

Odkritje osebe v vzhodni duhovnosti¹

Sodobnost predlagane teme

Nova evangelizacija² je tema, ki zbuja pozornost mnogih kristjanov, ki želijo biti pripravljeni za novo tisočletje. Zdi se, da se podira staro izročilo, zato se zastavlja vprašanje: »Kaj naj se vzame za izhodišče nove evangelizacije?«

Zdi se, da je vzhodna Cerkev bolj navezana na staro izročilo in zato manj primerna za sprejem novih odločitev. In vendar je bil problem »novega krščanstva«, nujnega za nov čas, predlagan že konec prejšnjega (19.) stoletja s strani različnih ruskih mislecev. Kakšen naj bi bil videz tradicionalnega krščanstva, ki naj bi po njihovem mišljenju potrebovalo temeljito prilagoditev? Z veliko močjo vztrajajo, da je nujno zapustiti abstraktnost, v katero sta padla oznanjevanje evangelija in vsa kultura našega časa. Potrebno je ustvariti novo teologijo življenja, ki ne bo osredotočena na »krščanstvo«, ampak na Kristusa, ne na prava vedenja, ampak na osebe.

Navedimo vsaj kakšno karakteristično besedilo. Bazilij Rozanov je mnenja, da je abstraktno oznanjevanje Kristusovega oznanila nasprotno resnici božjega učlovečenja. Rozanov je zapisal: »Rezultat takšne religije je prostovoljno žrtvovanje starovernikov, ki delajo grmado iz samih sebe v imenu nekega pravila.«³ Dostojevski očita intelektualcem svojega časa sledeči očitek: »Vi ste proti življenju. Življenju nalagate abstrakcije. Vi ste teoretiki. Pod nogami nimate tal. To, kar je predvsem pomembno, je postati nekdo, se utelesiti, postati oseba. Toda vi ste sence, ste nič ... sanje, skozi vas se vidi.«⁴ Mogoče to be-

sedilo nudi tudi ključ za razlago slavnega romana *Idiot*, ki ga je napisal Dostojevski. Mislim, da je ta roman odgovor na nekatere trditve L. N. Tolstoja, ki je želel skriti Kristusovo oznanilo zgolj na moralno izpolnjevanje evangeljskih zapovedi. Dostojevski v svojem romanu predstavi lik, ki tako misli in živi; princ, ki se v salonih Sankt Peterburga prikaže kot nekdo, ki se ne bori proti zlu, ki ni navezan na denar itd. Izkaže se kot simpatičen človek. Toda potem se vse prične kvariti: proti svoji volji je vpleten v sumljive posle in na koncu konča v umobolnici. To je Kristusova morala brez žive moči Kristusove osebe, ki povzroči, da človek, ki bi želel uresničiti samo te abstraktne ideale, znori. Tako se rodi sledeče vprašanje: v kakšnem smislu moramo vzeti zares v presojo ta ugovor in katera zdravila lahko predlagamo za ozdravitev te rane naše krščanske kulture, ki je stara že dva tisoč let? Najprej poizkusimo vključiti ta problem v zgodovinski kontekst.

Odkritje »narave« s strani starih Grkov

V. Rozanov in drugi uporabljajo izraz »zgodovinsko krščanstvo«. Ta izraz ne pomeni »zgodovinski vidik krščanstva«, ampak ravno nasprotno, »Kristusovo sporočilo v aktualnem zgodovinskem trenutku«, ki je danes osiromašen na abstraktne izraze. Sprašujejo se, kako je prišlo do te situacije. To je vprašanje spoznavoslovja. Kako se rodijo abstraktni termini, kako to, da ljudje pričnejo imeti rajši ta »okostja« kot konkretno življenje? V začetku svoje kulture so tako Grki kot tudi druga

ljudstva poznali kult herojev, ki so bili izredni ljudje; vsak na svoj način je bil nekaj posebnega. To se vidi npr. v Iliadi in v Odiseji. Toda prve filozofske razprave se imenujejo *Peri phýseos*, *De rerum natura*. Kako razložiti ta premik pozornosti od živih oseb k »naravi«? Znanost združuje/poenoti. V bitjih išče to, kar jim je skupno. Potem ko je grška filozofija presegla primitivni materializem, ki je iskal prvotno materijo, atome itd., je prišla do genialnega odkritja: bitja niso izolirana, ampak tvorijo vrste/rodove; bitja določene vrste imajo isto »naravo«, ki se potem pomnoži v nedoločenem številu posameznikov. Znanje se s tem poenostavi: zadostuje, da poznamo naravo ene vrste, npr. konja, in že poznamo milijone bitij tega tipa. Poenostavi se tudi praktično življenje. Si želimo priskrbeti eno od živali? Pomembno je, da ima vse, kar tvori bistvo njene vrste, vse drugo je manj pomembno. Ljudje niso izjema. Tudi oni so ena »vrsta na zemlji«. Obstaja torej tudi skupna »človeška narava«. Cenimo, da je nekdo resnično človek (»Iščem človeka!«). Iz te trditve izvira resna posledica za moralno življenje: dolžnost, »da živimo v skladu z naravo«. ⁴ To načelo je bilo v antiki splošno sprejeto. Toda iz tega prvega načela izhaja neko drugo načelo, ki je prav tako osnovno. Zahteve narave se lahko izrazijo s pomočjo načel, ki so splošno veljavna in izražena na abstrakten način. Ta načela odkrivajo pametni ljudje. Pri kozmologiji se prične študirati in formulirati zakone fizike. V človeškem življenju se učijo moralna načela, ki veljajo za vsakega krepostnega človeka. Sistematični nauki antičnih stoikov so prispeli vse do modernih razprav na področju moralne teologije in teologije askeze. Delo Tomaža Akvinskega *Secunda secundae* je razprava o kreposti, ki ostaja klasično delo na tem področju.

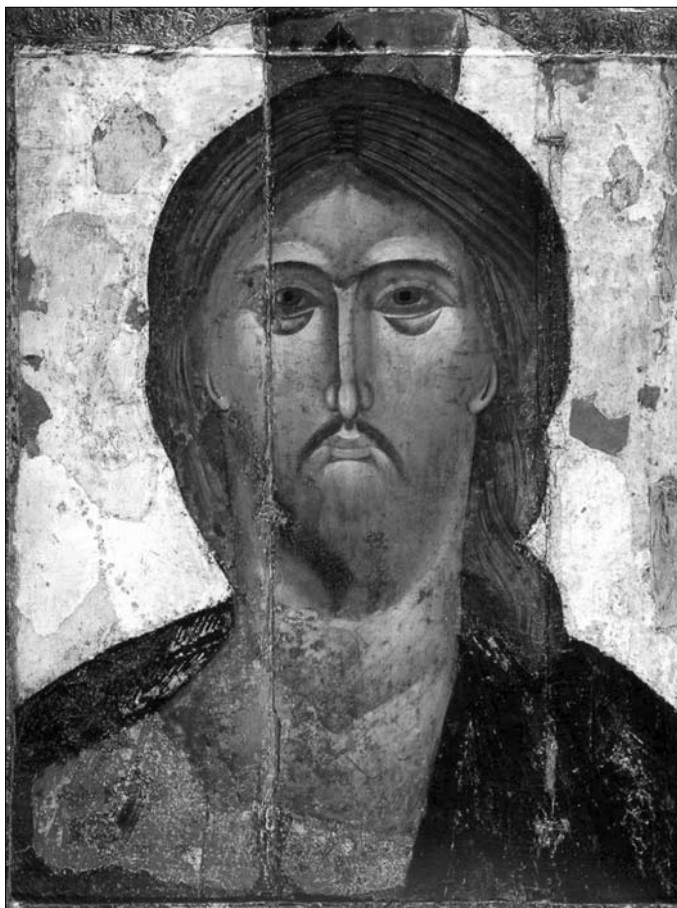
To načelo je bilo v krščanstvo vpeljana že mnogo prej, že v delu *življenje svetega Antona*. Avtor tega dela, sv. Atanazij, z ene strani

ne skriva bistvene novosti krščanskega učenja. Potem ko smo prejeli Svetega Duha, je človeška narava trihotomična (trojna), sestavljena iz treh delov: telesa, duše in Svetega Duha. Postane nova narava, a še vedno ostane »narava«. Torej mora tudi kristjan »živeti skladno z naravo«. To je pobožanstvena narava, a tudi ta se lahko po Atanazijevo izrazi preko skupnih načel. V *življenju svetega Antona* so nekatere načela izrecno formulirana. To delo se lahko torej predpostavlja kot eden prvih »učbenikov askeze« v krščanskem okolju.

Teologija osebe

Ali so se cerkveni očetje zavedali tega problema? Ideja narave je izgledala zelo uporabna za obdelavo krščanske morale, toda nasprotno je ta ideja na področju dogmatike povod za mnoge napake: najprej pri nauku o Sveti Trojici in potem pri kristologiji. Arijanci so umovali o božji naravi in posledično so morali zanikati Kristusovo božanstvo, drugače bi izgubili vero v enega Boga: Božja narava se namreč ne more pomnožiti v različnih posameznikih. Nestorijancem, ki so svoje kristološko razmišljanje pričeli s primerjanjem med božjo in človeško naravo, ne uspe videti združenosti narav v Odrešeniku: naravi, ne samo, da se razlikujeta, ampak morata ostati ločeni. Poleg tega pa, kaj sploh vemo o božji naravi? V teh primerih moramo torej prenehati z aristotelskim razmišljanjem. Moramo »se vreči v šolo galilejskih ribičev«, v šolo evangeljske preprostosti, kot je zapisal Gregor iz Nacijanza.⁵

Sveto pismo nam ne govori o božji naravi, ki ostane ljudem nepoznana, ampak nam govori o Bogu Očetu, o njegovem edinorojenem Sinu Jezusu Kristusu in o Svetem Duhu. Iz tega razodetja mora izhajati razmišljanje o Sveti Trojici, to je iz Oseb, ki so se razodele, in ne iz narave, ki nam je prikrita. To stališče je reševalo krščanske dogme in je imelo posledice za duhovno življenje. Sveta Trojica,



Odrešenik, 14. st., ikona, Pogrebna katedrala, Kremelj, Moskva.

združenje Oseb, postane simbol Cerkve in vsakega skupnega življenja ljudi. Kljub temu pa ta pristop ni bil popolnoma sprejet s strani spekulativnih teologov.

Znano je, da je srednjeveška latinska teologija po svetem Avguštinu in Boetiju šla po drugačni poti. Onadva nista popolnoma zapustila izhodišča njunega razmišljanja o eni božji naravi. Obstaja en sam Bog. Njegov obstoj se lahko dokaže z ustvarjenimi stvarmi, z aristotelskim dokazom. Nova zaveza pa nam razodeva, da so znotraj te ene božje narave tri Osebe. Njihovo bivanje temelji na vzajemnih/medsebojnih odnosih. Zdi se (namenoma pravim: zdi se) torej, da iz tega izhaja očiten

sklep: božja narava je tista, ki združuje tri božje Osebe. Da jih bomo razumeli, primerjajmo to z »vzhodnim« pojmovanjem.

Spisi grških očetov in tudi latinska liturgija ostajajo zvesti izrazoslovju Nove zaveze: izraz *ho Theós*, Bog, je pridržan Očetu Jezusa Kristusa (prim. Rim 5,6). On je Stvarnik nebes in zemlje, in torej počelo vesoljske enotnosti. Toda istočasno je ta Oče tudi izvor božje enotnosti (*unità intradivina*). Sin in Sveti Duh sta eno v enotnosti Očeta. Ta enotnost je tako čudovita, da tri Osebe tvorijo eno samo božjo naravo. Posledica je zelo pomembna: narava ni izvor enotnosti v božjem življenju, ampak je njen rezultat. Ta ugotov-

vitev se predstavi kot novo načelo enotnosti med ljudmi, ki ne bo utemeljena toliko na naravi, ampak na vzajemnih/medsebojnih odnosih. Ta primer je prisoten že v prvi krščanski jeruzalemski skupnosti, ki je bila sestavljena iz mnogih različnih oseb, ki pa so vse prišle do tega, da so imeli »eno srce in eno dušo« (Apd 4,32). To je osnovno besedilo, ki je kasneje v samostanih navdihovalo pisatelje pravih skupnega življenja.

Podoben preobrat razmišljanja o razodeti dogmi je bil potreben tudi v kristologiji. Človeški razum ne uvidi, kako bi se mogli združiti človeška in božja narava. Ključ za razumevanje dogme Kristusove božječloveškosti se nahaja samo v Sinovi osebi. On z močjo svoje neskončne ljubezni uspe združiti to, kar je ločeno v naravi.

Zdaj pa moramo ugotoviti pomembno nedoslednost v razvoju teologije tako na Zahodu kot na Vzhodu. V antropologiji ni prišlo do preobrata razmišljanja, ki smo ga pravkar opisali. Od antike pa vse do danes iščemo rešitev človeških problemov tako, da vzamemo za izhodišče skupno človeško naravo. Tudi svetovne zakonodaje poizkušajo zaščititi »človekove naravne pravice«. Vprašanje, če je na tej poti mogoče najti zadovoljiv rezultat, ostaja odprto. Pa pogledjmo ponovno problem v zgodovinskem kontekstu.

Koncept osebe, kot ga je formuliral Boetij

Krščanska morala je bila lahko opisana s splošno veljavnimi načeli. Toda duhovni očetje so opazili, da njihova prilagoditev/aplikacija ne more postati mehanska. Tega dejstva se je morala zavedati tudi spekulativna teologija.

Boetij je imel pomembno vlogo pri prebujanju te zavesti. Njegova misel je imela odločilen vpliv ves srednji vek, vse do modernih časov. Kot izhodišče za svojo antropologijo je še enkrat izbral »naravo«. Vsi smo ljudje,

združuje nas ista človeška narava. Toda tudi on je opazil, da se ta trditev ne more mehan- sko prenašati/aplicirati. Posamezni ljudje, ki se množijo v človeški naravi, niso enaki. V sve- tu, ki je brez razuma, so razlike med posamez- niki odvisne od različne materije. Toda ljudje so različni tudi v svoji »formi«, v duši, ker ima- jo razum in svobodno voljo. Znanje je pridobljeno različno pri različnih osebah in svobod- ne odločitve so nepredvidljive. Torej moremo zaključiti, da človek ni samo nek posameznik, ampak je poseben posameznik, je »oseba«. Boetij jo definira kot »samostojno/posamezno podstat razumne narave«. ⁶ Ta definicija osebe ostane tradicionalna skozi stoletja vse do Kan- ta. Definicija se zdi abstraktna, toda imela je velik praktičen vpliv na evropsko družbo. Od trenutka, ko na prvo mesto postavimo skupno človeško naravo, poizkušamo določiti njene skupne lastnosti, tako da jih zagotav- ljamo z zakoni, ki jamčijo človeške pravice za vse. In vsem se oznanja lepo načelo: *Serva or- dinem et ordo servabit tibi!*⁷ Evropska civiliza- cija je bila vedno ponosna na svoje spomeni- ke, v katerih je gospodoval lep red. Toda ker absolutni red duši svobodo in osebne pobu- de, lahko v tej isti zgodovini istočasno opa- zimo nek stalen boj za osebno svobodo.

Rešitve ni mogoče najti drugače kot v razumnem kompromisu. Dobra vlada za- gotavlja svobodo državljanov, toda samo znotraj meja, ki ne porušijo skupnega reda. Svoboda pri tem pojmovanju izgleda kot privilegij, večji ali manjši, glede na različne okoliščine, toda na noben način ne sme zrasti do neskončnosti, ker bi to dopustilo razkroj družbe. To splošno sprejeto rešitev Dostojevski postavi pod vprašaj v znani »Le- gendi o velikem inkvizitorju«, ki je brani- lec reda in omejene svobode. On je soočen s Kristusom, nosilcem popolne svobode božjih otrok, ki pa je tiho pred dokazi inkvizitorja. Njegovo oznanilo se ne pusti vkleniti v to kompromisno rešitev.⁸

Kako ubežati tej nelagodnosti? Ni čisto naključje, da je bil Dostojevski tisti, ki je postavil ta problem na tako oster način. On je sin svojega naroda. Precej mislecev, ki pripadajo ruskemu ljudstvu, je imelo pogum, da so predlagali kopernikansko revolucijo: izbrati tudi v antropologiji kot izhodišče osebo in ne narave, tako kot so to že pred tem storili pri nauku o Sveti Trojici in pri kristologiji.

Neskrčljivost osebe na naravo

Če vzamemo kot izhodišče osebo, ne moremo pričeti z definicijo. Definicija izraža to, kar je skupno, »naravo«. Nasprotno pa je oseba neponovljiva. V. Losskij to dokaže z jezikom, ki ga uporabljamo pri umetnosti: »Kadar rečemo: 'To je Mozart,' ali pa: 'Tisto je Rembrandt,' se vedno nahajamo v nekem osebnem svetu, ki nima nikjer enakovrednega.«⁹ Sergej Bulgakov se ne boji pogumnih izrazov. Razliko med naravo in osebo označi s pojasnilom, da govorjenje o človeški naravi pomeni namigovanje na njegovo grešno stanje, pomeni, da se ga obsodi na determinizem, na nujnost. Ko nekdo reče: »Takšna je moja narava!«, reče: »Nisem sposoben narediti nič drugega, sem suženj svojih nagnjenj.« Nasprotno pa, kdor se počuti kot oseba, se počuti svobodnega, božjo podobo.¹⁰

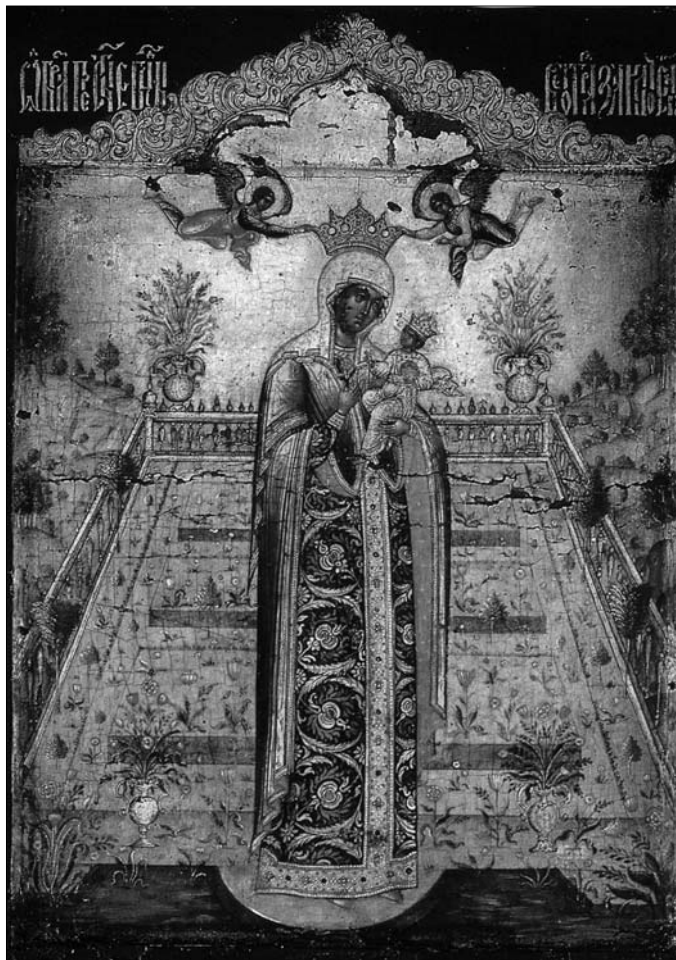
Pomeni to, da se človek lahko reši svoje narave? To bi bilo preveč. Človek, pravi Losskij, ne živi zunaj svoje narave, saj ji daje njen obstoj, a jo stalno prehiteva, na nek način bi to lahko poimenovali »extasia«. Nasprotno pa se v grehu, piše Berdjajev, človek pomeša z naravo, postane »posameznik«, ki je izgubil lastno poklicanost. »Oseba« pomeni »božji klic«, ki je neponovljiv.¹¹ Ta interpretacija je v soglasju s tem, kar pravi P. Florenski: dinamizem duhovnega življenja je prav v neprestanem prehitevanju narave, s sledenjem lastni poklicanosti, ki ima svoj prvi izvor v svobodi Boga, ki vsakemu da njegov »duhovni obraz« osebe.¹²

Svoboda – osnovni zaznamek osebe

Če poistovetimo osebo s poklicanostjo, moramo priznati, da se le-ta rodi iz srečanja, iz dialoga med dvema svobodama: svoboden klic s strani Boga in svoboden odgovor s strani človeka. Toda s tem vprašanje ne postane bolj jasno. Ideja svobode je skrivnostna tako kot ideja osebe. Običajno se omeji na *liberum arbitrium*¹³, to je na možnost, da se izbere ena ali druga stvar. Toda samo takšna odločitev ne usmeri človeka proti njegovi poklicanosti. Nasprotno, lahko ga popolnoma zmede in ga osami. Kdor obrne vso svojo pozornost na svojo možnost, da dela to, kar želi, se osredotoči na samega sebe in prekinja odnos z Bogom, z drugimi osebami in tudi z zunanjim svetom. Takšen je aristotelški Bog. On je razumljen kot popolnoma svoboden, v smislu, da misli na samega sebe, da želi samega sebe, da ne potrebuje nikogar drugega razen samega sebe. Je popolna *aseitas*, kot so ga definirali nekateri sholastiki. Torej ne more ljubiti sveta. Je kot sonce, ki ga ljubijo ljudje, ki pa samo ne ljubi nikogar na zemlji. Zato filozofski bog ni oseba, ampak je *actus purus*. Ni niti stvarnik v svetopisemskem pomenu, ker ne izgovori nobene besede, ki je namenjena nekomu drugemu. Sergej Bulgakov zanika pomen aristotelških dokazov za obstoj krščanskega Boga, ki se razodeva kot Oče.¹⁴ Božja svoboda mora torej biti drugačnega značaja.

Oseba je agapična

Že cerkveni očetje so opozorili, da je ideja svobode neločljiva od ideje ljubezni (*carità*). Gregor iz Nise pravi, da je ženin svoboden, kadar ni ovir za odnos z nevesto.¹⁵ Odnose ljubezni tvorijo božje Osebe v Sveti Trojici. In tudi mi lahko kličemo Boga Oče zgolj zaradi tega, ker nas on ljubi, in ker mi odgovarjamo na njegovo ljubezen. Ljubezen je torej na enak način kot svoboda sestavni del osebe. V. Vyšlavcev piše, da bi bila človeška svoboda



Božja Mati "Hortus conclusus", ikona, 1660-1670, Galerija Tret'jakov, Moskva.

brez nje satanska.¹⁶ Toda, ali se ne zmanjša edinstvenost osebe in njen neponovljiv značaj, ko ljubimo druge, ko se združimo z njimi, ko vstopimo z njimi v odnos? Berdjajev odgovarja, da bolj, ko je neka oseba vsestranska v svoji skupnosti z drugimi, bolj se razodeva, da je edinstvena. Glede na svojo poklicanost odseva ljubezen, ki je med Očetom in Sinom v Sveti Trojici. Toda Berdjajev pravilno opozori na neko razliko: božje osebe so povsem »agapične«, medtem ko človek ostane tudi »erotičen«, torej na nek način zaprt v samega sebe. *Éros* pomeni željo, da si prisvojimo, kar potrebujemo. Ne moremo samo

podarjati drugim; ne moremo torej izvajati samo *agápe*. Z druge strani je pa ravno stopnja *agápe* tista, ki tvori za človeka mero njegove izpopolnitve kot osebe.¹⁷ Od tod lahko zaključimo: oseba ne more reči »jaz« brez »ti«. »Tu es, ergo sum,«¹⁸ je zapisal V. Ivanov.¹⁹ S. L. Frank izrazi isto, ko pravi: »Jaz« in »ti« sta kategoriji, ki oblikujeta osebo. »Jaz« je nemogoč brez »ti« in to nasprotje je premagano, ko rečemo »midva«, »mi«.²⁰

Greh je proti osebi

Potem ko smo določili ta načela, pogledjmo negativni vidik njihove pomanjkljive aplikacije,

ki se kaže v grehu. Glede na tradicionalno izražanje, tako na Zahodu kot na Vzhodu, je greh »proti naravi«. Toda misleci, o katerih govorimo, se izražajo na drugačen način: greh je proti osebi. V tem kontekstu razumemo V. Losskija, ko trdi, da je greh »padec osebe na naravo«, ali da je greh »mešanica osebe z naravo«. ²¹ Oseba se gradi z odnosi ljubezni; nasprotno se grešnik »uveljavlja kot lastnik narave«, grešnik se identificira s samim seboj. ²² On trdi, da so njegove »naravne pravice« samo zanj.

Podčrtajmo izraz »lastnik narave«. V Sveti Trojici je narava skupna trem Osebam središče za vzajemen dar. Nasprotno pa je človeškemu grehu podaritev izključena. Evdokimov opozori, da je to stanje mojstrsko izraženo v romanu Dostojevskega *Zločin in kazen*. Glavna oseba se imenuje Razkolnikov, ki izvira iz besede razkol in lahko pomeni tudi ločitev, osamitev. Zločin osami, loči od sveta, zato Razkolnikov vpije: »Pustite me, pustite me samega: kar koli se bo zgodilo, če se izgubim, želim biti sam.« ²³ Toda iz osebnega zornega kota biti sam pomeni ne-biti, ne-obstajati. S. Trubeckoj torej zaključí: »Smrt ne sme biti razumljena kot neka zunanja kazen za greh, kazen, ki bi bila lahko zamenjana z neko manj kruto kaznijo. Smrt je sama narava greha.« ²⁴ Oseba je »agapična«: izolirati se pomeni uničiti se in skupaj s seboj uničiti tudi svet. Egoizem greha, piše Vyšelavcev, »je izvir vseh nepovezav in zlomov veselja.« ²⁵

Vendar če ni vsak greh tako težak, da bi popolnoma uničil osebo, jo kljub temu zmanjša. Po Karsavinu se grešnik zadovolji s »pol-biti« in »pol-ne-biti«. Ta avtor ima za zastarelo formulacijo, ki pravi, da se je potrebno boriti proti zlu. Zdi se mu, da izvira iz dualističnih sistemov. Boljša se mu zdi trditev, da je potrebno voditi k popolnosti to, kar je nepopolno; razvijati osebnost; iti od egoizma k večnemu življenju. Greh želi preprečiti ta napredek, torej se upira življenju ter vodi k negibnosti smrti. ²⁶

Na koncu smo torej prispeli do sklepa, da sta elementa, ki tvorita osebo, ljubezen in svoboda. Toda oba elementa bi mogla biti razumljena na nepopoln in banalen način. Med eno in drugo ljubeznijo je takšna razlika, kot je med nebom in zemljo. Krščanska tradicija jo izrazi z dvema različnima izrazoma: *éros* in *agápe*, prvi želi sam zase, drugi podaja drugim in posledično gradi osebo. Potrebujemo pa tudi boljši in globlji opis svobode.

Osvobajajoča svoboda

Sveti Gregor iz Nise opazi v grehu tuje nasprotje: s pomočjo svobodnega dejanja se uniči svoboda, človek svobodno postane suženj. To je v svetopisemskem jeziku enako kot biti izgnan iz raja in biti podvržen silam zemlje. Toda, doda sveti Gregor, Bog je v svojem usmiljenju pustil človeku ostanek izvirne svobode pod obliko možnosti svobodne izbire med eno in drugo stvarjo, pustil mu je *liberum arbitrium* (svobodno voljo). Zaradi uporabe te zmožnosti in ganjen (*mosso*) zaradi nostalgije po izgubljenem Raju se človek poda na pot vrnitve, da bi si nazaj pridobil popolno svobodo. ²⁷ V tem smislu so napisani številni spisi cerkvenih očetov in duhovnih pisateljev. Toda ustavimo se ob misli laičnega pisatelja, Dostojevskega, in nekoliko uredimo njegovo misel, da bomo prikazali različne stopnje osebne osvoboditve. ²⁸

Oseba izraža svobodo. Človek si torej iz dna svojega srca želi biti popolnoma svoboden. Na žalost pa povsod, kjer koli že je, odkriva, da je suženj. In vendar je ena osnovnih lastnosti svobode ta, da želi biti neomejena, da ne prenaša omejitev, niti skromnih odobritev, ki jih želi dodeliti veliki inkvizitor v *Bratih Karamazovih*. ²⁹ Svoboda je poleg tega metalogična, nerazumna. Svoboden človek ne ravna vedno »pametno«. Pogosto izbere, da je neumen, a svoboden. Zaradi te svoje lastnosti popolna svoboda nima prostora v so-

dobnem svetu, v katerem izgleda kot »demonski« element. Tisti, ki ne poznajo omejitve svojih dejanj, so »obsedeni« bodisi od strasti bodisi od racionalizma. Tako postanejo ponovno sužnji. Dostojevski to odlično prikaže v romanu *Besi*.

Toda obstaja ena sama »obsedenost«, ki ne uničuje, ampak osvobaja človeka; tista, ki jo najdemo pri Aljošu v *Bratih Karamazovih*: obsedenost z milostjo, poistovetenje s Kristusom. Kdor se je poistovetil s Kristusom, lahko naredi vse, kar hoče, in raste v duhovni svobodi. Kristus in Sveti Duh sta torej zadnji nujni komponenti človeške osebe. Toda, kdo se lahko hvali s polnostjo Kristusa in Svetega Duha? Ta popolnost je eshatološka dovršenost. Do tega sklepa pride Aljoša potem, ko je premagal svojo zadnjo skušnjavo. Priložnost je bil telesni razkroj njegovega častitljivega starca Zosima, medtem ko so vsi pričakovali, da bo njegovo telo ostalo nepoškodovano. Temu so sledile sanje o svatbi v galilejski Kani.³⁰ S tem on razume, da bo popolna osvoboditev prišla zgolj ob drugem prihodu Jezusa Kristusa, s popolnim uničenjem zla. Takrat si bodo vsi v primerjavi z vsemi bratje, matere ali očetje, ker bo imel vsak zgolj to, kar bo dal drugim.³¹

Zaključek

»Življenje je večna gibljivost,« in zato ne more biti zaprto v sistem, v vsoto idej. Ta izkušnja je bila vzrok »spreobrnitve« V. G. Belinskega, ki je v svoji mladosti oboževal Kantovo misel in se je kasneje odločil, da bo zapustil vsako abstraktno držo do resničnosti.³² Zgovoren primer istega razmišljanja najdemo pri ustanovitelju prosllovanskega gibanja A. S. Čomjakovu, ki je dal odločilen vtis slovanški misli ob koncu devetnajstega stoletja in je imel na nek način bolj širok vpliv celo na očete 2. vatikanskega koncila, ko so razpravljali o izrazu »božje ljudstvo«. Prihaja iz družinskega okolja polnega nedoslednosti, ki

pa ga je čudovita mati napolnjevala s harmonijo. Kasneje je veliko študiral in spoznal, da je bila Zahodna Evropa v mnogih pogledih neprimerno bolj razvita od Rusije. Kljub temu pa so bile prisotne mnoge ideološke razdelitve, ki jih v svoji družini ni mogel spoznati. Kakšen je vzrok za to izkušnjo? Odgovor se mu je zdel preprost. Evropska civilizacija išče ideološko in pravno enotnost, medtem ko je bil izvor enotnosti pri njih doma njegova mati. Živa resnica in svobodne osebe se ne morejo prisiliti znotraj ideologij: tod se rodijo konflikti. Sintezo življenja lahko naredijo samo žive osebe.

Če imamo pred očmi ta razmislek, lahko razumemo različne stvari iz filmov A. Tarkovskega. Tudi v njegovem duhovnem razvoju ima ključno vlogo v odločilnem trenutku njegova mati. Zadošča, da vidimo njegov film *Ivanovo otroštvo*, da se tega zavemo, da razumemo to moč sinteze človeške osebe, ki je sposobna združiti življenjska protislovja. Človek, ki je podvržen ideologiji, ki se postavlja življenju, postane suženjski duh, ki je obsojen, da popravlja napake v veliki mehanski tiskarni, kot se to zgodi v filmu *Ogledalo*. V filmu *Stalker* je potrebno priti do svobodne cone z izmikanjem nadzoru tistih, ki jo nadzirajo. Tarkovski sam pravi: »Iskati resnico pomeni slediti duhovnim zahtevam človeka.«³⁴

Zaključimo torej z Belinskovim besedilom, ki smo ga ravnokar omenili. Vrednost življenja, privlačnost konkretnega življenja v svojih zgodovinskih pojavih, žeja po življenju, ki naj bi dajalo vrednost posameznim osebam, postane osnovna ideja tega misleca. Torej »večnost niso sanje; sanje niso niti življenje, ki je stopnja na poti k večnosti! V njem je mnogo grdega, toda največje je najlepše. V njem so: šibkosti, pregrehe, zločini; toda v njem so tudi solze kesanja, ki hkrati žgejo in tolažijo; solze kesanja sredi noči pred križem Njega, ki je bil križan za nas...

Najdejo se grenki smrtni trenutki, trenutki dvoma in obupa, trenutki uničujoče disharmonije s samim seboj, trenutki gnusa in odpora do življenja; toda v življenju so tudi trenutki verskega zanosa, ko se v srcu čuti takšno toplino, v duši toliko luči, da življenje postane tako lepo, tako polno, tako poistoveteno s srečo... Iz tega sveta uničenja in smrti duša sliši glas tolažbe: 'Pridite k meni vsi, ki ste utrujeni in obteženi, in jaz vas bom poživil.' (Mt 11,28). Duša se znova napolni z nerazložljivo srečo, in pokopališče se z življenjem razpadlih pokojnikov spremeni v mirno dolino počitka, kjer so grobovi pokriti s travo in rožami, osenčene z vrbo žalujko, kjer se žuborenje bistrega potoka pomeša s tihim šelestenjem vetra, toda daleč stran za gorami postane viden rob večernega neba, ki je osvetljen s škrlatnordečimi žarki zahajajočega sonca. Zdi se, da življenje v tem svečanem miru razmišlja skrivnost večnosti, da vidi novo nebo in novo zemljo.«³⁵

Prevedel: Gregor Lavrinec

1. *La scoperta della persona nella spiritualità orientale* je besedilo predavanja, ki ga je imel p. Špidlík 14. novembra 1994 na Vzhodnem papeškem inštitutu (Pontificio Istituto Orientale) ob prevzemu katedre »Sir Daniel & Countess Bernardine Murphy Donohue« na Teologia Cattolica Orientale.
2. Prim. P. LESKOVEC, *Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa*, OCA 151, Roma, 1958, 218 ss.
3. Prim. P. EVDOKIMOV, *Gogol et Dostoïevski ou la descente aux enfers*, Brouges, 1961, 192.
4. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient Chrétien*, OCA 206, Roma, 1978, 61ss.
5. Or. 32, 12, PG 35, 1164c.
6. *De duabus naturis et una persona Christi* 3, PL 64, 1345.

7. Služi redu in red bo služil tebi!
8. *Bratje Karamazovi* (v ruščini), vol. 1, poglavje V, Berlin, 1919, 337 ss.
9. V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, 52.
10. Prim. O. CLÉMENT, *Aperçus sur la théologie de la personne...*, v: N. STRUVE, *Mille ans du christianisme russe (988-1988)*, Paris, 1989, 304.
11. *De l'esclavage à la liberté de l'homme*, Paris, 1946, 22.
12. *Filosofija kul'ta, Bogoslovskie Trudy*, Moskva, 1977, 139 ss.
13. Svobodna volja.
14. Prim. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient Chrétien*, 228.
15. Prim. J. GAÏTH, *La conception de la Liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953.
16. *L'eterno nella filosofia russa* (v ruščini), New York, 1955, 63.
17. Prim. O. CLÉMENT, *Aperçus...*, 305.
18. Ti si, torej sem.
19. *Zbrana dela* (v ruščini), III, Bruselj, 1979, 444.
20. S. L. FRANK, »Ich« und »Wir«, v: D. JAKOVLENKO (urednik), *Der russische Gedanke*, letnik 1, 1. zvezek, Bonn, 1929/30, 49-63.
21. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, 117.
22. Prav tam.
23. *Zločin in kazen* (v ruščini), Berlin, 1919, 117; P. EVDOKIMOV, *Gogol et Dostoïevski ou la descente aux enfers*, Brouges, 1961, 263.
24. *Smysl izni*, Berlin, 1922, 190.
25. *Večnosc v ruskoj filosofii*, New York, 1955, 179 ss.
26. Prim. N. O. LOSSKY, *Historie...*, 381.
27. Prim. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, Roma, 1985, 89 ss.
28. Prim. T. ŠPIDLÍK, *L'antropologia dell'Oriente cristiano*, v: *Temi di Antropologia Teologica*, Roma, 1981, 388 ss.
29. *Bratje Karamazovi*, Berlin, 1919, 337.
30. *Bratje Karamazovi*, 549.
31. Za vse te našete teme glej: T. ŠPIDLÍK, *L'idée russe. Un autre vision de l'homme*, Troyes, 1994.
32. Prim. T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, Roma, 1977, 333 ss.
33. A. GRATIEUX, A. S. Choimakov et le mouvement slavophile, vol. 2, Paris, 1939.
34. Tiskovna konferenca v: »Le Figaro Magazine«, št. 257 (mednarodna izdaja), avgust, 1984.
35. *I grandi mistici russi*, 334-335.