

Alenka Arko

Metafora *notranji človek pri Gregorju iz Nise*

Metafora *notranji človek*, ki je v krščanskem izročilu najbolj znana iz *Corpus Paulinum*,¹ se v Nisenčevem opusu pojavi le 11-krat, in sicer v 10 različnih delih.² Zelo blizu pa so ji nekatere druge besedne zveze in izrazi, kot »v skritosti srca premišljevani« (o(kata\ to\ krupto/menon tÁj kardi/aj noou/menoi);³ »skriti človek« (o(krupto\j a)/nqrwpoj),⁴ zamolčani »ti« (th=j siwph/sew/j sou),⁵ ali pa notranji del človeka (to\ e)/swqen toa a)nqrw/pou me/roj).⁶

Navedene citate bi lahko razvrstili v dve skupini, saj metafora nastopa v dveh pomenskih sklopih: po eni strani se nanaša na človekovo ontološko strukturo, po drugi pa na njegovo temeljno hotenje poznati Boga, ki izhaja iz resničnosti, da je človek bitje, deležno Božjega življenja, in ga torej temeljno opredeljuje milost. Dejansko pa sta oba sklopa globoko povezana, in sicer preko Božje podobe v človeku. Pot spoznavanja je v bistvu le izraz neprestanega iskanja skladnosti človekovega bitja, iskanja uresničenja Božje podobe – ontološke danosti, ki je bila po padcu v greh prizadeta, vendar ne popolnoma izgubljena, zato jo je mogoče v odnosu z Bogom, v dialogu z njim obnoviti, pa tudi privedi do polnega uresničenja.

V pričujoči razpravi želimo na podlagi odlomkov, v katerih se pojavlja bodisi metafora *notranji človek* bodisi njeni sinonimi, predstaviti Nisenčevo razumevanje človeka. Le-to posebej v spisih zadnjega obdobja ponuja zrelo krščansko antropološko vizijo zgodovine odrešenja. Do nje je avtor prišel postopoma, preko osvobajanja od filozofskih vplivov in poglobljanja nauka svojih predhodnikov in učiteljev, predvsem Origena in Bazilija Velikega.⁷ Zato je za pravilno razumevanje njegove misli nadvse pomembno upoštevati kronološki vrstni red nastanka posameznih del.

¹ Apostol jo uporablja trikrat, in sicer v 2 Kor 4,16, Rim 7,22 in Ef 3,16.

² Prim. *Abl* 37,2; *Antirrh* 185,20; *Beat* 143,15; *Cant* 21,16; 399,18; *Epistul* 17,2; *Inst* 59,11; *Mort* 40,7; *Perf* 183,9; *Sanct Pasch* 267,22; *Virg* XXIII, 7,32.

³ *Virg* XX, 1.

⁴ *Perf* 212,14. O skitem človeku kot o eni izmed antropoloških razsežnosti Gregor govori tudi v *De hominis opificio* (o(kekrumme/noj a)/nqrwpoj; *PG* 44, 236 A), in sicer v povezavi z 2 Kor 4,16.

⁵ *Cant* 219,11-12.

⁶ *Or cat* VIII, 40.

Gregor je v skladu s filozofskim in patrističnim izročilom veskozi prepričan, da je človek ustvarjen kot duša in telo. V spisu *De anima et resurrectione* razlaga, da je bila duša do padca v greh enostavna, tj. nerazdeljena, po njem pa se je z vstopom strasti⁸ razdelila na tri, platonsko razumljene hierarhično razvrščene dele: razum, voljo in poželenje ali nagon. Slednja dva dela sta nerazumska in na meji z materialnim svetom, vendar vseeno pripadata nadčutni bitnosti duše.⁹ *Notranjega človeka* gre iskati v vrhnjem delu duše, v katerega je vtisnjena Božja podoba. Ta del ne ustreza zgolj razumu, ampak v prvi vrsti odnosni naravi, ki se kaže v človekovem razmerju z Bogom, s samim seboj, z bližnjimi in s stvarstvom.¹⁰ Gregor jo zato označuje s tremi pojmi: razum (lo/goj), um (noaj) in ljubezen (a)ga/ph). V *De hominis opificio* Nisenec posebej poudarja, da Božjo podobo v človeku bistveno opredeljuje prav ljubezen, ker zajema vse razsežnosti njegovega bitja.¹¹

1. *De virginitate*

Prvič Nisenec notranjega človeka poistoveti z vrhnjim delom duše že v svojem prvem spisu, v *De virginitate*,¹² kjer zapiše:

*Tudi pri apostolu 'naletimo na' podobno presojo, da prebiva v slehernem od nas dvojni (diploaj) človek: zunanji človek, po naravi podvržen razpadljivosti, in notranji človek, ki sprejema obnavljanje.*¹³

⁷ Prim. A. Arko, »Metafora notranji človek v antični filozofiji in teologiji«, *BV* 62 (2002), 505-527.

⁸ Prim. *An et res PG* 46, 156 C - 157 B.

⁹ Prim. J.C.M. van Winden, »A Christian Phaedo«, *Arche. A Collection of Patristic Studies*, Brill 1997, 186-197. Dejansko Gregor upošteva dve »protološki shemi«: po eni strani sta volja in nagon posledici greha, po drugi pa ustrezata previdnostnemu načrtu Boga, kot most med čutnim in nadčutnim svetom. Navidezno aporijo usklajuje z dvema vizijama duše: ontološko in etično (prim. E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano 1993, 228-245).

¹⁰ O Nisenčevi psihologiji in razlagi odnosa med razumom in umom glej A. Arko, *L'uomo interiore secondo San Gregorio di Nissa. Una metafora antropologica alla ricerca della piena valorizzazione dell'uomo*, Roma 1999, 189-204.

¹¹ Prim. *Op hom PG* 44, 137 B.

¹² Spis je bil napisan med leti 370 in 378. J. Daniélou (prim. »La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse«, *SP VII*, Berlin 1966, 159) in M. Aubineau (*Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité, SC* 119, Paris 1966, 82) trdita, da je bil napisan leta 371, ko Gregor še ni bil posvečen v škofa; J. Gribomont (prim. »Le Panégyrique de la virginité, oeuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse«, *RAM* 171 (1967), 250) in G. May, (prim. »Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa«, *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 55) predlagata čas med 370 e 378; tudi R. Staats (prim. »Basilius als lebende Mönchsregel«, *VChr* 39 (1985), 228-255), meni, da je bil spis napisan v zadnjih letih življenja brata Bazilija, ki ga je tudi naročil, in sicer med leti 375 e 378, zato je tesno povezan z zavrntvijo mesalijanskih teženj.

¹³ *Virg XX*, 1,1-5.

Besedilo se jasno sklicuje na 2 Kor 4,16, kjer apostol Pavel govori o razpadanju zunanjega človeka in o obnavljanju notranjega, kar nam dopušča istovetenje človeka, »premišljevanega v skritosti srca«, z *notranjim človekom*. Znotraj sicer filozofske perspektive, ki razlikuje v človeku vidno in nevidno razsežnost, je biblična razvidna predvsem iz dejstva, da v človeku nista navzoči dve načeli ali dva človeka, ampak le eden – dvojni človek, v katerem moremo opaziti dva načina bivanja: vidnega in razpadljivega ter nevidnega, ki sprejema obnavljanje. Zunanji človek je ontološko, torej od stvarjenja in še pred padcem v greh, istoveten čutni, nerazumski naravi, notranji pa nadčutni. Ker Gregor odločno zagovarja statični model prvotnega stanja, tj. prepričanje, da je človek v stvarjenju že prejel eshatološko popolnost in da je odrešenje v bistvu vrnitev k njej,¹⁴ vzroka za resničnost razpadanja in spreminjanja, ki pričata tako o nekem bivanjskem »minusu«, kot o napetosti med obema razsežnostma, ne gre iskati pri Stvarniku, ampak pri človeku. Kaj se je zgodilo?

Bog človeka ni ustvaril kot sebi enako,¹⁵ ampak kot sebi slično bitje (e'xe tōn o(moio/thta), kolikor ni bil podvrten nobeni zunanji zahtevi in je mogel svobodno razpolagati s seboj (kat' e)cousi/an). Sličnost mu je zagotavljalo živo razmerje s Stvarnikom, od katerega je prejemal življenje in polnost bivanja,¹⁶ tj. skladnost čutne in nadčutne razsežnosti,¹⁷ in nerazpadljivost telesa, ker je bilo le-to preko duše deležno Božjega življenja. Sedanje stanje je posledica napačne uporabe svobodne izbire (proai/resij), v čemer je treba iskati pojasnilo za greh prvih staršev.

Greh pomeni zaprtje deleženju Boga, ki ga Gregor istoveti s svobodnim zaprtjem oči za svetlobo sonca. Dokler oči deležijo svetlobo, morejo gledati in videti. Neaktivnost oči pa pogrezne človeka v temo, v blato, ki prekrije nerazpadljivo Božjo podobo v človeku,¹⁸ povzroči pa tudi vstop novih, doslej

¹⁴ Prim. I. Escribano-Alberca, »Zum zyklischen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappadokischen Theologie«, *SP XI*, Berlín 1972, 47; M. Alexandre, »Protologie et escatologie chez Grégoire de Nysse«, *Arché e telos. Antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, Milano 1981, 136.

¹⁵ Razlika med obema je v spremenljivosti. Človek, ustvarjeno bitje, je spremenljiv, o tem priča obnavljanje, Bog pa je nespremenljiv (a)/treptoj). V *De hominis officio* Gregor trdi, da že prehod od nebivanja v bivanje predpostavlja spremenljivost (prim. *PG* 44, 184 C). Tako je zarisana radikalna razlika med Stvarnikom in ustvarjenimi bitji, ki je eden od nosilnih stebrov krščanske antropologije. Gregor bolj sistematično razlaga ta nauk v prvi knjigi *Contra Eunomium*, napisani med letoma 380 in 381 (prim. A.A. Mosshammer, »The created and the uncreated in Gregory of Nyssa 'Contra Eunomium I'«, *El »Contra Eunomium I« en la produccion literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 105-113, 353-379).

¹⁶ Prim. *Virg XII*, 2,22-24.

¹⁷ O tem Gregor eksplicitno govori v naslednjih odlomkih: *Eun III*, 174,21; *Antirrh* 177,21; *An et res PG* 46, 44 C; *Or cat XVI*, 52/ XXXII, 115; *Op hom PG* 44, 164 C/ 181 C.

¹⁸ Prim. *Virg XII*, 2,10-58.

nepoznanih prvin v njegovo življenje: strasti in smrti. V človeku torej ostane podoba, resničnost, ki ni podvržena razpadanju, ki pa je umazana, prekrita z zemljo, mesenostjo, ne le v moralnem smislu, ampak tudi v konkretnem, telesnem, od katere se mora v skladu z Nisenčevim, v platonizmu in origenizmu oblikovanem prepričanju, osvoboditi.¹⁹ Človek, »premišljevani v skritosti srca«, je prav ta podoba, oz. človekova notranjost, in obnavljanje, o katerem se govori, se nanaša nanjo.

V *De virginitate* je vprašanje Božje podobe v človeku predstavljeno z dvema svetopisemskima besediloma, in sicer z Jezusovimi besedami: »Božje kraljestvo je v vas (e)ntŌj u(mîn)« (*Lk* 17,2) in s priliko o izgubljeni drahmi (prim. *Lk* 15,8-10). Obema je skupna podoba kralja, ki jo je potrebno najti v svojem domu oz. v svoji notranjosti. Gregor je prepričan, da je bila le-ta v začetku vtisnjena v našo drahmo, tj. v srce oz. najvišjo sposobnost duše, ki torej predstavlja notranjost. Duša ima poleg nje še mnoge druge sposobnosti, imenovane sosede: razumsko (logistikh/), poželjivo (e)piqumhtikh/), nagnjenost k žalosti in jezi, ter druge, ki predstavljajo strastni del duše.²⁰

V tej predstavitvi duše preseneča Gregorjevo prepričanje, ki se razlikuje od klasičnega platonskega, da razumska razsežnost ne sodi v Božjo podobo, da torej razum ne predstavlja najvišjega dela duše. V njem moremo videti tako vpliv patristične misli, ki zaradi potrebe po razlagi odnosa med človekom in Bogom, ki je nujno duhoven, nad razumsko razsežnost postavlja duhovno, kot tudi neoplatonizma. Plotin namreč vidi razumsko razsežnost kot nekega tretjega človeka med čutnim (o(ai(sqhtikŌj a)/nqrwpoj) in umskim človekom (o(e)n nua)/nqrwpoj).²¹ Vendar, če upoštevamo še druge metafore vrhnjega dela duše v *De virginitate*: gospodar in oskrbnik našega šotora (tj. telesa),²² dia/noia,²³ h(gemoniko/n,²⁴ oko duše²⁵, opazimo bolj sinkretizem kot jasnost. Vse metafore so vezane bodisi na človekovo razum-

¹⁹ Gre za temo, ki jo Gregor pozna iz Origenovih del (prim. *In Gen* XIII, 3). Motiv podobe, prekrite z umazanijo oz. pogreznjene v snovni svet, pa je platonski (prim. Platon, *Resp* VIII, 533 d) in ga posebej razvija Plotin (prim. *Enn* VI 7,31,21). Po mnenju Aubino je bil posebej priljubljen med očeti v 4. stoletju (prim. »Le thème du »bourbier« dans la littérature grecque«, *RSR* 47 (1959) 195).

²⁰ Prim. *Virg* XII, 3,38-41.

²¹ Prim. R. Arnou, *Plotin*, Roma 1969, 215.

²² Prim. *Virg* XVIII, 2,14-15.

²³ Prim. *Virg* V, 2,6.

²⁴ Prim. *Virg* V, 30-31.

²⁵ Prim. *Virg* IV, 1,10; XI, 1,22. Daniélou meni, da Gregor misli na enega od petih duhovnih čutov (prim. *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, 240), Harl pa da gre za tradicionalno podobo duše (prim. »La croissance de l'âme selon »De infantibus« de Grégoire de Nysse«, *VChr* 34 (1980), 242). Dejansko izraz označuje točno določeno sposobnost duše, kot bo vidno iz nadaljne analize.

sko bodisi nadrazumsko, umsko, imenovano tudi duhovno razsežnost. Jasnost glede odnosa med razumom in umom oz. srcem, lahko najdemo šele v Gregorjevih zrelih spisih. Zanimiva pa je neka druga podrobnost, ki osvetljuje vprašanje *notranjega človeka*: človek, »premišljevan v skritosti srca« ali notranjost sprejema (e)pide/xetai) obnavljanje. Torej gre za neko ontološko odprtost, vlogo katere je potrebno podrobno opredeliti.

2. *De mortuis*

V *De mortuis*²⁶ Gregor trdi, da je *notranji človek* bistvo človeka, njegova najgloblja in najbolj resnična razsežnost, in sicer povezujoč Pavlov nauk o zunanjem in notranjem človeku z bibličnim predpisom: »*Varuj se!*« (5 Mz 4,9) in delfskim izrekom: »*Spoznaj samega sebe!*« Tako je tema *notranjega človeka* tesno povezana s samospoznanjem preko resničnega Dobrega v platonskem smislu,²⁷ tj. narave Boga v sebi.²⁸ Le-to je mogoče preko postopnega očiščenja, razumljenega kot osvobajanje od telesa,²⁹ ki kot ovoj obdaja resnični človekov jaz.³⁰ Gregor piše:

*O človek, sleherni deležen narave, varuj se, kot je zapovedal Mojzes, in pozorno spoznavaj, kdo si; razumsko razlikuj to, kar je resnično tvoj jaz, od tega, kar se vidi okrog tebe, da ne bi, ozirajoč se po stvareh zunaj sebe, mislil, da vidiš sebe. Uči se od velikega Pavla, ki je skrbno preučeval svojo naravo in pravi, da obstajata zunanji in notranji človek, ki se obnavlja zaradi razpadanja prvega. Če torej gledaš razpadljivi del sebe, ne misli, da vidiš sebe [...]. Usmerimo pozornost na to, kar je v nas nevidno, prepričani, da je naše resnično bistvo le v tem, kar uhaja zaznavam naših čutov.*³¹

²⁶ *De mortuis* je bil napisan tik pred traktati *De hominis opificio*, homilijo *In sanctum Pascha* (379) in spisom *De anima et resurrectione*. Kar zadeva antropološke teme, jih Gregor razvija pod vplivom Bazilijeve homilije *In illud* »*Attende tibi ipsi*«, ki razodeva platonsko in origenistično vizijo človeka, ki jo Nisenec popravlja posebej v *De anima et resurrectione*.

²⁷ Prim. Platon, *Symp* 210-211.

²⁸ *Mort* 35,23-24.

²⁹ *Mort* 35,23-24.

³⁰ Prim. *Mort* 35,23-24. Gregor kot krščanski pisatelj seveda ne more radikalno vztrajati na takih platonskih stališčih, zato v nadaljevanju dodaja, da more tudi telo, tako kot inteligibilna razsežnost človeka, po smrti, v vstajenju postati nerazpadljivo (prim. *Mort* 40,10) in da njegova razpadanje pomeni pripravo na ta poslednji prehod. Tako telo dopušča vrnitev k resničnemu dobremu in zagotavlja svobodo človeku, s tem pa njegovo temeljno dostojanstvo. Telo ima pozitivno vrednost, kadar nanj gledamo v tej perspektivi. Gregor se zato strinja z apostolom Pavlom, da je potrebno ljubiti svoje telo, vendar, dodaja, ljubiti je treba čisto telo (prim. *Mort* 62,2-4).

³¹ *Mort* 40,1-9.17-19.

Nevidno, *notranji človek*, imenovan tudi notranjost duše (ο(krup̄tŌj tÁj yuxÁj)³² oz. razpoloženje, nagnjenje srca,³³ je torej osebno središče oziroma človekov resnični jaz, ki ga je potrebno pravilno razumeti tako z razumom kot preko kontemplacije, in sicer najprej iz etičnih razlogov, saj je nevedenje vir greha.³⁴ Gregor iz spoznavnega procesa namenoma izključuje čutno razsežnost, ker se more le-ta zapreti in se dejansko tudi zares večkrat zapre višjim ravnem ter ne dopušča odkritja človekove odnosne narave. Nezaupljivost do čutnega spoznavanja ni posledica kategoričnega zavračanja čutne razsežnosti človeka, ampak človekove nezrelosti, ki mu preprečuje, da bi uresničil spoznavni proces v polnosti. Le-ta namreč zahteva usklajenost vseh spoznavnih sposobnosti, kar se zgodi tedaj, ko je duša združena z Bogom in tako odprta za nadnaravno spoznavanje, razumljeno kot deleženje,³⁵ mogoče, zaradi svoje sličnosti z Bogom. Kadar ni take združenosti, se duša zavije v meglo, in kadar je njeno oko zarošeno, jo sovražnik hitro prevara, izgubi smer in razum, ki ga je zajelo nevedenje, izbere bivanje v temi, loči se od deleženja Boga.³⁶ Konec koncev je iz tega razumljivo, da je resnično spoznanje v bistvu sprejetje življenja, greh, razumljen kot nevedenje (a)/gnoia), pa odpoved življenju. Po drugi strani pa nadnaravno spoznanje ni mogoče brez čutnega spoznanja, na katerem je utemeljeno.³⁷ To govori o prepričanju, da so vse razsežnosti človekovega bitja dobre, ustvarjenje za deleženje Boga in usmerjene k temu cilju, kar je dosegljivo pod pogojem notranjega očiščenja duše, ki na tak način postane kot ogledalo. Tedaj je mogoče spoznavanje, ki ga Gregor primerja spoznavanju oči:

V naravi se dogaja, da telesne oči, čeprav vidijo vse stvari, ostajajo nevidne samim sebi. Podobno duši, ki raziskuje vse, presoja in preiskuje to, kar je zunaj nje, ni mogoče videti same sebe. Zato tudi duša dela to, kar počnejo oči. Ker po naravi ne morejo obrniti pogleda nase in se opaziti, gledajo preko svoje podobe, ki jo zrejo v ogledalu, obliko in poteze svojih punčic. Tako mora tudi duša zreti svojo podobo in imeti za svoje natančno to, kar vidi v svojem modelu.³⁸

³² *Mort* 65,6.

³³ *Mort* 65,12.

³⁴ Motiv greha, in še posebej izvirnega greha, kot posledice človekove nezrelosti je pri očetih pogost. Najdemo ga tudi pri Gregorju Nazijanskem. Človek je po Nisenčevem mnenju kot sin zdravnika, ki zaradi nezrelosti ni razumel očetovih opozoril glede škodljivosti posameznih reči za njegovo zdravje in je izbral strupene (prim. *Mort* 54,20-55,5).

³⁵ Ta koncept je razvit predvsem v spisu *De infantibus praemature abreptis*, 80-81.

³⁶ Prim. *Mort* 69, 2-3.

³⁷ Prim. E. von Ivánka, *Plato christianus*, 156. Pomembnost čutnih zaznav v spoznavnem procesu je v nasprotju s platonsko vizijo, v skladu s katero more resnično spoznanje izhajati le iz odpovedi vsemu, kar ni inteligibilno, in priča o vplivu stoične misli na Gregorja (prim. C. Desalvo, *L'«oltre» nel presente*, 192).

³⁸ *Mort* 40,24-41,12.

Duša, ki je čista tako, da se je v njej mogoče zrcaliti kot v ogledalu, se more združiti z Bogom, podoba katerega je, ga zreti v sebi in tako videti sebe. Tak predlog samospoznavanja ni nov. Metafora zrcala je vstopila v patristiko bodisi preko apostola Pavla (prim. 2 Kor 3,18) bodisi preko dialoga *Alcibiades Maior*.³⁹ Nujnost očiščenja kot pogoja za spoznanje človekovega bistva pa priča o tem, da ne gre toliko za pravi spoznavni proces, razglabljanje, v katerem Gregorja v poznejših spisih privede do prepoznavanja nespoznavnosti ne le bistva Boga, ampak tudi bistva ustvarjenih bitij,⁴⁰ ampak za etično nujnost, združeno s Plotinovim pojmovanjem čistega uma (noaj kaqaro/j), organom oziroma sposobnostjo razumevanja Enega na nadrazumski način,⁴¹ istoveten moralnemu očiščenju. Gre za spoznavanje na osnovi analogije, saj odnos med dušo in njenim arhetipom – Bogom, vzpostavlja odnos, dostopen razumu in logiki. Introspekcija, ki jo predlaga, v bistvu ni nič drugega kot ponotranjenje običajnega spoznavnega procesa Boga preko stvarstva. To misel Gregor še bolj jasno razloži v spisu *De anima et resurrectione*, kjer trdi:

*Kajti kakor nas, če ves svet spoznavamo po čutnem dojemanju, delovanje čutnega spoznavanja samega vodi do uvida v nadčutno resničnost in uzretje ter nam oko postane razlagalec vsemogočne Modrosti, ki jo motrimo v vsem, in oznanja Njega, ki po Njej obsega vse – tako imamo tudi tedaj, ko gledamo svet v nas, precejšen povod za to, da iz tega, kar se kaže, sklepamo na to, kar je skrito.*⁴²

3. De beatitudinibus

Temo *notranjega človeka* kot organa spoznavanja Gregor razvija tudi v šesti homiliji *De beatitudinibus*.⁴³ V njej skuša razrešiti kočljiv problem – Gospod je čistim v srcu obljubil, da ga bodo gledali, evangelist Janez (prim. *Jn* 1,18), apostol Pavel (prim. 1 *Tim* 6,16) in Mojzes (2 *Mz* 33,20) pa zatrjujejo, da Boga ni mogoče videti. Nisenec razlaga, da glagol videti pomeni isto kot imeti, in še, da zrenje ne pomeni spoznanje Božjega bistva, ki je nespoznavno, ampak deleženje Boga, njegovo prebivanje v človeku.⁴⁴

³⁹ Prim. Platon, I *Alc* 508 d – 509 b.

⁴⁰ Prim. *Beat* 140-141, *Hex PG* 44, 73 A-B; 76 A-B.

⁴¹ Prim. R. Arnou, *Plotin*, 223.

⁴² *An et res PG* 46, 28 C.

⁴³ Za homilije *De beatitudinibus* se splošno misli, da so bile napisane pred letom 379. Canévet premakne *terminus ad quem* do leta 380, pred nastankom tretje knjige *Contra Eunomium* (prim. *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, 283).

⁴⁴ Prim. *Beat* 138,17-18. Baert trdi, da je vir istovetenja dveh glagolov treba iskati v neoplatonizmu, »voir Dieu, c'est avoir Dieu, non pas en Le possédant complètement – ceci est impossible pour un être créé – mais en participant aux qualités divines. Participer à la vie divine, c'est avoir en soi l'image de Dieu e la ressemblance avec Lui« (prim. »Le

*Blagor čistim v srcu, zakaj ti bodo Boga gledali. Tisti, ki se ozira vase, v sebi torej gleda to, po čemer hrepeni. Tako je tisti, ki je čistega srca, srečen, saj ko gleda svojo čistost, v podobi vidi arhetip.*⁴⁵

Citirani odlomek spet govori o nujnosti očiščenja *notranjega človeka* oziroma srca, da bi človek mogel spoznati Boga in samega sebe. Očiščenje, ki ga ima Gregor v mislih, pa ne pomeni le odstranitev grehov; zaveda se namreč, da zlo spremlja človeka od rojstva do smrti, ampak spremembo življenja, in še bolj ozdravljenje volje (proai/resij), da bi mogel človek svobodno izbrati in sprejeti pozitivno uresničenje svojega ontološkega statusa: biti po Božji podobi, odpreti se Bogu in izžarevati v sebi njegovo podobo, kar se zgodi, ko je z *notranjega človeka* podobno kot rja s kovine odstranjena umazanija, greh.

Če je očiščenje potrebno zato, da bi v človeku zablestela Božja podoba, je jasno, da ne gre za spoznanje »iz oči v oči«. Gregor dejansko pravi, da je potrebno smisel blagra: »Blagor čistim v srcu, zakaj ti bodo Boga gledali« razumeti v luči besed »Božje kraljestvo je v vas.« Z drugimi besedami, spoznanje oziroma videnje, ki ga ima v mislih Gregor, je deleženje in tako je *notranji človek* še enkrat predstavljen kot organ deleženja, ki je mogoče zaradi podobnosti Bogu,⁴⁶ zaradi Božje podobe, v katero so zapisani atributi Boga.⁴⁷

Dinamika deleženja je povzeta v dinamiko svobodne izbire, sprejetja prvotnega Božjega načrta, ki je hkrati merilo spoznanja. To je torej odvisno od razpoložljivosti, od izbire Boga, ki pa vseeno ni neomejena. Meja, ki se je Gregor dobro zaveda, je človekova ustvarjena narava. Zato je s človekovo notranjostjo podobno kot z ogledalom, v njem se namreč zrcalijo le

thème de la vision de Dieu chez S. Justin, Clément d'Alexandrie et S. Grégoire de Nysse», *FZPhTh* 12 (1965), 484-485). Da bi ohranil nepremostljivo razliko med Bogom in človekom, ki je neoplatonizem ne pozna, »Grégoire y élimine l'idée qu'il y a alors une présence si intime de l'âme au Principe suprême que alors il n'y a plus rien entre l'âme et lui« (cf *Enn* VI 7,34), in trdi, da je *visio Dei* v bistvu kot odsev Boga v zrcalu, oz. v čisti duši, česar ne najdemo pri Plotinu (prim. *ibid.*, 489).

⁴⁵ *Beat* 142,15-143,5; 143,13-23.

⁴⁶ V *De infantibus praemature abreptis* Gregor trdi: »Za deleženje Boga je absolutno potrebno, da je v naravi tistega, ki jo uživa, nekaj sorodnega (suggene/j) s tem, kar deleži. Zato Sveto pismo pravi, da je bil človek ustvarjen po Božji podobi, da bi, mislim, videl podobno preko podobnega« (79,21-24).

⁴⁷ Že Balaš opozarja, da temi deleženja in Božje podobe, čeprav tesno povezani, nista istovetni: »Man is »image of God« by sharing the divine goods or attributes; this does not mean, however, that participation is simply one of notes of the image. Participation applies to the whole created intellectual nature and, to a certain extent, also to the inhuman world, whereas only man is »image and likeness« of God. »Image« expresses in the language of Gregory the possession of the same attributes as the Archtype; »participation« immediately suggests the derived, secondary and thus imperfect possession of them. »Image« suggests rather a state of perfection, »participation« has essentially dynamic connotations« (*MEQOUSIA QEOU*, 145-146).

sončni žarki in ne sonce kot tako.⁴⁸ Podobno tudi človek v svoji duši lahko spozna samo žarke Boga, tj. njegove attribute. Gregor je šele v svojih poznih spisih uspel preseči zgolj razumsko spoznanje Boga, in sicer preko razumevanja spoznanja kot osebnega odnosa med človekom in Kristusom, ki je neskončno ne le zaradi neskončnosti Boga, ampak tudi zaradi neskončnosti poti približanja človeka k Bogu. Gre torej za razmerje, cilj, katerega ni več razumsko dojeti Božjo naravo preko moralnega očiščenja, ampak osebni in utelešen dialog, utemeljen na Kristusovem učlovečenju. V *De vita Moysis* Gregor poistoveti *visio Dei* s hojo za Kristusom, prizadevanje, ki zahteva moralno očiščenje, ne kot cilj sam po sebi, ampak kot sredstvo deleženja zgodovine odrešenja, preko dejavnega življenja, ki izhaja iz neprestanega dialoga s Kristusom.⁴⁹

4. *Oratio catechetica magna*

V *Oratio catechetica*⁵⁰ Gregor potrjuje človekovo strukturo, kot smo jo našli v *De Virginitate*, in dodaja, da je bil človek ustvarjen kot mešanica in kombinacija (mi/cij te ka^ a)na/krasij) čutnega in nadčutnega, dveh med seboj radikalno različnih svetov, z namenom, da bi vse stvarstvo moglo deležiti »višjo naravo«,⁵¹ naravo Boga in tako doseči skladnost.⁵² Konkretno to pomeni, da je človek bitje iz zemlje (tō gh/inon), hkrati pa zaradi Božjega diha tudi podoba Božje moči.⁵³

Prvotno ravnovesje med obema redoma je zdaj predstavljeno predvsem kot nesmrtnost, ki je ena od značilnosti Božje podobe.⁵⁴ Mednje sodita tudi

⁴⁸ Prim. *Beat* 143,24-27. Gre za platonski *topos*, ki ga najdemo v *Resp* VII, 516 a-b.

⁴⁹ Prim. *Vit Moys* II, 251-252.

⁵⁰ Spis *Oratio catechetica* je bil napisan nekaj let po prvem Konstantinopolskem koncilu, in sicer okrog leta 386 (prim. G. May, »Die Chronologie des Lebens und der Werke«, 60-61; M. Naldini, *Gregorio di Nissa. La grande catechesi*, Roma 1990, 6). Poznavalci Gregorjeve teologije se strinjajo, da gre za zrelo sintezo avtorjeve misli in da je bilo delo namenjeno katehetom, verjetno laikom, ki so se ukvarjali s posredovanjem nauka Cerkve katehumenom (prim. J. Daniélou, *La catéchèse aux premiers siècles*, Paris 1968, 35).

⁵¹ Prim. *Or cat* VI, 24-27.

⁵² Gillet (prim. »L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de Saint Grégoire de Nysse«, *SP* IV, Berlin 1962, 76) govori o človeku kot o meji med dvema svetovoma in opozarja, da tak pogled najdemo že pri Filonu Aleksandrijskem (*Opif* 51) in pri Plotinu (*Enn* IV 8,7), pri Gregorju pa je viden še v *De hominis opificio* 16 in v *In canticum canticorum* (333,13-334,2). Človek je posrednik med obema razsežnostma, ker more preko njega čutno deležiti nadčutno (prim. J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 119).

⁵³ Prim. *Or cat* VI, 48-50.

⁵⁴ Cf *Or cat* V, 56-62.

⁵⁵ *Or cat* V, 102.

dar neodvisnosti in svobode,⁵⁵ napačna uporaba katere je povzročila pojav strastnosti, bolezní, razdelitve med dušo in telesom, ki je radikalizirano v smrti in razpadljivosti slednjega.

Po padcu v greh je Bog, ki želi obvarovati pred uničenjem človekovo telesno naravo, le-tega odel v živalske kože.⁵⁶ Živalske kože ne pripadajo človekovi ontološki strukturi, ampak so nekaj po Božji previdnosti dodane; predstavljajo prav smrtnost. Le-ta torej ni negativna resničnost, ampak celo sredstvo odrešenja celotnega človeka. Škof iz Nise takole opredeljuje stanje človeka po padcu in hkrati utemeljuje eno izmed temeljnih postavk svoje antropologije, človekovo odnosno naravo:

*Tako je bila smrtnost, podobna naravi nerazumskih bitij po načrtu Božje previdnosti podeljena naravi, ustvarjeni za nesmrtnost. Obdaja zunanji del, ne prihaja v stik z notranjim, objema čutno stran človeka, ne da bi se dotaknila Božje podobe. Čutni del se razgrajuje, vendar ni uničen. Uničenje je prehod v nič, razgrajevanje pa je vrnitev v elemente stvarstva, iz katerih je bil zgrajen. Tisto, kar se nahaja v takem stanju, ni uničeno, tudi če to uhaja čutnemu zaznavanju.*⁵⁷

Čeprav navedeni odlomek ne govori izrecno o *notranjem človeku*, ampak o notranjem in zunanjem delu, je povezava z metaforo očitna. Notranji del (tō e)/swqen) ali duša je v biblični perspektivi poistoveten z Božjo podobo, v bolj filozofski pa z nadčutno razsežnostjo človeka; zunanji del ustreza čutni razsežnosti, telesu, ki je ogrnjeno z živalskimi kožami in zato podvrženo smrtnosti, razgrajevanju, medtem ko duša ostaja nesmrtna. Takšen položaj vnaša z antropološkega zornega kota svoje vrste zadrego: čutni, telesni del človeka je zaradi napačnega vrednotenja resničnosti postal smrten, duša, ki je prav tako odgovorna za tragični položaj človeka, saj je sedež svobode prav v njej, pa ostaja nesmrtna.

Zadrego Gregor rešuje v soglasju z vsem krščanskim izročilom. V duši prebiva nekaj neodjemljivo Božjega,⁵⁸ zato kljub temu da se je človek svo-

⁵⁶ O živalskih kožah pri Gregorju iz Nise je obširno pisal Daniélou (prim. *L'être et le temps*, 154-164). Temo zasledimo že v prvem spisu: v *De Virginitate* jih istoveti z mesečnostjo, ki prekrije Božjo podobo (prim XII, 4), ne v smislu telesnosti, ampak živalskega načina mišljenja, nasprotnega Bogu; podobno razlago najdemo tudi v *De oratione dominica* (napisano med 374 in 378). Z njimi telo pridobi drugačen položaj, ne nižji, ampak previdnostni. Preko njih človek okuša, kaj pomeni živalska narava, usmerjena k čutnim užitek. Gre za grenko izkušnjo, ki mu pomaga k svobodni vrnitvi k Bogu (prim. 300,10-16). Daniélou poudarja, da živalske kože pomenijo predvsem dve značilnosti: živalski način posredovanja življenja, spolnost, in strastnost (prim. *L'être et le temps*, 163-164). V *De anima et resurrectione* Gregor jasno pove, da pod živalskimi kožami razume spolno združenje, spočetje, rojstvo, prehranjevanje, rast in smrt (prim. *PG* 46, 149 B).

⁵⁷ *Or cat* VIII, 37-47.

⁵⁸ Prim. *Or cat* V, 47-48.

bodno zaprl življenje in izbral smrt, njegov *notranji človek* ostaja nesmrten. Razlog njegove nesmrtnosti gre iskati v nesmrtnosti Boga. Če je Bog nesmrten, mora biti nesmrtna tudi njegova podoba, sicer ne moremo več govoriti o podobi. To pomeni, da je človek od stvarjenja naprej zaradi Božje podobe, ki je vtisnjena v njegovega *notranjega človeka*, nujno bitje. *Notranji človek* ne more ne deležiti življenja, nujno je v razmerju z Bogom. Njegova zaradi greha izprijena volja lahko omeji to razmerje, ne more pa ga povsem uničiti. Takšno gledanje je utemeljeno na Božji ljubezni, edinem vzroku stvarjenja človeka, ki je vanj vtisnila neizbrisno znamenje – odnosno naravo. In če je človek nujno bitje, je obvezno tudi dialoško bitje. In prav to ga ohranja pri življenju, saj je življenje opredeljeno kot deleženje, dialog.

V preostalih 31. poglavjih *Oratio catechetica* se Nisenec ukvarja s tolmačenjem zdravljenja ranjenosti človekove odnosne narave; govori o soteriologiji in o zakramentalni ojkonomiji. Slednja ponuja možnost polnega spremenjenja življenja ne le v vstajenju, ampak že tukaj in zdaj. Gregor ima v mislih spremenjenje volje in telesa. Neprestano namreč ponavlja, da zakrament dosega dušo in telo. Evharistija je čutna jed, pa tudi duhovna in more zato ponovno združiti to, kar je razdeljeno, obnoviti razmerja med človekom in Bogom, med dušo in telesom. Evharistija ozdravlja smrtnega človeka zato, ker se pri obhajilu Kristusovo vstalo telo pomeša z umrljivim človekovim telesom in spremeni njegovo podstat v svojo.⁵⁹ Tako se Gregor odločno oddalji od platonskega negativnega gledanja na telo, ki smo ga našli še v *De Virginitate* in *De mortuis*, kjer je zagovarjal zahtevo po begu od telesa.

5. *Antirrheticus adversus Apolinarium*

V *Adversus Apolinarium*⁶⁰ se Gregor v okviru zavračanja apolinarizma dotakne tudi nekaterih antropoloških postavk. Posebej odločno vztraja pri tem, da je v Kristusu navzoča popolna človeška narava, in sicer z namenom pokazati, da Kristus preko sprejetja človeške narave odrešuje vsega človeka, ne le dušo,⁶¹ ter na dejstvu, da je bila Kristusova duša popolnoma člove-

⁵⁹ Prim. *Or cat XXVII*, 17-27.

⁶⁰ *Adversus Apolinarium* je običajno datiran med leti 386-390. May, opirajoč se na Mülhenberga (prim. *Apollinaris von Laodicea*, Gottingen 1969, 90) in na dejstvo, da je prišel Gregor Nazijanski v stik s problematičnim spisom Apolinarija šele leta 387 (upoštevajoč prijateljstvo med obema očetoma, bi bilo težko misliti, da ga je Nisenec poznal precej prej), datira spis v leto 387. Tudi Bellini meni, da je bilo delo napisano v drugi polovici 80-ih let kot odgovor na ponovno razširjanje apolinaristične propagande. Apolinarizem je bil namreč obsojen že na Konstantinopolskem koncilu leta 381 (prim. *Apolinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo*, Milano 1984, 324).

⁶¹ Prim. B. Daley, «Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology», *SP XXXII*, Leuven 1997, 95.

ška, da se z njo ni pomešal kak »nebeški človek«. Dejstvo, da Kristus, kljub temu da je živel v človeškem telesu, ni grešil, dokazuje, da telo ni slabo, vir zla.⁶² Človeška volja, ki je bila v njem in ki je poznala strah pred trpljenjem in ki bi lahko izbrala tudi greh, pa ga ni, pa priča, da se more tudi človek, če se združi z Bogom, rešiti nagnjenosti k grehu.⁶³ Tako imamo pred seboj pozitivno vrednotenje celotne človeške narave:

Upoštevajoč bolj preprosto razdelitev človeka – tisto, ki so jo naučili nas, ki pripadamo ljudstvu – še naprej trdimo, da je človek sestavljen iz duše in telesa [...] apostol jasno vidi v slehernem dva človeka, o katerih pravi: »Čeprav naš zunanji človek razpada« in misli na telo, »se notranji iz dneva v dan obnavlja« in namiguje na dušo. Če bi obstajali trije ljudje, kot hoče Apolinarij, bi Pavel gotovo predstavil dva nevidna in enega vidnega.⁶⁴

Trije ljudje, o katerih govori Apolinarij, so telo, nerazumska duša in umska sposobnost (tō noero/n). V ljudeh naj bi bila slednja imenovana um, v Kristusu pa Bog ali Duh.⁶⁵ Taka apolinaristična trihotomija ne žali le Kristusove osebe, ampak tudi človeka, ker mu pripisuje živalsko, namreč nerazumsko dušo. Za Gregorja je jasno, da je človeška duša razumska, ker je duh oziroma um, ki ji daje razumske značilnosti, del duše, tako duše Kristusa kot slehernega človeka. Če Kristus ne bi imel človeškega uma, ne bi bil človek.⁶⁶ In če je v Kristusu, pravem človeku, notranji človek istoveten z umom, moremo to trditi tudi za slehernega človeka. Ta um pa ni nekaj Božjega, saj je podvržen rasti in spreminjanju.⁶⁷

Vendar pa um ne označuje le razumske sposobnosti v človeku, ampak predvsem vodilno načelo, h(gemonikon, osebno središče, izraz človekove dialoške narave. Nisenec piše:

Imenujemo ga lahko um ali duh ali srce, s tremi besedami, ki jih Sveto pismo uporablja za označevanje vodilnega načela [...] Kristus torej ni bil ne brez uma, ne brez srca, ker ga je obsenčila moč Najvišjega in ga je napolnil Sveti Duh.⁶⁸

Če lahko um, srce ali duh istovetimo z notranjim človekom, če so torej vsi trije pojmi sinonimi Božje podobe in če je človek sestavljen iz telesa in duše, slednja pa deleži Boga, je še enkrat potrjeno, da je človek strukturalno odprt nadnaravnemu, in sicer preko *notranjega človeka*. Um ali duh hkrati ni Sveti Duh, saj je podvržen rasti, spreminjanju in dozorevanju.

⁶² Prim. *Antirrh* 164,13 sl.

⁶³ Prim. *Antirrh* 133,6-9.

⁶⁴ *Antirrh* 185,15-23.

⁶⁵ Prim. *Antirrh* 186,4-5.

⁶⁶ Prim. *Antirrh* 186,13-19.

⁶⁷ Prim. *Antirrh* 195,1.

⁶⁸ *Antirrh* 172,23-25/28-30.

6. *De Instituto Christiano*

Bistvo spisa *De Instituto Christiano*⁶⁹ je mogoče zajeti v dialog med človekom in milostjo, oziroma v resničnost inhabitacije Svetega Duha v človekovo srce, ki se zgodi po krstu, in ki jo avtor razlaga kot utrditev *notranjega človeka*. Da bi razložil to dinamiko, Gregor citira *Ef 3,14-19*:

*Zato upogibam kolena pred Očetom našega Gospoda Jezusa Kristusa, po katerem se imenuje vsakršno očetovstvo v nebesih in na zemlji, naj vam da po bogastvu svojega veličastva, da se po njegovem Duhu močno utrdite v notranjem človeku, naj Kristus po veri prebiva v vaših srcih, da bi bili ukoreninjeni in utemeljeni v ljubezni in tako sposobni doumeti z vsemi svetimi, kakšna je njena širokost, dolgost, globočina in visočina ter spoznati Kristusovo ljubezen, ki vsak razum presega, da bi se izpolnili do vse Božje polnosti.*⁷⁰

Inhabitacija je edina možnost aktivnega udeleženja v procesu spoznavanja Kristusa, oz. polnosti življenja v veri in ljubezni, imenovanega tudi inteligibilna starost.⁷¹ Tako je pred nami spet povezanost med *notranjim človekom* in spoznanjem, presegajoča gnoseološke itinerarije, ki smo jih srečali do sedaj. Že avtor Pisma Efežanom govori o Kristusovi ljubezni, ki presega vsak razum in ki je torej zastonjski dar deleženja in edinosti z Bogom. Gregor pa govori o nujnosti prizadevanja za očiščenje in boja s skušnjavami, ki nista cilj sama po sebi ali sredstvi spoznanja Boga, ampak neskončen proces, usmerjen h konkretni ljubezni do bratov, ki ga omogoča neprestana goreča prošnja k Bogu (prim. *Ef 6,18*).

Na tak način pa še ne pridemo do spoznanja Kristusove ljubezni, ki vsak razum presega, ampak samo »pripravimo teren«, da bi nam ga Oče lahko podaril preko Svetega Duha. Dar milosti, ki jo človek prejema, je namreč sad dela Sv. Trojice.⁷² Molitev k Očetu in konkretna ljubezen do bratov

⁶⁹ Gre za spis, namenjen menihom, avtentičnost katerega je zaradi bližine s tako imenovanim *Velikim pismom* Pseudo Makarija še sporna. Medtem ko Jaeger zagovarja izvirnost spisa, primerjajoč ga z drugimi Nisenčevimi deli s področja asketike (prim. *Two redescoverd works*, 37-47), Gribomont (prim. »Le De Istituto Christiano et le Messalianisme«, *SP V,3*, Berlin 1962, 312-322) in Staats (*Gregor von Nyssa und die Messalianer*, 55) trdita, da gre le za obdelavo *Velikega pisma* z namenom ponovno uskladiti mesalijanski nauk z naukom Cerkve. Vsekakor ga je potrebno datirati okrog leta 390, v zadnja leta Gregorjevega življenja (prim. W. Jaeger, *Two redescoverd works*, 118-119; tudi S. Lilla, *Gregorio di Nissa. Fine, professione e perfezione del Cristiano*, 9, n. 2).⁷⁰ *Inst* 59,7-17.

⁷¹ Gregor povzema pojmovanje različnih stopenj dozorevanja duše po Origenu, ki ne ustreza telesni rasti, kot je vidno že iz samega cilja. Preko telesne rasti se človek približuje smrti, preko duhovne pa nerazpadljivosti (prim. Origen, *Cant. Hom* 101,21sl.), zato se govori o starosti duše oziroma o različnih stopnjah njene zrelosti. Duhovna zrelost se meri po spoznanju Boga, njegove brezmejne ljubezni.

⁷² Prim. *Grace and human Freedom*, 253-254.

razpoložita človekovo srce za držo ponižnosti, ki dopušča sprejetje želenega spoznanja. Kaj torej konkretno pomeni utrditev *notranjega človeka* in kako je povezana s spoznanjem?

Gregor zatrjuje, da prošnja za utrditev *notranjega človeka* v vernikih pomeni več kot deleženje Svetega Duha;⁷³ kasneje pa jo označuje kot pot ljubezni.⁷⁴ Sad utrditve je namreč konkretno živetje ljubezni z brati, ki jo je Bazilij Veliki označil kot popolnost. Takšen pogled relativizira sleherni talent, sleherni žrtev in celo vero. Gre za pristno krščansko vizijo, ki pojasnjuje, da je vrhunec spoznanja spoznanje Kristusove ljubezni, ki se je razodela v ojkonomiji odrešenja, da gre za utelešeno deleženje te ljubezni, za osebno in ljubeče razmerje – pojasnjeno kot inhabitacija Kristusa v notranjosti, ki usmerja v druga osebna in prav tako ljubeča razmerja.

Sleherni pristni gnoseološki itinerarij, če moremo tako označiti spoznanje, ki vsak razum presega, se v krščanski viziji konkretizira v prizadevanju za ljubezen do tistega, ki hodi isto pot, ki je ustvarjen po isti podobi. *Notranji človek* je torej utrjen tedaj, ko je sposoben ljubiti tako, kot nas je ljubil Kristus. To je tudi najbolj gotova pot očiščenja in najbolj učinkovito sredstvo proti padcem.⁷⁵ Utrditi notranjega človeka pomeni tudi utrditi voljo, da bi le-ta bila sposobna delati dobro ob pomoči milosti in odgovarjati na Božjo ljubezen, in sicer v taki meri, kot nam jo je izpričal Kristus, v katerem se je popolnoma uresničila človeška poklicanost živeti razmerja z Bogom, s samim seboj in z bližnjimi. Stopnje posredovanja milosti v tej perspektivi ne opredeljuje Bog, ampak človekova odprtost, njegova zrelost za ljubezen. Tako je *notranji človek* organ intenzivnega notranjega življenja, ki vodi k popolnosti.

7. *In canticum canticorum*

V VII. homiliji *In canticum*⁷⁶ najdemo zanimiv odlomek, ki osvetljuje vprašanje *notranjega človeka*, njegovega ontološkega statusa, kot tudi njegove vloge v spoznavnem procesu:

Kadar se torej ta, ki je prejel oblast nad Cerkvijo, ne ozira več na nič materialnega ali telesnega, takrat se uresničuje popolnost duhovnega in nematerialnega življenja in takšno življenje potrjuje milost Svetega Duha. Največja hvala oči je torej v tem, da je bilo njihovo življenje oblikovano po milosti Svetega Duha: golobica je namreč Sveti Duh. In pohvala paru oči pomeni, da ves človek prejema hvalo; in sicer tako človek, ki se vidi, kot tisti, ki se

⁷³ Prim. *Inst* 59,4-6.

⁷⁴ Prim. *Inst* 59,18 sl.

⁷⁵ Prim. *Inst* 60,13-17.

⁷⁶ Homilije *In canticum canticorum* je Gregor namenil svoji cerkveni skupnosti v postnem času, strokovnjaki pa jih datirajo med poslednja njegova dela, in sicer med leta 391 in 394 (prim. J.B. Cahill, »The Date and Setting of Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Songs«, *JThS* 32 (1981) 449).

razume z umom. Zato besedilo še poveča prvo pohvalo z drugo, ko pravi: »Preko tega, kar je o tebi zamolčano.« Kajti en del poštenega življenja je viden, tako da ga ljudje poznajo, drugi pa je skrit in zamolčan in ga vidi samo Bog. Torej tisti, ki gleda to, kar še ni bilo narejeno, in to, kar ostaja skrito, potrjuje, ko gre za poveličevano obličje neveste, da je tisto, kar je zamolčano, bolj pomembno od tistega, kar se vidi.⁷⁷

Oči v Cerkvi so učitelji koristnega in voditelji po poti, ki vodi k Bogu.⁷⁸ Ker so svoje življenje popolnoma izročili Bogu in ga oblikovali po milosti Svetega Duha, so dosegli popolnost duhovnega življenja. Gregor tukaj jasno govori, da to pomeni skladnost razumske in telesne razsežnosti življenja. Zanimivo pa je, da ji pridružuje še eno, ki jo opredeljuje kot neizrečeno, oziroma kot zamolčano (th=j siwph/se/wj sou), ki je najpomembnejša in ki jo pozna samo Bog. Le-ta je sposobna sprejeti Svetega Duha, ki more oblikovati vse človekovo življenje. Škof iz Nise je ne imenuje *notranji človek*, toda pot, ki smo jo prehodili, nam dopušča tako istovetenje. Vprašanje ostaja njena spoznavnost, saj Gregor izrecno pravi, da je nespoznavna, torej ni dosegljiva ne preko razumske dejavnosti ne preko introspekcije, in zdi se, da tudi preko ljubezni do bratov ne, kar bi lahko pomenilo poraz spoznavnih sposobnosti.

Vendar ni tako. Gregor predlaga bolj vzvišeno pot, ki pojasnjuje zadnjo stopnjo spoznanja in ji daje popolnost. Če se posameznik ni sposoben zazreti v lastno notranjost, lahko zanj to storijo učitelji in voditelji Cerkve, tisti, ki so dali svoje življenje na razpolago bratom in so se dali upodobiti Svetem Duhu. Odnosna človekova narava dosega polnost v cerkvenem občestvu. V skupnosti s tistimi, ki so postali oči Cerkve, je mogoče novo spoznanje, ki zajema novo lepoto iz veličastne podobe »ovenčanega ženina. Venec je Cerkev, ki obkroža njegovo glavo z živimi kamni, spleta pa ga ljubezen.«⁷⁹ Cerkev, Kristusovo telo, tako ne ponuja le spoznanja Boga,⁸⁰ ampak tudi človeka. To je mogoče zato, ker se je Kristus učlovečil; mogoče preko žive skupnosti v Cerkvi.

Cerkev je za Gregorja prostor najbolj pristnih razmerij, je podoba Božjega kraljestva. Kralj tega kraljestva je Kristus, človek, sleherni človek pa je njegova podoba. Sleherni zato v sebi nosi tudi kraljestvo, ki v polnosti odseva v Cerkvi in daje razumeti ves spekter človeških razmerij: razmerje z Bogom, s samim seboj in z bližnjimi in končno odkriva resnično bistvo človeka – bitja razmerij.

V XIV. homiliji Nisenec še bolj jasno spregovori o popolnosti oziroma uresničenosti *notranjega človeka*, in sicer preko opisa posameznih delov telesa. Popolni so tisti, katerih usta napolnjuje mira. Mira je simbol telesne askeze oziroma odpovedi svetu, zato da bi bilo popolnoma na razpolago le Kristusu.⁸¹ Popolni so tudi tisti, roke katerih so umite, tako da v njih sije le

⁷⁷ Cant 218,17-219,16.

⁷⁸ Prim. Cant 218,5-7.

⁷⁹ Cant 214,5-8.

⁸⁰ Prim. Cant 256,17-257,1.

»čisto in brezmadežno zlato naše svobodne izbire«, tj. nematerialna in umska podstat.⁸² Nadalje tisti, v čisto srce katerih so zapisana videnja Boga. Gregor ga imenuje tudi h(gemoniko/n,⁸³ oziroma umski in razumski vidik, v katerega Sveti Duh vrezuje svoj nauk.⁸⁴ Tisti, noge katerih so kot dva stebra utemeljene na Kristusu, kar predstavlja dve zapovedi ljubezni: ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega.⁸⁵ In končno tisti, ki dajejo svoj glas na razpolago Duhu kot Janez Krstnik in preroki.⁸⁶ Ko Cerkev, Nevesta, zaključí spisek, vzklíkne: »*To je On, ki ga iščem!*« Popolnost notranjega človeka, dosežena v Cerkvi, se torej razume kot spremenjenje po podobi tega, kar je mogoče videti v Kristusu in v njegovem Telesu, Cerkvi.

Ženin te Neveste pa je tisti, ki je dopolnil ojkonomijo ljubezni do človeštva⁸⁷ in ki predstavlja tisti kruh modrosti, ki hrani in krepi *notranjega človeka*. Gre za modrost, ki je istovetna Kristusovi brezmejni ljubezni do slehernega človeka, ustvarjenega po Božji podobi, ki je hkrati pripadnik padlega in ranjenenega človeštva. Ta kruh dela človeka sposobnega živeti prav tako ljubezen, živeti v skladu z Božjo podobo v sebi, kot je mogoče videti že v traktatu *De Instituto Christiano*. Doseči popolnost torej pomeni biti sposoben z močjo Svetega Duha ljubiti Boga in brate. Samo tako se v življenju slehernega izvrši čudovito ozdravljenje ali spremenjenje iz razpadljivosti v nerazpadljivost, ki jo je dopolnil Kristus, »*ko si je nadel človeško naravo kot prvenec množice*«. ⁸⁸

Kristus v ekleziološki perspektivi ni le posrednik med človekom in Bogom, ampak tudi edini posrednik med ljudmi, saj sleherni pristno človeško razmerje izvira iz deleženja Božje, trinitarične ljubezni in je usmerjeno k njej. V Kristusu duša, vključena v Cerkev, najde Ženina, po katerem je hrepenela in ga iskala, k kateremu je bila usmerjena po ontološki žeji svoje notranjosti deležiti Božje, in prepoznava, da to pomeni nujnost odprtosti skupnosti, kot Gregor zatrjuje v zadnji, XV. homiliji:

*To, kar rešuje, je prav edinost. Odrešenje pomeni čutiti, da smo vsi združeni v ljubezni do enega resničnega dobrega preko popolnosti Golobice.*⁸⁹

Eklezialna perspektiva notranjega življenja, ki jo ponuja Gregor v predzadnji homiliji *In canticum canticorum*, odseva zrelo razumevanje *notranjega človeka*, človekovega razmerja z Bogom, osvobojenega od filozofskih vplivov, čeprav le-ti včasih ostajajo na ravni podob in metafor.

⁸¹ Prim. *Cant* 405,11-406,1.

⁸² *Cant* 408,5-14.

⁸³ Prim. *Cant* 415,2.

⁸⁴ Prim. *Cant* 413,15-414,2.

⁸⁵ Prim. *Cant* 418,18-419,7.

⁸⁶ Prim. *Cant* 425,6-17.

⁸⁷ *Cant* 427,13.

⁸⁸ *Cant* 427,21-22.

⁸⁹ *Cant* 466,4-8.

Sklep

Kronološka analiza odlomkov, v katerih Gregor uporablja metaforo *notranji človek* in njene sinonime, je na eni strani pokazala, da je le-ta povezana z glavnimi antropološkimi temami, kot so sestavljenost človekovega bitja iz duše in telesa, njegova ustvarjenost po Božji podobi, potreba po obnovitvi deleženja Boga po padcu v greh, kar pomeni tudi obnovljeno razmerje z bližnjimi, duhovno dozorevanje, ki se dokončno in v najvišji možni meri uresniči v Cerkvi preko zakramentov in iz njih izvirajočega dejavnega življenja občestva. Na drugi strani pa smo videli tudi, kako je tema *notranjega človeka* tesno povezana s spoznavnim procesom, zaradi potrebe odkriti najglobljo poklicanost človeka, ki je zastrta z grehom, tj. pristno uresničenje človekove odnosne narave, h kateri ontološko teži.

Notranji človek ustreza platonski inteligibilni ravni, najvišjemu delu duše. Ko ga Gregor opredeljuje s stališča človekove strukture, ustreza racionalnosti, ko pa pojasnjuje njegovo vlogo, še posebej vezano na spoznavanje, jo presega in je predstavljen kot prostor združenja z Bogom, sprejemanja Božjega življenja, kjer je človek podoben Bogu in sposoben nadracionalnega spoznanja, razumljenega kot deleženje Boga, kot aktivni dinamizem človekove odnosne narave. V teološki govorici gre za Božjo podobo v človeku, ki je ključ Nisenčeve antropologije.

Gregor tudi jasno loči dve antropološki stanji: pred padcem v greh, ki podaja ontološko perspektivo, in po njem, ki nam govori o zgodovinsko-eksistencialnem stanju, ki se razlikuje od prvotnega. V prvotnem stanju je deleženje Božjega življenja zagotavljalo skladnost človekove osebe, njeno nerazpadljivost in neumrljivost v vseh razsežnostih; utemeljeno je bilo na podobnosti Bogu. S padcem v greh se je človek odtrgal od življenja, ločil se je od svojega vira in vpeljal svojo naravo v smrt. Nesmrtnost inteligibilne razsežnosti priča o nujnosti obstoja slehernega človeka; previdnostni Božji načrt, po katerem je človek odet v živalske kože, ki varujejo telesno razsežnost pred uničenjem, pa govori o tem, da človek ni le notranjost, ampak tudi telo, in da ga kot takega Bog neskončno ljubi.

Notranji človek kot ontološka razsežnost tudi po padcu v greh ohranja svojo vlogo – biti organ deleženja, odnosne narave, toda, da bi jo mogel zares uresničevati, mora biti očiščen, predvsem pa mora biti očiščena in ozdravljena njegova volja (proai/resij). V prvih spisih Gregor očiščenje razume kot ločitev od telesa in od vsega materialnega, kasneje pa spozna, da gre za ravnovesje med posameznimi razsežnostmi njegovega bitja in za razumevanje svoje odnosne narave. Očiščenje je mogoče samo s pomočjo milosti, kar povezuje temo notranjega človeka s kristologijo in zakramentom krsta. Krst razpoloži notranjega človeka za obnovljeno, intenzivno razmerje z Bogom, za resničen in pravi dialog, v katerega je vključeno vse življenje. *Notranji človek* je tako naravna odprtost za deleženje nadnaravnega, tri-

nitarnega življenja preko v vstajenju spremenjene Kristusove človeške narave. To je posebej vidno v *In canticum*, ki govori o notranjem človeku, vključenem v Cerkev, edinem kraju rasti v popolnosti in v spoznanju, kot tudi najbolj učinkovitem izrazu človekove dialoške narave. Tako je razumevanje notranjosti rešeno slehernega intimizma, saj njeno uresničenje ne dopušča zaprtosti.

Taka skladnost vseh človekovih razsežnosti je tudi pogoj za pravo spoznanje, katerega organ je *notranji človek* in ki je utemeljeno in dosega višek v razmerju ljubezni. V zadnjih Gregorjevih delih je spoznanje poistoveteno s spoznanjem Kristusove ljubezni, ki ga človek doseže, kadar se napoti za njim, ljubeče odgovarja na prejeto ljubezen, in sicer preko ljubezni do bratov in v rasti v občestvu. Konec koncev je Gregor prepričan, da ne more biti nobenega pravega spoznanja zunaj cerkvenega občestva. Poleg tega je spoznanje zanj vedno tudi izkušnja, ki spreminja, daje nove razsežnosti življenju, in sicer zato, ker je utemeljeno na Kristusu, na deleženju njegove spremenjene človeške narave, kar dopušča človeku deleženje Boga in vzpostavitev slehernega pristnega medosebnega razmerja.

Povzetek: Alenka Arko SL, Metafora notranji človek pri Gregorju iz Nise

V razpravi je prikazano pojmovanje metafore *notranji človek* in njenih sinonimov pri Gregorju iz Nise. Analiza besedil, v katerih jo najdemo, kaže, da je preko razvoja avtorjeve misli dejansko mogoče razumeti njegovo koncepcijo antropologije v razponu od Božjega načrta odrešenja, izpričanega v stvarjenju človeka kot Božje podobe, do njegovega uresničenja preko očiščenja od posledic padca v greh in polnega odgovora na povabilo živeti v prijateljstvu z Bogom. Odgovor za škofa iz Nise pomeni spoznanje Boga, ne razumsko, ampak utemeljeno na razmerju s Kristusom in na včlenjenosti v njegovo Telo, Cerkev. *Notranji človek*, najvišji del duše, je zanj organ, sposobnost takšnega spoznavanja, ki je poistoveteno tudi z duhovnim dozorevanjem, z rastjo v ljubezni.

Ključne besede: antropologija, Božja podoba, notranji človek, spoznanje Boga Gregor iz Nise

Summary: Alenka Arko SL, The Metaphor Inner Man with Gregory of Nissa

The paper shows the conception of the metaphor *inner man* and its synonyms with Gregory of Nissa. An analysis of the texts where it can be found shows that through the development of Gregory's thought one can really understand his anthropology ranging from God's salvation plan proven by the creation of man in God's image to its fulfilment by the cleansing of the consequences of the Fall and to the full response to the invitation to live in friendship with God. For the bishop of Nissa this response means a knowledge of God, not a rational one but based on the relation with Jesus Christ and on the inclusion in his Body, the Church. He considers the *inner man*, the highest part of the soul, an organ, a capability of such knowledge, which is also identical to spiritual maturity and to growth in love.

Key words: anthropology, God's image, inner man, knowledge of God, Gregory of Nissa