstoju je samoumevni obstoj Boga" (1973: 131).²⁷

Razodetje Boga v zlu

"Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro" (1 Mz 1, 31). Kljub temu prosimo: "Reši nas hudega" (Mt 6, 13). To protislovje izkušamo v vsakdanjem življenju. Spisi očetov so se soočali z zlom z različnih

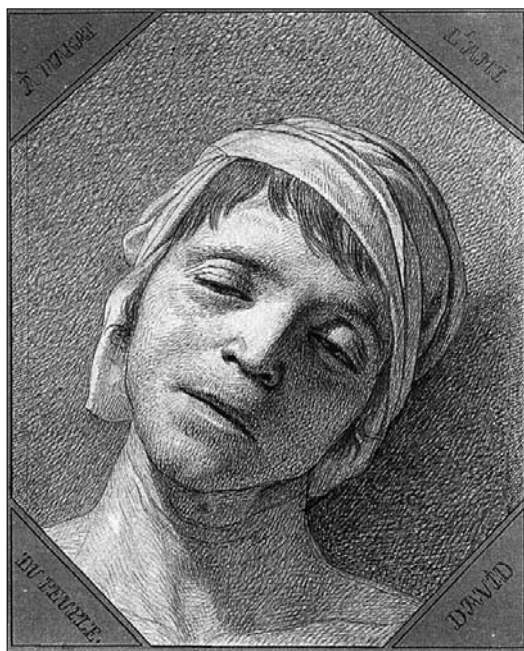
zornih kotov. Apologeti zavračajo mnenja, ki niso v skladu s krščansko vero: ne priznavajo nobenega večnega načela zlega; materija in ustvarjene stvari niso hudobne, Bog ni stvarnik zla. Če torej v svetu zlo obstaja, je krivda naša, zlo izhaja iz greha ljudi.

Pojavi se še drugo vprašanje: ali se zlo uspe izogniti božji previdnosti? Razlago svetega Bazilija so sprejeli vsi pravoslavni: zlo sproži sodbo in kazni in te vabijo človeka h kesanju (Špidlik 1961: 67). V tradicionalnem kesanju krščanskega Vzhoda Rusi slavijo sladkost kesanja, odkritje usmiljenega obličja Očeta, ki odpušča našo krivdo. Torej tudi "greh vodi k Bogu tistega, ki se kesa," je dejal *starec* Makarij Optinski (Optinskij 1880: 573).

Solovjov utemeljuje to tradicionalno vero: "V vsem, kar obstaja, moramo prepoznati možnost dobrega in prispevati k temu, da ta možnost postane resničnost". In

razlaga: "Zlo je nekaj, kar lahko uporabimo, in njegovo zanikanje bi bilo greh. Tudi zlo moramo sprejemati tako kakor Bog, torej ne da bi bili do njega brezbrizni, ampak se moramo dvigniti nad absolutno protislovje in priznati, – kadar zlo ne izhaja od nas – da je lahko sredstvo za dosego popolnosti v takšni meri, v kakršni iz njega nastane večje dobro." (Solov'ev 1966: 203-204). Vendar se vprašamo, če za cerkveni nauk ni nevarno govoriti o "grehih iz božje previdnosti". Ta problem si postavlja že Origen, ki je bil tako pogumen, da je v nekaterih grehih videl "srečno krivdo" (Koch 1932: 112-159; Špidlik 1995: 273). Dostojevski in Berdjajev gresta v tem mnenju do skrajnosti (Chestov 1926).

Berdjajev trdi, da zlo in trpljenje, osrednji vprašanji religiozne zavesti, nista ovira za obstoj Boga. Nasprotno, "Bog obstaja prav zato, ker v svetu obstajata zlo in trpljenje; obstoj



Jacques-Louis David, *Glava mrtvega Marata*, 1793, pero, črna in rjava tinta, 27 x 21 cm, Musée National du Château, Versailles.

zla je dokaz za obstoj Boga. Če bi v svetu obstajalo samo dobro, bi bil Bog uporaben, svet sam bi bil Bog. Bog je, ker je zlo. Kar pomeni, da Bog obstaja, ker obstaja svoboda" (Berdjaev 1932: 98). Z drugimi besedami, potrebo po Bogu čutimo, ker samo On lahko iz slabega naredi dobro.

Pustimo ob strani točke, o katerih bi lahko v zvezi s temi teorijami razpravljali. Zanimivo je videti, kateri je njihov skupni temelj – to, kar pravi Dostojevski, preden umre: "Božja ljubezen nima mere ne meja" (prim. Evdokimov 1961: 274).

Za V. Ivanova pomeni slišati tudi v hudobiji drugih glas usmiljenega Boga vrhunec mistične drže. Avtor to pojasni na zelo izviren način (Ivanov 1979: 86). Izhaja iz treh umetniških del italijanske renesanse. Prvo je Michelangelova Poslednja sodba v Sikstinski kapeli. Tu Kristus z močno gesto pahne v pekel vse tiste, ki so delali hudo (prim. Mt 25, 41). Po Ivanovu to ni podoba Kristusa, ampak podoba mlade duše, soočene z zlom, ki ga sreča v življenju: misli, da ga bo lahko uničila. To je "anarhična mistika".

Druga slika je Raffaellovo Spremenjenje na gori Tabor. Tu hočejo farizeji obsoditi žensko, ki so jo zasačili pri prešuštvovanju. Vendar se trije apostoli, ki so dvignili na goro duhovne kontemplacije, ne ukvarjajo več z vprašanji zakona: njihovi obrazi so uprti v nebeško lepoto, ki nas čaka v prihodnosti. To je "mistika upanja".

In končno, tretjo stopnjo popolnosti lahko gledamo v Leonardovi Zadnji večerji. Tu Jezus odkrije trpljenje in pokaže izdajalca. Kljub temu skloni glavo in vse sprejme, ker tudi v tem sliši Očetov glas. To je "mistika sprejemanja". Ivanov zaključí: "Tukaj vidimo trpljenje sveta, vendar tudi zlato keliha in skozi ozka okna vstopa Lepota večera: Lepota tega modrega miru preseva v jedilnico žrtvovanja". Resnični mistik je tisti, ki zna spreminjati veselje, tako da sprejme voljo Očeta,

ki mu govori prek dejstva, da so grešniki zavrnil pogovor z njim. To je izredno, božansko nasprotje.

Cerkveni dialog

Božji glas v glasu drugih ljudi

V svetopisemskem razodetju Bog ne govori samo *ljudem*, ampak tudi *preko ljudi*. "Preroštvo" predstavlja bistveni del Stare zaveze. Ljudje, ki jih je Bog izbral, da vodijo njegovo ljudstvo, govorijo v njegovem imenu. V tem smislu je bil naslov preroka dan že Abramcu (prim. 1 Mz 20,7), potem Mojzesu (prim. 5 Mz 18,15) in številnim drugim. Nova zaveza je izpolnitev prerokb, dokaz vsega, kar je bilo napovedano, vendar tudi razširitev sposobnosti ljudi, da "prerokujejo", da prenašajo božjo besedo drug drugemu. To je bistveni element Cerkve, pravica vseh verujočih (Apd 2, 14).

Po drugi strani se je uveljavila tradicionalna delitev na "poučujočo" in "učecho se" Cerkve. Solovjov pravi, da gre za dve komplementarni stanji, kakor mož in žena tvorita eno družino.²⁸ To izpostavlja, kakor ugotovi avtor, vprašanje izvora hierarhije. Ta mora biti v božji volji. Kateri koli sistem človeške oblasti, preprosto prenesen v Cerkev – pa naj bo demokratičen ali hierarhičen – bi pomenil deformacijo božjega kraljestva, ker bi v tem primeru človek postal začetek Cerkve. "V resnici človek ni prvi izvir ali začetnik nobenega dobrega. Torej ne more biti začetek Cerkve." (Solov'ev 1966: 610sl.).

V svojih konkretnih vidikih je razvoj hierarhične oblasti skozi stoletja doživel različne vplive. Ti so postali tako močni, da se začnemo spraševati, ali vsi ti človeški elementi ne zadušijo tistega, kar je božje, in če se duhovništvo, predvsem tisto z višjimi naslovi, namesto da bi bilo združevalni element Cerkve, v resnici od nje ne ločuje. V času, ko je bila glavna skrb latinske Cerkve edinost lokalne hierarhije z Rimom, so se v Rusiji bali, da se

škofje ne bi ločili od Cerkve. V pismu Koševu Kirevski poudarja, da uvod v *Dogmatični teologiji* škofa Makarija vsebuje "nauk, ki je nezdržljiv z naukom naše Cerkve o nezmotljivosti hierarhije, neodvisno od skupnosti kristjanov" (pismo iz 1851 citirano po Loski 1954: 23; prim. Košev 1884). V tej logiki slavofili predlagajo svoj nauk o *zbornosti*, ki na prvo mesto postavlja edinost Cerkve kot edinost božjega ljudstva.

V teh razpravah je pomemben pozitiven element, namreč tisti, ki poudarja, da mora imeti božji glas, ki nam ga oznanjajo drugi, cerkvenostni značaj, glede na to, da je cerkvenost bistvenega pomena za človeško sobivanje.

Cerkvenost²⁹

Ta izraz je postal tradicionalen v ruski misli. Z moralnega vidika so *cerkvenost* pogosto definirali kot pomembnost pripravljenosti vernikov, da se poslušno pustijo voditi cerkvenemu učitelstvu in oblasti. "Ti že veš, – pravi Teofan Zatvornik v nekem pismu – da se nihče ne more odrešiti sam in da je Gospod sam hotel združiti vse vernike v eno telo, katerega glava je On sam. Kdor se reši, se torej ne more rešiti izven Cerkve, ampak samo v njenem naročju." (Zatvornik 1892: 229). Vsakdo, ki ima lastno vest, se temu upre. Teofan odgovarja, da je bilo pridiganje prosto samo v času apostolov, potem ko je bila enkrat zgrajena zgradba Cerkve, pa sta se poučevanje in hierarhija organizirala in to je treba ohraniti, ker "vse prihaja od Gospoda" (Zatvornik 1903: 105).

Naravno je, da pretirano vztrajanje pri tej poslušnosti povzroča reakcije. Na cerkveni akademiji v Kijevu je Skovoroda pokazal svojo sovražnost do pravoslavnih institucij in za njim še mnogi drugi, dokler ni Cerkev na začetku 19. stoletja prišla do žalostne točke: po eni strani ji je bila odvzeta polna duhovna svoboda in je bila zato brez obrambe pred napadi in kritikami intelektualcev. Nekoliko shematično

prikazano sta obstajali dve skupini tistih, ki so kritizirali cerkev z religioznega vidika: v prvi so bili tisti, ki so v svojih kritikah ruske pravoslavne cerkve prišli do meje krščanske vere ali so šli čez njo; v drugi skupini so bili tisti, ki so svoje kritike črpali iz izvirov krščanstva, da bi odprli Cerkev novim obzorjem, prilagoditvam strukture. Komjakov spada v to drugo skupino; začel je novo obdobje, novo fazo cerkvenega razmišljanja.

Cerkvenost je torej manj "poslušna ubogljivost" kakor zavest povezanosti z vsemi, ki je edini način za izpolnitev lastne osebnosti. V Cerkvi človek najde samega sebe; v tem kontekstu postane edinost Cerkve temeljni problem duhovnega življenja. Ker je bistveno dialoška, je cerkvenost ravno nasprotna grehu, ki je egoizem.

Enako kakor posamezniki Cerkev združuje trdnost svoje identitete z dinamičnim razvojem svojega življenja. S stališča vere ta dva vidika tvorita njeno "tradicijo", s katero je neločljivo povezano Sveto pismo.

Sveto pismo

Danes smo vajeni govoriti o dveh virih božjega razodetja: Svetem pismu in tradiciji, vendar smo prepričani o njuni neločljivosti, tako da ju hočejo nekateri združiti pod enim samim imenom "tradicija", katere glavni del bi predstavljalo Sveto pismo. V stari Rusiji pa so vse, kar so duhovni avtorji zapisali o Cerkvi, imenovali z izrazom "duhovno pisanje". V tem smislu piše na primer Jožef iz Voloklamska: "Imamo pričevanja duhovnega pisanja, to je Stare zaveze, prerokov, apostolov in drugih spisov, ki so jih zapustili cerkveni očetje, Učitelji" (Špidlik 1956: 10sl.), pri čemer so "cerkveni očetje" in "učitelji" sinonim za "duhovne očete", to so tisti, ki imajo zaradi popolnosti svojega življenja Svetega Duha, ki prebiva v njih. Dodaja, da imajo vsi ti viri enako avtoriteto, zato se je treba natančno držati tega, kar učijo, ker to učenje prihaja



Jacques-Louis David, **Senekova smrt**, 1773,
olje na platnu, 123 x 160 cm, Musée du Petit Palais, Pariz.

od božjih ljudi in je izvoljeno sredstvo združitve s Kristusom.

Pri kontemplativnih očetih srečamo simboliko duhovne hrane, pojem "jesti Besedo" je razlagal Origen v pozavi z evharistijo, ker sta obe – Beseda in Evharistija – utelešenje Božje besede (De Lubac 1950: 355sl.). V enakem smislu piše v zadnjem času Evdokimov: "Ko so Očetje brali Sveto pismo, niso brali tekstov, ampak živega Kristusa, in Kristus jim je govoril; besedo so zauživali kakor evharistična kruh in vodo in beseda se je podarjala s Kristusovo globino."³⁰

Samo po sebi je umevno, da božja beseda zahteva človeški odgovor, cerkven odgovor. Kot se je lepo izrazil sam Evdokimov, "utelešenje" Svetega pisma predpostavlja odziv okolja, ki ga sprejema, medsebojno prodiranje, *pericoresis*, kakor se dogaja med dvema Kristusovima naravam.³¹

Zato ne moremo sprejeti trditve, ki jo Jožef Volkolamsk dodaja nekaterim dobrim ar-

gumentom, da bi utrdil avtoriteto duhovnega pisanja. "Današnji človek" naj namreč ne bi bil več sposoben neposredno poslušati božjega glasu in se mora zato zadovoljiti s tem, kar je bilo že napisano (Špidlik 1956: 9). Spisi duhovnih avtorjev naj bi služili kot nadomestilo vesti; v resnici pa so namenjeni temu, da ji pomagajo kot zdravilo, ki jo je sposobno ozdraviti. Tudi zato so neločljivi od cerkvene tradicije.

Cerkvena tradicija³²

Pogosto rečemo, da je ruska Cerkev ena izmed najbolj tradicionalnih. Zavest, da je "ohranila" čisto pravoslavno vero, je bila stalno prisotna v Rusiji, predvsem po padcu Konstantinopola. Hkrati pa je bilo potrebno zaradi pretiravanj, kot je bil na primer razkol med staro-verujočimi, zastaviti vprašanje vrednosti in mere oblik življenja, ki so jih podedovali od starih. Na začetku 20. stoletja je razprava o resničnem smislu tradicije postala

aktualna zaradi velikega števila pravoslavnih, ki so bili nenadoma preseljeni v okolja z drugo tradicijo.

Diskusijo, ki je nastala med dvema tendencama, je začel Bulgakov. Cilj tradicije je umiriti nedovoljene zahteve, ki jih je zahtevala mistična Cerkev in so bile v večini primerov osebne narave. Po drugi strani se je bilo treba izogniti nasprotni tendenci, ki je bila zgodovinska in je zahtevala zunanjo avtoriteto Cerkve. To pa bi vodilo v njeno okamenelost, prav tako kakor nedisciplinirani mysticism vodi v razkroj. Ne sme se zgoditi eno ne drugo, hkrati pa sta oba elementa potrebna, tako avtoriteta Cerkve kot osebna mistika (Losski 1954: 208). Ne bomo se spuščali v vse podrobnosti tega vprašanja, ampak se bomo omejili na nekatera značilna mesta, ki jih je poudarila široka razprava o tradiciji.

Ko govorimo o cerkveni tradiciji, vztrajamo predvsem pri kontinuiteti veroizpovedi. Le-ta pa za Ruse lahko vključuje vsako spoznanje. Lahko torej rečemo, da je spoznanje bistveno "tradicionalno", ker se tudi misli, ki se zdijo popolnoma osebne, rodijo iz "medsebojnega prepletanja s spoznanji drugih ljudi" (Zen'kovskij I, 172). Misli, ki se prebudijo v našem razumu, izhajajo iz oceana misli, v katerem plavamo (Tchaadaev 1970: 122). Jurkevič na jedrnat način izrazi isto idejo: "Filozofija ni delo enega človeka, ampak celega človeštva" (Zen'kovskij I, 321).

V zgodovinski realnosti se človeštvo pojavlja kot živ organizem, ki skupaj živi, misli in govori. Tradicija ni nepremična, mrtva, ampak je v stalnem razvoju. Vsebuje preteklost in hkrati je usmerjena v cilj, ki ga je previdnost določila za prihodnost. Za Florovskega je Sveto pismo najodličnejša tradicija, ker opisuje zgodovino odrešenja skozi čase, od začetka do konca eshatoloških časov. Izražajo jo ljudje, ki jim je bil dan privilegij, da z jezikom sporočajo "božje besede" (Florovsky 1951: 163-80).

Vendar ima človek tudi danes dar besede, in ko gre za duhovne ljudi, Bog daje tej besedi božjo globino in moč, da bi jo verniki mogli oznanjati drugim in med sabo. V tem kontekstu se diskusija v Cerkvi med "tradicionalisti" in "progresisti" zdi neumestna. V obeh tendencah lahko odkrijemo isto napako: da štejejo resnico, ki je razodeta od Boga, za "stvar". Tradicionalist se zdi kot skopuh, ki noče ostati brez podedovanega zaklada in ga ljubosumno varuje. Progresist bi bil izgubljeni sin, ki zaklad zapravi, ne da bi ga cenil. Obe tendenci sta pozabili na vidik božje-človeškega dialoga resnice.

Tradicija je torej "zavest Cerkve, da je živi kraj delujoče Besede, ki nikoli ne izčrpa življenja in izraznih oblik, ki jih ta nosi s sabo [...] Cerkev je kot neprestani koncil, ki je razpršen v času in prostoru, vedno pa trenutno *sklican*, vedno v izražanju Resnice, ki jo živi v svoji tradiciji" (Evdokimov 1981: 282).

Če gledamo od zunaj, odkrijemo, da v Cerkvi obstajajo "različne tradicije", ki v edinstvi vere predstavljajo pluralnost izraza. Avtorji, kot je Čaadev ali slavofilsko gibanje, so bili iskreno prepričani, da ima prava ruska tradicija svojo polno vrednost, enako kot tradicije drugih ljudstev. Ena tradicija ni v nasprotju z drugo. Samo *inteligenca*, kot pravi Berdjajev, se je počutila izkoreninjena, ker je doživela vpliv z Zahoda (Berdjaev 1969: 34).

Združevanje tradicij ni lahka naloga. Ali je načelo Vincenza iz Lérinsa, ki predlaga "to, kar je povesod, kar vedno in vsi verujejo",³³ dovolj, da bi zagotovilo edinstvo? Vsebine tradicije bi se tako skrčila na skupne elemente, zaradi česar bi postala nekako abstraktna. Rusi sploh ne marajo abstraktnosti, vztrajajo pri tem, da v njej vidijo živo vseedinstvo, sporočanje "besed" (v najširšem smislu); vseedinstvo, ki ni "ideološka", ampak duhovna, rojena v duhovnem dialogu. Duh torej združuje različne tradicije, ki jih izražajo duhovni ljudje. Samo tako ima tradicija lahko

vrednost božje besede, utelešene v človeških osebah. Seveda je jasno, da se bo polna harmonija tradicij uresničila šele v eshatoloških časih, ko bodo vsi eno, kot so eno Oče, Sin in Sveti Duh.

Spoznanje oseb³⁴

Če osebni dialog predstavlja bistvo Cerkve, se zastavi resen problem: kako spoznati posamezne osebe? Svoboda in ljubezen, sestavna elementa osebe, nista oprijemljiva preko racionalnih kategorij. Ravno zato "človeške osebe ne moremo izraziti s koncepti. Izmika se vsaki racionalni definiciji, celo vsakemu opisu, ker se vsaka lastnost, s katero bi jo hoteli označiti, nahaja tudi pri drugih posameznikih" (Clément, 304).

Torej se moramo prepričati, meni Florenski (1974: 99sl.), da je za spoznanje oseb potrebno uporabiti drugo metodo, različno od tiste, s katero preučujemo stvari. Ne moremo izhajati iz *jasne in razločne* ideje, na kartezijski, "objektiven" način. Izhodišče, iz katerega moramo začeti, je nasprotno, zaupanje, vera, ki raste v treh etapah.

1. *Credo quia absurdum.*³⁵ To je popolno zaupanje v osebo, ki se ji približamo. Ugotavljamo, da oseba ostane nedostopna, če ostanemo v področju razuma.

2. *Credo ut intelligam.*³⁶ Upam, da se mi bo oseba, v katero sem položil zaupanje, sama odkrila.

3. *Intelligo ut credam.* "Sedaj vidim, da je moja vera izvir višje inteligence."

Ugotavljamo, da je izhodiščna točka pri spoznavanju osebe zaupanje, brez katerega je cerkvena skupnost nemogoča. Florenski dodaja: "To je temeljna postavka, ki je značilna za vso rusko filozofijo in na splošno za vzhodno [...]. Tako spoznanje ni posedovanje mrtvega predmeta s strani plenilskega gnoseološkega subjekta, temveč je moralno *občestvo* oseb, izmed katerih je vsaka za vsako subjekt in objekt. V pravem smislu je dejansko mo-

goče spoznati samo osebo in ničesar drugega" (Florenskij 1974: 114-115). "Kaj je resnica?" je Pilat vprašal Resnico. Ni dobil odgovora, ker je bilo vprašanje prazno. Predstavljajmo si, da bi Gospod odgovoril rimskemu prokuratorju ne samo z zgovorno tišino, ampak tudi z besedami: "Jaz sem Resnica". Tudi v tem primeru bi spraševalec ostal brez odgovora, ker ni znal prepoznati resnice v Resnici in o pristnosti katere se ni mogel prepričati. Spoznanje, ki ga je potreboval Pilat, je bilo spoznanje, ki bi moralo najprej položiti zaupanje v Jezusovo osebo, in on bi se mu takoj razodel (Florenskij 1974: 58). Ne pozabimo, da poznati osebe v Cerkvi pomeni videti v njih Kristusa samega.

Prevedla Ana Reberc

Literatura:

- Arnou, R.: Le platonisme des Pères. *DThC* XII, 2.
 Arsenjev 1966: *O žizni preizbytočstvujuščej*. Bruxelles.
 Avilska, T. 1951: *Obras completas*, vol. I.: *Libro de la vida*. Madrid.
 Berdjaev, N. 1932: *L'esprit de Dostoïevski*. Paris.
 Berdjaev, N. 1969: *L'idée russe*. Paris.
 Bossuet 1697: *Instructions sur les estats d'oraison* I, 20. Paris.
 Carpentier, R. 1953: *Conscience*. *DS* II, 2 (1953).
 Chestov, L. 1926: *La philosophie et la tragédie*. *Dostoïevski et Nietzsche*. Paris.
 Chomjakov, A. 1910: *Polnoe sobranie sočinenij*, vol. VIII: *Pis'ma*. Moskva.
 Daniels, A. 1923: *Eine lateinische Rechtfertigung des Meister Eckhart*. Münster.
 De Lubac, H. 1950: *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris.
 Evdokimov, P. 1961: *Gogol et Dostoïevski, ou La descente aux enfers*. Bruges.
 Evdokimov, P. 1973: *L'amore folle di Dio*. (Original v francoščini Paris, 1973).
 Evdokimov, P. 1981: *L'Ortodossia*. Bologna. (Original v francoščini Neuchâtel-Paris 1959).
 Florenskij, P. A. 1974: *La colonna e il fondamento della verità*. Milano.
 Florenski, P. A. 1985: *Stati po iskusstvu. Sobranie sočinenij*. Paris.
 Florovsky, G. 1951: *Revelation and Interpretation*. V: Richardson, A. in W. Schweitzer: *Biblical Authority for Today*. London, Philadelphia.
 Ivanov, V. 1979: *Ideja neprijatnija mira* III. Bruxelles.

- Jetté, F. 1961: *Etat. DS IV*, 2 (1961), 1372-88.
- Karsavin 1925: *O načalach*. Paris.
- Khomiakoff 1872: *Église latine e protestantisme*. Lausanne.
- Košelev, A. 1884: *Zapiski*. Berlin.
- Losev, A. F. 1927: *Filosofia imeni*. Moskva.
- Losski, N. O. 1954: *Histoire de la philosophie russe des origenes à 1950*. Paris.
- McCafferty, J. 2001: The Concept of Morality in Plato and Kant, v: *Vita philosophica. Festschrift zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. phil. et Dr. scient. Karel Mácha*. Gustav-Siewert-Akademie, 50-60.
- Optinskij, Makarij 1880: *Pis'mo 317. Sobranie Pisem*. Moskva.
- SC: Sources chrétiennes 26. Paris, 1949. Sources chrétiennes 171. Paris, 1971.
- Solov'ev, V. S. 1966: *Opravdanie dobra II, II, 7. V: Sočinenija VIII*. Bruxelles.
- Solov'ev, V. 1966: *Istorija i budušnost' teokratii. V: Sočinenija IV*. Bruxelles.
- Stelzenberger, J. 1959: *Conscience*, v: Fries, H.: *Encyclopédie de la foi I*. Paris, 1959-67.
- Špidlik, T. 1947: La parola della lingua nativa nel servizio del Mistero inesprimibile: il problema di Gregorio Nazianeno. *Augustinianum* 14 (1974), 511-518.
- Špidlik, T. 1956: *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe*. OCA 146. Roma.
- Špidlik, T. 1961: *La sophiologie de S. Basile*. OCA 162. Roma.
- Špidlik, T. 1971: Grégoire de Nazianze. *Introduzione à l'étude de sa doctrine spirituelle*. OCA 189. Roma.
- Špidlik, T. 1978: *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*. Roma. (Original v francoščini: OCA 206, Roma, 1978).
- Špidlik, T. 1995: *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*. Roma: Lipa.
- Špidlik, T. 2002: *La preghiera*. Roma: Lipa. (Original v francoščini: OCA 230, Roma, 1988).
- Špidlik, T. 2004: *Il Cuore e lo Spirito. La dottrina spirituale di Teofane il Recluso*. Città del Vaticano. (Original v francoščini: OCA 172, Roma, 1965).
- Tchaadaev, Ime 1970: *Lettres philosophiques V*. Paris.
- Vyšeslavcev 1994: *Serdcе v christianskoj i indijskoj mistike*. Paris, 1929. Italijanski prevod: AAVV, *L'intelligenza spirituale del sentimento*. Roma, 1994.
- Zatvornik, T. 1892: *Pis'ma k raznym licam*. Moskva.
- Zatvornik, T. 1895: *Načertanie christianskago npravoučenija*. Moskva.
- Zatvornik, T. 1898: *Pis'ma*. Moskva.
- Zatvornik, T. 1903: *Pis'ma o duchovnoj žizni*. Moskva.
- Zatvornik, T. 1908: *Put' ko spaseniju*. Moskva.
- Zen'kovskij, *Istorija I*, 72.
1. Prim. Špidlik 1961.
2. *Quest. natur.* II, 45, 1-3; *De beneficiis IV*, 7, 1-2.
3. *Hom. in Hex.* 1, 2. SC 26, 93sl..
4. Basilij, *Quod Deus non est auctor malorum* 7. PG 31, 344C.
5. Špidlik 1974: 511- 518; Špidlik 1971.
6. Pseudo-Basilij, *Ep.* 8, 1. PG 32, 248.
7. *Or.* 6, 5. PG 35, 728B.
8. *Or.* 4, 10. PG 35, 636A.
9. Prim. *Or.* 27: 1. PG 36, 12A.
10. *Or.* 27, 2. PG 36, 13B.
11. *Or.* 12, 1. PG 35, 844A.
12. *Or.* 32, 1. PG 36, 176A.
13. *Or.* 12, 1. PG 35, 844AB.
14. *Carm.* II, II, 5, vv. 1-6; 165-193. PG 37, 1521S; 1533S.
15. Evagrij, *Practikos*, Prol. SC 171, 492.
16. *Summa theol.* 1-II, 2, ad 2.
17. Špidlik 1995: 313sl.
18. Prim. Pseudo-Makarij, *Homilia* 7, 5-6. PG 34, 525-8.
19. Ed. Atene, vol. V, 1963, 233-235 (*kardia*).
20. *Besedy o molitve Jisusovoj*, Serdobol' 1938, Indice, 547sl. (*serdce*).
21. *Hom. in illud Attende* 7. PG 31, 213D.
22. *Pripoved ruskega romarja*. Ljubljana: Duhovna skupnost slovenskih duhovnikov in bogoslovcev, 1992.
23. Primerjaj *cognitio per connaturalitatem* pri sholastikih: *Summa theologiae* II-II, q. 45, a. 2.
24. *Livre de la perfection* 2, 4 (9). CSCO 215, Syri 91, 34, 12sl.
25. *Processo di Colonia I*, 147. Prim. Daniels 1923: 20.
26. *Tvorenija III*, Moskva, 1989.
27. Podobne misli najdemo tudi v zahodni mistiki, kot npr. pri Enricu Susu: Bog je ustvarjenim stvarjem bolj lasten, kot so si same sebi (prim. DS VII,1, 248).
28. *Opravdanie dobra III,X,8* (Solov'ev 1966: 473-474).
29. Špidlik 1995: 134sl.
30. *La donna e la salvezza del mondo*, 18-9.
31. *Ibid.*, 19.
32. Špidlik 1995: 196sl.
33. *Commonitorium* 2. PL 50, 640.
34. Špidlik 1995: 30, 107.
35. Prim. Tertulijan, *De carne Cristi*. PL 2, 761A.
36. Prim. Anselm Canterburyški, *Proslogion*, cap. 1.