



*Petar Jevremović*

PSIHOANALIZA  
HERMENEVTIKA  
CERKVENI OČETJE

IZBRANI ESEJI

PREVEDEL PAVLE RAK

kud  
logos

Slika na naslovnici:  
diakon *Srđan Radojković*:  
Sv. Maksim Spoznavalec

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2006  
ISBN 961-6519-15-8  
ISBN 978-961-6519-15-1



Petar Jevremović

PSIHOANALIZA  
HERMENEVTIKA  
CERKVENI OČETJE

Izbrani eseji

Prevedel Pavle Rak

Ljubljana  
2017

Elektronska knjižna zbirka



e-22

Urednik *Gorazd Kocijančič*

*Petar Jevremović*

Psihoanaliza – hermenevtika – cerkveni očetje

Izbrani eseji

Prevedel in predgovor napisal *Pavle Rak*

Lektura *Jasna Hrovat, Gorazd Kocijančič, Borut Škodlar*

Esej *Duša in smrt* prevedla *Katarina Kocijančič*

Slika na ovitku *Srđan Radojković*

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snoj*

Ljubljana 2017

Elektronska izdaja e-22

Elektronski vir (pdf)

Način dostopa (URL):

<http://www.kud-logos.si/e-knjige/>

---

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v  
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani  
COBISS.SI-ID=291703552  
ISBN 978-961-7011-38-8 (pdf)

---

---

## KAZALO

- 7 *Pavle Rak* Predgovor
- 9 Duša in smrt (prevedla *Katarina Kocijančič*)
- 31 Psihodinamični vidiki človekove religiozne biti
- 41 Krščanstvo in kultura
- 73 Triadološki okviri personologije svetega Gregorja iz Nise
- 95 Prispevek k razumevanju makarijevskih spisov
- 119 Dinamika osebe v spisih sv. Maksima Spoznavalca
- 161 Personologija in ontologija v spisih svetega Maksima Spoznavalca
- 189 Sveti Izak Sirski  
(Prolegomena k nekemu prihodnjemu branju)

---

Dr. **Petar Jevremović** (r. 1964 v Beogradu), je psihoterapevt, filozof, prevajalec cerkvenih očetov in grških filozofov. Zaposlen je bil kot klinični psiholog na Institutu za mentalno zdravje in ima dolgoletno privatno psihoanalitsko prakso; predava tudi na Filozofski fakulteti Beograjske univerze, na Oddelku za psihologijo. Je urednik revije Psihoterapija, ki izhaja v Beogradu. Objavil je več študij o psihoanalizi, filozofiji, teologiji in književnosti.

#### *Izbrana bibliografija:*

- Sveti Maksim Ispovednik: *Gnostički stoslovi*, (uvod, prevod iz grščine in komentarji) Istočnik, Beograd 1996
- Aristotel: *Ustav Atinski*, (uvod, prevod iz grščine in komentarji) Plato, Beograd 1997
- *Psihoanaliza i ontologija*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1998
- *Lakan i psihoanaliza*, Plato, Beograd 2000

#### *Objavljena dela v slovenščini:*

- „Če krščanstvo danes hoče biti krščanstvo, se mora neizogibno soočiti s krizo, v kateri se nahaja“: pogovor s Petrom Jevremovićem, v: Tretji dan, Letn. 29, št. 5, str. 58–67. Ljubljana, 2000
- Aporetičnost sedanjega stanja Cerkve, v: Ekklesia, Knjižna zbirka KUD Logos 1, str. 107–114, Ljubljana, 2001

---

Pavle Rak  
**PREDGOVOR**

Najpomembnejše v življenju slehernega človeka je – biti, uresničiti se kot živa oseba (četudi paradoksalno, skozi iz-ziv smrti), ljubiti in biti ljubljen. Skratka: živeti. Takoj, v tej skoraj tautološki trditvi o najpomembnejšem, imamo gordijski voz, v katerem so za vedno in nerazdružljivo zvezani oseba, življenje, drugi, ljubezen, dinamika uresničitve ... Kako pisati o tem vozlu, ki ga ni mogoče razvozlati? Ki ga ni mogoče presekat, da bi ga laže analizirali? Kaj bi namreč ostalo od nitk, ki so vanj vpletene? Krvava, neločljiva gmo-ta. Kako torej? S kakšnim orodjem se mu približati? Kako se ga sploh dotakniti? Ko gre za življenje, lahko pomaga le življenje samo. Ko gre za ljubezen, se brez ljubezni ne da nič razumeti. Ko gre za osebo, tisti, ki sam ni oseba, ne ve nič. Skratka – brez žive izkušnje, ki vase vključuje vse nerazvoz-ljivo vpletene niti, je bolje ne dotikati se našega vozla. Spet tautologija? Seveda. A drugače ne gre. Saj od Tuaregov ne morete pričakovati, da bi razumeli razliko med desetnimi eskimskih izrazov za različne vrste snega. Niti od Eskimov, da bi poznali puščavske vetrove. Brez izkušnje se lahko igra-mo neodgovorne računalniške – in druge – igre, ne moremo pa govoriti o človeku, o njegovi duši.

Pričujoča knjiga Petra Jevremovića je knjiga o tem, kar je poglavitno v človekovem življenju: o tem, kako se utemeljuje in uresničuje osebnost. O življenju samem. O tem, kar življe-nje je – in o tem, kar ni, kar življenje le hlina in se izgublja v fantazmah, samopotrditvah, zapiranju vase, zanikanju dru-gega, v končni zgrešenosti, izgubljanju meril in identitete, v smrti. Napisana je na edini pravi način – kot sadež žive izkušnje. Jevremović združuje celo dve izkušnji, poznavanje patristične teologije – teologije izkušnje – in lastno izkustvo psihoanalitika terapevta. Ne povezuje ju umetno in meha-nično, prek teoretskih razglabljanj in formalnih približevanj.

---

Tako pač ne bi mogel ničesar res združiti. Obe izkušnji se namreč med seboj močno razlikujeta – čeprav se obe ukvarjata z razdejano in razklano človeško dušo, ki jo poskušata vsaka po svoje ozdraviti (»izceliti«, vrniti ji celoto, kot pravi starocerkvenoslovanski izraz) –, zato so poskusi identifikacije lahko celo škodljivi. A vendar se ti izkušnji dopolnjujeta in pomagata razumeti druga drugo, posebno danes, ko smo na videz zelo oddaljeni od patristike in potrebujemo bolj sodoben izraz, da bi jo ponotranjili. Jevremović patristično in psihoterapevtsko izkustvo združuje s svojo zavzetostjo, s svojim zanimanjem za usodo duše, ki gre skozi trpljenje, stisko, muko, in skozi radost osvobajanja, porajanja ljubezni in smisla. Vsaka trditev, tudi na videz abstraktna in visoko sofisticirana, je doživljena in preverjena na lastni koži. Avtor knjige ni le odličen bralec velikih duhovnih očetov preteklosti in ne le terapevt današnjih izgubljenih duš; je tudi sam človek, ki trpi skupaj s sodobniki. To notranje podoživljeno obravnavanje tematike omogoča, da knjiga deluje kot usklajena, živa celota, ki lahko izzove prav tako živ odgovor bralca, ki mu ni vseeno, kam pluje naša človeška barka.



## DUŠA IN SMRT\*

Zakaj bi se izmikali? Bistveno vprašanje vsake avtentično izpeljane, globinsko psihološke, točneje *psihoterapevtske* doktrine predstavlja problem smrti.

Če razumemo psihoanalizo v smislu Platonovega *psychês therapeía*<sup>1</sup> (negovanje duše, skrb za dušo) – in to na koncu koncev psihoanaliza tudi mora postati: terapija duše –, se nam bo problem zavesti o smrti zazdel neizogiben. Vsaka človeška misel, vsako hotenje ali pomislek, ki želi biti filozofski, se legitimira pred obličjem smrti. Posebnost psihoanalize je v terapevtskem aspektu njene filozofskosti. Ni le *epistéme*, tj. znanost, ampak je (ali bi vsaj morala biti) *therapeía*, tj. terapija. Težišče njenega pomena je *praktično* in ne teoretično. Abstraktna teoretska psihoanaliza brez realne opore v praksi bi pomenila nekaj popolnoma nesmiselnega. Z drugimi besedami: ker njen terapevtski aspekt presega teoretski okvir (se pravi to isto *epistéme*), je njen pomen v marsičem vezan na *prâxis* (tj. na delovanje v območju odprtosti svobode).

Pomembno je poudariti, da je Platonov pojem *therapeía* v marsičem drugačen, pomensko širši in smiselno bogatejši od današnjega, torej novoveškega pojma „*terapija*“. Tako za Platona kot za Grke na sploh pojma terapije ni bilo mogoče izenačiti s pojmom *zdravljenja*. Terapevtsko védenje ni izključno medicinsko (*he iatriké*), čeprav ima po drugi strani nekatere povsem določene medicinske sopomene. Na nek način nam o tem priča tudi Eriksimahov govor v Platonovem Simpoziju. Terapevtsko pomeni bolj splošno človeško in kot tako mora vsebovati vso celovitost bivanja: tako bolezen kot zdravje, tako življenje kot smrt.

(\*) Besedilo je prvo poglavje (str. 13–35) knjige Psihoanaliza i ontologija, Beograd 1998.

1 Lahes 185 E 5.

*Psychês therapeía* ni le zdravljenje duše: gre za neko posebno, v *logosu* utemeljeno, skrbno vodenje duše. *Psychagogía*. Kadarkoli torej Platon govori o takem skrbnem vodstvu, misli na vodstvo v absolutnem pomenu besede. Ne navadno sofistično, temveč filozofsko globoko premišljeno vodenje. Natančneje, *vodenje* duše k njenim absolutnim ciljem. K spoznavanju življenja in njegovega smisla. Za Platona je *therapeía* pravzaprav *paideía* (tj. vzgoja, izobraževanje), edina prava *paideía* pa je *philosophía* (filozofija). Vse drugo bi sodilo v območje nekoristnega in praznega govoričenja.

Pri Platonu je povezava med filozofijo in smrtjo nesporna. Filozofija je pri njem opredeljena kot *meléte thanátou* (to je kot posebna vrsta priprave na izkušnjo smrti).<sup>2</sup> Filozof ob tem ni in tudi ni potrebno, da bi bil razumljen kot nekakšen mračnjak. Nasprotno. V svojem bistvu je *dobrovoljnež*, vendar njegova dobra volja in karakteristična življenjska razigranost ne pripadata domeni cenene zabave. Kot celovit človek se z otroško iskrenostjo veseli izkušnje celovitosti biti: tiste biti, ki zanj predpostavlja tudi izkušnjo lastne smrtnosti. Za Platona je bil najboljši vzor takega načina življenja Sokrat.

Kako pa je s psihoanalizo? Tudi psihoanaliza obstaja predvsem zato, da bi se ukvarjala z dušo, da bi jo razumela in bi jo *praktično terapevtsko vodila*. Psihoanaliza ni sofistika, čeprav vsebuje element nediskretnega sofizma. Ukvarja se z besedami (z *magijo besede*, kakor je to poimenoval Freud), vendar poskuša s pomočjo besed priti do stvari same, do živega dinamizma duše (*psyché*), ki se vedno znova artikulira v območju analitičnega doživljanja in govorjenja. V nasprotju s Platonovim *filozofom* si psihoanalitika – vsaj na prvi pogled – ne predstavljamo kot dobrovoljneža; stroka ga zavezuje k molčečnosti, k zadržanosti in k posebnemu načinu cehovsko predpisane resnobe. Služil naj bi načelu realnosti in ne načelu zadovoljstva. Čeprav je vedno usmerjen k besedi, psihoanalitik vsaj v okviru svojega profesionalnega

2 Fajdon 81 A 1–2.

habitusa ne more biti gostobeseden kot Sokrat. Tukaj je zato, da bi molčal in poslušal drugega, ki govori. Najpomembnejše za psihoanalizo pa gotovo ni molčanje (tako bi bilo mogoče tudi blefiranje); bolj pomemben je občutek, da v pravem trenutku prekinemo molk. Da se soočimo z resnico drugega, ki je le delno zgolj njegova (torej tuja) in ne tudi moja resnica, da se ji postavimo nasproti in ji odgovorimo. Vprašanje smrti je le eno izmed vprašanj, čeprav verjetno eno najpomembnejših, ki se nam postavljajo v analitični situaciji. Smrt je, realno rečeno, absolutna neznanka tako za tistega, ki je analiziran, kot tudi za samega analitika. Je odsotnost vsega, tudi besede; in vendar je tudi smrt potrebno pripeljati k simboličnemu pomenu besede. Na njen molk moramo na nek način odgovoriti, vprašanje pa je kako. Zato zgoraj postavljeno vprašanje pri nikomer ne bi smelo izzvati čudenja (in še manj strah). Ponovil ga bom: kakšen je odnos psihoanalize do vprašanja o smrti?

Dolgo je veljalo prepričanje, da je v psihoanalizi gotovo vsaj to, da je v svojem najglobljem bistvu predvsem *analiza želje*. Znani so napor, ki jih je Freud svojčas vlagal v ohranjanje prednostnega pomena teorije libida v kontekstu širšega spektra psihoanalitične teorije in prakse. Poudarek je bil na *želji*, najpogosteje infantilni želji (na želji, ki je zaradi potlačitve in tudi iz drugih razlogov realno neuresničljiva). Freud se je največ ukvarjal prav z najrazličnejšimi možnimi variacijami na temo *neuresničene* želje. Tako zaradi potiskanja kot tudi zaradi fantazmatske narave svojega objekta se nam želja vedno razkriva kot s konflikti razparano dejstvo obstoja. Simptomatični konsenz med napetostjo in njeno nevrotično razrešitvijo (tisto razrešitvijo torej, ki prinaša nedvomen *užitek* – Freud bi rekel *sekundarni dobiček* – pri čemer je ta bistveno zaznamovan z madežem svojega padca v območje nevrotične disfunkcionalnosti) je odigral vlogo osnovne povezave skoraj vseh freudovskih terapevtsko – hermenevtičnih izvajanj. Konflikt med željo in za njo v osnovi preprečeno realnostjo je psihoanaliza dvignila na piedes-

tal antropološko absolutne eksistence. Z drugimi besedami: razumevanje človeka kot subjekta psihoanalitične izkušnje bi predpostavljalo razumevanje želje – samo razumevanje želje pa spet neizogibno implicira analitični prodor v najintimnejše jedro konfliktnosti narave te iste želje.

Krivda nastopi kot druga stran konfliktno incestuozne narave infantilnih želja. Natančneje: subjektivno, a zato nič manj realno občutenje krivde. Biti človek, to je biti bitje želje, pomeni biti kriv, ker sama želja implicira krivdo. Skupna točka nevrotičnega trpljenja mnogih Freudovih pacientov je bila najpogosteje opredeljena kot neka posebna nemoč, da bi z odprtimi očmi prenesli izkušnjo želje in zavest o lastnem občutenju krivde zaradi te iste želje. Nevroza je bolj ali manj bolan in ob tem patološko bolj ali manj določen padeč *libida* na njegovi naravni poti k izpolnitvi. „Nesposobnost izpolnjevanja *resničnih* ljubezenskih zahtev je ena od najglobljih karakteristik nevroze; bolnike obvladuje nasprotje med stvarnostjo in domišljijo. Če tisto, po čemer v svojih fantazijah najbolj hrepenijo, srečajo v resničnosti, se pred tem nemudoma izmaknejo; svojim fantazijam se najraje prepuščajo, ko jim ni več treba trepetati zaradi njihove uresničitve.“<sup>3</sup>

Bilo bi narobe, če bi preveč neprevidno enačili freudovski pojem *libida* s pojmom, ki je tako pomemben za antiko (in tudi za vso kasnejšo tradicijo), s pojmom *erosa*. Nič bistvenega ne bi spremenil niti znani prehod s tipološkega na strukturalni model razumevanja delovanja psihizma. Glavna razlika med pojmom bi bila v tem, da *libido* teži izključno po lastni zadovoljitvi, za *eros* pa tega nikakor ne bi mogli reči. Seveda je tudi *eros* neka *težnja* (to ni sporno, kajti Grki govorijo, da *éros erâ*, da *eros* ljubi/hrepeni), sporna pa je trditev, da je *eros* težnja po zadovoljitvi. Če je *eros* težnja, točneje *želja* (s tem bi se strinjali zelo različni umi, od Platona in Plotina do Dionizija Areopagita, Maksima Spoznavalca in Marsilia Ficina, do Schellinga, Nietzscheja in ljudi blizu

3 S. Freud: Pronađena psihoanaliza, Zagreb 1987, str. 110.

duhovnemu krogu Vladimira Solovjova), potem primarno ni in ne more biti opredeljen kot poželenje po *zadovoljitvi*. Eros je poželenje po *izpolnitvi*. Tako je že stari Platon poučeval, da eros lahko razumemo predvsem kot nedvomno in čisto posebno *epithymía* (torej *željo, poželenje*); še točneje pa kot ontološko najglobljo željo po celoti (*hólon*).<sup>4</sup> Kasnejši platonizem, od Plotina do Prokla in naprej, je težil k dvi-gu te predstave o iskanju celote na raven ontološko najbolj fundamentalne *polnosti bivajočega* (*pléroma tôn ónton*), medtem ko je tradicija zgodnjekrščanske patristike nadaljevala z artikuliranjem kristoloških okvirov, ki bi bili dovolj prepričljivi.

Freudovski predstavi o *libidu* bi dosti bolj kot eros ustrezala stara grška beseda *órexis*. Tudi *órexis* je vrsta želje (torej neka *epithymía*), vendar se ta želja vsaj v nečem bistvenem razlikuje od erotične. Tako kot freudovski *libido* tudi *órexis* ne ve in noče vedeti za nič drugega kot le zase. Enako kot v primeru libida imamo tudi tukaj opraviti z neko specifično vrsto subjektivne intencionalnosti – intencionalnosti, ki je zasnovana na neponovljivo *domišljijski naravi želje*. Ničesar, pravi Aristotel, si človek ne more „zaželeti, ne da bi si to /prej v svoji zavesti/ predstavljal.“<sup>5</sup> Domišljijski element označuje pojavljanje objekta želje v območju nastajajoče subjektivnosti. Ta objekt je *u-obličen* (v tem se psihoanalitiki očitno strinjajo z Aristotelom), torej ni *objekt po sebi*, temveč *objekt za nek konkreten subjekt* (točneje, prav za tisti subjekt, ki si ga je kot takega uobličil, ki mu je zase dal tako obličje), nje-ga si subjekt želi, po njem hrepeni, ker verjame, da ga bo ta zadovoljil. Toda, in to je najvažnejše, ne *órexis* in ne *libido* ne pripadata območju povsem osebnega. Lahko bi rekli, da sta mejna pojma. Nahajata se na pogosto nejasno diferencii-

4 Simpozij 192 E 20; Platonov Simpozij navajam po: Plátonos sympó-sion, izd. I. Sykoutris, 11. izd., Atene 1992.

5 O duši. 433b 31–32; prim. moje besedilo „Pojam uobrazilje u kontekstu Aristotelove praktičke filozofije“, Theoria br. 1, Beograd 1995, str. 29–39.

rani črti razmejevanja konkretno osebne in splošno (torej neosebno) naravnega. Odtod že pregovorne zablode v zvezi s problemom takoimenovanega *Freudovega biologizma*. Dejstvo je, da problem obstaja, ne glede na to, kaj o tem mislijo posamezni avtorji. Ni namreč vseeno, če je nekaj razumljeno kot biološka danost ali pa kot neposredna osebna eksistencialija. Če je *nekaj* biološka danost, potem o tem psiholog ne more dosti razpravljati; če gre, nasprotno, za osebno eksistencialijo, je prav psiholog eden najbolj poklicanih, da o tem izreče svojo sodbo.

*Orexis* deluje homeostatično, *eros* pa ekstatično. Tako kot za *libido* tudi za *órexis* ni potrebno, da nujno reflektira proti drugemu. Konec koncev je drugi tukaj vseeno samo zato, da bi odigral stransko vlogo statista na že zdavnaj izpraznjenem mestu *prvobitnega objekta želje* in nič več. *Eros* mora iskati nekoga *resnično drugega*. Brez njega je sam sebi nezadosten. Ne prenese osamljenosti, v samoti hira. Vene. *Libido*, prvotno razumljen kot *Lusttrieb*, je predvsem *nezadovoljen*, če je zaradi določenega razloga oropan *užitka* v svojem objektu želje. Tedaj ga muči naraščajoča napetost. Kot takšen v bistvu ne pozna ideje smrti, temveč samo oropanost; oropanost za užitek in izvor *užitka*, ki sta tukaj implicitno izenačena z življenjem samim. Življenje v absolutnem smislu je užitek (ali, v blažji varianti, iskanje užitka), medtem ko je smrt v tem primeru le izguba užitka ali pa definitivna izguba možnosti pridobivanja užitka; govorimo seveda o izgubi (ali o razsipanju) *infantilno investiranega fantazmatskega užitka* v prav tako *fantazmatsko infantilno predstavo o samem sebi in lastnem življenju*.

Simptomatično je Freudovo načelno povezovanje *strahu* pred *smrtjo* s *strahom pred kastracijo*. Najznačilnejše je mogoče prav tisto mesto v znameniti razpravi iz leta 1926 z naslovom „Inhibicije, simptomi in tesnoba“,<sup>6</sup> kjer se, po

6 S. Freud: Inhibitions, Symptoms and Anxiety, The Pelican Freud Library, vol. 10, 1983, str. 285–286.

fenomenološko korektno izpeljanem uvodu, narativni tok pripovedi vrne k freudovskemu, namreč *analitičnemu* redu diskurza. *Fenomenološko* (v smislu doživljanja) je živemu človeku izkušnja smrti povsem nedostopna; realno si je nikdar ne more predstavljati. Dokler je živ, svojo smrt (tako kot Tolstojev Ivan Ilič) vedno doživlja skozi prizmo izkušnje tuje smrti, to pa, samo po sebi, ni in ne more biti izkušnja *smrti*, ampak le izkušnja izgube. Treba je poudariti, da izguba, o kateri govorimo, primarno ne pripada območju objektnega. Nasprotno, gre za nekaj, kar bi najbolje opredelili kot bistveno *narcistično izgubo*. Freud trdi, da sta izkušnji kastracije najbližji izkušnji *ločevanja faeces od telesa in izguba prisotnosti materine dojke*. Otrok v tem primeru, kakor je zapisano v pomembni – a naknadno dodani – opombi k znani predstavitvi primera malega Hansa, izgublja pomemben del lastne, *narcistično globoko investirane infantilne predstave o samem sebi*.<sup>7</sup> Kastracija pomeni izgubo dela telesa, pri čemer je smisel te izgube najbolj viden v odnosu do *imperativa doseganja narcističnega užitka v sebi samem*.

Če je bila, kot smo že videli, Platonova filozofija opredeljena z *meléte thanátou*, kar je nekaj podobnega *samozavedni pripravi mislečega človeka na izkušnjo smrti*, potem je Freudova psihoanaliza v svojem bistvu prav tako opredeljiva z značilno *meléte*. Vseeno pa obstaja razlika. Če je Platon s pomočjo svojske spekulativne refleksije poskušal poiskati ontološko prepričljivo oporo ob problemu smrti, je Freudova analitična refleksija v veliki meri posvečena posebni, terapevtsko samozavedajoči se *pripravi* (torej smo končno prišli tudi do Freudove *meléte*) samozavedajočega se subjekta na soočenje z izkušnjo lastne kastriranosti.

Dinamično težišče človeka kot *ontološko kastriranega bitja* (kar je pravzaprav le drugačno poimenovanje znane Freudove teze o nelagodnosti v kulturi) je opredeljeno s pomočjo

7 S. Freud: Case Histories, The Pelican Freud Library, vol. 11, str.. 172, op. 2.

razumevanja njegovega odnosa do *užitka*; natančneje, do zanj dejansko *neuresničljivega užitka*. Izhodiščni smisel vsake *órexis*, to je *libida*, je lahko le *tenzija*, ki jo v njenem bistvu najpogosteje opredeljuje njena usmerjenost k doseganju *infantilnega seksualnega cilja*, čeprav le fantazmatskemu doseganju. Bistveni argument pa šele prihaja. Zastavimo si vprašanje, kaj je to *infantilni seksualni cilj*. Z drugimi besedami: kaj opredeljuje smisel dinamike libida? Opozarjam, da je bil Freudov odgovor popolnoma jasen: *infantilni seksualni cilj* je fantazmatska izkušnja, vezana na *stanje* želje po *ponavljanju*.<sup>8</sup> Konkretna erogena cona se tukaj neizogibno vključuje v negotovo igro naraščajočih napetosti in prividov, s tem da je pogosto prav privid edina možna pot razbremenitve teh napetosti. Najpomembneje je, da ugotovimo, da je tu najbolj neposredno mogoča *ciljnost nagonskega stremjenja* poimenovana z besedo *der Zustand*. Infantilni *Sexualziel* ne določa neka *das Ding* (se pravi neka stvar, nekaj objektivnega); kot vidimo, je poudarek na *der Zustand*, kar pomeni na *stanju* in ne na *objektu*. Dinamična povezava med že omenjenima kategorijama *želje* in *stanja* je *ponavljanje*; *Sexualziel* je *stanje* želje po ponovni vzpostavitvi stanja zadovoljitve te iste želje.

Freud je vse življenje verjel, da je nagonsko nekaj po naravi *konservativnega*. Prav nagon, torej *Trieb*, je razumljen kot „sla, lastna živi organski snovi, ki sili k ponovni vzpostavitvi nekega prejšnjega stanja“.<sup>9</sup> Naslednji poizkus uvajanja v marsičem kontroverzne predpostavke o obstoju *nagona smrti* ostaja, vsaj v osnovnih potezah, zvest že omenjeni *konservativni* poziciji. Čeprav je Freud s tem stopil ven iz okvira veljave principa ugodja, še naprej ostaja zvest svoji osnovni homeostatični (torej konservativistični) opredelitvi.

8 S. Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie und verwandte Schriften, Frankfurt am Main 1961, str. 58.

9 S. Freud: Beyond the Pleasure Principle, The Pelican Freud Library, vol. 11, 1984, str.. 308–309.



Le kontekst je do neke mere spremenjen. S seksualnosti je težišče prestavljeno v *okvire* znatno širše zasnovanega pojmovanja narave nagonskega. V središču pozornosti ni več le *órexis* (ali *libido*), ampak predvsem ontološko bolj temeljni *phýsis*. Nagon smrti je vsekakor nagon (*Todestrieb* je *Trieb*), a njegova intencionalnost se bistveno razlikuje od intencionalnosti nagonov, ki ostajajo v okvirih vladavine principa ugodja. Ciljnost nagona, četudi je ta razumljen kot *nagon smrti*, ne bo več enoznačno določena z imperativom doseganja užitka, ki je na pogled po sebi razumljiv. Pontalis ima na nek način prav; ni namreč povsem jasno, če je – kadar gre za Freudov *Todestrieb* – poudarek na *želji po smrti* ali pa je težišče na *smrti same želje*.<sup>10</sup> Resnični problem je v tem, da je samo besedilo „Onstran načela ugodja“ koncipirano tako, da lahko istočasno nudi gradivo, s katerim lahko vzporedno (relativno) dosledno podkrepimo obe omenjeni stališči: tako tisto, ki poudarja *človeški naravi imanentno destruktivnost*, kot tudi drugo, ki potiska v ospredje *princip nirvane*. V obeh primerih pa je gotovo vsaj to: dotedanja teorija *libida*, ki je bila zasnovana na absolutni dominaciji principa zadovoljstva, je morala doživeti bistveno razširitev. To, da v kontekstu predhodne teorije nagonov pojava *prisile ponavljanja*, ki ga je Freud opazil v sklopu sindromov *travmatskih nevroz*, ni mogoče pojasniti, predvsem pa do bolečine doživeta izkušnja prihajajoče smrti je očeta psihoanalize prisilila k temu drznemu koraku v območje negotovosti, na področje svobodne spekulacije. Nikakor ne smemo pozabiti na dejstvo, da je bil za Freuda pojem nagona smrti prvotno nekaj spekulativnega. Ne glede na vse mogoče klinične ali avtobiografske asociacije; v temelju artikulacije pojma *nagona smrti* se nahaja čista spekulativnost mislečega uma.

Druga teorija nagona prinaša vsaj eno pomembno novost; na človeka ne gleda kot na ontoško *kastrirano*, temveč kot na

10 J. B. Pontalis: *Frontiers in Psychoanalysis*, The Hogarth Press/The Institute of Psycho-Analysis, 1981, str. 190.

ontološko *usmrčeno bitje*. Izkušnja smrti (tako tuje kot tudi svoje lastne) se pokaže za mnogo globljo od izkušnje užitka, ki je po naravi stvari vedno povezan z uresničitvijo neke želje. *Orexis* tako, vsaj formalno, postane *eros*. Natančneje, *órexis* dobi novo, *zdaj mitično* ime. Seveda je pri tem takoj potrebno poudariti, da *mit*, o katerem nam je govoril Freud, glede na svoje glavne karakteristike ni in nikakor ne more biti do konca razumljen kot *platoničen*. *Eros* pri Platonu predvsem ni zoperstavljen smrti, njegovo nasprotje predstavljata *neuresničenost* in *nesvoboda*. Medtem ko je Freudov *Eros* podrejen nujnosti (o tem nam priča že njegovo mesto v splošni teoriji nagonov), ji Platonov ni podrejen.<sup>11</sup> Freud *Eros*, tako kot smrt, postavi v širši kontekst naravnega, medtem ko Platon tega v glavnem ne dela. Tudi zanj je smrtnost naravna kategorija (človekova narava je smrtna in s tem tudi ontološko nesvobodna, v tem se Platon ujema s Freudom); vendar človeško *dušo* Božanstvo kliče k doseganju nesmrtnosti in svobode. Narava je torej nekaj, kar zaslužnjuje in preprečuje (v tem se Platon vsaj na poseben način ujema s Freudom). Človeška *psyché* je kljub temu ontološko poklicana k *filozofičnosti* in to spet predpostavlja *svobodo* in *nesmrtnost*. Z drugimi besedami, samo njegova *psyché* je potencialno sposobna za *meléte thanátou* (to je za tisto globoko filozofično pripravo lastnega bitja na izkušnjo smrti). Le človek je lahko filozof. Bogovom kaj takega ni potrebno, preostalemu živemu svetu pa to ni dano. Freud bi seveda dodal: le človek je lahko psihoanalitik oziroma tisti, ki je lahko psihoanaliziran. Psihoanaliza je povsem človeška stvar. Bogovi se s psihoanalizo ne ukvarjajo (in tudi za ljudi ni priporočljivo, da mešajo teologijo s psihoanalizo), medtem ko se preostanek živega sveta nahaja zunaj okvira smiselnosti uporabe psihoanalitičnih prijemov.

Za Platona (in kmalu bomo videli, da ne le zanj) je smrt izziv. S svojo *neizprosnostjo* dobesedno izziva *končno bitje* k

11 Simpozij 195 C 1–9.

*težnji* (k vzpenjanju) *po neskončnosti in po neskončnem*. Smrt je ontološki horizont vsake samozavedajoče se končnosti. Če je Heidegger v čem nesporno imel prav, je bila to njegova znana fenomenološka opredelitev človeka (natančneje njegovega *das Dasein*) kot *biti* za smrt.<sup>12</sup> Smrt tukaj ni razumljena kot navaden abstraktni *fatum*, temveč je (kot *phainómenon*) vedno izziv – izziv, usmerjen k nekemu povsem konkretnemu človeku. Smrt ni, kakor je to mislil Freud, stvar nagonskega; najpomembnejše vprašanje ni vprašanje zadovoljenosti (oziroma nezadovoljenosti) želje. Prav tako ne more biti najpomembnejše vprašanje vprašanje možnosti – oziroma nemožnosti – neskončnega preprosto biološkega obstoja. Bistvo se nahaja v vprašanju *smiselnosti*, oziroma *nesmiselnosti*, nekogaršnje – vedno konkretne – eksistence. Za Freuda smrt ni izziv; zanj je *nujnost*, slepa posledica nagonske ureditve. Od avtentično samozavedajočega se človeka se sploh ne pričakuje, da bi sprejel nek izziv. Izziva pravzaprav sploh ni, vse je *nujnost*; ista *anánke*, ki jo je že Platon svojčas imel za preseženo.<sup>13</sup> Medtem ko je Freudov *Eros* gotovo podrejen *nujnosti* (ker je, četudi neprostovoljno, pahnjen v zanj usodno igro prisile ponavljanja), se Platonov *Eros* upira vsaki *nujnosti*. Freudov *Eros* je stvar narave (Platon bi dejal *phýsis*) in kot tak ni *ekstatičen*, ampak le *homeostatičen*. Platonov *Eros* je stvar svobode (Freud bi rekel *resnice*), ne priznava nikakršne *nujnosti* ali prisile zaprtosti vase. *Eros* je, z Janarasovimi besedami, nekaj po sebi bistveno *avtoerotičnega*; *Eros* je *ekstatičen*. *Erastés* (= zaljubljenec, ljubimec) ali *ho erôn* (= tisti, ki ljubi) nujno predpostavljata *erómenosa* (= tistega, ki je ljubljen).<sup>14</sup> Drug brez drugega ne moreta obstajati. Za podobo (*eídos*) Erotov je značilna posebna mehkoča, gibčnost (*hygrón*), zaradi katere se lahko priljubi vsaki duši.<sup>15</sup>

12 Prim. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main 1997 (GA 2), str. 314–354.

13 Simpozij 195 C 1–9.

14 Simpozij 184 A 1–2.

15 Simpozij 196 A 1–2.

Avtoerotično je smrtno, nas prepričuje Jannaras (ker ostaja v sebi usodno zaprto), ekstatično pa teži k nesmrtnemu (ker prav erotično nadaljuje s preseganjem svoje onemogočene naravnosti).<sup>16</sup>

Zanemarimo lahko nesporno dejstvo, da se Jannaras giblje v okvirih relativno liberalizirane predstave krščanskega izročila. Nesporno je tudi dejstvo, da je prav Platon prvi nedvoumno jasno postavil v ospredje ontološko utemeljujočo opozicijo *avtoerotičnega* in *ekstatičnega*, ker je zanj, kar lahko vidimo v *Teagu*, filozofija (ki je še naprej brez dvoma bila razumljena kot *meléte thanátou*) – ukvarjanje z *erotičnim* (*ta erotiká*).<sup>17</sup> Prav v tem primeru je kasnejša krščanska tradicija Platonov največji dolžnik.

Ekstatičnost predpostavlja tveganje; tveganje v odnosu do življenja in tveganje v odnosu do smrti. Sprejeti izziv pomeni tvegati. In še več, tvegati pomeni (simbolično in realno) samega sebe postaviti pod vprašaj, samemu sebi predstaviti lastno eksistenco v vsej njeni imanentni problematičnosti. Celo ničnosti. Očitno je, da ne gre več le za zadovoljevanje oziroma za nezadovoljevanje želje: želja ostaja v drugem planu, na površino pa priplava nekaj povsem drugega in drugačnega. Kohut ima prav: če psihoanaliza zares želi razumeti problem ekstatičnosti in problem smrti, mora nezogibno prenehati biti razumljena izključno kot praktični derivat neke splošne teorije nagonov. Dinamiko izpolnitve želje (*wish-fulfilment*) je potrebno izpopolniti z dinamiko izpolnitve – to je uresničevanja – samega sebe (*self-fulfilment*).<sup>18</sup> Abstraktno biološko razumljena homeostatika v območju dinamične psihologije ne pomeni takorekoč nič

16 Prim. Ch. Jannaras: *Schólio stò ásma tòn asmáton*, Atene 1992, str. 192.

17 *Teag* 128 B 2.

18 H. Kohut: „Formation of the Self“, v: *The search for the self. Selected Writings of Heinz Kohut 1950–1978*, International Univ. Press 1978, vol. 2, str. 757; isti: „On Courage“, v: *The search for the self. Selected Writings of H. Kohut 1978–1981*, vol. 3, 1990, str. 170.

brez personalistično razumljene teologije. Dinamika nagonskega je nerazločljiva brez dialektike narcističnega. In spet je imel Kohut prav: s psihoanalitičnega stališča *krivda* ne more biti edina človekova eksistencialija – brez upoštevanja elementa *tragičnega* bo zgodba vedno nepopolna. Nagonski človek, torej človek krivde, vedno teži k *zadovoljivosti svojih strasti* (zaradi česar često trpi posledice); tragični človek, to je človek, ki odgovorno sprejema izziv biti, hrepeni po izpolnitvi samega sebe. Zanj je to veliko več od preproste *zadovoljivosti, to je radost*.<sup>19</sup>

Še enkrat se vrnimo k Platonu. Poglejmo, kako razume znani mit o Orfeju. Orfej se je, kot vemo, spustil v Had, da bi tam poiskal svojo ženo Evridiko. Bogovi pa so mu pokazali le njeno *senco (phásma)*; svoje žene tam ni niti resnično videl (Had je bil resnično *a-ideîn*, ne-videti) niti je ni uspel *ponovno vrniti v svet živih*. Vrnil se je sam. Sledi Platonova interpretacija: Orfej je premogel le toliko moči, da je bogovom izmaknil lažno senco, privid Evridike in nič več, nje same pa ni dobil. Za kaj takega je bil preveč *mlačen, slaboten*, manjkalo mu je poguma: natančneje, ni imel poguma (*tólma*), da bi umrl za ljubezen. Poskušal je nekaj iztuhtati in to je vse. Bil je poražen. Premagala ga je usoda.<sup>20</sup>

Orfej se nam brez dvoma poskuša predstaviti kot tragičen lik, in če sem še bolj natančen, namerava postati tragični junak. To je njegova želja. V nekem trenutku svojega (mitskega) življenja se znajde v tragični situaciji, toda prav tedaj mu zmanjka moči. Klecne. Od tod naprej lahko zanj mirne

19 Zanimivo je, da je Kohut razlikoval veselje (joy) in ugodje (pleasure). Ugodje naj bi pomenilo zadovoljenost nagonskega, veselje pa samoizpolnitev. Skoraj istočasno (gre za zgodnja sedemdeseta leta) je Lacan razvijal svojo zamisel o užitku (jouissance) ontran principa falusa, tj. o užitku, ki se dogaja izven okvira veljavnosti polja simbolizacije in načela ugodja; prim. H. Kohut: „From the Analysis of Mr. R“, v: The search for the self. Selected Writings of H. Kohut 1978–1981, vol. 3., str. 215; J. Lacan: Encore, Le séminaire livre XX, Paris 1975, str. 61–82.

20 Simpozij 179 D–E.

duše rečemo, da je *padli* (torej nerealizirani) tragični junak. Izkazal se je nedoraslega izzivu lastne tragičnosti. Doživel je izziv smrti in ostal živ, ni pa ga preživel – od tod njegova tragičnost. Padlost (neuresničenje) njegove tragičnosti temelji na dejstvu, da on sam, tak, kakršen je, ni imel moči (Platon bi rekel *poguma*), da bi do konca izdržal izziv smrti. Klecnil je. Njegova eksistencialna situacija je v marsičem avtentično tragična. Njegovo eksistencialno stališče odslikava usodno padlost tragičnega. Ker zaradi ljubljene žene ni mogel umreti, bo izdihnil zaradi žensk. Za razliko od Ahila se mu bo čast izmaknila in ostala mu bo le krivda. Krivda, zaradi katere bo na koncu tudi sam izdihnil.

Orfejeva ontologija je ontologija krivde. Vsaj v nečem bi se Platon ujel s Kohutom: Orfejev *padec v krivdo* (ta njegov nič manj kot ontološki spodrseljaj) je neposredna posledica usodne nemoči, da bi se zrelo soočil tako z možnostjo lastne smrti kot s smrtjo ljubljenega objekta. Tukaj se nahaja najgloblja krivda, zaradi katere ga bodo bogovi obsodili in kaznovali. Namesto da bi rešil tako sebe kot ljubljene objekt, bo ljubljene objekt izgubil, sebe pa pripeljal v brezizhodno situacijo dokončne ontološke kastracije. Njegova smrt ni *tragična* (kar pomeni, da ni ne simbolično ne realno obnavljajoča), temveč je v prvi vrsti *kastrirajoča* (kar pomeni, da je zanj pravzaprav fatalna). Sama kastracija je direktna posledica *krivde*; krivde pred bogovi, pred ljubljenim objektom in pred sabo. Orfej je izpadel *kriv*, ker ni imel moči, da bi žrtvoval svoj lastni narcizem, da bi ga vsaj simbolično ukinil, da bi dojel in sprejel *absolutno ničnost vsake* (torej tudi njegove) *izolirane narcističnosti* glede na dialektično polnost življenjskih odnosov in vzajemno prežemanje *biti* in *nebiti*. Ko je obsesivno poskušal ohraniti svojo narcistično ničevost, je realno izgubil vse; izgubil je tako sebe kot svoj ljubljene objekt.<sup>21</sup> „Smrt tragičnega človeka po drugi strain,“ piše Kohut, „ni

21 Tu se je dobro spomniti besed Markovega evangelija: „Kdor namreč hoče rešiti svoje življenje, ga bo izgubil ...“ (Mr 8,35).

pogojena s krivdo, ni samomor, ni samodestruktivna ... smrti, ki jo doseže tragični človek, ne smemo po analogiji s Freudovo psihobiološko koncepcijo o zoperstavljenosti Erosa in Tanatosa razumeti kot nekaj nasprotnega življenju, ampak je sestavni del življenjskega stremljenja sebstva.<sup>22</sup> Tragični človek torej, tako za Platona kot za Kohuta, *umira, da bi živel*; njegova drznost se kaže v pripravljenosti za soočenje z neposrednostjo izkušnje nebity, to je s smrtjo. Soočiti se tu pomeni *sprejeti izziv*. Izkušnja nebity je *izkušnja smrti* (tako lastne kot tistih, ki so vezane na ljubljene objekte). Zbrati pogum za to herojsko dejanje, ki *mene samega postavlja pod vprašaj*, bi pomenilo biti pripravljen za ontološko globlje *preseganje sebe*. Umreti, to je odprto sprejeti izkušnjo smrti, predpostavlja (simbolično ali celo ritualno) prehod skozi negotovo izkušnjo najbolj radikalne možne *krize lastnega narcisizma*. Samo tako je mogoče ustvariti neko realno novo in obenem kvalitetno res drugačno sintezo življenja.<sup>23</sup>

Orfej je, vsaj po omenjeni Platonovi interpretaciji, mitsko poosebljenje človeka, ki trpi, ker nima poguma, da bi sprejel izziv tragičnega. V tem se nahaja opravičilo za njegovo grenko usodo. Pozna Sokratova predelava mita o Ojdipu nam lahko služi kot najboljši ali vsaj najočitnejši primer pesniško prepričljive artikulacije nekega ontološko povsem različnega stališča. Na kratko, reči želim, da sta Orfej in Ojdip nasprotji – natančneje, onadva za nas nasprotji poosebljata. Tisto, za kar je bil prvi slep (čepprav je imel oči), je drugi videl (čepprav je bil slep). Prvi se je proslavil tam, kjer je drugi propadel. Prvi se je prekletstva osvobodil tam, kjer si ga je drugi nakoopal. Prvi je umrl tam, kjer je drugi postal nesmrten. Z drugimi besedami: brez Ojdipa ne moremo do konca razumeti

22 H. Kohut: „From the Analysis of Mr. R“, v: The search for the self. Selected Writings of H. Kohut 1978–1981, vol 3, str. 216.

23 Do podobnih zaključkov, čepprav v deloma drugačnem simbolnem kontekstu, je prišel Jung po svojih znanih raziskavah alkimije. Prim. C. G. Jung: Psychology and Alchemy, CW vol. 12, Alchemical Studies, CW vol. 13; Mysterium Coniunctionis. CW vol. 14.

Orfeja in narobe, zgodba o Ojdipu za nas, brez pripovedke o Orfeju, ostaja nedorečena. Pri tem je seveda potrebno dodati, da tukaj ni mišljen vsak Ojdip (celo Freudov ne), temveč le Sofoklov *Ojdip*. Natančneje, Ojdip, kakršen je prikazan v Sofoklovi tragediji *Ojdip v Kolonu*.

Prvi del Sofoklove zgodbe o Ojdipu lahko, skupaj s Freudom, mirne duše razumemo kot prikaz dramatične usode človeka, razumljenega kot bitje, ki je usodno ujeto v vrtnec različnih – pogosto skrajno antagonističnih – želja. Osnovna tema drugega dela *Tebanske trilogije* ni vprašanje želje; s tem problemom se je Sofokles, vendar na popolnoma drugačen način, ukvarjal v *Antigoni* in *Filoktetu*. *Ojdip v Kolonu* je posvečen vprašanju odnosa med *dušo* in *smrtjo*. Tisto, kar je bilo v *Kralju Ojdipu* poudarjeno z dramskimi sredstvi kot *soočenje z resnico* (ki je bila seveda razumljena kot resnica želje), se nam v *Ojdipu na Kolonu* z vso svojo silo pokaže kot *soočenje s smrtjo*. Druga stran dinamike želje (najsi je ta incestuozna ali ne) je dialektična medigra med bitjo in nebitjo, to je med *dušo* in *smrtjo*. Če je osnovni smisel prvega dela, torej tistega, ki je posvečen problematizaciji Ojdipove želje, vsebovan v trojici *greh, krivda in kesanje*, je glavni pomen drugega dela bivanje, povezano z – na novo vzpostavljenim – aksiološkim imperativom preobrazbe biti prek odprtega soočenja z nebitjo. V prvem delu prevladuje *želja*, vse je povezano z njeno zadovoljitvijo in s posledicami te zadovoljitve; v drugem delu prevladuje *le ontološko absolutna razgaljenost človeške biti*. V prvem delu se Ojdip sooča z resnico želje, in ta je zakon; v drugem delu se srečuje z resnico biti, ta pa je smrt. V zrcalu zakona je želja kastrirana (do te točke bo Freud povsem uspešno sledil Sofoklu), v zrcalu smrti pa se bit preobrazi. Smrt je izgnana s smrtjo.<sup>24</sup> Zmaguje

24 Ni treba spominjati, da je prav kasnejša krščanska tradicija (od sv. Pavla prek Aleksandrije do Kapadočanov) v marsičem zavestno vztrajala pri naobrnitvi te bistvene tragične paradigme na liturgični red smisla in pomena. Kot morda najboljši primer nam lahko služi znani dramski prikaz Kristusovih muk in trpljenja, „Trpeči Kristus“ (Ho



novo življenje. Tukaj Freud, z njim pa tudi velik del kasnejše psihoanalitične tradicije, zaostaja za Sofoklom.

Prisluhnimo samemu Sofoklu. Dialog med zdaj že ostarelim Ojdipom in njegovo hčerko Ismeno nam bo služil kot najboljši primer.

OJDIP: Si kdaj sploh upala, da se kak bog  
še meni zame in rešitev mojo?

ISMENA: Da. Nova mi napoved zbuja up.

OJDIP: Napoved? Kakšna? Kaj mi prerokuje?

ISMENA: Da Tebam boš nekoč še zaželen,  
zaradi sreče ljudstva, živ in mrtev.

OJDIP: Kdo imel bi srečo od takega moža?

ISMENA: V tebi, pravijo, leži njih moč.

OJDIP: Potemtakem sem mož, ko ni me več?<sup>25</sup>

Ni težko opaziti, kako je v navedenem odlomku smisel dejanja osredotočen na zadnji stavek, ki ga izgovarja Ojdip. Brez najmanjšega izmikanja se nam pokaže *tisto najpomembnejše*. Vsebuje sporočilo celotnega dela. Tukaj se nam, končno, zakaj tega ne bi izrekli, odkrije poslednji smisel celotne Sofoklove dramatizacije Ojdipove usode.

*Ali zdaj, ko me ni, se sprašuje Ojdip, postajam človek? Začnimo s poskusom čim bolj natančnega prevoda tega stavka: hóť' oukét' eimi – „ko nisem več“ tenikaút' ár' eím' anér – „se tedaj pokažem kot mož/človek“? Ali: ali se bo tedaj, kadar ni (res), da sem, pokazalo, da sem pravzaprav le tedaj človek? Ali pridobim bit le tedaj, ko zmorem moč, da izkusim nebit? Pridobim novo življenje samo po predhodni izkušnji*

Christòs páschon), ki ga je že najstarejše rokopisno izročilo (zmotoma) pripisovala Gregorju Teologu (tj. sv. Gregorju iz Nazianza). Gre za ne preveč izvirno, vendar vsekakor zanimivo mešanico biblijskih in apokrifnih navedkov in parafraz, in citatov ter parafraz, izposojenih od grških tragiških pesnikov (zlasti od Evripida, vendar nikakor ne samo od njega). Tekst je objavljen v Migne, PG 38, col. 133–338; za novejšo izdajo prim. Gregoríou Theológou érga t. 8, Solun 1977, str. 34–247.

25 Ojdip na Kolonu, v. 385–394. Navedeno po (v zadnji vrstici spremenjenem) prevodu A. Sovreta.

smrti? Pridobim sebe (to je lastno izgubljeno gotovost) le tedaj, kadar sem pripravljen samega sebe simbolično (in tudi resnično) izgubiti? Resnica je v paradoksu: *kadar nisem – tedaj sem*. Točneje: da bi sploh lahko dosegel neko kvaliteto višjo stopnjo zavesti biti (torej tistega mojega *sem*), se moram nujno soočiti z izkušnjo lastne nebiti (to je tistega *nisem, ni me*). *Tvegati moram*. Z drugimi besedami, izkusiti moram *krizo svoje biti in identitete*. Narcistično onnipotentno „namesto vsega Jaz“ zamenja tragično „namesto mene nič“. Šele ko bo prešel skozi svoj nič, bo subjekt sposoben zgraditi svoj resnični *nekaj* in postati resnično *nekdo*. *Anér* (=Mož, Človek). Rečeno drugače: da bi živel, moram preživeti smrt – *sprejeti moram izziv – tragični izziv*. Če hočem prispeti do nekega zame resnično novega začetka, do nove združitve biti in izkustva, se moram spustiti do samega dna. Šele ko bom zbral dovolj srčnosti, ki je nujna za soočenje s tragično možnostjo, *da me sploh ni*, se bom sebi in drugim odkril *kot nov in resničen človek*. Samo tedaj, ko se bom odkrito soočil s smrtjo<sup>26</sup> (in samo tedaj, ko to soočenje, tako kot Ojdip, pogumno prestanem), bo moje življenje dobilo novo kvaliteto. To je smisel Ojdipovega odkritja. V nasprotju z Orfejem je on sprejel izziv. Ne bo se umaknil. S prehodom v območje *onstran reda želje*, kjer osnovno vprašanje ni več *biti ali ne biti zadovoljen (oziroma biti ali ne biti kaznovan, kar bi bila najbolj neposredna možna posledica uresničitve nedovoljene želje)*, je Ojdip potegnjen v vrtinec vprašanj o *gotovosti* oziroma o *negotovosti lastne eksistence*. In na koncu doseže mir. Premaga sebe in svojo usodo. Preklet postane ljubljenec bogov. Postane heroj; ne le *ánthropos*, temveč *anér*. Ne preprosto človek, ampak človek mož, človek junak, dostojanstven človek.

Še enkrat se vprašajmo: kaj je to *psychês therapeía*? Oziroma kaj je to *terapija duše*? Kakor za Platona je tudi za So-

26 Naj spomnim, da je tudi apostol govoril za smrt, da je „zadnji sovražnik“; prim. 1 Kor 15, 26.

fokla to *meléte thanátou*. Priprava na smrt. Njen temelj je, z jezikom psihoanalize, ontološko globoko (včasih najgloblje mogoče) izkušanje horizonta lastne biti. Teorija o *žalovanju* je le uvod. Glavno mora šele priti.

Psihoanaliza ne obstaja zato, da bi človeka ozdravila smrti, ne zato, da bi mu jo pomagala pozabiti. Njena naloga je, da se ukvarja z dušo, naloga duše pa je, da se sooči s smrtjo. Smrt pravzaprav tudi ni skušnjava za psihoterapijo – prava izkušnja je zanj lahko le duša. Po drugi strani je le za dušo – smrt avtentična izkušnja. Le duša lahko avtentično izkuša smrt. Svojčas je psihoanaliza koristila človeštvu, ker je v civilizacijsko kritičnem trenutku zmogla dovolj moči in kritične razumnosti, da je snela pajčolan prepovedi in sramu z območja seksualnega, ki je bilo tedaj že stoletja potlačeno. Danes spolnost ni več potlačena (medijsko je celo preveč prisotna), potlačena je smrt. Še več, ta potlačitev je sistematična – paranoična. O smrti se ne govori – je strogi tabu. Je pozabljena in ta pozaba je bolna. Bolna zato, ker ne pomaga subjektu, da bi opravil s strahom pred smrtjo (tako tujo kot svojo), ki mu jemlje spokojnost. Če nam je vseč ali ne, Baudrillard ima prav: „Govor o smrti sili k smehu, krčevitemu in obscenemu smehu. Govor o seksu ne izzove več niti take reakcije: seks je legalen, le smrt je pornografska. Družba, ki osvobaja seksualnost, jo popolnoma zamenjuje s smrtjo v funkciji tajnega rituala in osnovne prepovedi. V predhodni religiozni fazi je smrt obelodanjena in priznana, seksualnost pa je prepovedana. Danes je obratno.“<sup>27</sup> Kot da je najgloblje jedro narcistične samozadostnosti sodobnega človeka, to je končna osnova imaginarne koherentnosti njegovega samozaznavanja, nevarno ogroženo z usmrtitvijo njegovih fakticitet. V današnjem kibernetiziranem svetu je dionizični orgazem resno okužen z metastazo splošne transparentnosti, ki je bila civilizacijsko do danes neznana: ni je zverinskosti,

27 J. Baudrillard: Simbolička razmena i smrt, Gornji Milanovac 1991, str. 209.

blodnosti ali bedarije, ki se je medijsko ne bi dalo fingirati. V domišljiji je lahko vsaka fantazma zadovoljena, ne da bi se karkoli resnično zgodilo. Vse ostaja po starem. Vse je *igra* in nihče ni kriv. Nihče ni nikomur za nič odgovoren. Vse bi bilo, vsaj na videz, popolno, če bi se tudi sama smrt mogla dovolj prepričljivo fingirati. Če nič drugega, bi človek naše dobe dobil zanimiv, do neke mere celo funkcionalno uporaben način kanaliziranja in praznjenja svoje ontološko najgloblje jeze. Vendar je to po naravi stvari nemogoče. Smrt se vedno uporno izmika vsaki naši racionalni in psevdoracionalni ikonografiji in simbolizaciji. Če je smrt eksistencialija, življenje ni in ne more biti *soap opera*. Prav tako ne more biti računalniška igra. Sprašujemo se o nečem povsem drugem. Nobena pozornosti vredna psihoterapevtska doktrina tega ne sme spregledati.

Izkušnja transcendentnega ni stvar psihoterapije. Psihoterapija ni religija. Vendar psihoterapija lahko pomaga razumnemu človeku pri iskanju transcendence. Lahko ga nauči plemenite veščine trpljenja in iskanja moči pri priznavanju in preseganju lastnih nemoči. Pogum ni odsotnost strahu – pogum se prepoznava v priznavanju in preseganju lastnih strahov. Tistih strahov, ki jih je potrebno pred tem globoko izkusiti, da bi jih potem lahko presegli. Osebnost zrel odnos do smrti ni potlačitev (to je pozabljenje), ker kaj takega enostavno ni možno. Smrt (to je smrt ljubljene objekta ali smrt lastnega občutenja narcistične samozadostnosti) mora biti preživeta; natančneje, mora biti kot eden od dialektično prepoznavnih – konstitutivnih – momentov vključena v najintimnejše jedro predstave dinamične ureditve človekove biti. Le tako lahko postane realno jamstvo za neko novo, zdaj bogatejše življenje; *življenje*, ki se praviloma vedno rojeva na nekem Kolonu ali neki Golgoti. Smisel vsake veljavne globinske psihoterapije mora biti v tem, da človeku pomaga pri prepoznavanju njegovega lastnega Kolona ali lastne Golgote (rečeno drugače, pomagati mu mora, da ne spregleda svoje življenjske priložnosti; svojega *kairósa*), da

ga potem pospremi do vznožja njegovega intimnega Kolona ali Golgote in ga končno – zdaj že temu pretežno doraslega – prepusti življenju. Natančneje, da mu končno prepusti življenje. Vse drugo bi bilo zgrešeno.



## PSIHODINAMIČNI VIDIKI ČLOVEKOVE RELIGIOZNE BITI

Že dolgo je znano, da je dejavnik religioznosti (ne glede na to, kako široko ga opredelimo) eden od bistvenih dejavnikov dinamičnega ustroja človekove duševnosti, njegovega samozavedajočega se psihizma. Z drugimi besedami: človek je med drugim (kar pomeni, da je to, a nikakor ne zgolj to) religijsko bitje. *Homo religiosus*. Vedno veruje v nekaj, vedno sluti *neko transcendenco*. O njem lahko mirno rečemo, da je bit, žejna transcendence. Neredko ga ta žeja prevzame, požre, uničuje, naredi za žrtev njegovih lastnih možnosti in nemožnosti. Prisiljuje ga, da preizkuša meje lastne vzdržljivosti. Spodbuja ga in ga izčrpava. Povzdiguje in spravlja v obup. Iz njega naredi heroja ali nesrečneža, zmagovalca ali žrtev.

Kaj nam o vsem tem lahko pove psihoanaliza? Zdaj ne bom govoril o transcendenci. Religije pač niso sestavljene zgolj iz bogov, zgolj iz njihovega božanskega razodetja; od nekdanjih jih sestavljajo bogovi *in ljudje*. Človeku se *tisto božansko* razodeva (vsaj on veruje, da mu je nekaj takega razodeto), človekova naloga pa je, da to (predpostavljeno ali dejansko) razodetje sebi *predstavi*, da ga simbolno artikulira in popredmeti. Odtod izhaja smisel prej zastavljenega vprašanja. Oglejmo si torej, kako je z odnosom med psihoanalitičnim in religioznim diskurzom. Temu vprašanju bo posvečen pričujoči tekst.

Minuli so časi povsem naivnega (kako ga imenovati drugače?) doktrinarnega optimizma – optimizma, ki je nekoč bil značilen za Freudove vztrajne poskuse razumeti (ali bolje rečeno *pojasniti*) bistvo religije in religijskega fenomena iz zornega kota svoje psihoanalitične izkušnje in z njo povezane teorije. O vsem tem je, kot vemo, bilo do danes prelitega veliko črnila. Zadeve so po mojem mnenju s časom postale

jasnejše. Razprav, kot sta *Totem in tabu*<sup>1</sup> in *Prihodnost neke iluzije*,<sup>2</sup> ne moremo več brati z očmi Freudovih sodobnikov (kar seveda ne pomeni, da jih danes ni treba brati). Fenomen religije in religijskega se je – vsaj v tem najzgodnejšem obdobju zgodovine psihoanalize – izkazal kot prezahteven. Šlo je za trd oreh. Freud je v njem marsikaj poskušal najti (beri: *demaskirati*), hkrati pa je poskušal od marsičesa pobegniti.<sup>3</sup> Hermenevtični presežek nezajetega pomena (kar je najboljša mera zgrešenosti neke razlage) je bil tako velik, da je odkrito grozil z resno diskreditacijo samih temeljev analitičnega nauka. Banalizacija je namreč tisto zadnje, kar si lahko privoščiti neki nauk, ki mu je pri srcu lastni sloves. In zadeve so se gibale v to smer.

Tedaj je na oder stopil Jung. Ko je odločno uvedel religijo (skupaj z vsemi njenimi bolj ali manj ortodoksnimi premenami) v samo središče analitičnega zanimanja, mu je v marsičem uspelo ublažiti posledice nekritične radikalne enostranskosti Freuda in nekaterih njegovih prvih apostolov. Za kaj je šlo? Če je oče psihoanalize religijo v prvi vrsti razumel (in pustimo tu ob strani njegove spekulacije o odnosu med totemizmom in incestom) kot *iluzijo* (v nekem smislu celo kot *nevrozo*), ki je tu preprosto zato, da bi človek laže prenesel svojo nemoč,<sup>4</sup> je Jung poudarjal, da je religija eden najzgodnejših in najsplošnejših izrazov človeške duše; zato je naravno, da niti en vidik psihologije, ki se ukvarja s psihično strukturo osebe, ne more mimo dejstva, da religija ni zgolj sociološki ali zgodovinski fenomen, ampak za večino

1 S. Freud: *Totem und Tabu*, prva izdaja, 1913.

2 S. Freud: *Die Zukunft einer Illusion*, prva izdaja 1927 (slov. prevod: *Prihodnost neke iluzije*, prevedel Leo Petrovič Breclj, spremno študijo napisal Tine Hribar, Maribor 1996).

3 Prim. G. Zilboorg: *Psychoanalysis and Religion*, London 1967, str. 233.

4 Prim. S. Freud: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, prva izdaja 1939 (slov. prevod: *Mož Mojzes in monoteistična religija*, prev. Tadej Troha, Ljubljana 2004).



*ljudi predstavlja izjemno pomembno osebno doživetje.*<sup>5</sup> Odtod jasne razlike v stališčih: do religije se je Freud vedel bojevito, v nekem smislu ateistično ali celo antiteistično, saj je vedno poskušal religijo demaskirati in denuncirati; Jung pa se je večinoma dosledno trudil religijo psihologizirati.<sup>6</sup> Ko je izzival teologe, si je, najsi je to priznal ali ne, prizadeval spraviti psihologijo in teologijo. Hotel je najti skupno polje interesa, skupni ontološki temelj, skupni smisel in razlog obstoja, pri čemer naj bi psihologija (razumljena kot veda o neposredni izkušnji subjekta, ki se samega sebe zaveda religijsko) v nekem smislu imela celo status korektiva v odnosu do teologije.<sup>7</sup> Vendar jungovsko pojmovan *hieròs gámos* med psihologijo in religijo ni bil nikoli uresničen. Določene napetosti so se izkazale kot nepremagljive. S časom je Jungove spore s teologi vse bolj zaznamovalo prepričanje, da se Jung v tem, ko se ukvarja s fenomenologijo religije, pravzaprav ukvarja zgolj s psihologijo v strogem smislu besede. Tako je teologija postala bolj ali manj razločna projekcija neposredne resničnosti psihičnega.<sup>8</sup> Izgubila je svojo v sholastiki zagotovljeno avtonomijo in privilegirani položaj v odnosu do vseh drugih znanosti. Kajti *področje religijskega je postalo*

- 5 C. G. Jung: *Psychology and Religion*, v: CW Princeton 1977, vol. 11, str. 5.
- 6 O Jungovi psihologiji religije prim. J. W. Heiseg, *Imago Dei. A Study of C. G. Jung's Psychology of Religion*, London in Toronto 1979; M. T. Kelsey: Jung as Philosopher and Theologian, v: *Jung in Modern Perspective*, izd. R. Papadopoulos & G. Saayman, Wildwood House, Middlesex 1984, str. 182–192; J. W. De Gruchy: Jung and Religion: A Theological Assessment, v: *Jung in Modern Perspective*, izd. R. Papadopoulos & G. Saayman, Wilwood House, Middlesex 1984, str. 193–203.
- 7 V tem smislu je zanimivo dvanajsto poglavje njegovega dela *AION*. Prim. C. G. Jung: *AION. Researches into the Phenomenology of the Self*, v: CW Routledge & Kegan Paul, London 1981., vol. 9/part II, str. 173–183.
- 8 Značilna je njegova opredelitev pojma individuacije (beremo jo v nekem pismu iz leta 1955) *kot neposredno religijskega procesa*. Prim. C. G. Jung: *Letters, Vol. 2, 1951–1961*, London 1975, str. 265.

zgolj simbolično posredovani (in s tem za subjekt tudi popredmeteni) posrednik med ravnijo samozavedajočega se subjekta in njemu podvrženega področja arhetipskega. A vendar je to arhetipsko, čeprav je za subjekt transcendentalno, predvsem psihično. Psiha je tu pojmovana kot ontološko najtemeljnejša kategorija. Celó duh je razumljen samo kot njen derivat. Vse je v znamenju arhetipskega, sam arhetip pa je transcendentno in pri tem še konstitutivno dejstvo psihičnega; vprašanje presežnosti – transcendentnosti – teh kategorij, ki so za Junga nedvomno bile transcendentalne, je v njegovi šoli ostalo v bistvu nerešeno.

Skratka: zelo zgodaj so opazili, da področje religijskega v marsičem ustreza področju duševnega. Da red religijskega ustreza redu želje. Človek (se pravi prav vsak človek, tudi verujoči) je, kot pravi v neki svoji nepozabni himni Simeon Novi Teolog, *epithymiôn anér*, »človek željá«.⁹ Zato je tudi sama religioznost – saj je bistvena značilnost njegove biti – opredeljena z omenjeno *epithymía*-o, »željo«. V tem smislu je (znotraj diskurza klasične teologije) sam Bog pojmovan kot *tò éschaton orektón*,<sup>10</sup> kot tisto skrajno zaželeno, ali (kot bi to rekla sodobna psihoanaliza) kot nemogoči označevalec; kot označevalec, ki v sebi skriva, a pri tem tudi razkriva, celotno paradoksnost izkušnje psihoanalitične apofatike *onstran falusa*, torej kot Lacanovo *jouissance*, »užitek«.¹¹

Zapletena dinamična simbolizacija religijskega, ki v živih verstvih nikoli ne more biti do konca simbolno fiksirana z običaji, ima za protiutež polje najbolj konkretne psihodinamike. Poglejmo klasičen primer: že Freud je točno opazil, da različni religijski obredi (po sami svoji strukturi) v neki meri spominjajo na obrede kompulzivnih nevrotikov.<sup>12</sup> Pa ne

9 Symeòn toû Néou Theológu: *Hýmnoi (A'-KZ')*, Thessaloníke 1990, str. 106.

10 Podrobneje o tej formulaciji, katere avtor je Maksim Spoznavalec, prim. op. 34 k mojemu prevodu druge *Gnostične stotice* v: Maksim Ispovednik: *Gnostički stoslovi*, Beograd 1996, str. 34.

11 Prim. J. Lacan: *Encore, Le séminaire, livre XX*, Pariz 1975, str. 61–71.

samo to. Sodelovanje v religijskem obredu (v tej najbolj neposredni obliki manifestacije religije, kolikor jo razumemo kot kolektivno obsesivno nevrozo človeštva) lahko subjekt osvobodi večjega dela njegovega potencialnega trpljenja. Z drugimi besedami: Freud je že v svojem času opazil – oziroma zaslutil – tesno povezavo med visoko sublimiranim redom religijskega in najkonkretnejšim nagonskim redom stvari. Škoda, da je njegov diskurz potem šel povsem v drugo smer. Analitika se je umaknila in na njeno mesto je stopila slaba spekulacija. V ospredje je stopila skrajno izumetničena (pogojno rečeno *meta-antropološka*) spekulativnost.

Danes zanesljivo vemo, da simbolično posredovano področje religijskega (čigar vpliv subjekt lahko sprejme tudi po ovinkih, celo prek ateistične ideologije) lahko vpliva na proces konstituiranja sleherne konkretne subjektivnosti. Religija, razumljena kot sistem simbolno posredovanih pomenskih struktur, torej v nekem smislu kot diskurz, daje subjektu možnost (ali bolje rečeno *možen okvir*), da doseže funkcionalno koherentne oblike obstoja. Religija subjektu daje (ali vsaj želi dati) osnovne sheme, ki so nujne za obvladovanje najtemeljnejših življenjskih izvirov napetosti, strahu, tesnobe in nelagodja. Zato lahko religijski diskurz pojmuje kot enega izmed organizatorjev psihe. Resnici na ljubo ta organizator (za razliko od tistih, ki jih je svojčas opisal René Spitz) vedno deluje posredno, kar niti najmanj ne zmanjšuje njegovega pomena: posredovan je s simbolno jasno lociranim *mestom Drugega*.<sup>13</sup>

Vsemu temu je treba dodati prav na nivoju religijskega diskurza uresničeno dinamično premreženost med ravni-

12 Prim. S. Freud: *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, prva izdaja 1907.

13 Gre za to, da vsak religijski diskurz predpostavlja neko božansko drugost: nekaj, kar se doživlja, kot da bi bilo zunaj našega reda stvari. Prav ta *božanska drugost* je subjektu simbolno posredovana tako, da se v igro vključuje jasno razločevanje med *njegovim mestom* in *mestom Drugega*.

jo diahroničnega in sinhroničnega. Preveč banalno bi bilo reducirati diahroni vidik religijskega diskurza zgolj na običajskost (v tem pomenu je svojčas Jung izumil pojem kolektivno nezavednega); običajskost je pač le eden izmed vidikov religijske diahronije. Diahronija ne izteka iz običajskosti. Nasprotno: prav ona je (če upoštevamo vse njene ontološke konotacije) najbolj resnična trdnjava vsake pristne običajskosti. Z druge strani je sinhronija religijskega diskurza več kakor neposredna fakticiteta simbolnega; sinhronija religijskega diskurza ne sloni zgolj na fakticiteti, ampak je zbirni odnos med vedno živo, domišljijsko dejavnostjo subjekta in govorom, ki je nanj naslovljen z *mesta Drugega*.<sup>14</sup> Ravno v taki konstelaciji odnosov sinhronije in diahronije ter strukture in pomena je možna neka – predvsem dialektična – struktura človekove osebne identitete. Le tako bo človeku uspelo jasno artikulirati lastno mesto v svetu in v življenju. V nasprotnem primeru bo izgubljen.

V osnovi sleherne osebne identitete bomo našli poistovetenje. Brez poistovetenja (identifikacije) ni istovetnosti (identitete). Brez identitete ni biti, ki bi se zavedala. Poistovetenje je vedno *poistovetenje z Drugim* oziroma *stanje poistovetenosti z Drugim*. Dinamika poistovetenja je dinamika odnosa do Drugega. Brez Drugega – torej brez nekoga, s katerim se identificiramo – ni poistovetenja. Njegov obstoj je pogoj naše identitete. V tem smislu Drugi dobi status temelja osebne istovetnosti. O tem govorita tako psihoanaliza kakor religija, vsaka po svoje. Ko govori o Bogu, religija pravzaprav

14 Bog nikoli ne govori v prazno. Vedno nekoga nagovarja – in vsak tak nagovor terja odgovor tistega, ki je nagovorjen. Tu je fragment stare sufijske molitve:

»Kličem te...

Ne, Ti mene kličeš k sebi!

Kako bi ti jaz lahko rekel *to si Ti*

Če mi Ti ne bi šepnil *To sem Jaz*.«

(Eva de Vitray-Meyerovitch: *Anthologie de Soufisme*, Pariz 1978, str. 158)

govori o absolutnem Drugem; točneje, o Drugem v absolutnem smislu, o Drugem absolutne identitete, o Drugem božanske istovetnosti. Gre torej za prav tistega Drugega, ki se mu je psihoanaliza v Freudovem času poskušala izogniti. Toda kakor pravi star izrek: *Vocatus atque non vocatus Deus aderit*. Poklican ali nepoklican, Bog bo vedno tu. Prisoten je, če mi to vemo ali ne. Povratek bogov je le na videz *povratek*. Za Hölderlina je bilo to ontološko stališče, za Junga psihološko dejstvo. Dejstvo, ki ga bo dinamična psihologija nekega dne morala preučiti bolj podrobno. Sama transcendenca – v svoji apofatično dani neprisotnosti – se bo pokazala kot temelj te absolutizacije božanske identitete. Identitete, v razmerju do katere – ali natančneje rečeno v razmerju *do mesta katere* – se konstituira in opredeljuje vsaka druga konkretno osebna identiteta. Odtod pomen področja transcendece za ohranjanje konkretnega narcisističnega ravnotežja slehernika. Če izgubimo oporo v Drugem, bomo izgubili oporo v sebi. Transcendenca (natančneje rečeno občutje ali slutnja transcendece) je tukaj vgrajena v samo jedro psihološke samozavesti subjekta.<sup>15</sup>

A bodimo še bolj konkretni. Kje je tu psihoanaliza? Tudi ta govori o Drugem. Tudi ona ima svojo apofatiko. Za kaj gre? V psihoanalizi je Drugi simbolični *topos* resnice. Mesto njene pridobitve in izgube. Predhodnik tega Drugega je *narcisistični drugi* oziroma *objekt mali a'*, kot bi to imenoval Lacan. Fantazmatsko nerazločena stopljenost z materjo (v kateri on je *in ni* nekdo, ki bi tu bil doživet kot realni drugi), torej primarno narcisistično dvojstvo otrok–mati, je v razvoju pred simbolno intervencijo tretjega (kar je v danem primeru oče), s čimer je v igro vključen veliki Drugi; v lacanovski pojmovnosti gre za *objekt veliki A'*.<sup>16</sup> In ravno v vektorski točki subjektivnega prereza med objektoma mali

15 Prim. J. Lacan: *Le transfert*, Le séminaire, livre VIII, Pariz 1991, str. 160.

16 Prim. J. Lacan: *Les Psychoses*, Le séminaire, livre III, Pariz 1994.

a' in veliki A', torej v samem jedru njunega navzkrižno prepletenega medsebojnega delovanja, se ustvari prostor, kjer na oder nastopajočega oblikovanja subjektivnosti stopi Bog. Bog ni ne oče ne mati. Seveda sta za otroka starša bogova. Zanj imata božanske attribute. Modra sta, vsemogočna, kaznujeta in nagrajujeta, darujeta ljubezen ali jo zavračata. Sta gospodarja življenja in smrti. Vendar Božje mesto v odnosu do odraslega, samozavedajočega se subjekta ni (ali vsaj ne bi smelo biti) niti mesto očeta niti mesto matere; vsa ta mesta se ne ujemajo (kar pomeni, da jih ni mogoče reducirati drugega na drugega); so zgolj analogna. Čim bolj otrok odrašča, tem bolj bodo odrasli izgubljali svoj sloves nekoč nedotakljivega božanskega. In s časom bo njihova božanskost čedalje bolj metaforična in čedalje manj realna.

Psihoanaliza uči, da je Drugi pravzaprav agens integracije subjektive izkušnje. Začetna policentričnost nastajajočega subjekta se postopoma nadomesti z nizom sukcesivnih poistovetenj z Drugim. Prvi korak je fantazmatsko poistovetenje z *narcisističnim drugim* (objekt mali a'), drugi korak je poistovetenje s *simboličnim Drugim* (objekt veliki A'); tretji pa naj bi bil religijsko poistovetenje z *absolutnim Drugim* (oziroma z Bogom). Vse to bistveno problematizira (vsaj s stališča psihoanalize) vprašanje našega odnosa do Boga. Ta odnos namreč ni več samoumeven. Od dinamike odnosa med objektoma mali a' in veliki A' je v marsičem odvisna *čistost prostora* oziroma *mesta*, ki ga subjekt ohranja za Boga. Identiteta religijskega subjekta v marsičem opredeljuje njegovo predstavo o Bogu. Osebnostno nezrela identiteta bo trpela zaradi nezrele predstave o Bogu in o božanskem, bolj zrela bo imela tudi zrelejšo predstavo o transcendentnem. Nevrotični subjekt ne bo pustil neomadeževane niti svoje predstave o Bogu niti svojega ravnanja v odnosu do Boga in do bližnjih – kar velja tudi za mejne primere in psihoze.

Konkretna religioznost posameznika, njegov (implicitni ali eksplicitni) *credo*, ki je pri tem bolj ali manj posredovan z običaji, sentimentalno obarvan ali intelektualno sublimiran,

se nam razkriva kot nekaj, kar je v veliki meri nasičeno z vplivi številnih dejavnikov, ki so povezani z najkonkretnejšo zgodovino subjektovega psihičnega razvoja. Orientacijski točki te zgodovine (»religijske zavesti«) subjekta sta objekta *mali a'* in *veliki A'*. To omogoča številne deviacije.<sup>17</sup> Nič – tudi ne področje religijskega – ni in ne more biti imuno za vplive nezavednega. Za psihoanalizo, a ne samo zanjo, je to dejstvo preverjeno z izkušnjo.<sup>18</sup> Ne glede na to, koliko je v različne religijske vsebine investiranih čustev in pričakovanj, te vsebine same nikoli ne morejo biti imune za subverzivni vpliv nezavednega – in sicer nezavednega, ki je razumljeno kot dinamično polje prepletanja vektorjev objekta *mali a'* in objekta *veliki A'*.<sup>19</sup> Zato se dogajajo tako številne – včasih škandalozne – erupcije predgenitalnega, narcisistično ob-sceno erotičnega in človeško potuhnjenega znotraj določene verske skupnosti. Vložek je prevelik, človeške sile pa majhne. Premajhne, da bi lahko prenesle kaj takega. Dialektična os *objekt mali a' – objekt veliki A'* lahko odvleče subjekt na

- 17 Človek je, pravi na nekem mestu Ricoeur, ki se tu navezuje na Freuda, *spособen tako za nevrozo kot za religijo*. (Prim. angl. prev. P. Ricoeur: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Yale 1977, str. 533.) A. Vergote je pri tem govoril o *religijski patologiji* (prim. angl. prevod njegovega dela Dette et désir: *Guilt and Desire. Religious Attitudes and their Pathological Derivatives*, Yale 1988, str. 29, 37–39).
- 18 Možem, kakršen je bil Gregor Sinajski, je bila ta zadeva povsem jasna. Ničesar, pravi Gregor, ni v domeni (predpostavljene) čiste duhovnosti – ničesar, kar pod vplivom človekovega relativizma ne bi bilo podvrženo različnim domišljjskim deformacijam. Domišljija je celo v nekem smislu uzrta kot *skrajno nevarno orožje, s katerim demon lahko napade človeka, ne da bi ta sploh vedel, kdo ga je napadel*. Tedaj na mesto resnice stopa blodnjava (*pláne*), na mesto kontemplacije pa domišljija. Prim. *Toú en hagíois patròs hemôn Gregoríou toú Sinaítou, kephálaia pány ophélima perì entolôn, dogmáton, apeilôn kai epan-geliôn, éti dè perì logismôn kai pathôn kai aretôn kai perì hesychías kai proseuchês, hekatòn triákonta heptá*, v: *Philokalía*, zv. 4, str. 56.
- 19 V tem smislu je značilno stališče A. Vergota: »Kot vsak drug človeški napor tudi vera lahko zdrsne v šibkost in patološke navezanosti, ki deformirajo tudi najboljše dela in težnje religioznega človeka,« nav. d., str. IX.

povsem drugo stran, na neko od možnih stranpoti, ne pa tja, kamor bi pričakovali ali kamor bi on sam želel. Kajti Bog in božansko sta (ob vseh svojih simboličnih inačicah) lahko reducirana zgolj na funkcijo narcisističnega zadovoljstva. Na nekaj analognega pojmu *selfobjekta* – kohutovsko razumljenemu in skrajno patologiziranemu. O tem pojavu še najbolje govori prisotnost karizmatičnih voditeljev, ki so tudi sami nekje v globini svoje biti narcisistično skrajno prikrajšani, in tudi številne variacije na staro temo verske in ideološke nestrpnosti.

V vseh teh primerih celo sama ideja Boga (torej tisto, kar On po našem mnenju je in kar doživljamo kot Božansko) ostaja v senci razvojno nerešenih (zavestnih ali nezavednih) vozlišč medsebojne odvisnosti vektorjev izkušenj, ki so povezane z *objektoma mali a'* in *veliki A'*. Tedaj se vse žrtvuje obupani investiciji v neko globoko fatamorgano: fatamorgano, ki naj bi nadomestila ali vsaj prikrla občutek lastne praznine in ničevosti. Vse to pa že zdavnaj nima nič več skupnega z religijo. Na odru so druge sile, čeprav oblečene v tuja oblačila. Vendar to ni priložnost, da bi spregovorili o njih.



## KRŠČANSTVO IN KULTURA

Pojem kulture – vsake možne kulture in s tem tudi krščanske – je povezan s pojmom stvarstva. Živega stvarstva – *sveta*. Stvarstva, ki je – kot pravi krščanski nauk – ustvarjeno iz ničesar, ki je uničljivo, s časom opredeljeno in sebe se zavedajoče ... Stvarstva, ki ima v svoji genealoški biti *ne-bit*. Smrt.

Narava stvarstva, trdi sv. Atanazij Veliki, je povezana z *ne-bitjo*. Celotno stvarstvo – ker je po volji Stvarnika ustvarjeno *ex nihilo* – ima v sami svoji biti predontološko položeno *ne-bit*, praznino, odsotnost. »Kajti narava stvarstva, vzeta sama zase, je prehodna, nemočna in smrtna – ker je pač nastala iz ničā.«<sup>1</sup> Kar velja za stvarstvo nasploh, velja tudi za človeka. »Človeški rod je nastal iz *ne-bit*.«<sup>2</sup> V sami svoji biti človek, navkljub svoji *potencialni bogopodobnosti* (o kateri nas prepričujejo teologi), vsebuje tudi smrt, oziroma praznino, smrtnost, *ne-bit*. Ponovno: kar velja za stvarstvo nasploh, velja tudi za človeka. Človek nikakor ne more grozeče skušnjave (vedno napadajočega) manka biti v lastni biti preseči na osnovi lastne biti, temveč izključno po svoji udeleženi v biti Drugega, v biti Boga (a ne nujno le Njegovi, ampak prav tako v biti drugega, bližnjika), ki se mu razodeva po svojih delovanjih *ad extra*.

A to še ni vse. Naj vzporedno s svetim Atanazijem navedem Nietzscheja: »Razdrobljen in razpadel, v celoti na pol mehanično razstavljen na notranje in zunanje, s pojmi na gosto posejan kot z zmajevimi zobmi in ustvarjajoč pojmovne zmaje, poleg tega še trpeč za boleznijo besed in brez zaupanja v kakršen koli lastni občutek, ki še ni bil potrjen s pečatom besed: kot taka neživa, a vendar spotakljiva tovarna pojmov

1 M. Athanasíou: *Katà eidólon*, v: *ERGA* zv. 1, Thessaloníke 1973, str. 204.

2 Nav. d., str. 186.

in besed imam mogoče še pravico reči o sebi *cogito ergo sum*, toda nikakor ne *vivo ergo cogito*. Zajamčena mi je prazna "bit", ne pa polno in zeleno "življenje"; moj izvorni občutek mi zagotavlja le, da sem miselno, ne pa živo bitje, da nisem *animal*, ampak kvečjemu *cogital*. Najprej mi darujte življenje in iz njega vam bom ustvaril kulturo.«<sup>3</sup>

Pred nami sta dve pomembni izjavi. Avtor prve je teolog, avtor druge filozof. Teolog je živel pred 1500 leti, filozof je (lahko rečemo, na podlagi tega, kar je doživljal, o čemer je razmišljal in pisal) praktično naš sodobnik.

*Tò anthrópinon génos*, oziroma *človeški rod*, pravi Atanazij, je nastal *ex ouk ónton* – iz *ne-bivajočih*. Ontološka podlaga biti stvarstva predpostavlja *ne-bit*. V svojo bit ima človek položeno *ne-bit*. Tam, kjer je prisotnost, pa je tudi odsotnost. Ena se naslavlja na drugo. V določenem smislu je ena odvisna od druge. Časna opredelitev v ontologiji ustvarjenega bivajočega se je svojčas – zaradi arijanskega spora – izrazila kot »je« *nekega bivajočega*, za katerega ni vedno veljalo, da »je«. »Je« je sicer nedvomen, a nič manj nedvomen ni »ni«.

Nietzschejeva ideja paradokсне (v nekem smislu lahko rečemo tudi negativne) *zagotovljenosti prazne biti*, njegovo zoperstavljanje *miselnega in živega* oziroma tistega *cogital* in *animal*, udari v samo jedro predstave (da ne rečemo fantazme) o gotovosti same ideje kulture kot domnevno stabilnega (kdo bi lahko rekel samoumevnega) reda stvari. Tam, kjer Atanazij pravi *ex ouk ónton*, Nietzsche v igro uvaja svojo *das leere Sein* – prazno bit. Prazno v smislu *izpraznjene*, oropane vsake vsebine, pusto, brez živosti. Nasproti novozavezni in na vsak način tudi patristični *pléroma*, »polnosti«, je postavljen Nietzschejev *das leere Sein*, »prazna bit«. Sveti Atanazij govori v luči zarje tedaj še vedno nastopajoče – torej še ne

3 Prim. F. Nietzsche: »Unzeitgemässe Betrachtungen«, v. *Friedrich Nietzsche: Werke in Drei Bänden*, zv. 1, izd. K. Schlechta, München 1966, str. 280–281.

povsem konstituirane – krščanske kulture. Nietzsche pa nastopa s stališča nekoga, ki se zaveda globoke epohalne krize same ideje krščanskega reda stvari. Eno je zavest – oziroma abstraktni substrat sleherne možne konkretne eksistence, kar sam Nietzsche tu imenuje *cogito* –, drugo je življenje. Polno in zeleno življenje. Najpomembnejši spisi Atanazija so napisani – in v tem je njihova veličastnost – v imenu življenja, v obrambo življenja. Da bi bil paradoks večji: z istega stališča je pisal tudi Nietzsche. V odnosu do *cogito*, v odnosu do postkartezijanskega subjekta mišljenja, je življenje vedno nekje drugje. Brez tega *nekje drugje* ni življenja, brez življenja ni kulture. A vendar se nam to *drugje* na neki način vse bolj izmika.

»Najprej,« pravi Nietzsche, »mi darujte življenje in vam bom iz njega ustvaril kulturo.« Bojim se, da bi isto danes lahko rekli o duhovnosti. Red obstaja, a življenje je nekje drugje. Zamajala se je simbolna – in bojim se, da ne le simbolna, ampak prav tako (in predvsem) ontološka – gotovost izkušnje, tako kulture nasploh kakor tudi samega kulta. Pod vprašaj je resno postavljena vez med dogmami in notranjim doživetjem verujočega. Obredje je dobilo obliko gledališča. Tu so igralci, tu so gledalci, zgodba je slehernemu (bolj ali manj) znana: to, česar ni, pa je duh. Postali smo sužnji stvari, besed, idej.<sup>4</sup> Preplavlja nas jalovost. Zasužnjeni smo ritua-

- 4 Čas bo pokazal, koliko je ideja liturgične obnove Cerkve, ki so jo pred časom pozdravili s takim zanosom, v svojem temelju nekaj analognega pojavu (naj uporabim formulacijo Georgija Florovskega) *bega v obredje*. In to sintagmo je Florovski uporabil, ko je govoril o ruski Cerkvi XVII. stoletja, torej o obdobju globokih kriz in intenzivnega sanjarjenja o preteklosti. O obdobju, ki je bilo – po besedah Florovskega – čas *bolnega in nevarnega razhajanja izklušnje in mišljenja*. Sprašujem se, koliko je sodobna evharistična ekleziologija (predvsem mislim na tekste pergamonskega škofa Ioannesa Zizioulasa in njegovih učencev) sad nekega *bega* od sveta in dobe, v kateri živimo, v *obredje*, ki – tako se bojim – izgublja povezavo s svetom in časom. Navedene misli Florovskega beremo v knjigi *Puti ruskega bogoslovja*, Pariz 1983, str. 56–81.

lizmu. Pregarja nas nesreča, uspavajo laži. Marsikaj si – kot bi rekel Atanazij – preprosto *do-mišljamo*.<sup>5</sup> Malikovanje je posmehovanje življenju, nihilizem duši življenje, postopoma ga ropa vsakega smisla in ga ubija. In kaj naj sploh rečemo o institucionalizmu? O častihlepu in moči tistih, ki jih pohušuje ta demon? Vsi vemo, da je anarhija zlo, vendar totalizem ni nič manjše zlo – če se velika zla sploh lahko med seboj primerjajo. Slepa ubogljivost je drugo lice iracionalnega uporništva. V obeh primerih vladata nemoč in poraženost. Od tod vsa ta velika, pogosto boleča in včasih prav osupljiva grenkoba v vprašanju smisla odnosov med krščanstvom in kulturo. Med svobodno razigranim duhom in institucionalnimi okviri ekleziološko predpisane duhovnosti.

Pustimo ob strani možne (bolj ali manj prepričljive) homerske in posthomerske (v vsakem primeru politeistične, poganske) asociacije. Vemo, da kultura ni stvar bogov. Na svoj način je to čutil že Homer. Kategorije kulture ne moremo uporabiti, ko gre za področje božanskega. Božansko življenje je (glede tega soglašajo kristjani in pogani) večno in blaženo. Kultura pa je zadeva stvarstva, razsežnost ustvarjenega/snovnega, končnega bitja. Lagodje in nelagodje, užitek in trpljenje, sublimacija in padec v vedno grozečo temo atavističnega – to so razsežnosti ustvarjenega bitja: tistega bitja, ki biva v kulturi (oziroma v simbolno posredovani skupnosti).

Božanska bit je neustvarjena/nesnovna (netvarna). Zmotno – pravzaprav nesmiselno – je govoriti o Božji stvarskosti/materiji. Stvarnik ustvarja vse, sam pa je neustvarjen. Njegova neustvarjenost, nestvarskost je, vsaj če se držimo krščanskega nauka, ontološki porok absolutnega in nedvo-

5 Duša se oddaljuje od kreposti, ker si *domišlja*, da *biva* to, česar *ni* (*tà mè ónta logizoméne*). Ko na ta način opredeljuje svojo intencionalnost z usmeritvijo k tistemu, česar *ni*, oziroma k *ne-bitu*, izgublja oporo v biti, oziroma v *tistem*, kar je. Tako bo gibljivost, ki je imanentna njeni biti, dobila bistveno avtodestruktivno usmeritev. Prim. moj prevod in komentarje: *Sveti Atanasije Veliki: »Protiv idolopoklonika«*, Beograd 1997, str. 5–16.

mnega prvenstva njegove biti v odnosu do vsake druge biti, ki si jo lahko zamislimo. Heziodov politeizem je lahko šel v smeri teogonije, v krščanstvu je kaj takega absolutno nesprejemljivo. *Prva Mojzesova knjiga* je posvečena genezi – nastajanju – vsega ustvarjenega, vsega bivajočega. V samem jedru Božje biti (tu je še ena razlika v odnosu do platonizma) ni nikakršnega razvoja, diferenciacije ali naknadne sinteze.<sup>6</sup> Genealogija božanstva je nemogoča. Božanstvo ima s

- 6 Previdni moramo biti spričo površnega interpoliranja znanih stališč iz *Prvega teološkega govora* in *Drugega govora o miru* Gregorja Teologa in tudi (v zadnjem času sorazmerno pogosto navajanih) komentarjev Maksima Spoznavalca. Gregor pravi: *Zaradi tega se Enota giblje proti Dvojestvu in se ustavi pri Trojstvu*, ter *Enota se je zaradi bogastva začela gibati, dvojestvo je bilo preseženo, saj je zunaj materije in oblike po kateri so telesa, Trojica pa je prejela mejo – zaradi popolnosti*. Seveda, problem je v tem, kako pojmovati *kínesis* in *ap' archês* pri enem od velikih Kapadočanov. Z drugimi besedami: zastavlja se vprašanje obstoja procesa (oziroma gibanja), in sicer ne na ravni Božje oikonomije, ampak (prav na sledi kapadokijskega nauka) na ravni čiste teologije. V Bogu ... Najbolj čustveni odstavki Heglove spekulativne filozofije, njegove *Logike*, so – kot vemo – posvečeni prav temu vprašanju. Vprašanju možnosti *razumevanja same resnice*, brez vsakih kopren, oziroma *opisovanja Boga takšnega, kot On je, v svojem večnem bistvu, pred stvaritvijo narave ...* Maksim je ponudil enega svojih najbolj spekulativnih in vsebinsko najbolj zapletenih (res težko razumljivih) komentarjev, in sicer na svoj značilen način (tako da se je hkrati skliceval na Gregorja in tedaj aktualno platonsko izročilo). Pri tem je predvsem izključil možnost vzročne oziroma etiološke pojasnitve ter na koncu prišel do sklepa, da je *gibanje Božanstva (kínesis oún theótetos)* pravzaprav tisto spoznanje, ki je posredovano z Njegovo pojavitvijo: pojavitvijo tega, da On biva in kako biva. *Gibanje Božanstva je spoznanje (gnôsis)*, ali točneje, je védenje, ki se o Drugem (o Bogu) konstituira *na mestu* človeka. Na mestu subjekta poboženja (*théosis*). V tem smislu (vsaj jaz tako razumem Maksima) je neustrezno govoriti o *procesnosti znotraj Boga* – v tem, med drugim, se Spoznavalec razlikuje od Plotina, Prokla ali, recimo, Hegla –, ampak je *gibanje Božanstva* stvar skrajne intimnosti in globoke osebne bližine človeka in Boga. Tisto, kar je tukaj procesnega oziroma gibljivega, je so–odnos subjekta in Drugega, ne pa sama (vsakemu vedenju nedosegljiva) notranjost taistega Drugega. Prim. PG 91, 1033D–1036D.

krščanskega stališča svojo ontologijo, ne pa genealogije. V primeru smrtnega, torej ustvarjenega in s tem bivajočega v kulturi, je dejstvo genealogije neizogibno. To je usoda biti. Za stvarstvo je genealogija avtorefleksivni logos diahronega. Seveda pa ni mogoča diahronija Božjega. Sinhronijo Božjega opredeljuje arhaični perfekt: *en archêi* ... Ta v začetku je bil\* pravzaprav pomeni, da je *bil vedno*. Pa še nekaj. Božje (če sploh smem to reči) »kajstvo«, Njegova *ousía*, Njegovo bistvo/bitnost – tako učijo Kapadočani oziroma vsaj danes jih nekateri med nami tako razumejo in berejo<sup>7</sup> – je v funkciji njegove trojične osebnosti, trojične vzajemnosti. Nikakor pa ne velja nasprotno.

Krščanski Bog je trojični Bog – Sveta Trojica. Trojično življenje ni politično. Sveta Trojica ni polis. Sveta Trojica ni občestvo, rod. Enotnost Božjih hipostaz ni politična. Tisto, kar se med njimi *dogaja* – in Sveta Trojica je vse prej kot statična, v njej se vedno nekaj dogaja – ni kultura. Vsaka avtentična teologija, posebno pa krščanska, je tuja vsaki politiki. Tuja sleherni ustvarjenosti. Tuja vsaki stvaritvi. Ontološki prepad med Stvarnikom in stvarstvom mora biti ohranjen. Mešanje je lahko zelo nevarno. Dejstvo, da se je utelesila druga Oseba Svete Trojice – to pa je, po znamenitih besedah sv. Janeza Zlatousta, dogodek, ki je bolj pomemben kot sam dogodek stvarjenja sveta – v ospredje postavlja *sárx*, ne *pólis*. Se pravi preprosto materijo, meso, ne pa kulturo. Kultura vedno prihaja potem. Isto velja za nacijo, državo in vsako drugo obliko zbiranja ljudi.

Kultura je zadeva ljudi, smrtnikov. V njenem bistvu je

\* V slovenščini se perfekt ne uporablja; v srbsčini je ta izraz: *u početku beše...* (op. prev.).

7 To stališče je izrečeno nekoliko previdno. Razlog za to je v dejstvu, da je personalistično branje kapadokijske triadologije, ki sem mu osebno zavezan, le ena od mnogih (po mojem mnenju legitimnih) interpretacij. Vsekakor so možne tudi drugačne – bolj ali manj prepričljive – razlage. Prim. npr. D. Demetracopulous: *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of his Comment on EXODUS 3, 14: »Egó eimi ho ón«*, Atene 1996.

neka druga vzajemnost: vzajemnost smrtnikov. Vsaka človeška vzajemnost, vsak smrtniški napor in dosežek se nujno postavlja nasproti tistega *ex ouk ónton* (= iz nebivajočih). Božanska vzajemnost, vzajemnost oseb Svete Trojice, se bistveno razlikuje od človeške vzajemnosti. Ko gre za Božanstvo: tu polnost, že omenjena *pléroma*, nikoli ni in ne more biti sporna. In ne samo to. Ko gre za Božanstvo, je neustrezno govoriti o sinhroniji in diahroniji znotrajtrojičnih odnosov. Smrtniški perfekt se bistveno razlikuje od božanskega. Vse, kar se dogaja, se v primeru Božjega dogaja v večnosti, na način že omenjenega *en archêi*. Kultura pa je stvar življenja v svetu. Njena ontološka osnova, utemeljitev, nikakor ne more bivati v večnosti, ampak izključno v tistem *ex ouk ónton*. Življenje kulture je posledica prereza sinhronega in diahronega, genealoškega in aktualnega. Od tod časnost kot bistvena opredelitev kulture. Nesmiselno pa je govoriti o temporalnosti božanskega. Pustimo zdaj ob strani razliko med *teologijo in ojkonomijo*; ojkonomsko usmerjanje Trojičnega Božanstva *ad extra* je neprimerno bolj v tem, da čas sprejema vase (pomemben element liturgičnega obreda je v tem smislu posvečenje – ali dobessedno *jemanje* – časa), kot v tem, da bi sebe vtopilo v času.

V sleherni kulturi je ideja večnosti prisotna le na ravni – simbolno bolj ali manj pretanjenega – objekta želje. Večnost po svoji naravi nikoli ne more biti resničnost ustvarjenine – in s tem tudi ne kulture. Pri tem je seveda nesmiselno govoriti o sinhroniji in diahroniji večnosti. Kultura stremi h kultu – čeprav bi se motili, če bi mislili, da se neka kultura lahko izenači s kultom, saj vedno obstajajo realno nepokrita (profana) področja biti –, toda ko stremi h kultu, v resnici stremi k sanjam o lastni večnosti. Pomembna razsežnost kultnega je to, da ravno v njegovih okvirih *ustvarjeno* (s tem pa tudi končno) sanja lastno *neustvarjenost* (torej – neskončnost). Globoko sem prepričan o tej »onirični« razsežnosti kultnega.

Božansko je v kulturi vedno na ta ali oni način *pred-stav-*

*ljeno*. Kult in kultno je domena terminalnega: tistega, kar je v okvirih simbolične strukture neke (vedno konkretne) kulture mejno. Kar je v kultu, v krščanskem kultu, najbolj kultno, predpostavlja *pred-stavljivost ne-pred-stavljivega*. Odtod paradoks: kultni simbol je istočasno *simbol kot vsi drugi simboli* – a tudi *simbol, ki je bistveno različen od vseh drugih (profanih, nekultnih) simbolov*. Semiotika kulta se nam vsiljuje kot popolnoma legitimna možnost. Kot nekaj samoumevnega. Vendar pa – naj to poudarim – semiotike kultnega ne moremo misliti v strogo saussurovskem ključu. Tam, kjer Saussure in njegovi učenci, jezikoslovci, v obravnavi problematike medigre tistega *le langage, la langue in le parole* v ospredje postavljajo arbitrarnost oziroma distinkciji *označevalec-označeno in označevalec-označevalec*, tu mistagogi, vsaj najpomembnejši med njimi (omenimo le ps. Dionizija Areopagita, Maksima Spoznavalca in Nikolaja Kabasilasa), kot ontološko temeljno pozicijo, s tem pa tudi napetost, vidijo nasprotje v odnosu *prisotno-odsotno*. Ali še bolje: *prisotni-odsotni*. Verjetno prihaja čas – o tem govori pojav ruskih »imjaslavcev«\*, nekaterih pomembnih pesnikov, Wittgensteina in sodobne analitične filozofije –, ko bomo z novo pozornostjo in z (upam) nemajhno, čeprav zapoznelo pametjo znova brali Areopagitski korpus, posebno tekst *O Božjih imenih*.

Tisto, kar je v kulturi kultnega, je konstituirano kot *simbolično*. Sleherno kultno prevajanje transcendentnega v prisotnost predpostavlja simbolično. Zunaj območja simboličnega ni kultnega. Simbolično je *pred-stavno*. *Pred-stavnost* je osnova njegove prisotnosti. Tisto, kar je v kultu kultnega, je izključno *pred-stavno* oziroma v svoji *pred-stavnosti* prisotno. Predstavnost predstavnega ni utemeljena v resničnosti naravnega. Predstavno ni naravno. Religijska predstava ni naravna predstava. Prisotnost (oziroma odsotnost), simbo-

\* »Imjaslavci« – ruski menihi na Atosu, ki so Božje ime Jezus častili kot Boga. Njihov nauk je Sinoda Ruske cerkve leta 1912. razglasila za herezijo (op. prev).



lično zajeta v kulturnem, nima nikakršne zveze z naravnim. Ne obstaja naravni kult. Kult je že s tem, da je kult, vedno simbolno posredovan. Isto velja za kulturo. Še tako primitiven kult predpostavlja emancipacijo subjekta v odnosu do (zgolj hipotetično obstoječe) nediferencirane resničnosti narave. Realiteta kulta je realiteta simbola. Realiteta kulta ni realiteta ustvarjenine/snovi (tvari).

Ustvarjenina/snov je v kultu vedno le začetni predložek in nič več. Liturgično bogoslužje, beremo pri Kabasilasu, predpostavlja *pretvorbo (metabolé) darov v Božje telo in kri*.<sup>8</sup> Poudarek je na tej *metabolé*. Izhodiščna točka je ustvarjenina/snov (tvar), ustvarjenina kot istočasni subjekt in objekt omenjene *metabolé*. *Metabolé*, razumljene v smislu *pre-tvorbe* same *ustvarjenine/snovi*. Vse drugo je utemeljeno na simboličnem. Simbolična intervencija profilira ustvarjenino. Omogoča – naj uporabim formulacijo Simeona Solunskega – *prisotnost Njega v podobi kruha*.<sup>9</sup> Na eni strani je tisto *ex ouk ónton*, na drugi je red simbolnega. Šele simbolno profilirana ustvarjenina, šele stvarstvo, posvečeno s to *metabolé*, lahko postane kulturno: kulturnost stvarstva sloni na njegovem simbolnem profiliranju. Zgolj ustvarjenost stvarstva, njegov materialni substrat, ne zadostuje za kult. Kulturno prinašanje ustvarjenine/snovi ne jemlje ustvarjenine/snovi kot *ustvarjenine in abstracto*. Spomnimo se najbolj pretresljivih trenutkov Proskomidije.\*

Ustvarjenost/snovnost prosfore (darovanega kruha) dobiva simbolni status, konkretna resničnost ustvarjenine/snovi pa stopa v ozadje. Ali, še bolje, preobraža se. Dogaja se *pre-ustvarjanje* stvarstva. Omenjena *metabolé*. »V spomin na

8 *Nikoláou Kabásila: Hermeneía sté Theía leitourgía*, Thessaloníke 1979, str. 2.

9 *Sočinenija blažennogo Simeona arhiepiskopa Fessalonikijskogo*, Sankt Peterburg 1856, str. 128.

\* V pravoslavni cerkvi je proskomidija del vsakdanjega evharističnega bogoslužja, v katerem se kruh in vino pripravljata, da bosta »žrtvovana« in spremenjena v Kristusovo telo in kri (op. prev.).

Gospoda in Boga in Odrešenika našega Jezusa Kristusa«, »kot ovco so ga vodili na zakol, in kot nedolžno jagnje«, govori duhovnik, ko zabija »kopje« v desno stran pečata na kruhu, »nemo pred tistim, ki ga striže...« Resničnost slehernega možnega obrednega dejanja, vsakega kulturnega dejanja, sloni na paradoksu transcendence, ki je postala prisotna. »Saj Ti si,« pravi neka pomembna liturgična molitev, »Tisti, ki prinaša in ki je prinesen ...« *Tisti, ki prinaša – Tisti, ki je prinesen*, Tisti, ki je *tukaj*, Tisti prisotni – in Tisti, ki ga kličemo (torej *Tisti–še–vedno–ne–prisotni*, Odsotni). Značilen je refren neke pashalne himne sv. Efrema Sirskega:

Hvalimo Sina,  
Gospodarja simbolov,  
ki je s svojim križem  
izpolnil vsak simbol.

Resen človek bi bil danes težko – po vsem, kar se nam je zgodilo, se pač zavedamo mesta in vloge ideologije in vsega ideološkega v svetu spotikajoče se človeškosti – pripravljen braniti tezo o imanentni prisotnosti božanskega v neki kulturi, rodu ali plemenu. V kaki državi. Oboževana družbenost ni za smrtnika nič manj pogubna od razbožene družbenosti. Isto velja za prazen teizem (se pravi za navidezni teizem, ki je pogosto le teizem navade in je oropan sleherne duhovnosti), in tudi za prav tak, torej prazen – prikriti ali odkriti – antiteizem. V obeh primerih velja – če uporabim znano Nietzschejevo formulacijo –: *Menschliches, Allzumenschliches*. Človeško, vse preveč človeško.

Lahko pa razmišljamo tudi v nekoliko drugačni smeri. Kultura predpostavlja emancipacijo subjekta (isto lahko rečemo tako za subjekt kulture kot za subjekt kulta) v odnosu do neposredne naravnosti oziroma ustvarjenosti. Prestopili smo mejo naivnosti. Povratek k staremu ni mogoč, napredovanje pa nas sooča s trenjem resničnosti, z lastno možnostjo (ali nemožnostjo) izbire. Odtod izhaja vsa zapletenost odnosa kulture do tistega – v resnici konstitutiv-

nega – *ex ouk ónton*. Emancipacija ni statično dejstvo. Gre za proces, proces v zgodovini. Emancipacija je premik, *od-mik*. Kot taka nujno predpostavlja distanco. Oddaljevanje. Vzpostavljanje *od-maknjenosti* v smislu kultiviranja tistega naravno stihijskega. Celo vegetativnega.<sup>10</sup> Stanje zlitosti in odsotnost diferenciacije je zanikanje kulture. *Od-maknjenost* je *iz-mešččnost*, izstopanje iz lastnega mesta. *Od-mikanje* je *iz-mešččanje*, *iz-stop*. *Ek-staza*. *Ek-staza* je zanikanje zlitosti, izhod s področja nediferenciranosti. Izhod iz narcizizma. Izhod iz tega, kar sodobna psihoanaliza imenuje zrcalni stadij.<sup>11</sup> *Raz-maknjenost* – če uporabim terminologijo Maksima Spoznavalca – predpostavlja *drugost* (*héteron*) in *različnost* (*diáphoron*).<sup>12</sup> Šele tedaj, ko je ugotovljena *drugost* in *različnost*, je možna *enotnost* (*hénosis*), ki ni podvržena *razcepu*, oziroma *raz-trganju* (*diaíresis*), a vendar ohranja *razliko* (*diaphorá*).<sup>13</sup>

Bit – človeška bit – ni inertna opredelitev življenja. Biti je isto kot hoteti. *Ek-statična bit* je bit želje. Kult in kultura nasploh sta simbolni medij artikuliranja želje. Ni želje, ki bi ne bila posredovana s človeško vzajemnostjo. Hrepenenje je eksistencial biti: biti, ki biva v občestvu z drugimi (bolj ali manj sebe se zavedajočimi) bitji. Nihče ni inerten, nihče ni nezainteresiran. Z drugimi besedami: želja je intersubjektivna

10 V tem smislu prim. zanimivo besedilo J. M. Mc Mahona: *Cultivating Passion: Vegetables, Belief and Sexuality*, v: Newsletter of the Classical Association of the Empire State, 31, 2, 1996. Avtor pojasnjuje tezo o – na ravni jezikovne prakse vidni – povezanosti med področji imenovanja in razumevanja čisto vegetativnega življenja rastlin (oziroma neposredne naravnosti) in procesa postopnega (med drugim tudi semantičnega) kultiviranja predstave o lastni seksualnosti. Podobna stališča najdemo v naslednjih razpravah: A. Michelini: *Hybris and Plants*, v: Harvard Studies in Classical Philology, 82, 1978, str. 35–44, ter Th. Mc Evilley, *Sapphic Imagery and Fr.* 96, v: Hermes 101, 1973, str. 257–258.

11 Podrobneje o tem prim. moje besedilo: »Telesna shema, telesno ja, Self«, v: *Psihoanaliza i ontologija*, Beograd 1998, str. 157–168.

12 PG 91, 1185A.

13 PG 91, 1056 CD.

kategorija. Napačno bi jo bilo reducirati na okvire biologije. Želja ni potreba, želja ni nagon. Želja je intersubjektivno konstituirano človeško hotenje. To je, med drugim, eno od bistvenih sporočil Heglove *Fenomenologije Duha*: nihče ni nezainteresiran.<sup>14</sup> V redu človeškosti (torej v kulturi) je vedno prisotno hrepenenje.

Motili bi se, če bi mislili, da se vsa ta zgodba izčrpa na ravni kulturološkega, horizontalnega. Mogoč je vsaj še en korak. Stvarstvo – prav celotno stvarstvo – v razmerju do Boga ni inertno. Nasprotno, *je ek-statično*, za Drugega razprto. Tudi njegova bit sestoji iz neke svoje (vsaj potencialne, verjetno sebe se ne zavedajoče) *iz-sebnosti*, usmerjene k Bogu. Težišče je na biti nasploh kot procesu, ki ga vodi cilj, na teleologiji, razumljeni v določenem – predvsem eshatološkem – ključu. Prav *vse* (to so besede Janeza Skitopolskega, ki jih je izročilo pomotoma pripisalo Maksimu Spoznavalcu), celo sama ne-bit, *hrepeni po Dobrem*, oziroma Bogu.<sup>15</sup> Vsako gibanje, vsak konkretni dogodek je v funkciji tega ontološko temeljnega vzgiba stvarstva. Svet nima le začetka, ampak ima tudi svojo točko omega. Svoj cilj. Tisto svoje *k-čemu*. Bog se nam tukaj – še enkrat bom navedel besede Maksima – odkriva kot *tò éschaton orektón* (*skrajno zaželeno*).<sup>16</sup> In še nekaj. Vedeti moramo – ne glede na nelagodje in odpor, ki ga lahko ob tem občutimo (tudi zdaj navajam najverjetneje Janeza iz Skitopolisa in ne, kot so včasih mislili, Maksima Spoznavalca) –, da je *tudi erotično poželenje alogosnih bitij*, se pravi živali, projekcija streme-

14 Značilno je poglavje o gospostvu in hlapčevstvu (*Herrschaft und Knechtschaft*). Prim G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1973, str. 145–155.

15 PG 4, 272A. Obširnejši prikaz sedanje vednosti o *Areopagitskem korpusu* oziroma o znanih sholijah k njemu, ki so objavljene v četrtem zvezku Migneove izdaje, najdemo v knjigi P. Rorema in J. Lamoreuxa: *John of Scytopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Oxford 1998.

16 PG 91, 1089BC.

nja, ki je imanentno njihovi biti, in s tem hrepenenja po Bogu.<sup>17</sup> Težko si zamislimo bolj radikalno stališče kakega krščanskega teologa.

Kot eksistencial se vsiljuje kategorija *mesta drugega* oziroma *Drugega*. Slehernna kultura, celo tista antiteistična (in ne pozabimo, da ima lahko tudi ateizem svoje kulte), je med drugim opredeljena z *mestom božanskega*. Mesto božanskega je *mesto Drugega*. Prazno mesto. Mesto Drugega, razumljeno kot *mesto za Drugega*. Pomembno je, da to mesto božanskega ni le vsebina: mesto božanskega je funkcija. Funkcija praznine oziroma manka na mestu subjekta, ki išče Drugega. Ko išče Drugega, subjekt istočasno išče samega sebe. Gotovost lastne biti. Gre za funkcijo, ki nase prevzema najrazličnejše (bolj ali manj zavestne) teistične ali ateistične, sublimirane ali primitivne, razumne ali bizarne strukture in vsebine. Vprašanje vsebine je tukaj – kljub svoji neposredni pomembnosti – drugotno glede na vprašanje funkcije. Funkcija pogojuje strukturo, vsebina je epifenomen strukture. Struktura je relacijska kategorija, vsebina to ni nujno. Primat strukture v razmerju do vsebine je neposredna posledica vključenosti mesta Drugega v najintimnejši – pogojno rečeno notranji – metabolizem subjekta, ki se rojeva. Pomembna posledica takega stanja stvari je dejstvo, da v človeku – isto pa lahko rečemo za njegovo občestvo, za kulturo – vedno nekdo ali nekaj biva kot bog, »boguje«. Prazno mesto je (ravno tako kot funkcija) vedno tu. Vprašanje je le *kdo* ali *kaj* »boguje«.

Pri človeku ni mogoče enačiti tistega *prósopon* (= osebe) z njemu *pod-ložno phýsis* (= naravo). Vedno je tu neko razhajanje ali celo razcep. Odmikanje osebnega od naravnega, toda ne le od naravnega, ampak prav tako tudi od idealnega. Človek je vedno konkreten; idealnega človeka ni. Kar velja za posameznika, velja tudi za skupino. Kultura je fenomen skupine oziroma družbe. Družba – tako kot oseba – ni naravna kategorija. Prav tako družba ne more biti idealna kate-

17 PG 4, 268C–269A.

gorija. Čovek ni ne mravlja ne čebela ne volk ne ptič. Četudi bi že v sam njegov genotip bila a priori položena neka (vsaj rudimentarna) intencionalnost do mesta drugega, so realni momenti vselej konkretnega intendiranja bistveno odvisni od dejavnikov, ki jih nikakor ne moremo zreducirati na genetiko in biologijo.

Značilne človeške vzajemnosti ni mogoče zvesti v okvir zgolj animalne črede. Družbenost živega stvarstva ni monolitno dejstvo, ampak predvsem *spekter*. V osnovi zelo široki okviri tega spektra v sebi združujejo bistveno različne ravni in oblike družbenosti. Tisto, kar variira v zares širokem kontinuumu, ki v sebi obsega celotno živo stvarstvo (od planktona do človeka), ima različno stopnjo samozavesti in svobode. Ravno v odnosu do omenjenih spremenljivk je treba meriti tisto, kar je v živem stvarstvu invariantno. Logika spektra je logika dinamično zbrane (in kakor nam narekuje izkušnja: večplastne) strukture. Kar je tu bistveno, ni zgolj vsebina, ampak razmerje sil. Potencialna tribalnost človeške skupnosti, njena (žal vse prevečkrat očitna) nagnjenost k atavističnemu in primitivnemu, pogosto tudi destruktivnemu – to ugotavljajo, vsak na svoj način, razni avtorji, npr. Lévi Strauss in Bion – je zato nekaj bistvenega v odnosu do številnih možnih živalskih načinov skupnega bivanja. Resnici na ljubo: Platon je svojemu idealnem polislu zoperstavil *polis svinj* (*hyôn pólis*),<sup>18</sup> toda sama *svinjskost* njegovega *svinjskega polisa* nima nič skupnega s svetom živali. Gre le za metaforo. Degenerirana in degradirana človeškost vendarle ostaja človeškost. Živali s tem nimajo nič.

Človek je bitje, ki ima pretenzijo, da se zaveda samega sebe. Krščanski nauk postavlja predenj dodatni imperativ – *poboženje* (*théosis*). Poboženje kot točko omega, kot cilj sleherne človeške eksistence. Človek je človek ravno zato, ker je poklican, naj se poboži, naj postane bog. Pravim: zato, ker je *poklican*, ne zato, ker je že *pobožanstven*. Klic izključuje

18 Drž 372D4.

avtomatizem, klic predpostavlja nujnost *od-ziva*. Povsem očitno imamo opraviti s kristološko paradigmo. Nikolaj Kabasilas je rekel: »Kar je namreč Sin kot Bog imel na začetku, to bo kot človek prejel na koncu.«<sup>19</sup> Brez odziva je poziv zaman. Zgrešen. Družbeni kontekst – oziroma kultura – je referenčni okvir konstituiranja sleherne možne zavesti o sebi. Slehernega možnega *po-zivanja* in *od-zivanja*. Vsak klic je posredovan s kulturo in je simbolno bolj ali manj jasno artikuliran. Vsak klic se manifestira v svetu. V tem svetu ... V svetu splošne menjave smisla in pomena. Vsak klic je oblika komunikacije. Toda drugost je vedno tu. Drugost, ne zlitost. Ni zaman rečeno: *Vocatus atque non vocatus, Deus aderit* (= Klican ali neklican, Bog bo vedno navzoč). Vedno je tu (četudi se ga ne zavedamo) visoko idealizirani, po obličju Kristusa oblikovani ideal. Obraz drugega ... A obenem je vedno prisotno tudi tisto, kar je lastno vsemu stvarstvu: *ex ouk ónton*. Kljub vsemu je namreč človek ustvarjenina, vse človeško je le stvarstveno. Na eni strani je *ek-statičnost* (*ek-statičnost* ustvarjenega), na drugi je *po-ziv* (klic, ki prihaja z mesta Drugega). Tisto vmes je življenje. Življenje, zaznamovano s simboličnim profilom kulture. Življenje v kultu, zaostreno ravno v odnosu do svojega začetnega *ex ouk ónton*. Torej življenje, ki išče sámo sebe, zavest o samem sebi, odrešenje. Srečo. Cilj je jasen: doseči poboženje. Pot je lahko le ena: živeti. Bog je *Bog živih*.

Konkretni medij artikuliranja sleherne možne samozavesti (s tem tudi tiste, ki se zaveda lastnega stremljenja k poboženju) oziroma sleherne možne religioznosti (najsi bo razsvetljena ali nerazsvetljena, pristna ali nepristna), je opredeljen z napetostjo med simbolnim in domišljijским (oziroma fantazmatskim). Človek je obenem simbolično in ikonično bitje. Kljub nesporni samosvojnosti njegovega bitja, kljub njegovi svobodi bi bilo zmotno verjeti, da ima v sebi realno

19 Nikoláou Kabásila: *Hermeneía stè Theía Leitourgía*, Thessaloníke 1979, str. 194.

dosegljive zmožnosti popolnega obvladovanja simboličnega in ikoničnega (čeprav jih je precej, ki to še danes verjamejo). Nasprotno. Ni čistega znanja, ni čiste norosti. Vedno – kot je rekel ubogi Lear – *obstaja neki sistem*. Biti moramo previdni. Sistematičnost, ki naj bi jo verjetno spremljala tudi očitnost, ne predpostavlja nujno tudi razumnosti. Stara resnica je, da je človek bitje, ki nedvomno lahko deluje v lastno škodo. Ostareli Platon je človeka imenoval marioneta, *pijana marioneta bogov*.<sup>20</sup> Psihoanaliza govori o fantazmah, cerkevni očetje o *zablodi*. Platon pa govori o pijanosti, o neki pijanosti, ki je človeku imanentna (potencialno torej vedno prisotna). Norost logosa se prepleta z logosom norosti. Pijanost z razumnostjo. Včasih ju je nemogoče ločiti.

Ustvarjeno/snovno (tvar) je, in to je nujnost obstoja – seveda, če govorimo o sebe zavedajočem se ustvarjenem oziroma o človeku, ne pa o ustvarjenem/snovem nasploh –, povezano s tistim, kar je v človeku domišljijsko. Nemogoča je neposredna izkušnja ustvarjenosti/snovi. Odnos do predpostavljene resničnosti je večkratno posredovan. Človek je bitje želje, bitje imanentnega nemira, večna puščica hrepenenja. *Ek-statična* bit. Bistvena je torej želja. Hotenje. A že Aristotel je vedel, da *človek ne more ničesar želeti, če najprej v svoji duši ne ustvari podobe tega*.<sup>21</sup> Slike, predstave. Če tega ne *u-podobi*. Odtod težave. To, da *nekaj*, zavedno ali nezavedno, hočemo, da k temu stremimo, še ne pomeni, da bomo to isto *nekaj* na koncu tudi dosegli. Hoteti nekaj, celo poseči za nečim, ne izključuje možnosti *zgrešitve* cilja. Domišljijskost s stališča subjekta hotenja profilira (se pravi naredi prepoznaten) objekt hotenja. Dogaja se diferenciacija – uvajanje razlike – na mestu predstave objekta. Objektne različnosti je v funkciji predstavne različnosti. Predstava osredišči željo. Določa njeno ciljnost.

Tisto domišljijsko (*tò phantastikòn*), kot je to rekel sv.

20 Zkn 804B3, 645D1.

21 *O duši* 433b 31–32.



Gregor Palamas, posreduje (*methóron gínetai*) med umnim in čutnim oziroma med *zaznavo* in *mišljenjem*.<sup>22</sup> »Ko je prek čutil um izpostavljen podobam /oziroma pojavom, fenomenom/, ki so ločene od telesa in netelesne, tedaj na različne načine – s pomočjo razločevanja, analize in sinteze – ustvarja misli, kar pa se dogaja na razne načine: strastno, brezstrastno ali nekako vmes /med strastnim in brezstrastnim/, nadalje z zablodo ali pa brez nje. Odtod nastajajo kreposti ali nekreposti, dobro ali zlo mišljenje.«<sup>23</sup> Očitno je pomen, ki ga ima v okvirih Palamasovega razmišljanja domišljijski moment. Mislim, da so očitni tudi novoplatonski viri, na katere se je solunski svetnik molče skliceval. Njegove besede so še danes aktualne. Sveže. V slehernem človeku, v jedru njegovega spoznavnega aparata, najdemo prvino potencialne iracionalnosti.

Resnici na ljubo: Palamas na istem mestu ohranja možnost obstoja *čistih misli* oziroma umnih delovanj (dejavnosti, energij), ki so proste domišljijskosti. Tisto domišljijsko je zanj – najkrajše rečeno – na dialektični način zoperstavljeno umnemu. Domišljijsko in umno sta prvini širše razumljene duše. Duša je tista, ki domišljijsko in umno zedinja – in v nekem smislu zaradi svoje začetne bogopodobnosti tudi racionalizira. Nasprotno potencialni iracionalnosti spoznanja je postavljena nedvomna gotovost tistega, kar je v človeku bogopodobno. Umno.

Palamasov sodobnik in soimenjak, Gregor Sinajski, pa je – vsaj glede kritike gotovosti uma – naredil še korak naprej. Palamasovemu radikalizmu je zoperstavil lastno (v osnovi skrajno radikalno, še radikalnejšo od Palamasove, čeprav tega vse do danes še nismo prepoznali) subverzijo samogotovosti umnega oziroma noetičnega. Na ravni visoke

22 *Kephálaia hekatòn pentékonta physikà kai theologikà, ethikà kai praktikà kai kathartikà tês Barlaamítidos lýmes* 17, 1–2. To besedilo navajam po kritični izdaji, ki jo je uredil R. Sinkewicz: Saint Gregory Palamas: *The One Hundred and Fiftly Chapters*, Toronto 1988.

23 Prav tam.

teologije sta imela oba Gregorja, Palamas in Sinajski, skoraj enake misli.<sup>24</sup> Na ravni psihologije pa opazimo določene razlike.

To lepo ponazori primerjava s Kantom, točneje, s statusom domišljije v prvih dveh izdajah *Kritike čistega uma*. Cela zadeva (vsaj ko gre za Kanta) je sorazmerno dobro poznana in zato se pri njej ne bom podrobneje zadrževal. Tukaj je pomembnejše – ali je vsaj lahko ilustrativno – dejstvo, da je Palamasovo stališče po mojem bližje drugi, dokaj omiljeni verziji *Kritike*, se pravi izdaji iz leta 1787. V njej je domišljija podvržena oblasti zedinjujočega (*čistega*) principa višjega reda. Postala je funkcija uma, izgubila je prejšnjo ontološko samostojnost. Turbulence in negotovosti na ravni konkretne izkušnje, na ravni veznega tkiva, ki povezuje območji čutnosti in umnosti, so amortizirane tako, da je hipostaziran metafizični temelj biti. Gregor Sinait celo zadevo vidi precej bolj zaostreno, v odnosu do racionalnosti veliko bolj subverzivno, kar ga približuje prvi izdaji *Kritike*, tisti iz leta 1781. Domišljijaskost je Sinait videl kot konstitutivni faktor same umnosti. Zanj je umno istočasno tudi domišljijasko. In nasprotno ... Naj navedem njegove besede: »Po svoji naravi ima um /v sebi tisto/ domišljijasko, zato si vsak, ki na to ne pazi budno, lahkomiselno izmišlja različne prikazni.«<sup>25</sup> Lahkomiselno si *iz-mišljati* razne prikazni sploh ni nekaj nedolžnega. Sam (se pravi brez Boga) nihče in nikoli ni mogel odgnati »misli«, pravi Sinait.<sup>26</sup> Za kaj takega ne zadostuje duša, potreben je

24 Prepričljivo pričevanje o tem je – med drugim – ne tako davno objavljeno besedilo Sinaitove *Pridige o spremenjenju*. Prim. D. Balfour: *Saint Gregory the Sinaite: The Discours on the Transfiguration*, v: *Theologia* 52, 1981, str. 631–681, nadalje besedilo istega avtorja: *Was st. Gregory Palamas the Sinaite's Pupil?*, v: *St. Vladimir's Theological Quarterly* n° 28, 1984, str. 115–130. Podobne teze zagovarja tudi R. Sinkewicz, nav. d., str. 25–28.

25 *Peri tou pôs dei kathézesthai tôn hesyházonta eis tèn euchèn kai mè tachéos anístasthai*, v: *Philokalia*, zv. 4, Atene 1976, str. 85.

26 Nav. d., str. 81.

27 Prav tam.

Duh.<sup>27</sup> Mislim, da se iz teh navedkov lahko zasluti, da Gregor Sinajski, za razliko od Palamasa, ne verjame v nikakršna apriorna, intaktna, čista področja umnosti ali duševnosti. Integrirajoče počelo se po Sinaitu nahaja na *mestu Drugega*, tam, kjer je Duh. Ne obstaja nikakršno jedro integracije, ki bi bilo imanentno subjektu. Integracija predpostavlja drugost, posredovanje Duha (čeprav je tudi to posredovanje z mesta Drugega samo zase nezadostno; nujno je sprejetje, ki prihaja z mesta subjekta). Moramo biti previdni. Vsak radikalizem je nekaj, česar se je preprosto treba izogibati. Znana je, na primer (milo rečeno) zadržanost Gregorja Sinajskega do pojavov kot sta »norost v Kristusu« (jurodivost) ali nagib, da Bogu pripisujemo razne antropomorfne (domnevno uzrte) lastnosti.<sup>28</sup> V človeku je domišljija *tisto, kar je potencialno ustvarjalno* – a obenem *tisto, kar potencialno pervertira*. Torej, eno in drugo; istočasno. Vsaj načelno iz tega ni izvzeto nič. Niti območje sakralnega niti območje kulturnega.<sup>29</sup>

\*\*\*

- 28 Prim. *Toû en hagíois patròs hemòn Gregoríou toû Sinaítou, kephálaia pány ophélima perì entolòn, dogmáton, apeilòn kai epangeliòn, éti de+ perì logismòn kai pathòn kai aretòn kai perì hesychías kai proseuchês, hekatòn triákonta heptá*, v: *Philokalía*, zv. 4, Atene 1976, str. 60–61.
- 29 Na tem mestu lahko samo domnevamo. Zanimivo je do danes slabo raziskano vprašanje odnosa palamitov in »sinaitov«, in tudi samega Gregorja Sinajskega do pomembnih doktrinarnih prepričanj, ki so v tem času razburkali Sveto Goro (Atos v Grčiji). Imamo vtis, da so doktrinarne pozicije prvih in drugih bile skoraj enake, vendar pa Gregor Sinajski – za razliko od Palamasa – ni bil pripravljen dejavno sodelovati v procesu (ne le cerkvenega, temveč tudi pravno-političnega, v marsičem radikalističnega) obračunavanja s heretiki in pogani. Z drugimi besedami: sinaiti – ali vsaj Gregor Sinajski – so bili za razliko od najbolj izpostavljenih palamitov manj zaverovani v politiko, represijo in nasilje, ki naj bi se opravičevalo z doktrinarnimi razlogi. Verjetno ni naključje, da je sam Gregor Sinajski kazal ne-skrito previdnost do sleherne umne (ali še bolj rečeno diskurzivne) gotovosti. Tam, kjer so palamiti videli gotovost *čistih misli*, so sinaiti (če o njih sploh lahko govorimo kot o jasno razločeni meniški skupnosti na Sveti Gori) videli razlog za zadržanost in za – v primerjavi s palamiti – veliko bolj introvertirano stališče. Značilen je, recimo,

Človek je – kot smo že rekli – bitje hrepenenja. *Ek-statičnega hrepenenja*. Tukaj, na sledi enega od možnih miselnih tokov, ki izhaja iz besedil Gregorja Sinajskega, smo soočeni s fantazmatsko naravo slehernega človekovega hrepenenja, sleherne misli, slehernega hotenja. Pomembna je spoznava, pomembna je afektivnost, toda ne smemo pozabiti na to, kar med njima ustvarja amalgam – na *domišljijo*.

V bistvu slehernega hrepenenja bomo, po besedah Maksima Spoznavalca, našli *órexis phantastiké*.<sup>30</sup> Poudarek je seveda na *phantastiké*. Na *iz-mišljanju*. *Iz-mišljanje* je stvar *ideacije*. Ideacije ne moremo reducirati na okvire kognicije ali konacije. Zato, da bi *nekaj* – neki ontološki manko biti – v iskanju samega sebe lahko postalo želja oziroma hrepenenje, ni dovolj le *órexis*. Želja ne sestoji zgolj iz tenzije, zanjo ne zadostuje niti tisto zgolj simbolično. Nujna je tudi ideacija. Ideacija, ki se – na čisto fenomenološki ravni – dogaja na polju razhajanja in srečevanja mene in Drugega. Njen topos je na mestu Drugega. Na analogen način – kar pravzaprav pomeni, da smo vzeli resno napotitev na mesto Drugega – lahko razmišljamo tudi o *mestu kultnega v redu subjektivnosti*. Kultno je stvar želje. Subjekt kulta ni nezainteresirani subjekt. Nasprotno. Ne obstaja kultnost, za katero ne bi veljala oznaka *phantastiké*. Želja se vedno – četudi je posredovana izključno s prepovedjo – zgodi nekje med nami in mestom drugega. Fantazmatsko visoko zasičenim mestom Drugega, ali preprosto drugega ... Isto velja za kult, s kultom skupaj pa gre tudi kultura. Avtistične želje ni. Avtizem je zanikanje želje. Ne obstaja avtistični kult. Avtizem je zanikanje kulta. Isto velja tudi za kulturo. Avtizem je zanikanje

primer sežiganja knjig tedaj znanega kritika atoškega meništa Nikeforja Gregorasa, ki naj bi ga (po nekih pričevanjih) organiziral znani zagovornik hezihazma Nil Kabasilas, ter ostra kampanja, ki jo je proti drugačnemu načinu mišljenja vodil Genadij Sholarij, ki je bil blizu palamizmu. Prim. I. P. Medvedev: *Vizantijski gumanizem XIV-XV vv.* Sankt-Peterburg 1997, str. 40–41, 46–47, 52.

30 Prim. PG 91, 13B.

kulture. Avtizem je zanikanje življenja. Sanje so vedno nekje vmes: vedno stremijo k drugemu (to je vedel že stari Freud), a vendar vedno končajo nekako same v sebi.

Sleherna kultura, sleherni kult, temelji med drugim tudi na sanjah. Na oniričnem. Tisto, kar se tu sanja, so sanje o lastni gotovosti in trajnosti v absolutnem smislu. K simboličnemu ne pristopamo povsem racionalno. Vedno obstoji neko zavajanje, koketiranje z željo. S sanjami. Sleherni smrtnik, ravno zato, ker je smrtnik, sanja o nesmrtnosti. Pogosto je ravno to, kar je v njegovem življenju kultnega, bolj ali manj zavestna projekcija te njegove želje. Želje po nesmrtnosti, po absolutni gotovosti lastne biti.

Pansubjektivizem izključuje razliko. Hkrati pansubjektivizem izključuje osebnost. V pansubjektivizmu ni vzajemnosti. Na podoben način lahko razmišljamo o panteizmu. Ravno to je eden od razlogov, zakaj je vedno bilo tako zanimivo brati Spinozo. Vse mrgoli od strasti, telo se napenja, raste, bohoti se, osebe pa ni nikjer. Ni drugega ... Tu je celo imaginacija, vse je tu, in vendar ni nikogar. Le atributi, nikjer obličja. Marsikaj se dogaja, nikjer pa ni tistega, ki se mu to dogaja. Obstajajo zgolj dogodki – substanca je vedno ena in ista. Sleherna razlika je izključena. Preprosto ni mogoča. Osebnost je posledica – poudarjam, posledica, ne izhodišče – izkušnje napredujoče vzajemnosti; konstitutivne strukture osebnosti slonijo na dialektiki (napredujočega) inkorporiranja temeljnih načinov te vzajemnosti. Pansubjektivizem izključuje vzajemnost. Pansubjektivizem izključuje razvoj, individuacijo. Mogoč je le povratek, sleherni napredek je samo navidezen. Pansubjektivizem v strogem smislu ne pozna smrti, toda obenem ne pozna niti konkretnega osebnega življenja. Ne pozna Heideggerjevega *Sein zum Tode*, »biti k smrti«.

Vzajemnost predpostavlja množičnost, različne oblike izkušnje množičnosti. Kjer je množičnost, je življenje: življenje v svoji najbolj konkretni možni obliki. Tam, kjer je življenje, konstituirano na ta način, mora nujno biti tudi smrt.

Misel o življenju nujno vključuje tudi misel na smrt (torej, ponovno tisto *ex ouk ónton*); eno brez drugega ne gre. Sprijaznitev z lastnim življenjem – poudarjam, z *lastnim*, ne z življenjem nasploh – predpostavlja (pa naj bo to navidez še tako paradoksalno) *sprijaznitev z lastno smrtnostjo*. Odtod potencialna pomembnost kulturnega in religijskega v življenju slehernega posameznika in sleherne (teistične, ateistične, ali celo antiteistične) družbe. Zavest o smrti oziroma o lastni smrtnosti (seveda, če je zrelo ozaveščena) je pomembna integrativna prvina sleherne konkretne individuacije.<sup>31</sup> Začetek je v parcialnosti, na ravni konkretnega, senzomotoričnega – v vsakem primeru nerefleksivnega. Inicialni objekt je parcialni objekt. To, za kar se bojujemo, je življenje kot avtentičnost doživljanja sebe. *Tisto, kar iščemo*, je celovitost. Vsaj na ravni genealogije samozavesti je izhodišče *arhipelag*. Lahko bi tudi rekli, da je tisto, kar se išče, pravzaprav kultura. Ne narava ... Življenje, ki je urejeno in kultivirano, ne spontano. Fantazmatsko in simbolno sta načina iskanja, o katerem je tu govor. Neposrednost je tisto, kar je treba preseči in shraniti v spominu, ki je za avtorefleksijo največkrat nedostopen. Če bomo zadevo izpeljali do konca, si bomo slej ko prej morali priznati, da pravzaprav nihče ne gospoduje nad lastno korenino. Da – po apostolovih besedah – korenina nosi tebe.<sup>32</sup> Slehernika. Da ga nosi tisto *ex ouk ónton*, o katerem smo govorili.

V bistvu kulture – in v našem kontekstu imamo lahko kult za kvintesenco kulture – je skrit poskus prevarati čas, prelisičiti smrt. Najstrašnejša preganjalka vsake kulture je *ne-bit*. Vse drugo je lažje prenesti. Vse drugo je lažje prelisičiti. Resnični sovražnik kulture ni kaos, resnični sovražnik kulture je smrt. Smrt je starejša od kaosa. In tudi bolj nevarna. Bolj preganjalska. Že Heziodovi verzi s svojsko prepričljivostjo pričujejo o tem, da je mitu – ki je sam po sebi v

31 Prim. moje besedilo »Duša i smrt«, v: *Psihoanaliza i ontologija*, Beograd 1998, str. 13–35 (= prvo poglavje pričujoče knjige).

32 Rim 11,18.

temelju slehernega, kultnega ali kulturalnega, kultiviranja – povsem mogoče integrirati kaos.<sup>33</sup> Glede vprašanja smrti pa njegove možnosti niso niti približno tako dobre. Prej ali slej se bo vsakdo (če je na to pripravljen ali ne) znašel v položaju, ko bo – skupaj z Ivanom Iličem – moral dojeti, da v njegovem primeru *ne gre več za črevesje ali ledvico, ampak za samo življenje ...* A tedaj je za mnoge že prepozno. Dobro vemo (čeprav to pozabljamo prepogosto, da bi šlo lahko za slučaj), kako je Platon v *Fajdonu* definiral filozofijo.<sup>34</sup> Prav tako pozabljamo, kako je v svojem *Lahesu* opredelil pojem *psychês therapéia*.<sup>35</sup> In medtem nenehoma govorimo o skrbi za dušo in o raznih psihoterapijah.

Bistveni faktor zedinjenja skupine je skupna (bolj ali manj ozaveščena) domišljija. Sopripadna skupni domišljiji je skupna (ozaveščena ali ne) tesnoba. *Timor mortis*, »strah pred smrtjo«. Če dodamo še prvino polja skupne (torej medsebojne) simbolne menjave, je slika popolna. Prvo znamenje je nagrobno. Pokopališče je rojstni kraj semiotike. Prva oznaka je nagrobna. *Sêma* je – poudarjam, da tu ne gre za etimologijo, ampak za genealogijo – v osnovi tistega *seméion*. Prvi kult je kult mrtvih, prvi obred je obred pogreba. Za Tebance je umreti pomenilo *héros genésthai* – *postati heroj*. Herojem pripadajo božanske časti.<sup>36</sup> Nanje naslavljajo molitve, njim prinašajo žrtve. Imajo jih za bogove ali polbogove (*hemítheoi*).<sup>37</sup> Ena od opredelitev tako pojmovanega *heroičnega* je sveti grob. Sveti grob pojmovan kot kultni prostor. Kot označeno mesto numinoznega, paradokсно locirano v smrtnem redu stvari.

Druga stran simbolnega je smrt, ne-bit. *Sêma* predstavlja poskus ugotavljanja jasne, pomensko berljive demarkacij-

33 Prim. Heziod, *Teogonija*, 116–117.

34 Prim. Fjdn 81a 1–2.

35 Prim. Lhs 185e5.

36 Evripid: *Feničanke*, 1321.

37 Prim. Homer: *Iliada*, M 23, Heziod: *Dela in dnevi*, 160, Hymn. Hom. 31, 31, 19, 32, 19.

ske črte v odnosu živo–mrtvo. Dejstvo, da so na eni strani nedvomno mrtvi, ne zagotavlja že vnaprej življenja živim. Problem je v tem, da mrtvi ne morejo zagotoviti življenja živim zgolj po avtomatizmu binarne logike, samo s tem, da so mrtvi. Simbolno, oziroma tisto kultno, je tudi lahko mrtvo, kakor nas opozarja Nietzsche. Smrt je tedaj v grobu, smrt (oziroma odsotnost življenja) je v simbolnem redu zunaj groba, in vendar ostaja vprašanje – kje je življenje?

Pomensko na sceno potemtakem stopa odklon (ali poskus odklona) življenja od smrti. Kot apoteoza biti na neprestano prisotnem preganjalskem ozadju ne–biti. Kot poskus vzpostavljanja meje. Za nekaj takega je potrebno znamenje, potrebno je pisanje, vendar to ne zadostuje. Potrebno je še nekaj: domišljija. Skupna fantazmatika skupine. Fantazmatika, ki napaja njeno simboliko. Po analogiji s staro platonsko shemo vsi člani skupine – oziroma družbe ali občestva verujočih – *so–delujejo* v omenjeni, skupino združujoči *do–mišljiji*. Brez skupne domišljije, a tudi brez skupnega polja medsebojnega simbolnega prepoznavanja (prav pokojni prednik je vložek enovitosti rodu) kult ni mogoč. Včasih je treba besede farizejev in književnikov vzeti zares. Kar bi drugi v svoji nemosti in nevednosti zamolčali, ti v svoji prevzetnosti povejo jasno in naglas. »Učitelj,« so rekli Kristusu, »od tebe bi radi videli znamenje.«<sup>38</sup> Torej ponovno *semeion*.

Tesnoba homogenizira skupino. Zgodba jo razbremeni. Simbolno fiksira zgodbo, ohranja jo pred pozabo. Fantazmatsko jo naredi za prepoznavno. Naredi jo za človeško, živo, pretočno. Tesnoba radikalizira kult. Sili ga, da se raztegne, včasih do skrajnih meja njegove vzdržljivosti. Do tega, da se bodisi uresnični ali razpoči. Provocira karizmatičnost vodij, raznih svečenikov in prerokov. Nič ni tako labilnega, kot je skupina, soočena s tesnobo. Nič ni tako krhko kot rod, ki je soočen s smrtjo. Nujen je totem, išče se fetiš, zlato tele. Človek je bitje, ki išče Boga. To hrepenenje je – po besedah

38 Mt 12,38.



Bazilija Velikega – preprosto prirojeno.<sup>39</sup> Če ni Boga, je tu totem. Malik. Praznino je nekako treba izpolniti. Včasih s čimerkoli. Vsak primitivni, zmedeni kult, vsaka skupina, ki jo pritiska tesnoba, je utemeljena na nenadzorovani hipertrofiji pomenskega reda. Vsaka drugost – vsaka negotovost – požira *semeïon*, »znamenje«. Dogaja se narcisistična idealizacija, homogenizacija. Homogenizacija na ravni magičnega mišljenja, na način nekega podaljšanega – seveda le navideznega – razlaganja. Posledica je zapiranje vase, v lastno semantiko. Izguba življenja. Pa še nekaj. Potencialno nasilje, *ressentiment*. Moč tesnobe je neposredno proporcionalna moči udarca, ki ga bo skupina namenila odpadniku ali družba neki svoji partikularnosti, svoji manjšini. Udarcu daje legalnost nerefleksivna oziroma neozaveščena (nedecentrirana, do same sebe nekritična) domišljija. Fantazma. Sam udarec je (podobno bolečini, ki jo izzove) nekaj realnega in kot tak nima nič skupnega s pomenskim. Udarec prihaja s strani reda slehernega možnega znamenja.

Fantazma – podobno kot mit, podobno kot sanje – zanika običajno pojmovano časnost. Želja jo naredi živo, preprosto jo prisili k življenju. Časnost fantazme ni – in ne more biti – časnost nepovratne linearne sukcesije. Številskost fantazme ne sledi številskosti gibanja urinega kazalca. Možni so različni preobrati, bistveno pa je, da je želja zadovoljena in zgodba prepričljiva.<sup>40</sup>

39 *Hóroi katà plátos*, v: *HAPANTA TA ERGA* 8, Thessalonike 1973, str. 186–187.

40 Sijajno šaljivo in parodirano podobo tega vprašanja nam daje Thomas Mann v zadnjem zvezku *Jožefa in njegovih bratov*. »V resnici in v stvarnosti pa je bila prerokovana sedmica videti bolj podobna petici. Vendar se giblivo življenje ni jasno in brezpogojno usedlo ne na to ne na drugo število, saj tudi rejene in mršave letine niso z enako natančnostjo prihajale iz naročja zemlje, ne tako enoumno in nesporno jasno v medsebojni primerjavi, kako je faraon videl v sanjah prihajati rejene in suhe krave. Rejena in suha leta so prihajala kakor pač v življenju, niso bila vsa enako rejena in suha. Med rejenimi jih je bilo nekaj, ki bi jih gotovo ne mogli imenovati mršava, pri maj-

Logika fantazme subjektu, ki se poraja, ponuja možnost njegove – seveda bolj ali manj narcisistične – eksistence zunaj okvira dominacije načela realnosti. Biti subjektu pomeni preseči lastno končnost. V bistvu je fantazma *ponavljanje*, prevlada *istega* v odnosu do *drugega*, *gotovega* v odnosu do *negotovega*; ali preprosto rečeno, ukinjanje cezure med bitjo in željo. Torej krog. V ospredju je ponavljanje, specifična prisila ponavljanja. Posledice tega so – tako na individualni ravni kakor na ravni skupine – lahko daljnosežne. Tako pride do obsedenosti kulture – oziroma kulta – s seboj, z lastno simbolno podobo. Z lastno predstavo o sebi, ki je največkrat narcisistično prenasičena. Z lastno semantiko in semiotiko. Z lastnimi znamenji. Kar tu grozi – da ne rečem, kar vedno in nujno prodre –, je običajna ritualizacija življenja, njegovo kultiviranje, kultiviranje ustvarjenega/snovnega.

Običajskost prej ko slej profanira kult. Obsesivna predvidljivost pogoltne *ek-statični* čas. Materija zagospoduje. Duh se opoteka, postaja pasiven. Mučijo ga razne stvari, najbolj pa manko življenja. Duh preprosto ne prenese togosti. V bistvu je vsaka togost profana. Red je nekaj povsem drugega: togost je deviacija reda. Duh nedvomno ni arhaičen. Obenem pa ne more biti niti totalitaren. Togost je perverzija tesnobe. Totalitarnost je končna muka ustvarjenosti/snovi ustvarjenine, ki se zaveda same sebe in ki – opotekajoč se – poskuša samo sebe utemeljiti v sami sebi (z vsó silo podjarmljevanja drugih, ki ji je dosegljiva). Profano je tolažba

čkeno kritični uravnanosti pa prav gotovo srednje rejena. Mršava leta so bila sicer vsa zadosti mršava, prav gotovo pet, če ne celo sedem; vendar se je med njimi izmuznilo nekaj let, ki niso dosegla skrajne najnižje ravni revščine, temveč so se približala napol znósnemu, tako da bi jih mogoče, če bi ne bilo prerokbe, niti ne prepoznali kot jalova ali prekleta leta. Tako pa so jih iz dobre volje šteli zraven. – Govori nemara vse to proti uresničenju? Nikakor ne. Uresničenja sploh ni mogoče spodbijati, saj so vendar dejstva znana – dejstva naše zgodbe, iz katerih obstaja, brez katerih bi je sploh ne bilo ...« Thomas Mann, *Jožef in njegovi bratje*, Ljubljana 1985, str. 211, prev. Janko Moder.

totalitarnega. Če že ni Duha, je togost edini vložek njegove prepričljivosti. Pristnost je seveda izgubljena.

Sleherni pristni kult mora – ravno zato, ker je pristen – vsebovati nekaj, kar je za običajskost, za zgolj profanost, potencialno subverzivno (čeprav se to na prvi pogled ne vidi). Nekaj nevarnega. Kult vsebuje nekaj živega. Tisto, kar je v kultu živo, je pristno. Tu ni laži, ni prevare. Živi odnos do tesnobe, ki se nahaja v njegovem temelju, odpira kult za radost numinoznega. Za vsesplošno liturgično slavlje. Kajti tam, kjer je tesnoba, je tudi življenje. In kjer ni radosti, ni življenja. Kjer ni življenja, ni niti tesnobe. Običajskost stremi k entropiji življenja. Do tesnobe poskuša biti anestetična. Običajskost lahko zgolj posnema veselje s tem, da jo v obliki raznih – v osnovi profaniziranih – simulakrov vsiljuje svojim konzumentom. Kult pa, če je res kult, ne funkcionira tako, ali vsaj ne v celoti. Običajskost noče vedeti za presečenca, za drugost, za tesnobo. Celo za veselje ne. Kult pa, če je res kult, vse to vedno skriva. Obstajajo razne kulture. Nekatero so razsvetljene – natančneje rečeno, stremijo k razsvetljenosti –, poleg njih pa obstajajo kulture bizarnosti in sramote, zla in kolektivne norosti. »Kultura ni brezpogojno dobro,« je pravilno opazil Florovski, »ampak prej področje neizbežne dvopomenskosti in zapletenosti.«<sup>41</sup> Usoda kulture je njena obsojenost na zgodovino. Na človeškost. Na relativnost. »Eshatologija, radostna in žalostna, je vedno proizvod nekega historiozofskega razumevanja ... ne pa čiste izkušnje.«<sup>42</sup> »Nobena kultura ne more biti dokončna in dovršena.«<sup>43</sup> Kar je v celi zadevi človeškega, je preprosto neizogibno. Neumnost in banalnost – vsi smo temu priče – lahko huje zaslužnjita človeške duše kot najstrašnejši korobač. Božje posredovanje, utelešenje druge Osebe Svete Trojice, v tem oziru

41 G. Florovski: »Vera i kultura«, v: *Hrišćanstvo i kultura*, Beograd 1995, str. 9.

42 G. Florovski: »V mire iskanij i bluždenij«, v: *Iz prošlogo russkoi mysli*, Moskva 1998, str. 190.

43 Nav. d., str. 21.

ni spremenilo nič bistvenega. Kristus je s svojo pojavitvijo, s svojimi besedami in s svojim delovanjem, veliko bolj provociral človeško sovražnost in nizke strasti, zlo, sebičnost in razne podlosti, kot pa da bi skušal (mimo ljudi, njihove svobode in zrelosti) urediti zadeve po načelu *Deus ex machina*. Navsezadnje nam nič ne more preprečiti tega, da bi – brez sleherne patetičnosti – zgodbo, ki so nam jo ohranili evangelisti, razumeli v bistvu kot pripoved o nevrnjeni ljubezni. Svet je oder strasti. Božja usoda je – in v tem je paradoks odrešenjske ojkonomije Božjega Sina – v človeških rokah.<sup>44</sup> Grabežljivost, vojne, bratomori – to so, kot trdi Teodor Metohit, korenine imperija.<sup>45</sup> Vsakdo si *do-mišlja* nekaj svojega, vsakdo si *iz-mišlja* nekaj o sebi, toda vse te fantazije izključujejo fantazije drugih. *Mitsein* je okvir konstituiranja in dogajanja strasti, človeških strasti. *Pankósmion théatron, vsevesoljno gledališče*, znova z izrazom Teodorja Metohita.

Napačno je torej razmišljati o kulturi bogov, o nekakšnem polisu bogov. Polis je človeška zadeva, v polisu živijo ljudje. Njihovo življenje je urbano. Ljudje nujno potrebujejo kult. Ljudje so dediči kulture. Pritiska jih tesnoba. Hkrati pa hrepenijo po ljubezni in sreči. Bogovi vse to že vnaprej imajo. Za njihovo bit je značilna polnost in preobilje vsega. Radost. Njihova časnost je oropana vsake negotovosti. Nasprotno, povsem gotovo je, kaj se bo zgodilo z vašim življenjem, če enkrat čudežno okusite *ambrozijo*. Človek, kot je zapisal Aristotel, živi na političen način. Njegov kraj je zemlja, naseljena zemlja: prostor, ki je urbaniziran. Le v takem svetu je človek lahko človek. V nasprotnem primeru bo bodisi umrl ali zblaznel. Zunaj polisa lahko obstanejo le

44 Značilne so besede Maksima Spoznavalca: »Njega, ki se je zaradi nas človekoljubno spustil k nam, ne smemo zadrževati tu doli, temveč se moramo /skupaj/ z Njim povzpeti k Očetu ...« (PG 90 1133D). Prim. moj prevod: Sveti Maksim Ispovednik: *Gnostički stoslovi*, Beograd 1996, str. 85, ter 117–118.

45 Prim. I. P. Medvedev: *Vizantijskij gumanizm XIV–XV vekov*, Sankt-Peterburg 1997, str. 152.

divje zveri in bogovi. Anahoretska, puščavniška pot je le za redke. A vendar, tudi tedaj veljajo besede Florovskega, da celo tisti, »ki zapuščajo svet, ne morejo mimo temeljnega problema: tudi oni morajo graditi "družbo" in zato ne morejo biti brez osnovnih prvin človeške kulture...«<sup>46</sup>

Ustvarjenost kulture pričuje o njeni ontološki nestalnosti, v nekem smislu celo relativizmu, krhkosti. Ustvarjeno je, ampak prav tako bi lahko *ne bilo*. Obstaja smrt, obstaja pozaba ... Slehernna kultura zaupa v spomin, v staro orfično *Mnemosýne*. V *Mnemosýne* kot mater – ali še bolje, kot maternico, *métra* – slehernega možnega kulta in kulture. Redke so kulture, ki imajo – in še za te to velja le v redkih trenutkih – dovolj moči, da sprejmejo prihodnost. Pogosteje se sedanjost zapolnjuje z znamenji preteklosti. Z lažnimi spomini. Lažnost spomina (*mnéme*) implicira lažnost biti. Njeno propadanje. V naravi časa (*chrónos*), pravi nekje Maksim Spoznavalec, je to, da nam s *posredovanjem pozabe* (*dià léthes*) nesramno krađe. Oropa nas tistega lepega (*kalôn*), ko iz naše zavesti povsem izbriše vse njegove *podobe in slike* (*týpous kai eikónas*).<sup>47</sup> Prepušča nas banalnemu, izpraznjenemu, sterilnemu. Dušijo nas lažna znamenja, mrtve črke. Kultura laži. Vsakdo ne more biti Marcel Proust. Največkrat se človek vda. Dvigne od sebe roke. Kajti »pozaba je veliki tiran in nobena izmed vseh človeških strasti ne premaga človeka s tako lahko koto«, kakor beremo pri Nikolaju Kabasilasu.<sup>48</sup>

Metafora polisa je *agora*, govor agore pa je nemogoče popolnoma poenotiti. Agora je govorjenje mnogih. Sedanjost govornice. Polifonija, pogosto kakofonija. Isto velja za kulturo. Kjer je kultura, imamo tudi državo. Že predsokratik Damon

46 G. Florovski: »Vera i kultura«, v: *Hrišćanstvo i kultura*, Beograd 1995, str. 24.

47 *Mistagogijo* Maksima Spoznavalca tukaj navajam po kritični izdaji: H. Soterópoulos: *He Mystagogía tou hagíou Maxímou tou Homologeté*, Atene 1993, str. 140–142.

48 Nikoláou Kabásila: *Hermeneía sté Theía leitourgía, Thessaloníke* 1979, str. 120.

je opozoril: »Še nikjer se niso spremenile glasbene zvrsti, ne da bi spremenili tudi temeljni državni zakoni«.49 Kultura je delo mnogih. Spomin mnogih. Pozaba mnogih. Vsak narod vedno živi v državi, kakršno si zasluži. Država je aktivni okvir, polje konkretne pragmatizacije kulture. Kultura je zrcalo naroda, in kot taka ne more biti dar bogov. Ustvarjajo jo ljudje, oni so zanjo odgovorni. Sleherna ideja o možnosti ustvarjanja popolne, idilične simfonije med državo in kulturo je po sebi globoko utopična. Nerealna. Zgodovina nas prepričuje, da lahko na podoben način razmišljamo tudi o odnosu med državo in Cerkvijo. Idila je v svetu ustvarjenega možna le kot nedvomno prijetno, a vendar zelo prehodno odstopanje od splošnega nereda. Od zmešnjave strasti in norosti. To nika- kor ne pomeni, da si lahko privoščimo luksuz zatiskanja oči pred pomembnimi vprašanji odnosa med državo, kulturo in kultom oziroma Cerkvijo. Nasprotno. Če življenje v tem svetu ne more biti idilično, to še ne pomeni, da ne more biti boljše (oziroma bolj popolno, pristno), kot je. Razsvetljenost ni garant sreče, toda do neke mere daje vsaj nekakšno mož- nost, da se izognemo tistim nesrečam, ki niso neizogibne. Tudi to ni tako nepomembno. V nekaterih zadevah je dovolj enostavno odpreti oči. Na žalost nam ravno tega tako po- gosto manjka. Odtod zmeda in kakofonija. Na agori celo (do neke mere, kajpada) lahko toleriramo kakofonijo, v kulturi ne. Imperativ kulture je polifonija. Bogoslužna govorica pa je nekaj povsem drugega. Ali bi vsaj morala biti ...

Bogoslužna govorica ni govorica polisa, ni govorica agore. Retorika kulta ni retorika vsakdana. Govorica kulta je vedno govorica Enega. Obredna govorica. Isto lahko po- novimo, ko gre za spomin kulta. Za kultno, liturgijsko *mné- me*. Časnost kulta ni časnost agore. Časnost kulta sloni na paradoksu arhajskega perfekta. Na tistem *bilo je* za katerega (po besedah *Liturgije* Janeza Zlatousta) velja *vedno in zdaj in vekomaj*. Toda kultura je vedno nekje vmes, med kultom

in agoro. Med sedanjim trenutkom in »velikim časom«, o katerem je svojčas govoril Bahtin. V tem je njena potencialna svežina, toda tudi njeno nič manj potencialno barbarstvo. Zdi se, da eno ne more obstajati brez drugega. Nasprotje, ki ga je poudaril Nietzsche – nasprotje med *cogito ergo sum* in *vivo ergo cogito* –, je eden izmed številnih možnih pokazateljev takega stanja.





## TRIADOLOŠKI OKVIRI PERSONOLOGIJE SVETEGA GREGORJA IZ NISE

Za sv. Gregorja iz Nise je personologija – govor in veda o osebi – najprej poseben *lógos* v smislu človekovega odnosa do Boga in do bližnjih. Ravno zato ima Gregor skoraj vedno, ko govori o osebi, v mislih neki proces, neko dogajanje, nikakor ne le stanje oziroma danost.

Človek je po svoji naravi *nujno spremenljiv* (*treptês de phýseos ón kat' anánken*); še več, gre za to, da človek le s spremembo (natančneje: iz spremembe, iz predrugačenja, *ex alloióseos*) lahko počelu (*arché*) svoje biti (*eínai*) pridobi stvarnost. Za kakšno spremembo gre? V prvi vrsti za spremembo oziroma *prehod* (*párodos*) iz *ne-bivajočega v bit* (*ek toú mè óntos eis tò eínai*). Božanska moč, živi Bog, obrača oziroma prevaja *neobstoj*, torej *ne-bit* (*anyparxía*) – v *obstoj*, to je v bit. Toda to ni vse. Obstaja še neki pomemben vidik spremenljivosti, ki je imanentna človekovi biti. Človek je ustvarjen kot *mímema tês theías phýseos*, pri čemer je treba poudariti, da je sama *mímema* tu pojmovana skrajno dejavno. Človek ni statična replika dejavnega Boga, ampak ontološko utemeljujoče in vedno dejavno *posnemajoče z-gledovanje* (*mímesis*), v katerem se kot stvaritev *zgleduje po osebi Boga kot Stvarnika*.<sup>1</sup> Smisel zgledovanja je sprememba. Smisel spremembe je preobrazba (*metamórphosis*). Smisel preobrazbe je življenje. Ko se bo človek vse bolj jasno *zrcalil* v Drugem (to pa je za Gregorja le druga beseda za z-gledovanje), bo vse bolj postal podoben temu Drugemu. Podoba se bo vse bolj *u-podabljala* po svojemu Arhetipu. So-spremenila se bo.<sup>2</sup> Človekova oseba se bo spremenila. Prestopila bo meje

- 1 Gregoriou Nýsses: *Lógos katechetikòs mégas*, v: *ERGA* zv. 1, Thessaloníke 1979, str. 464.
- 2 Dober primer za to je uvodni odstavek prve pridige o Visoki pesmi: »... Vi, ki ste nase sprejeli samega Gospoda Jezusa Kristusa z njegovim svetim oblačilom in ki ste se z Njim so-spremenili proti

lastne snovne – in s tem smrti podvržene narave.<sup>3</sup> V njej bo postopoma in vse bolj – vedno v sozvočju z že doseženo ravnijo duhovne zrelosti – prihajal do izraza čudežni proces mistične preobrazbe oziroma poboženja človeške narave.<sup>4</sup>

Sprememba Gregorju vedno pomeni določeno *gibanje* (*kínesis*). Gibanje je *dogajanje*, sprememba je posledica ali plod tega dogajanja. Sprememba je – naj navedem neko Gregorjevo opredelitev – *gibanje, pri katerem iz nečesa, v čemer smo, vedno prehajamo v nekaj drugega*.<sup>5</sup> Kot vidimo, je njegova opredelitev *spremembe* bistveno dinamična; zadeva spreminjanje samega načina bivanja (se pravi tistega eksistencialnega stališča, ki ga je že Gregorjev starejši brat Bazilij opredelil s sintagmo *trópos hypárxeos*, »način obstoja«). Poudarek ni na neki abstraktni substancialnosti (na tem, *kaj* obstaja), ampak na tistem, *v čem* (še točneje: v kom ali zaradi koga) obstaja. Kako *kaj* sploh obstaja? Kako *biva*? Kateri je dejanski modus bivanja? Tukaj Gregor razmišlja kot pravi Kapadočan. Ontološko najtemeljnejša kvaliteta biti je zanj opredeljena s tistim *glede na kaj* (natančneje: *glede na koga*) se biva. Ko so Kapadočani tako na ekstatičen način opredelili

brezstrastnosti in večji božanskosti (*mállon de hoi autòn tòn Kýrion Iesoùn Christòn metá tês hagías autoù stolês endysámenoi kai symmetamorphothéntes autôi pròs tò apathès kai theióteron*)«. Sprejeti nase spremenjenega Kristusa pomeni so–spremeniti se z Njim. Zanimivo je, da na tem mestu v novogrškem prevodu piše *syschematistéka-te*. So–spremeniti se pomeni so–upodobiti se oziroma svojo človeško podobo narediti za podobno Njegovi božji podobi. Prim. Gregoriou Nýsses: *Exégese stà Ásmata, Lógoi A' – IE'v; ERGA zv. 7, Thessaloníke* 1989, str. 22.

- 3 »Človek presega svojo lastno naravo: iz smrtnega postaja nesmrten, iz prehodnega trajen, iz začasnega večen; z eno besedo – iz človeka postaja Bog«. Prim. Gregoriou Nýsses: *Eis toùs makarismoús, Lógoi A' – H', ERGA, zv. 8, Thessaloníke* 1989, str. 252.
- 4 Krščansko razumevanje pojma *paideía* je namreč – kot je upravičeno pripomnil W. Jaeger – razen antične *mórphosis* vsebovalo tudi povsem krščansko *metamórphosis*. Prim. W. Jaeger: *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard 1961, str. 97.
- 5 Gregoriou Nýsses: *Lógos katechetikòs mégas*, nav. d., str. 464.

naravo biti (kajti zanje je bit vedno utemeljena v odnosu do drugega), so v same temelje obstoja uvedli kategorijo *poistovetenja*. Biti je za njih pomenilo *bivati z Drugim v odnosu medsebojnega istovetenja*.

Ena najpogostejših prispevkov v Gregorjevih spisih je *metafora zrcala*. Človek se *zrcali* v Bogu, Bog se *zrcali* v človeku.<sup>6</sup> »Kakor zrcalo se duša podstavlja (*hypothēsa*) Božji čistoti, zato da se bo po (svojem) udeležanju in po razodetju Pralika lepote v svoji notranjosti (po Njem) oblikovala (*hóste katà metochèn kai empháneian toû prototypon kállous kai tò en autēi morphothēnai*)«. <sup>7</sup> V tej bogočloveško vzajemni soodnosnosti medsebojnega *zrcaljenja* Boga in človeka je utemeljujoči dinamizem osebnega. Osebnost vsakega konkretnega *prósopon-a* (= osebe) je utemeljena v nepovnljivosti njegovega živega *zrcaljenja* v nekem drugem, prav tako personalnem *prósopon-u*.<sup>8</sup> Bog človeka nagovar-

- 6 Zanimivo je, da je Jean Daniélou v tem prepoznal možne Gregorjeve reminiscence na Platona (posebno na Fajdra 69c). Prim. J. Daniélou: *Platonisme et théologie mystique*, Pariz 1944, str. 224, in isti: *La théoria chez Gregoire de Nysse*, v: *Studia Patristica XI* (1972), str. 130–145.
- 7 Gregoriou Nýsses: *Peri parthenías*, v: *ERGA*, zv. 9, *Thessaloníke* 1990, str. 78–80.
- 8 Tukaj se vsiljuje analogija z Lacanovo razlago fenomena *zrcalne stopnje*. »Dovolj je, če zrcalno stopnjo pojmuje kot *istovetenje* v najglobljem pomenu, ki ga analiza daje temu pojmu, oziroma kot metamorfozo, ki se dogaja v subjektu, ko si ta prilašča sliko (oziroma podobo – *image*)...« (Écrits I, str. 90). Po mojem mnenju bi se vsaj glede dvojega Kapadočani strinjali z Lacanom: najprej glede tega, da do primarne *subjektivizacije subjekta* prihaja po posredovanju *zrcalnega istovetenja* z drugim, in nadalje glede tega, da je osebnost ontološko in razvojno zaokrožena šele z *intervenco logosa* (ki seveda prihaja z mesta Drugega). V obeh primerih, tako pri Kapadočanih kot pri Lacanu, je najgloblji temelj osebnosti (ali subjektivnosti, kot bi se izrazil Lacan) *desubstancionaliziran*. Oseba ni samoumevna posledica nekega predpostavljenega abstraktnega bistva. V genetičnem smislu ni samozadostna monada. Oseba je dinamična rezultanta medosebnega so–odnosa. Pri tem, ko tu govorim o možni analogiji med Kapadočani in Lacanom, ne mislim v prvi vrsti na neko možno

ja, človek Bogu odgovarja. Njuno medsebojno *so-zrcaljenje* je drugo ime za njun medsebojni *so-odnos*, za dialog. To je z Gregorjevimi besedami izražena srčika kapadokijske personologije. Človek biva (oziroma postaja) to, *kar je* (se pravi *oseba*), *ko se zrcali* v Drugem in v odnosu do Drugega, oziroma ko biva v Tistem in v razmerju s Tistim, *kar ni on sam*. Konstitutivni moment sleherne osebnosti je neko neizogibno »v odnosu do«. Bit brez te utemeljujoče refleksivnosti Drugega postaja privid, izgublja lastni temelj, izginja in umira. Človek najde sebe v Drugem, točneje rečeno v lastni refleksiji Drugega. Ko se najdeva v Drugem, transcendirajo obstoječe razhajanje ne-bit in biti. Utemeljuje se. Postaja in biva. Realnost sprejemanja Božanskega nase (to pa vsekakor pomeni tudi sprejemanja vase, v svojo dušo) terja skrajno radikalno gesto: *narediti iz svoje duše odsev* (kar tukaj pomeni: *zrcaljenje-v-sebi*) *presežne bitnosti* (*en tōi mimeísthai pos tèn hemetéran psychèn tèn hyperkeiménon ousían*).<sup>9</sup> Metafora *zrcala* dopolnjuje metafora *videnja*. Videti (*ideîn*) Gregorju pomeni isto kot imeti (*scheîn*).<sup>10</sup> Videti Drugega je isto kot imeti Drugega, spoznati Drugega, biti z Drugim. Enotnost *videnja* in *dejstva*, *da nekoga imam*, je uresničena v polju medsebojnega *sozrcaljenja*. Videti tukaj pomeni predvsem *videti, da sem viden*. Na sebi prepoznati pogled Drugega, pogled, ki je usmerjen vame. Takšno videnje je vedno videnje *pogleda* nekoga, ne abstraktnega

doktrinarno analogijo. Nasprotno. Ni namreč sporno, da se njihovi nauki v marsičem razlikujejo, ponekod celo med seboj izključujejo. In vendar se nam utemeljujoče strukture smisla in pomena, ki določajo njihovo mišljenje, po nekaterih svojih pomembnih potezah (in pod določenimi pogoji) lahko pokažejo kot analogne. Tukaj mi gre prav za to strukturalno analogijo. Prim. Jacques Lacan: *Le transfert*, *Le séminaire livre VIII*, Pariz 1991, str. 59, 67, 401–460.

9 Gregoríou Nýsses: *Díálogos peri psychês kai anastáseos ho legómenos tà Makríneia*, v: *ERGA* zv. 1, Thessaloníke 1979. str. 302.

10 »Po (Svetem) Pismu,« pravi Gregor, »videti (*ideîn*) namreč označuje isto kot imeti/prejeti (*scheîn*)«; *Eis tous Makarismoús*, v: *ERGA*, zv. 8, Thessaloníke 1989, str. 230.

*bistva*. Videnje je *občestvo*, občestvo pa predpostavlja *razliko oziroma drugost ter razmerje oziroma odnos*. V vsakem primeru – vsaj ko gre za Gregorja iz Nise – je nujna predpostavka videnja med–osebnost, *interpersonalnost*.<sup>11</sup> Naš Gregor ni Avguštin, ki je tako videnje kot uvid postavil v območje monološkega; zanj je videnje najprej stvar odnosa, diade, dvojstva. Videnja nikakor ne moremo reducirati na *videti*; za svojo predpostavko mora imeti tudi neki *biti viden*.<sup>12</sup> Spomnimo se posrečenega Sartrovega izreka: *človek je gledana bit*. »Kjerkoli sem, me nekdo gleda«. Bit za drugega (natančneje za njegov pogled) *je stalno dejstvo moje človeške resničnosti*. Glede tega bi se Gregor očitno strinjal s Sartrom. Pred vsakim *samogovorom* (ne glede na to, koliko je ta pretanjen) se mora – vsaj po mnenju Kapadočanov (in Sartre jim v tem sledi) – zgoditi *dialog*; v srcu slehernega pristinega dialoga pa bomo našli neko živo srečanje, realno soočanje medsebojno usmerjenih pogledov. Brez tega je dialog zgolj izumetničenost. Natančneje rečeno: brez tega niti ni dialog. V tem primeru gre zgolj za bolj ali manj prepričljivo simulacijo dialoga in nič več. Šele videnje tujega pogleda (torej tisto: videti, da sem viden; videti, da me

- 11 Prav v tem se njegovo pojmovanje razlikuje od navidez podobnega platonskega. Čeprav je – kot Heidegger upravičeno trdi tudi o Platonu (in tudi o njegovih številnih duhovnih dedičih) – *paideía* predpostavljala neko *oblikovanje* (Prägung) in neko *vodenost prek podobe* (Geleit durch ein Bild), je pri njem *tisto uzrto* (torej sama *idéa*) navkljub svoji nedvomno vzorčni izvrstnosti absolutno oropano možnosti, da bi na pogled smrtnika odgovorilo s svojim pogledom. Z drugimi besedami: *idéa* ima lahko samo *videz*, ne pa tudi *pogleda*. Navsezadnje je *idéa* le substancialističen, nikakor ne tudi personalističen izraz možne predstave popolnosti biti. Prim. M. Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit*, v: Wegmarken, Frankfurt am Main 1978, str. 125.
- 12 O specifičnosti Avguštinovega razumevanja *metafore zrcala* prim. H. Leisegang: *La connaissance de Dieu, de l'âme et de la nature*, v: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 17 (1937), str. 145sl.; isto besedilo je dostopno tudi v nemščini: *Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur*, v: Zeitschrift für philosophische Forschung 4 (1950), str. 161–183.

vidijo) ukinja osamljenost. Z menoj je Nekdo. Tisti Nekdo, čigar pogled občutim na sebi.

Gregor nas prepričuje: »Že sama beseda Bog (*theós*) izhaja iz Njegove dejavnosti gledanja (*ek tês eoptikês energeías*); saj se Božanstvo (*tò theïon*) nahaja povsod, vse zre (*pánta te-âsthai*) in vse umeva ... odtod pomen Njegovega imena. Kajti tisti, ki pravi O, Bog, pazi, varuj me<sup>13</sup> in O, Bog, poglej<sup>14</sup> in Bog pozna skrivnosti srca<sup>15</sup>, nam razkriva pomen te besede; razkriva nam, da je *theòs* dobil ime po *theâsthai*. Saj ni razlike med *varovati*, *poznati* in *videti*. Ker videc gleda videnega, je Bog upravičeno imenovan Videc videnega.«<sup>16</sup> »Ali ne kličemo *Theós* tistega, ki nad vsem bedi (*ho ephorôn*) in ki vse nadzoruje (*epiblépon*) /ravno/ zato, ker vse gleda (*theâsthai*)?«<sup>17</sup> Ontologija samozavedajoče se osebne biti je ontologija vrnjenega pogleda. Bog je Tisti, ki gleda.<sup>18</sup> Ker je človek oseba, Bogu vrne pogled (ali pa ga ne vrne). Zato naš Gregor ni Sartre in ne trdi, da *pogled drugega skriva njegove oči*.<sup>19</sup> Nasprotno. Človek, če to zares želi, Bogu lahko svoj pogled vrne (lahko pa ga od njega odvrne). To je sad njegove bogopodobnosti in svobode. Z očmi spremenjenega smrtnika se lahko potopi v vedno žive oči nesmrtnega Boga. Za takega človeka je »videnje (*theoría*) božjega obraza (*prosôpon*) – neskončna hoja za Njim«, saj »tisti, ki želi videti Boga, lahko uzre Želenega le tedaj, če hodi za Njim«. <sup>20</sup> Videnje je sad hoje–za, medtem ko sama hoja–za – hoja po sledi oziroma dejavno

13 Ps 54,3.

14 Ps 43,22.

15 Ps 43,22.

16 Gregoríou Nýsses: *Katà Eunomíou, Antirrhethikòì Lògoi A' – B'*, v: *ERGA* zv. 2, Thessaloníke 1987. str. 598.

17 Gregoríou Nýsses: *Exégese stà Ásmata*, nav. d., str. 160. Skoraj iste misli je mogoče najti tudi v njegovem delu *Pròs Ablábion, Perì toù oíesthai légein treís Theoús*, v: *ERGA*, zv. 4, str. 34–36.

18 Nekoliko podobna (pogojno rečeno *etimološka*) stališča je v svojem osmem pismu zastopal tudi Gregorjev starejši brat, Bazilij Veliki.

19 Nav. d., str. 269.

20 *Exégese stà Ásmata*, nav. d., str. 388.

posnemanje – določa smisel in potek individuacije. S tem se človek v resnici loči od vsega drugega stvarstva. Bog je Tisti, ki gleda, stvarstvo pa je tisto, kar je videno. Toda po drugi strani človek ni le viden, ampak se od njega pričakuje veliko več: to, da Bogu pogled vrne. Da svoj *prósopon* dvigne do višine videnja Boga, do mističnega zrenja, motrenja (*theoria*). Do paradoksnega videnja z nevidenjem.<sup>21</sup> Le na ta način se njegova oseba lahko ontološko utemelji kot neki predvsem osebni pogled–v–odnosu, *pròs–óps*.<sup>22</sup>

Govoriti o ontologiji pogleda pomeni govoriti o osebni ontologiji samozavedajoče se biti.<sup>23</sup> Rečeno je bilo: *Ho lýchnos toû sómatós estin ó ophthalmós*,<sup>24</sup> »luč telesa je oko«. Vemo, da je že Platon govoril o *duševnem videnju* (*he tês psychês ópsis*)<sup>25</sup>, ki je značilnost *očes duše* (*tà tês psychês ómmata*).<sup>26</sup> Toda če je Platon smisel duhovnega videnja povezoval pretežno z *gibanjem navzgor* (*anágei áno*)<sup>27</sup> oziroma z gibanjem k področju neskaljene abstrakcije, večnega sveta idej, je Gregor iz Nise v njem videl prvinsko človekovo težnjo h gibanju proti *Drugemu*. Kapadokijski očetje (in z njimi seveda Gregor) so s tem, da so povezali gotovost biti osebe s prisotnostjo Drugega, podredili substancialnost narave ekstatičnosti osebnega. Težišče osebe ni in ne more biti v

21 Prim. *Peri aretês ètoi eis tòn bíon Moyséos*, v: ERGA, zv. 9, Thessalonike 1990, str. 256–260.

22 Prim. Christos Jannaras: *Tò prósofo kai ho éros*, Atene 1987, 4. izd., str. 21–22.

23 Prim. »Delo (*érgon*) naših oči je prepoznavanje prijateljev in sovražnikov, da bomo resničnega prijatelja ljubili z vsem srcem, dušo in silo in bomo v odnosu do sovražnika odločni. Toda oči so tudi vodnik v /drugih/ naših dejavnostih: učitelj dobrih del in vodja na naši poti do Boga. Delo očiščenega, zdravega /duhovnega/ očesa se v odnosu do drugih delov telesa /najbolje/ vidi v vzvišenosti življenja.« *Exégese stà Ásmata*, nav. d., str. 240.

24 Mt 6,22 in Lk 11,34.

25 Drž VII 519b 3.

26 Sfs 254a 10.

27 Drž VII 533c 7– d 3.

njej sami. Oseba ni samozadostna monada, ampak potrebuje Drugega. In potrebuje biti–drugo, drugo–bit, *Anderssein*, kot bi rekel Hegel.<sup>28</sup> Gotovost biti temelji na *odnosu do drugobiti*. Oseba je oseba le v skupnosti z drugimi osebami. Samo dejanje utemeljuječega *zrcaljenja* v Drugem je počelo (*arché*) človekove osebne ekstatičnosti. Če jaz nisem *jaz* tako, da bi bil *a priori* zasidran v sebi, tedaj postajam *jaz* šele takrat, ko se zrcalim v Drugem, ki tukaj predstavlja moj Ti oziroma mojo *drugobit*. Njegov Ti, ki je zrcalo moje biti, je postal temelj moje osebnosti. V tem primeru je moje zrcaljenje moja *ekstaza*.

Človeški um (*noûs*) je *zrcalo zrcala* (*katóptrou kátotron*). V njem se zrcali zrcalo samo. V njegovi osebi se zrcali Božja oseba. Če je um ikona Najlepšega oziroma Boga (in krščanska dogmatika nas prepričuje, da je s tem tako), bo tudi on – človek – lep (kakor je lep Bog), če bo pač s svojo zemeljsko bitjo zrcalil nebeško lepoto Prapodobe. Za Gregorja iz Nise *ikona* (opozarjam, da je zanj sam človek v nekem smislu ikona) ni le reprodukcija, ampak predvsem *refleksija*. Originalna refleksija. Ikona ne *reproducira*, ampak *reflektira*, odraža. V tem je njena skrivnost. Še več, ikona je lahko ikona le, če v sebi (natančneje rečeno *s seboj*) zrcali neko sebi transcendentno drugost. Izvirnost. Nekaj nepojmljivega. Vse dokler bo v stiku s to, zanjo konstitutivno Drugostjo, bo z njo prebivala v skupnosti (*koinonía*) resnične lepote. Imela bo svoje obličje, svojo bit. Obstajala bo. Če pa se tej drugosti odtuji, bo njena bit izgubila svoje človeško obličje. Postala bo brez–oblična (*tò áschemon, tò ámorphon*).<sup>29</sup> Postala bo grda.

28 Prim. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (prva izdaja 1807), posebno drugi odsek, ki ima naslov *Samozavest*. V istem smislu lahko tu govorimo o posameznih segmentih Logike (*Wissenschaft der Logik*). Pri tem želim v prvi vrsti opozoriti na dialektično vez *posredovanja* (*Vermittlung*) med *Dasein* in *Andersein*, »tubitjo« in »drugobitjo«.

29 Gregoríou Nýsses: *Perì kataskeuês tou anthrópou*, v: *ERGA*, zv. 5, Thessaloníke 1987, str. 84.



Za nas je predvsem pomembno, da označimo bistveno povezavo med pojmom *schéma* (oziroma *morphé*) in *koinonía*, se pravi med *obliko* in *občestvom*, *skupnostjo*. Le bivanje v skupnosti z Drugim (zrcaljenje v Njem) lahko človekovi biti podari pristno obličje. Brez ontološko konstitutivnega odnosa *do Drugega* človek izgublja svoj obraz, postaja brezobličjen, depersonaliziran, v duševnem smislu mrtev. *Aschemía* (*amorphía*), se pravi *brezobličnost*, je usodna posledica *odtujenosti* od skupnosti z Drugim. Osebnostna koherenca biti, tisto kar je v njej *schéma* ali *morphé*, je posledica neposredne prisotnosti drugosti, ki človeka ontološko utemeljuje. Drugosti, ki biti daje obličje. Ki jo s svojo prisotnostjo personalizira. Ne-bit, oziroma smrt, ni nič drugega kot radikalna odsotnost (*apousía*) gotovosti o prisotnosti Drugega. Drugega, ki se nam tu, na koncu, odkriva kot najgloblji temelj in osnovna dinamična os obstoja osebe.

Ni težko razumeti, da ima tukaj ravno *poistovetenje* ključno vlogo jamstva osebne kohezivnosti. Brez zanesljivo uresničene stabilnosti *poistovetenja* oseba slej ko prej pade v stanje, ki ga je Gregor označeval z besedama *amorphía* in *aschemía*: torej v stanje, v marsičem analogno tistemu, ki ga danes imenujemo *psihoza* (najpogosteje shizofrenska ali shizofrenija). Psihozo lahko verjetno – tako metaforično kot tudi realno – najbolje opredelimo kot *propad sveta*. Jung bi rekel: *potop*.<sup>30</sup> To, kar tu doživlja popoln kolaps, je tako dialektična kot so-zrcalna os v odnosu *Jaz – predmetni svet*. Trganje gotovosti zunanjih kateks pogojuje notranji *splitting*, razcep. Izguba sveta – se pravi drugosti – povzroča izgubo sebstva. Shizofrenski bolnik je *osamljenec* v najglobljem ontološkem pomenu. To je njegova najtemeljnejša ontološka značilnost. V pozni fazi bolezni ga nihče ne razume, z njim se nihče več ne more družiti. Popolnoma sam je. Vsi so ga

30 Prim. v angleškem prevodu zbranih del, po katerem navajam Junga: C. G. Jung: *Answer to Job*, v: *Collected Works*, Princeton 1977, zv. 11, str. 422.

zapustili. Spomnimo se zahrbtno nastopajoče Learove blaznosti. Vendar psihopatologija, veda o vseh mogočih deviacijah in stranpoteh človeške duše, šele od nedavnega ve – ali je šele pred kratkim zmogla sebi priznati –, da je jedro psihotičnega (posebno povezanega s paranoidno ali shizofrensko psihozo) v veliki meri nasičeno z dejavnikom odtujujoče izgube eksistencialnega nanašanja na *Drugega*.<sup>31</sup> »Ni me v srcih,« je zapisano v nekem psalmu, »kakor razbita posoda sem.«<sup>32</sup> Biti *razbit* pomeni biti *depersonaliziran*, *razosebljen*. Biti *razosebljen* pomeni *ne obstajati kot oseba*. V svojem bistvu etiologija psihoze, zlasti shizofrenske in paranoidne, ne more biti do konca zvedena v (navidez samoumevne) okvire racionalistično pojmljive patologije živčnega tkiva. Na to nas opozarja pogosto zelo transparenten presežek pomenskosti, ki ga odkrivamo v področju psihotičnega. Razen v primeru te ali one oblike (najpogosteje nepovratne) razdrobljenosti psihičnih struktur se nam vsiljuje vprašanje smisla te razdrobljenosti. Tedaj pa ni več izključno pomembno tisto, kar je (torej razpad ali specifična deviantnost psihičnih struktur), ampak se pokaže, da je pravzaprav pomenljivo tisto, česar iz določenega vzroka ni – in česar ne more biti (in to je v danem primeru samouresničenje osebe prek poistovetenja z drugim). Psihoza je *zdrobljeno zrcalo* (pri čemer se vedno sprašujemo, kdo in zakaj ga je razbil) ali pa celo *odsotnost zrcala* (se pravi odsotnost nekoga, v katerem bi se zrcalili, ali odsotnost možnosti zrcaljenja v tistem, ki je tukaj nasproti nas). Ganljivo je, kako so nekateri psihiatrični bolniki prevzeti z zrcali. »Zazrejo se v ogledalo ... kot bi hoteli preveriti, če so to (še vedno) oni, ali morda poskušajo – vsaj

31 Prim. J. Lacan: *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, prva izdaja 1932, ponovno objavljeno leta 1975 (Pariz: Editions du Seuil), nadalje R. D. Laing: *The Divided Self*, Tavistock Publications, London 1957; isti: *Self and Others* 1961; R. D. Laing and A. Esterson: *Sanity, Madness and the Family*, London 1964.

32 Ps 31,12.

vizualno – fiksirati podobo, katere identiteta jim uhaja.«<sup>33</sup> Psihotik tako ali drugače ne vzpostavlja realnega odnosa do drugega. To je vzrok njegovega duševnega trpljenja. Drugi se mu usodno izmika in na njegovo mesto vse bolj stopa neka imaginarna struktura (torej nekaj po sebi ne–realnega), ki je tu zato, da bi s seboj zapolnila (ali vsaj poskusila zapolniti) vakuum, ki je nastal zaradi izgube Drugega.<sup>34</sup> V vsakem primeru lahko pridemo do gotovega sklepa, da psihoza predstavlja eno najradikalnejših možnih skrajnosti eksistence. Njeno končno stopnjo. Njeno razosebljenje, izginotje. Njeno smrt. V tem bi se Gregor iz Nise (kljub številnim razlikam in možnim nespornostim) po mojem prepričanju strinjal z večino današnjih psihoterapevtov. O tem nam na najboljši način pričuje pomen, ki ga zanj ima *metafora zrcala*.

Svetnik iz Nise je osebo pojmoval predvsem kot odnos (*schésis*). Kot *drugega–so–zrcaleče–so–odnašanje*. Kot *zrcaljenje zrcala v zrcalu*, ki smo ga že večkrat omenili. Kot medsebojno *so–zrcalečo–se* skupnost (*koinonía*) ikone in Arhetipa. Doktrinarna osnova za takšno – radikalno ekstatično – personologijo je triadologija oziroma nauk o Sveti Trojici. Ko so Kapadočani – in vsekakor Gregor – razmišljali o ontološkem statusu treh Božjih oseb (oseb Očeta, Sina in Svetega Duha), so iskali odgovor na vprašanje o ontološkem statusu kategorije osebnega nasploh. To je bilo njihovo najtemeljnejše duhovno zanimanje. Na kratko rečeno se je v tistem času zastavilo epohalno vprašanje, kako osmisлити odnos brezosebne *phýsis* (»narave«, torej nekega občega pojma) in vedno konkretnega *prósopon* (»osebe«). Z drugimi beseda-

33 D. Kecmanović: *Psihijatrija*, Beograd–Zagreb 1986, 3. izd., str. 444.

34 Spomnimo se Freuda: poglobitna v psihozi ni zgolj izguba nesporno pomembnih segmentov resničnosti; problematično (in obenem tipično) je tisto, kar stopa na mesto izgubljene resničnosti. Prim. Freud, S.: *Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose*, Gesammelte Werke, Bd. XIII, Fischer 1999, str. 361. Na samosvoj način je o isti temi zelo prepričljivo pisal Lacan: Jacques Lacan, *D'une question preliminaire à tout traitement possible de la psychose*, Écrits II, Pariz 1971, str. 43–102; isti avtor: *Les Psychoses* (Le Seminaire Livre III), Pariz 1981.

mi: za tedanje mislece je postal vprašljiv odnos med *naravo* in *obličjem*, oziroma med *bistvom/bitnostjo* in *hipostazo*. Kajti narava, če jo pojmujeemo dosledno v duhu visoko formalizirane ontologije (kakršna je bila recimo Platonova ali Aristotelova), nima nujno nekega obličja. Obličje je tu nekaj drugotnega: Aristotel se je – tako kot že Platon – ustavil pri *obliki*; njegova ontologija ne implicira nujnosti *obličja*. Obliko določajo njene lastnosti (z drugimi besedami, mogoče jo je kategorialno opredeliti); po drugi strani pa je obličje (oziroma oseba) nujno v neki povezavi z naravo.

Temeljni problem helenskega mišljenja je neposredno povezan z vprašanjem odnosa med *enim (hén)* in *mnoštvom (pollá)*. Krščansko četrto stoletje, torej obdobje Kapadočanov, je poskusilo temu vprašanju dati povsem novo, teološko razsežnost. Kar se da na kratko povedano: če so se njihovi poganski predhodniki v glavnem ukvarjali s formalnimi predpostavkami pojmovanja odnosa enega in mnoštva, in sicer v kontekstu uzrtja *splošnega reda bivanja*,<sup>35</sup> so krščanski misleci tej – v nekem smislu analogni – problematiki dodali povsem nove pomene. V primerjavi s svojimi helenskimi predniki so se kristjani problema lotili iz precej različne perspektive. Bili so teologi, še več, izjemni teologi – kar jih vsaj načelno ni moglo ovirati pri tem, da bi bili prav tako izjemni filozofi. In vendar je samo področje, ki je najbolj pritegovalo njihovo pozornost, bila prav teologija; torej *lógos* o Bogu, seveda v novozaveznem ključu.<sup>36</sup> Ker so bili teologi, jih – za razliko od Helenov kot filozofov – v prvi vrsti ni zanimalo vprašanje o *biti bivajočega* (spomnimo se Aristotela in njegovega *tò ón hêi ón*, »*bivajočega, kolikor je bivajoče*«); za kristjane namreč *theología* ni bila *teoretsko opazovalsko*

35 Prim. H. G. Gadamer: *Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen*, v: *Gesammelte Werke*, zv. 6, Tübingen 1958, str. 156.

36 W. Jaeger je nekje o Kapadočanih dejal: »So veliki teologi, a niso le to.« In o Gregorju iz Nise je pristavil, da »sicer stoji znotraj klasičnega grškega izročila, a je istočasno nad njim, saj je sposoben nanj gledati kot na nekaj zunanjega«, nav. d., str. 74 in 82.

*stališče do kozmosa.*<sup>37</sup> V središču teološkega zanimanja učnih krščanskih očetov četrtega stoletja ni bil več izključno *kósmos*: njihovo pozornost je pritegoval problem Stvarnika (torej ne le platonskega Stvaritelja, *Demiurgós*, ampak bibličnega *Poietés*) tega kozmosa.

Za kristjane, čeprav so monoteisti, Bog ni zgolj monada. Je Sveta Trojica. Kakor je nekje zapisal Gregor: Božja narava je Oče, *Sin in Sveti Duh (theía de phýsis ho Patèr kai ho Yiòs kai tò Pneúma tò hágion)*.<sup>38</sup> To pomeni naslednje: Božjo naravo – oziroma bistvo – sestavlja neposredna skupnost treh Božjih oseb, oziroma *hipostaz*. Bog – natančneje rečeno Njegova triadična personalnost – ni pogojen s kako svojo apersonalno, brez-osebno naravo; nasprotno, prav s svojo osebnostjo (Očetom, ki je vedno v občestvu z dvema drugima osebama Svete Trojice) On sam pogojuje naravo.<sup>39</sup>

37 Prim. ps. Aristotel: De mundo 391b 4. V novejših časih je Edmund Husserl, ko je govoril o posebnostih antičnega svetovnega nazora, poudarjal pomen razumevanja tistega bistveno *teoretičnega*, torej *gledalskega* stališča do kozmosa nasploh. Prim. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, v: Husserliana zv. VI, 1954. str. 329–333.

38 Gregoriou Nýsses: *Katà Eunomiou, Antirrhētikoi Lógoi A' – B'*, v: *ERGA* zv. 3, *Thessalonike* 1988, str. 516.

39 Kot dober zgled zgrešene razlage triadologije Gregorja iz Nise lahko navedemo obsežno knjigo R. P. C. Hansona: *The Search of the Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988, str. 715–730. Avtor si v njej posredno prizadeva Gregorja povezati s triadološkim substancializmom, s čimer se pravzaprav približuje znanim stališčem skupine francoskih dominikancev, ki so se trudili dokazati, da je trinitarni esencializem v resnici lasten Kapadočanom, ne pa Avguštinu. Prim. M. J. Le Guillou: *Le mystère du Père*, Pariz 1973; J. M. Garrigues: *Procession et ekporèse du Saint Esprit*, v: *Istina* n° 17, 1972, str. 345–366. Zanimivo je, da bosta druga dva pomembna avtorja, ki prav tako prihajata s krščanskega Zahoda, J. N. D. Kelly in T. F. Torrance, v Avguštinovi triadologiji (točneje v njegovem nauku o *relacijah*) prepoznala vpliv kapadokijskega nauka (in vpliv tu pravzaprav pomeni *skladnost*). Prim. J. N. D. Kelly: *Early Christian Doctrines*, London 1958, str. 271 sl., in T. F. Torrance: *The Trinitarian Faith*, Edinburgh 1988, str. 322.

S formalnega stališča je imperativ koherentnega formuliranja dogme o Sveti Trojici vsaj načelno impliciral reševanje naslednjih dveh problemov: problema *nezlitosti* (oziroma realnega ohranjanja osebnih razlik med Božjimi hipostazami) in problema *enobistvenosti, enoesencialnosti* (oziroma preseganja različnih tez o subordinaciji hipostaz, ki jih najdemo v predkrščanski ontologiji).<sup>40</sup> Da bi oseba sploh lahko bivala, mora imeti – ontološko zajamčeno – *posebnost v odnosu do drugih*; istočasno pa mora imeti ohranjeno *istovet-*

40 Na tej podlagi lahko govorimo o *pomenu razlik* med krščanskim razumevanjem in različnimi nekrščanskimi (ne le grškimi) pojmovanji trojičnega ustroja (božanske) biti. Spomnimo se Platona, Ksenokrata, Plotina, Prokla, Plutarha in Filona. V Timaju Platon govori o trojici, urejeni po načelu subordinacije: sestavljajo jo *noûs, psyché* in *sôma* (um, duša in telo). Platonov učenec Ksenokrat, ki ga je vodila zamisel o združitvi Platonovega nauka s pitagorejskim izročilom, je podal svoje pojmovanje o *trojni naravi božanskega*. Zanj je Bog *tisto liho in enotno* (torej: Zevs, Um ali Oče), a tudi *tisto sodo, dvojstveno in žensko*; navsezadnje je Bog *tisto nebeško in goreče*, ki kot takšno v sebi zedinja lihost in sodost moškega in ženskega počela. V *Eneadah* Plotin razvija teorijo o trojstvu *hipostaz*: trojstvu, ki ga sestavljajo *Eno, Um in Duša*. Proklos bo med *Eno* in *Um* postavil *Bivajoče* oziroma Življenje. Pri tem je značilnost vseh grških spekulacij o trojičnosti brezosebnost (v najboljšem primeru gre le za personifikacijo nečesa, kar je v osnovi brezosebno) in skoraj neizogibna hierarhičnost. Božanske hipostaze niso le mitološke personifikacije brezosebnega, ampak so obenem urejene po načelu subordinacije. Kakor je *Eno* nadrejeno *Umu*, je *Oče* (kot personifikacija *Enega*) ontološko nadrejen *Sinu* (ki – vsaj v Plotinovem primeru – lahko personificira *Um*). *Oče* in *Sin* oziroma *Eno* in *Um* ali *Um* in *Duša* ter *Eno* in *Duša* – ravno zaradi omenjenega načela subordinacije – ne morejo biti *istobitnostni/enakobistveni*. Če je nekaj ontološko nad drugim, ne more biti z njim enakobistveno/istobitnostno. Njuni bitnosti/bistvi se morata razlikovati. A četudi ju pojmuje kot ontološko enakopravni emanaciji *Enega*, hipostazi ne moreta biti personalno samosvoji oziroma *ne-zliti*. Na ta način se sklepa krog poznoantičnih triadoloških spekulacij. Daljnevzhodne variacije na isto temo predstavljajo problem zase, in z njim se tukaj ne morem ukvarjati. Kratek prikaz najznačilnejših babilonskih in egipčanskih predstav je podal C. G. Jung v uvodnem delu svoje študije: *A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity*, v: *Collected Works*, Princeton, zv. 11, str. 112–117.

*nost z istimi drugimi*. Na kratko si pogledjmo, kako so Kapa-  
dočani – torej tudi Gregor iz Nise – poskušali odgovoriti na  
ta vidik vprašanja o odnosu med *istovetnostjo* in *razliko*.

Začnimo pri znanem pismu *o bistvu/bitnosti in o hipo-  
stazi*, ki ga je izročilo svojčas pripisovalo tako sv. Baziliju  
Velikemu kot njegovemu mlajšemu bratu, Gregorju iz Nise.<sup>41</sup>  
Njegov pisec skoraj na samem začetku, se pravi takoj za kraj-  
šim uvodnim poglavjem, preide na stvar samo:

Izmed vseh poimenovanj imajo nekatera – tista, ki se nana-  
šajo na bolj številne in po številu različne reči – bolj splošen po-  
men, na primer »človek«. Kajti kdor to izreče, je s poimenovanjem  
pravzaprav pokazal skupno naravo (*tèn koinèn phýsin*), ni pa z  
glasom opisal nekega /konkretnega/ človeka, ki je znan svojsko po  
svojem imenu. Saj Peter ni bolj »človek« kot je to Andrej, Janez ali  
Jakob. Občost (*koinótes*) tega, kar je označeno, prehaja na vse, ki  
so uvrščeni pod isto poimenovnje, in terja nadaljnje razlikovanje,  
s katerim ne bomo več prepoznali človeka nasploh, ampak Petra  
ali Janeza.

Druga poimenovanja pa imajo bolj svojski pomen, s katerim  
se ne motri občost narave označenega, ampak opis neke (kon-  
kretne) reči, ki /pri tem/ nima nobene skupnosti z istorodnim  
glede svojske /lastnosti/: na primer »Pavel« ali »Timotej«. Taka  
beseda se namreč ne nanaša na občost narave, temveč ločuje ne-  
katere opisane /konkretne/ stvari iz zaobsegajočega pomena in  
njihov pomen podaja s poimenovanji. Če torej iščemo opredli-  
tev (*lógos*) bitnosti /bistva (*ousía*) za dve bitji ali za več /po svo-  
jih lastnostih / istovetnih bitij (*katà tò autò ónton*), na primer za  
Pavla, Silvana in Timoteja, tedaj ne bomo podali neke /posebne/  
opredelitve za Pavlovo bitnost/bistvo, druge za Silvanovo, in tret-  
je za Timotejevo, ampak bodo besede, s katerimi bomo pokazali

41 Ni odveč dodati, da rezultati sodobnih tekstoloških raziskav v glav-  
nem govorijo v prid Gregorjevemu avtorstvu. Prim. R. Hübner:  
*Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Zum unter-  
schiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadozischen Brüdern,  
v: Epiktasis: Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou,*  
izd. Fontaine J. & Kannengiesser, C., Beauchesne, Paris 1972, str.  
463–490.

Pavlovo bitnost/bistvo, prikladne tudi za druga dva. Zato so tisti, ki se vpisujejo pod isto opredelitev bitnosti/bistva, med seboj enobitnostni/enobistveni (*homoúsioi*). Ko spoznamo tisto obče (*tò koinòn*) in motrenje usmerimo k samosvojim /lastnostim/ (*tà idiázonta*), po katerih se drugo razlikuje od drugega, se opredelitev (*lógos*), po kateri je prepozavno eno, ne bo več popolnoma ujemala z opredelitvijo drugega, čeprav bosta eno in drugo imela kaj skupnega/občega.

Trdim torej naslednje: tisto, kar se izreka svojsko /o posamičnem/, se očituje z besedo »hipostaza«. Če kdo reče /le/ »človek«, se to sliši tako, da (v zavesti poslušalca) ustvari neko razpršeno razumevanje zaradi neopredeljenosti pomena; narava je sicer bila očitovana s tem poimenovanjem, ni pa označeno tisto /konkretno/ obstoječe (*hyphestós*), tj. stvar, ki se očituje svojsko (*ídios*) s /svojim konkretnim/ poimenovanjem. Če pa kdo reče Pavel, je s tem, kar očituje poimenovanje, pokazal naravo, ki /konkretno/ obstaja kot resničnost. To je torej hipostaza, ne pa neopredeljeni pojem bitnosti/bistva, ki ravno zaradi občosti (*ek tês koinótetos*) označenega nima nikjer obstanka (*stásin*): hipostaza tedaj, ko govori o neki /konkretni/ stvari, podaja in opisuje obče in neopisljivo s svojstvi, ki se pojavljajo ... (prev. G. Kocijančič)

V tem besedilu je po mojem osnovni problem jasen. Kljub ogromni časovni oddaljenosti, ki današnjega bralca ločuje od nastanka besedila, je njegova tematika še vedno aktualna (in v nekem smislu to velja tudi za osnovne rešitve, do katerih avtor v njem pride). Gre za vprašljivost ontološkega statusa kategorije osebnosti nasploh, kar istočasno implicira razpiranje problema ontološkega statusa sleherne konkretne osebe. Kako je možno, da je nekdo istočasno osebno posamičen, da je torej zares neponovljiva živa oseba (in da je – med drugim – ta njegova posebnost in neponovljivost izražena z njegovim osebnim imenom), da pa z drugimi ljudmi deli vsem skupno naravo oziroma bistvo? Kajti, Pavel je Pavel, Timotej je Timotej, in tako mora ostati; med njima mora vedno obstajati ontološko prepričljiv *princip razlikovanja*, »logos razlike« (*diaphorâs lógos*):<sup>42</sup> nekaj, na podlagi česar

42 Nav. d., str. 202.



se bo vsaka konkretna oseba ločila od vseh drugih, prav tako konkretnih oseb. Vsaj Kapadočani so bili prepričani, da avtentično avtonomna oseba ne obstaja, in da tudi ne more obstajati, če nista vnaprej uresničeni dve ključni zahteви: vsaka konkretna oseba mora v odnosu do druge osebe imeti svojo – vedno zagotovljeno – posebnost, obenem pa mora biti vsaka oseba po naravi (oziroma po svojem bistvu) z vsemi drugimi osebami istovetna.

Tukaj je pomembno poudariti, da je bila v zavesti kapadokijskih očetov teologija povsem v soglasju s personologijo. Mi imamo danes o tem lahko drugačno mnenje. Oseba je bila zanje oseba, ne glede na to, ali je Božja ali človeška. Tu ni moglo biti dvoma. Človek je ustvarjen po ikoni, oziroma po podobi, po Božjem obličju – Božje obličje pa je osebnostno. Kakor smo že zapisali na začetku, se Bog kot oseba zrcali v človeku kot osebi – in nasprotno, človek kot oseba se zrcali v Bogu kot osebi. To je ena najtemeljnejših predpostavk kapadokijskega svetovnega nazora. Ravno zato Kapadočani lahko iz navidez neobveznega razglabljanja o možnih aporijah problematike ontološkega statusa konkretnih človeških oseb (najpogosteje poosebljenih, drži, z imeni apostolov in evangelistov) skoraj neopazno preidejo k samemu jedru teološkega oziroma triadološkega diskurza. Tak postopek je bil zanje popolnoma samoumeven. Primeri iz personologije so več kot zgolj metaforika. Ko so se Kapadočani borili za absolutno dostojanstvo vsake od treh Božjih oseb Svete Trojice, so se istočasno borili za dostojanstvo vsake (neponovljivo bogopodobne) človeške osebe. Ideja o popolnem ustrežanju božanskega in človeškega je bila zanje nekaj samoumevnega.

Šele ko imamo vse to pred očmi, lahko na pravi način razumemo njihove temeljne personološke dileme. Problem ontološke sopripadnosti osebno posebnega in bistveno edinstvenega oziroma istovetnosti (Kapadočani bi rekli *enobitvenosti*) splošnega ter personalne različnosti konkretnega se v temelju lahko izvede iz vprašanja *kaj je to, kar hipostazira (oziroma kaj je to, kar naredi za posebno) sleherni*

*konkretno hipostazo*. Če to ni bistvo – in Kapadočani nas prepričujejo, da ni –, se moramo vprašati, kaj je. Zanje je bilo očitno, da bistvo ne more hipostazirati hipostaze. Poglejmo kratko silogistično variacijo izpod peresa Gregorja iz Nise, ki govori prav o tem:

*Luka je človek,  
kakor tudi Štefan.*

*Odtod ne izhaja, da je vsakdo, ki je človek – Luka ali Štefan. Človek je vsakdo (in s tem tudi Luka in Štefan), če je oseba.*<sup>43</sup>

Predpostavljena »človeškost« nekoga, oziroma njegova človeška narava, ni tisto usodno, kar bi ga determiniralo kot osebo. Nihče seveda ne oporeka dejstvu, da imajo vsi ljudje skupno naravo. Toda ta narava ni to, kar njihovo bit naredi za neponovljivo osebno. Enovita narava ne more pojasniti *osebne različnosti* (se pravi tistega, po čemer je že omenjeni Štefan ravno ta Štefan, ne pa neki drugi človek, ki se lahko imenuje tudi drugače, ali pa tako kot on), prav to pa se nam tu izkaže kot najpomembnejše. »Smisel /njihovih/ hipostaz (*tôn hypostáseon lógos*),« pravi Gregor v nadaljevanju teksta, »predpostavlja razločevanje /vsakega/ posamezno /in to/ na podlagi /lastnih osebnih/ lastnosti, ki se tu zrejo kot številsko zedinjene (*katà síntthesin en arithmôî theoreîtai*)«. <sup>44</sup>

Številska zedinjenost vsake konkretne hipostaze (oziroma osebe) zahteva njeno absolutno nedeljivost. Biti številsko zedinjen pomeni ne biti deljiv. Že Bazilij, starejši brat Gregorja iz Nise, je namreč vztrajal pri trditvi, da se v območju trojične personologije ne morejo uporabljati logiške kategorije *seštevanja* (*synarithmeîn*) in *odštevanja* (*hyarithmeîn*). <sup>45</sup> Ko

43 Gregoríou Nýsses: *Pròs Ablábion, Perì tou mè oíesthai légein treís theóús*, v: ERGA t. 4, *Thessaloníke* 1989, str. 30.

44 Prav tam.

45 Tukaj mislim predvsem na Bazilijevo knjigo *O Svetem Duhu*. Prim. kritično izdajo Basile de Cesarée: *Sur le Saint-Esprit*, Pariz 1968 (Sources Chrétiennes n° 17 bis.), zlasti poglavji 17 in 18.

je polemiziral proti heretikom, ki so tajili božanstvo Svetega Duha, »duhoborcem« (pneumatóchoi), je Bazilij odvrigel njihov subordinacionizem, a je istočasno na splošni ravni izpostavil vprašljivost poznoantične (predvsem stoične) vizije tedaj že klasičnih misli o temeljno monistični (v nekem oziru že monoteistični) perspektivi razumevanja ustroja biti. Vemo, da raziskovalci danes omenjeno Bazilijevo polemiko največkrat povezujejo s sedmim in osmim poglavjem prve knjige Aristotelove *Nikomahove etike*.<sup>46</sup> Za to povezavo seveda obstajajo tehtni razlogi, vendar sem prepričan, da lahko popolnejšo podobo dobimo le v primeru, če upoštevamo tudi nekatere segmente Stagiritove *Metafizike*.<sup>47</sup> Pojma *odštevanja* in *seštevanja* sta eden od možnih ključev za rešitev problema odnosa med enim in množico. Pri-šteti in pod-šteti pomeni vzpostaviti povezavo. Razlika med *pri-štetim* in *od-štetim* je v bližini oziroma oddaljenosti tega, kar je prišteto (ali odšteto) v razmerju do prvotnega počela, na katerega je končno vse zvedeno. Sam Bazilij Veliki (in z njim drugi Kapadočani) je odločno zavrgel omenjeno načelo ureditve *teološko togega monizma* ter se je zavzemal za nekakšen – v marsičem paradoksen – *monistični pluralizem*. Za Kapadočane je Trojica Enota – in obratno, Enota Trojica. Pri tem Enota ni substancialistična tautologija. Enota je množstvo oziroma občestvo treh enakopravnih in enobitnostnih hipostaz. V tem je jedro kapadokijskega paradoksa. Ureditev odnosov med tremi Božanskimi hipostazami znotraj Svete Trojice se zato ne more osmisliti tako, da v igro nekritično uvedemo platonično *prós hén* (= z ozirom na eno) ali aristotelično *kath' hén* (= glede na eno). V poštev ne prideta niti *odštevanje* niti *seštevanje*. Kapadokijsko videnje dogme o Sveti Trojici izključuje tako subordinacijo (podreditev) kakor nivelacijo razlik. Božanske hipostaze so *enobistvene*, a hkrati *osebnost-*

46 Na primer redaktor knjige *O Svetem Duhu*, prim. uvod B. Prucha v nav. d., str. 159–163.

47 S tem mislim predvsem na četrto knjigo.

*no posamezne*. Njihovemu teološko nespornemu *homoúsi-on* (= enobistvenosti) odgovarja trojica prav tako nespornih *idiótetes tôn hypostáseon* (= svojskosti/lastnosti hipostaz). Zato sam pojem *numerične edinstvenosti*, kakor ga razumejo Kapadočani, predpostavlja izključitev *aditivnosti* iz območja personologije. Vsaka oseba je po sebi celovita. Je – kakor danes navadno rečemo – veliko več kot zgolj seštevek delov ali lastnosti. Osebnostno bit označuje njena celotnost. Celotnost, ki temelji na ekstatičnosti. Oseba kot taka sploh ne bi mogla biti to, kar je, če bi bila zgolj posledica predhodne razdelitve v domeni neosebnega bistva. Čeprav na neki način še vedno zadržuje status *posameznega*, se je njen odnos do *občega* – kakor ga pojmuje antično izročilo – v precejšnji meri spremenil. Oseba, oziroma tisto v osebnostnem smislu posamezno (ali še natančneje rečeno: tisto osebnostno *edinstveno*), zdaj ontološko utemeljuje bit.

Naj zaključim. Na formalni ravni je nesporen *triadološki* okvir personologije Gregorja iz Nise.<sup>48</sup> Njegov široko zastavljeni nauk pušča malo realnih možnosti za dvome: osebo vedno pojmuje kot ontološko najtemeljnejšo kategorijo. Najsi Gregor govori o Božjih hipostazah (oziroma osebah), ki so Sveta Trojica, ali o osebah povsem konkretnih ljudi (Pavla, Timoteja ali Silvana) – pojmovna struktura njegovega personološkega nauka je v obeh primerih identična. Pa ne samo to. Strukturalne bližine triadološkega in personološkega diskurza Gregor ne pojmuje le kot analogijo. Personologija ni podzvrst triadologije, kakor tudi triadologija ni nebeška projekcija (smrtniške) personologije. Nasprotno. Neraztrgljiva zveza med triadologijo in personologijo temelji na njuni bistveni prepletenosti. Ena ni mogoča brez druge. Nemo-goče si je predstaviti triadologijo zunaj najbolj konkretne eksistencialne izkušnje v resničnem ljubezenskem občestvu

48 Odprto ostaja vprašanje, ali – oziroma v kolikšni meri – je takšna visoko spekulativna personologija bila koherentno prelitna v prakso, ki bi ji ustrezala.

ljudi (odtod tako pogoste *erotične* metafore v Gregorjevih mističnih spisih); in obratno: ni mogoče dosledno formulirati koherentne personologije zunaj refleksije o njenem odnosu z vedno živo triadološko paradigmo (kajti človek je ustvarjen kot Božja *ikona, podoba*). To je ena izmed osnovnih opornih točk kapadokijskega mišljenja in verovanja. Tistega videnja življenja in sveta, ki ga je – kot eden njegovih najsijajnejših predstavnikov – zagovarjal Gregor iz Nise.



## PRISPEVEK K RAZUMEVANJU MAKARIJEVSKIH SPISOV

Na začetku zgodbe je Ezekielovo videnje. Videnje blaženega preroka Ezekielia. Njegovo, kot beremo, *božansko in slavno videnje* (*optasian éntheon kai éndoxon theoréas*): videnje, ki ga je sam pisec makarijevskih spisov<sup>1</sup> opisal kot *naznanitev neizrekljivih skrivnosti*. Pred očmi preroka se je prikazal *kerubski voz* (*háрма Cheroubeím*), v katerega so bila vprežena štiri duhovna živa bitja (*téssara zôa pneumatiká*).<sup>2</sup> Vsako od teh bitij – *tò zôon* tu namenoma ne prevajam, kot je to običajno, z *žival* – je imelo štiri različna *obličja* (*prósopa*): obličje *leva*, obličje *orla*, obličje *vola* in obličje *človeka*. Vsako od njih je imelo *krila*, in – kar je morda še pomembneje – pri slehernem ni bilo mogoče ločiti sprednje strani od zadnje. Poleg tega je bilo vsako od teh obličij izpolnjeno z očmi. Z množico očes. Očes je bilo tako mnogo, da *na njih ni bilo prostora brez očes* (*kai ouk ên tópos tês, hós ou égemen ophtalmôn*). Omenjena bitja so bila ogromna, njihova višina je bila »neizmerna« in število očes »neskončno«.<sup>3</sup> Vsako bitje

- 1 Korpus makarijevskih spisov je krščansko izročilo skozi stoletja pripisovalo sv. Makariju Egipčanskemu, znanemu učencu in privrženecu sv. Antona. Vendar pa lahko danes – skoraj brez obotavljanja – trdimo, da Makarij in pisec makarijevskih spisov ne moreta biti ena in ista oseba. Zato tukaj ne bomo govoril o Makarijevih, temveč o *makarijevskih* spisih.
- 2 I, 1, 4. Makarijevske *Duhovne pridige* citiram po izdaji: *Makaríou toú Aigyptíou, 50 Pneumatikês Homilíes*, Thessaloníke 1985. Številka pridige je označena z rimsko številko. Pridige iz rokopisnega izročila (tip I in tip III), ki so ohranjene in objavljene neodvisno od znanega zbornika *Duhovnih pridig*, bom navajal tako, da bom pridige označeval z arabskimi številkami. Bolj podrobno nas o samih izdajah makarijevskih spisov pouči knjiga P. Chrétou: *Hellenikè patrología*, zv. 3, Thessaloníke 1987, str. 250–251.
- 3 Temu sledi pojasnilo. Očesa so svetniki nebeške Cerkve. Množica očes predstavlja množico svetnikov. Njihovo nepreštevno. Kot je nemogoče prešteti vse zvezde na nebu, tudi ni mogoče prešteti vseh

je imelo štiri kolesa, vsako kolo je bilo v drugem /kolesu/ (*trochòs en trochôî*), v vozu pa je bil duh /teh bitij/.<sup>4</sup> Prerok je potem videl *nekoga podobnega človeku* in njegovo – oziroma Njegovo – vznožje, se pravi to, na čemer je stal, je bilo *kakor safir*. Celotna simbolno zložena konstrukcija, sestavljena iz kerubov, vozov in omenjenih živih bitij, na sebi nosi Vladarja. Kristusa. On je tisti, ki upravlja, ki odloča, kam bo šla; od Njegove volje je odvisna smer gibanja.<sup>4</sup>

Gledano ontološko: s svojo utemeljitvijo – s svojim *en hypostásei* (= resnično, db. v hipostazi) – je makarijevski avtor to stanje duha (v tem primeru stanje duha vsekakor pomeni tudi stanje duše) opredelil kot *resnično* in *nedvomno*.<sup>4</sup> Ob posredovanju te izkušnje numinoznega in transcendentnega – oziroma ob posredovanju izkušnje *ekstaze* – so bile preroški zavesti razkrite *mistične in božanske reči*, skrivnost poslednjega dne, skrivnost Kristusovega ponovnega prihoda. Torej teologija, in sicer *teologija* v najpopolnejšem pomenu besede. Teologija, pojmovana kot ontologija biti v gibanju, ontologija, ki je naravnana k cilju, dinamična, zunaj vsakega dvoma aksiološko opredeljena in kristološko utemeljena. Ontologija *stvarstva nasploh* – saj je vse, razen Boga, *stvarstvo* –: stvarstva, uzrtega glede na visoko diferencirano predstavo o osebnem Stvarniku tega stvarstva. Poudarek je na vprašanih smisla in cilja vsega, vsega bivajočega. V tem smislu se tukaj zre tudi na problem človekove duše.

Konkretno je v svojem videnju prerok *motril skrivnost duše* (*psychês gàr mystérion etheórei*). Psihe. Ukvarjanje s teologijo, z vprašanji poslednjih in velikih reči, je v resnici

svetnikov v nebeški Cerkvi. Vsakdo se sicer lahko posveča asketske-  
mu življenju oziroma stremi k temu, da bi dosegel svetniško raven  
popolnosti življenja, in vendar je število svetih znano le Bogu. Prim  
I, 3.

4 I, 1, 9.

5 »Kerubi ne gredo tja, kamor sami hočejo, temveč tja, kamor določi  
vodja«. Prim. I, 9, 17–18.

6 I, 2, 1.



ukvarjanje z dušo. Kdor hoče z veliko natančnostjo (*en pollêi akribéia*) krščansko življenje privedi k popolnosti, se mora z vsemi močmi posvetiti duši. Svoji duši. Posvetiti se mora njeni – če smemo tako prevesti – »razumski in razločevalni moči« (*toû dianoetikoû kai diakritikoû ... dynámei*).<sup>7</sup> Razlog za to je jasen: eshatološki finale vsega – prav vsega – od nas zahteva, da postavimo vprašanja duše v ospredje. Zahteva, da *dušo duhovno usposobimo za vlogo prestola in absolutnega zrcaljenja Gospodove slave*. To, kar se dogaja, je izkušnja svetlobe, Božje svetlobe. Izkušnja pogleda, ki se umiva v svetlobi. Svetloba je metafora za lepoto, lepota pa je drugo ime za Božansko. Duša je tista, ki hrepeni. Po svoji naravi, kot bomo videli, stremi k dobremu in lepemu.<sup>8</sup> K čistosti. K Bogu.<sup>9</sup>

Taka duša, beremo naprej v istem besedilu, je obsijana z lepoto Njegove neizrekljive slave (*katalamphtheisa hypò toû kállous tês arrhétou dóxes autoû*); celotna postaja obraz, sijoč obraz, *obraz obsijan z veličastvom*;<sup>10</sup> vsa biva v svojem pogledu, v očeh, še bolje rečeno: sama postaja oko (*hóle phôs*

7 IV, 1, 1–3.

8 *Toû hagíou Makariou epistolè próte pròs monachoús* (izd. W. Jaeger, *Two rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954): I, 1.

9 V 43. pridigi je na značilen način zapisano: »To, na kar je navezано njegovo srce, to, čemur je zaslužjen njegov um – to je njegov bog« (XLII 3, 11–13).

10 V isti kontekst lahko postavimo misli, posvečene Mojzesu, ki jih beremo v dvanajsti pridigi: »Preden se je Mojzes povzpел na goro, se je postil štirideset dni. Nanjo se je povzpел (*anêlthen*) kot človek, z nje se je spustil (*katêlthen*) z Bogom v sebi ... Njegova hrana je bil logos in na svojem obličju je imel /Božjo/ slavo (*ho gàr lógos toû Theoû trophè autôî egíneto kai eíche dóxan eis tò próson*).« Prim. XII, 14, 8–18, in tudi deseti odstavek pete pridige. »Blaženi Mojzes nam je s slavo Duha, ki mu je prekrivala obraz (*dià tês epì toû prosópou autoû epikeiménes toû Pneúmatos dóxes*), ... pokazal, kako (*pôs*) bodo pri vstajenju pravičnikov povečana telesa tistih, ki so tega vredni (*en têi anástasei tôn dikaíon doxasthétai tà sómata tôn axíon*).« Prim. nadalje V, 10, 9–12, in naposled prvi odstavek 47. pridige.

*gínetai kai hóle próson kai hóle ophthalmós*).<sup>11</sup> Vsa biva v zazrtosti v lepoto.<sup>12</sup> Božjo lepoto. Lepoto, ki se tukaj razkriva na način svetlobe. Prerokova duša prebiva *hos en ekstásei*, se pravi, *kot da je v ekstazi*, kot da je *izven sebe*. V neki svoji *zunajsebstvenosti*.<sup>13</sup> V Božji svetlobi. V stanju vrhunske – a le redkim dostopne – duhovne vznesenosti ob izkušnji velike skrivnosti.<sup>14</sup> Skrivnosti vseh skrivnosti. Le redki kristjani dosežejo tako videnje.<sup>15</sup> In če ga dosežejo in doživijo, ga niti oni sami ne morejo izraziti z besedami in opisati.<sup>16</sup> Preprosto: »Duhovne zadeve se ne morejo izraziti s človeškimi besedami.«<sup>17</sup> Drugim – in v tej skupini so vsi, ki so duhovno manj zreli od teh maksimalističnih vzorov – preostane bodisi to, da se izgubijo v postopni pozabi tistega najpomembnejšega, da torej postopoma (a neizogibno) rinejo v lastni propad, v smrt, ali pa da bridko jočejo in vpijejo k Bogu. Tretje poti ni.<sup>18</sup>

Zanimiva je Makarijeva *eshatološka anatomija duše* (ne vem, kako bi jo drugače imenoval). Tisti njen *še ne ...* »Če duša v duhu še ni rojena v drugem veku, ga tudi ne bo do-

11 Taki in podobni odlomki bodo pozneje, kot je znano, pri nekaterih zahodnih avtorjih izzvali tezo o *mesalijanski* ali *semimesalijanski* vsebini makarijevskih spisov. Tako je nastalo t. i. *makarijevsko vprašanje* oziroma *makarijevski spor*. Pregled celotne problematike najdemo v uvodni besedi A. Sidorova, napisani za knjigo *Tvorenija drevnih otcov podvižnikov*, Moskva 1997, str. 9–17. Dokumentiran odgovor pravoslavne strani v tem sporu vsebujeta besedili J. Meyendorffa: »*Mesalijanstvo ili antimesalijanstvo? Novo razmatranje o makarijevskom problemu*«, v: Bogoslovlje, zvezek 1/2, Beograd 1981, str. 1–8; »*Sveti Vasilije Veliki, mesalijanstvo i vizantijsko hrišćanstvo*«, prav tam, str. 9–21.

12 Prim. IX, 1, 1–4.

13 Prim. VIII, 3, 2–4.

14 XXII, 1.

15 VII, 6, 5.

16 »Čim bolj si želiš raziskati /Božjo globočino/ in s /svojim/ videnjem pronikniti /vanjo /, bolj se spuščáš v brezno in ti ni nič jasno.« Prim. XII, 11.

17 Prim. Arhiepiskop Vasilij Krivošein: *Bogoslovskie trudi*, Nižnij Novgorod 1996, str. 227.

18 Prim. I, 12.

segla«. Cilj je potemtakem iz drugega veka (oziroma iz eshatološkega časa) spoznati smisel sedanjega.<sup>19</sup> Spoznati smisel duše in njene temporalnosti. Smisel njene pogreznjenosti v *neskončno globino onega veka (ápeiron báthos ekeínou toú aiônos)*.<sup>20</sup> To, kakšna duša je, ali bolje rečeno, *kakšna bo* v svoji prečiščeni obliki. V entelehiji svoje biti. V entelehiji svojega bodočega, prihajajočega, kot naloga zadanega, v vsakem primeru pa mističnega je. *Vsa bo v očesih, duhovnih očesih, v svetlobi, v gledanju, in pri tem ne bo duša v sebi imela ničesar mračnega, ničesar oropanega svetlobe (oudén autês méros mè gémon tòn pneumatikôn ophthalmôn toú photós, toutéstin oudè eskotisménon)*.<sup>21</sup> Ničesar mračnega... Kajti ravno *zlo* je tisto, kar *omračuje*.<sup>22</sup>

Ko čovek prekrši zapoved – seveda je mišljena Božja, ne kakršna koli zapoved –, celotno njegovo dušo hudič zakrije s *temnim pokrivalom (hólen tèn psychèn ekálypse kalýmmati skoteinôî)*.<sup>23</sup> Omrači jo. Oropa jo svetlobe, oropa jo lepote. Grešna duša postane »funkcija«, dejavnost lastnih grešnih strasti (*tèn enérgeian toú skótous tòn pathôn tês hamartías*). Kot takšna ne stremi k telesu svetlobe (*toú sómatos toú photós*), temveč postaja telo teme (*sôma toú skótous*).<sup>24</sup> Poraja se *sram*.<sup>25</sup> Grešnik je tisti, ki s svojim grešnim življenjem uteleša (in sicer dobesečno uteleša) *zlo*, se pravi, daje mu *meso* oziroma navidezno telesno substancialnost. Osebno prepoznaven, osebnoten način bivanja v svetu. Kajti tudi *zlo* ima obraz ... Grd obraz, in vendarle obraz ... Bojim se, da človeški. Če ne bi bilo človeka, bi tudi hudič ostal brezobličien. Njemu nasproti, nasproti človeku, zlemu in pogreznjenemu v grehe, pa pravičen človek s svojim pravičnim življenjem uresniču-

19 Prim. Arhiepiskop Vasilij Krivošein, nav. delo, str. 287–289.

20 VII, 1, 7.

21 I, 2, 5–12.

22 VII, 2, 4.

23 XVII, 3, 9–10.

24 I, 6, 19–20.

25 Prim. XX, 2.

je nekaj popolnoma drugega: *v sebi uteleša dobro*. (Lepoto. Svetlobo.) Dobro v tem svetu osebno substancializira. Z izrazom visoke teologije povedano: daje mu *hipostazo*.

Bog je svetloba, zlo je tema. Nered.<sup>26</sup> Smrt. Bog je *skrajnost lepote, najvišja lepota*. Življenje. Označen je kot *tò ákros kalón*.<sup>27</sup> Smrt je skrajnost zla. Hudiča – torej človekovega prvega sovražnika – je pisec makarijevskih spisov opredelil z izrazom *ho árchon ho ponerós, pokvarjeni vladar oziroma začetnik vsake pokvarjenosti*. Prav on, hudič, je zaradi Adamovega greha vso človeško dušo obložil s temo in je vanjo dušo oblekel – in sicer tako, da niti en njen del ni ostal svoboden, ampak je cela prekrita s *škrlatnim plaščem mraka (porphyrí-da toû skótous)*.<sup>28</sup> Nihče v tem življenju ne more biti povsem čist oziroma popoln. Nihče ne more biti s seboj zadovoljen.<sup>29</sup> V osmi pridigi beremo: »Nisem videl niti enega kristjana, za katerega bi se lahko reklo, da je popoln in /popolnoma/ svoboden.«<sup>30</sup> Potem sledi podobno, a še bolj vseobsegajoče stališče: »Nisem še videl niti enega /povsem/ svobodnega človeka, in sčasoma sem postal vedno bolj prepričan, da popolnega človeka ni.«<sup>31</sup> Kraljestvo teme in greha v duši bo pravzaprav skrito v duši do poslednjega dne, do dne vstajenja.<sup>32</sup> Padeč v greh je vedno mogoč.<sup>33</sup> Padeč nam neprenehno grozi: to je

26 VI, 2, 1.

27 XXXI, 1, 5–6.

28 II, 1, 5–9.

29 »Nemogoče se je zveličati drugače kot prek bližnjega.« (XXXVII, 3, 3–4). »Sama po sebi duša ne more razlikovati lastnih misli.« (XI, 4, 5–9). »Ni mogoče, da bi človek z lastnimi močmi izkoreninil greh.« (III, 4, 2–4). Vedno je nujno potreben Drugi. Bog in bližnji. Ljubezen do Boga se zrcali v ljubezni do bližnjega, ljubezen do bližnjega se zrcali v ljubezni do Boga. Odtod misel: »Kdor ima ljubezen, ne bo propadel« (XXVII, 14, 3–4).

30 VIII, 5, 11–12.

31 VIII, 5, 17–20.

32 II, 5, 7–13.

33 Ni živega človeka – piše v 15. pridigi – ki bi ga demoni kdaj nehali napadati. Prim. tudi XV, 18, 1–3). Drugje beremo, da demoni napadajo vse ljudi, ne samo kristjanov (XXVI, 3).

cena svobode. Sama Božja milost ni *a priori* porok miru in blaženosti. Nasprotno. Čim večja je milost, tem večji je občutek osebne grešnosti in nepopolnosti.<sup>34</sup>

Svetloba Kristusovega obličja – svetloba Njegovega *pró-son*, in kar je še pomembnejše, mistično (v nekem smislu *zrcalno*)<sup>35</sup> občevanje z Njim v Svetem Duhu – iz duše naredi *Božji prestol (thrónos Theoû)*<sup>36</sup>, oziroma iz nje naredi *oko, svetlobo, lice, duh in slavo*. Posledica je bistvena sprememba same biti duše. Njenega *stanja* in njenega *obnašanja (katastáseos kai anastrophês)*.<sup>37</sup> To, kar se dogaja, je – povsem v duhu apostola Pavla – *nova stvaritev*,<sup>38</sup> oziroma *novi človek*.<sup>39</sup> Človek, ki vidi. Človek, ki – neposredno, *s psihofizično totaliteto svoje biti* – zre smisel življenja v svetlobi razodetja Božanstva.<sup>40</sup>

Smisel Kristusovega prihoda v svet – smisel Njegovega utelešenja – je po makarijevskih spisih v tem, da Kristus *spremeni in obnovi (alláxai kai metabaleîn kai anakainíσαι)* naravo (oziroma *celotno stvarstvo, vsako telo*)<sup>41</sup> – s samim

34 VIII, 5, 14–15.

35 Prim. XXV, 3, 1–5.

36 I, 2, 24.

37 XLIV, 1, 3–4.

38 Prim. 2 Kor 5,17.

39 Prim. XLIV, 1, 4.

40 V 25. pridigi (XXV, 9, 12–13) najdemo stavek: *ou gàr choris sarkòs eiden ekeinou toû photòs dýnamin* (= *Moč one /tj. duhovne/ svetlobe Mojzes ni videl ločen od /svojega/ mesa*). Ekstatična izkušnja videnja svetlobe – podobna Mojzesovi, ki tukaj nastopa kot tipološki lik – ni mogoča brez psihosomatske totalitete človekove biti. Kakršna koli radikalno dualistična ideja, kakršno koli patološko preganjanje telesa in telesnega sta avtorju makarijevskih spisov povsem tuja. »Kdor je ustvaril telo,« pravi, »je ustvaril tudi dušo«. *Ho gàr ktísas tò sòma autòs kai tèn psychèn pepoíeke* (IV, 25, 17). »Telo in dušo je ustvaril kot bivališče zase« (XLIX, 4, 11–13). Odtod misel: »Gospod je blizu tvoje duše in tvojega telesa ...« (XXII, 10, 2–3).

41 V tem smislu na nekem drugem mestu beremo, da je ravno *celotno stvarstvo* (omenjajo se tudi angeli, duša in demoni) *telo*. Prim. IV, 9, 13–15.

tem tudi *dušo*.<sup>42</sup> Človeško dušo. Med Bogom in človekom se dogaja *mîxis* (mešanje), med človekom in Svetim Duhom *krâsis* (združitev) oziroma *symmîgnysthai* (pomešanje, zedinjenje).<sup>43</sup> Nekdo bo morda rekel, da makarijevski kristologiji (in podobno tudi njegovi triadologiji), manjkata natančnost in pretanjenost kristologije Atanazija Velikega, Gregorja Teologa ali Maksima Spoznavalca. To je na nek način res. Makarijevskim spisom manjka sistematičnost in do konca izpeljana, koherentna spekulativnost teh očetov. Vendar ima *tisto*, kar je v njih izrečeno, nesporno utemeljitev v avtorjevi lastni duhovni izkušnji. Spomnimo se sv. Gregorja Teologa oziroma drugega dela njegove, danes na žalost malo znane štirivrstične pesmi: *Lógoi palaíei pàs lógos, bíoi de tis; vsaki besedi se lahko zoperstavi druga /beseda/; a katera se zoperstavlja življenju?*<sup>44</sup> Drugače povedano: kako je sploh mogoče oporekati avtentični izkušnji? Ko gre za neko res pristno izkušnjo, se vse v osnovi spremeni. Kako lahko zanikamo, kako sploh postavimo pod vprašaj izkušnjo avtorja makarijevskih spisov? Mar ne govori dovolj že sama zase? Ni dovolj dejstvo, da sploh obstaja? Da je mogoča? Makarijevska kristologija ni učena. Tudi ne gre za polemično kristologijo. Prej bi jo lahko imenovali *eksistencialna kristologija*. Kristologija samozavestnega človeka, nedvomno deležnega izkušnje, ki presega vsako možno mišljenje in govor. Ravno zato sem navedel ta izrek Gregorja Teologa. Vse drugo je enostavno odveč. Neustrezno.

Od človeka se veliko pričakuje. Drugače povedano; visoko je njegovo dostojanstvo. Izmed vseh ustvarjenih bitij – tako vidnih kot nevidnih – je ravno človek najdragocenejši;<sup>45</sup> tako trdi krščanska aksiologija makarijevskih spisov. Bog je človeku (za)dal možnost posebne bližine. Možnost *z-gledo-*

42 XLIV, 1, 7–8.

43 Prim. LI, tim. III, 1. A. I. Sidorov: *Tvorenija drevnih otcov-podvižnikov*, Moskva 1977, str. 71–73 in str. 262–264.

44 Gregoríu Theológou: *ERGA*, zv. 9, Thessaloníke 1985, str. 414.

45 XV, 22, 9–12.

vanja. Konkretna beseda za to je *parrhesía*. Svoboda, s katero lahko človek z odkritim obrazom *gleda* Svetega Duha in se z Njim zedinja.<sup>46</sup> V splošnem kristocentričnem »metabolizmu« sveta je vloga človeka neprimerljiva s posameznimi vlogami vsega ostalega stvarstva. Ni take *domačnosti* (*oikeiosis*) in *koristne vzajemnosti* (*ophéleia*), kot sta tisti med človekovo dušo in Bogom.<sup>47</sup> V temeljih antropologije je kristologija. V temeljih kristologije eshatologija. »Rodil nas je iz Očeta, da bi bili Njegovi bratje.«<sup>48</sup> Nova stvaritev.<sup>49</sup> Novi človek. Da bi si povrnili izgubljeni mir.<sup>50</sup> Da bi z nebeškim Kraljem *so-kraljevali*.<sup>51</sup> Pot do tega je borba proti strastem, čiščenje duše, *so-križanje* samega sebe s Sinom Božjim.<sup>52</sup>

Našim dušam – ne smemo pozabiti, da pisec makarijevskega korpusa ne nagovarja le menihov, ampak vse ljudi brez razlike – je ukazano, naj se iz *sedanjega stanja* (*apò tês nÿn katastáseos*) zaobrnejo v *drugo stanje* (*hetéran katástasin*), v stanje Božje narave.<sup>53</sup> Nobena druga pogodba med biti in ne-biti ni mogoča. Ne obstaja vmesna rešitev; vsak navidezni kompromis s temo devalvira svetlobo. Odvzema ji moč; ruši in odvzema njeno lepoto. Težišče je na notranjosti v človeku, na *notranjem človeku*. Nič zunanega – z *zunanjim* je tukaj predvsem mišljeno tisto gmotno, materialno, to, kar bi Heidegger imenoval *priročno* – ne more koristiti temu človeku.<sup>54</sup>

Mistični maksimalizem makarijevskih spisov zahteva od kristjanov, naj bodo ljudje *drugega uma, drugega veka in drugega mesta* (*állou noû, állou aiônos, álles póleos*).<sup>55</sup> Dogaja

46 52, 2.

47 XLIV, 5, 17–19.

48 1,1.

49 Prim. Gal 6,15 in 2 Kor 5,17.

50 Prim. XL, 8.

51 XXVII, 4, 8–9.

52 XXVII, 1, 8–9

53 XLIV, 8, 1–2.

54 XLII, 3, 5–7.

55 XV, 9, 3.

se nekaj povsem neobičajnega. Nekaj vrednega preroškega zanosa. Čudež. Bistvo tako pojmovane mistične izkušnje je v tem: *v samem sebi občutiti sladkost bodočega veka*.<sup>56</sup> S tem, da je človeška duša *v celoti obličje (prósopon)*, nima več svoje zadnje strani, svojega drugega lica, tistega svojega dela, ki bi bil vedno v senci. Tistega svojega dela, *ki ne vidi in ga ni moč videti*. Zmago slavi svetloba. Svetloba kot ena izmed možnih ideacij eshatološko pojmovane slutnje dobrega in lepega. Dokončnega. Po naravi, kot sem že rekel, človeška duša stremi k dobremu in lepemu.<sup>57</sup> Še več, stremi k *spoznanju* dobrosti in lepote. Struktura njenega stremenja vključuje željo, da z Lepoto (oziroma z Bogom) stopi v dejavni odnos. V *so-odnos*, ki zahteva medsebojno menjavo ljubezni. Bistvo greha je po makarijevskih spisih v tem, da je grešni človek preprosto odtujen svoji resnični (bogopodobni) naravi. Človek *ne pozna dobrega in lepega*. Ne vidi ju.<sup>58</sup> Fasciniran je z zlom in grdim. V tem je odpadništvo od Boga.

Predstava o idealnosti je popolna. Vse je svetloba, vse je sijaj. Radost – veselje za celotno stvarstvo – je brezmejna vzradostitev biti, pogreznjene v najgloblji temelj lastne eksistence.<sup>59</sup> Makarijevska teologija je vesela. Je teologija ontološko utemeljenega veselja in radosti. Njegovo videnje sveta je optimistično.<sup>60</sup> Tu ne bomo našli nikakršnega mračnjaštva, rigidnosti, strahu pred življenjem ali bolnega asketizma. Nasprotno. Sam njen smisel – smisel makarijevskega videnja reči – je v bistvenem proslavljanju življenja. Njegovih najglobljih vrednot. Premagana je vsaka parcialnost, vsak – najsi bo še tako neopazen – dualizem. Avtorju spisov gre za mistično vzradostitev. Za trenutek večnosti v redu trajanja.

56 51; prim. A. I. Sidorov, nav. delo, str. 74.

57 *Toû hagíou Makariou epistolè próte pròs monachouís* (izd. W. Jaeger, *Two rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954) I, 1.

58 Prav tam.

59 Prim. V, 17.

60 Iz največje globine hudobij in greha se je po Makariju mogoče spreobrniti k dobremu. Prim. XV, 36, 1–4.



Za okus večnosti. Za sintezo. Za enotnost višjega reda. Za nekaj, kar se občuti neposredno, celo na telesni ravni.<sup>61</sup> Greh je tisto, kar deli na drobce. Kar ropa. Krepost pa stremi k celoti, k zbiranju razsutega. K redu. Greh stremi k neredu. H kaosu. Grdost je brezumna razdrobljenost potencialno enotnega bitja. Epifanija njegove pervertirane izmaličenosti. Lepota pa je njegovo uresničenje, polnost, entelehija. Vsiljuje se metafora sonca: duša – mistično poveščana duša – je takšna kakor sonce, ki je vselej samo s seboj identično, homogeno (*ho hélios pántei hómoios esti*) in v sebi nima ničesar, kar bi bilo večje ali manjše, sprednje ali zadnje. Vse je eno, celota, vse je popolno, vse je polnost. Kakor za dušo, velja tudi za sonce: *hólos ex hólon dedóxastai tói photi kai hólos phôs estin*, s celo svojo bitjo je *poveščano v svetlobi* in s celo svojo bitjo je *svetloba*.<sup>62</sup>

Govor o poslednjih rečeh – kar je drugo ime za eshatologijo – mora biti govor o duši. O njenem stanju in njenem ustroju. Danes bi rekli: o njeni dinamiki in strukturi. Tekst je jasen, da ne more biti bolj. Tisto, v kar se je zazrl Ezekiel, je *skrivnost duše*. Skrivnost duše v absolutnem smislu. Skrivnost duše, uzrta v pretežno teološkem oziroma eshatološkem kontekstu. Vendar moramo biti previdni. Ne smemo se zaletavati. Vse, o čemer se tu govori, ni eshatologija.<sup>63</sup> To tudi ni

61 Znan je liturgični realizem makarijevskih spisov. »Krščanstvo je hrana in pijača« (XVII, 13, 1.) Cilj vsega je *okusiti Boga, sprejeti ga vase*. Okusiti Resnico in Lepoto. Utelesiti ju. Pobožiti se, postati bog na najbolj konkreten način. Takšno – psihofizično neposredno – občutenje Boga v sebi makarijevski spisi označujejo z izrazom *eusplanchnía*, tj. *blaženo občutenje lastne telesne notranjosti*, posebna vrsta (duhovnega) *blagoutrobija*, »dobrega občutka v črevesju/notranjih organih« (II, 5, 19; XXXI, 3, 10–13). Zanimivo je, da bo nekaj stoletij pozneje Maksim Spoznavalec v analognem kontekstu govoril o *umni ljubezni do sebe* (PG 90, 260D). Prim. poglavje »Dinamika osebe v spisih svetega Maksima Spoznavalca«.

62 I, 2, 18–19.

63 Zaradi tega se ne morem strinjati s Florovskim, ki je (o piscu *Duhovnih pridig*) rekel, da *presoja pravilno kot psiholog, ne pa kot dogmatik*.

in nikakor ne more biti psihologija v našem današnjem, novoveškem pomenu besede. Pisec makarijevskega korpusa ni bil psiholog.<sup>64</sup> Pustimo ob strani čisto metodološka vprašanja. Zanimarimo časovno razdaljo. Predvsem imamo tukaj opraviti z različnimi temeljnimi interesi. Z različnimi vidiki simbolične konstitucije samega problema in teme. *Logos* o duši pisca makarijevskih spisov je najprej obrnjen k problemom *ontologije duše*, k potencialnostim njene *biti* in *ne-biti*. Tudi ko govori o strukturi duše – in prepričali se bomo, da o njej dejansko govori –, ne govori s stališča predstave o duši kot o statični, ontološko vnaprej fiksirani, naravno opredeljeni entiteti. Ko bi bilo tako, njegov *logos* o duši ne bi prehajal (ali, še bolje rečeno, ne bi se vlival) v *logos* o Bogu. V teologijo, in s tem samim v eshatologijo. V nauk o Bogu kot o presežni lepoti. V nasprotnem primeru bi njegova *logika* bila *logika zamrznjenega časa*, fiksnega reda reči. Toda taka *logika* (podobno kot *logika* celotnega prirodoznanstvenega mišljenja) ne potrebuje lastnega eshatološkega razpleta.

Prerok govori o četverstvu bitij. O *sopripadajočem so-obstoju* čudežnega četverstva obličij. Videli bomo, da gre pri vsem tem za dušo. Toda kako? Kako sta povezana omenjeno četverstvo in duša?

Štiri živa bitja – spomnimo se: orel, lev, vol in človek – predstavljajo *tisto, kar vlada* razumni duši. Nad pticami kraljuje orel, nad divjimi živalmi lev, nad domačimi vol, nad vsem stvarstvom pa človek. Analogno v duši kraljujejo: *volja, zavest, um in ljubezenska moč* (*tò thélema, he syneidesis, ho*

Dejstvo, da pisec Pridig vsekakor ne presoja kot dogmatik (tu ima Florovski nedvomno prav), še ne pomeni, da ima njegovo asketsko mišljenje avtomatično psihološki značaj. Velja ravno nasprotno. Prim. G. Florovski: *Vizantijskie otcy V–VIII*, Pariz 1931, str. 153.

64 Mnogo stoletij pozneje bo Carl Gustav Jung na enak način (a v neki diskretnejši gnostični maniri) poskusil razumeti smisel istega pre-roškega videnja. Prim. C. G. Jung: *AION*, v: CW, Princeton, zv. 9/II, str. 105, 195, 241; isti: *Answer to Job*, CW, nav. d., zv. 11, str. 421–448; isti: *Mysterium Coniunctionis*, CW, Vol. 14, str. 206–210, 215–217.

*noûs, he agapetikè dýnamis*).<sup>65</sup> Četverstvu ustroja živega sveta nasploh ustreza četverstvo ustroja duše. Teleologiji tega sveta nasploh je analogna teleologija duše. Prav iz tega razloga je za nas tako pomembna interpretacija Ezekielovega videnja. Strukturalni elementi ustroja psihike so lahko razumljeni le v veliko širšem kontekstu splošne teleologije biti, ki stremi k svoji entelehiji, k svoji eshatološki uresničitvi. Kar velja za fiziko, za zoologijo in za kozmologijo, velja tudi za psihologijo. Vsak *logos* – pa najsi bo povezan s *phýsis, kósmos, zóon* ali *psyché* – je neizogibno tak, da nas s svojim bistvom usmerja k Bogu. Namig na Ezekielovo videnje je jasen. Biti pomeni *biti v gibanju*. Biti v množici, stremeti k sintezi. Zадnji, eshatološki cilj gibanja je postati *thrónos Theoû*. Postati Božji prestol, na katerem bo kraljeval Bog. To velja za vso naravo, za celotno živo in neživo stvarstvo, še bolj pa za dušo, človekovo dušo. Razen tega, da ji je v stvarjenju podarjena *bit* – po tem se pač ne razlikuje od ostalega stvarstva – ji je bil dan *logos*. Ne samo svetloba, ampak možnost zavestne refleksije *svetlobe* in *svetlobi*. Govoriti o duši istočasno pomeni govoriti o svetu, o *kozmosu*. Usoda sveta, kozmosa, je nerazvezljivo povezana z usodo človeške duše.

V obeh primerih – tako v primeru najširše pojmovanega kozmosa kakor tudi v konkretnem primeru človekove duše – se kot ontološko absolutna nujnost (kot tisto najbolj bistveno za celotno bit) pokaže drugost: *Božja* drugost. Vprega štirih živih bitij iz preroškega videnja: bitij, ki ne gredo tja, kamor bi sama hotela. Njihovi gibi niso niti samovoljni niti stihijski. Nasprotno. Bitja – kot simbolno utelešenje celotnega živega stvarstva – upravlja veliki Drugi, Bog. Eno je voz, drugo je Tisti, ki voz upravlja. Voz je cel svet, celotno stvarstvo, kozmos. Mnogoterost. Voz ne zadostuje. Mnogoterost ni dovolj. Potrebna je sinteza. Tisti, ki upravlja, ki določa smer, je Kristus. Isti je smisel biti prvin sveta in prvin duše. Gre za tisto *nekaj*, kar lahko imenujemo komplementarnost. Temeljna

65 I, 3, 1–6.

struktura je ista. Kar velja za svet nasploh, velja tudi za človeka. Isti zakoni veljajo v *kozmosu* in *mikrokozmosu*.

V obeh primerih – tako v kozmosu kot v mikrokozmosu – smo soočeni z enakim temeljnim imperativom: upodabljati se moramo po Drugem. Soočeni smo z dejstvom ekstatične usmerjenosti (*izstreljenosti*) v smer Drugega. *Biti* pomeni *biti zaradi Drugega*. Bit je *dar Drugega*. Odrešitev je dar Drugega. Dar, ki je vedno namenjen človekovim odnosom z drugim, z njegovim bližnjim.<sup>66</sup> Odločilno je biti *voden* od Drugega. Božjega Drugega. *Biti* pomeni *biti voden*, slediti Drugemu. Solipsizem in narcisizem sta smrt, ekstaza je življenje. Refleksija Drugega. Življenje na mestu Drugega. Upodabljanje po Drugem, po Bogu. Žrtvovanje lastnega narcisizma.<sup>67</sup>

Starozavezna predloga, preroško besedilo, je tu brano povsem v duhu krščanskega izročila. Za dvome tukaj ni prostora. Vpreženemu četverstvu duhovnih živali upravlja Kristus – in sicer prav tako, kakor hoče sam. On je zasedel prostor, ki je opredeljen kot *thrónos Theou*, Božji prestol. Kar se dogaja z Ezekielovim vozom, se dogaja (ali bolje rečeno, naj bi se dogajalo) tudi z dušo, s človeško dušo. Tudi njo bi (v idealnem primeru) moral voditi Bog. Druga oseba Svete Trojice, Kristus. V vsakem primeru pa Drugi, Veliki Drugi. Vodnik. Prav Njemu je treba žrtvovati lastni narcisizem. Ljubezen do sebe. Lastno dušo. Če se človek pogrezne vase, v lastno praznost, bo zablodil in se izgubil. Če pa se obrne k Bogu, bo v svoji refleksiji, svojem odražanju Njega našel sebe. Drugega sebe, boljšega sebe. Sebe, kakršnega je vase preobrazil Kristus. On, Kristus, bo s Svetim Duhom – tako beremo naprej v našem besedilu – kazal pot človeški duši. Taka duša ne blodi, še manj bezlja. Nasprotno, sledi svojemu smislu. Isto se dogaja tudi Ezekielovemu nebeškemu vozu. Cilj je *nebo*. Za potovanje je nujno potrebno *povzdignjenje*, za povzdignjenje pa *očiščenje*. Katarza. V vsakem primeru

66 XXXVII, 3.

67 Prim. I, 5–6.

je potreben boj proti sebi, proti htoničnim prvinam lastne biti in narave. Cilj je *svetloba*; tisto, kar je treba premagati, je *mrak*. Smrt. Toda znova: za vse to ne zadostujejo zgolj človeške sile. Nujno je potreben Bog. Potreben je njegov neposredni poseg v svetu prostora in časa.<sup>68</sup>

K biti vsake ustvarjene narave sodi nezadostnost. Drugo ime za to nezadostnost je nepopolnost. In vsaka nepopolnost zahteva neko *drugost*, ki je nujna, da bi se dopolnilo tisto, kar manjka. Samo na ta način je mogoča omenjena gesta: *hólos ex hólon*, »celoten iz celotnega«, tj. z vso svojo bitjo. Če človek poskuša živeti zgolj iz lastne narave, bo za Boga umrl. Ko pa umre za Boga (in v tem je ves paradoks), bo umrl tudi zase.<sup>69</sup>

O vsem tem nam tekst makarijevskih *Duhovnih pridig* ponuja zelo posrečeno analogijo. Zgodba se razvija postopoma (težko se je izogniti vprašanju, kako bi na to besedilo reagiral Hegel, če bi ga imel priložnost prebrati), in sicer v dveh korakih. Najprej takole:

Bog je ustvaril telo in mu podaril tisto, kar ni njegovo po naravi; /telo/ ne dobiva od telesa življenja, hrane, pijače, obleke in obutve; nasprotno, /Bog/ je ustvaril telo samo po sebi golo in je uredil tako, da mu je za življenje nujno potrebno tisto zunanje in da telo brez tega zunanjega – brez hrane, pijače in obleke – ne more živeti. Če se njegovi naravi to zunanje odreče, telo propade in umre. Prav tako duša nima v sebi božanske svetlobe, ampak je ustvarjena po Božji podobi – saj je tako Bog uredil in določil, da bi tudi ona lahko imela večno življenje –, in sicer ne iz lastne narave, ampak od svojega Boga, od Njegovega Duha. Od Njegove svetlobe sprejema duhovno hrano, pijačo in nebeško obleko, kar tudi je resnično življenje duše.<sup>70</sup>

68 »Človek se ne odrešuje z lastnim delom,« beremo v 37. pridigi, »temveč po moči milosti.« (XXXVII, 9, 11–13.) »Milost drži um in ga nosi« na svojih rokah (XVI, 12, 9–15).

69 XII, 2, 1–3.

70 I, 10, 8–22.

## Nadaljevanje pa se glasi:

Podobno telesu – za katerega, kot rečeno, življenje ni od njega samega, ampak od tega, kar je zunaj njega, iz zemlje, brez katere ne more obstajati – velja tudi za dušo: če se ne rodi v zemlji živih, če ne bo tam duhovno vzgojena, napredovala in tako zrasla h Gospodu, če se ne bo odela v Božanstvo, v plašče neizrekljive lepote, potem – brez vse te hrane – ni mogoče, da bi sama od sebe živela v svobodi in v radosti. Božja narava ima kruh življenja, kot je rečeno: *Jaz sem kruh življenja,*<sup>71</sup> ima *vodo življenja,*<sup>72</sup> *vino, ki razveseljuje srce človeku,*<sup>73</sup> in *olje veselja*<sup>74</sup>; Bog nam torej daruje raznovrstno hrano nebeškega Duha in svetlobo izžarevajoča nebeška oblačila. Gorje telesu, če bo prepuščeno /zgolj/ lastni naravi, kajti propadlo bo in umrlo. Gorje duši, če bo prepuščena /zgolj/ lastni naravi, če se bo zanesla /le/ na svoja dela, pri tem pa ne bo živela v občestvu z Božjim Duhom: umrla bo in se ne bo upodobila po večnem Božjem življenju.<sup>75</sup>

Smisel je jasen. Telo umira brez hrane, duša brez Boga.<sup>76</sup> Težišče je na *drugosti*. Na *mestu Drugega*. Na mestu Boga. Na *ekscentrični* (v odnosu do numerične predstave o identiteti subjekta) *iz-meščeni* oporiščni točki *ek-staze* biti. Na *zemlji živih*, ki je topološko umeščena zunaj področja same žive biti. Bit – in sicer tako telesna kakor tudi bit same duše – v odnosu do te drugosti (oziroma do Drugega) biva *ek-statično*. Odprto. Človekova bit je *spodbujena bit*: bit, spodbujena k – vse življenje trajajočemu – iskanju življenja, sreče, resnice in ljubezni. Začetni impulz tega iskanja prihaja z *mesta Drugega*. Od Boga. Ali z drugimi besedami: *Resnica sama sili človeka, da jo išče.*<sup>77</sup>

Za pisca makarijevskih spisov je mir očitno *eshatološka kategorija*. To je tisto, k čemur – ali bolje rečeno *h Komur* –

71 Jn 6,35.

72 Jn 4,10.

73 Ps 103,15.

74 Ps 44, 8.

75 I, 11, 1–13.

76 Prim. XII, 1.

77 VII, 3, 6–7.

se giblje vse stvarstvo. Gre torej za eshatološko kategorijo, ki je opredeljena predvsem s svojim kristološkim kontekstom. Vse sloni na trditvi: Kristus je Mir.<sup>78</sup> Mir v absolutnem pomenu besede. Mir v znamenju svetlobe, v znamenju lepote. Odtod pomen srca. Odtod pomen *srčnega miru*, pomen *miru uma* in *miru duše*. Odtod pomen miru nasploh.

Človeško srce je organ gibanja. Notranje čutilo, v katerem je neposredna občutljivost za ontološki nemir. Srce je materializacija življenja v samem jedru samozavedajočega se psihosomatskega bitja. Kjer je srce, *tu je dih*. In kjer je dih, je dihanje, vdihavanje in izdihavanje. To, kar vdihavamo, je drugost. Tisto, kar prihaja z mesta Drugega in je nujno potrebno za življenje. Zrak. Duh. Kjer je dih, tu je duh. Duh diha kot življenje.<sup>79</sup> Dokler je človek živ, njegovo srce utripa. Ko preneha, od življenja ne ostane nič. Človek, potomec Adama, po njegovem padcu umira. Duh ga zapusti, ostane brez sape. Smrt je propad srca. Kolaps diha. Metastaza nemira, strmoglavljenje biti v ne-bit. Mir, oziroma Kristus, pa je polnost srca. Radost srca. Entelehija srca. Polnost diha: *na-vdihnjenost*. Entelehija biti imanentnega nemira. Odtod makarijevski kardiocentrizem.

Duša, beremo v 47. pridigi, je ontološko umeščena *med svetlobo in temo*.<sup>80</sup> Od nje se pričakuje odločitev. Opredelitev. Gib. Ustrezen gib. Razumna potrditev načela svobodne osebnosti. Njene neponovljivosti in odgovornosti. V tem se kaže njena logosna narava. Narava alogosnih bitij, oziroma živalska narava, je »zvezana« – opredeljena – z lastnim ontološkim ustrojem (*tôn alógon zóon phýsis deté estin*). Temu sledi skoraj behavioristično razmišljanje. Vsaka kača je po svoji naravi identična z vsemi drugimi kačami – in avtor makarijevskih spisov nas prepričuje, da lahko isto rečemo npr. o volku, jagnjetu ali golobu. To, kar bistveno določa bit živali

78 Prim. 51, A. I. Sidorov, str. 71 in 262.

79 XXIX, 5.

80 XLVII, 9, 1–2.

– njeno vedênje –, so nagoni, prirojeni obrazci vedênja.<sup>81</sup> Lawrence bi rekel: *pattern of behaviour*. V človekovem primeru je položaj povsem drugačen. Etiologiji »alogosnih bitij«, živali, je zoperstavljena personologija »logosnih bitij«, ljudi. Neki človek se lahko obnaša kot volk, drugi kot jagnje. A vendar ne eden ne drugi nista nič manj človeka. Oba sta v enaki meri svobodna. Po naravi sta oba popolnoma enaka, njuni osebi pa se bistveno razlikujeta. Eden je dober, drugi hudoben. Preprosto rečeno: človeška narava je *dovzetna za dobro in za zlo*.<sup>82</sup> Praktično ves čas, v teku celotnega življenja, sta v igri obe možnosti. Ravno zaradi tega se vedênje človeka – za razliko od živalskega – ne more pojasniti zgolj s sklicevanjem na naravo. Tisto, kar ljudi razlikuje druge od drugih, kar jih naredi za boljše ali slabše, ni njihova narava (po njej so pač vsi ljudje enaki), temveč njihova svobodna opredelitev, svobodna volja, kakor tudi posledice, ki iz nje lahko izhajajo. Ravno zato je človek, za razliko od celotnega živega stvarstva, od Boga poklican, da se nenehno sprašuje o smislu in razlogih lastnih dejanj.<sup>83</sup>

Vsako živo bitje pulzira, giblje se in živi ... Vsako živo bitje je v gibanju s tem, da je živo. Točneje: vsako živo bitje je gib. Težnja. Resnična smrt je znotraj, v srcu.<sup>84</sup> Isto velja tudi za življenje, za milost. Milost stremi k temu, da bi zagospodovala *v notranjem prostoru bitja*.<sup>85</sup> V srcu. Zato ni nič čudnega, da se odločilni boj bije v srcu.<sup>86</sup> Tam so misli, tam je milost, tam so grehi in kreposti. Tam je vse in tam so vsi. Kreposti in grehi, angeli in demoni, Bog in satan. Ves svet, in sicer tako *ta* kot *oni svet*. Srce je okvir, srce je oder, srce je

81 XV, 24, 8–16.

82 XXVII, 10, 9–10.

83 »Potrebno je veliko razuma, da bi človeku s pomočjo izkušnje postalo jasno, kakšno je bistvo njegovega /vedênja/« (XVII, 7, 3–4). K temu seveda sodi tudi opomin: »Nekaj je razmišljati o kruhu in o mizi, nekaj drugega pa je /zares/ jesti« (XVII, 12, 1–3).

84 XV, 39, 4–5.

85 XVI, 7.

86 XXVI, 12.



*prostor* – a ne le prostor, saj je tudi *agens, dejavnik*, odločilno pomembnega dogajanja. V srcu se dogaja *pravda* – znani, skrajno dinamično koncipirani in kot tak tudi opisani dialoški boj, odprto soočenje in konflikt – med človekom in satanom.<sup>87</sup> Srce samo »je majhna posoda (*mikrón ti skeûos esti*), a tam je tudi kača, tam je lev, tam so grozne zveri, tam je skrivališče zla, neravna in nevarna pot, tam je propad – toda tam je /tudi/ Bog, tam so angeli, tam je življenje in /nebeško/ kraljestvo, tam je svetloba in tam so apostoli, tam je zaklad milosti, tam je vse.«<sup>88</sup> Srce je za živega človeka lahko *grob*,<sup>89</sup> kraj smrti in smradu, propadanja, gnilobe in razpadanja,<sup>90</sup> a je tudi lahko kraj, kamor se bo zasadil Bog in skupaj s človekom skrbel za *drevo življenja*.<sup>91</sup>

V novejših časih je – zlasti po zaslugi raziskovalcev, kot je Jean Meyendorff – dolgo prevladovala (in je še vedno prisotna) predstava o možnosti – ali celo proceduralni in doktrinarni nujnosti –, da *makarijevsko mistiko srca* preprosto in samoumevno – za marsikoga zato tudi nedvomno – zoperstavimo *evagrijevski mistiki uma*.<sup>92</sup> O vsem tem je danes že veliko napisanega. Logika zgodbe je jasna. Evagrijevemu abstraktnemu intelektualizmu (nekateri so ga celo poimenovali »spiritualizem«), njegovi domnevni odsotnosti skrbi za telo (ali celo gnusu nad telesom in vsem telesnim) ter njegovemu, kot se je govorilo, premalo poudarjenemu kristocentrizmu se je zoperstavljala makarijevska vzradostitev srca (»kardiocentrizem«) v vprašanih molitve in kristocentrizem v vprašanih ontologije nasploh. Toda ali to drži? Najverjetneje ne. Vse postane precej bolj komplicirano, zlasti če upoštevamo nekatere nedavno odkrite in objavljene

87 XI, 15, 1–3.

88 XL, 7, 6–11.

89 XI, 11, 7.

90 VII, 1.

91 XLVII, 15, 10–15.

92 Prim. J. Meyendorff: *Sveti Grigorije Palama i pravoslavna mistika*, Beograd 1983, str. 22–27.

Evagrijeve tekste.<sup>93</sup> Če k temu dodamo še imperativ svobodnega in odprtega branja makarijevskih tekstov, branja brez predsodkov, bo podoba sicer popolnejša, a problem še bolj zapleten.

Ni sporno, da se v nam znanem korpusu makarijevskih spisov veliko govori o srcu, točneje o očiščevanju srca od greha, o milosti, ki prebiva v srcu, o življenju in smrti srca. Kljub temu se ne smemo motiti. Kardiocentrizem je za pisca makarijevskih spisov zgolj eden od načinov govora. Obstajata vsaj še dva, ki sodita k njemu – in sta z njim enakopravna. V makarijevskih spisih se *um* ne omenja nič manj pogosto kot srce. Isto lahko rečemo za *dušo*. Konteksti so podobni, analogni, pogosti so pomenski paralelizmi. Srce je za avtorja teh spisov lahko *posoda* – a to velja tudi za dušo in um. Tem trem pojmom je prirejen povsem enak semantični okvir – in to v sobesedilu skoraj enakih ali vsaj analognih retoričnih toposov. Že sama (pogojno rečeno) literarno–zvrstna pripadnost teh besedil nam lahko marsikaj pove o njihovem diskurzivnem ustroju. Nagnjenje k diferenciaciji pojmov, ki bi bila izvedena do konca – oziroma k abstraktni formalizaciji mišljenja –, preprosto ni značilnost asketike, in to še posebno velja za asketiko, ki se preobraža v mistiko. Ravno nasprotno.

93 Prim. predvsem sorazmerno pred kratkim objavljena in na žalost slabo znana Evagrijeva besedila, v glavnem ohranjena v sirščini, delno pa tudi v grščini. Ob njih se naša podoba Evagrija – glede na ustaljeno, slonečo izključno na tekstih, ohranjenih v grščini – bistveno spremeni. Navedel bom konkreten primer: »Evagri je,« pravi Meyendorff, »napisal svoj spis *O molitvi*, pri čemer je sicer nekajkrat namignil na *Sveto Pismo*, toda niti enkrat se ni skliceval na Kristusa, učlovečenega Božjega Sina.« Ali to drži? Obstajajo Evagrijeve trditve, ki sugerirajo nasprotno (ali vsaj bistveno prizanesljivejšo) sodbo. »Kamen resnice je,« pravi Evagri, »neraztopljiva vera v našega Gospoda Jezusa Kristusa, ki um postavlja kot temelj duše.« (*Euagriana syriaca: Textes inédites du British Museum et de la Vaticana*, izd. J. Muldermans, Louvain 1952). Ali: »Če boš iz srca posnemal Kristusa, boš postal blažen...« (*Ogledalo menihov in menihinj*).

Koristno je na primer skupaj brati prvi odsek enajste pridige s prvim odsekom petdesete.<sup>94</sup> Obe pridigi – naj to dodam – se nahajata v klasičnem (se pravi širšemu občinstvu najbolj znanem) zborniku makarijevskih *Duhovnih pridig* (tip II). Gre torej za isto redakcijo; med besediloma ni nikarkršnega tekstološkega razhajanja. V obeh primerih se govori o milosti, o delovanju Božje milosti. V prvem primeru se uporablja metafora *ognja*, v drugem ne. Vendar je v osnovi smisel isti. Semantična istovetnost je popolna. Gre za izkušnjo tiste božanske resničnosti, iz katere bo – mnogo stoletij pozneje – Gregor Palamas naredil svojo veliko zgodbo.

V enajsti pridigi se kot področje delovanja milosti – oziroma *ognja* – omenja srce.<sup>95</sup> Ne *um*. V petdeseti pridigi pa je rečeno, *da nebeška sila prebiva v umu*.<sup>96</sup> Torej ne v srcu. V prvem primeru avtor ne omenja uma, v drugem primeru ne omenja srca. Toda to še ni vse. Naredimo lahko še en korak. Prvi odlomek sedeminštiridesete pridige je morda še bolj instruktiven. Tudi tu gre za delovanje milosti na ljudi, *na izvoljeno ljudstvo*.<sup>97</sup> Tudi tu bi sv. Gregor Palamas lahko našel marsikaj zase. Milost je sprejeta v srce, a tako, da *deluje na um*.<sup>98</sup> Med umom in srcem ni razkola, ampak sodelovanje: sodelovanje, ki seže vse do medsebojne identifikacije. Do dinamičnega medsebojnega prežemanja. Konkretno je tam zapisano: *Entaûtha dé ho laòs toû Theoû ho perioúsios tò semeïon tês peritomês éndotheren têi kardíai autoû hypodéchetai máchaira gàr epouránios ektémnei tò perissòn toû noû, toutésti tèn akátharton akrobystían tês hamartías.* (= *Izvoljeno Božje ljudstvo notri v svoje srce sprejema znamenje obreze; kajti nebeški meč je iz uma obrezal vse odvečno, namreč ne-*

94 Pri tem je seveda mogoče navesti tudi druge primere. Lahko se gibljemo znotraj istih tipov rokopisa ali pa medsebojno križamo različne tipe. Vendar se s tem tu ne morem ukvarjati, saj gre za posebno temo.

95 XI, 1.

96 L, 1, 11–12.

97 Prim. Tit 2,14.

98 XLVII, 6–9.

*čisto neobrezanost greha*). Pot do srca je um. Um pa je, kakor avtor zapiše nekje drugje, *krmar srca*.<sup>99</sup> Obreza srca se dogaja po posredovanju uma. Brez uma je srce izgubljeno, brez srca je um plehek. Notranji človek je tu opredeljen kot *umevajoča bitnost* (*he noerà ousía*).<sup>100</sup> Kot samozavedajoča se umnost psihofizičnega bitja. Misli so v srcu, greh ima možnost in svobodo, da *vstopa v srce*,<sup>101</sup> od uma pa se pričakuje, da bo ponovno zbral zaradi greha razsute misli.<sup>102</sup> Da bo bit ponovno uredil. A tu še ni konec zgodbe. Vse se še bolj zaplete. O srcu je namreč povedano praktično isto kot o duši. Srce, oziroma duša, *vsebuje misli*.<sup>103</sup> Srce – tako kot duša – je lahko *bojišče, kjer se odvija notranji boj*. V srce – oziroma v dušo – vstopa milost.<sup>104</sup> Um je *bojevnik*,<sup>105</sup> boj divja *v srcu*.<sup>106</sup> Ali pa: boj se *dogaja v duši*. Tako kot o srcu je tudi o duši rečeno, da je *posoda*: nemrtna duša – to naj bi bila njena umna narava – *je neka dragocena posoda* (*tímión ti skeûos estin he athánatos psyché*).<sup>107</sup> Temelj uma je srce. Bog je v srcu, pravi naš avtor na drugem mestu, s svojim prstom napisal – ali še bolje prevedeno, v srce je *v-pisal* – svojo Postavo. Kar velja za srce, velja tudi za dušo. Ne moremo zaznati, ponavljam, nikakršnega razkola, nobenega prepada med logosnim, umskim, duševnim in »kardialnim«, se pravi srčnim. Nasprotno, vse je eno. Srce je um, um je srce. Toda – po drugi strani – je vse to na neki način duša. Paradoks je popoln. Vse je v vsem ... Vse je vse ...

V določeni meri smemo o umu reči – in za to najdemo dovolj podpore v samih besedilih –, da je dejavna instanca v makarijevskem videnju ustroja subjekta. V tem smislu je

99 XV, 33, 11–12.

100 XV, 32, 9–10.

101 XV, 13, 5–7.

102 XXXI, 2.

103 XXX, 2, XL, 5.

104 XVII, 8.

105 III, 5, 14–17.

106 V, 6, 63–66.

107 XXVI, 1, 1–2.

um *krmar srca* in *oko duše*. Če um zremo na ta način, je vsebovan. To, v čemer je kot tak vsebovan, pa je bodisi *srce* ali *duša*. Toda istočasno je um lahko *tisti, ki vsebuje*: vsebuje misli, milost ... Tudi o njem je rečeno to, kar je rečeno o duši, da naj bi namreč postal *prestol Božanstva* (*ho thrónos tês theótetos*),<sup>108</sup> pri čemer velja tudi obratno: Božanstvo in Duh predstavljata *prestol uma* (*ho thrónos autoû he theótes estî kai tò pneûma*).<sup>109</sup> Dejavná instanca zdaj postaja metafora celote, trpno ozirajočega se vidika človeškosti. Če povzamemo: pred nami je totaliteta človeka. Natančneje rečeno, predstava o totaliteti človeka. Greh je prevzel celotnega človeka, in tudi odrešenje mora zajeti celotnega človeka:<sup>110</sup> tako njegovo telo kot njegovo dušo. Tako njegovo srce kot njegov um. Del predstavlja celoto, celota podpira del. Hipostazira ga. Ontološko ga utemeljuje. Na ta način lahko na primer razumemo uporabo pojma *hypóstasis* v sobesedilu makarijevskih spisov.<sup>111</sup> V tem primeru je očitna metonimijska struktura diskurza.

Četverstvo bitij, opisano v preroški viziji Ezekielá, nas usmerja v enost. V sintezo. V hkratno so–prežemanje in so–obstoj različnega. *Enost* vključuje mnogoterost. *Tisto nekaj*, kar je vključeno v proces sinteze. Prvine sveta (ravno o tem, vsaj na videz, govori prerok) slonijo na istih zakonih, na katerih temelji tudi ustroj konstitutivnih elementov osebe. Kot Arhimedova točka te zapletene konstrukcije je privzeta določena – v bistvu kristocentrična – opredelitev mesta Dugega. Aksiološko visoko investirana dejstva izkušnje, kot sta lepota in svetloba, so odigrala vlogo ontološkega temelja te celotne sinteze.<sup>112</sup> Tako vsaj je – na kratko rečeno – preroka skušal razumeti pisec makarijevskih spisov. Ko je skušal razumeti

108 VI, 5, 3.

109 VI, 5, 3–4.

110 II, 1–2.

111 IV, 10, 7–10.

112 Na podlagi svetlobe božanskega razodetja le redkim uspe uzreti *podobo duše* (*tèn eikóna tês psychês*). Prim. VII, 6, 1–5.

preroka, je v resnici skušal razumeti sebe. Lastno dušo. Njen odnos do sebe, do bližnjih, do vsega stvarstva in Boga. Nič drugega ne preostane niti nam danes. Ko beremo makarijevske spise, se moramo tudi mi soočiti s seboj, s svetom v sebi in okoli nas, s svojimi bližnjimi in z velikim Drugim, z Bogom. Ne preostane nam nič drugega.

## DINAMIKA OSEBE V SPISIH SV. MAKSIMA SPOZNAVALCA

Če želiš postati razumen in zmeren, če ti je kaj do tega, da ne bi bil več suženj strasti nečimrnosti – v vsem išči tisto, kar je tvojemu spoznanju prikrito. In ko odkriješ mnoge stvari, ki so ti neznanе, se boš začudil svoji nevednosti in boš uredil svoje mišljenje. Ko boš spoznaval samega sebe, boš razumel mnoge velike in čudežne reči.

*Maksim Spoznavalec*

Prepričan sem, da bo pazljivi bralec del sv. Maksima Spoznavalca brez večjih težav opazil, da razumevanja človeške narave, ki je v njih podano, nikakor ne moremo stlačiti v ozke okvire preprostih variacij na staro dualistično shemo, po kateri je mogoče vso dominantno človekove biti izpeljati iz psihofizične razdvojenosti, ki naj bi bila zanj usodna. Ravno nasprotno. Takoj moramo poudariti, da pojmovno jedro Spoznavalčeve personologije ni dualistično.<sup>1</sup> Statičnost vsake dualistične antropologije, ki navsezadnje sloni na togo fiksirani binarni strukturi tipa duša (ali duh)–telo, je v njegovih spisih bistveno presežena s tem, da Maksim v ospredje postavlja *dejavnost celovite, združene (sýn্থetos) človekove*

1 Tako na nekem mestu značilno pravi, da je človek od samega začetka ustvarjen kot »sintetičen«, *združen (sýn্থetos)*; oziroma da je od samega začetka ustvarjen kot posebna (*idikôs*) hipostaza, ki jo sestavljata duša in telo. Nobeden izmed teh vidikov hipostaze ne nastaja pred drugim, saj človek v tem primeru ne bi bil človek pred svojim hipostatičnim zedinjenjem (prim. PG 91, 1324B). Od začetka je torej človek ustvarjen kot celota ali – natančneje rečeno – kot tisti, ki je nastal v skladu s celotno obliko (prim. *kat' eidós hólon genéseos*, PG 91, 1101A).

*biti*.<sup>2</sup> Ta dejavnost že sama po sebi implicira pojem povsem *odprte osebnosti*. Take osebnosti, o odprtosti katere lahko govorimo na dva načina, in sicer glede na njena dva, bistveno neločljiva vidika: prvi vidik bomo imenovali *kristološki*,<sup>3</sup> saj se nanaša na osebnostni odnos do kristomorfnega ideala in kot tak predstavlja temelj krščanskega pojmovanja razvoja osebe in njenega zorenja, drugega pa pogojno lahko imenujemo *objektivni*; o njem zaenkrat povejmo le to, da ima za svoj pogoj odprtost osebe do »objektov« (ljudi in reči), ki so zanjo bolj ali manj bistveni.

## I

Za začetek naj navedem nekaj fragmentov iz del Maksima Spoznavalca. Upam, da nam bodo – čeprav so iztrgani iz sobesedila – s svojo specifično strukturo izraza približali pomen, ki ga iščemo:

»Stvari so izven uma, toda misli o njih so v njem. Od uma je torej odvisno, ali bo stvari uporabljal dobro ali slabo. Kajti šele napačni uporabi v mislih sledi napačna uporaba stvari.«

(PG 90, 1008AB)

»Izmed stvari, ki nam jih je Bog dal v rabo, so ene v duši, druge v telesu, tretje pa izven telesa. Tako so v duši njene moči, v telesu so čutila in udje, izven telesa pa hrana, denar, premoženje

- 2 O problematiki odnosa Maksimove dinamične personologije do grške ontologije, ki je v osnovi statična in pozneje iz nje nastaja tudi statična personologija; prim. J. D. Zizioulas: *Personhood and Being: Truth as Communion*, v knjigi: *Being as communion*, New York 1985, str. 27–122; *Tò einai toù Theoû kai tò einai toù anthrópou*, v: *Sýnaxis* 37, Atene 1991, str. 1–35; *On Being a Person. Towards an Ontology of Person*, v: *Persons, Divine and Human*, izd. Ch. Schwöbel and C. E. Gunton, nadalje danes že klasično razpravo Christosa Jannarasa: *Tò próso po kai ho éros*, Atene 1987.
- 3 V tem smislu se moramo ozreti na Spoznavalčev komentar znanih besed apostola Pavla: »Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,20). Prim. PG 91, 107BC.



in drugo. Dobra ali slaba uporaba teh reči – ter vsega, kar iz njih sledi – pokaže, ali smo krepostni ali nekrepstni.«

(PG 90, 1008C)

»Um, ki ljubi Boga, se ne bojuje proti stvarim niti proti mislim, ki so z njimi povezane, ampak proti strastem, ki so povezane s temi mislimi.«

(PG 90, 1029A)

## UM – STVARI

Tisto, kar nam najprej pade v oči v navedenih fragmentih, je obstoj očitne napetosti med dvema zoperstavljenima tečajema resničnosti, ki sta tu označena z besedama *um* in *stvari*. Pri Maksimu pravzaprav celotna duševna dinamika (ali vsaj njen največji del) sloni na tej opoziciji. Zanj duševno stanje ni vase zaprta abstrakcija. Um se ne ukvarja narcisistično sam s seboj, kar se v (veliki meri) dogaja v celotnem izročilu intelektualističnega dualizma, od orfizma prek Platona in Plotina vse do učenega meniha Evagrija.<sup>4</sup> Tudi telo se ne doživlja kot neki preganjajoči fantazmatski objekt. Poudarek ni zgolj na pasivnem, spiritualističnem zapuščanju sveta in vsega posvetnega v imenu neke abstraktne duhovnosti. Maksim zelo eksplicitno vztraja pri odprtem soočenju s tem svetom, ki sam po sebi ni niti dober niti slab. Vse je odvisno od človekove svobode, točneje rečeno od odnosov, v

- 4 O problematiki Maksimovega odnosa do platonskega izročila, konkretno do Platona in Plotina, prim. N. Matsouka: *Kósmos, Ánthropos, Koinonía katà tòn Máximo Homologeté*, Atene 1980, str. 50 in dalje, kakor tudi ustrezna mesta v že omenjeni Thunbergovi disertaciji, str. 187–197. Kar zadeva njegove povezave s t.i. evagrijevskim izročilom prim. nav. d. str. 114–119, nadalje I. H. Dalmais: *L' héritage evagrien dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur*, v: *Studia Patristica* 8, 166, str. 356–362, in izjemno uvodno besedilo D. Staniloa k atenski izdaji *Mistagogije: Hagíou Maxímou toú Homologetoú Mystagogía*, Atene 1989.

katere s tem svetom vstopa vsak »od matere rojeni smrtnik« v svoji svobodi.<sup>5</sup>

Pojma »um« in »stvar« semantično zarisujeta okvirne opredelitve duševne dinamike. Maksim je tu zelo jasen, zato se moramo – če pač hočemo karkoli razumeti v njegovi personologiji – najprej obrniti na smisel in pomen prav teh pojmov.

### a) *Um*

Pri pojmu »uma« je morda še najbolj vidno, kaj je svojčas mislil učeni carigrabski patriarh in eden vodilnih intelektualcev svojega obdobja, Fotij (rojen okoli leta 820), ko je opozoril na obstoj določene *terminološke ohlapnosti*, ki naj bi zaznamovala slog Maksima Spoznavalca.<sup>6</sup> Videti je, da lahko celo pokažemo, kako pri našem Spoznavalcu ne

- 5 Značilno je naslednje mesto: »Vedi, da tisto, kar preprosto imenujemo zlo, ni povsem zlo /oziroma ni zlo v absolutnem smislu/, temveč je v odnosu do nečesa zlo, v odnosu do nečesa drugega pa to ni. Tako tudi tisto, kar se preprosto imenuje dobro, ni povsem dobro /oz. ni dobro v absolutnem smislu/, temveč je v odnosu do nečesa dobro, v odnosu do drugega pa to ni.« Prim. PG 90, 413B.
- 6 Fotij je slogu Maksima Spoznavalca zameril naslednje: da je *izumetničen (prenapet – schoinotenés)*; da *pretirano poudarja in razširja pomene*; da je v uporabi pojmov *ohlapen (kyriologeîn ouk espoudasménos)*; da je *nejasen in nepregleden (asaphès kai dysepiskópeton) ter grob (tò trachý)*; da mu je *naposled tuja pretanjena metaforika vzvišene bizantinske logotehnije (ouk eis charíen kai gegoeteuménon)*; prim. PG 103, 645BC). Čeprav te Fotijeve sodbe v glavnem merijo na konkretni Maksimov tekst (*Quaestiones ad Thalassium*), so jih dokaj hitro posplošili in sprejeli skoraj kot samoumevne. Še bolj zanimivo pa je, da so te – v marsičem preostre in nepretanjene – sodbe privzeli tudi nekateri sodobni avtorji (npr. B. Altaner – A. Stubier: *Patrologie*, Freiburg, izd. 1978, str. 522; O. Bardenhewer.: *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, zv. 5, Darmstadt 1962, str. 5). V določenem oziru bolj uravnovešeno sodbo o Spoznavalčevem slogu najdemo v naknadno objavljenem fragmentu njegove anonimne biografije (*Vita et carmen*), ki ga sploh ni v klasični Migneovi izdaji (prim. *Analecta Bollandiana* 46, 1928, str. 21). Med sodobnimi deli, ki se posvečajo temu vprašanju, sta neizogibni zlasti dve: A. Ceresa Gastaldo: *Tradition et innovati-*

obstaja semantično jasna opredelitev pomena pojma *noûs*. Toda ali to drži?

Resnici na ljubo: v raznih besedilih se pojem uma pojavlja kot nosilec različnih pomenov. To je dejstvo. Na eni strani – npr. v navedenih fragmentih – prevladuje pomen, ki je v neki meri analogen pomenu izraza *hypokeímenon*. *Noûs* tu označuje celotnost mislečega (Hans Urs von Balthasar bi rekel *duhovnega*) subjekta, njegovo dejavno svojskost.<sup>7</sup> Na nekem mestu Maksim o *noûsu* pravi, da je *orodje modrosti* (*sophías órganon*).<sup>8</sup> Pomembno potrdilo o obstoju tihe analogije med umom in subjektom lahko najdemo v različnih, bolj ali manj neposrednih upovedanjih. V dvainosemdesetem poglavju prve *Gnostične stotice* je *tisti misleči* nedvoumno označen z *nekim subjektom* (*tó te gàr noûn hypokeímenon tí esti*).<sup>9</sup> Na drugem mestu je za um še konkretnije rečeno, da je *subjekt* (*hypokeímenon dè légo tòn noûn*).<sup>10</sup> S tem je vsekakor usklajena že omenjena opredelitev mišljenja (oziroma umevanja, *nóesis* v odnosu do *noûs*) kot dejavne lastnosti, kot aktivne potence mislečega subjekta. Zaključek je jasen. Pri Maksimu poudarek ni na umu, ki bi ga razumel kot statično instance, temveč nasprotno na umevanju kot *dinamični potenci uma*.<sup>11</sup>

*on linguistique chez Maxime le Confesseur* in C. Laga: *Maximus as a Stylist in Quaestiones ad Thalassium*; obe besedili sta objavljeni v zborniku: *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2–5 septembre 1980, str. 123–137 in 139–146. Podrobneje o samem odnosu Maksima in Fotija prim. J. Schamp: *Maxime le Confesseur et Photios, A propos d'une édition récente des Quaestiones ad Thalassium*, v: *Revue de Philologie et d'Histoire /Mec-helen/* 60, 1982, str. 163–176.

7 Prim. L. Thunberg, nav. d., str. 118–119.

8 PG 90, 1273B.

9 PG 90, 116B. Prim. moj prevod: Sveti Maksim Ispovednik: *Gnostički stoslovi*, Beograd 1996, str. 43.

10 PG 90 1267A.

11 Če se vsega tega zavedamo, naj nas ne čudi nenehno Spoznavalčevo vztrajanje pri dinamični enotnosti oziroma ontološki sopripadnosti *teoretičnega in praktičnega vidika umnosti*. Kot dober primer lahko

Ni težko opaziti, da je v orisanem kontekstu narava duševne dinamike implicitno opredeljena kot rezultanta odnosov med *mislečim (človekom)* oziroma subjektom in *stvarjo* oziroma objektom. Um je usmerjen k svetu (se pravi tako k drugemu, kakor tudi k Drugemu): zanj je odprt, brez njega ne more obstati, ontološko se ne more utemeljiti. O tej njegovi odprtosti bomo tu še spregovorili.

Po drugi strani pa – posebno v bolj kompleksnih tekstih (kot sta npr. *Ambigua* ali *Mistagogija*) – opažamo tendenco obravnavanja uma kot dela (*méros*) duše (*psyché*). Na ta način se nam, navidez nevsiljivo, zastavlja dosti širše vprašanje Maksimovega pojmovanja strukture človeške biti nasploh in uma v njenem okviru.<sup>12</sup>

Človek je predvsem sestavljen (*sýnthesos*) iz duše in telesa.<sup>13</sup> Njegova bit je bistveno »sintetična«. <sup>14</sup> Odtod izvira člo-

vzamemo njegov *Tretji odgovor Talasiju*. Tu se v kontekstu metaforično razširjene elaboracije temeljnega evangelijskega besedila apostola Peter in Janez pojavita kot posebljeni teoretične in praktične modrosti. Prim. PG 90, 272D–276A. Isto trditev bomo našli tako v *Ambigua* (PG 91, 1380D–1381D) kakor tudi v drugih njegovih spisih.

- 12 Takšna razdelitev spisov Maksima Spoznavalca ima svojo povsem konkretno zgodovinsko razsežnost. Kot ugotavlja D. Staniloe v svoji že omenjeni uvodni besedi k izdaji *Mistagogije*, je nekje v obdobju okrog leta 626 prišlo do pomembnih sprememb v Spoznavalčevem slogu. Prejšnje obdobje so zaznamovala predvsem besedila, posvečena asketski praksi (*Štiri stotice o ljubezni*, *Asketski pogovor*, *Drugo pismo*, in tudi *Tretja gnostična stotica*, ki jo je objavil S. L. Epifanovič); D. Staniloe meni, da so ti teksti po terminologiji »sicer evagrijevski, po svoji temeljni misli pa protievagrijevski«. Poznejše obdobje zaznamujejo bolj ambiciozna besedila kot so *Ambigua*, *Mistagogija*, *Odgovori Talasiju* in *Gnostične stotice*. Prim. D. Staniloe, nav. delo, str. 14–39; nadalje uvodno besedo istega avtorja h grški izdaji *Ambigua: Hagíou Maxímu toú Homologetoú Philosophikà kai theologikà erotémata*, Atene 1990, str. 14–15. V slovenskem prevodu G. Kocijančiča so od teh del dostopne *Štiri stotice o ljubezni*, *Mistagogija* in *Gnostične stotice*, v: Maksim Spoznavalec: Izbrani spisi, Celje 2000.
- 13 Telo in duša ne moreta obstajati ločeno (PG 91 1100D), saj sta vedno v nekakšnem medsebojnem odnosu (*schésis*) /PG 91, 1101C/, kar pomeni,

vekova imanentna paradoksalnost. Telo Maksim predstavlja kot *naravni aspekt celotne biti*, medtem ko *duša sodi v področje osebnega*. Duša je tista, ki telo personalizira, ki ga naredi osebnega. Brez duše je telo abstraktna narava, nekaj nemogočega, za Maksima celo absurdnega. Kar je telesno, je biološko obče in kot tako nedvomno postavlja določene meje človekovi naravni biti, njegovi *naravni hipostazi*; variacije so pri tem vsekakor mogoče – tega nihče ne zanika –, toda mogoče so v strogo predpisanih naravnih okvirih. Zaradi tega svoboda, če jo razumemo kot najbolj konkretno osebno svobodo, ne more biti zgolj stvar narave. Svoboda osebe je vedno v odnosu do narave, toda nikoli ni do konca zvedljiva v okviru naravnega reda. Kot dober primer lahko vzamemo Maksimovo pojmovanje volje (*thélema*):<sup>15</sup> Maksim najprej ločuje *naravno voljo* (*thélema physikón*), ki se giblje v mejah naravne nujnosti in se nanaša na to, kar je nagonskega (apetit, samoohranitveni nagon in temu podobno),<sup>16</sup> in *gnomično voljo* (oziroma svobodno voljo, *gnóme*), ki predstavlja eno izmed temeljnih lastnosti osebnega.<sup>17</sup> Naj parafraziram Aristo-

da sta med seboj nujno (*ex anánkes*) povezana /PG 91, 488D/. Glej *Karazafeire N. He peri prosópou didaskalía Maxímu toú Homologetoú*, Thessaloníke 1985, str. 113–116. V tem smislu je treba razumeti znani izrek Georgija Florovskega, ki pravi, da je »telo brez duše truplo, duša brez telesa pa privid« (*O smrti na krstu*, v: *Teološki pogledi* (Beograd) 1–3, 1990, str. 76).

- 14 V tem smislu je zgolj Božja bit opredeljena kot *nesestavljena, preprosta, nezdružena* (»nesintetična«). Vsako ustvarjeno bitje je na samosvoj način *tò syntheton*.
- 15 O Maksimovem pojmovanju volje prim. G. Florovski: *Vizantijskie otci V–VII veka*, Pariz 1933, str. 215–219; J. Meyendorff: *Free Will (gnóme) in Saint Maximus the Confessor*, v: *The Ecumenical World of Orthodox Civilisation, Essays in honor of Georges Florovsky*, izd. A. Blane & T. E. Bird, zv. 3, Haag – Pariz 1974, str. 71–75; J. D. Madden: *The Authenticity of early Definitions of Will /Thelesis/*, v: *Actes du Symposium*, nav. d., str. 61–79; P. Christou: *Maximus on the Infinity of man*, prav tam, str. 261–271, zlasti str. 265.
- 16 PG 91, 45D.
- 17 PG 91, 192.

tela:<sup>18</sup> tisto, kar je telesno, je povezano s stvarmi, ki nikakor ne morejo biti drugačne in ki nam kot take sploh niso podrejene, medtem ko duša predpostavlja možnost svobode delovanja.<sup>19</sup> Telesnost je biološka, toda v nekem smislu tudi ontološka danost. Prav zaradi tega je telesnost tako radikalen izziv za dušo. Za dušo, ki predpostavlja možnost realizacije (*enérgia*) neke možnosti (*dýnamis*); možnosti, resnično prestopiti ontološke okvire omejujočega reda naravnih danosti.

Če telesne funkcije opredeljuje struktura biološke biti, je značilnost duševnih oziroma psihičnih funkcij ta, da so vključene v dinamiko osebnega. Na ta način čutila (*aísthēsis*), razum (*lógos*) in um (*noûs*) postajajo dinamični okvir utemeljevanja osebnosti. V središču njihove medsebojne igre nastaja in se razvija kal potencialno zrele osebe.

V Maksimovem besednjaku je vsaka funkcija, tako telesna kot psihična, opredeljena kot gibanje (*kínesis*).<sup>20</sup> S svoje strani pojem gibanja predpostavlja določen cilj, določeno »k nečemu«, kar nas ponovno vrača k temi, o kateri sem že govoril: k temi odprtosti, intencionalnosti, usmerjenosti k ... Glede na to lahko prvi vidik pomena pojma uma, kakor smo tu orisali, že zdaj obravnavamo kot metonimijo drugega vidika. Um kot *noûs* predstavlja (ali, natančneje rečeno, lahko predstavlja) metonimijo *hypokeímenon-a*, razumljenega kot oseba (se pravi kot *hypóstasis* ali *prósopon*).

Narava čutnosti je – tako kot gibanje duše – opredeljena z njeno *sintetičnostjo*. Vsaka zaznava je po Spoznavalčevih

18 Najbolj strnjen prikaz Aristotelove praktične filozofije v srbski novejši literaturi je vsekakor besedilo M. Đurića: *Pojam prakse kod Aristotela*, v: Gledišta 7–8, Beograd 1989, str. 27–46; klasičen prikaz problematike pa najdemo v knjigi W. Bröcker: *Aristoteles*, Frankfurt am Main 1987, str. 189–300. O Maksimovem odnosu do vprašanja prim. R. Gauthier: *Saint Maxime le Confesseur et l'acte humain*, v: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21, 1954, in že omenjeno besedilo J. Maddena, v: *Actes du Symposium*, nav. d., str. 79.

19 Prim. *Nikomahova etika* III 5, 113a 10, VI 2, 1139a 8.

20 Ob nekaterih zadržkih in nujni semantični previdnosti lahko grško *kínesis* razumemo v pomenu, ki je blizu sodobnemu pojmu *procesa*.

besedah *sintetična* (*sýnthesos*). Na ta način je pravzaprav imenovana *prva raven obdelave izkušnje predmetnega sveta*. Druga, nekoliko višja raven, je razum. Njegova značilnost je analitičnost oziroma usmerjenost k iskanju vzročnosti v svetu (tako zunanjih kakor tudi notranjih) pojavov. Tretja, vsekakor najvišja raven obdelave in pojmovanja doživljene-ga, pa je um, ki ga Maksim opredeljuje z *nerazpršenostjo in neposrednostjo dojetja*.

Dodajmo na kratko še tri pomembne poteze, ki sodijo k tako pojmovani strukturi duše. Po prvi – v skladu z Maksimovim naukom – *obvladovanje višje funkcije predpostavlja obvladovanje nižje, kar celotnemu pojmovanju strukture duše daje bistveno genetično razsežnost*. Ne moremo govoriti o razumu (oziroma o dojemanju vzročnosti v svetu pojavov), če že pred tem niso bili postavljeni temelji čutne sinteze izkušnje. Podobno lahko rečemo, ko gre za um: kontemplativna celovitost tu ne bi bila mogoča brez vnaprejšnje praktične analitike razuma. Druga pomembna poteza je *povratna pogojenost funkcij: videli smo, da je nižja funkcija temelj za razvoj višje, ki s svoje strani lahko povratno vpliva na nižjo in jo izpopolnjuje*. V tem smislu razum naredi, da je čutnost razumna (poleg sinteze čutnega materiala obstaja v njej tudi razumevanje medsebojnih odnosov), um pa razpira razumu neskončno perspektivo izpopolnjevanja v odnosu do Božje »idealnosti«. Po tretji pomembni potezi *omenjena duševna gibanja ali funkcije med seboj niso povsem neodvisni*. Ta opomba se logično navezuje na prejšnjo, vendar pri njej ne prevladuje genetični, ampak dinamični vidik. Iz povedanega izhaja, da se *čutna resničnost ne more reducirati zgolj na zaznano, saj človek ob posredovanju povratnega dejstva razuma in uma ne opaža čistih pojavov, temveč večinoma njihove simbolne pomene*. Ravno tako razum in um ne moreta biti omejena zgolj na racionalnost, saj – kot trdi sv. Maksim – »iz nižjih plasti duše sprejemata predstave svojih predmetov«.<sup>21</sup>

21 PG 91, 116A7.

Um je, kot smo videli, ime ene izmed duševnih funkcij. To vsekakor drži, vendar ne zadostuje. Potrebno je še podrobneje opredeliti status te funkcije v širšem kontekstu Maksimove aksiologije. V tem primeru um ostaja del duše, vendar pri tem dobiva še eno, povsem novo kvaliteto.

Poudariti moramo, da je za Maksima um pravzaprav najvrednejši del duše. Še več: um uživa nekakšno *zaupnost* (*parrhesía*) z Bogom<sup>22</sup>, ali natančneje rečeno, *to zaupnost potencialno lahko uživa*. Zaupnost mu, kot to lepo pove Maksim, ponuja Bog, in zato bi vse moralo biti podrejeno Njemu oziroma Njegovemu vodstvu: razum in čustva, duša in telo. Z drugimi besedami: um se tu pojavlja kot *potencialno kohezivna sila osebe*, se pravi kot Arhimedova točka vsakega pristnega napredka v teku individuacije. Brez te, v umu kakor v kali prisotne možnosti, bi oseba izgubila pomemben tečaj svoje temporalne razsežnosti.

### b) Maksim Spoznavalec – C. G. Jung

Tukaj se moramo na kratko ustaviti, da bi preprečili možne nesporazume. Po mojem prepričanju bo namreč marsikateri bralec, ki so mu znane sodobne teoretske razprave o naravi in strukturi osebnosti, ob predstavljenem razumevanju uma pri Maksimu Spoznavalcu dobil asociacijo na Jungov pojem *Sebstva* (das Selbst). Tukaj moramo biti res previdni. Prvi vtis popolnoma vara: um ni arhetip v Jungovem pomenu besede. Razlogi za to so številni; poskušal bom nakazati samo tiste najpomembnejše.

Temeljna razlika, iz katere izhaja vse drugo, sloni na bistveno različnih izhodiščnih perspektivah. Jungovo pojmovanje *Samstva* kot središčnega arhetipa duše je utemeljeno na predpostavkah, razvitih v okviru dogmatike zahodnega

22 PG 90, 969C; za obsežnejšo informacijo o izrazu *he pròs Theòn parrhesía* v širšem kontekstu patristične dediščine prim. študijo W. Jaegerja: »*Parrhesía et fiducia (l'étude spirituelle des mots)*, v: *Studia Patristica*, I, 1957, str. 221–239.



krščanstva,<sup>23</sup> medtem ko je Maksimovo mišljenje utemeljeno v duhovnih tleh vzhodnega krščanstva. Zato nas ne sme začuditi, da se Jung v nekaterih ključnih momentih svojega diskurza sklicuje na Avgušтина in Tertulijana.<sup>24</sup> Zlasti na prvega, oziroma konkretno na njegov nauk o tem, kar so latinsko govoreči kristjani imenovali *imago Dei*.<sup>25</sup>

Za Avgušтина – in prek njega tudi za skoraj celotno izročilo zahodnega krščanstva – je *imago Dei* temelj *obnove* (*reformatio*) padlega Adama. V svojem kapitalnem delu, skrivnostno poimenovanem *AION*, Jung seveda omenja očeta zahodne teologije.<sup>26</sup> Teološki Avguštinov nauk je paradigma Jungovega psihološkega: *imago Dei*, kakor tudi *Sebstvo*, opredeljuje določena ontološka apriornost in predtemporalnost. Gre za nekakšno ontološko temeljno *arché*, »počelo«. V obeh primerih je *télos* (= konec, smoter) v senci ontološko bolj temeljnega *arché*, začetka oz. počela. Kaj to pomeni? V obeh primerih poudarek ni na tem, da bi prišli tja, kjer nikoli še nismo bili: pomembno je vrniti se, obnoviti

- 23 Samo po sebi to ni nujno v koliziji ... Kot človek, vzgojen v izročilu zahodnega krščanstva, tako protestantskega kot rimskokatoliškega, je Jung hodil naproti drugim, bistveno različnim oblikam duhovnosti, kot so stara indijska filozofija, gnosticizem in alkemija. Iz tega srečanja je nastal relativno nov in v temelju zanimiv konglomerat, ki je predstavljal jedro njegovega miselnega sistema.
- 24 Značilno je skoraj programsko navajanje Tertulijana v uvodu *Odgovora Jobu*, v: CW Princeton, zv. 11, str. 361–361.
- 25 O personoloških in zgodovinsko–dogmatičnih implikacijah rimskokatoliškega nauka o *imago Dei* in *imago Trinitatis* prim.: P. Hadot: *L'Image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin*, v: *Studia Patristica*, vol. VI, Berlin 1962, str. 409–433; C. Andersen: *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personenbegriffes*, prav tam, str. 3–6; Cairns, D., *The Image of God in Man*, London 1973; D. J. Merriell: *To the Image of the Trinity. A Study in the Development of Aquinas Teaching*, Toronto 1990. O Jungovem pojmovanju *imago Dei* piše – čeprav na trenutke nekoliko neprepričljivo – J. W. Heisig v knjigi: *Imago Dei, A Study of C. G. Jung's Psychology of Religion*, Bucknell Univ. Press 1983.
- 26 CW, zv. IX, str. 40.

se, ponovno vzpostaviti izgubljeno rajsko stanje. Kategorija *obnove* (čeprav v nekem smislu dialektične, a vendar tudi ciklične) je ontološko bolj tehtna od kategorije (eshatološke) *dopolnitve*. Jungova teologija – podobno kot Avguštinova – daje zavajajoč vtis samoumevnosti. Individuacija ni napredek (ali pravilneje, ni napredek v absolutnem smislu), ampak je predvsem obnova, in smisel te obnove je vgrajen že v sam arhetip.<sup>27</sup> Na neki način se tu točki A in  $\Omega$  skoraj povsem ujemata. Obstaja gibanje, obstaja individuacija (tega nihče ne zanika), a vendar je v vsem tem implicitno vgrajena filozofija gibanja, ki je bistveno različna od tiste, po kateri je znan Maksim Spoznavalec.<sup>28</sup> Po Jungovem mnenju v ontološkem

27 Dejstvo je, da je v zahodni trinitarni teologiji skoraj od samega začetka zasnovan ontološki primat abstraktnega bistva nad konkretno osebnostjo. Kljub ostremu Avguštinovemu razmejevanju dinamičnega *esse* in – po njegovem prepričanju – statične *substantia-e* (*De Trinitate III, 2, 21*) je postopoma prišlo do *brezosebne nivelizacije istega esse* (se pravi »biti«) v smeri splošnosti (oziroma bistva). Zato so eksistencialni smisel pojma *imago* vse bolj iskali v dokaj posredovani etimologiji: *imago* so namreč pojasnjevali z *imitago* oziroma s sorodnostjo z besedo *imitatio* (prim. J. Merriell 1990, str. 46). Posledica tega je bila naslednja: ko je šlo za *kontekst človekovega odnosa do božanskega ideala*, je bil v ospredje postavljen *mimetični moment*, medtem ko je bil ontološki postopoma odrinjen v ozadje. Uveljavilo se je torej predvsem *posnemanje* Kristusa (spomnimo se samo Tomaža Kempčana in njegove knjige *De imitatio Christi*, »Hoja za Kristusom«) – Kristusa, ki se tu pojavlja kot objektivno poosebljenje substancialnega Počela (*arché*) –, *ne pa življenje v Kristusu* (kakor je to prišlo do izraza v delih vzhodnih očetov: poleg Maksima Spoznavalca naj omenim še Gregorja iz Nise in Nikolaja Kabasilasa) kot v osebni enotnosti bogočloveške biti. Zato tudi Maksim govori o »enotnosti, ki šele bo, ne pa o tisti, ki je /že/ bila in je razpadla« (PG 91, 1076A). Ko gre konkretno za Maksimov nauk, se ta problematika implicitno navezuje na vprašanje njegovega odnosa do Origena in t. i. origenizma. Prim. P. Sherwood: *The Earlier Ambigua of st. Maximus and His Refutation of Origenism*, Rim 1955.; *Maximus and Origenism, v: ARCHE KAI TELOS, Berichte zum XI. internationalen Byzantinischen Kongress*, München 1958, str. 15–47.

28 O filozofiji gibanja in eshatologiji Maksima Spoznavalca sem pisal v komentarjih k svojemu prevodu *Gnostičnih stotic*. Prim. opombe 1,

smislu nedvomno ne napredujemo: najboljši grafični prikaz tako razumljenega gibanja ni premica, ampak – Jungu tako ljub – alkemijski prikaz kače, ki žre lastni rep.<sup>29</sup>

Naj zaključim. Jungovo Sebstvo je (vsaj v kontekstu svojih osnovnih pomenskih opredelitev) predvsem *princip povratka*, Maksimov um pa je kohezivna sila napredka. S tem v zvezi lahko za prvo upravičeno rečemo, da je *arhetip*, saj njegov pomen opredeljuje prefiks *arche-*. Maksimovemu umu pa bi prej ustrezal izraz *entelehija*: kakor je pri Aristotelu duša entelehija telesa, tako je pri Maksimu um entelehija duše. Po njegovem mnenju namreč – drugače kot pri Avguštinu in Jungu – *télos* opredeljuje *arché*, nikakor pa ne velja nasprotno. *Resnica je stanje prihodnjega veka*, kakor je zapisano v eni izmed najbolj znanih Maksimovih sholij k delom ps. Dionizija Areopagita. Ontološki temelj resnice je v eshatološki prihodnosti, v točki Omega.<sup>30</sup>

Drugo, nič manj pomembno dejstvo je, da je za Junga arhetip nekaj neosebnega oziroma kolektivnega, za Maksima pa je um predvsem bistveno osebna kategorija. Um je *organon* lastne samozavesti in odgovornosti za razprtost možnega.<sup>31</sup> Zato je pri Maksimu Spoznavalcu mogoče to, kar pri Jungu ni: um – ta kohezivni dejavnik osebe – lahko neposredno stopi v odnos z objektom, tako z Drugim kakor tudi z drugim. Vez Jungovega arhetipa z resničnostjo je posredna, in projekcija je glavni mehanizem tega posredništva. Človek po posredovanju mandale pred seboj išče mandalo v

2, 9, 22 k prvi in opombo 37 k drugi stotici, nadalje v pričujoči knjigi poglavje »Personologija in ontologija v spisih sv. Maksima Spoznavalca«.

29 Resnici na ljubo: ko Jung poskuša artikulirati teoretično koherenten govor o napredovanju, v glavnem ni več kristjan, ampak postaja gnostik oziroma alkimist. Prim. *Mysterium Coniunctionis*, v: C. W. XIV str. 533–553; *AION*, v: C. W. IX, 2. del; *Alchemical Studies*, v: C. W. XIII. Odtod določena napetost, nedorečenost v njegovem mišljenju, toda vsekakor tudi izziv, ki vedno znova osvaja.

30 PG 4, 137D.

31 PG 90, 127AB.

sebi, ali še natančneje, tista mandala, ki je v njem, konkretno v njegovem nezavednem, ga prisiljuje k takemu iskanju. Nasproti temu Maksim poudarja dejavnost uma v odnosu do sveta objektov (do Drugega in do drugega): ne trpnost projekcije, temveč dejavnost življenja v razmerju do sveta kot polja možnega.

### c) *Oseba*

Do zdaj sem v besedilu skušal slediti najpomembnejšim potezam, ki orisujejo smisel pojma uma, kakršnega najdemo v spisih Maksima Spoznavalca. Upam, da mi je vsaj do neke mere uspelo pokazati zapletenost te problematike. Zdaj pa se nahajamo pred *vprašanjem osebe*. Razlog za to je vsekakor treba iskati v dejstvu, da je v kontekstu Spoznavalčevega nauka kategorija osebnega skupni imenovalac vseh (na videz divergentnih) opredelitev pojma uma. V razmerje z objekti ne stopa nikakršen abstraktni um, ampak, nasprotno, konkretna oseba, kar je sicer osnovni razlog, da *tedaj, ko govorimo o umu, pri tem implicitno mislimo tudi osebo*.

Nauk Maksima Spoznavalca o osebi sodi v tisto izročilo, v katerem se kot temelj gotovosti eksistence ne jemlje *cogito*, in tudi sama eksistenca se v njem ne misli kot temporalna projekcija istega *cogito*. Bit ne sloni na redukciji celote življenja v stroge okvire kartezijske *res cogitans*, ampak nasprotno *na personalizaciji občih kategorij življenja (bíos, zoé) in narave (phýsis) v smeri osebe (hypóstasis, prósopon)*.<sup>32</sup>

V celotnem kontekstu grško–bizantinskega izročila, ki vsekakor predstavlja temelj, iz katerega je izhajal Maksim, o osebi ni mogoče govoriti kot o abstraktni kategoriji. Zato si tudi ni bilo mogoče predstaviti nekaj, kar bi bilo *oseba po sebi* oziroma abstraktna oseba, kajti oseba lahko obstaja le konkretno. Nauk, utemeljen na takšni personologiji, je bila *triadologija* oziroma nauk o Sveti Trojici. Vsaka konkretna

32 O filozofskih predpostavkah takega stališča prim. poglavje »Personologija in ontologija v spisih sv. Maksima Spoznavalca«.

oseba je to, kar je, le kolikor je v odnosu z drugimi, prav tako konkretnimi osebami. Ista temeljna paradigma je v tem izročilu veljala tako za Božje osebe kot za osebe smrtnikov.<sup>33</sup> Stvari so bile tako zaostrene, da je prevladovalo naslednje mnenje: *brez drugega, ali še točneje rečeno, brez drugih, osebe sploh ni in oseba sploh ne more bivati. Vsakdo, je nekje zapisal Maksim Spoznavalec (ko je skušal opredeliti liturgični prostor), je tu zaradi drugega.*<sup>34</sup> Nihče ni tu zaradi sebe. Nihče ni ustvarjen, da bi obstajal kot samozadostna in posebna monada. Nasprotno.

Brez drugega ni nikogar in brez drugega nihče ne more bivati. Vsaka oseba je po svoji najbolj intimni biti oziroma po svojem bistvu napotena na druge; um pa je ravno organ te napotnosti, ki se zaveda samega sebe. Od njega je odvisna kvaliteta odnosov do drugega; lahko bi rekli, da je um *modulator odnosov do objektov*.

Konkretna eksistenca (*hýparxis*) bistva/bitnosti (*ousía*) neke osebe je opredeljena z načinom (*trópos*) njenega odnosa do drugega. »Zaradi razumne ali nerazumne rabe stvari postajamo krepostni ali pokvarjeni« (*ek gàr toû eulógos è paralógos toís prágmasi chrésasthai, è enáretoí è pháÿloi ginómetha*).<sup>35</sup> Tega pojma *uporabe* (*chrêsis*) ne smemo pojmovati instrumentalistično. Poudarek ni na tem, da um nekaj uporablja, da je nekaj objekt njegove uporabe ali celo koristi. Takšna razlaga bi bila – resnici na ljubo – v marsičem blizu stališču današnjega zdravorazumskega bralca, toda s tem bi zgrešili samo bistvo. Maksimov namen je povsem drugačen: nikakor ne želi poudariti instrumentalnosti psihične dinamike, nasprotno, poudari svobodo in možnost izbire, ki je povezana z različnimi načini (*trópos*) ravnanja z objekti. Če se zavedamo vsega tega, smemo po mojem v nekem smis-

33 Prim. opombo št. 1 k mojemu prevodu *Gnostičnih stotic*, nav. d., str. 116.

34 PG 91, 668D.

35 PG 90, 981B.

lu žrtvovati filologijo hermenevtiki; v danih okoliščinah ni povsem nemogoče Maksimovo *chrêsis* prevesti (in razumeti) kot *ravnanje*, ne kot *uporabo*. Pri tem je pomembno, da nikakor ne zanemarimo bistvenega, in to je vsekakor možnost izbire: izbire kako ravnati z objektom.

Odnos do (tako zunanjih kakor tudi notranjih) objektov ni izključno v domeni razuma. Tega nikakor ne smemo pozabiti. Poleg razuma po Maksimu človekovo dejavnost bistveno opredeljuje volja (in sicer tako s svojimi racionalnimi kot iracionalnimi dejavniki). Zato se človeška narava ne more opredeliti izključno kot *logiké*, temveč ravno tako kot *theletiké*.<sup>36</sup> Drugo brez drugega ni mogoče.

#### d) *Stvari*

Vrnimo se še enkrat k tistim fragmentom, s katerimi smo začeli ta del razprave. V njih je, kot smo že videli, *drugi tečaj resničnosti* – namreč tisti, ki stoji nasproti osebi – označen z besedo *stvar*.

V izvirnih Maksimovih besedilih prevladujeta dva izraza: *tò prâgma* in *tò òn*. Prvemu brez posebnih omejitev ustreza naša beseda *stvar*, glede drugega pa je položaj nekoliko bolj zapleten. Tako slovnično kot semantično gre za rezultanto filozofsko–teološke elaboracije enega izmed pojmov, ki so nadvse temeljni za filozofijo (natančneje za ontologijo). Ta pojem je v tem drugem kontekstu *objektivni tečaj resničnosti, razumljen v pomenu »bivajočega« ali »obstoječega«*.<sup>37</sup> Bivajoče je potemtakem lahko pojmovano kot obstoječa stvar ali pa kot obstoječa oseba, tako človeška kakor Božja.<sup>38</sup> V vsakem primeru *poudarek ni na substancialnosti objekta, temveč na*

36 PG 91, 12D in PG 91, 301C7.

37 O pojmu bivajočega pri Maksimu glej opombo št. 2 k mojemu prevodu *Gnostičnih stotic*, nav. d., str. 52.

38 V neki manj znani (verjetno) Maksimovi sholiji napisani ob ps. Dionizijevem spisu *O nebeški hierarhiji* je kategorija bivajočih resničnosti (*tôn ónton*) razdeljena na štiri podkategorije: živo, neživo, umno in razumno (prim. PG 4, 53AD). Sodobni raziskovalec, ki so ga zanimali

*njegovi imanentni dinamični obstoja*. Na njegovem je, ki se mi razkriva v mojem je.

Objekt ni nič fiksnega. Ni nič, kar bi bilo mogoče opredeliti z njegovo substancialnostjo. To ni zgolj neka reč, to je reč zame. Stvar, ki mi s celotnim svojim obstojem zastavlja vprašanje, kako naj z njo ravnam. Kako naj jo uporabljam.

Zaenkrat pripomnimo samo še to, da je vtis o določeni dvopomenskosti Maksimovega pojma stvari nekaj, česar ne smemo preveč zlahka sprejeti kot dejstvo. Opraviti imamo z različnimi zvrstnimi opredelitvami besedil. Prva, tako po strukturi kakor tudi po svojem namenu, sodijo predvsem v red asketske literature, druga pa nosijo znamenja neprimer- no bolj ambiciozne filozofske namere. Če so prva namenjena relativno širokemu bralskemu krogu, druga predpostavljajo maloštevilno duhovno elito. Spomnimo se na *Ambigua* ali na *Odgovore Talasiju*. Dejstvo je, da se je Maksim v zvrstno različno opredeljenih segmentih svojega opusa izražal bolj ali manj natančno. V nekaterih spisih je šel do konca, v drugih pa mu je zadostovala zgolj okvirna naznačitev tega, kar je mislil.

izključno Maksimovi asketski spisi, je razdelil kategorijo stvari v njih na naslednje štiri podkategorije: moški, ženske, materialne vrednosti in stvari v navadnem pomenu besede. Prim. H. Soterópulos: *Thémata asketikês zoês eis tà kephálaia peri tês agápes tou̯ hagíou Maxímou homologetoû*, Atene 1993, str. 112.

## II

V predhodnem segmentu sem poskušal ugotoviti osnovne koordinate Maksimovega pogleda na psihodinamiko osebe. Na eni strani se je pojavila oseba, druga stran pa je pripadla objektom v najširšem pomenu. Zdaj se odpirajo novi problemi, ki so zaradi same narave stvari v dosedanjih izvajanjih morali ostati ob strani.

Naj na začetku spet navedem nekaj fragmentov iz Maksimovih spisov:

»Grešni um sledi telesu, ko je to razburjeno zaradi svojih poženj in užitkov, in se strinja z njegovimi domišljijjskimi podobami in težnjami. Krepostni um pa se vzdržuje in odmika od strastem podvržene domišljije in teženj, pri čemer modro poskuša telesne težnje izboljšati.«

(PG 90, 1001D)

»V svoji želji izogniti se bolečini iščemo zatočišče v užitku in tako skušamo svoji naravi, ki jo težko pritiska teža bolečine, nakloniti olajšanje. Toda ko poskušamo z užitkom olajšati bolečino, zgolj povečujemo svojo slabost, saj ni užitka, ki bi ne bil usmerjen k bolečini.«

(PG 90, 1324AB)

»Enovita narava je razdrobljena v neštete delce, in mi smo se podobno kot kače navadili drugi na druge.«

(PG 90, 256B)

## TELO – DOMIŠLJIJA – STRASTI

Osnovna zamisel, ki jo opažamo, ko beremo prvega od treh fragmentov, je naslednja: možen je dvojni odnos uma do telesa. Kot je tu nedvomno zapisano, um lahko sledi telesu ali pa lahko poskuša telesne težnje izboljšati. Telo je torej lahko *so-delavec*, *so-služabnik* (*sýndoulon*) umu – ali pa njegov tiranski gospodar.<sup>39</sup>

39 PG 90, 965A.



Če hočemo podrobneje raziskati to problematiko, se ji moramo približati skrajno previdno. Nikakor namreč ne smemo pozabiti dejstva, da besedila, ki jih skušamo razumeti, izhajajo iz nekega povsem drugega sveta. Sveta, čigar radikalna drugost v odnosu do našega, predpostavlja tudi bistveno različno jezikovno fiksiranost izkušnje. Z drugimi besedami: izogibati se moramo *spolzkosti homonimov*. Kar je na primer Maksimu nekoč označevala beseda *strast* (ali poželenje, greh in temu podobno), nima skoraj nobene povezave s tem, kar mi danes pojmujeemo pod tem izrazom.

### a) *Telo*

Telo je biološka prvina osebe in je kot tako »neprosto-voljno«<sup>40</sup> povezano z dušo,<sup>41</sup> s katero je vedno v neki zvezi (*schésis*)<sup>41</sup> in brez katere nikakor ne more obstati.<sup>42</sup>

Toda napačno bi bilo misliti, da je bil sv. Maksim zadovoljen zgolj s sklepom o zapletenosti človeške narave. Nasprotno, Maksim gre naprej in glede njegovega naslednjega koraka sem prepričan, da je še danes psihološko relevanten. Duša in telo nista le nerazdružljiva, v stalnem medsebojnem odnosu, ampak se nujno med seboj *prežemata* (*perichóresis*). Bistvo človekove biti je *psihosomatsko*. Duša se nikoli ne neha *gibati k*, se pravi ne jenja *stremeti, intendirati* k telesu, *utelešati se* (*metemsomatoûsthai*), kakor se tudi telo ves čas *o-duševlja, stremi k duši, k njej intendira* (*metempsychoûsthai*).<sup>43</sup> Vse to kaže, v kolikšni meri je Maksimovo stališče *pretanjeno psihosomatsko razumevanje*, ki ga odlikujeta tenkočutnost in delikatnost.

Telo je – kot lahko sklepamo na osnovi predhodnih vrstic – po Maksimovem nauku neodtujljivi vidik osebe. Cilj uma ni in ne sme biti prezir telesa, kakor ga dojema vul-

40 PG 91, 488D.

41 PG 91, 1101C.

42 PG 91, 1101C.

43 PG 91, 1100D.

garna askeza. »Nekateri ljudje,« je govoril nekoliko starejši Maksimov sodobnik, »zaman trpinčijo svoje telo«.44 Maksim je – kot menih in kot asket – to moral vedeti. Telesa ne smemo odvreči niti zanikati (kot to dela vulgarna, v osnovi *sadomazohistična* asketika), saj je telo samo po sebi biološki okvir človekove psihofizične biti. Nasprotno, pred um se kot imperativ postavlja naloga, naj nujno uresniči harmoničnost človeka kot sestavljenega psihofizičnega bitja. Vzvišeni ideal ni »naj bo um *breztelesen*«, ampak »naj bo telo *umno*«. Naj bo oplemeniteno, ne pa zavrženo.45

Harmoničnost oziroma »sim-foničnost«, so-glasje, je eden najpomembnejših motivov celotnega mišljenja Maksima Spoznavalca. Vsaka človekova težnja, najsi se sam človek tega zaveda ali ne, je v temelju opredeljena z nekim *pròs hénosin* (= »glede na enost/zedinjenje«).46 Ideal, ki tu stopa v ospredje, se nikakor ne more zreducirati zgolj na prilagodljivost, v osnovi katere bi bila bolj ali manj pretanjena instrumentalizacija uma ali celo biti. Svojčas je ruski patolog Georgij Florovski – nekako mimogrede in na videz neobvezno – zapisal veliko resnico, da ima Maksimovo mišljenje *muzikalen ustroj*.47 Ravno s tem se zdaj srečujemo tudi mi, čeprav v spremenjenem kontekstu. Eden izmed vidikov *muzikalnosti ustroja Maksimovega mišljenja* je uporaba nečesa, kar bi provizorično lahko opredelili kot *tendenco uporabe t. i. glasbenih metafor*. Poglejmo, za kaj gre.

Navedel bom dva primera: v prvem bomo videli, kako Maksim razlaga tretji verz *Osemdesetega Psalma*48: »Dvignite pesem, dajte boben, milo doneče citre skupaj s harfo.«

44 *Ioánnu tou Sinaítou: Klímax*, Carigrad 1883, str. 111.

45 Zato v nekem smislu tudi strasti lahko postanejo dobre. Prim. PG 90, 1205AB.

46 PG 91, 1305AC.

47 *Vizantiskii otci V–VII veka*, nav. d., str. 198. Prim. tudi op. 8 k mojem prevodu *Gnostičnih stotic*.

48 Po prevodu *Sedemdeseterice (Septuaginta)*, ki je v rabi v vzhodnih cerkvah; po hebrejskem štetju gre za enainosemdeseti psalm.

»Harfa je tukaj,« pravi, »duh, citre so duša in boben je telo.«<sup>49</sup> Drugi primer je povezan s prvim in se glasi takole: »Kdor je s krepostjo in vednostjo privedel v ubranost (oziroma v harmonijo, *harmonía*) telo in dušo, postaja citre, piščal in Božji tempelj.«<sup>50</sup>

Ni težko opaziti, da je v danih primerih poudarek ravno na *harmoničnosti duše in telesa*. Na njuni ubrani sozvočnosti, ki je kot take ne kali niti najmanjša disonanca. To je – vsaj po Maksimu Spoznavalcu – cilj, k kateremu naj bi vsak človek vselej stremel. V okviru omenjene težnje k harmoničnosti človekove biti pa bi moral najpomembnejšo vlogo odigrati um. Um naj bi bil samozavest te težnje. Z drugimi besedami: zavestno bi se moral posvetiti popravljanju vsega, kar s svojo disonantnostjo ovira potencialno harmoničnost biti.

### b) Stanje po padcu

Ideal harmoničnosti človekove biti nas neizogibno sooči s skrajno vznemirljivim vprašanjem smisla disonance njegove sedanje eksistence. Kako pojasniti človeško pogreznjenost in padec, njegovo norost in njegovo nemoč?

Za psihodinamiko bistveno oporišče relevantnosti ideje o človeškem ontološkem stanju po padcu sloni predvsem na bolj ali manj očitnem obstoju izkušnje disonance dejavnikov njegove biti. V tem smislu je treba razumeti tisti Maksimov fragment, v katerem pravi, da je enovita narava »razdrobljena v neštete delce«. Smisel padca je v človekovi – vsaj intuitivni – predstavi o lastni nepopolnosti. Padlo je tisto bitje, *ki se ni izpolnilo*, ampak je postalo suženj stanja lastne neizpolnjenosti in neintegritanosti.

Razdrobljenost biti implicira obstoj napetosti, ki – s svoje strani – predpostavlja potrebo po razbremenitvi. Ta povzroča *bolečino (odýne)*,<sup>51</sup> *žalost (lýpe)*,<sup>52</sup> *stisko (pónos)*<sup>53</sup> in *strah*

49 PG 90, 801D.

50 PG 90, 1172D–1173A.

51 PG 90, 1324AB.

(*phóbos*).<sup>54</sup> Potreba kot neopredeljeni občutek napetosti vpliva na pojavo želje, ki ni nič drugega kakor zavest o obstoju objekta, s pomočjo katerega se dana napetost lahko sprosti. Če želja povzroča *iskanje* (*zétesis*) objekta, je užitek preprosto uresničena želja.<sup>55</sup> Človek je bitje, ki nenehoma želi, želja je ontološka opredelitev njegovega obstoja, njegov (naj uporabim Heideggerjev izraz) *eksistencial*; zato je v Maksimovih spisih človekova bit opredeljena v prvi vrsti kot hrepenenje, kot dinamična ekstaza k iskanemu objektu želje, ne pa kot neka statična struktura ali substanca.

Narava človekove psihične dinamike je v kontekstu ideje o njegovem stanju po padcu (razdrobljenost biti) *neprenehoma v znamenju iskanja objekta razbremenitve*. Odtod izhaja poteza *primoranosti*; človek – kot ontološko padlo in v sebi razdrobljeno bitje – nujno trpi napetost, kar ga s svoje strani nujno potiska v iskanje objektov, ki bi ga osvobodili te napetosti. Objekt je tu tisto, kar povzroča užitek in omogoča razbremenitev tenzije. Toda vse to bi bilo nepopolno brez pomembnega dodatka: disharmoničnost psihofizičnega bitja oziroma v njem prisotnih potreb in stremljenj v celoti izključuje sleherno možnost polnega užitka. Ta je vedno parcialen, časovno omejen, poleg tega pa je pogosto še v sporu z drugimi psihofizičnimi težnjami. Ravno zato mora biti ta disharmonija premagana. Človek mora doseči višjo raven integracije lastne biti.

Ko gre za status samega objekta v okvirju take strukturalizacije želje, lahko rečemo, da ta status – vsaj v nekem smislu – dobiva pomen *sukcesivnega privida*. Pravim *privida*, saj sloni na zmotnem vtisu o možnosti polnega užitka. Konkretni objekt je zgolj *bleda senca nemogočega objekta polnega užitka*. Človek kot ontološko necelovito bitje je obsojen na parcialne, delne užitke – in vse, kar iz njih sledi.

52 PG 90, 268D–269C.

53 PG 90, 592D–600B.

54 PG 90, 260.

55 PG 90, 1284C.

To je usoda njegovega sedanjega stanja.<sup>56</sup> V tej točki svojega mišljenja bi se Maksim v marsičem lahko strinjal s Freudom. Po Maksimovem trdnem prepričanju (pravim *trdnem*, saj od njega ni nikoli odstopil) absolutno ni mogoča popolna zadovoljitev človeka kot nepopolnega oziroma razdrobljene-ga bitja. Ontologija padle biti je ontologija onemogočenosti. Padlost pogojuje onemogočenost, onemogočenost potrjuje občutek padlosti. Vendar je – za razliko od pesimista Freuda – Maksim Spoznavalec verjel v to, da obstaja rešitev problema človekovega ontološkega spodrsnjaja. Prepričati nas hoče, da je edini izhod sprememba samega načina našega obstoja (sprememba lastne ontologije). Ontologijo padle biti je treba zamenjati z ontologijo pobožene, deificirane biti. To bi bilo – na kratko rečeno – bistvo njegove razlage ene izmed najpomembnejših krščanskih dogem, nauka o *človekovem poboženju (théosis)*.<sup>57</sup> V tem se seveda Maksim razlikuje od Freuda.

### c) *Domišljija*

Odnos med umom in stvarmi ni preprost. Nasprotno. Kot dejavnik, ki posreduje med njima, se pojavlja *domišljija (phantasia)*.<sup>58</sup> Natančneje rečeno: med čutnim in umnim je

56 Za svetega Maksima Spoznavalca je edini *resnični* užitek (oziroma edini, ki je primeren za človekov božanski smoter) tisti, ki je definiran kot *hypèr phýsin*, užitek »nad naravo«. Gre za užitek, ki ni podvržen redu razdrobljene biti: redu, ki človeka onemogoča. V takem užitku človek kot potencialno celovito bitje uživa v svojem odnosu osebne-ga so–prežemanja in so–identifikacije s celovitim Drugim (oziroma Bogom) ter na ta način s seboj in v sebi reflektira celovitost Drugega. Smisel takega užitka ni *uživati v sebi* niti *uživati zaradi sebe*. Smisel je (če je to sploh mogoče izreči) *uživati v Drugem, uživati v lastnem odnosu do ljubezni božanskega Drugega*. Prim. PG 90, 1312; PG 91, 401B; 1089BC.

57 Podrobneje o Maksimovem razumevanju pojma *poboženja* prim. poglavje »Personologija in ontologija v spisih Maksima Spoznavalca«.

58 S svojim specifičnim ekspliciranjem *posredniške vloge domišljije* – in sicer tako v kontekstu mišljenja o objektu kakor tudi v kontekstu dejavnosti, ki so na objekt usmerjene – je Maksim postavil povsem

domišljija *posrednik*. Če domišljije ne nadzira um, ki se zaveda sebe samega, potem domišljija – podobno bolj ali manj gostemu oblaku – um zagrne, pomrači ga in izkrivlja njegove perspektive dojemanja sveta v sebi in okoli sebe, ter na ta način pogojuje manjšo ali večjo negotovost zaznave in razsodnosti. Zato Maksim pravi, da le *čisti um* (*katharós*) vidi reči *pravilno* (*orthá*),<sup>59</sup> medtem ko je nečisti um obsojen na (manjšo ali večjo) blodnjavo v domeni domišljije, s tem da je tukaj (česar ni težko uganiti) s čistim umom mišljen tisti um, ki ni zaslužjen lastni domišljiji. Pri tem seveda ne gre za um brez domišljije, ampak um, ki ni v lasti domišljije. Maksim bi rekel: za um, ki je *aneídeos*,<sup>60</sup> »brezobličjen«.

Ukvarjati se s človekom po Maksimu v resnici pomeni *ukvarjati se s človekom kot z bitjem želje*. Želja, razumljena v smislu stremenja k nečemu ali hotenja nekoga ali nečesa, je osnovna realnost človekove biti. Njegovo dinamično jedro, *najvišji zastavek nekakšne ontologije ekstaze*.<sup>61</sup>

Vsaka zadovoljitev želje nujno implicira mešanje občutka potrebe – ki je imanenten organizmu – in prvine čutnega. Na ta način zadovoljitev dobiva svojo obliko (*eídos*),<sup>62</sup> svoj lik, ali – kot bi temu lahko rekli danes – svojo formo. Zato vsak užitek – tako nas prepričuje Maksim – vsebuje določeno sled domišljijanskega, se pravi iracionalnega, nedojemljivega. Želja, v osnovi katere je potreba, usmerja um k objektom,

novе standarde, četudi ga primerjamo z zelo širokim izročilom. Tukaj predvsem mislim na Aristotela (*De Anima* 431a–434a), Kanta (nekatera mesta o transcendentalni vlogi domišljije v *Kritiki čistega uma* in *Kritiki moči razsodnosti*), Husserla (*Ideen I; Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*) in na koncu Freuda ter njegove naslednike (od Junga prek Melanie Klein vse do Lacana).

59 PG 90, 1016

60 PG 90, 984C.

61 Odtod izhaja tako pomembna vloga, ki jo ima v širšem kontekstu diskurza Maksima Spoznavalca erotologija. Prim. poglavje »Personologija in ontologija v spisih svetega Maksima Spoznavalca« in op. 34 k mojemu prevodu *Gnostčnih stotic*, nav. d., str. 121.

62 PG 90, 1377CD.

medtem ko se s pomočjo čutil orientira v svetu teh istih objektov. Povezava potrebe, posredovane z željo, in objekta, posredovanega s čutili, nam odpira pot do zadovoljitve. Do zadovoljitve, ki jo tedaj doživljamo in razumemo kot zadovoljitev z danim objektom, pri čemer sam objekt dobi status tega, kar smo iskali.

O prisotnosti iracionalnega momenta v sami strukturi želje nam prepričljivo govori njena opredelitev kot *órexis phantastiké*.<sup>63</sup> Ta – skoraj neprevedljiva – sintagma definira željo v pomenu *hrepenenja, ki si ga domišljamo*, natančneje rečeno kot *hrepenenje, ki mu je dana domišljajska podoba ali lik*. To svojo podobo ali lik želja najde oziroma prepozna v objektu, ki je v duši *za-mišljen*, se pravi *pred-stavljen*, kot objekt zadovoljitve želje. Na ta način potreba – ki jo do tedaj doživljamo kot neopredeljeno, slepo hrepenenje – spregleda in postane želja. Pravim *spregleda*, kajti zdaj vidi objekt, ki jo lahko zadovolji, kar ji pravzaprav daje novo kvaliteto. Kvaliteto *povsem opredeljene intencionalnosti k nečemu, kar je po njenem mnenju objekt želje*.

Korenina domišljije je dvojna: po eni strani je to čutnost, po drugi spomin. Maksim Spoznavalec je trdno prepričan, da človek nosi v sebi *pred-stave*, oblike oziroma ikonične sledi stvari, ki so v preteklosti odigrale vlogo objekta njegove želje.<sup>64</sup> Te oblike se kot v kaleidoskopu so–prežemajo, domišljajsko mešajo in ustvarjajo nedoločljiv (a vendar vedno dejaven) votek vsake zaznave konkretnih objektov. To je – kakor

63 Prim. PG 91, 13B. Tu je pomembna daljnosežna Aristotelova formulacija bistva odnosa med želečim bivajočim in njegovim objektom želje. Tu je v povzetku rečeno, *da ni želje brez vnaprej v zavesti zamišljenega zelenega*, ali: *orektòn de ouk áneu phantasías* (*De Anima*, 433b, 37). O vsem tem sem bolj podrobno pisal v besedilu »*Pojam uobrazilje u kontekstu Aristotelove praktičke filozofije*«, v: *Theoria* br. 1, Beograd, 1995, str. 29–39, nadalje v besedilu »*Pitanje psihičke dinamike* (Grigorije Palama i Maksim Ispovednik)«, v: *Istočnik* br. 13, Beograd 1995, str. 91–92.

64 PG 90, 973.

Maksim vztraja – za človeka absolutna nujnost, in podvrženi so ji vsi ljudje brez izjeme.<sup>65</sup> Ne smemo pa dopustiti, da bi omenjeni *domišljijski* objekti v popolnosti opredelili smisel in usodo objektov, ki jih zdaj zaznavamo. Z drugimi besedami, domišljijsko si ne sme pridobiti statusa odločilnega dejavnika v okvirih dinamizma človekove intencionalnosti. Um se mora proti temu boriti.

Prej sem že omenil prepričanje sv. Maksima, da višja dela duše, torej um in razum, sprejemata domišljijo oziroma domišljijске predstave od nižjih delov duše.<sup>66</sup> Najpomembnejša posledica vsega tega je naslednja: globinsko imanentna disonanca človeka kot padlega bitja najde svojo posredno projekcijo v dejavnosti domišljije. Disharmoničnosti človekovega bitja ni mogoče razdružiti od disharmoničnosti potreb, to pa s svoje strani pogojuje pojavitev resnične *domišljijске kakofonije*. Zadovoljitev neke želje je istočasno onemogočanje druge – in s tem je človek zaprt v ris, iz katerega se zelo težko izvleče.

Edini možni izhod iz omenjenega risa je po Maksimovem prepričanju *pot, na kateri se um bojuje za to, da bi vzpostavil novo kategorijo odnosa z objekti, ki mu kaj pomenijo: objekt želje bo čedalje manj domišljijски in vse bolj resničen človek, realno bitje ali stvar*. Samo v tem primeru bo čisti – se pravi od domišljije očiščeni – um ustvaril odnos smiselnega (Maksim bi rekel *logosnega*) in ne več *paralogosnega* razmerja z objektom. In ravno v točki *izstopanja bitja iz risa domišljije* bo v igro vključena povsem nova (aksiološko neprimerno višja) kategorija razmerja z drugim – *kategorija ljubezni*. Toda k temu se bomo vrnili pozneje.

65 Že Aristotel je vedel (po vsej verjetnosti pa je sveti Maksim Spoznavalec podrobno preučil Stagiritov opus), da nihče *ne more popolnoma obvladati svoje domišljije*. Prim. Nikomahova etika 114a 32.

66 Prim. odsek o umu v pričujočem besedilu.



d) Misli (*logismoí*)\*

Pojem »misli« (*logismós*) obsega le specifično modalnost domišljije – za razliko od njene prej opisane, v marsičem širše opredelitve. Kot tak se pravzaprav nanaša na psihološki vmesni prostor med domišljijo in razumom.

»Misel« (*logismós, nóema*) je v osnovi bolj ali manj verbalizirana in simbolično posredovana oblika domišljije. Domišljija (se pravi *phantasia*) dobiva obliko predloga oziroma nagovarjanja, naj nekaj naredimo, da bi izkusili užitek. Ko je v nas večja napetost, je večja tudi tolpa »misli«, ki napada. Natančneje rečeno: večji je njihov pritisk oziroma, kot Maksim nekje zapiše, večja je razdraženost celotne duše. »Vse strastne misli dražijo (*erethízousin*) železni del duše (*epithymetikon*) ali vznemirjajo njen afektivni del (*thymikon*) – ali pa zamračujejo njen razumski del.«<sup>67</sup> O tem dinamičnem stališču pričujeta tudi naslednja navedka: »Kakor um lačnega misli na kruh in um žejnega na vodo, tako um požeruha (*gastrímargos*) misli na razne jedi, /um/ pohotneža na ženske, um nečimrneža na človeško čaščenje, um lakomneža (*phylárgyros*) na dobiček, um zamerljivca na maščevanje, um zavistneža pa na to, kako storiti zlo tistemu, ki mu zavida ... Kajti um, ki ga vznemirjajo strasti, sprejema strastne misli, bodisi tedaj, ko je telo budno, ali pa tedaj, ko spi.«<sup>68</sup> In še: »Ko poželenje (*epithymía*) naraste, si um v spanju zamišlja (*phantázetai*) tiste snovi, ki proizvajajo užitke (*tàs poietikàs tôn hedonôn hýlas*), in ko razburjenost (*ho thymós*) narašča, v snu vidi reči, ki zbujajo strah (*tà phóbon poietikà blépei prágmata*).«<sup>69</sup>

\* »Misli« ustreza cerkvenoslovanska beseda *pomisl*, gre za asketski pojem, ki označuje »slabo misel«, »sovražno« misel, proti kateri se je treba boriti (op. prev.).

67 PG 90, 1021B.

68 PG 90, 1005C.

69 PG 90, 1005CD.

Ta dva navedka označuje določena – če smem tako reči – *medicinska razsežnost*. Maksimov diskurz je tu povsem odkrito opredeljen s svojo *temeljno diagnostično intenco*. Obravnavanje in razumevanje dinamike medsebojnih odnosov uma in »misli« daje možnost vpogleda v *zdravstveno stanje psihe*.<sup>70</sup> Ko duša začne »čutiti lastno zdravje (*idias hygieias epaisthánesthai*), tedaj začenja mirno gledati tudi na domišljjske predstave v snu (*en tois hýpnois phantasías*).«<sup>71</sup> Takrat nastopi *mir*. Personološki predokus eshatološkega počitka. Vse dotlej lahko o notranjih nemirih in pretresih duše sodimo na podlagi narave »misli«, ki v njej prevladujejo.

K pojmu *duševnega zdravja* v Maksimovih spisih se bom vrnil nekoliko pozneje, ko bom obravnaval strasti. Zdaj je pomembno poudariti, da je po Maksimu človekovo duševno zdravje odvisno prav od odnosa uma do domišljjskega, točneje do »misli«. Drugače povedano: v kolikor je um *avtonomen*, svoboden (*autexoúision*) v odnosu do vseh mogočih vidikov domišljije (in v odnosu do »misli« to dejstvo postaja do bolečine očitno), v toliko se celotna oseba dviga iz že opisanega stanja *padlosti*.

Pot, na kateri um, ki se zaveda samega sebe, lahko pride do optimalne neodvisnosti od »misli«, terja nenehni *boj* (kot se je nekoč temu reklo) oziroma *analitično delo* (kot bi to imenovali danes), ki ga vidimo v asketski praksi izpovedovanja »misli« duhovnemu očetu. Tisto najbolj intimno mora – navkljub vsem možnim odporom<sup>72</sup> in sramovanju – postati

70 Bolj podrobno o Maksimovem pojmovanju mentalnega zdravja na sploh prim. D. Stanilojevo uvodno beseda k *Mistagogiji*, Atene 1989, str. 44.

71 PG 90, 981A.

72 Dejstvo, da so se stari *puščavski očetje* še kako zavedali pomena in funkcije odpora (oziroma nečesa, kar je v marsičem analogno temu, čemur danes v psihoanalizi pravimo odpor) v *procesu izpovedovanja misli*, nam bodo tukaj potrdile besede že omenjenega Maksimovega sodobnika Janeza Klimaka. Naj navedem samo dva primera. V enem izmed psihološko najvznemirljivejših trenutkov svoje *Lestvice* pravi, da »nismo sposobni teh misli brez težav povedati duhovnemu

dialoško komunikativno (tako, da je to mogoče posredovati drugemu, z njim deliti). Z drugimi besedami: človek mora najti moč, da – navzlic omenjenim odporom – verbalizira tudi svoje najbolj spotakljive in pohujšljive želje. Da se jih, kot bi rekel Maksim, *izpove*. Da zapusti stanje patološke zakrknjenosti, zabubljenosti vase, lastnega domišljjskega solipsizma.

Teološke implikacije izpovedi oz. spovedi bodo tu ostale pri strani. Zanimala nas bo predvsem absolutna nujnost – tako v dogmatičnem, kakor tudi v psihodinamičnem smislu – prisotnosti drugega v spovedi/izpovedi. Spoved/izpoved je vedno *pròs héteron*, v razmerju do drugega. Nihče se namreč ne more spovedovati sam sebi, saj bi to ne bila spoved, ampak le bolj ali manj iskren monolog. (Spomnimo se zgolj genialnih Avguštinovih *Solilokvijev*.) Razlog za to je treba predvsem iskati v Maksimovem prepričanju, da je spoved/izpoved izključno zadeva svobodne osebe. Da se lahko izpove samo oseba – in sicer le drugi osebi. Tudi sama svoboda osebe se namreč aktualizira izključno v odnosu *do drugega*. Le v tem primeru alogosni svet domišljjske intimne po posredovanju logosa postaja dialoški. Logosen.

zdravniku; ne moremo se jih izpovedati in jih ožigosati. Zato je marsikdo pogosto padel v obup in je izgubil upanje, saj mu ga je uničila pogubna pregreha, podobno kot črv v drevesu» (str. 112). Nekoliko prej, v četrtem stoletju, je Bazilij Veliki v istem smislu zapisal, da »ne smemo obdržati prikritega (*apókryphon*) niti enega samega vzgiba duše in niti ena beseda sme ostati neraziskana (*abasánistos*), ampak se morajo razkriti vse skrivnosti srca ...« (*Hóroi katà plátos*, v: *ERGA* zv. 8, Thessaloníke 1973). Maksim Spoznavalec je isto izročilo obogatil s svojimi globokimi uvidi v samo naravo duševnih procesov, o katerih so drugi pred njim sicer že govorili, toda največkrat si niti niso prizadevali, da bi jih popolnoma pojasnili in integrirali v širši (ontološko utemeljeni) personološki kontekst. Če so drugi pričevali na podlagi lastne ali tuje izkušnje, je Maksim svoji izkušnji dodal pre-tanjeno analitičnost uma. Odnos izpovedi/spovedi in odpora nekaj izpovedati je v njegovem delu dobil širši kontekst, kar je Maksim dosegel s popolnejšim vpogledom v vlogo in pomen »drugega«: tistega, ki naj bi mu bila izpoved/spoved namenjena.

Drugi, čigar status odgovarja vlogi duhovnega očeta in duhovnega zdravnika, mora biti predvsem svoboden od lastnih »misli« (oziroma jih mora biti sposoben nadzirati), nadalje mora »videti reči, ki so za druge nevidne«, in – naposled – vedeti mora, kako biti za druge ljudi tolmač (*hermeneutés*)<sup>73</sup> stvari, za katere tu gre. Skratka, sebe mora drugim postaviti kot »zrcalo, ki ni omadeževano s strastmi«,<sup>74</sup> se pravi kot *čisto zrcaljenje njihove potencialno harmonične biti*. V vsej njegovi osebi mora um najti *utelešeno paradigmo oziroma model za identifikacijo*, v lastni biti pa prisotne možnosti uresničevanja celovitosti biti.<sup>75</sup>

Ne bom se podrobno ukvarjal s številnimi možnimi asociacijami na psihoanalizo. Bojim se, da bi nas kaj takega preveč oddaljilo od osnovne teme. Vendar je treba povedati, da te asociacije niso povsem zgrešene. O njih je smiselno govoriti, a previdno in z občutkom za mero. Razlike seveda so, in so celo bistvene, toda analogije so vendarle možne. Najprej zato, ker gre v obeh primerih (tako pri Maksimu Spoznavalcu kakor v psihoanalizi) za to, da se *tisto alogosno*

73 V tem smislu je usmerjena tudi Maksimova opredelitev *analitike* (*analytikèn*) kot »razlagajočega in pojasnjujočega tolmačenja« (*tèn hermeneytikèn kai saphenistikèn exégesin*), čeprav je dana v nekoliko drugačnem kontekstu. Prim PG 4, 69CD.

74 PG 90, 661C.

75 Poglejmo, kako je nekaj stoletij pozneje Simeon Novi Teolog poučeval nekega bodočega predstojnika samostana: »Ti si dolžan opravljati točno preiskovanje misli vsakega od svojih bratov, da bi videl, kako bi bilo slehernega /v duhovnem življenju/ najbolje voditi«. Menihom, ki so se zbrali okoli omenjenega (prihodnjega) predstojnika samostana je Simeon svetoval: »Ko demoni v vas posejejo misli, pojdite k njemu /igumanu, tj. samostanskemu predstojniku/ in mu jih izpovejte z zaupanjem. S to rečjo je kakor s kačami: dokler se skrivajo po svojih luknjah, živijo in rojevajo še veliko drugih kač; ko pa prilezejo iz teh svojih lukenj in se začnejo plaziti na planem, se razkrijejo ljudem in ti jih potem uničijo. Prav tako so tudi zle "misli" (*hoi poneroi logismoi*) uničene, ko jih izpovemo in razkrijemo...«; nav. po Nikéta Stethátou: *Bíos kai politeía toú en hagíois patròs hemòn Symeòn toú néou theològou*, v: *Symeòn ho Néos Theològos*, v: *ERGA* zv. 1, Thessalonike 1983, str. 140 in 144.

*verbalizira*. Da se tudi tisto, kar je za človeka najmanj sprejemljivo, najbolj boleče in težavno, kljub raznim odporom, izreče pred drugim. Skupno je prepričanje (kljub različnim kontekstom), da ima ta izpoved blagodejne posledice za duševno zdravje. V obeh primerih je tisto, kar osvobaja, pravzaprav doživljeni odnos, posredovan z besedo. Vsekakor pa je to le en del zgodbe. Veliko vprašanj bo ostalo odprtih ali celo nenačetih. Na primer vprašanje, ali se psihoanalitični pojem fantazme in vsega tistega, kar izhaja iz Freudovega nauka o nezavednem, sploh lahko (in če da, na kakšen način in v kolikšni meri) izenačuje z Maksimovim pojmovanjem domišljije kot modalitete duševne dinamike. Ravno tako moram poudariti, da je struktura obeh položajev, analitičnega in tistega, ki je povezan z Maksimovim pojmom izpovedi, precej različna: psihoanalitična struktura je pogojena z bolj ali manj eksplicitno *pogodbo* o obojestranskem interesu analitika in analiziranca, struktura, o kateri govori Maksim, pa sloni na krščanskem imperativu ljubezni do bližnjega. Duhovni oče mora – za razliko od analitika, od katerega se v glavnem ne pričakuje, da se bo posebej čustveno zavzel za pacienta – svojega »otroka« predvsem ljubiti. To se od njega pričakuje. Če analitik svoji stranki daje v najem svoje znanje in čas, duhovni oče svoji »stranki« brez zadržkov posveča samega sebe kot osebo. Seveda, tako naj bi vsaj bilo v idealnem primeru. Resničnost je pogosto nekaj povsem drugega, a to vseeno ne izniči osnovnih aksioloških predpostavk duhovnega vodstva. Od duhovnega očeta pričakujemo ljubezen. To je smisel njegove poklicanosti. Duhovni oče naj bi svojega varovanca *naučil*, kaj je to prava (včasih so rekli *duhovna*) ljubezen. To je verjel in poučeval Maksim Spoznavalec. Od psihoanalitika, kot vemo, v glavnem pričakujemo druge reči.

### e) *Strasti*

V temelju vsake strasti je nekakšna *paralogosna* (oziroma *nesmiselna*) *fetišizacija objekta oziroma stvari* – fetišizacija, ki *človekovo voljo naredi za nesvobodno in vezano*. Človekova volja je v tem primeru usodno odvisna, neredko celo zasušnjena. Pri tem pa ga ne zasušnji stvar oziroma objekt; človek je suženj *paralogosnosti svojega odnosa do te stvari*.

»Strast je,« kot beremo pri Maksimu, »nekaj vrednega graje (*psektòn*), saj je protinaravno (*parà phýsin*) gibanje duše.«<sup>76</sup> V bistvu je v njej *pervertirana* celotna dejavnost duše; njen smisel je zgrešen.<sup>77</sup>

Treba je poudariti, da gre tukaj za *pri–strastnost bitja*, ki je *podvrženo lastni domišljiji*: domišljiji, ki to bitje kot nemučno zveže in naredi odvisno od posameznih načinov in objektov, s pomočjo katerih lahko doseže delne razbremenitve. Sam glagol *katastréphein*, ki ga prevajam s *pervertirati*, nas znova vrne k motivu uporabe oziroma zlorabe stvari.<sup>78</sup> *Pervertirati* pravzaprav pomeni *zlorabiti*: najprej lastne duševne moči, potem – posledično – pa tudi konkretni objekt želje.

To potrjujejo besede Maksima Spoznavalca, da se »zlo duševnih sil (*kakía tôn psychês dynámeon*) pojavlja zaradi njihove zlorabe (*paráchresis*), se pravi zlorabe železne, afektivne in razumske moči«,<sup>79</sup> in da »zle niso jedi, temveč požrešnost, niti spočenjanje otrok, ampak nečistost, niti denar, ampak lakomnost, niti slava, ampak nečimrnost.«<sup>80</sup> Poudarek je – po mojem povsem očitno – na naravi ravnanja z objekti, ki je

76 PG 90, 968A. Tukaj – poleg patrističnega izročila – ne bi smeli pozabiti Platona oz. njegove opredelitve pojma *parà phýsin*. Prim. Timaj 64d2; 81d13.

77 PG 91, 1112B.

78 O pomenu glagola *katastréphein* glej op. 90 k atenski izdaji *Ambigua*, ki jo je leta 1990 pripravil D. Staniloe.

79 PG 90, 1017C.

80 PG 90, 1017CD.

v opisanih primerih *pervertirana*, nikakor pa ne na možni nečistosti samih objektov ali na neki naravni nuji.<sup>81</sup>

## f) *Greh*

Pomena pojma *greh* (*hamartía*), kakršnega najdemo v spisih Maksima Spoznavalca, nikakor ne bi smeli povezovati s čisto etičnimi ali zgolj normativnimi kategorijami, s kakršnimi povezujemo prekršek ali prestopok.

Ko je Maksim komentiral neko besedilo ps. Dionizija Areopagita, je greh definiral kot: »...oropanost in oddaljenost od tistega, kar je primerno; se pravi zgrešenost in odpad od dobrega.«<sup>82</sup> V istem tekstu, in sicer takoj zatem sledi znana metafora iz lokostrelstva: *greh je napačno izstreljena puščica, ki zgreši svoj cilj*. Ko človek domišljijško slepo investira fetišizirani objekt želje ali celotno strukturo odnosov, kakršni opredeljujejo položaj, ki omogoča razbremenitev napetosti, na koncu postaja žrtev lastne usodne fiksacije.<sup>83</sup>

Greh je pri Maksimu opredeljen predvsem kod *odtujenost* (*allogría*). Odtujenost *ločuje* človeka od vsega, kar je realno: »...od Boga, od drugih in od samega sebe.«<sup>84</sup> *Ker je odtujen od realnega, človek svojo bit navezuje na ne-bit, na neki mrtvi fetiš*. Depersonalizira se in derealizira, razosebi in razresniči. Iz objekta, ki sam po sebi ni nujno stvar, ampak je lahko tudi druga oseba, sebi (oziroma svoji strasti) naredi fetiš. A tudi na ta način se človek kot bitje navezuje, stremlji k nečemu, *nekaj intendira*. Sam Maksim je nekje zapisal: »paralogosno drvi k ne-bitu« (*pròs tò mè ón paralógos*

81 Zato lahko reče, da ni isto hoteti in hoteti na povsem opredeljen način: *ou tautòn tò thélein kai tò pôs thélein* (PG 90, 292D). Ves poudarek je seveda na *pôs*, se pravi na *kako* vsakega konkretnega hotenja.

82 PG 4, 305B.

83 O specifični artikulaciji *patološke fetišizacije objekta želje v kontekstu patristične tradicije* glej op. 36 k mojemu prevodu *Gnostičnih stotij*, v: Istočnik, Beograd, št. 3/4 1992, str. 65.

84 PG 4, 144–5.

*phéretai*).<sup>85</sup> Gotovost biti tedaj spodkopava »pogubni nered (*ataxía*) duše in telesa«, ki pogojuje »brezciljnost gibanja«, potem pa tudi popolno eksistencialno zgrešenost človekove biti. V tem smislu lahko Maksim govori o strasti (*páthos*) kot o katastrofi (ponesrečenosti) biti. Kot o ontološkem porazu. Samo bitje se izgublja v svoji zgrešenosti. Izgineva. Izničuje se.

### g) Analitika

Osvobajanje biti od suženjstva strastem po Maksimu terjaja najprej *uvid v pomen lastnega stanja*. Človek mora priti do zavesti o tem, kaj se z njim dogaja. Spoznati mora naravo in smisel svojega padca. Le tedaj lahko svojo usodo vzame v roke. Odtod izhaja potreba po ontološkem, pristno doživetem analitičnem vpogledu v samo bistvo lastne podvrženosti strastem.

»Vsaka strast,« pravi Maksim, »je splet (*symploké*) iz videnega, videnja in naravne zmožnosti (*physikês dynámeos*), oziroma iz afekta, želje in razuma, /pri čemer je njihova/narava spremenjena. Če pa um vidi, kaj je rezultat /sodelovanja/ opaženega /objekta/, opažanja in naravne zmožnosti, lahko sleherno od teh resničnosti vidi v njeni naravni vlogi. Ko tako uzre opaženi /objekt/ sam po sebi in izven odnosa z opažanjem, ter opažanje neodvisno od opaženega /objekta/ in od naravne zmožnosti, recimo želje, ki je sama ločena od strastne vezi z opaženim /objektom/ in z opažanjem – tedaj je strast podobno kot judovsko (zlato) tele z vodami duhovnega védenja razstavljena na svoje sestavine...«<sup>86</sup>

85 PG 91, 2084D.

86 PG 90, 1201BC. Težko se je osvoboditi vtisa, da je Maksim, ko je pisal te nadvse razburljive vrstice, mislil na naslednje, malo znane besede Evagrija Pontskega (4. st.): »Razišči v sebi "misel", ki te je vznemirila: kakšna je, kaj so njene sestavine in kaj v njej ti posebno ogroža um. Recimo, da je to "misel" lakomnosti. Loči njene sestavine; um, misel na zlato, samo zlato in strast lakomnosti. Potem se vprašaj, kje je tu greh? Je v umu? Toda kako je ta isti um lahko Božja podoba? Ali je



Ta težko berljivi odlomek skriva v sebi pravo bogastvo globoko premišljene in nič manj globoko doživete analitične izkušnje, stare trinajst stoletij. V resnici gre tu za zelo pretanjeno analizo duše oziroma njenega dinamičnega ustroja.

Temeljne predpostavke takega analitičnega postopka slo-nijo na pojmovanju osebe, kakršnega sem opisal v prvem delu besedila; vsaka funkcija, tako telesna kot duševna, je opredeljena kot *gibanje*, pri čemer je lahko vsako od ome-njenih gibanj potencialno *logosno* ali *paralogosno*. V prvem primeru je dejavno v skladu s svojim mestom v redu osebnosti, v drugem primeru pa imamo opraviti z bolj ali manj izraženo *disonanco človekove biti*. Strast je potemtakem *fiksirana disonanca biti*.

v misli o zlatu? Kateri razumen človek bi rekel kaj takega? Je mar grešno samo zlato? Če je tako, zakaj je sploh ustvarjeno? Iz tega sledi, da je izvir greha četrta sestavina, ki pa ni predmetna resničnost in tudi ne pomeni mišljenja o nečem dejanskem, ampak sestoji iz užitka, ki je človeku sovražen ... Če boš to "misel" raziskal tako, da boš analiziral njene sestavine, bo uničena ...« *Philokalía*, zv.1, Atene 1957, str. 54–55.

### III

Prvi del mojega besedila je bil posvečen uvajanju v problematiko, drugi je postavil v ospredje posamezna konkretna vprašanja. Tretji, zaključni, bo podal poskus rekapitulacije. Poglavitno témo bom pri tem povezal s personološkimi in tudi z aksiološkimi posledicami psihodinamičnega stališča, ki sem ga opisal.

Toda najprej naj znova prepustim besedo Maksimu Spoznavalcu:

»Samoljubje je strastno in nerazumno stremljenje k telesu, njemu nasprotna pa sta ljubezen in vzdržnost. Kdor /strastno/ ljubi sebe, ima tudi vse /ostale/ strasti.«

(PG 90, 1020AB)

»Blažen je človek, ki lahko enako ljubi slehernega človeka.«

(PG 90, 964D)

»Kdor je popoln v ljubezni in je dosegel višek brezstrastja, ne pozna razlike med seboj in drugim, med svojo in tujo /stvarjo/ ali med moškim in ženskim /spolom/, ampak se je vzdignil nad tiranijo strasti: gleda enovito človeško naravo ter vse (ljudi) vidi na enak način in z vsemi enako ravna.«

(PG 90, 993B)

## SAMOLJUBJE – LJUBEZEN

Osnovna nit, ki povezuje vse navedene fragmente je – v zelo ostrih tonih podano – nasprotje med samoljubjem in ljubeznijo do drugih. Gre za dve diametralno nasprotni stališči, na kateri se človek lahko postavi do sebe in drugih.

a) *Ljubezen do sebe*

Iz aksiološke perspektive uzrta strast samoljubja (*philautía*) je temelj vseh drugih strasti. Zanj je značilna predvsem *nerazumna navezanost (álogos philía)* na lastno telo. Na telo, ki tu pravzaprav označuje skupni biološki okvir za množico med seboj neskladnih nagonov in želja. Tesna povezanost ljubezni do sebe z *biološkim temeljem biti*, se pravi s telesnostjo, je kriva za to, da je prav ta strast tako osnovna v odnosu do drugih strasti.

Ljubezen do sebe v temelju pomeni *dominacijo solipsističnega načela ugodja*. Osnovni motiv je doživljanje užitka, četudi zelo parcialnega, saj se organizem prek njega vsaj za trenutek osvobodi napetosti. Konkretna napetost sama po sebi ni nujno telesna, vendar je tudi v tem primeru samo načelo nespremenjeno. Razbremenitev, ki postaja cilj sama po sebi, kot taka fiksira človeka v povsem brezciljno gibanje. Za vsakim užitkom, ki ga dosežemo na ta način, se kakor senca vlečejo številne nove napetosti ali celo bolečine.

Prepričan sem, da Maksim ni slučajno tako vztrajal pri poudarjanju telesnega vidika samoljubja ali – kot bi temu rekli danes – *narcisizma*. »Izogibaj se matere vsega zla – samoljubja, ki je pravzaprav nerazumna navezanost na telo. Kakor je videti, se iz nje porajajo tri prve in najbolj znane "mislili", se pravi požrešnost, lakomnost in nečimrnost, ki imajo vzrok v telesnih potrebah, iz njih pa izhaja celotni seznam zla. Moramo se torej, kakor smo že rekli, zelo varovati in se bojevati proti samoljubju, in sicer s skrajno budnostjo, kajti ko nam uspe odvreči samoljubje, smo istočasno odvrgli tudi

celotno njegovo potomstvo.«<sup>87</sup> Sorazmerno veliko je takih odlomkov, ki nam (bolj ali manj eksplicitno) pričujejo o tem, da za Maksima zveza med narcisizmom in telesom nikakor ni naključna. Še več: po njegovem mnenju je upoštevanje telesnega vidika narcisizma najboljša pot k njegovemu razumevanju.

A vendar se lahko vprašamo, kako nam navedene besede pričujejo o smiselnosti povezovanja samoljubja in *nujnih telesnih potreb*. Po Maksimovih besedah strast jemlje potrebe kot priložnost, da v njih zase išče in najde opravičilo. Psihološko rečeno gre za nekaj podobnega *nadzoru nagona* oz. sle, ali še natančneje rečeno, za nekaj podobnega *nadzoru potreb*. Sama beseda *nagon* je v tem kontekstu preozka, beseda *potreba* pa mogoče preširoka. Vendar je pomembno poudariti, da je prav omenjena nesposobnost nadzora (pogojno recimo nagonskosti) glavni mehanizem oblikovanja patološkega narcisizma. Iz nenadzora, se pravi iz zlorabe telesnega oziroma biološkega okvira biti, se postopoma poraja zloraba človekove biti v celoti.

Glavna opredelitev te »narcisistične« dinاميke je njena *zaprtost*. *Solipsističnost*. V prvi, bolj enostavni različici, ki se nanaša neposredno na tako imenovano *nerazumno navezanost na telo*, je skoraj povsem izključena možnost avtonomnega obstoja česarkoli drugega razen lastnega telesa. Tu v resnici le telo dobiva status realnega objekta, medtem ko sta napetost in razbremenitev osnovni kategoriji realnosti. Bolj zapletena različica samoljubja temelji na fetišizaciji celotnega sebstva (*self*-a v jeziku sodobne psihologije), ne le telesa. Maksim Spoznavalec, resnici na ljubo, nikjer ne govori o sebstvu, temveč o biti – in vendar po mojem ta analogija ni tako nesprejemljiva. Psihična dinamika je v sebi zaprta: *pred človekom, ki je zaljubljen vase, ne stoji drugi kot oseba, ampak samo reificirani oziroma fetišizirani drugi*. Drugi, ki je s pomočjo domišljije zreduciran na zgolj stvar, nikakor pa

87 PG 90, 1004BC.

ne drugi, ki bi bil doživljen kot avtentično živo bitje. Skratka: *drugi, ki je funkcija lastne razbremenitve (torej lastnega narcisizma) in nič več.*

Dejstvo, da je konkretna razbremenitev lahko bolj ali manj simbolno posredovana (kar pomeni, da je pot do razbremenitve lahko bolj ali manj ovinkasta), ne vpliva bistveno na naravo tako uresničenega užitka. Ta užitek je vedno, ko gre za narcisistično (Maksim bi rekel *samoljubno*) strukturo, nujno *avtoerotičen*, s čimer je v temelju zgrešen smisel bivanja same osebe. Skratka: če je bistvo osebe v erotičnem preseganju sebe v odnosu do drugega, ki mora ravno tako, sam po sebi, biti oseba, tedaj vase zaljubljeni avtoerotizem ni nič drugega kot popolno zanikanje osebe. In s tem njeno bolezensko stanje.

V temelju takega povsem patološkega sindroma je neka *posplošitev nezmožnosti nadzora nad motnjo*. V začetku je močno oviran nadzor naravnih potreb organizma (hrana, spanje, spolnost in podobno), potem pa se ista nezmožnost razširi tudi na »njihovo potomstvo«, kot bi rekel Maksim. On sicer ni uporabil besede nadzor, ampak govori predvsem o *samoobvladovanju, zdržnosti (enkráteia)*.<sup>88</sup> »Zdrževati se« pomeni vladati nad seboj in se ne prepuščati slepo hedonističnim impulzom, ki zaradi svoje domišljajske utemeljenosti izkrivljajo ali zanikajo avtonomno realnost objekta. *Zdrževati se* pomeni tudi *omejevati sebe v odnosu do drugega*, ne prehajati v drugega, ne dušiti ga in ne uničevati s seboj in z lastnim narcisizmom.

S psihološkega stališča je zanimivo tudi to, da Maksim ne zanika možnosti v nekem smislu dobrega (on pravi: *umnega*) samoljubja.<sup>89</sup> To samoljubje naj bi bilo *tista ljubezen do sebe*,

88 Tudi Maksimov pojem *zdržnosti* je treba ostro razmejiti od vseh možnih, v osnovi narcisističnih različic sadomazohistične patologije, ki skupaj z različnimi – tako obsesivnimi kot paranoidnimi – strukturami tvorijo jedro številnih vidikov bolezni na področju religioznega in psevdoreligioznega.

89 Za širši kontekst teh besed prim. PG 90, 260D. Ob vseh omejitvah je

ki se nekako ne manifestira v težnji, da se zgolj skozi razbremenitev izognemo neprijetnemu stanju napetosti, temveč pred bitje postavlja povsem nov imperativ – imperativ *uresničitve*. Če patološki zaljubljenec vase sicer misli, da dela dobro sebi, dejansko pa vse dela v lastno škodo, nasprotno tisti človek, ki ima sebe rad na pravilen način, sebi resnično pomaga. Manko lastne biti, ki je na koncu vzrok neprijetne, včasih tudi boleče napetosti, prevlada na tak način, da sam sebe napolni z ljubljenim drugim. Drugim, ki je lahko dvojen: Bog in bližnji.

Zdrava je zgolj tista oseba, ki je *prebila mreno patološke zaljubljenosti vase*. Uspelo ji je, da je svojo bit izpolnila z drugim, pri čemer ni izgubila niti lastne posebnosti niti ni drugega oropala njegove osebne samosvojesti. Naj povem še to, kar je pglavitno: za razliko od bolnega zaljubljenca vase, ki lahko ljubi le sebe (kar je pravzaprav izničenje ljubezni), tisti drugi, zdravi zaljubljenec vase *v sebi ljubi ljubezen drugega do njega*. Kajti zdrava ljubezen do sebe je v tem – vsaj po Maksimu Spoznavalcu –, *da ljubimo v sebi tujo ljubezen do nas*. V tem je bistvo vsega.

## b) *Ljubezen*

»Ljubezen,« pravi Maksim, »se rodi iz brezstrastja...«<sup>90</sup> Ljubiti je potemtakem možno le tedaj, ko nas strast ne priklepa k ničemur, ko je človeško bitje »prosto stvari«,<sup>91</sup> ali še natančneje rečeno: ko potencialno svobodna oseba ni podvržena dominaciji nikakršnega fetiša ali – kot je zapisano v Maksimovem besedilu, ki smo ga vzeli za izhodišče raz-

tu ustrezno sprejeti možnost analogije s Kohutovim pojmom *zdravega narcisizma*. Prim. H. Kohut: *The Restoration of the Self*, New York 1977; M. N. Eagle: *Recent Developments in Psychoanalysis. A Critical Evaluation*, New York 1984, str. 53–61. Prim. pogl. »Personologija in ontologija v spisih svetega Maksima Spoznavalca«.

90 PG 90, 961B.

91 PG 90, 1120AB.

mišljanja – »judovskega (zlatega) teleta«. Kajti ljubezen je v osnovi stvar svobode.

Brezstrastje je sad, ali plačilo, samoobvladovanja,<sup>92</sup> a vendar je samo temelj ljubezni. Na ta način je končana obravnava problematike odnosa med nadzorom lastnih želja na eni strani in nastajanjem patološkega narcisizma na drugi – problematika, s katero smo se ukvarjali v prejšnjem odseku. Če bolna zaljubljenost vase postopoma razkraja osebo<sup>93</sup> in naredi, da ta postane žrtev lastnih strasti, jo ljubezen (tukaj Maksim ponavlja apostolove besede) »izgrajuje«. <sup>94</sup> Kajti le ljubezen lahko zedini tisto, kar je bilo razdeljeno, razdrobljeno, »raz-celjeno« (se pravi oropano celote).<sup>95</sup>

Ljubezen kot bistveno osebnostna kategorija mora seveda vsebovati nadzor telesnih impulzov, pa tudi jasno opredelitev mej lastnega bitja v odnosu do drugih ljudi. Spoštovanje drugih kot oseb predpostavlja zdržnost v odnosu do lastne narcisistične vsemogočnosti. V tem smislu Maksim piše: »Prizadevaj si, da bi ljubil slehernega človeka, kolikor le moreš. Če pa tega nisi sposoben, vsaj ne smeš nikogar sovražiti.«<sup>96</sup> Poudarek je na tem *prizadevaj si* oziroma na *boju proti samemu sebi*. »Ne bodi samovšečen (*autáreskos*),« pravi drugje, »in ne boš sovražil brata.«<sup>97</sup> Drugače povedano: »Pazi nase, ali ni zlo, ki te od brata ločuje, pravzaprav v tebi samem, ne pa v bratu.«<sup>98</sup> V vseh teh primerih je najpomembnejše naslednje: *človek mora sebe narediti podobnega (Bogu) oziroma sebe odpreti za zrel odnos z drugim človeškim bitjem*.

Sklenimo: ljubezen je za Maksima Spoznavalca edina možna pot k realnemu uresničenju dinamičnih potenc člo-

92 PG 90, 992B.

93 Prim. PG 90, 1196AC.

94 PG 90, 1061B.

95 Prim. PG 90, 1196C–1197A.

96 PG 90, 1068D.

97 PG 90, 1056C.

98 PG 90, 1052C.

vekove biti.<sup>99</sup> Le v ljubezni oseba lahko postane resnično odprta, le tedaj je lahko sprejemljiva za drugega, ki bo njeno bit napolnil z bistvom. Maksim pravi: »V neminljivem dostojanstvu se bo utrdil« samo tisti um, »ki bo vse možnosti svojih dejanj utemeljil v ljubezni.«<sup>100</sup> In po Spoznavalčevih besedah je prav to najpomembnejše.

99 Kot je Maksim zapisal v nekem svojem pismu, je to *sveta ljubezen*. (PG 91, 392D.)

100 PG 90, 1116AB.



## PERSONOLOGIJA IN ONTOLOGIJA V SPISIH SVETEGA MAKSIMA SPOZNAVALCA

Maximum monachum, diuinum  
philosophum  
(Meniha Maksima, božanskega  
filozofa ...)

*Janez Skot Eriugena*

V nekem svojem – danes manj znanem – spisu<sup>1</sup> je sv. Maksim Spoznavalec poskusil jasno razmejiti osnovne tokove smisla in pomena nekaterih pojmov, bistvenih za filozofijo. Njegov namen pri tem je bil, da bi čim bolj konkretno, s čim manj potezami, ločil temeljne pozicije (v njegovem času še vedno živega) predkrščanskega grškega mišljenja in poznejšega izročila mišljenja, ki mu je sam pripadal: izročila, utemeljenega na krščanskem razodetju.

Začnimo z vprašanjem, kaj je *phýsis* ali narava. *Phýsis* je, pravi Maksim, za *filozofe* počelo (*arché*) gibanja in mirovanja (*kinéseos kai eremías*). Očetje po drugi strani, vsaj tako nas prepričuje Maksim, naravo vidijo *kot tisto skupno v vseh posameznih bivajočih resničnostih neke določene oblike (eîdos)*. *Phýsis* je, kakor beremo dobesedno v enem izmed aforizmov, ki so nastali verjetno v istem obdobju, *tisto skupno in splošno (koinòn kai kathólou) v vsej mnogoterosti različnega*.<sup>2</sup>

Ta argumentacija skriva v sebi odločilno protislovje. Sama predpostavka o obstoju možnosti vzpostaviti nedvoumno ostre in do konca samoumevne razmejitve med očeti in filozofi – pri čemer je Maksim do neke mere nekritično

1 Gre za manjše, a pomembno besedilo, ki je do nas prišlo pod naslovom: *Ek tôn erotethénton autôî parà Theodórou monachou* (PG 91, 276AB).

2 PG 91, 149B.

vendarle vztrajal –, je dokaj okorna. Hitro se namreč izkaže, da je vprašanje neprimerno bolj zapleteno, kot bi bilo lahko videti ob prvem pogledu.<sup>3</sup> Ostre zarezje in formalne poenostavitve se bodo pokazale neprepričljive. Za kaj gre? Ni sporno, da so filozofi, ali vsaj nekateri med njimi (zdi se, da je Maksim mislil predvsem na Aristotela), naravo opredeljevali v smislu počela gibanja in spremembe. Toda tudi med filozofi so bili taki, ki so neredko uporabljali skoraj enake pojme in opredelitve, kakršne Maksim pripisuje izključno očetovskemu izročilu. Število možnih primerov je sicer relativno veliko, vendar bom vseeno ostal pri Aristotelu. Upam, da se bo kmalu pokazalo, zakaj sem se opredelil prav zanj. Kot vemo, je Stagirit na začetku druge knjige *Fizike* kot vzporedni in povsem enakovredni ponudil obe alternativni, ki se bosta pozneje (toda kot medsebojno zoperstavljeni in izključujoči) pojavili pri Maksimu. Naravo izrekamo na en način kot *tisto prvo podležeče (hypokeímenon prôton) vsake posamezne snovi (hýle), ki vsebuje v sebi počelo gibanja in spremembe (tôn echónton en autoîs archèn kinéseos kai metabolês)*. Na drug način to isto naravo lahko izrekamo kot *izblikovanost ali obliko v skladu z njeno pojmovno opredelitvijo (he morphê kai tò eîdos tò katà tôn lógon)*.<sup>4</sup> Kot vidimo, ima Spoznavalec na začetku opraviti z dvema Aristotelovima (ali vsaj aristotelovskima) alternativama. Toda problem je v tem, da je (po mojem prepričanju zavestno) poskušal zaobrtni njun izvorni pomen. Antično *in-in* je zamenjano s krščanskim *ali-ali*. Kar je bilo pri Stagiritu pojmovano v smislu dveh povsem enakovrednih momentov bistveno enotnega onto-

3 Slikovita pričevanja o Maksimovih miselnih blodnjah in o iskanju, ki je povezano s tem vprašanjem in nekaterimi sorodnimi, bomo našli v manjši zbirki aforizmov, ohranjenih pod skupnim naslovom *Peri ousías kai perì phýseos kai hypostáseos* (= O bitnosti, naravi in hipostazi, PG 91, 265C–268A). Nadalje tu ne smemo pozabiti tistih fragmentov, ki jih je svojčas zbral in objavil S. L. Epifanovič v delu *Materiali dlja izučenjia žiznji i del prepodobnogo Maksima Ispovednika*, Kijev 1917, str. 67–78.

4 *Fizika* 1932a 28–31.

loškega nauka, se pri Maksimu pojavi kot nekaj, kar je v sebi bistveno razklano. Pa ne le to. En tečaj pripade očetom, drugi filozofom. Ontologiji filozofov je zoperstavljena ontologija očetov. Natančneje rečeno: ontologiji filozofov je šele *bilo treba* zoperstaviti ontologijo očetov. Prav na tej točki je Maksim iskal najgloblji smisel lastne filozofske poklicanosti. Vprašanje diferencialne definicije pojma »narave«, od katere je sam krenil, se mu je pokazalo kot ena izmed ključnih točk (oziroma kot najboljši možni uvod v problematiko) doktrinarnega razhajanja filozofov in očetov. O tem nam prepričljivo pričuje nadaljevanje drobne razprave, posvečene menihu Teodorju. Vendar že zdaj lahko pripomnimo, da je tukaj ponujena *patristična* opredelitev pojma *phýsis* (da ne govorimo o prikriti referenci na Aristotela) v precejšnji meri neuskajana z Maksimovimi bolj zreli in ambicioznimi rešitvami istega problema. S tem mislim najprej na njegovo znano *filozofijo gibanja* oziroma *eshatologijo* (torej na tisto, po čemer je danes v filozofskih in teoloških krogih najbolj znan). Glede vsega tega – vsaj ko gre za navedeno diferencialno opredelitev pojma *phýsis* – nam besedilo odgovora menihu Teodorju ne bo postreglo z dovolj jasnimi napotitvami. Položaj pa se zjasni, če upoštevamo Maksimovo zapleteno in na trenutke zelo spekulativno teorijo o *logosih biti*, ki jo v relativno razviti obliki najdemo že v zgodnjih *Ambigua*. Toda o tem bomo spregovorili pozneje.

Ko gre za poskus diferencialne opredelitve pojma *bistva ali bitnosti* (*ousía*), je rezultat neprimerno bolj ugoden za Spoznavalčevo prvotno namero. Filozofom je bistvo/bitnost *samostojno obstoječa resničnost* (*authypóstaton prágma*), *ki ne potrebuje ničesar drugega, da bi obstajala* (*mè deómenon hetérou pròs sýstasin*). Očetje pa v njej vidijo *naravno entiteto* (*ontótes physiké*), *ki je lastna mnogim različnim hipostazam*

- 5 Faktografska zgodovina pojma *hypóstasis* v kontekstu izročila svetih očetov je sama po sebi dovolj zapetena in nepojasnjena, tako da bi njena adekvatna obravnava zahtevala posebno razpravo. Čeprav je bil sprva povezan z nekaterimi interpreti Aristotelovih logičskih spisov,

(*hypóstasis*).<sup>5</sup> V nadaljevanju Maksim za omenjeni pojem *hypóstasis* trdi, da je za filozofe *bistvo/bitnost s svojstvi* (*ousía metà idiomáton*), pri očetih pa je bitnost opredeljena kot *naravna entiteta*, (izrečena) o množici po hipostazi različnih (bitij) (*he katà pollôn kai diapherónton taís hypostásesin ontótés fisiké*). Že tukaj lahko zaslutimo, na kaj bo Spoznavalec v nadaljevanju meril. Na eni, pogojno rečeno filozofski strani je *bistvo/bitnost* pojmovano kot neka abstraktno podana *naravna trdnost*; na drugi (patristični) pa je težišče, v začetku rahlo, potem pa vse bolj poudarjeno, premaknjeno s področja že omenjene *abstraktno–naravne trdnosti* v smer bolj konkretizirane predstave o vedno posamezno bivajoči *naravni entiteti*. Prav to nas bo privedlo na prag Maksimove personologije, nauka o osebi.

Filozofska definicija pojma bistva/bitnosti, ki jo imamo pred seboj, je nekoliko retuširani povzetek dobro znane Aristotelove formulacije. Stagirit je trdil, da pojem bistva/bitnosti lahko razumemo na dva načina: v prvem pomenu naj bi bilo bistvo/bitnost *zadnje podležeče* (*hypokeímenon éschaton*) počelo (*arché*) ali snov (*hýle*), iz katere je nastalo to, kar je; v drugem pomenu pa naj bi bil smisel bistva/bitnosti v tem, da *vsakemu konkretnemu bivajočemu priskrbi ontološko prepričljivo trajnost, s katero kljub gibanju in spremembam ohranja svojo trajnost*.<sup>6</sup> Spoznavalec, kot vidimo, vsaj okvirno sledi Aristotelu. Med filozofi je ta eden njegovih

pozni stoisškim izročilom, (ki je z njim hotelo preseči mrtvilno posnovljenje Aristotelovega izraza *hypokeímenon*), in raznimi oblikami platonizma, so ta pojem *očetje* uporabili, da so z njim izrekli nekatere izmed najpomembnejših sadov lastnih teoloških spekulacij. O vsem tem glej bolj podrobno: J. N. D. Kelly: *Early Christian Doctrines*, 1985, 5. izd., str. 129; *The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy*, izd. A. Armstrong, Cambridge 1967; G. W. Lampe (izd.), *Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1967. Dober pregled te problematike v Maksimovih delih daje P. Sherwood v svoji danes že klasični disertaciji: *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Rim 1967, str. 155–166.

6 Metafizika 1017b 10–26.

najpomembnejših sogovornikov. Po njem se orientirira. V odnosu do njega se legitimira. Njemu se zoperstavlja. Želi mu parirati. Toda vrnimo se k očetom. Cerkevni očetje (in tu je najprej treba pomisliti na Kapadočane) so, kot smo že videli, pri pojmu bistva/bitnosti poudarili nekaj povsem drugega: zanje je *ousía* naravna entiteta (*ontótes fisiké*), ki je lastna mnogim različnim hipostazam (*hypóstaseis*). V nadaljevanju Maksim o samem pojmu *hypóstasis* trdi, da je za filozofe *bistvo/bitnost s svojstvi* (*ousía metà idiomáton*), temu nasprotno pa je pri očetih ta pojem razumljen v pomenu *slehernega človeka, ki je osebno* (*prosopikôs*) *različen od drugih ljudi*.<sup>7</sup> Tisto *edinstveno, neponovljivo*, ali z drugimi besedami, *tisto, kar je v osnovi nedeljivo* (*átomon*), naj bi filozofom pomenilo *zbranost svojstev* (*idiomáton synagogé*); brez tega *zbira* (*áthroisma*) *se nič na ničemer drugem ne more motriti* (*ep' állou theoreísthai ou dýnatai*). Pri očetih pa naj bi isti pojem imel povsem drugačen pomen: zanje naj bi *átomon* pomenilo *osebno edinstvenost slehernega človeka, ki je po osebnih svojstvih ločen od drugih ljudi* (*idíois prosopikoís idiómasi tòn állon anthrópon aforizómenos*). V tej točki bomo našli jedro in trdno oporišče Spoznavalčeve recepcije tako očetovskega kot filozofskega izročila.

Še enkrat se vrnimo k besedilu odgovora menihu Teodorju. Osnovna filozofska pozicija Maksima Spoznavalca je povsem jasna. Med drugim je posredno pričevanje o tem tudi njegov – sicer niti najmanj diskreten, že na prvem koraku storjen – greh proti Aristotelu: Maksim je abstraktno ontologizirajočemu mišljenju predkrščanskih grških filo-

7 V tem smislu je treba razumeti na drugem mestu izraženo opombo, da je hipostaza *nekaj splošnega, kar ima neodtuljivo tudi svojo edinstvenost*. Z drugimi besedami, *hypóstasis* je nekaj *posebnega* (*idikón*), kar vsebuje moment skupnega (*tò koinón*); prim. PG 91, 265CD. Pri tem je pomembno poudariti naslednje: ko Maksim pravi *posebno* (ali morda *posamično*), misli predvsem na *osebno*. V tem je pravzaprav – kot bomo videli – osnovna razlika med predhodno filozofsko tradicijo in tem, kar Maksim razume kot mišljenje svetih očetov.

zofov skušal (skoraj programsko eksplicitno) zoperstaviti konkretno personalistično ontologijo krščanskih očetov. Ta ideja je vodila vsak korak njegove argumentacije. Sleherna referenca na določeni segment aristotelovskega (ali nekega drugega nekrščanskega) filozofskega diskurza je *a priori* opredeljena s svojo funkcijo in potencialno uporabnostjo v redu motivacije, ki je v osnovi vendarle teološka. Prav iz tega izhaja nekakšna hermenevtična svojevoljnost in togost v Maksimovem pristopu k izvirnemu Aristotelovemu (ali kakšnemu drugemu filozofskemu) besedilu. Nikakor ne smemo pozabiti dejstva, da je bil Maksim najprej teolog, šele potem vse drugo. Filozofijo je v prvi vrsti pojmoval le kot nekaj popotnega, kot eno izmed stopnic na poti k pravi (kar bi v našem primeru pomenilo k *mistični* oziroma *liturgični*) modrosti. Če pri tem ne pozabimo, da je – vsaj za kristjane – teologija od nekdanj poseben *lógos*, posvečen razumevanju smisla biti Božjih oseb, bo naša podoba o Maksimovem ravnanju dopolnjena. Ko teolog misli *bit* slehernega konkretnega bivajočega, vedno misli (pa naj bo kristjan ali pogan) odnos te biti do neke *nujno presežne numinoznosti*.<sup>8</sup> Ravno v tem se razlikuje od »fiziologa« ( *physiologoi* ),<sup>9</sup> prirodoslovca. Kot drugo je treba pripomniti, da vsak pojmovno zrel teološki nauk neizogibno predpostavlja emancipacijo principa uma in umnosti v odnosu do začetne mitotvorne – in s tem pa v dobršnji meri vsekakor tudi panteistične – predstave o božanstvu. O tem pričujejo že misleci, kakršen je bil Anaksagora. *Noús*, pravi ta mislec, je in je bil. Natančneje rečeno: le *Noús* je in je bil. Vsak drug *je* je ontološko povezan z nje-

8 Vsekakor je za vse čase poučen Platonov primer. Prim. *Drž* 525b 6–8, *Fjdr* 244a 6–9, *Smp* 211d 2.

9 Sam pojem je uvedel Aristotel, vendar mu tukaj dajem nekoliko širši pomen. Če ostanemo zvesti Stagiritovemu diskurzu, bi to, kar jaz umevam s *teologijo*, ustrezalo njegovemu pojmu *teologike* (*theologiké*); prim. *Metafizika* E 1. 1026a 18–19; K 7. 1064b 1–3.

10 Diels, H. & Kranz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2. zv. 1992, str. 5.

govim je. *Kaì noûn men archèn kinéseos ...*<sup>10</sup> (In *Noûs* je po Anaksagorovem mnenju počelo gibanja ...) Le *noûs* lahko predstavlja ontološko realno *arché*, počelo vsega bivajočega.<sup>11</sup> Samo njega lahko – kot bo to pokazala poznejša zgodovina mišljenja – pojmujeemo kot *óntos ón*. Stari filozofi so imeli radi bližino med *noûs* in (tako božansko kakor tudi človeško) *nóesis*: zanje je bila ta bližina vedno jamstvo teološke emancipacije principa umnosti v območju presežnega. Teolog bo postal človek, ki misli in ki poskuša osmisлити ter domisliti – ne le upesnjevat – tisto božansko. Vendar se človek, tudi ko misli (ali vsaj poskuša misliti) notranji dinamizem božanstva, ne more do konca izogniti nujnosti, ki je povezana z njegovo človeško naravo – pa naj to hoče ali ne. Z drugimi besedami: naj bo še tako teolog, ostal bo človek. Teologija v absolutnem smislu (tisto aristotelovsko *nóesis noéseos*) je lastna le bogovom, človek se je lahko le dotakne. Kaj takega lahko smrtnik okusi za trenutek in nič več.<sup>12</sup> Vsako filozofsko stremljenje k tistemu *epékeina tês ousías* v sebi skriva nekaj za to filozofijo subverzivnega, saj se tu prav ideja filozofije (kot dicipline, ki je v bistvu diskurzivna) na koncu razkroji v misticizem nediskurzivnega molka. Istočasno pa je predstava o *bogu filozofov*, če je le dosledno izvedena, vedno obremenjena z določeno potezo imanentne avtističnosti. Tak bog ni v občestvu z nikomer. V absolutnem smislu je ontološki osamljenec. Je skoraj povsem nespoznaven. Ravno zaradi tega se Platonov teološki diskurz konča z molkom, in v tem bi mu zelo radi (vsaj do neke mere) sledili številni krščanski očetje. Ideja *teologike* ima omejeno uporabno vrednost. Šele krščansko četrto stoletje bo prineslo pomembno spremembo: idejo *teologije* kot logosa o notranjem dinamizmu (sedaj trojične) Božje biti bo dopolnjena s komplementarno idejo *ojkonomije*. Ojkonomija je, spomnimo se, *lógos* o Božjem

11 Prim. fr. 12 in 13.

12 Prim. napr. Platon: *Fajdros* 244a 8–10; Aristotel: *Metafizika* V 1072b 13–32; Plotin: *Eneade* V 3, 13, 17.

odnosu do stvarstva, nauk o smislu Njegovega dinamičnega ravnanja. Kar vsekakor pomeni tudi Njegovo razpiranje za to stvarstvo. Bog potemtakem ni več avtističen. Še vedno je transcendenten, ampak zdaj se – ravno kot oseba – razpira za lastno stvarstvo. Nagovarja ga. Postaja komunikativen. Še več, dosledno poskuša vzpostaviti z njim stabilno dialektično razmerje («zavezo», kot bi rekli teologi). Zaradi stvarstva trpi. Na tem mestu lahko spekuliramo: če je apofatizem skupna usoda tako krščanske kot poganske *teologije*, je vprašanje, ali ni poganski (recimo Proklov ali Jamblihov) nauk o *teurgiji* do neke mere analogen tendenci krščanske dogmatike, da razvije nauk o Božji *oekonomiji*. Sama zamisel o *sredništvu* pač ni izvorno krščanska. Kristjani so samo privedli do konca proces njene personalizacije. Dali so sredništvu pečat, dokončali so večstoletno sago.

Oglejmo si konkretnije, kako so se krščanski filozofi ločili od poganskih. Temeljna razlika je bila v tem, da kristjani Bogu niso odrekli presežnosti, a so hkrati – za razliko od poganov – izpovedovali vero v Njegov osebni značaj. Zanje je Bog oseba, ne le počelo. Je *Lógos* in je *Noús*, vendar pa je predvsem živa in neponovljiva Oseba. Je Stvarnik, ki je po svoji volji – ne zaradi nujnosti – ustvaril svet »iz ničesar«. Prav to je izvir številnih specifičnosti Maksimovega izvirnega razumevanja najtemeljnejšega ontološkega vprašanja: vprašanja o biti. Kajti zanj je – v skladu s povedanim – vprašanje o biti v osnovi vendar opredeljeno kot *vprašanje o biti osebe*. V luči krščanskega pogleda na svet pa je ena najpomembnejših značilnosti osebe ta, da je svobodna. Brez svobode ni osebe. Ontologija osebe je ontologija svobode, ontologija svobode pa je ontologija ljubezni. Prav na tej črti bo prišlo do postopnega, vse jasnejšega razmejevanja krščanske in nekrščanske ontologije in teologije. Dinamična os pojmovnega razumevanja zgodnjekrščanske predstave o smislu biti se ne more – tako kot antična – bistveno navezati na utemeljujočo absolutizacijo ontološke razlike med *bitjo in bivajočim* (pri čemer je v našem času, v glavnem s tehtnimi razlogi,



vztrajal Heidegger), saj to že po svoji naravi lahko pripelje zgolj do popolne absolutizacije brezoblične *phýsis*. Če *phýsis* pojmuje kot temeljno kategorijo obstoja, *phýsis* ovira personalnost, saj ukinja svobodo.<sup>13</sup> Ni mogoče (vsaj tako so od samega začetka mislili kristjani) istočasno biti *svoboden in biti do konca opredeljen z lastno naravo*. *Phýsis* je drugo ime za *anánke* (= *nujnost*). Od časa kapadokijskih očetov (to pa je, naj spomnim, četrto stoletje) je postalo jasno, da je v luči novozaveznega razodetja *ontološko diferenco mogoče misliti zgolj v pomenu dinamičnega pojmovanja napetosti med vselej konkretno osebo in na neki način vedno abstraktnim bistvom oziroma naravo*.<sup>14</sup> Narava je tu izenačena z bistvom in *prósopon* s *hypóstasis*. A to še ni konec. Kapadočani so naredili še en korak: naravo (oziroma bistvo) *so v ontološkem smislu podredili osebi*.<sup>15</sup> Zanje oseba *hipostazira bistvo* oziroma – naj navedem samega Maksima – za vsako *ousía*–o mora veljati

- 13 Narava je – kot je zapisano v nekem, prav pri Maksimu ohranjenem Klementovem fragmentu – *resnica stvari* (*he tôn pragmatón alétheia*; PG 91, 264B). Vendar je treba pristaviti, da to velja le v primeru, da se zrcali v osebi, in sicer tako Božji kakor človeški.
- 14 V naših časih je to zamisel poskušal uresničiti Christos Jannaras. Tukaj mislim predvsem na naslednje knjige *Tò prósofo kai ho éros*, Atene 1987 (gre za četrto, dopolnjeno izdajo njegove doktorske disertacije iz leta 1970); *Heidegger kai Areopagítes*, Atene 1988; *Schediasma eisagogês stè philosophía*, Atene 1990.
- 15 Glede Kapadočanov je (razen znamenitih *Teoloških pogovorov* sv. Gregorja Teologa) najznačilnejše pismo *O razliki med bistvom in hipostazo*, ki ga izročilo v glavnem pripisuje Baziliju Velikemu, včasih pa tudi njegovemu mlajšemu bratu, Gregorju iz Nise. Za podrobnejšo informacijo o kapadokijskem prispevku h krščanski dogmatiki prim. spise grškega teologa Joannesa Zizioulasa: »Personhood and Being«, v: *Being as Communion*, SVS Press 1985, str. 27–65; »On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood«, v zborniku: *Persons, Divine and Human*, Wiedmann, Zürich 1992, str. 33–46; *Tò einai tou Theou kai tò einai tou antrópou*, v: *Sýnaxis* 37, 1991, str. 11–36; »Do-prinos Kapadokije hriščanski misli«, v: Bogoslovlje, zv. 1–2, Beograd 1988., str. 69–77; dober prikaz Maksimovega dolga Kapadočanom je napisal G. C. Berthold v besedilu »The Cappadocian roots of Maximus the Confessor«, v: *Actes du Symposium*, nav. d., str. 51–59.

neki *enypóstatón esti*. Hipotetična *anypóstatos ousía* (ali *anypóstatos phýsis*, tj. nehipostatično bistvo oz. nehipostatična narava) je ontološko irelevantna.<sup>16</sup>

Samo po sebi se vsiljuje vprašanje, na kakšen način oseba *hipostazira* bistvo? Kapadokijski odgovor je znan in pri njem se ne bom dolgo zadrževal. Bistvo je v *racionalnem*, *ekstatičnem*, ne več v substancialističnem (kar bi v tem primeru pomenilo imanentističnem) umevanju smisla in temelja osebnosti. Oseba, tako Božja kot človeška, je ontološko utemeljena s svojo *vedno osebnostno zvezo* (*schésis*) z *drugimi osebami*. To, kar biva – torej neponovljiva živa osebnost –, biva le v kolikor je *en koinoníai*, »v občestvu«. V sami biti osebnosti je prisotno občutje *občestva*. Avtističnost je absolutna negacija osebnosti. Pri tem je seveda temeljna persোনολοška paradigma *triadološka* (tj. trinitarna, paradigma sv. Trojice). Ideal občestva je razumljen kot *občestvo v ljubezni*. Biti pomeni *biti ljubljen in ljubiti*. Včasih zelo ostre teološke debate o smislu *dogme o sv. Trojici*, natančneje rečeno polemike o *ontološkem statusu treh božanskih oseb* (Očeta, Sina in Svetega Duha) znotraj enovitega Božjega bistva/bitnosti bodo imele utemeljujočo vlogo pri razvijanju izvirne (čeprav le delno in implicitno podane) teorije o naravi osebnosti. Božanske osebe (*prósopa*, oziroma *hypostáseis*) se med seboj – v živem občestvu – soopredeljujejo, sopotrjujejo in soprežemajo, in tako je na koncu opredeljena tudi njihova narava oziroma bistvo/bitnost.<sup>17</sup> Omenimo zgolj znani 29. govor sv. Gregorja Teologa (tj. Gregorja iz Nazianza). Tu je brez kakršnega koli ovinkarjenja izrečeno najpomembnejše: ime Oče

16 PG 91, 149B; 159A; 205AB; 264A.

17 Po besedah Gregorja iz Nise: »Božja narava je Oče, Sin in Sveti Duh« (*theía dè phýsis ho patèr kai ho hyiòs kai tò pneúma tò hágion*); natančneje rečeno, narava je (ali je »tvorjena«) z edinstvenim svobodnim občestvom treh Božanskih oseb. Narava je osebnostno zborna vzajemnost; če uničimo to *vzajemnost*, bo uničena tudi sama narava. Prim. Gregoriou Nýsses: *Katà Eunomíou Antirrhetikòs Lógos G, v: ERGA zv. 3, Thessaloníke* 1988, str. 516.

– s čimer je seveda mišljen Bog Oče – ni niti naziv niti bistvo (*ousía*), pa tudi ne dejavnost (*enérgeia*), temveč predvsem označuje *medsebojni odnos* (*schésis*), ki ga ima Oče s Sinom in Sin z Očetom.<sup>18</sup> Njegovo *prósopon* (= oseba) je določeno (kar pri Gregorju pomeni *hipostazirano*) po drugem *prósopon*, s katerim vstopa v osebni odnos. Oče ni Oče, ker bi ga za takega naredilo njegovo predpostavljeno očetovsko bistvo; nasprotno, Oče je zato, ker ima Sina, kateremu je Oče, Sin pa je, po drugi strani, Sin zato, ker ima Očeta, kateremu je Sin.<sup>19</sup> Z drugimi besedami, *medosebna schésis* (= odnos; razmerje) je tukaj pojmovana kot *ontološko temeljna kategorija*. Pri tem, za razliko od tomistične (oziroma postavguštinovske) *relatio*, kapadokijska *schésis* ni v službi metafizičnega relativiziranja pojma osebe. Kajti treba je opozoriti, da je tudi krščanski Zahod v nekem trenutku povsem jasno formuliral svoje stališče v dogmatski proklamaciji: *persona est relatio*,<sup>20</sup> »oseba je odnos«. Tudi tu je poudarek na nekem medsebojnem odnosu oziroma na *relatio*. Toda – za razliko od kapadokijskega Vzhoda – tu je težišče nedvoumno na absolutizaciji bistva. Na esencializmu, ne na personalizmu. Na unifikacijskem načelu Enega, ne pa na zborni pluraliteti množice. Na ideologiji, ne pa na personologiji. Mirno lahko rečemo, da je že tedaj na Zahodu šlo za nekakšen *totalitarizem bistva*. Za prav isto apotezo *odsotnosti razlike*, ki jo je Tomaž, s parafraziranjem Boecija, uvedel v triadologijo.<sup>21</sup>

18 Navajam po kritični izdaji: Gregoire de Nazianze: *Discours* 27–3, Pariz 1978 (Sources Chrétiennes n° 250), str. 210.

19 Podobno pravi Amfilohij iz Ikonije (IV. st.): »Imena Oče, Sin in Sveti Duh ne označujejo niti bistva niti narave, ampak način njihovega medsebojnega obstoja ali odnosa«, fr. 15, PG 39, 112; in končno sam Maksim (ki pravzaprav parafrazira navedeno stališče Gregorja Teologa: »Oče ni ime bistva niti energije, temveč odnosa (*schésis*), ki ga ima Oče do Sina in Sin do Očeta«, PG 91, 1265D.

20 Prim. Tomaž Akvinski: *Summa theologica*, Ia, q 29, a. 4.

21 Tomaž Akvinski: *Faith, Reason and Theology. Questions I–IV of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*, translated with introduction and notes by A. Maurer, Toronto 1987, str. 28 in 60.

Torej za tisto, česar posledice še danes opažamo v sodobni filozofiji (omenimo le Nietzschejevo genialno *Veselo znanost* in Lyotardov postmodernistični upor zoper metafizični totalitarizem abstraktnega enega).<sup>22</sup> Že tu so bile Božje osebe sicer pojmovane kot *odnosi*, toda ti odnosi so dobili status nečesa bistveno relativnega (s tem pa tudi ontološko drugotnega) v odnosu do bistva, ki je edino obdržalo status nedotakljivo absolutnega.<sup>23</sup> Bistvo je tisto, kar hipostazira, odnosi le relativizirajo.

Na krščanskem Vzhodu pa je bil najgloblji mogoči smisel osebnostnega obstoja opredeljen z *načinom obstoja* (*trópos hypárxeos*). Njegov vzvišeni ideal predstavlja *zborni način bivanja treh Božjih oseb v Sveti Trojici*. Človeški osebi je zadana naloga, naj se uskladi z *načinom bivanja* (znova *trópos hypárxeos*) treh Božjih oseb. Če je (in krščanski nauk trdi, da je) smisel biti treh Božjih oseb izražen v njihovi medsebojni samopotrjevalni ljubezni, se to isto pričakuje tudi od človeka. Človek *biva* le v ljubezenskem občestvu z drugimi osebami. Tedaj je njegova *bit* usklajena z *bitjo* Svete Trojice. Ko Maksim v svoji *Mistagogiji* opredeljuje smisel človeškega prostora, zapiše, da je tu *vsakdo zaradi drugega*<sup>24</sup> oziroma da ni nihče zaradi sebe – ali še natančneje, da nihče ni tu zaradi svojih sebičnih ciljev. Sebičnosti, zaljubljenosti vase, Maksim zoperstavlja ljubezen. Samoljubni zaprtosti vase, ki fantazmatsko hipertrofiranemu *sebsvtu* žrtvuje živo realiteto drugega, zoperstavlja ekstatično (in tukaj v nekem smislu vsekakor tudi erotično) odprtost za drugega. Ljubezen, ki

22 Koristne pripombe o odvisnosti sodobne filozofije od sholastičnega nauka o Bogu najdemo pri M. Heideggerju: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main 1978, str. 53–54, in E. Gilsonu: *Being and some Philosophers*, Toronto 1952.

23 Podrobneje o različnih sholastičnih razumevanjih pojma *relatio* prim. M. G. Heinninger: *Relationes. Medieval Theories 1250 – 1325*, Oxford 1989.

24 PG 91, 668B.

pomeni – vsaj za Maksima – vedno in nedvoumno *ljubezen do nekoga drugega* (in nikakor ni samoljubje), je edina prava in osebnostno avtentična *pot resnice*.<sup>25</sup> Zato Maksim po drugi strani vsak greh tako ali drugače razume kot patološko posledico zaljubljenosti vase.<sup>26</sup> Bolj kot karkoli drugega je greh *odtujitev (allogtriosis)*, odtujitev v ontološko najglobljem in najbolj tragičnem smislu. Greh človeka loči od vsega, kar je resnično: »... od Boga, od drugih in od njega samega«. <sup>27</sup> Če skupaj z Maksimom sprejmemo kapadokijsko tezo o ontološki pogojenosti narave z osebnostno konstitutivnimi soodnosi, nam postaja jasno, zakaj je tako vztrajal pri trditvi, da grešni padeč osebe (kar je drugo ime za njeno vase zaljubljenostno odtujevanje od drugega) istočasno predpostavlja nevarno krizo in padeč narave oziroma biti nasploh. Ko se grešnik narcisistično odtuji od drugega (ki je lahko, kot smo videli, Bog ali človek), pada v vrtinec *ne-bit*. Če je ekstatična, v ljubezni utemeljena odprtost za drugega podlaga biti osebe, je narcisistično *zapiranje vase* pot do kolapsa te iste biti. Podobno kot greh je tudi zlo nasploh označeno kot *anyparxia*, oziroma kot *neobstoj*, kot *ne-bit*.<sup>28</sup> Gre za to, da niti ena osebna *hipostaza* ne more *biti* mimo že pogosto omenjene *schésis*, »odnosa«. Le če je, in dokler je *v osebnem odnosu*, ima neka

25 PG 90, 1193A.

26 Maksim je – resnici na ljubo – vsaj enkrat dopustil paradokšno možnost obstoja nečesa, kar je imenoval *dobra (točneje: umna) ljubezen do sebe*; »dobro samoljubje« (PG 90, 260D.) Čeprav so pri tem mogoče različne interpretacije, se opredeljujem za tisto, po kateri omenjeni pojem *dobre zaljubljenosti vase* pravzaprav označuje v vseh pogledih posebno resničnost: resničnost nekoga, ki v sebi ljubi *ljubezen drugega do njega*. Iz drugega zornega kota o istem problemu prim. I. Hausherr: *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon St. Maxime le Confesseur*, Rim 1952 (Orientalia Christiana Analecta 137), str. 60–64; L. Thunberg: *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of St. Maxim the Confessor*, Lund 1965, str. 262; N. Loudovíková: *He eucharistiakè ontología*, Atene 1992, str. 203–204.

27 PG 4, 144–5.

28 PG 90, 257A; PG 91, 1332A.

hipostaza lahko bit. Če se odnosu odtuji, se bo na koncu izgubila v neobstoju. Zato Maksim – za razliko od večjega dela sodobne eksistencialistične filozofije – tedaj, ko govori o smislu človekove osebne individuacije, ne govori o *padlosti* oziroma o *Geworfenheit*, »vrženosti« (kot bi to imenoval Heidegger), v eksistenco; usoda (kar v danem primeru pomeni tudi izziv) njegove »tubiti« (*das Dasein*) predpostavlja predvsem *odpadlost od* resnične eksistence. Z drugimi besedami: zlasti *odpadlost od* Boga in bližnjih. Torej ne *v-padlost-v nekaj*, ampak *od-padlost-od*. Na tej bistveni točki svojega mišljenja se naš Spoznavalec razkriva kot mislec, ki je največji del svoje nesporno krščanske ontologije utemeljil na kritični kreativni refleksiji Platona in platonizma. Seveda je tudi on sem ter tja dolžnik platonskemu izročilu, vendar je to že posebna téma.

Bog je bit oziroma absolutna polnost biti, človek (kakor tudi katerokoli drugo bivajoče) pa lahko najde resničen temelj svoje materialne biti le tako, da *sodeluje* v najbolj vzvišeni biti, se pravi v Božjem bivanju, v Božjem življenju. Zunaj tega ontološko najbolj vzvišenega – in s tem najprimarnejšega izvora vsega možnega bivanja ne more niti eno bivajoče (seveda to velja tudi za človeka) najti resničnega temelja svojega obstoja. Vsaka – ali skoraj vsaka – asociacija na platonsko *méthexis* je tukaj neumestna. V nekem smislu bo Maksimov pojem *anyparxia* druga plat oziroma končni rezultat pokristjanjenja platonske (obenem Platonove in Plotinove, Proklove in ps. Dionizijeve) *méthexis*. *Anyparxia* ni neko – bolj ali manj romantično razumljeno in doživljeno – nesamozavedanje in nesamouresničenost biti. Pravi problem je neprimerno globlji in vložek je neprimerno večji. Naj bom konkretnejši: s svojim ontološkim padcem človek izgublja veliko več kot neko *zgolj humanistično* razumljeno avtentičnost bivanja. Pri Maksimu ni prostora niti za naivni radikalizem niti za plehki sentimentalizem. Vsaka njegova beseda je resnično prežeta z izjemno resnobo, s specifično – vsekakor teološko – *skrbjo* za smisel in za gotovost biti

nasploh. Iz tega v našem primeru izhaja naslednje: samemu bivanju ne preti v prvi vrsti neavtentičnost (oziroma kakšna izmed ontoloških modalitet pozabe). Ko je namreč nekaj neavtentično, vseeno *je*, čeprav *je* neavtentično. Maksim gre dalje. Takemu človeku po njegovih besedah ne grozi predpostavljena *neresničnost biti*; tisto, kar mu nad glavo visi kot Damoklov meč, ni nič drugega kot sama *ne-bit*. Nič v absolutnem smislu. Z drugimi besedami: grozi mu *smrt*. Gre torej za najbolj radikalno odsotnost bivanja. Za *nič*, kar tukaj pomeni *biti nič*, ali še točneje – *biti nihče* in naproti sebi *ne imeti nikogar*.<sup>29</sup> Skratka: za neobstoj. Ali *anyparxía*–o, če po- novno uporabimo staro Maksimovo besedo.

Identitete osebnosti ne moremo zreducirati na njeno *substancialnost* oziroma na *kajstvo*, kot bi temu rekli v duhu sholastičnega izročila. Medodnosnost osebnega nujno implicira konstitutivno prisotnost *osebnostne drugosti*. Z drugimi besedami, vsako *prósopon* sloni na neki *schésis*. To je – če smemo tako reči – njegovo bistvo oziroma *ousía*. Brez *schésis* se *prósopon* ne more misliti. Točneje, ne more biti *hipostazirano* drugače kot posredovano s *schésis*. Medosebnost odnosa (*schésis*) povsem v duhu omenjene triadološke paradigme hipostazira osebnostnost osebe (*prósopon*). Zaradi *schésis* za nek *prósopon* lahko rečemo, da je *en-hypóstaton*, »v-hipostaziran«. Zunaj *schésis* osebi ostane le še *anyparxía*, neobstoj – in nič več. In naj spomnim, da je *anyparxía* le drugo ime za smrt.

Zaradi vsega tega je za nas tako zanimiva Spoznavalčeva definicija *identitete*: identiteta (*tautótes*) po njegovih besedah predpostavlja *stalno nespremenljivost sebe zavedajoče se biti v okviru njene vedno dejavne osebnostno vzajemne soodnosnosti z drugim*.<sup>30</sup> Avtentičnost tako razumljenega osebnega *soprežemanja* (*perichóresis*) sloni na *različnosti* (*diaphorá*).

29 »Pozabljen sem, kot mrtev,« pravi psalmist, »ni me v srcih; kot razbita posoda sem« (Ps 31, 12).

30 PG 91, 1189A.

Biti sam s seboj istoveten (kar je pravzaprav drugo ime za *tautótes*) pomeni biti osebno (ne pa po naravi ali po bistvu) različen od drugega in od drugih, ob katerih in s katerimi bivaš. Poudarek je na *različnosti*, kar je pojem, ki predpostavlja gotovost o prisotnosti drugih *različnih* oseb, v razmerju s katerimi in od katerih je nekdo različen. Biti različen pomeni biti z nekom, ki se od nas po sebi osebno razlikuje. Toda po drugi strani velja naslednje: da bi nekdo sploh lahko bil različen, mora biti osebno, oseba.\* Torej *biti različen* izključuje možnost osebnega obstoja v modalnosti *biti sam*. *Diaphorá* ni *diaíresis*, oziroma različnost ni ločenost, ali – če uporabim močnejšo besedo – ni odtrganost od drugega. Vsako možno človeško *biti* je, vsaj za Maksima, vedno in do konca mišljeno v luči aksiološko visoko postavljenega imperativa *biti osebno* oziroma *osebnosten*. Biti *neoseben* – ali, kar je še huje, *biti brezoseben* – v sebi vključuje skrajno možnost padca človeške eksistence. Njen propad. V nasprotju z znanim Sartrovim izrekom (»pekel so drugi«) naš Spoznavalec pekel razume kot skrajno odsotnost drugega, kot odtrganost od njega, kot najradikalnejšo osamljenost. Prav zato pekel ni prisotnost (*parousía*) zla, ampak odsotnost (*apousía*) ljubezni. Ta odsotnost uničuje samo jedro človekove biti.

V zadnjih desetletjih so vse bolj aktualne razprave o eshatološkem vidiku Maksimove ontologije in s tem samim tudi personologije.<sup>31</sup> Veliko je bilo napisanega o njegovi polemi-

\* V srbsčini imamo besedno igro: da bi mogao biti raz-ličan, mora biti ličan; mora biti ličnost (op. prev.).

31 Poleg že omenjene disertacije P. Sherwooda moram tukaj navesti še njegovo razpravo *Maximus and Origenism*, v: *ARCHE KAI TELOS, Berichte zum XI. internationalen Byzantinischen Kongress*, München 1958, str. 1–27; nadalje P. Christou: *Maximos and the Infinity of Man*, v: *Actes du Symposium*, nav. d., str. 261–271; B. E. Daley, *Apokatastasis and the honorable silence in the Eshatology of Maximus the Confessor*, prav tam, str. 309–339; D. Stanilo: *Eisagogè stò érgo toû hagíou Máxímou*, v: *Philosophikà kai theologikà erotémata*, zv. 1 Atene 1978, str. 13–51; J. D. Zizioulas: *Truth and Communion*, v: *Being as Communion*, Edinburgh 1991, str. 67–122.



ki zoper nekoč zelo vplivno origenistično izročilo.<sup>32</sup> Vredno pa je pripomniti, da je, kar zadeva filozofsko recepcijo, v dogmatskem smislu vsaj toliko relevantna razprava z *monoteliti*<sup>33</sup> ostala nekoliko v senci omenjene polemike proti origenizmu. Sporno vprašanje je – če ga izrazimo zelo na kratko – v tem, ali je krščansko razumljen potek zgodovine ciklični ali linearni. Če je ciklični, bi to pomenilo, da je smisel zveličanja (v skladu s staro platonsko shemo) v ponovnem vračanju biti na raven že obstoječe, a pozneje izgubljene popolnosti. Če pa ni ciklični, ampak linearni, potem odpade stara platonska teza o *ontološko predobstoječi popolnosti* in sama ideja teleologije dobi povsem drug smisel. Zveličanje ni več obnavljanje (oziroma nekakšna rekonstrukcija) popolnosti, ki je bila porušena s padcem. Konec zgodovine mora prinesiti nekaj novega, nekaj prej ne videnega, neko realno novo kvaliteto. Nekaj, česar na začetku ni bilo. Apostol govori o *novem stvarstvu*.<sup>34</sup> Naj na kratko navedem samega Maksima: »Nihče po (Adamovem) grehu ne more konca pojasnjevati z začetkom, ampak le začetek s koncem«. <sup>35</sup> *Télos* daje smisel vsaki možni *arché* (= začetku, počelu), nikakor pa ne velja obratno.

Najrazličnejši avtorji danes pogosto omenjajo znano (verjetno najbolj znano) Maksimovo *sholijo*, napisano k enemu izmed besedil areopagitskega korpusa, ki imajo za teologijo ključen pomen. Tu Maksim eksplicitno zatrjuje, da je *resnica*

32 Kljub poznejšim, v glavnem argumentiranim kritikam, ki jih je bilo deležno njegovo delo, ima na tem področju velike zasluge Hans Urs von Balthasar s svojo knjigo: *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise der griechischen Weltbilds*, Freiburg–en–Bresgau 1942. Leta 1961 je ista knjiga pri drugi založbi izšla v spremenjeni obliki in z nekoliko spremenjenim podnaslovom: *Das Weltbild Maximus des Bekenner*, Einsiedeln 1961.

33 Podrobneje sem o vlogi Maksima v *monoteletski krizi* pisal v besedilu: *Sveti Maksim Ispovednik i monotelitska kriza*, v: Istočnik (Beograd) 6, 1993, str. 15–20.

34 Gal 6,15. Prim. PG 90, 1152BC.

35 PG 90, 616A.

*stanje prihodnjega veka* (*alétheia dè he tôn mellónton katástasis*).<sup>36</sup> Stara zaveza je *senca* (*skiá*), Nova zaveza je *ikona* (*eikón*), medtem ko je popolno razodetje resnice nekaj, kar šele pride. Resnica ni vprašanje ujemanja umevanja in stvari (*adaequatio intellectus et rei*) ali povezave subjekta in predikata; pravzaprav se ne nanaša na nobeno *ujemanje* (Aristotel bi rekel »upodabljanje«, *homoíosis*) ali *povezovanje* (se pravi Leibnizovo *connexio* ali *nexus*), temveč je predvsem nekaj, kar zadeva specifično *anticipacijo*. Resnica je eshatološka potrditev ontološke anticipacije. Zato v njenem najglobljem temelju ne more biti nikakršen *syllogismós* (= sklepajoči razmislek, silogizem), temveč *ékstasis* (= izstop, ekstaza). Točneje *ékstasis* in *apokálypsis* (= razkritje, razodetje). To je, v najkrajših potezah, Maksimova opredelitev resnice. Zanj je resnica osebno soočenje, torej *schésis* (= razmerje, odnos) med ekstazo in razodetjem.<sup>37</sup> Zato je resnica po njegovih besedah *stanje prihodnjega veka*. Odtod vsa njena paradoksnost. Na začetku, v točki *Alfa* svetovne zgodovine, je bilo vse dano – vendar dano le kot možnost. Kot nek ontološki še *ne*.<sup>38</sup> Kot nekaj, kar je v prvi vrsti bilo stvar prihodnosti, torej anticipiranega, ne pa preteklosti oziroma izgubljenega in ponovno najdenega.<sup>39</sup> Če naj bom natančnejši: gre za potencialnost, ki je personalizirana po Božji volji; volji, ki je predontološko upredmetena prek Božjih *logosov* (*lógoi*),

36 PG 4, 137D.

37 Tu je treba spomniti na Maksimovo opredelitev vere. »Vera je odnosna moč (*dýnamis esti shetiké*) ali dejavni medsebojni odnos (*é shésis drastiké*), ki nadnaravno zedinja verujočega in Boga, v katerega prvi veruje« (PG 90, 1224C). V obeh primerih (pri veri in resnici) opazamo isto temeljno strukturo. Tako tu kot tam je človek poklican v *ekstatično, apokaliptično in s tem tudi eshatološko soodnosnost* (torej *schésis*) z Bogom. Kajti niti vera niti resnica nista utemeljeni na neki – bodisi še tako vzvišeni – ontološki danosti. V obeh primerih gre za *anticipirano sedanjost*. Zato v določenem smislu lahko sklenemo, da sta za Maksima pojma vere in resnice sinonima. O tem nam govori njuna bistveno eshatološka narava.

38 PG 91, 1073A 14–B4.

39 PG 91, 1076A 5–10.

»smislov« stvarstva.<sup>40</sup> Točko *Omega* po Maksimu predstavlja uresničitev te, že na začetku razprte možnosti. Gre pravzaprav za *osmi dan stvarjenja*.<sup>41</sup> Bog je tu najprej uzrt kot Tisti, ki ima v samem sebi (torej v svoji Osebi) *vso možnost biti* (*hólen échon toû einai tèn dýnamin diólou*).<sup>42</sup> Stvarjenje sveta je svobodni dej božanske volje, ne pa posledica neke imanentne ustvarjalne nuje. Bog ustvarja zato, ker to hoče, ne pa zato, ker bi ga k temu silila njegova Božja narava. Po drugi strani pa po Maksimu aktualna bit oziroma obstoj nekega konkretnega *bivajočega*<sup>43</sup> predstavlja dinamično rezultanto odprtega soodnosa med inicialno možnostjo (oziroma božanskim logosom), ki je v njem prisotna, njegovo osebno svobodo izbire in od Boga vnaprej zamišljenim eshatološkim uresničenjem. Kajti prav *cilj* (*télos*) je tisto, zaradi česar *vse* (*tà pánta*) je, samo pa ni zaradi ničesar drugega,<sup>44</sup> kar seveda ne pomeni, da konkretni človek (v svoji nedvomni svobodi) ne more tega istega vzvišenega cilja vulgarno podrediti svojim partikularnim strastem. Božja previdnost ne pomeni gole nujnosti: človek kot bitje, ki je v bistvu svobodno, se ji lahko v slehernem trenutku zoperstavi. Čeprav je človeka sam Bog povabil *k sodelovanju* (oziroma k skupnemu, bogočloveškemu obdelovanju in usmerjanju vsega stvarstva k eshatološkemu cilju), ta lahko samovoljno ta klic zavrne. Po Maksimu je prav to bistvo greha – greha, ki ga razume kot ontološko usodni padec biti. Človek je odgovoren za lastno bit. Ravno zato *misterij zveličanja pripada le tistim, ki ga svobodno izberejo*: zveličanje se nikomur ne vsiljuje.<sup>45</sup> Izključno

40 Podrobneje sem o *teoriji logosov* Maksima Spoznavalca pisal v op. 1 in 9 k prevodu njegovih *Gnostičnih stotic* (oziroma *Poglavij o teologiji in ojkonomiji učlovečenega Božjega Sina*).

41 PG 90, 1104AB.

42 PG 90, 1084A.

43 O pojmu *bivajočega* v Maksimovi ontologiji prim. op. 2 k mojemu prevodu *Gnostičnih stotic*.

44 PG 91, 1072B 9–C5.

45 PG 90, 880B.

od svobodne volje je odvisno, ali bo človekova bit *logosna* (se pravi, ali bo usklajena z božanskim logosom) ali pa *paralogosna* (torej od istega logosa odtujena). Prav z ozirom na to je naš Spoznavalec na nekem pomembnem mestu svojih *Ambigua* zapisal daljnosežno formulacijo, ki se glasi takole: *čovek prebiva v Bogu s tem, da je pozoren (dià prosochês) na smisel lastne biti (toû einai lógon)*.<sup>46</sup> Z drugimi besedami, človek je v Bogu, če na pravi način skrbi za *logose*, ki obstajajo v njem in v vsem okoli njega. Težišče je, kakor vidimo, na *zavestni skrbi*,<sup>47</sup> na pozornosti (*he prosoché*) subjekta, razprtega za bit: pozornosti do bitja, ki je ravno tako razprto zanj. Bitje,

46 PG 91, 1084B.

47 Ta pojem moramo seveda ločiti od Heideggerjeve *Sorge*. Heideggerjevska *zaskrbljenost* je filozofsko globoko ozaveščena skrb samozavedajočega se subjekta, torej posameznika, v »se« (*das Man*), v množici, ki je zanj brezoblična in ga vsekakor zavira; človeški gmoti, ki sama zase trpi *pozabo* biti. Heideggerjeva skrb je vedno na ta ali oni način skrb za *svojo lastnino*, za *vselej-mojost* (Jemeinigkeit), če uporabimo njegov izraz. Skrbeči subjekt Maksima Spoznavalca pa (za razliko od Heideggerjevega) vedno skrbi za drugega kot nekoga, ki z njim *sobiva*. Če Heideggerjev človek biva predvsem v množici, ki jo karakterizira določena ontološka pozabljivost, in vsekakor tudi v svetu, ki ga fenomenološko opredeljuje *priročnost*, pa človek, kot ga vidi Maksim, prebiva v liturgičnem občestvu (ki se prav s tem, da je liturgično, izmika omenjeni pozabi biti). Svet pojavov tu ni več viden kot tisto *priročno*, ampak kot *prineseno*; če pojem priročnega predpostavlja nekaj, kar je *priročno meni*, pa prinesenost *naznanja* prinašanje nekomu drugemu. In naposled: če je Heideggerjev *Dasein* (»tubit«) kot *In-der-Welt-Sein* (»bit-v-svetu«) že s svojo imanentno časnostjo – in sicer v prvi vrsti – *Sein zum Tode* (»bit-k-smrti«), pa skrbeči Spoznavalečev človek – kot človek liturgičnega občestva – vedno stoji usmerjen proti skrajni eshatološki projekciji, ki prestopa zavirajoče okvire smrtnosti bitja. Maksima ne zanima v prvi vrsti fenomenološka fakticiteta biti – ta pa je bila, kot vemo, svojčas temeljna Heideggerjeva preokupacija. To, kar zanima Maksima, bi lahko opredelili kot *eshatološko anticipacijo smisla te iste biti*. V osnovi tega – le s hitrimi potezami skiciranega – razhajanja med Maksimom Spoznavalcem in Heideggerjem glede vprašanja smisla ontološkega statusa skrbi je skrito njuno razhajanje v pojmovanju ontološkega statusa pojma resnice. Če Heidegger zavestno stremi

čigar *logos* je tukaj prisoten kot objekt skrbi, je za človeka v marsičem vprašljivo. Božja volja, ontološko materializirana v *logosih*, se človeku ne vsiljuje kot nujnost. Človek ima vedno prosto *izbiro* in njegova *izbira* (*proairesis*) je najkonkretnejša posledica omenjene pozornosti/skrbi. Človek lahko sprejme Božji načrt, skupaj z Bogom (po svoji moči ali nemoči) lahko sodeluje pri uresničevanju njegovih ciljev, ali pa lahko, nasprotno, povsem svobodno zavrne Božji klic in se na ta način opredeli za nebit. Zato Maksim *krepost* razume predvsem kot ontološko (kar pri njem pomeni tudi kot eshatološko) in ne le kot etično kategorijo.<sup>48</sup> Krepost je tukaj le *zaradi resnice*, *resnica ni in ne more biti zaradi nje*.<sup>49</sup> Vse je podrejeno resnici. Resnici, ki je vmeščena v radikalno kristološki kontekst.

Resnica je *božansko védenje* in krepost predpostavlja *boj* (seveda duhovni) – vendar je vzvišeni cilj tega boja pridobivanje prav tega božanskega védenja:<sup>50</sup> védenja, ki je človeku lahko razodeto kot bogočloveško utemeljeno *so-védenje Boga in človeka*. Z apostolovimi besedami: »spoznal bom, kakor sem bil spoznan«. <sup>51</sup> Človek kot ontološko nepopolno (in tudi kot nedokončano) bitje lahko do absolutnega spoznanja resnice biti pride le s tem, da stopi v *občestvo s Kristusom*<sup>52</sup> oziroma *da je v njem udeležen*. Kristus je edini resnični posrednik, ki človeku s svojo milostjo naklanja vstop v notranje življenje

k izvorni predsokratski poziciji, ki izenačuje *alétheia*–o s *phýsis*, pa Maksim (v svojem kristološkem kontekstu) resnico pojmuje kot *uresničenje stanja prihodnjega veka*.

48 Ludovikos je povsem opravičeno predlagal tezo (ki jo, resnici na lju-bo, že srečamo v nekaterih delih Sherwooda in Jannarasa), da je etika Maksima Spoznavalca – *bistveno ontološka in ne normativna ali celo formalna etika*. Nav. delo, str. 131–137.

49 PG 90, 369A; 1221A.

50 PG 90, 1221B.

51 1 Kor 13,12. Konkretneje o spoznanju *prósopon pròs prósoπον*, v kontekstu umevanja omenjenega mesta Biblije, prim. PG 90, 286D; 503B; 1149BC; PG 91, 73AB.

52 Kristusa Maksim opredeljuje povsem v duhu areopagitske terminologije, kot *nad-resničnega* oziroma kot *hypèr týpon kai alétheian* (»tistega nad podobo in resnico«), PG 91, 1296C.

same Svete Trojice. Če se človek, ki je po naravi smrten, »*po-kristusi*«, preobrazni v Kristusa, bo po Božji milosti postal nesmrten. Postal bo Božji drobec, del Boga (*moîra Theou*),<sup>53</sup> ali natančneje rečeno: postal bo bog po milosti.<sup>54</sup>

Dobra ponazoritev vsega tega je 46. odgovor Talasiju. Talasijevo vprašanje se je glasilo: v čem je razlika med *zrcalom* in *uganko* (pri čemer je seveda imel v mislih znane Pavlove besede iz Prvega pisma Korinčanom).<sup>55</sup> Maksim je kot odgovor ponudil naslednje razmišljanje:

»Zrcalo« je po svoji opredelitvi zavest o ravnanju, ki je povsem oblikovana po zrcaljenju Dobrega, pri čemer bo od prečiščenosti /samega/ mišljenja biti odvisna /čistost/ uztja Boga /kot najvišjega Dobrega/; po drugi strani je zrcalo dejavno stanje, v katerem so vse kreposti zedinjene med seboj v Božjem obličju, ki jih zedinja. »Uganka« pa je v območju naravnega kontemplativno spoznavanje božanskih logosov, kjer so vsi /logosi/ prisotni na nadumen način. Zrcalo je, preprosto rečeno, stanje napovedanosti prihodnje kreposti, ki jo tisti, ki so tega vredni, izkazujejo v odnosu do Pralika s tem, da se po njem oblikujejo. V zrcalu je /pravzaprav/ vsebovana naznačitev cilja praktične filozofije, medtem ko nam uganka kaže, kakšno je nadumno spoznanje tistega, ki je po Praliku.

Vse sedanje dobrine so v primerjavi s prihodnjimi /le/ zrcaljenja njihovih logosov. Te dobrine so torej ikone /svojega/ Pralika, čeprav še nimajo do konca uresničenega lastnega lika. Toda vsa sedanja vzvišena spoznanja so v primerjavi s tistim prihodnjim le uganka – in sicer uganka, ki /vsekakor/ govori resnico, a je ne odkriva takšne, kakršna se bo v prihodnosti pokazala. Zato sta tako krepost kot spoznanje nenehno napredovanje, sam Pralik pa je v tem spoznanju vsebovan v uganki. V tem je /torej/ razlika med zrcalom in uganko: zrcalo zrcali cilj praktičnega, medtem ko uganka izraža skrivnost kontemplativnega.<sup>56</sup>

Jezus Kristus je *Pra-lik* (*archétypon*) vsega dobrega; osebnosti *Pralik*, živa *Oseba*, ki v sebi neposredno zedinja vso raz-

53 PG 91, 1081C.

54 PG 91, 1084C.

55 1 Kor 13,12.

56 PG 90, 420BD.

novrstnost potencialov oziroma *logosov*, ki so postavljeni v bivajoče. Jezus je *Lógos*: v njegovi bogočloveški personalnosti je zedinjena celotna množica vseh drugih *logosov*. Kajti *Logos* v sebi zedinja vse, kar je ločeno; odtujenost od *Logosa* (*alogía*) pa ločuje tisto, kar je enotno.<sup>57</sup> Celotno stvarstvo stremi k Njemu. *Logos* stvarstva je ta *éros*. Točneje, v erosu se na najbolj neposreden način zrcali *logos* stvarstva. To je, na kratko rečeno, jedro Maksimove teleologije: teleologije, katere smisel je v dialektični enotnosti teoretskega in praktičnega, erotičnega in noetičnega.<sup>58</sup> Radikalnost tega stališča bo še najbolj ponazorila malo znana sholija, zapisana ob besedilu *O Božjih imenih* ps. Dionizija Areopagita. Vsako živo stvarstvo je ontološko utemeljeno s svojim erosom; z erosom, ki ga bo prav tu Maksim pogumno izenačil z *agápe*. *Eros* je *agápe*, toda – kot vemo – v Novi zavezi je zapisano, da je Bog *agápe*. *Theòs agápe*.<sup>59</sup> In to je Spoznavalčeva izhodiščna točka. Vendar pa se tukaj ne ustavi. Če je Bog ljubezen (oziroma *agápe*), tista značilno krščanska ljubezen Stvarnika do svojega stvarstva, tedaj je *éros* hrepenenje (pa čeprav nezavedno) celotnega stvarstva po svojem Stvarniku. Naj bom še bolj natančen: *éros* je ekstatična projekcija *logosa*, ki je inherenten vsakemu živemu bitju. *Logosnost* stvarstva se kaže v njegovem teleološko pojmovanem hrepenenju po Bogu, sam *éros* pa je najbolj živo jedro tega hrepenenja. Vse, kar hrepeni po Bogu, je bistveno *erotično*, sama ta erotičnost pa je zemeljski odsev nebeške *agápe*. *Éros* je *enérgεια* v *logosni dýnamis*, zmožnosti, ki je položena v vse bivajoče; *agápe* pa je, zdaj iz perspektive živega stvarstva, *entélechia*, se pravi dovršena oblika omenjene *dýnamis*. *Agápe* je tisto (točneje Tisti), k čemur oziroma h komur vse stremi, *éros* pa je človeška oblika tega – v temelju božanskega – stremenja. Bogočloveška bit je mistično srečanje teh dveh načinov ljubezni: človeškega in božanskega. To je jedro Maksimovega branja ps. Dionizija

57 PG 90, 877C.

58 Prim. PG 90, 272C – 276B; 1401B.

59 1 Jn 4,8.

Areopagita. V tem je smisel njegove erotologije, in s tem tudi njegove ontologije. Primer, ki ga na nekem mestu navaja, prepričljivo pokaže radikalnost njegovega stališča; celo *erotično poželenje* alogosnih ustvarjenih bitij oziroma živali (konkretno Maksim omenja ptice, sesalce in ribe – labode, gosi, žerjave, jelene, govedo in tune) je projekcija njihovega imanentno *naravnega gibanja* (*physikè kinesis*) k Bogu.<sup>60</sup> Vse – celotno stvarstvo – stremljeva k Bogu. Le Boga lahko opišemo kot *skrajno Želeno* (*tò éschaton orektòn*). Celo navidez povsem plehka čutna naklonjenost (*he aisthetikè philía*) se nam tukaj pokaže v novi in povsem drugačni luči, kajti tudi ona je – kot vsako drugo živo hotenje – razumljiva predvsem kot globinska refleksija vsesplošnega hrepenenja po Bogu. Le On je lahko resnična *utolažitev in potešitev vsake želje* (*órexis*) ... *njen /temeljni/ razlog in končna uresničitev*.<sup>61</sup> Specifičnost človekovega položaja v opisanem splošnem redu imanentnega dinamizma vsega bivajočega se po Maksimovih besedah skriva v človekovi *bogopodobnosti*. Celotno stvarstvo hrepeni, vendar je le človek pri tem tudi bogopodoben. Celotno stvarstvo želi Boga, a le človek je *bogopodobno stvarstvo*. Z drugimi besedami, le človek je *osebna ustvarjenina*. Le on je ustvarjen po podobi Božje osebe. Samo on je lahko – podobno kot Bog – oseba v absolutnem smislu. Prav to daje značilen pečat njegovemu bogočloveškemu erosu.

Za Maksima Kristus ni simbol. On je zanj resničnost. Živa resničnost. Živi, s katerim smo v občestvu. Občestvo pa je neskalska uresničenost medosebnosti in odprtosti dinamičnega (kar tu pomeni ljubezenskega) so–poistovetenja tistih, ki so v občestvu. Temelj takega bogočloveškega občestva je *ljubezen*, njen smisel je poboženje človeka, njen skrajni cilj pa vzpostavitev liturgičnega odnosa med stvarstvom in Stvarnikom. Bog je Stvarnik, stvarstvo pa je vse bivajoče brez izjeme. V omenjenem bogočloveškem občestvu

60 PG 4, 268C–269A.

61 PG 91, 1089BC.



je Bog kot Stvarnik prisoten s svojo ljubeznijo, ne pa s svojim bistvom/bitnostjo. Od človeka – kot od edinega bogopodobnega bivajočega – se pričakuje posebno odgovoren odnos do Stvarnika in vsega stvarstva. Človek je tu, da kot svečenik (kajti za Maksima Spoznavalca je vsak človek svečenik) Bogu kot najboljšo darilo ljubezni (to je njegova *anaphorá*, liturgično povzdignjenje) daruje celotno stvarstvo. Kakor Kristus posreduje med Očetom in stvarstvom, tako človek posreduje med Kristusom (in s tem Bogom Očetom) in ostankom liturgičnega stvarstva. Razlika je seveda v tem, da gre pri Kristusu predvsem za *sestopanje* – oziroma *utelešenje* – Božanskega na človeško raven; pri človeku kot liturgičnem svečeniku pa je težišče na *povzdigovanju*. *Pokristuseni* – kar pravzaprav pomeni *pobogočlovečeni* – človek skozi liturgično dejanje mističnega spremenjenja samega sebe in celotnega stvarstva povzdiguje in prinaša k Stvarniku njegovo stvarstvo. Na ta način je končno zgrajen most nad začetnim ontološkim razcepom točk alfa in omega. Čas je dosegel svojo končno izpolnitev, zgodovina svoj apokaliptični smisel. *Lógos* je – zdaj v svoji bogočloveški živi osebi, v osebi bogočloveka Jezusa Kristusa – združil nekoč zgolj sluteno uresničitev različnih *logosov* (*lógoi*). Naposled: sama narava oziroma *phýsis*, katere zgodnjo opredelitev smo srečali na samem začetku pričujoče razprave, je zdaj bolj zrelo opredeljena kot možnostnost – skozi liturgično dejstvo *spremenljiva* (oziroma *uresničljiva*), a *vneprej v stvarjenju že dana* (oziroma *zadana*) *logosna možnostnost bivajočega*. Človek, se pravi oseba, je tisti, ki prinaša k Bogu oziroma k Njemu povzdiguje; Bog je tisti, h kateremu je vse (prek dejavne simbolizacije v liturgičnem dejanju) prinešeno – sama narava pa je tisto, kar je prinešeno in povzdignjeno. Njeno *bivanje* je liturgično, kar pomeni, da mora biti tudi to bivanje v prvi vrsti razumljeno kot nekaj *eshatološkega*.<sup>62</sup> V tem je pravzaprav temeljna razlika med očeti in filozofi.

62 PG 91, 1057B.

Najvišja točka Maksimove pankozmično zasnovane liturgične ontologije nas znova vrača k enemu od temeljnih vprašanj, k *vprašanju osebe*. Brez osebe ni liturgičnosti, brez liturgičnosti pa ni ontologije. Ali bolj natančno rečeno: ontologija nekako je, toda nobena tovrstna ontologija ne more doseči svojega resničnega temelja. To je pglavitna predpostavka Maksimove krščanske ontologije.

Ontološka utemeljitev osebnosti je – naj ponovim – *uresničitev bogočloveških soodnosov*. V tem svojem prepričanju je Maksim šel tako daleč, da je lahko zatrdil naslednje: Bog in človek sta *drug drugemu paradigma* (*paradeígmata allélon*). Zaradi svoje neskončne ljubezni do človeka Bog postaja človek, počlovečuje se, človek pa se zaradi ljubezni do Boga pobožuje.<sup>63</sup> V tretjem pismu, naslovljenem na nekega Janeza, Maksim zelo pogumno, a z izbranimi besedami, govori o *medsebojni menjavi* (*antídosis schetiké*) Božjih in človeških atributov, ki se dogaja v osebi poboženega človeka. »Najpopolnejše delo ljubezni in vrh (*péras*) njenega delovanja je namreč prek medsebojne izmenjave (*di 'antidóseos schetikês*) doseči to, da se /osebne/ lastnosti tistih, ki jih /ljubezen/ zedini, medsebojno samopotrjujejo ... kar iz človeka na koncu naredi Boga ...«<sup>64</sup> Na drugem mestu Maksim uporabi v marsičem paradokсно formulacijo; pravi, da v Bogočloveku med Božanskim in človeškim prihaja do *kalè antistrophé*. Gre za tako rekoč dvojno, paralelno *inverzijo*: inverzijo, ki je v danem primeru opredeljena s pridevnikom *dobra*. Gre za *dobro inverzijo*. Božansko se *invertira* v človeško, človeško pa v božansko.<sup>65</sup> In vendar Božansko ostaja božansko, človeško pa človeško. Hipostatično zedinjenje ne terja brisanja razlik in medsebojnega zlitja tistega, kar je bilo izvorno različno.<sup>66</sup> Nasprotno. Kar je bilo različno, bo različno tudi ostalo. V svoji kristologiji – in prav tako v svoji antropologiji

63 PG 91, 1113BC; 1228A–C.

64 PG 91, 401B.

65 PG 91, 1084C.

66 PG 91, 108C.

– bo Maksim do konca ostal zvest kalcedonskemu izročilu.<sup>67</sup> Spremenil se bo *način obstoja* hipostatično soočenih in zedinjenih narav, kar se bo tukaj izkazalo za usodno.<sup>68</sup> Pojem poistovetenja predpostavlja ohranjanje medsebojnih razlik. Različnost. V tem je vsebovana vsa paradoksnost in lepota omenjene inverzije. Kajti – naj to ponovimo – sam pojem identitete mora nujno sloneti na ohranjanju osebnih razlik. Z drugimi besedami: brez imanentne ohranjenosti *razlik* ni mogoče vzpostaviti ontološke gotovosti kategorij identitete in edinstvenosti. Brez tega ni in ne more biti ljubezni, saj resnično lahko ljubimo le nekoga, ki je osebno od nas bistveno različen. Ista trditev velja tako v triadologiji kakor tudi v personologiji. Ljubezen izključuje medsebojno zlitje in nasprotno, tam, kjer prihaja do (praviloma skoraj vedno narcisističnega) zlitja (oziroma do izgube osebnosti), tam ni prostora za ljubezen. Drugič: tam, kjer ni razlike, ni niti odgovornosti, in kjer ni odgovornosti, ne moremo govoriti o realnem vzpostavljanju dostojanstva človekove osebe. Ko človek, ki se zaveda samega sebe, skrbi za *lógos* lastne biti, je – vsaj Maksim Spoznavalec je o tem prepričan – neposredno odgovoren Bogu za to, kar bo naredil s seboj in z vsem stvarstvom (tako živim kot neživim). Človekova odgovornost ni juridična, ampak ontološka. V prvi vrsti ne odgovarja zato, ker ni spoštoval paragrafov nekega zakona (postava je, kot pravi Maksim, vendarle samo *senca*); smisel njegove odgovornosti zadeva to, kar bo v življenju naredil sam iz sebe. Življenje slehernika je dejanje; tu se na najbolj neposreden način lahko vidijo vse življenjske resnice in laži, vsi vzponi in vsi padci. Pri tem se kot ključno vsiljuje vprašanje, ali se človekov življenjski (kar v danem primeru pomeni *osebni*)

67 Razen določenih mest v že omenjeni disertaciji L. Thunberga glej Karl-Heinz Utemann: *Das anthropologische Modell der hypostatischen Union bei Maximus Confessor. Zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas*, v: Actes du Symposium..., Fribourg, 1982, str. 223–233.

68 PG 91, 1053B.

dosežek ujema z eshatološkim idealom, ki ga zadaja sam Bog, oziroma z logosom človekove biti – ali pa se z njim razhaja. Če človek izda sebe (oziroma svoj *lógos*), bo izdal Boga; če izda Boga, bo izdal vse – oziroma življenje. Ko pa izda življenje, izgublja vse, in tedaj mu ostane le še smrt in nič več. V tem je – najbolj na kratko povedano – smisel ontologije sv. Maksima Spoznavalca.



*diakon Srđan Radojković:*  
Sv. Izak Sirski

## SVETI IZAK SIRSKI

(Prolegomena k nekemu prihodnjemu branju)

Poleg prepoznavno poučne in žanrsko povsem jasno omejene, nedvoumne in utečene naracije življenjepisa svetega Izaka Sirskega<sup>1</sup> (ali kot je imenovan v izvirniku, svetega Mar Jicaka) – naracije, ki jo je zapisal neznani avtor in se je ohranila le v arabščini –, obstaja še druga, izpod peresa Jezudina, škofa v Basri, ki še danes lahko preseneti in navduši bralca, a ga s svojimi pogumnimi prodori onstran meja pričakovanega lahko tudi nekoliko zbega ali celo prestraši.<sup>2</sup>

Tukaj se ne moremo ukvarjati s podrobnostmi. Mnogo reči bomo izpustili. Splošno znano je dejstvo, da samo življenje – in vsekakor tudi delo – tega velikega človeka še ni primerno raziskano. Skozi stoletja je bil sv. Izak s slavo ovenčani mitični lik vzhodnega krščanstva, oddaljeni zgled posnemovalcev, simbol meništva nasploh, utelešenje pristno asketskega (eksistencialnega) maksimalizma, Božji posvečenec.

Poleg sv. Efrema je Izak Sirski verjetno eden najbolj znanih Sircev. Brali so ga Slovani in atonski menihi, sofisticirani intelektualci in tisti, ki to niso nikoli poskušali postati. Sorazmerno zgodaj, na koncu osmega in v začetku devetega stoletja, je bil preveden v grščino (po zaslugi prevajalskih naporov dveh menihov samostana sv. Sabasa Posvečenega, Avramija in Patrikija). Približno v tem času, se pravi v devetem stoletju, so ga prevedli tudi v arabščino. Iz grščine je

- 1 Prvič je tekst v Rimu objavil Assemani leta 1719. v zbirki *Bibliotheca orientalis*.
- 2 Prim. *Le livre de la chasteté, composé par Iésudenah*, publié et traduit par I. B. Chabot. Knjigo sestavlja 140 sorazmerno kratkih poglavij, posvečenih pomembnim likom severnoiraškega meništva, ki so živel predvsem v sedmem stoletju. Naslov oddelka, posvečenega sv. Izaku, se glasi: »O svetem Mar-Jicaku, škofu Niniv, ki se je odrekel škofovstvu in spisal knjigo o puščavniškem življenju«.

bil potem preveden v gruzinščino (X. stoletje), slovanščino (XIV. stoletje), latinščino (XV. stoletje) ... Nato je sledila zapletena in večplastna recepcija, tiho (in nevsiljivo, kapilarno) širjenje njegovih osnovnih idej.

Duh ne pozna meja (primer Izaka Sirskega je dobra potrditve tega), ne političnih, ne časovnih in ne jezikovnih. Če se tega zavedamo ali ne, je Izak Sirski med nami. Problem je, da se tega največkrat ne zavedamo. Beremo in ne vidimo, poslušamo in ne slišimo. Včasih se je na primer – kljub stoletjem, ki naš čas ločujejo od njegovega – težko osvoboditi vtisa o implicitni prisotnosti Sirca v podtekstu nekaterih pomembnih del velike (zlasti ruske, pa tudi grške) književnosti. Kakor da ga slutimo – skritega nekje v ozadju – za posameznimi Gogoljevimi odlomki. Najverjetneje se je k njemu pogosto vračal tudi Dostojevski.<sup>3</sup> In naj omenim le še Grka Papadiamantisa ...

Krščanski Zahod ga je sicer pri vsem tem do danes večinoma vztrajno ignoriral (največkrat prevzet od lastnega izročila karmeličanske mistike). Izak je bil sicer tudi tu prisoten kot predmet akademskega raziskovanja, vendar velika zahodna književnost ni imela posluha za njegove besede. Na enak način lahko razmišljamo tudi o širšem kontekstu zahodne (tako rimskokatoliške kot protestantske) duhovnosti. Nekateri (in sicer prav zahodni) avtorji so trdili – gre za zanimivo in pogumno tezo –, da so Izakova dela med drugim bistveno vplivala na oblikovanje sufijske mistike<sup>4</sup> – torej tega, kar je verjetno najlepše in najbolj poetično v klasičnem islamu. Tistem islamu, ki je najbližji krščanstvu. Izakovo podobo še danes prepoznamo na ikonah in freskah. Njegove besede so pogosto prisotne v starih florilegijih in zbirkah

3 Dragan Stojanović je dobro opazil vlogo Izaka (oziroma njegove knjige) na začetku romana *Bratje Karamazovi*. Prim. D. Stojanović: *Rajski um Dostojevskog*, Beograd 1994, str. 121–123.

4 To tezo je – v uvodni besedi k svojemu angleškemu prevodu prvega zvezka Izakovih spisov – zagovarjal A. J. Wensnick: *Mystic Treatises of Isaac of Nineveh* by A. J. Wensnick, Amsterdam 1923, str. LVI.

očetovskih izrekov. Prenekateri avtor ga citira ali parafrazira, ne da bi se tega sploh zavedal. V minulih stoletjih si je Izak Sirski pridobil status skorajda nedotakljive veličine. Za mnoge je bil in ostal izvir navdiha, vzornik in sogovornik. Drugi pa so se, tudi to bomo videli, nad njim spotikali. Ruski teolog Gregorij Florovski je zapisal, da je nekatere ljudi s svojimi pogumnimi nazori preprosto begal.<sup>5</sup>

Navkljub slovesu, ki še vedno spremlja njegovo ime, je Izakovo delo do današnjega dne v mnogih ozirih ostalo uganaka. Pozaba naredi svoje, zlasti pozaba, ki ji pomaga splošna babilonska zmešnjava jezikov. Problemi so številni. Bojim se, da se jih večinoma niti ne zavedamo. Zgodovinsko gledano je bilo krščansko samozavedanje precej stoletij zaznamovano s pečatom pozabe lastne semitske (torej niti grške niti latinške niti slovanske) razsežnosti. In splošna metafizika pozabe ni mogla mimo del glavnega junaka naše zgodbe. Skrbno prirejena, tekstološko zanesljiva, kritična izdaja rokopisnega izročila del Izaka Sirskega je nekaj, na kar bomo (bojim se) še dolgo čakali.<sup>6</sup> Nekatera besedila vse do danes niso v celoti

5 Florovski, G. V, *Vostočnie otcī V–VII vekov*, Pariz 1933, str. 185.

6 Sirsko besedilo z zanesljivim angleškim prevodom, urejeno po vseh pravilih postopka kritične izdaje besedila, je danes po zaslugi Sebastiana Brocka dostopno, vendar obsega zgolj – sorazmerno nedavno odkriti – drugi zvezek asketskih spisov. Prvi, veliko bolj znani zvezek, še čaka svojo kritično obdelavo. Poleg tega je napovedana izdaja še nekaterih drugih, tudi pred kratkim odkritih (in do zdaj praktično neznanih) tekstov in fragmentov. Brockova izdaja je izšla pod naslovom: Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian): *The Second Part: Chapters IV–XLI*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium vol. 554, t. 224 & 225, Louvain 1995. Wensnickov klasični angleški prevod prvega zvezka Izakovih spisov pa je bil narejen po izdaji: Mar Isaacus Ninevita: *De perfectione religiosa*, quam edidit Paulus Bedjan, Leipzig 1909. Po igri zgodovinskih okoliščin je Izak postal pomemben element v razvoju krščanske duhovnosti najprej ob posredovanju starega grškega prevoda (ali bolje rečeno redakcije). Iz grščine je bil preveden v latinščino in cerkveno slovanščino, v ruščino, novogrščino, angleščino, francoščino ... Danes lahko trdimo, da je omenjeni najstarejši grški prevod v marsičem zgrešil smisel izvirnika.

objavljena.<sup>7</sup> Niti omenjal ne bom nizke ravni raziskanosti številnih kolateralnih poti – predvsem jezikovne, prevodne recepcije – Izakovih tekstov na starodavnem krščanskem Vzhodu. Vendar je treba priznati, da ni prav vse tako črno, kot je videti. Pomaknili smo se z mrtve točke. Obstajajo premiki, in to pomembni.

Velik dogodek za patrologijo kot znanstveno vedo – a ne le zanj, temveč za krščanstvo nasploh – je relativno nedavno Brockovo odkritje in objava drugega (stoletja nedostopnega, praktično že pozabljenega) zvezka Izakovih spisov.<sup>8</sup> Splošna podoba stare krščanske Sirije je danes neprimerno bolj diferencirana in jasna kot nekdaj. Nekoč prevladujoči predsodki počasi izgubljajo veljavo. Že zdaj lahko rečemo, da je bila izvirna (semitsko in grško artikulirana) beseda tega svetnika, skupaj s spremembami obdobj, cesarstev in dominantnih jezikovnih praks, vse bolj prekrita, deloma s splošnim, bolj ali manj ideološko obarvanim slovesom, ki jo je spremljal, deloma pa z različnimi prevajalskimi in redak-

Razen pogosto grobe helenizacije bistveno semitskega reda Izakovega diskurza je za grško redakcijo značilna (bolj ali manj izražena) težnja k zavestnemu falzificiranju teksta. Skoraj vsa Izakova sklicevanja na avtorje, ki so bili zanj pomembni, npr. na Evagrija, Diodorja iz Tarza in Teodorja iz Mopsvestije, je grško besedilo zamenjalo z drugimi (v okviru uradne cerkvene politike bolj spoštovanimi) avtoritetami. Poleg tega se moramo zavedati, da so pravovernim bizantinskim prevajalcem in prepisovalcem nedvomno bila zoprna vsa (vsaj potencialno) nestorijanska mesta v Izakovem tekstu. V grškem zborniku so pod Izakovim imenom prisotni štirje govori Janeza Damaščana ter besedilo, čigar pravi avtor je po vsej verjetnosti v Siriji nekoč pogosto navajani monofizitski avtor (V–VI stoletje), Filoksen iz Mabuga. V pričujočem besedilu bom Wensnickovo izdaja navajal z rimsko I, ki ji sledi paginacija; Brockovo izdajo pa bom označeval z rimsko II in ustrezno stranjo.

- 7 Tu predvsem mislim na štiristo Izakovih *poglavij o vedenju*. Fragmente tega besedila je v angleškem prevodu objavil Sebastian Brock v knjigi *The Wisdom of Saint Isaac the Syrian*, SLG Press, Oxford 1997, str. 13–19.
- 8 Prim. S. Brock: *Lost – and found: Part II of the Works of St. Isaak of Nineveh*, v: *Studia Patristica* 19; 4, Louvain 1990, str. 230–233.



torskimi plastmi (namerne in nenamerne) kontaminacije ter pozabe prvotnega pomena.<sup>9</sup> Na srečo patrološko znanost po svetu v zadnjih nekaj desetletjih zaznamuje tudi prava renesansa sirskih študijev. Po dolgem obdobju stagnacije so bila objavljena pomembna dela in zastavljeni pomembni projekti.<sup>10</sup> Že danes so naše predstave o nekaterih sirskih svetnikih (predvsem o Efremu, a ne samo o njem) dosti bolj razločne in pretanjene, bolj žive in manj kontaminirane z ideologijo.<sup>11</sup> Vrh vsega pa smo dobili še nekatere res zanesljive prevode zgodnjih sirskih očetov.

Mnogo tega bomo v pričujočem besedilu preprosto obšli. Resen študij Izaka je še pred nami. Ni še prišel čas, da se spoprimumo neposredno z njegovimi besedili. Morda se motim, a zdi se mi, da za to še nismo pripravljeni. In ta naša nepripravljenost je tako filološke narave (patrologija ortodoksnih piscev je še vedno v senci svojih velikih grških vzornikov

- 9 Podrobneje po tem piše I. Alfeev: *Mir Isaaka Sirina*, Moskva 1988, str. 27–35. Podobna usoda je doletela drugega velikega Sirca, sv. Efrema. Pod plastmi različnih (najpogosteje grških) prevodov in redakcij, je sam sirski izvirnik – s svojimi semitskimi posebnostmi – sčasoma vse bolj tonil v pozabo. Ogromna asimilacijska sposobnost bizantinske kulture, za katero je bolj ali manj odkrito stala tudi politika (tako državna kot cerkvena), je opravila svoje. Koristno se je poglobiti v študijo A. Palmerja: *Mind the Gap! Or A Church Father with a Sense of Fun*, v: *Golden Horn*, Vol. 4. Issue 2, Winter 1996–1, (223–233) in besedilo S. Brocka: *St. Ephrem in the Eyes of Later Syriac Liturgical Tradition*, v: *Hugoye. Journal of Syriac Studies* (= [Http://syrcom.cua.edu/hugoye/vol2n01/hv2n1brock.html](http://syrcom.cua.edu/hugoye/vol2n01/hv2n1brock.html)).
- 10 Med drugim je bralcem dostopna izjemno resna elektronska revija: *HUGOYE; Journal of Syriac Studies*.
- 11 Za našo temo je – seveda razen Teodoretove *Zgodovine zaljubljenih v Boga* – zanimiv naslednji tekst: P. Sfeir in G. Huorani: *The Maronite Heremits: From the Fourth to the Twentieth Century*, v: *Journal of Maronite Studies*, October 1999. To besedilo je strnjen prikaz razvoja sirskega meništvaja oziroma njegovega maronitskega krila. Seveda je tu še klasično delo A. Vööbusa: *A History of Asceticism in the Syrian Orient I–III*, Louvain 1959–1988, in knjiga S. Abou Zayada: *Ihidaya: A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient: From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A. D.*, Oxford, 1993.

in grškega jezika), kakor tudi povezana z nezadostnim poznavanjem izvirnega besedila Izakovega življenjepisa. Zanj je npr. značilna – pri nekaterih avtorjih tako izrazita – enostranskost v prepoznavanju in opredeljevanju problemov. Zaradi dreves ne vidimo gozda. Najsi gre za Izakovo gnozeologijo (teorijo spoznave) ali za njegovo aretologijo (teorijo kreposti), za asketsko prakso ali personologijo (nauk o osebi) – nikjer ne vidimo osnovnega ontološkega in tekstualnega konteksta, ki vse to utemeljuje in omogoča.

\*\*\*

V pričujočem besedilu bom začel z različnimi možnostmi branja tistega, kar nam ponuja – recimo temu tako – »su-  
rovi material«  
oz. zgodovinsko gradivo. Začel bom namreč z nekaterimi ključnimi prviniami biografij Izaka Sirskega, z njihovim tekstom in podtekstom.

Na samem začetku sem omenil besedili anonimnega kronista in Jezudina (*Išo'denah*), škofa v Basri. Njima dolgujemo pomembni, a na žalost v marsičem skopi in nepopolni pričevanji o Izakovem življenju. Natančno datiranje prvega besedila, anonimnega, danes skorajda ni mogoče, drugo, Jezudinovo, pa je najverjetneje nastalo v devetem stoletju. Oba življenjepisa lahko že na prvi pogled opredelimo kot del širše razumljenega historiografskega asketskega slovstva. V tematskem oziru je njuna zvrstna opredeljenost nedvomna, skoraj tipična. Na ravni elaboracije pa – kot bomo kmalu videli – obstajajo med obema besediloma razlike v nekaterih (morebiti semantično indikativnih) odtenkih pomenskosti.

Pred nami sta dva zgodovinska dokumenta. Pričevanji. Gradivo. Sledi. Začenjamo torej pri zgodovini. Spomnimo se Ricoeurja ...<sup>12</sup> Ni zgodovine, ki bi bivala sama po sebi, kot nekaj samoumevnega. Nasprotno. Samo naiven človek nedelikatnega duha (za take je svojčas Gogolj govoril, da so

12 Prim. P. Ricoeur: *Temps et récit* I–III, Pariz, 1983, 1984, 1985.

videti taki, kakor da jih je Bog tesal s sekiro) lahko verjame v domnevno gotovost nekritičnega konzumiranja zgodovine. »Preučevanje zgodovine je čudno opravilo« – nas opozarja Florovski.<sup>13</sup> Zgodovina ni nekaj intaktnega. Prav tako ne more biti nekaj idealnega. Je povsem človeška zadeva: nekaj, kar v sebi nujno vsebuje prvino približnega, človeško relativnega. Ne absolutnega. Je stvar življenja v času. Stvar zgodbe.

»Zgodovina pripada živemu človeku v trojnem smislu,« piše Nietzsche, »pripada mu kot nekomu, ki dela in k nečemu stremi, kot nekomu, ki ohranja in spoštuje, in kot nekomu, ki trpi in potrebuje osvoboditev.«<sup>14</sup> Zgodovinski subjekt je zainteresirani subjekt. Zgodovinskost zavesti izključuje ataraksijo. Vsaka zgodovinskost je pristranska. Zainteresirana. Nepristranskega zgodovinarja – v tej točki se ujemata stališči Nietzscheja in Florovskega – preprosto ni.<sup>15</sup> Oba, anonimni pisec besedila, ohranjenega v arabščini, in Jezudin, škof Basre, sta predvsem človeka, pripovedovalca. Zgodovinarja. Oba se ukvarjata z zgodovino. Pripovedujeta zgodbe. Tudi onadva (v skladu z Nietzschejevim izrekom) *stremita k nečemu, poskušata nekaj ohraniti pred pozabo, hrepenita po osvoboditvi*. Daleč od tega, da bi ju lahko imeli za nezainteresirana. Vsaka zgodovina je veliko več kot zgolj naštevanje dejstev. Niti učeni škof Basre niti njegov anonimni kolega nista izjemi. Kakor vsi drugi zgodovinarji nam ponujata svoji zgodbi. Tkivo zgovinskega ni faktografsko, je naratološko. Živo. Do neke mere je celo stvar fikcije. Mitopoetične domišljije.

Na ravni abstraktne fakticite je Jezudinov Izak isti človek, o katerem se govori v arabskem rokopisu, ki ga je svojčas

13 G. Florovski: »Položenje hristijanskega istorika«, v: *Dogmat i istorija*, Moskva 1998, str. 44.

14 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, v: *Friedrich Nietzsche, Werke in Drei Bänden*, zv. 1, izd. K. Schlecta, München 1966, str. 219.

15 G. Florovskij: »Položenije hristijanskega istorika«, v: *Dogmat i istorija*, Moskva 1998, str. 43.

v Rimu objavil Assemani. Biografa ne pripovedujeta o različnih dejstvih, ampak ista dejstva semantično organizirata na različnih poteh narativne fabulacije. Odtod različni perspektivi zgodovinskega videnja dogodkov. Če obstajata dve zgodovini (dve zgodbi), ne obstajata dva Izaka. Obsojeni smo na branje, na številne zgodbe. Obsojeni smo na razlago.

V vsaki zgodovini se s pomočjo govora in črk konstituira neka nova resničnost. Historična resničnost zgodovinskega. Vmesni prostor med nami in Izakom, to sivo zono vsake hermenevtike, izpolnjuje tekst, množica heterogenih besedil in branj. Z eno besedo – tradicija. Izročilo. Jezudinu in njegovemu – za nas danes žal anonimnemu – sobratu v tem izročilu pripada (potencialno) pomembno mesto. Po njuni zaslugi še danes lahko beremo nekatere zgodbe.

Prek jezika čas vstopa v svet žive subjektivnosti, v območje pisanja, branja in obnavljanja. Sinhrono ni mogoče izolirati ravni pomenskosti (govora in pogovora, poslušanja, pisanja in branja) od njenega diahronega podteksta. Seveda pa velja tudi nasprotno. Vsaka diahronija je vedno konkretno, sinhrono utelešena. Ne obstaja svobodno lebdeča diahronija. Nemogoča je sinhronija *sui generis*. Zato sam Ricoeur, ki razume jedro zgodovinskega diskurza v ključu (Aristotelovega, a ne le njegovega) *mýthos*, govori o dinamično konstitutivnih elementih *prefiguriranja, konfiguriranja in refiguriranja*.<sup>16</sup> Čas postane človeški, kolikor je organiziran na pripovedni način. Pripoved dobiva svoj polni pomen, ko postane pogoj časovnega obstoja.<sup>17</sup> Komplementarnost in dialektično nasprotje temporalnosti biti in temporalnosti naracije, torej zgodovinskost v svojem bistvu, omogoča uresničevanje enotnega okvira srečevanja vsakogar z vsakim. Tudi Florovski poudarja: »Zgodovinska zavest je dejansko vrsta pogovora,

16 Prim. Z. Bečanović–Nikolić: *Hermeneutika i poetika. Teorija pripovedanja Pola Rikera*, Beograd 1998, str. 26–62.

17 Prim. P. Ricoeur, P. *Vreme i priča I*, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1993, str. 39.

dialog s tistimi v preteklosti ...«<sup>18</sup> Mimo fabulacije ni mogoče zaobjeti preteklosti. Anonimni avtor in Jezudin, vsak na svoj način, utelešata različne možne poti fabulacije. Tako se dogaja, tako živi zgodovina. Ni najpomembnejše, kdo ima prav, anonimni pisec ali Jezudin. S tem se sploh ne bom ukvarjal. Veliko pomembnejše je poskusiti izvesti vsaj tiste najbolj bistvene potencialne narativne posledice (navzkrižnega – dialoškega) branja obeh besedil, ki sta nam ponujeni. Anonimni pisec se bo tedaj zrcalil v Jezudinu, Jezudin pa v anonimnem piscu. Nedvomno so v igri dejstva (zgodovinsko gradivo, narativno neintegrirani označevalci preteklega), a obenem je tu še nekaj več: zgodba. *Mýthos*, kot bi rekel Aristotel. Zatenjam torej z njo.

\*\*\*

Obe verziji (anonimnega avtorja in Jezudina) v nečem soglašata: junak zgodbe, Izak Sirski, je bil škof, škof mesta Ninive. To ni sporno. Vsi poznejši življenjepisi, v vseh nam znanih redakcijah, ta podatek sprejemajo in glede njega ne izražajo nobenega dvoma. Ni slučajno, da je izročilo k imenu sv. Izaka (razen »Sirski«) dodalo še – *iz Niniv*. Torej, sv. Izak je Izak iz Niniv, škof mesta Ninive. To je dejstvo. Za škofa ga je kot naslednika nekega – verjetno umrlega – Mojzesa posvetil ugledni *katholikós* samostana Bet–Aba, Georgij.<sup>19</sup> Tudi to je nekakšno dejstvo.

18 G. Florovskij: »Položenije hristijanskega istorika«, v: *Dogmat i istorija*, Moskva 1998, str. 47.

19 Po vsej verjetnosti je bil Izak (vsaj formalno) škof *nestorijanske* cerkve. Težko si predstavljamo, da bi lahko bilo drugače. V njegovem času je bila namreč Sirija preprosto nestorijanska – tako v smislu splošne cerkvene politike kot navad. To pa še ne pomeni, da je upravičena teza o domnevnem Izakovem »doktrinarnem« ali celo dogmatičnem nestorijanstvu. Zapleteno vprašanje Izakove kristologije še vedno čaka na usrezno obravnavo. Prim. S. Brock: »The Christology of the Church of the East«, v: *Tradicii i nasledie Hristijanskogo Vostoka*, Moskva 1996, str. 158–179; nadalje A. I. Sidorov: »Blaženij

Pred prihodom na škofovski prestol so bila – kot je v podobnih zgodbah v navadi – leta postopne rasti, surove askeze in zorenja. Izak je bil rojen v provinci Katar, na zahodnem bregu Perzijskega zaliva, in je pripadal tamkajšnji Cerkvi. Kljub bližini antiohijske teološke šole je bil v marsičem pod vplivom druge, aleksandrijske. Veliki svetnik je bil postavljen za visokega cerkvenega dostojanstvenika; lahko si mislimo, da do sprejetja škofovske dolžnosti ni prišlo brez določenega družbenega pritiska. Zgodovinarji omenjajo še odcepitev (shizmo) katarske Cerkve od perzijske (okoli 648 leta) in odpravo te shizme v času Izakovega škofovanja (okoli leta 676).<sup>20</sup> Naš junak je torej postal škof v časih, za katere bi težko rekli, da so bili mirni. To so bila burna in negotova leta. K temu je treba še dodati, da Ninive v času Izakovega škofovstva niso bile tretjerazredno mestece. Nasprotno, šlo je za eno najbolj razvitih trgovskih in administrativnih središč, ki je bilo v verskem oziru poudarjeno monofizitsko in zato Izaku verjetno ne prav naklonjeno.

Tako anonimni avtor življenjepisa kot Jezudin, vsak po svoje, poskušata opisati nekaj pomembnega. Na škofovski katedri je Izak ostal zelo kratek čas. Glede tega oba naša vira soglašata. Vztrajal je le nekaj mesecev, verjetno pet. Sledi oster rez. Prekinitev. Zapusitev škofovskega prestola ... Postati škof ni majhna stvar. Hagiografska literatura to še posebno poudarja. In ni majhna stvar, da neki škof zapusti svoj prestol.<sup>21</sup> Sveti Izak ni bil odstavljen, nihče ga ni (ali vsaj danes ne vemo za to) preganjal. Vendar se je nekaj zgodilo. Zaradi nečesa se je obrnil in odšel. Umaknil se je v neki oddaljeni samostan. Raban Šabur. To pa ni bilo vse.

Feodorit Kirskij – arhipastir, monah, bogoslov. Ego značenje v istorii drevnehristijanskoj cerkvi i pravoslavного bogoslovija», v: *Bl. Feodorit Kirskij, Istorija bogoljupcev*, Moskva 1996, str. 121–122.

20 Prim. I. Alfejev, nav. delo, str. 25.

21 Po nekaterih virih (čeprav podrobnosti v njih manjkajo) je tudi naslednik Izaka ravnal na podoben način. Prim. A. J. Wensnick, nav. d., str. XVIII.

Obstajajo pokazatelji – Chabo pri tem vztraja –, da je Izak zapustil tudi ta samostan. Omenjeni avtor trdi, da je pred tem Izakovim dejanjem (ni slučajno, da je ta položaj, vsaj na ravni čisto narativnega zapleta, podoben položaju v življenju sv. Simeona Novega Teologa) prišlo do spora s tamkajšnjimi brati, ali vsaj z nekaterimi med njimi.<sup>22</sup>

Kako razumeti smisel in motivacijo Izakovega ravnanja? Kako danes, stoletja pozneje, brati pisana pričevanja, ki so nam o tem ostala? Obstoječi različici življenjepisa se glede tega vprašanja odločno razhajata. Anonimni avtor bo podal svoj odgovor, Jezudin pa svoj.

Najprej pogledjmo, kaj nam pove prvi pisec. Njegovo različico – pogojno jo lahko imenujemo moralistična – bodo skozi čas pogosto variirali in ponavljali. Nehvaležno bi bilo trditi, da si je (v odnosu do Jezudinove) pridobila dosti večjo priljubljenost, in vendar se težko izognemo temu vtisu. Jezudinova zgodba je ostala v senci. Po prvem življenjepisu sta torej k novoposvečenemu škofu, Izaku, nekega dne prišla dva zelo sprta moža – upnik in dolžnik. Ta dva sta v zgodbi sprti strani, od Izaka (kot od visokega cerkvenega dostojanstvenika) pa se pričakuje posredovanje. Pričakuje se razumnost, pastirstvo, pomiritev. Takoj opazimo, da gre za povsem posvetno razprtijo: za razprtijo, ki bi težko bila bolj posvetna. Gre za denar. Za dolg. Za nekakšne zlatnike ali srebrnike. In kot po navadi, so se ob tem razdivjale tudi nizke človeške strasti: skopuštvu, trdovratnost, sebičnost in kdo ve, kaj vse še.

Upnik od dolžnika zahteva, naj mu vrne denar, ta ga pa prosi (sama zgodba nam, na žalost, nič ne pove o stopnji njegove iskrenosti), naj rok za odplačilo preloži. Vendar upnik zahteva svoje. In tako v krogu. Nihče ne popusti. Napetost raste. Na koncu je zadeva prišla do pastirja. V igro je vključen tretji – pastir Cerkve. Škof – Izak Sirski. Položaj se

22 Prim. E. Martin-Chabot, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, XVI<sup>e</sup> année 1896, str. 63.

dodatno zaplete ... Pred nami sta dva moža v sporu (upnik in dolžnik) in tretji – človek, od katerega pričakujejo, da bo vse to (s sklicevanjem na svoj ugled in dostojanstvo) nekako uredil. Kaj pa se je zgodilo? Drama. Paroksizem, verjetno celo izguba nadzora. Sprožilo se je marsikaj (marsikaj nizkega in banalnega). Bralec sluti – le sluti, kajti vse skupaj je tu podano v skrajno reducirani obliki, zelo mnogo reči je strnjenih le v nekaj kratkih stavkov – nekakšno surovost in duhovnost, spontanost in moč volje, odločnost.

Ne glede na skrajno strnjenost besedilo omogoča številne asociacije. Včasih niti prisotnost svetega človeka ne zadostuje, da bi ljudi osvobodila od njihove norosti in prevzetnosti. V najboljšem primeru stori vsak toliko, kolikor zmore. Več ne moremo pričakovati. V poskusu, da bi zadevo rešil na najboljši možni način, da bi ji, če je to sploh mogoče, dal razsežnost razumnosti in duhovnosti – ali vsaj olikanosti –, se bo Izak v nekem trenutku – lahko domnevamo, da v ključnem trenutku, ko je cela stvar v svoji absurdnosti prestopila vse meje okusa in smisla – začel sklicevati na *evangelij*. Kaj bi drugega lahko pričakovali od človeka, kakršen je bil Izak Sirski? Sprti stranki pa se na to ne ozirata. Vztrajata vsaka pri svojem. Z vsakim trenutkom se pogrezata globlje v svoje blato.

Skopuštvu in izključujočnost – ali druge, v vsakem primeru nizke strasti – se bodo postavile med sprta smrtnika in sveto besedilo. Po drugi strani svetnikovo sklicevanje na *Sveto pismo* sploh ni naključno. Življenjepiš anonimnega avtorja se ujema s pomembnimi stališči samega Izaka. *Sveto pismo* zanj ni bilo le neka knjiga, podobna vsem drugim knjigam. Ravno zato se je, ko je obupano poskušal pomiriti sprta moža, skliceval na *evangelij*. Kako je mogoče, se je vprašal, da sta v prisotnosti živega Boga še vedno obsedena z denarjem? Obstaja vendar nekaj vrednejšega od zlatnikov in srebrnikov, od strasti in nečimrnosti.

Nedavno odkrita Izakova besedila nam med drugim izpričujejo, da je Izak razumel *Sveto pismo* kot živi bogo-



človeški organizem. Zanj je *Sveto pismo* nekaj božanskega in v njegovi prisotnosti se moramo vesti z dolžnim spoštovanjem. Izak pravi, da je evangelij sicer treba brati zaradi odrešenja,<sup>23</sup> da pa se je predvsem treba z njim pogovarjati.<sup>24</sup> Ne gre za nikakršen fetišizem – tudi njegovo ravnanje v anonimovi pripovedi ni fetišistično. Izak tukaj, s pomočjo odnosa Duha in črke, v prvi vrsti misli analogijo utelešenja Boga v telesu. Duh se uteleša v besedi, v zapisu, Bog v telesu. V živi psihofizični edinosti Kristusove osebe. Ko bereš *Pismo*, pravi svetnik, tedaj to, kar bereš in spoznavaš, ni črnilo.<sup>25</sup>

Na isti način, pravi svetnik, božanska moč prebiva v Križu.<sup>26</sup> Križ je *Kristusovo človeško oblačilo*.<sup>27</sup> Ko se bližamo Križu, pravi Izak, se bližamo samemu Kristusovemu telesu.<sup>28</sup> Starodavna sirska praksa dejavnega čaščenja Križa oziroma tistega na Križu, kar je bogočloveško ikonično,<sup>29</sup> je analogna

23 Prim. II, 117.

24 Prim. II, 146.

25 Prim. I, 41.

26 Prim. II, 53.

27 Prim. II, 60.

28 Prim. II, 58.

29 Pred Križem se leži z licem, obrnjenim k zemlji, kar po vzhodnem krščanskem izročilu ustreza molitveni drži preroka Elija v *Prvi knjigi kraljev* (18,42). Pred Križem Sirci ležijo ali klečijo kot pred ustvarjeno prisotnostjo Neustvarjenega ... Naj navedem Dadiša Katarskega, pomembnega pisatelja in Izakovega sodobnika: »Vstani, pozdravi in poljubi našega Gospoda na Križu; še desetkrat pred njim lezi na tla, in ne pozabi tega, kar govorim. Kakor se tvoj pogled zaveda sončne svetlobe in tvoje ustnice toplote Sonca, ko Sonce sije na Križ, tako da ga želiš poljubiti, čeprav je Sonce na nebu in Križ na steni – ravno tako so ... dokler je Človek, naš Gospod Kristus, v telesu, na prestolu nebeškega veličanstva ... Njegova moč, slava, delovanje in oblast v Križu: to je naš Gospod Jezus Kristus, ki ga poljubljaš in v ljubezni objemaš.« Dadiša citiram po Brockovem prevodu, prim. II 58. Podrobneje o samem Dadišu iz Katarja prim. R. Beulay: *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne s. a., str. 102–112, 201–206.

Izakovemu čaščenju *Svetega pisma*.<sup>30</sup> Če človek prezira Pismo ali prezira Križ, se s tem – najsi se tega zaveda ali ne – odreka Bogu. Odrekati se Bogu pa pomeni prezirati Njegov obstoj. Njegovo prisotnost v svetu. Gre za največjo norost, največji greh. Za skrajno izprijenost človeškosti. Torej za nekaj strašnega in pogubnega. Sprta upnik in dolžnik, obsedena od svojih zasebnih norosti in strasti, delata prav to: prezirata Boga. Zavestno se oklepata banalnosti, trmasto odrivata Drugega. Boga. Izid je znan. Nagli izhod. Prekinitev. Ostrina. Zapuščitev celotnega položaja, Izakova nepripravljenost na jalove kompromise ...

Iz besedila izvemo, kaj je sveti Izak naredil. Ne vemo pa, kako se je počutil. Mogoče je bil jezen, mogoče žalosten. Lahko le ugibamo. Položaj ga gotovo ni naredil srečnega. Nasprotno. Nedvomno ima ta zgodba, taka, kakršna je, in povedana prav na ta način, v sebi neko izjemno prepričljivost, moč, celo dramsko lepoto. Med drugim so jo verjetno tudi zaradi tega tako pogosto prepisovali. Poudarek je na moralnem maksimalizmu in asketskem rigorizmu. Slutimo kontekstualno pedagoški patos naracije. Toda to ni vse. Obstaja še ena pomembna značilnost te verzije. Pred bralci so jasni – predpostavljeni – Izakovi argumenti: nekaj, kar (po naravi dogajanja) lahko razumemo. Nekaj, o čemer se lahko pogovarjamo, kar lahko pripovedujemo in obnavljamo. Nenadno dejanje svetnika (torej tisto, kar bi lahko občutljivega bralca vznemirilo) je racionalizirano, pojasnjeno, narativno oblikovano.

V primeru Jezudinove zgodbe pa je vsa stvar zastavljena popolnoma drugače. Že na prvi pogled vidimo tisto najpomembnejše. V odnosu do bralca je Jezudin veliko bolj restriktiven. Njegov bralec je oropan uvida v razloge Izakovega

30 Izak je – resnici na ljubo – na nekem drugem mestu zapisal tudi naslednje besede: »Prva knjiga, ki nam jo je Bog podaril, je bila celotna narava. Zapisani nauk je bil dodan šele potem, ko smo se oddaljili...« (I, 42). Podobno je razmišljal tudi Janez Zlatousti, prim. PG 57, 13–16.

ravnanja. Vsaj s stališča pisca je tega oropan namenoma. Ne gre za posledico kake slučajne napake v narativnem postopku ali možnih lakun v tekstu. Ne, zadeva je povsem čista. Pripovedovalec (podobno kot Izak) ne taktizira. Ne varuje niti sebe, niti svojih bralcev. Težišče narativnega toka je premeščeno iz območja vednosti v območje nevednosti. Obstaja pripovedovanje, a obstaja tudi molk.

Med najpomembnejše stvari v življenju – tako vsaj je mislil Izak – sodi naslednja: vedeti, kdaj in o čem je treba govoriti in kdaj ter o čem je treba molčati. Jezudin podobno gradi logiko svoje narativne konstrukcije. Obstaja védenje, obstaja pa tudi nevednost. Bralec ne ve – in po vsej verjetnosti ne ve niti pripovedovalec. Nihče ne ve. Tega "nihče ne ve" ni mogoče razumeti, edino pravo vprašanje je, ali to lahko *prenesemo*. Zgodba, ki se pripoveduje, se konča. Prav to je tisto, kar je treba prenesti: prekinitev zgodbe. Molk. Razcep v govornem toku. Ontološko odločen odklon od območja, v katerem velja načelo vzročnosti. Živo srečanje človeka in Boga – s samim tem pa tudi nekaj (karkoli naj bi *tisto nekaj* bilo), kar lahko vesta izključno Bog in Izak – bistveno presega vsako možno naracijo. Odtod Jezudinova prekinitev pripovedovanja. Sinkopa.

Molk je kriza branja. Bela lisa v komunikaciji, ki se dogaja med racionalnimi bitji. Bralec je prepuščen sam sebi. Enaka je usoda pisca. V danem primeru – Jezudina. V kratkem bomo videli, da niti on ne ve ... Tudi on je prepuščen samemu sebi, lastni nevednosti. Prekinitev pripovedovanja ni slučajna. Udari oba – bralca in pisca. Jasno je motivirana in natančno zaznamovana. Točno vemo, kje se zgodba ustavi. Obstaja stavek, ki to označi.

V bistvu Jezudinove naracije ne bomo našli nikakršne racionalizacije. Nihče od smrtnikov ne ve. Ne vemo mi, ne ve niti Jezudin. In vendar to ni celotna zgodba. Védenje vsekakor obstaja – zmotno bi bilo pripisovati škofu Basre neke vrste nihilizem ali agnosticizem – a to védenje ni v svetu smrtnikov, v svetu bralcev in piscev. Nemogoče ga je za-

pisati, nemogoče ga je prebrati. V odnosu do teksta je nekje drugje.

Zgodilo se je nekaj pomembnega. Kaj? Kakšen je smisel tega, kar se je zgodilo? Jezudin molči. Zgodovina tu ne poma. Preprosto, pravi *Bog ve*. Lahko domnevamo, da je vedel tudi Izak. Gre za njegovo odločitev oziroma njegove razloge. Le *Bog ve*, kaj so *razlogi za svetnikovo odločitev*. Vsaka racionalna zgodba se mora na tem mestu končati. Eshatologija je konec naratologije. Znanje je na mestu Drugega. Subjekt spoznanja je stopil iz sebe. Védenje, ki je na mestu Drugega, je po Izakovih besedah *drugo védenje*. Drugost tega *védenja* predpostavlja drugost (spremenjenost) subjekta. Drugo *védenje* zahteva drugega človeka, novega Adama.<sup>31</sup>

Stvar z *drugim védenjem* ni preprosta. Drugo védenje ni tuje védenje.<sup>32</sup> Drugo védenje je vedno *skupno* – vedno namreč povezuje Boga s človekom. Gre za poznavanje konkretnega Boga (torej ne brezosebnega absoluta), druge Osebe Svete Trojice, Jezusa Kristusa, in vedno za poznavanje konkretnega človeka – ne človeka nasploh, ne človeškega rodu,

31 Današnji bralec je očaran z bistveno sorodnostjo eshatoloških slutenj Izaka Sirskega in Maksima Spoznavalca. Pazljivi bralec opaža podobne pomenske posege in analogne figure. Vse to postane še bolj fascinantno, če se zavedamo, da ni mogoč noben dejanski vpliv ali stik med tema svetnikoma. Če verjamemo Sebastianu Brocku (osebna korespondenca z avtorjem tega teksta), gre za koincidenco, ki je ni mogoče pojasniti z nobeno zgodovinsko vzročnostjo. V vsakem primeru gre za vprašanja, ki jih bo šele potrebno podrobno raziskati. Posebno moramo biti pozorni na (pogojno rečeno) skupne predhodnike: oba, Maksim in Izak, sta visoko cenila Evagrija. Maksim se mu je približeval v ključu svojega razumevanja kapadokijske teologije, Izak pa v tradiciji sirskega branja evagrijanskih spisov, predvsem ob avtorju, znanem kot Babaj Veliki. Prav tako sta se oba svetnika, vsak po svoje, pomembno odmaknila od tedaj aktualnega platonskega izročila (v primeru Maksima gre predvsem za Prokla, Jambliha in ps. Areopagita; pri Izaku pa opažamo vplive sirskega platonizma in vzhodne recepcije branja areopagitskih spisov).

32 II, 108.

države ali plemena. Le tak človek, konkreten človek, oseba, lahko ima kaj skupnega s konkretnim Bogom. Z Bogom, ki je prav tako osebnost. Drugo védenje je kristocentrično. Ekstatično. Poudarjen je odmik, oziroma izmik, v odnosu do vsakdana. Sam Izak, spomnimo se, v podobnih primerih pogosto posega po metaforah pijanosti in omame.<sup>33</sup> Piše o (to so njegove besede) vzhičenosti in radosti.<sup>34</sup> Skoraj subverzivno v odnosu do sedanjega heideggerjevskega izročila zveni, ko Izak govori o *osvobajanju od skrbi*.<sup>35</sup> Ne o prisiljevanju ... O avtentični človeški radosti, o veselju, ki je zanj, za Izaka, bilo temeljni kriterij zdravja nasploh, posebno pa (to so njegove besede) *zdravja v območju človekovega védenja o Bogu*.<sup>36</sup> Da, nam zatrjuje Izak, možna je tudi nezdrava pobožnost, obstaja tudi bolna religioznost. Ne zadostuje vedeti za Boga – konec koncev tudi demoni vedo za Boga, v njihovem védenju On sploh ni sporen –, ampak je nujna radost živega medsebojnega *spo-znavanja* z Bogom.

Tu je duh, a tudi telo; tu je Bog, a tudi človek. Tu je zgodba, Jezudinova zgodba, a tudi molk. Molk, ki ni več le Jezudinov – molk, ki je istočasno njegov in naš. Drugo védenje predpostavlja *drugo bit*. Spremenjenje biti. Izak bi rekel (čeprav Jezudin o vsem tem, seveda, molči): *kesanje*. Kesanje kot spreobrnitev biti k Bogu. Svetnik je popolnoma obrnjen k Bogu (po vsej verjetnosti se dobro razumeta), bralec pa je, podobno kot pisec, prepuščen samemu sebi. Oba sta obrnjena k besedilu. Eden ga piše, drugi bere. Po drugi strani pa med Bogom in Izakom Sirskim ni ne pisanja ne branja. Duša se zrcali v Bogu. Bog se zrcali v duši.<sup>37</sup> Nihče se ne more zrcaliti v tujem (tukaj v Izakovem) zrcaljenju v Bogu. Kesanje je dejanje posameznika. Ravno zato ne pisec (Jezu-

33 Prim. I, 50, 53 in 117.

34 Prim. II, 28–29.

35 Prim. I, 39.

36 Prim. II, 29.

37 Prim. S. Brock: »Some uses of the term *theoria* in the writings of Isaac of Nineveh«, v: *Parole d'Orient* 20, Pariz 1995, str. 407–419.

din) ne bralec (vsi mi) ne razume nič od tega, kar se dogaja med svetnikom in Bogom. Jezudinova zgodba s tem doseže svoj vrh. Kot bralci se tu soočimo z molkom. Z nevednostjo. Z odsotnostjo nečesa, kar je preprosto treba izkusiti ... Ko gre za življenje – oziroma za ontologijo –, ni privilegiranih. »Nekaj je razodetje novega veka, nekaj drugega pa razodetje o novem veku.«<sup>38</sup> In kar velja za bit, velja tudi za branje.

\*\*\*

Sveti Izak Sirski je bil izjemen človek. V marsičem je tudi zgodba o njegovem življenju izjemna zgodba.

Kakor je govoril, tako je tudi živel. Težko si je, celo v teh naših megljenih in površnih časih, zamisliti resnega človeka, ki bi ob branju Izakovih spisov ostal ravnodušen. Izak preprosto nikogar ne pusti ravnodušnega. Nasprotno. S tem ne trdim, da nas bo vsako branje Izakovih spisov obogatilo. Ne delajmo si utvar – ne bo nas. Pri mnogih bo izzvalo odpor. Zavračanje. Ob tem se lahko spomnimo zanimivega (na žalost še ne dovolj raziskanega) podatka, da je na koncu 18. stoletja Pajsij Veličkovski (tedanji urednik cerkveno-slovenskega prevoda Izakovih spisov) imel, če verjamete ali ne, hude težave s tedanjjo cerkveno cenzuro. Še več, zadeva se je močno zapletla. Prva izdaja iz leta 1812 je bila hitro umaknjena in je ostala nedostopna vse do 1854. leta.<sup>39</sup> Tako je bilo nekoč, tako je (najverjetneje) še danes. Živijo ljudje, ki Izaka ljubijo, ki ga občutijo kot svojega; ljudje, ki jim je blizu, ki jim veliko pomeni in se k njemu nenehoma vračajo.<sup>40</sup> Po drugi

38 Prim. II, 27.

39 Prim. I. Alfejev, nav. d., str. 31–32.

40 Besede, ki jih bom navedel, ne potrebujejo komentarja: »Berem sv. Izaka Sirskega. Odkrivam nekaj resničnega, herojskega, duhovnega: nekaj, kar presega prostor in čas. Prvič v življenju slišim glas, ki odmeva v najglobljih – meni samemu neznanih – delih moje biti. Čeprav je od mene tako časovno in prostorsko oddaljen, je stopil v najbolj intimno kamrico moje duše. V trenutku tišine me je nagovoril, sedel je poleg mene. Čeprav sem prebral že marsikaj in spoznal mnogo ljudi, čeprav mi številni ljudje delajo družbo, ni še nihče name naredil

strani pa se ga nekateri preprosto bojijo.<sup>41</sup>

Deklarativna vera po Izaku ne odrešuje nikogar. Zadeva je veliko bolj resna. Ni avtomatizma odrešenja. Od človeka se pričakuje velika dejavnost. Budnost. Boj, boj s samim seboj.<sup>42</sup> Tu ne pomaga nobena ideološka mimikrija. Kot smo videli, niti narativni potenciali diskurza (tisto, kar je v zgodovini zares zgodovinskega) ne morejo do konca obvladati življenja. Moramo se zavedati, da se nam poglobitno vedno izmika. Če to hočemo ali ne, priznati moramo, da je védenje vedno na mestu Drugega. Odločilna je osebna izkušnja, osebno srečanje, osebni boj, pohujšanja, spravitve s samim seboj, torej vse tisto, kar je težko – ali praktično nemogoče

tako globokega vtisa. Nikomur nisem tako odprl vrat svoje duše. Še nihče mi ni tako bratsko, tako prijateljsko pokazal, da v meni, da v moji človeški naravi obstajajo taka vrata: vrata v prostor, ki je odprt in neomejen. Nihče mi ni povedal te nepričakovane in pretresljive resnice, da ves ta notranji svet pripada človeku« (Archimandrite Vasileios: *Hymn of Entry. Liturgy and Life in the Orthodox Church*, Creswood 1984, str. 131–132).

41 Tudi naslednje besede po mojem ne potrebujejo komentarja: »Priznam, da me Izak iz Ninive ne navdihuje. Izak predstavlja popolno zapustitev sveta, ki je od Vzhoda vodila k islamu, barbarstvu in stagnaciji. Če pogledamo razloge za to zapustitev sveta, vidimo zgolj sebičnost, utemeljeno na vražjeverju. Pri Izaku je malo praktične modrosti sv. Benedikta ali topline sv. Bernarda, da sploh ne govorim o sv. Frančišku ... Na Zahodu so že v Izakovih časih opazili hibe /vzhodnega/ puščavništva; pravila sv. Benedikta in njegov osebni vpliv sta veliko pripomogla pri spreminjanju meništva v civilizacijsko trdnjavo. Izak je živel stoletje pozneje, vendar pa je bil – kakor Vzhod nasploh – izven vplivnega območja Benedikta in njegovih reform. Pri Izaku vidimo znamenja na poti melanholije, po kateri je Vzhod zdrknil od krščanstva proč v neprogresivni, neinventivni barbarizem, v katerem ni izginila le filozofija.« To so besede neimenovanega angleškega znanstvenika, strokovnjaka za sirske študije. Nastale so kot reakcija na Wensnickovo izdajo prvega popolnega prevoda prvega zvezka Izakovih spisov. Navedeni odlomek dolgujem še neobjavljenemu besedilu Sebastiana Brocka; sicer je bil prvič objavljen v reviji *Journal of Theological Studies*, n° 26, 1924/25, str. 86.

42 Prim. Prepodobnij Isaak Sirin: *O božestvennih tainah i o duhovnoi žizni*, Moskva 1998, str. 19.

– historizirati.<sup>43</sup> In osebne izkušnje ni nemogoče le opisati, historizirati – prevsem jo je nemogoče *hliniti*. Verjetno bi povsem različni ljudje, v različnih položajih, marsikaj lahko zamerili sv. Izaku. Nihče pa mu ne more očitati, da je bil slepar. Izakovo sporočilo je jasno: človek, obrni se k sebi, neprenehno preiskuj sam sebe,<sup>44</sup> spravi se z lastno dušo<sup>45</sup> – opusti vse velike zgodbe, vse kolektivne in individualne laži, vso nečimrnost, vso besedno plehkost majhnih in velikih – kajti kdor se je spravil s samim seboj (in izkušnja uči, da je prav to najtežje), ta je v miru z nebom in zemljo.<sup>46</sup> Vprašanje življenja je vprašanje vrednot, vprašanje vrednot je vprašanje odrešenja. Vprašanje odrešenja je vprašanje osebe. S tem se, končno, krog sklene. Vse, kar biva, *je v gibanju*, toda vsak gib – vsako pulziranje življenjskosti – je dvojen. Predpostavlja sinhronijo dveh komplementarnih smeri gibanja: od Boga k človeku in od človeka k Bogu. Za svetega Izaka je Jakobova lestev v človeku, v njegovi duši.<sup>47</sup> In kar je še pomembneje: vzpon je neskončen, izpopolnjevanje se nikoli ne konča. »Pot modrosti je neskončna.«<sup>48</sup> Vse drugo je manj pomembno.

Svet potrebuje svetost, ne kompromisov in ne demagogije. Svetost kot absolutno entelehijo duše: entelehijo biti. Navade ne zadostujejo, institucije ne zadostujejo.<sup>49</sup> Potrebne

43 Prim. II, 153.

44 I, 324.

45 I, 8.

46 I, 8.

47 I, 8.

48 Prim. I, 152.

49 Bojim se, da bodo ekleziološki puristi, naši sodobniki, v besedilih Izaka našli marsikaj, kar jih bo vznemirilo. Nihče sicer ne more z resnimi argumenti spodbijati bistvene prežetosti Izakovega teološkega diskurza z liturgičnim realizmom in simboliko *kruha in vina*. Problem pa ni v tem, ampak (vsaj nekaterim se zdi, da je tako) v tem, da je bil Izak – soglasno z izročilom, iz katerega izhaja, a tudi v skladu z ustrojem lastne osebe – tako rekoč *karizmatik* v najboljšem pomenu besede. Njegovo pojmovanje biti krščanstva v svetu ni zamišljeno kot »škofocentrično«. V odnosu do reda in hierarhije ima pri Izaku



so, a ne zadostujejo. Podobno lahko razmišljamo o idejah *reda* (oziroma hierarhije)<sup>50</sup> in *zunanje oblike obreda*.<sup>51</sup> Za Izaka tako značilna – največkrat diskretna, včasih pa zelo poudarjena – nekonvencionalnost po svojem bistvu ni bila nikoli anarhična. Izak ni bil anarhist, upornik ali predrznež. Nenazadnje: videli smo, kako so že stari kronisti pisali o njem. V teh zapisih ni niti omembe podobnih šibkosti. Celo njegovi nasprotniki (in nedvomno ga nekateri ljudje preprosto niso mogli sprejeti) so glede teh vprašanj ostali brez besed. Izakova nekonvencionalnost je nekaj resnejšega: je stvar njegovega globokega razumevanja paradoksalnosti, ki je imanentna človeški naravi. Človek je bitje nemirov in globokih notranjih vrenj. Tega ne smemo pozabiti niti za trenutek. Človek je bitje telesa in bitje duha. Bitje srca in bitje strasti. Bitje razcepa ... Smrtno bitje, ki je potencialno nesmrtno. Simbolične konvencije tu ne zadostujejo. Rekel sem že – deklarativna vera ne odreši nikogar. Nemiru je potreben cilj, jasen, eshatološki cilj, razcepu je potreben prihajajoči Drugi, živi Drugi. Bog.

Izakova ontologija je v tem smislu za človeka skrajna možna apoteoza nemira, ki je imanenten duši. Apoteoza hrepenenja. Izakovo opozorilo je takšno, da zadene v samo jedro. Rekel je: Človek, Bog te ni »ustvaril kot bitje brez hre-

vedno prednost osebna izkušnja in milost. Značilno je njegovo (dobesedno) navdušenje nad anekdoto, po kateri je (spoštovani asket in karizmatik) aba Arsenij nedvoumno (sicer brez vsakršne grobosti in želje kogarkoli prizadeti) zavrnil kot gosta Teofila, aleksandrijskega škofa. Notranji mir velikega asketa in Božjega pravičnika, aba Arsenija, je bolj pomemben od visoke dolžnosti nesojenega gosta (prim. I, 206). Zato Izakovega pojmovanja eklesiologije nikakor ne moremo brez resnih sprejnitvev nekritično izenačevati z znanimi eklesiološkimi pojmovanji očetov, kot so bili Ignacij Antiohijski, Ciprijan iz Kartagine ali, denimo, Irenej iz Lyona. Osebno sicer ne mislim, da je Izakova »eklesiologija« *nasprotna* omenjenim pojmovanjem, da je torej odnos med njimi odnos medsebojnega izključevanja. Prej bi verjel v njihovo (vsaj potencialno) *komplementarnost*.

50 Prim. I, 135–136.

51 Prim. II, 70.

penenja«. <sup>52</sup> Nasprotno. Smisel hrepenenja je v ekstatičnosti ... Ekstatično je drugo ime za eshatološko. Eshatološko je bistvo vsega. Vsega, celo skušnjav. Izak ne bi mogel biti bolj jasen: »Pri tistih ljudeh, ki življenje prebijejo v miru /v lažnem, navideznem miru/, ni prisoten Božji Duh, temveč duh satana.« <sup>53</sup> Ali z drugimi besedami: kdor beži od skušnjav, beži tudi od resnice. <sup>54</sup> Prav v tej točki, točki prepletanja ekstatičnega in eshatološkega, nas čaka pomembna cezura. Cezura, ki bistveno ustreza Jezudinovi. Tudi tu je pred nami nedvomno opuščanje naracije: *Pismo* ne pojasnjuje resničnosti prihodnjega veka. <sup>55</sup> Osmi dan, eshatološki Gospodov dan, dan avtentičnega miru vsega stvarstva, ne more biti na tem svetu. <sup>56</sup> Zato ga – kljub vsem svojim naporom – ne moremo najti v nobeni zgodbi. Konec koncev, ali ne merijo prav na to znamenite besede angela iz Janezovega *Razodetja*: »... vzemi in jo pojej ...« <sup>57</sup> To so besede o knjigi. O sveti knjigi. Ponovno smo, tokrat ne več po zaslugi Jezudina, ampak samega svetega Izaka Sirskega, soočeni z mejo vsakega branja. Z mejo vsake možne narativne racionalnosti. Obstaja zgodba, toda obstaja nekaj, kar je vsaki zgodbi nedosegljivo. Tedaj je treba molčati. Vidimo, da isto stvar naredita tako Jezudin kot Izak. Pri čemer je prvi zgodovinopisec. Izak to ni. Še najmanj se bomo zmotili, če ga imenujemo *eshatolog*. Eshatologija ima – tako kot zgodovina – svoj molk in svoj nemir. Formalno gledano je pomenska matrica ista. Le da je vložek neprimerno večji. Jezudin govori o svetem Izaku. Sveti Izak govori o celem stvarstvu.

Da bi svet sploh lahko bil, mu je potrebno nekaj avtentičnega. Kaj? Izakov odgovor bi bil: *avtentična izkušnja srečanja Boga in človeka*. Svetu je, naj ponovim, potrebna

52 Prim. I, 48.

53 Prim. I, 253.

54 Prim. I, 46.

55 Prim. I, 8.

56 Prim. I, 136.

57 Raz 10,9.

svetost. Svetost ne relativizira, svetost problematizira. Pravim, da *problematizira*, ne da *zanikuje*. Logika ne zadostuje, racionalnost ne zadostuje, zgodovina ne zadostuje. Potrebno je srečanje. Ljubezen. Brez tega ni ničesar. Knjige ne zadostujejo. Prej ali slej nas bo pričakal molk. Niti eno besedilo več ne govori, ko nastopi molk. Ko nastopi molk, je svetost edina, ki lahko nekaj pove. Kaj? *Bog ve*, bi rekla Izak in Jezudin. A to ni nekaj, kar se da pojmovati in racionalno pojasniti. Številne so poti do Boga.<sup>58</sup> Duh ne prenaša vklenjenosti. Oseba je vedno širša in globlja od konvencij. Moramo biti pripravljeni: za spoštovanje razlik je potrebno veliko moči. Razlike niso majhne. Kjer je namreč razlika – tu je drugost, drugost ali Drugost. V vsakem primeru, opozarja Izak, je treba biti previden. Aba Arsenij, ki ga je naš svetnik pogosto omenjal, ni govoril nikoli, drugi očetje pa so, zaradi Boga, govorili vedno.<sup>59</sup> Zakaj? Očitno nam tega ni dano vedeti. Še enkrat – *Bog ve*.

58 II, 134; II, 173.

59 I, 104.

Pričujoča knjiga Petra Jevremovića je knjiga o tem, kar je poglavitno v človekovem življenju: o tem, kako se utemeljuje in uresničuje osebnost. Napisana je na edini pravi način – kot sadež žive izkušnje. Jevremović združuje celo dve izkušnji, poznavanje patristične teologije – teologije izkušnje – in lastno izkustvo psihoanalitika terapevta. Ne povezuje ju umetno in mehanično, prek teoretskih razglabljanj in formalnih približevanj. Tako pač ne bi mogel ničesar res združiti. Obe izkušnji se namreč med seboj močno razlikujeta – čeprav se obe ukvarjata z razdejano in razklano človeško dušo, ki jo poskušata vsaka po svoje ozdraviti –, zato so poskusi identifikacije lahko celo škodljivi. A vendar se ti izkušnji dopolnjujeta in pomagata razumeti druga drugo, posebno danes, ko smo na videz zelo oddaljeni od patristike in potrebujemo bolj sodoben izraz, da bi jo ponotranjili.

*Pavle Rak*