

Kenotična književnost in vprašanje sebstva: Dionizij Areopagit in Janez Klimak

Jan Ciglencečki, Borut Škodlar

Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana, Slovenija
ciglencecki.jan@gmail.com

Medicinska fakulteta, Univerzitetna psihiatrična klinika Ljubljana, Grablovičeva 44a, SI-1000
Ljubljana, Slovenija
borut.skodlar@psih-klinika.si

Članek obravnava zgodnjebizantinsko književnost oziroma natančneje tisti njen del, ki ga lahko opredelimo s pojmom kenotična književnost. Izpostavljeni sta dve ključni zgodnjebizantinski besedili te tradicije: Mistično bogoslovje Dionizija Areopagita in Lestev božanskega vzpona Janeza Klimaka. S pojmom kenotična književnost lahko označimo tista religiozna in mistična besedila, za katera je značilno stopenjsko poglobljanje skozi »zunanje« plastičnosti sebstva do temeljnih dimenzij človeškega bitja na njegovi poti k Bogu. Fenomenološko ločujemo predvsem dve vrsti sebstva: na eni strani bazično, jedrno ali minimalno sebstvo, ki predstavlja osnovo doživljanja sebe in s tem občutek, da sem jaz tisti, ki izkušam določeno izkušnjo, ter na drugi strani narativno ali razširjeno sebstvo, ki označuje, kdo sem ta jaz in kako se doživljam skozi čas, kakšna je moja življenjska zgodba, kako se razlikujem od drugih ljudi in kakšne so moje značilnosti. V mističnem izročilu se poleg teh dveh oblik odpira nov horizont sebstva. Prek pozorne in nenehne molitve skuša menih prepoznavati in razbirati različna mentalna stanja in s tem ravni doživljanja sebe. Odpira se mu možnost, da postopoma opušča navezanost na posamezne dele narativnega sebstva, ki se kot motnje pojavljajo v obliki misli, predstav, čustev, želja, skušnjav ali strahov. Opuščanje navezanosti na narativne plasti sebstva vodi k izpraznjenju samega sebe, ki je v krščanski meniški tradiciji poznan kot kenoza. Zato lahko vse procese, ki vodijo v smer izpraznjenja sebe, imenujemo kenotični procesi in stanja sebstva, ki jih tako dosežemo, kenotična oziroma mistična. Kenotična književnost je tako vodič na poti takšnega izpraznjenja.

Ključne besede: literatura in religija / bizantinsko menišstvo / mistika / mistično izkustvo / sebstvo / molitev / kenoza / kenotična književnost / Janez Klimak / Dionizij Areopagit

Uvod

Med apoftegmami, modrostnimi izreki egipčanskih puščavnikov, se je ohranila naslednja anekdota, ki neposredno odpira vprašanje *sebstva* (ang. *self*) na menihovi notranji poti. »Oče Pojmen je rekel očetu Jožefu: 'Povej mi, kako naj postanem menih.' Rekel je: 'Če hočeš najti mir tukaj in onstran, se pri vsaki stvari vprašaj: Kdo sem? In nikogar ne sodi'« (Migne 65). (Εἶπεν ὁ ἄββᾶς Ποιμὴν τῷ ἄββᾶ Ἰωσήφ· Εἶπέ μοι πῶς γένομαι μοναχός; Καὶ εἶπεν· Εἰ θέλεις εὐρεῖν ἀνάπανσιν καὶ ὄδον καὶ ἐκεῖ, ἐπὶ παντὶ πράγματι λέγε· Ἐγὼ τίς εἰμι; καὶ μὴ κρίνης τινά.) Vprašanje »kdo sem?«, ki si ga puščavnik zastavlja v vsakršnih okoliščinah, ima znotraj krščanske meniške tradicije enoznačen odgovor: »grešnik«. Toda od vprašanja »kdo sem?« do odgovora se skriva dinamičen psihološki proces, ki spremlja menih skozi njegovo celotno duhovno pot.

V pričujočem prispevku želiva predstaviti del svojih raziskav, ki zadevajo meniške kontemplativne prakse in možnost njihove aplikacije v sodobni psihoterapiji. S tem se navezujeva na svoje predhodne razprave o odnosu med mističnimi in psihotičnimi izkustvi, ki so pokazale potrebo po nadaljnem raziskovanju tovrstnega doživljanja (gl. »Mistična in psihotična izkustva«; »Psychose als missglücktes Abenteuer«; »Arhaična grška misel«; »Multiple Orientations«). Religiozna in mistična besedila meniške književnosti so namreč neprecenljiv vir psihološkega znanja, saj opisujejo raznolika izkustvena stanja in skrite duševne mehanizme pri posameznikovem duhovnem vzponu. Skupni imenovalac mnogih tovrstnih besedil je vprašanje sebstva in njegove dinamike v odnosu do presežnega oziroma Boga. Ta odnos se razprostira v inverznem razmerju med manjšanjem oziroma praznjenjem (gr. *kénosis*) sebstva in večanjem prisotnosti Boga. Zaradi poudarjanja vse manjše vloge sebstva ta besedila imenujeva *kenotična književnost*.

Za tovrstno književnost je značilno stopenjsko poglobljanje skozi »zunanje« plasti sebstva do temeljnih dimenzij človeškega bitja. Puščavniki in menihi so prek svojih asketskih praks, kot so odpoved svetu, izolacija in umik v samoto, premagovanje strasti, boj s temnimi platmi (»demoni«) in premišljevanje svetih tekstov, ter nenehno molitvijo in kontemplacijo, poskušali doseči uvid v zvijačno naravo zaznav, čustev, fantazij, misli in predstav. Njihovi uvidi so še toliko pomembnejši, ker primarno ne izhajajo iz abstraktnih teoretskih razmislekov, ampak iz neposrednih izkustev in prvoosebni opazanj. Prav opisovanje neposrednih izkustev kenotično književnost približuje fenomenom-

loškim raziskavam duševnih stanj, ki imajo vse pomembnejše mesto v sodobni psihopatologiji in psihoterapiji (Kircher in David; Broome idr., ur.; Parnas in Henriksen). Tovrstna književnost je v tem pogledu relevantna tudi zato, ker posveča posebno pozornost mnogoterim nevarnostim, oviram in zastranitvam na duhovni poti, kar je v mnogih vidikih mogoče primerjati s psihoterapevtskim procesom.

V fenomenoloških in kognitivnih raziskovanjih doživljanja sebe zgoraj omenjene »zunanje« plasti sebstva imenujemo *narativno* ali *razširjeno* (ang. *extended*) sebstvo, za razliko od predreflektivnih, še ne narativnih plasti, ki jih imenujemo *bazično*, *minimalno* ali *jedrno* (ang. *core*) sebstvo (Zahavi 8; Damasio 16–17). Bazično sebstvo je podlaga vsakemu doživljanju in s tem vsakemu posameznemu izkustvu, torej tudi meniškemu izpraznjevanju narativnega sebstva. Tu pa se razpira ena bistvenih dilem, namreč, kakšno je razmerje med bazičnim, še ne narativno naplastenim sebstvom na eni in skozi duhovne prakse izpraznjenim sebstvom na drugi strani. Del te dileme je tudi vprašanje, v kolikšni meri takšno izpraznjeno sebstvo, ki ga pogojno imenujemo *mistično sebstvo*, sploh še lahko imenujemo sebstvo. Za mistično izkustvo je namreč značilno, da se v njem izgublja vsakdanji občutek istosti samega sebe skozi čas in samolastnosti izkustva (*ipseitete*)¹ doživljajočega subjekta, kar posledično privede do občutka zedinjenja z Bogom. Prav zaradi teh dveh vidikov je težko govoriti o sebstvu kot takem, saj mistično zedinjenje pod vprašaj postavlja njegovo temeljno predpostavko, to je »samolastnost« doživljanja. Kljub tem idejnim zagatam pa nam besedila kenotične književnosti z opisi poti do teh stanj pomagajo, da se jim približujemo tako teoretično kot praktično.

Mistično sebstvo: Dionizij Areopagit

Med vrhunce kenotične književnosti zagotovo sodita dve temeljni besedili zgodnjebizantinske duhovnosti: *Mistično bogoslovje* Dionizija Areopagita in *Lestev božanskega vzpona* Janeza Klimaka. Obe besedili sta duhovno in simbolno tesno povezani s polotokom Sinajem, ki v judovsko-krščanski (in prav tako islamski) tradiciji velja za lokacijo biblijske zgodbe o Mojzesovem srečanju z Bogom na gori Sinaj (2 Mz 3,1–12). Prav motiv in simbolika Mojzesovega vzpona pa določata tudi strukturo in vsebino obeh omenjenih del, ki nam bosta v nadaljevanju služili kot opora pri razlagi vloge sebstva v kenotični književnosti.

¹ Prim. Ricoeur 12–13.

Dionizij Areopagit, ki je znan kot avtor zbirke ti. *Areopagitskega korpusa* (*Corpus Areopagiticum* ali *Corpus Dionysiacum*), naj bi živel v drugi polovici 5. in v začetku 6. stol. po Kr. Med ohranjenimi besedili tega anonimnega teologa, ki je prevzel identiteto Dionizija, moža, čigar ime se omenja med tistimi, ki so na atenskem Areopagu prisluhnili apostolu Pavlu in se spreobrnilo v krščansko vero (Apd 17,17–34), ima posebno mesto njegov spis z naslovom *Mistično bogoslovje* (*De mystica theologia*). V njem avtor razlikuje med dvema vrstama bogoslovja: *negativnim* ali *apofatičnim* ter *pozitivnim* ali *katafatičnim* bogoslovjem. Negativno bogoslovje se Bogu približuje z *od-rekanji* oziroma *od-vzemanji* (gr. *aphairéseis*), tj. prek negacij, medtem ko pozitivno bogoslovje to počne s pomočjo *pri-devanj* oziroma *trditev* (gr. *théseis*), tj. z afirmacijami. Vrhunec vzpona predstavlja molk mističnega zedinjenja z Bogom, kjer odpovejo vse misli, besede in predstave.

V ozadju apofatičnega bogoslovja, ki ga Dionizij ponazori z biblično metaforiko Mojzesovega vzpona na goro Sinaj, odzvanjajo duševni procesi, ki so znani že iz modrostnih izrekov prvih puščavnikov in menihov. Skupna značilnost teh procesov je njihova usmerjenost k samo-izpraznjenju oziroma *kenozi*, zaradi česar jih lahko imenujemo *kenotični procesi*. Slednji se vedno začenjajo z očiščenjem (gr. *kátharsis*), ki se v meniškem izročilu začinja z odmikom od sveta in vstopanjem v samoto. To je predpogoj, da se sprožijo kenotični procesi, ki postopno vodijo k mističnim zrenjem. Dionizij opisuje postopnost te poti v naslednjem odlomku:

(...) Ti pa, dragi Timotej, z veliko zavzetostjo za mistična zrenja zapusti čutne zaznave in umevajoče dejavnosti, vse čutno zaznavne in le umu dostopne stvari, vse nebivajoče in bivajoče resničnosti in si – kolikor je to dosegljivo – nespoznavno prizadevaj dvigniti se kvišku do zedinjenja s Tem, (kar je) nad sleherno bitnostjo in spoznanjem. S čistim izstopom iz sebe in iz vseh resničnosti, brezodnosnim in absolutnim, boš potem, ko boš vse resničnosti odvezel in se jih osvobodil, priveden k nadbitnostnemu žarku Božje teme. (Dionizij Areopagit 160)

σὺ δέ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῆ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνω διατριβῆ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῆ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχετῶ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτίνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς, ἀναχθήσῃ. (*De mystica theologia* 997B–1000A, Pseudo-Dionysius 142)

V tem kratkem odlomku *Mističnega bogoslovja* lahko razberemo različne vidike spreminjanja sebstva in stopnjevitost manjšanje njegove vloge. Opuščanje čutnih zaznav in umevajočih dejavnosti lahko povežemo z narativnimi plastmi sebstva, se pravi s tem, kar si človek o sebi *do-mišlja*. Narativno sebstvo je namreč od človeka samega prek čutnih zaznav in njihove psihične nadgradnje postopno izoblikovana predstava o sebi, s katero se poistoveti ter s tem oblikuje svojo identiteto. Pri Dioniziju se zdi ravno opuščanje čutnih zaznav in umevajočih dejavnosti pogoj za *ek-stazo*, tj. izstop iz sebe (gr. *ékstasis*), ki vodi v mistično zedinjenje. Ta pomeni radikalno zadržanje besede in odsotnost misli, kar edino ustreza popolni in neizrekljivi presežnosti in drugačnosti Boga. V naslednjem odlomku, ki opisuje Mojzesov vzpon, Dionizij o tem pravi:

In tedaj se [Mojzes] osvobodi tudi samih gledanih in gledajočih resničnosti, potopi se v resnično mistični mrak nevedenja, v njem zapre oči vseh spoznavalskih dojemanj. Znajde se v popolni neotipljivosti in nevidnosti: v celoti je (last) Njega, ki (je) onstran vseh resničnosti. Ni niti (last) sebe niti (koga) drugega, ampak se v nedejavnosti vsakega spoznanja na višji ravni zedinja s popolnoma Nespoznavnim – in s tem, da ne spoznava ničesar, spoznava nad umom. (Dionizij Areopagit 165–166)

Καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώντων καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομύει πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάνπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνερευρησίᾳ κατὰ τὸ κρείττον ἐνούμενος καὶ τῷ μηδὲν γινώσκων ὑπὲρ νοῦν γινώσκων. (1001A, Pseudo-Dionysius 144)

Areopagitske apofatike tako ni mogoče zreducirati na vejo abstraktne, spekulativne teologije, temveč je predvsem notranja drža oziroma naravnost, ki prepoveduje »naši misli, da hodi po svojih naravnih stezah in pri tem ustvarja pojme, ki bi zamenjali duhovne resničnosti« (Loski 37). S tem ko omejuje naše misli in jezik, apofatika osvobaja sebstvo samega sebe.

V luči tega ek-statičnega, iz-sebstvenega stanja se poraja vprašanje, s katerim delom »sebe« se potemtakem človek zedinja z Bogom, oziroma drugače, »kje« se dogaja poboženje (gr. *théosis*). V tem pogledu je še posebno zanimiv izraz *katà tò kreítton*, ki se pojavi v navedenem odlomku *Mističnega bogoslovja*. Slovenski prevajalec Gorazd Kocijančič to sintagmo sloveni kot »višjo raven«, vendar v opombi hkrati opozarja na dobeseden pomen, ki je »tisto boljše« (*Dionizij Areopagit* 165, op. 49). »Tisto boljše« lahko razumemo kot opozicijo narativnemu, z osebnimi vsebinami napolnjenemu sebstvu, ki ga je pred tem z odmikom

od čutnih zaznav in umevajočih dejavnosti zapustil. S tem je nakazal mistično sebstvo, ki po Dioniziju ni ne last človeka samega ne koga drugega, ampak pripada Bogu. Mistično sebstvo je torej brezlastno doživljanje in izstopanje iz čutno in umevajoče pogojenega sebstva, saj se mistično zrenje, kot eksplicitno zapiše Dionizij, dogaja nad umom.

Dionizij v odlomku spisa *O cerkveni hierarhiji* (429B) takšno »mistično sebstvo« opíše s sintagmo *hèn heautoû*, kar dobesedno pomeni »eno samega sebe« oziroma »eno (v meni) samem« ali »lastno eno« (Kocijančič, »Skrivnost« 74). To »lastno eno« je tista razsežnost v nas, »kjer« se zgodi mistično zedinjenje in prek katere smo sorodni Božji nedoumljivosti in nadbitnosti. Prav zato mistično sebstvo po svoji naravi presega vse splete čustveno in miselno pogojenih zgodb o sebi. Mistično sebstvo lahko v tem smislu opredelimo tudi kot *nadbitnostno*, saj ta izraz poleg same izpraznjenosti sebstva implicira tudi deleženje v Nadbitnostnem, Bogu.

Tu si lahko zastavimo še vprašanje, v kolikšni meri lahko takšno izpraznjeno, nadbitnostno sebstvo sploh še razumemo kot nekaj *izkustvenega*, če v njem umanjajo vse vsebine zaznav, misli, čustev in predstav, ki so neogibni gradniki običajnega izkušanja samega sebe? Prav od-sotnost teh vsebin (začasna, npr. dosežena v molitvi, meditaciji ipd.) namreč odpira možnost doživljanja nadbitnostnega sebstva. To pomeni, da se, na eni strani, ukinjajo običajni načini doživljanja sebe, ki so naravna posledica zaznav, misli, čustev in predstav, medtem ko se, na drugi strani, odpirajo načini doživljanja onkraj njih, kar Dionizij v zgoraj navedenem citatu imenuje »spoznavanje nad umom«.

Onkraj in nad umom pa predstavlja velik izziv ubesedovanju teh izkustev, zaradi česar sva na drugih mestih tovrstno doživljanje imenovala »apofatična faza« (»Mistična in psihotična izkustva« 181–183; »Psychose als missglücktes Abenteuer« 158–160; »Arhaična grška misel« 280–281). Še vedno pa je ta od-sotnost oziroma praznina del človekovega izkustvenega polja in zato fenomenološko dostopno. Podobno ima izkušanje tovrstne praznine pomembno mesto tudi v nekrščanskih tradicijah, pri čemer ni poudarjena zgolj izkustvena izpraznjenost, temveč je nasprotno v ospredju *polnost* drugačnega izkustva. V fenomenološkem diskurzu lahko rečemo, da je v takšnem izkustvu ohranjeno minimalno sebstvo oziroma *ipseiteta*, to je bazičen občutek »samolastnosti« izkustva. Mistično sebstvo torej ni nekaj, kar bi bilo zunaj človeškega izkustva. Kenotična književnost pa je tista, ki človeka navdihuje, spodbuja in vodi v to smer.

Kenotični procesi: Janez Klimak

Janez Klimak (ali Janez Lestvičnik) je živel na polotoku Sinaju med 6. in 7. stol. po Kr., tj. v prelomnem obdobju tik pred arabsko okupacijo Egipta (l. 641), vendar o podrobnostih njegovega življenja ni veliko znanega. Njegov življenjepisec, menih Daniel iz Raitha, omenja, da je večji del svojega življenja preživel kot puščavnik, šele na stara leta pa je na pobudo menihov postal *hegoúmenos* samostana Sv. Katarine na Sinaju. Svoje najpomembnejše delo, ki se v literaturi navadno pojavlja pod naslovom *Lestev* (gr. *Klímax*) oziroma v daljši obliki kot *Lestev božanskega vzpona*, je napisal na željo meniha Janeza, predstojnika bližnjega samostana v Raithu.

Tradicionalni naslov tega besedila, ki je kmalu postalo eno najbolj priljubljenih del bizantinske meniške duhovnosti, aludira na motiv lestve iz starozavezne zgodbe o Jakobovih sanjah (1 Mz 28,10–22). Čeprav je Jakobova lestev, ki sega od zemlje do nebes, v krščanski ikonografiji prisposoda človekovega vzpona k Bogu, o čemer govori tudi Klimakovo delo, pa raziskovalci poudarjajo, da to najverjetneje ni izvorni naslov dela. Med spisi, ki so tesno povezani s Klimakovim delom, se je namreč ohranilo tudi pismo meniha Janeza iz Raitha. V njem spodbuja Klimaka, naj postane »drugi Mojzes« in svoje izkušnje, ki si jih je pridobil skozi dolgoletno askezo na sinajski Gori, v obliki duhovnih plošč – po analogiji z desetimi božjimi zapovedmi, ki jih je na ploščah prejel Mojzes – posreduje menihom. Če je Jakob, ki je bil preprost pastir, lahko doživel videnje lestve, razmišlja menih Janez, je tudi od Klimaka, ki je pastir duhovne skupnosti, mogoče pričakovati, da bo menihom priskrbel duhovne napotke. Iz tega pisma, ki je spodbudilo Klimaka k pisanju, je torej očitno, da je imel pred očmi dve glavni metafori: Jakobovo lestev na eni in Mojzesov vzpon na drugi strani. Najstarejši ohranjeni rokopisi Klimakovega dela razkrivajo tri možne naslove: (1) *Lestev božanskega vzpona* (gr. *Klímax theías anódou*); (2) *Asketska razprava* (gr. *Lógos asketikós*) in (3) *Duhovne plošče* (gr. *Plákes pneumatiká*). Raziskovalci poudarjajo, da je zaradi prominentne vloge Mojzesa v izvornem zasnutku Klimakovega dela med omenjeni kandidati najverjetnejši zadnji (Duffy 5–6).

Klimakovo delo, ki ga sestavlja 30 poglavij oziroma stopnic, je izčrpen katalog duhovnih praks, strategij in naravnosti, ki svarijo človeka pred nevarnostmi in ga vodijo na poti približevanja Bogu. Prve tri stopnice – *odpoved svetu* (gr. *apotagê*), *nenavezanost* (gr. *aprospatheía*) in *tujost* (gr. *xeniteía*) – govorijo o *odmiku* od vsakdanjega življenja in menihovem odmrtju svetu. Od četrte stopnice, ki obravnava *pokorščino*

oziroma *poslušnost* (gr. *hypakoē*) in predstavlja odskočno desko za vse nadaljnje stopnje, pa vse do šestindvajsete stopnice Klimak opisuje *prakso*, kjer se izmenjujejo kreposti, ki jih mora menih gojiti, in pregrehe, ki se jih mora izogibati. Zadnje štiri stopnice – *tišina* (gr. *hesychía*), *molitev* (gr. *proseuchē*), *brezstrastnost* (gr. *apatheía*) in *ljubezen* (gr. *agápe*) – pa opisujejo *teorijo*, razumljeno v izvornem grškem pomenu »zrenja« oziroma kontemplacije (Jannaras 47; Ware 12–13). Poglejmo si na kratko vsakega od teh treh sklopov, ki tvorijo Klimakovo *Lestev*.

Odmik od sveta

Odpoved svetu je v meniški tradiciji predpogoj duhovnega vzpona. Tišina in samota, ki ju omogoča nenavezanost oziroma tujost svetu, namreč učita meniha prisluhniti notranjim procesom. »Tišina duše«, pravi Klimak, »je poznavanje (svojih) misli in neopustošenega umevanja« (ἡσυχία δὲ ψυχῆς, λογισμῶν ἐπιστήμη καὶ ἀσύλητος ἔννοια) (27:2).² V samoti so pogoji, da človek zazna in prepozna strahove, negotovosti, želje in mehanizme njihovega delovanja ter se z njimi sooči, bistveno boljši. Za doseganje uvidov v naravo notranjih procesov ter njihovega uravnavanja so potrebni nenehno prizadevanje, trud in potrpežljiva vztrajnost. Teh uvidov tudi ni mogoče izsiliti ali njihovega doseganja prehitovati, saj notranji procesi ne potekajo linearno, temveč imajo nenehne vzpone in padce. Ugodne pogoje in okolje, v katerem se ti procesi lažje odvijajo, menih (so)ustvarja prek kontemplativnih praks, telesne in duhovne askeze ter podrejanja strogim meniškim pravilom. Klimak to aktivno ustvarjanje ugodnih duhovnih pogojev pomenljivo imenuje »tišiniti« (gr. *hesycházein*) (27:68).

S psihološkega vidika menihova odpoved svetu in umik v samoto učinkuje v dveh smereh. Po eni strani močno zmanjša ukvarjanje s tem, kakšne poglede in misli – bodisi pozitivne bodisi negativne – imajo o njem drugi ter s tem omogoča večjo osredinjenost na notranje doživljanje. Po drugi strani pa se v zavetju tišine in samote postopno iztroši tudi »snov« za obsojanje, vrednotenje in primerjanje z drugimi, kar je prav tako dejavnost, ki (od ranega otroštva naprej) vodi v nenehno izgrajevanje predstav o samem sebi (tj. narativno sebstvo) in drugih, kar sva drugje imenovala »vzgodbljenje« (»Arhaična grška misel« 289). Puščavska in meniška književnost zato vedno znova izpostavlja prav malignost presojanja drugih, ki se menihu maščuje, saj ga polni z nara-

² Numeracija odlomkov je prevzeta po izdaji Climacus 1959.

cijami in vodi v inflacijo sebstva namesto v njegovo praznjenje. Tudi uvodoma navedena apoftegma, v kateri puščavnik svetuje menihu, naj se ob vsaki priliki vpraša »kdo sem?«, se tako končuje z zapovedjo: »In nikogar ne sodi!« S tem jasno izpostavlja tako pomen vzdržanja sodbe kot tudi škodljivo vlogo presojanja v povezavi s sebstvom, ki se v navedeni anekdoti skriva za osebnim zaimkom *egó*, »jaz«. Na tem mestu – in s tem prehajamo na osrednji del Klimakove *Lestve* – si lahko zastavimo nadaljnje vprašanje, kaj se dogaja s sebstvom pri duhovnem vzpenjanju?

Praksa

Če smo uvodoma rekli, da se na *bazičnem* oziroma *minimalnem* sebstvu nenehno plastijo refleksije, predstave in zgodbe o sebi ter na ta način tvorijo *narativno* sebstvo, pri vzpenjanju človek vse to postopoma rahlja in opušča, s čimer se vse bolj izpraznjuje. Predstave o sebi se tako lahko gostijo v obliki trdne naracije ali se mehčajo v bolj sproščeno in nenavezano doživljanje sebe, kjer se prostor narativne identitete umika »vstopanju« presežnega v življenje asketa. Strastem je znotraj Klimakove *Lestve* namenjeno največ prostora, saj so ravno strasti in pripadajoči strahovi ter druga neizživeta čustva tista, ki napolnjujejo sebstvo z nenehnim kreiranjem zgodb o sebi in s tem krčevito utrjujejo narativno sebstvo. Glavno zdravilo proti strastem pa je *pokorščina*.

Čeprav izraz pokorščina daje vtis pasivnosti, pa skozi Klimakovo besedilo hitro postane jasno, da vključuje neprestano dejavnost zavestnega odpovedovanja samovoljnim vzgibom in *aktivnega* predavanja oziroma prepuščanja Božji volji. S takšno naravnostjo se samodejno zmanjšuje tvorjenje zgodb o sebi in s tem naplasteritev narativnega sebstva. Meniha, ki goji nenavezanost na zgodbe o sebi, Klimak imenuje »siromašni delavec«, v čemer odzvanja motiv kenotičnega sebstva:

Siromašni delavec je sin nenavezanosti. O stvareh, ki jih poseduje, razmišlja, kot da ne obstajajo. Ko se odloči za samotarstvo, ima vse stvari za smeti. Če pa ga kakšna stvar še vedno boli, potem še ni siromašen. (Climacus 67)

Ἀκτῆμων ἐργάτης, ἀπροσπαθείας υἱὸς, τὰ προσόντα αὐτῷ ὡς μὴ ὄντα λογιζόμενος, ἀναχωρήσεως καταλαβούσης ἠγήσατο πάντα σκύβαλα. Εἰ δὲ λυπεῖται ἐν τινι, οὐπὼ ἀκτῆμων γέγονεν (17:3).

Sebstvo se tako vse bolj osvobaja samega sebe in postaja odprto za tisto, kar je onkraj njega. Pri pokorščini gre torej za aktivno gojenje pasivnosti, ki odpira vrata kenotičnim procesom, njeno nasprotje pa Klimak

imenuje z grškim izrazom *idiorrhythmía* (4:5), kar dobesedno pomeni »lasten ritem« oziroma »samovolja«. Ta izraz tako označuje rezistenco v odnosu do Božje volje, ki vodi meniha v samo-krožne zgodbe in obup.³

Med močnimi orodji, ki spodbujajo pokorščino, Klimak kot šesto stopnico omenja premišljevanje (lastne) minljivosti oziroma spominjanje smrti (*mnéme thanátou*). Blagodejni učinek kontemplacije smrti se kaže kot krepitev menihove nenavezanosti in odpovedovanje lastni volji. Klimak v zvezi s tem zapiše: »Resnično znamenje tistih, ki se z občutkom v srcu spominjajo smrti, je prostovoljna nenavezanost na vse ustvarjene (stvari) in popolna opustitev lastne volje.« (Τοῦτο ἀληθὲς τεκμήριον τῶν ἐν αἰσθήσει καρδίας μνημονευόντων τοῦ θανάτου, ἢ πρὸς πᾶσαν τὴν κτίσιν ἐκούσιος ἀπροσπάθεια, καὶ τοῦ ἰδίου θελήματος παντελῆς ἐγκατάλειψις.) (6:6). S kontemplacijo smrti človek ozavešča lastno majhnost in nepomembnost vzgodbljenih predstav o sebi, kar ga spontano navdaja s pokorščino in ponižnostjo.

V nadaljevanju Klimak naniza posamezne kreposti, ki naj jim menih sledi, in strasti, proti katerim naj se bori. Zaporedje stopnic vsebinsko odseva notranjo dinamiko duhovnega vzpona, zato je celotna lestev obenem tudi orientir za meniha, kot Klimak poudarja tudi v naslednjem odlomku:

S svojim skromnim znanjem sem kot nevešč arhitekt zgradil stopnice vzpona. Naj vsak zase pogleda, na kateri stopnici stoji. Je to samovolja, prazna človeška slava, nemoč jezika, nezmernost želja ali preveč navezanosti? (Climacus 113–114)

κατὰ τὴν γῶσιν τὴν ψιλὴν τὴν δοθεῖσάν μοι, ὡς οὐ σοφὸς ἀρχιτέκτων κλίμακα ἀναβάσεως πεπελέκηκα· ἕκαστος δὲ λοιπὸν βλέπω ἐν ποίᾳ βαθμίδι ἔστηκεν, ἐξ ἰδιορρημίας, διὰ δόξαν ἀνθρώπων, δι' ἀσθένειαν γλώσσης· δι' ἀκρασίαν θυμοῦ, διὰ πλῆθος προσπαθείας; (27:30)

Kenotični procesi niso nekaj statičnega, pač pa navzgor odprta možnost postopnega praznjenja vsebin, ki se porajajo, ko sebstvo kroži okrog samega sebe kot gravitacijsko jedro vseh zgodb. S takšnim pristopom menih pri sebi spodbuja nenehno samo-raziskovanje, pri čemer je njegovo glavno orodje molitev, ki meniha spremlja od začetka in skozi celoten vzpon. Na nekem mestu Klimak zato pravi: »Tvoja molitev ti bo razkrila stanje samega sebe. Teologi pravijo, da je molitev menihovo zrcalo.« (τὴν σεαυτοῦ κατάστασιν, ἢ σὴ προσευχῇ ἐμφανίσει σοι.

³ Prim. Kierkegaard 53–54. Pri tem ne gre pozabiti, da je za psevdonimnega avtorja *Bolezni za smrt* Kierkegaard izbral Anti-Klimaka, s čimer se neposredno ozira k zgodnjebizantinskemu vzorniku.

ἔσοπτρον γὰρ αὐτὴν τοῦ μοναχοῦ οἱ θεολόγοι ἐκείνοι ἐκδεδώκασιν.) (28:34). Molitev je zrcalni odsev celotne pokrajine menihove duše, saj se med molitveno prakso pokažejo najrazličnejše motnje, ki se lahko pojavljajo v obliki misli, predstav, čustev, želja, skušnjav ali strahov. Ta notranja stanja menihovega doživljanja so izrazito individualno obarvana in predstavljajo oviro na njegovi poti k odrešenju.

O vlogi molitve kot zrcalu menihovega stanja pa lahko razmišljamo tudi skozi optiko sebstva. Če je nestabilno, polno strasti in prezaposleno z lastnimi mislimi, se to neposredno zrcali tudi v molitvi, običajno kot neprestano oblikovanje zgodb o sebi (in drugih), kar moti menihovo zbranost in jo odvraca od Boga. Dokler kenotični procesi ne stečejo, ostaja zrcalo zamegljeno z individualnim, vase usmerjenim sebstvom. Ekstremna oblika zamegljenosti oziroma celo zaslepitve z ogledalom je primer narcisizma oziroma samoljubja. Takšne okrog samega sebe gravitirajoče zgodbe se praviloma odvijajo znotraj dveh ekstremov: večvrednosti in manjvrednosti, lastne veličine in ogroženosti, idealizacije in razvrednotenja samega sebe. Skozi kontemplativne prakse menih izkustveno uvideva, da je proces proženja zgodb o sebi in njihovega praznjenja zelo dinamičen. Klimak tako v naslednjem odlomku govori o nenehnem valovanju morja uma:

Trudi se dvigniti, ali še bolje, vkleniti umevanje v besede molitve, in če se zaradi svoje otročje (narave) izčrpa in pade, ga znova privedi nazaj. Nestabilnost je namreč lastna umu, vendar pa je (Bog) zmožen vse (stvari) utrditi. Če boš namreč brez prestanka vztrajal v boju, se bo v tebi naselil On, ki zamejuje morje uma, in v tvoji molitvi bo (morju) rekel: do sem boš prišlo in nič dlje. Nemogoče je vkleniti duha; kjer pa je Stvarnik duha, se mu vse podreja. (Climacus 121)

Πύκτετε ἀναφέρειν, μᾶλλον δὲ ἀποκλείειν τὴν ἔννοιαν ἐν τοῖς τῆς προσευχῆς ῥήμασι, κἄν ἐξατονήσασα διὰ τὸ νηπιῶδες πέση, πάλιν αὐτὴν εἰσάγαγε· ἴδιον γὰρ τοῦ νοῦς τὸ ἄστατον. Δυνατὸν δὲ τοῦτον στήσαι τῷ πάντα δυναμένῳ ἰστᾶν. [Ναὶ μὴν] ἐὰν ἀνελλιπῶς τὸν ἀγῶνα κέκτησαι, ἐπιδημήση [ἐπιδημήσει] καὶ ἐν σοὶ ὁ τὴν θάλατταν τοῦ νοῦς περιορίζων· καὶ ἐρεῖ πρὸς αὐτὴν ἐν τῇ προσευχῇ σου· Μέχρι τούτου ἐλεύση, καὶ οὐχ ὑπερβήση. Ἀδύνατον πνεῦμα δεσμεῖν· ὅπου δὲ ὁ τοῦ πνεύματος κτίστης, πάντα ὑποτέτακται. (28:17)

Manjša vzdražnost sebstva na zunanje dražljaje s tvorjenjem zgodb o sebi prinese s seboj umirjenost in občutke osvobojenosti od te prisile reagiranja. Sprejemanje dejstva, da je um v nenehnem valovanju, paradoksalno, vodi v praznjenje in umir(j)anje sebstva. V zrcalu molitve se tako namesto izkrivljenih samopodob odpira prostor za podobo Boga. Ta psihološki mehanizem lahko imenujemo *kenotični obrat*.

Teorija

Ogledalo tako ob vzpenjanju postaja čistejše in odseva čedalje več Boga in čedalje manj meniha. S tem smo se približali zadnjim štirim stopnicam *Lestve: tišini* (gr. *hesychía*), *molitvi* (gr. *proseuché*), *brezstrastnosti* (gr. *apatheía*) in *ljubezni* (gr. *agápe*). Lahko jih razumemo kot odtenke istega stanja, ki ni zgolj neko končno stanje, pač pa se poraja kot slutnja in spremlja meniha že na prejšnjih stopnicah. Tišina, molitveni mir in brezstrastnost se lahko izmenjujejo v svoji intenzivnosti, vedno pa jih povezuje ljubezen, ki je zadnja stopnica na duhovnem vzponu. Klimak tako skupaj z apostolom Pavlom (1 Kor 13,13) pravi, da je ljubezen največja, in z evangelistom Janezom (1 Jz 4,8), da je to drugo ime za Boga (30:1). Ljubezen torej na neki način povezuje in v sebi zajema vse druge stopnje vzpenjanja k Bogu, še več, je mesto prisotnosti in delovanja Boga.

Opisi doživljanja stanja teh poslednjih stopnic *Lestve* nam odkrivajo izkustvene značilnosti, ki kažejo na to, da izpraznjenost sebstva nikakor ne pomeni izpraznjenosti izkustva, temveč paradokсно izpolnjenost te praznine. To stanje »polne praznine« je pretanjeno ubesedil Hugo Ball v svoji študiji *Bizantinsko krščanstvo*:

Ni res, da so njegovi (tj. asketovi) čuti zgolj ukročeni, zgolj ohromljeni in izključeni, zgolj podjarmljeni in uspavani, temveč so, nasprotno, osvobojeni, izostreni, očiščeni, prosto in zbrano usmerjeni v cilj, v skrito Enost, ki ne umre, ki nadživi vse temačno in hrani vsa bitja, v edino Nujno, v blago Neukrotljivo, v Boga. (Ball 59)

Dovršitev kenotičnih procesov torej ne vodi v prazno praznino, temveč se ta vse bolj napolnjuje z Božjo bližino. Ta ek-statična, iz-sebstvena izkušnja bližine Absolutnega je svojo miselno artikulacijo prvič dobila prav v patristični književnosti (Kocijančič, »Cerkveni očetje« 14).

Klimakova *Lestev* nas je, podobno kot pred tem Dionizijevo *Mistično bogoslovje*, tako pripeljala do točke izpraznjenosti osebnih vsebin, tj. do kenotičnega oziroma mističnega sebstva. V poglavju o molitvi tako Klimak strne priporočila menihom s povzetkom celotne poti, ki se izteka v mističnem samo-izginotju oziroma v »ugrabitvi v Gospoda«: »Začetek molitve je preganjanje posamičnih misli ob njihovem porajanju. Sredina (molitve) je v tem, kar je bilo povedano in mišljeno. Njena dovršitev pa je ugrabitve v Gospoda« (28:19). (Ἀρχὴ μὲν προσευχῆς προσβολαὶ μονολογίστως διωκόμεναι ἐκ προοιμίων αὐτῶν. Μεσότης τὸ ἐν τοῖς λεγομένοις ἢ νοουμένοις μόνοις εἶναι τὴν διάνοιαν. Τὸ δὲ ταύτης τέλειον ἄρπαγὴ πρὸς Κύριον.)

Sklep

Izkustveno bogata preučevanja človeške duševnosti imajo v meniškimi tradicijami veliko daljšo zgodovino kot znanstveno raziskovanje v sodobni psihiatriji, katere sistematični začetki segajo šele v drugo polovico 19. stoletja. V ohranjenih besedilih teh izročil je ujetih mnogo spoznanj in strategij, ki lahko obogatijo in nadgradijo raziskovalna prizadevanja na področju zdravljenja duševnih motenj. Hermenevtično-fenomenološko raziskovalno polje, ki sva ga skozi koncepte bazičnega, narativnega in mističnega sebstva uporabila tudi midva, omogoča prevajanje iz obeh tradicij – meniške in psihiatrične – in prenašanje teh starodavnih znanj v sodobne znanosti.⁴

Kljub svoji žanrski raznolikosti, razvidni tudi v obeh besedilih, ki sva jih obravnavala v pričujočem članku, ima kenotična književnost skupne vsebinske poudarke. Ključni med njimi je dolgotrajen proces nenehnega očiščevanja zrcala človekove duše, ki poteka prek gojenja pokorščine, izpraznjevanja lastnega sebstva in stremljenja k brezstrastnosti. Ta proces doseže vrhunec v točki, ko zrcalo duše ne odseva več človekovega narativnega sebstva, tj. njegovih misli in predstav o sebi ter individualnih vzorcev odzivanja v obliki razpoloženskih in čustvenih stanj, temveč v notranjosti ustvarja praznino in tišino, sredi katere se lahko pojavi Bog.

LITERATURA

- Ball, Hugo. *Bizantinsko krščanstvo. Življenje treh svetnikov*. Prev. Alfred Leskovec. Ljubljana: KUD Logos, 2016.
- Broome, Matthew R., Harland, Robert, Owen, Gareth S. in Argyris Stringaris, ur. *The Maudsley Reader in Phenomenological Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Ciglenečki, Jan, in Borut Škodlar. »Mistična in psihotična izkustva: projekt Parmenides«. *Poligrafi: Mistika in misel* 71–72, XVIII (2013): 177–192.
- Climacus, John. *The Ladder of Divine Ascent*. Prevedel Lazarus Moore. New York: Harper & Brothers, 1959.
- Damasio, Antonio. *The Feeling of What Happens*. San Diego: Harcourt, 1999.
- Dionizij Areopagit. *Zbrani spisi*. Prevedel Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Slovenska matica, 2008.
- Duffy, John. »Embellishing the Steps: Elements of Presentation of Style in 'The Heavenly Ladder' of John Climacus«. *Dumbarton Oaks Papers* 53 (1999): 1–17.
- Jannaras, Hristo. *Metafizika tela*. Novi Sad: Beseda, 2005.

⁴ V slovenskem jeziku je s tega področja dostopna študija Petra Jevremovića z naslovom *Psihoanaliza, hermenevtika, cerkveni očetje*. Ljubljana: KUD Logos, 2006.

- Jevremović, Petar. *Psihoanaliza, hermenevtika, cerkveni očetje. Izbrani eseji*. Prevedla Pavle Rak in Katarina Kocijančič. Ljubljana: KUD Logos, 2006.
- Kierkegaard, Søren. *Bolezen za smrt*. Prevedel Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba, 1987.
- Kircher, Tilo, in Anthony David. *The Self in Neuroscience and Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Kocijančič, Gorazd. »Cerkveni očetje in filozofija«. *Patres. Cerkveni očetje v Narodni in univerzitetni knjižnici*. Razstavni katalog. Ljubljana: NUK, 2005. 13–22.
- – –. »Skrivnost Dionizija Areopagita«. Dionizij Areopagit. *Zbrani spisi*. Prevedel Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Slovenska Matica, 2008. 7–155.
- Loski, Vladimir. *Mistična teologija vzhodne Cerkve*. Prevedel Pavle Rak. Ljubljana: KUD Logos, 2008.
- Parnas, Josef, in Mads G. Henriksen. »Mysticism and Schizophrenia. A Phenomenological Exploration of the Structure of Consciousness in the Schizophrenia Spectrum Disorders«. *Consciousness and Cognition* 43 (2016): 75–88.
- Migne, Jacques Paul (ur.). *Patrologia Graeca*. Vol. 65. Pariz 1864.
- Pseudo-Dionysius Areopagita. *Corpus Dionysiacum II*. Izd. Günter Heil. Berlin: De Gruyter, 2012.
- Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- Škodlar, Borut, in Jan Ciglencečki. »Psychose als missglücktes Abenteuer. Mystische Erfahrungen und ihr psychotherapeutisches Potential«. *Psycho-logik 10. Abenteuer und Selbstsorge*. Ur. Stephan Grätzel in Jann E. Schlimme. Freiburg/München: Karl Alber, 2015. 154–169.
- – –. »Arhaična grška misel v dialogu z eksistencialno-fenomenološko psihiatrijo«. *Začetki grškega mišljenja*. Ur. Zore, Franci, in Jan Ciglencečki. Ljubljana: KUD Logos, 2017. 273–303.
- – –. »Multiple Orientations within the Worldviews in Psychosis and Mysticism: Relevance for Psychotherapy«. *Discipline filosofiche* 27.1 (2017): 189–200.
- Ware, Kallistos. »Introduction«. John Climacus. *The Ladder of Divine Ascent*. London: SPCK, 1982. 1–70.
- Zahavi, Dan. *Subjectivity and Selfhood*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2005.

Kenotic Literature and the Question of Self: Dionysius the Areopagite and John Climacus

Keywords: literature and religion / Byzantine monasticism / mysticism / mystical experience / self / prayer / kenosis / kenotic literature / John Climacus / Dionysius the Areopagite

The focus of the present article is early Byzantine literature, especially the segment of it which can be designated *kenotic literature*. Two eminent early Byzantine works are exposed: *Mystical Theology* by Dionysius the Areopagite and

The Ladder of Divine Ascent by John Climacus. The syntagm *kenotic literature* can delineate religious and mystical texts, characterized by the gradual progress from »outer« layers of the self to the fundamental dimensions of human being on the path to God. Phenomenologically, we discern two types of selfhood: on one side there is *basic, core* or *minimal* self, which constitutes the basis of experiencing oneself and the feeling, that it is me, who is experiencing certain experience, and on the other side *narrative* or *extended* self, which unfolds who is that me and how do I feel myself extended in time, what is my life story, how do I differ from others, and what are my characteristics. In mystical tradition, another horizon of selfhood is opened. Attentive and incessant prayer leads a monk to perceive and differentiate various mental states and with that various levels of selfhood. In that process, there is the potential for gradual abandoning attachment to particular parts of narrative self, which function as disturbances in the form of thoughts, ideas, emotions, wishes, temptations, and fears. Abandoning the attachment to the narrative layers of selfhood leads to emptying of oneself, which is known in Christian monastic tradition as *kenosis*. That is why all the processes leading toward emptying of self are called *kenotic processes* and the attained self kenotic or mystical. Kenotic literature functions as a guide on the path of emptying the self.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article
UDK 27-587