



Vladimir Loski

MISTIČNA TEOLOGIJA
VZHODNE CERKVE

kud
logos

Slika na naslovnici:
Preobraženje (Spremenjenje), 15. stoletje,
novgorodska šola

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2008
ISBN 978-961-6519-28-1



Vladimir Loski

MISTIČNA TEOLOGIJA
VZHODNE CERKVE

Prevod in spremna beseda
Pavle Rak

Ljubljana
2018

Elektronska knjižna zbirka



e-32

Urednik *Gorazd Kocijančič*

Vladimir Loski

MISTIČNA TEOLOGIJA VZHODNE CERKVE

Prevod in spremna beseda *Pavle Rak*

Jezikovni in strokovni pregled prevoda
Jasna Hrovat, Gorazd Kocijančič in Vid Snoj

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snoj*

Ljubljana 2018

Elektronska izdaja e-23

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=295579648
ISBN 978-961-7011-57-9 (pdf)

Vsebina

7	Vladimir Loski
	MISTIČNA TEOLOGIJA VZHODNE CERKVE
7	1. Teologija in mistika v izročilu vzhodne Cerkve
21	2. Božanski mrak
39	3. Bog – Trojica
58	4. Neustvarjene energije
77	5. Ustvarjena bit
96	6. Podoba in podobnost
114	7. Sinova ojkonomija
132	8. Ojkonomija Svetega Duha
147	9. Dva vidika Cerkve
166	10. Pot zedinjenja
183	11. Božja luč
200	12. Zaključek – Gostija v Kraljestvu
213	Pavle Rak
	ORTODOKSIJA – NEVIDNA STRAN MESECA
219	Bibliografija

Vladimir Loski
Mistična teologija vzhodne Cerkve

Vladimir Loski

MISTIČNA TEOLOGIJA VZHODNE CERKVE

Prvo poglavje
UVOD

TEOLOGIJA IN MISTIKA V IZROČILU VZHODNE CERKVE

Naloga pričujoče knjige je raziskati nekatere vidike duhovnega življenja vzhodne Cerkve, ki so povezani s temeljnimi témami pravoslavnega dogmatskega izročila. Na teh straneh zatorej izraz »mistična teologija« pomeni duhovnost, ki izraža določeno razumevanje cerkvenega nauka.

Lahko bi rekli, da je vsaka teologija mistična, kolikor pač izraža Božjo skrivnost oziroma vsebino razodetja. Po drugi strani pa se mistika pogosto postavlja nasproti teologiji kot področje, ki je nedostopno védenju, kot neizrekljiva skrivnost, skrita globočina, ki je ne spoznavamo, ampak predvsem doživljamo, in sicer tako, da se prepuščamo posebni izkušnji, ki presega možnosti našega razsojanja in ne izhaja iz dognanj naših čutil ali našega uma. Če bi brez zadržkov pristali na tako odločno zoperstavitev teologije in mistike, bi nas to na koncu pripeljalo do teze Henrija Bergsona, ki v *Dveh izviri h morale in religije* statično religijo cerkva, se pravi socialno in konservativno religijo, ločuje od dinamične religije mistikov, tj. od religije, ki je osebnostna in prenavljajoča. V kakšni meri je imel Bergson prav, ko je govoril o tej zoperstavljenosti? Vprašanje ni preprosto, še toliko manj, ker sta tukaj zoperstavljena dva izraza, ki slonita na dveh tečajih filozofskega pojmovanja sveta – namreč na »naravi« in

»življenjski sili« (*élan vital*). Toda tudi neodvisno od bergsonovskega stališča pogosto slišimo mnenje, po katerem naj bi bila mistika področje, ki je dostopno le nekaterim, izjema od splošnega pravila, privilegij, darovan le nekaterim dušam, ki imajo izkušnjo resnice, medtem ko bi se morali vsi drugi kot obvezne avtoritete bolj ali manj slepo držati dogme, ki jim je dana od zunaj. S poudarjanjem te zoperstavljenosti lahko včasih zaidemo zelo daleč, posebno če nekoliko zamižimo pred zgodovinsko resničnostjo; tako lahko namreč mistike in teologe, nosilce duha in cerkveno hierarhijo, navsezadnje celo svetnike in Cerkev predstavimo kot nasprotnike. Dovolj bo, če se spomnimo nešteti mest v Harnackovih besedilih, na *Življenje svetega Frančiška* izpod peresa Paula Sabatiera in na druga dela predvsem protestantskih zgodovinarjev.

Vzhodno izročilo v nasprotju s tem ni nikoli strogo razmejevalo mistike in teologije, osebne izkušnje Božjih skrivnosti in dogme, ki jo oznanja Cerkev. Besede, ki jih je pred stoletjem¹ izrekel veliki pravoslavni teolog, moskovski metropolit Filaret, zelo dobro izražajo to stališče: »Nobenega vidika Božje modrosti – niti najskrivnostnejšega – ne smemo imeti za nekaj tujega, tako da bi nas povsem presegal, ampak smo v globoki ponižnosti dolžni prilagoditi svojega duha motrenju Božjih resničnosti.«² Drugače rečeno, dogmo, ki izraža razodeto resnico, a se nam zdi nedotakljiva skrivnost, moramo doživljati v procesu, v katerem je ne smemo prilagajati svojemu načinu doživljanja, ampak moramo, nasprotno, kar najgloblje spremeniti in notranje preobraziti svoj lastni um, da bi postali dovzetni za mistično izkušnjo. Teologija in mistika si še zdaleč ne nasprotujeta, ampak se medsebojno podpirata. Ena ni mogoča brez druge: če je mistična izkušnja osebna pojavitev splošne vere, je teologija splošni in vsakomur koristni izraz tega, kar lahko izkuša vsakdo. Zunaj resnice, ki jo ohranja celotna Cerkev, bi bila osebna izkušnja oropana resničnosti in prepričljivosti, bila bi mešanica

1 Napisano 1940; op. prev.

2 Metropolit Filaret, *Slova i reči*, zv. 4, Moskva 1882, str. 148.

resnice in laži, resničnosti in iluzije: »misticizem« v slabem pomenu besede. Po drugi strani cerkveni nauk nikakor ne bi vplival na človeško dušo, če ne bi na svoj način izražal notranje izkušnje resnice, ki je v različni »meri« dana vsakemu verujočemu. Potemtakem ni krščanske mistike brez teologije in vsekakor ni teologije brez mistike. Ni naključje, da je izročilo vzhodne Cerkve častni naziv »teolog« naklonilo le trem duhovnim piscem: prvi med njimi je sveti Janez, najbolj »mističen« izmed štirih evangelistov, drugi je sveti Gregor iz Nazianza, avtor kontemplativnih pesnitev, tretji pa sveti Simeon, imenovan »Novi Teolog«, ki je upesnjeval svoje zedinjenje z Bogom. Tako je mistika v vzhodnem izročilu pojmovana kot popolnost, kot vrh vsake teologije, kot teologija *par excellence*.

V nasprotju z gnozo,³ v kateri je kot gnostikov cilj pojmovana vednost, je krščanska teologija vedno le sredstvo, skupek védenj, služočih cilju, ki je onstran vsake vednosti. Ta končni cilj je zedinjenje z Bogom ali »poboženje«, *théosis* grških očetov. Tako smo prišli do sklepa, ki je morda videti paradoksen: krščanska teorija ima izrazito praktičen pomen. Še več: bolj ko je ta teorija mistična, bolj neposredno je usmerjena k najvišjemu cilju – k zedinjenju z Bogom.

Celotni potek dogmatskih bojev, ki jih je v teku stoletij prestajala Cerkev, se nam – če se nanj ozremo s čisto duhovnega stališča – pokaže predvsem v luči njene nenehne skrbi, kako v vsakem trenutku svoje zgodovine ohraniti možnost, da bi kristjani dosegli polno zedinjenje z Bogom. Cerkev se proti gnostikom dejansko bojuje v obrambo ideje poboženja kot univerzalnega cilja: »Bog je postal človek, da bi človek lahko postal bog.« Proti arijancem postavlja dogmo o enobistveni Trojici, ker nam ravno Beseda (Logos) odkriva pot k zedinjenju z Božanstvom – in če utelešena Beseda ne bi imela »istega bistva« z Očetom, če ne bi bila resnični Bog, naše poboženje ne bi bilo mogoče. Cerkev obsoja nestori-

3 Glej članek M. H.–Ch. Puech, *Où en est le problème du gnosticisme?*, Revue de l' Université de Bruxelles, 1934, št. 2 in 3.

jance, da bi podrla steno, s katero so ti v samem Kristusu hoteli razločiti človeka od Boga. Dvigne se proti apolinarizmu in monofizitizmu, da bi pokazala, kako se mora – ker je Beseda prejela polnost resnične človeške narave – tudi vsa naša narava zediniti z Bogom. Bojuje se proti monoteletom, ker poboženja ni mogoče uresničiti zunaj zedinjenja dveh volj, Božje in človeške: »Bog je človeka ustvaril s svojo voljo, ne more pa ga zveličati brez sodelovanja njegove, človeške volje.« Cerkev je zmagala v boju za češčenje ikon in s tem potrdila, da je v materiji mogoče izraziti Božje resnice – to, kar je postalo simbol in jamstvo našega zveličanja. V vprašanjih, ki so se zastavljala drugo za drugim – o Svetem Duhu, o milosti, o Cerkvi sami (to dogmatsko vprašanje je značilno za naš čas) –, so bili vedno v središču pozornosti možnost, način ali sredstva zedinjenja z Bogom. Celotna zgodovina krščanske dogmatike se je razvijala okrog istega mističnega jedra, ki so ga z različnim orožjem branili proti najrazličnejšim nasprotnikom.

Teološke nauke, ki so se med temi boji izoblikovali, lahko obravnavamo v najtesnejši povezavi z življenjskim ciljem, katerega naj bi pomagale doseči – namreč zedinjenjem z Bogom. Teološki nauki se nam potemtakem kažejo kot osnove krščanske duhovnosti. Prav na to mislimo, ko želimo govoriti o »mistični teologiji«. To ni »mistika« v ožjem pomenu besede oziroma osebna izkušnja raznih učiteljev duhovnega življenja. Te izkušnje nam pač največkrat ostajajo nedostopne, celo takrat, ko so ubesedene. Kaj bi lahko povedali o mistični izkušnji svetega Pavla: »Vem za človeka v Kristusu. Pred štirinajstimi leti je bil vzet do tretjih nebes – ali v telesu, ne vem, ali brez telesa, ne vem, to ve Bog. Vem tudi, da je bil ta človek – ali v telesu, ali brez telesa, ne vem, to ve Bog – vzet v raj in je slišal neizrekljive besede, ki jih človeku ni dovoljeno spregovoriti« (2 Kor 12, 2–4)? Da bi si drznili kar koli povedati o naravi te izkušnje, bi morali o njej vedeti več, kot je vedel sveti Pavel, ki priznava svojo nevednost – »ne vem, to ve Bog«. Zavestno bomo torej pustili ob strani

vsa vprašanja mistične psihologije. Tudi ni naš namen tu prikazati teološki nauk kot tak, ampak nas zanimajo le tiste teološke prvine, ki so nujne za razumevanje duhovnosti: dogme, ki tvorijo temelje mistike. To je prva opredelitev in omejitev našega predmeta, imenovanega »mistična teologija vzhodne Cerkve«.

Druga opredelitev naše teme jo omejuje – če smemo tako reči – prostorsko. Področje našega raziskovanja mistične teologije bo namreč prav krščanski Vzhod ali, natančneje, *vzhodna Pravoslavna cerkev*, ki bo polje naših razmišljanj o mistični teologiji. Moramo priznati, da je ta omejitev nekoliko umetna. Dejansko je namreč do dokončne delitve na vzhodno in zahodno Cerkev prišlo sredi XI. stoletja; vse, kar je bilo prej, sestavlja skupni in nedeljivi zaklad dveh pozneje ločenih delov. Pravoslavna Cerkev ne bi bila to, kar je, če ne bi imela svetega Ciprijana, svetega Avgušтина, svetega Gregorja Velikega, pa tudi rimskokatoliška cerkev ne bi mogla brez svetega Atanazija, svetega Bazilija ali svetega Cirila Aleksandrijskega. Ko torej hočemo govoriti o mistični teologiji Vzhoda ali Zahoda, se postavljamo v razor enega izmed dveh izročil, ki sta do določenega trenutka lokalni tradiciji ene same Cerkve in izpričujeta eno samo krščansko resnico, potem pa se ločita ter tako omogočita nastanek dveh različnih in v mnogih točkah nespravljljivih dogmatskih drž. Ali lahko razsojamo o teh dveh izročilih tako, da se postavimo na nevtralno področje, ki je enako tuje enemu in drugemu? To bi vsekakor pomenilo, da o krščanstvu sodimo kot nekristjani, se pravi, da se vnaprej odrečemo razumevanju česar koli v predmetu, ki ga hočemo obravnavati. Objektivnost namreč ni v tem, da se postavimo ven iz objekta, ampak nasprotno, da ga obravnavamo v njem in skozi njega. Obstajajo področja, kjer tako imenovana »objektivnost« ni nič drugega kot nezainteresiranost in kjer nezainteresiranost pomeni nerazumevanje. V današnji dogmatski zoperstavljenosti Vzhoda in Zahoda moramo – če pač hočemo razmišljati o mistični

teologiji vzhodne Cerkve – izbrati med dvema možnima državama: lahko se postavimo na zahodni dogmatski teren ter vzhodno izročilo opazujemo skozi njegovo optiko, se pravi kritično, ali pa to izročilo predstavimo v dogmatski luči vzhodne Cerkve. Za nas je druga možnost edina možnost.

Mogoče nam bodo ugovarjali, da je dogmatsko razhajanje med Vzhodom in Zahodom bilo naključno, da ni imelo odločilne vloge, da je šlo predvsem za različna svetova, ki bi se prej ali slej razšla ter vsak zase nadaljevala svojo pot, torej da je bila dogmatska razprava zgolj pretveza za to, da bi se dokončno razbila enotnost Cerkve, ki je dejansko nehala obstajati že dolgo prej. Takšne trditve, ki jih sicer pogosto lahko slišimo tako na Vzhodu kot na Zahodu, so nastale zaradi povsem posvetne mentalitete in splošne navade, da se zgodovina Cerkve obravnava s pomočjo metod, ki ne upoštevajo religiozne narave Cerkve. Za tovrstnega »cerkvenega zgodovinarja« je religiozni dejavnik izginil; nadomestili so ga drugi dejavniki, npr. igra političnih in družbenih interesov ter vloga etničnih in kulturnih razmer, ki se pojmujejo kot odločilni za cerkveno življenje. Taki ljudje zase mislijo, da so bolj zviti, bolj »trendovski«, če natanko te dejavnike izpostavljajo kot prave vzroke, ki so določali potek cerkvene zgodovine. Krščanski zgodovinar pa – četudi upošteva pomen vseh omenjenih razmer – nikakor ne more pristati na to, da v njih ne bi videl nečesa zunanjšega z ozirom na samo bit Cerkve; ne more se odpovedati temu, da v Cerkvi vidi avtonomno telo, ki je podvrženo drugačnim zakonom, kot so tisti, ki jih srečujemo v determinizmu tega sveta. Vzemimo npr. dogmatsko vprašanje o izhajanju Svetega Duha, ki je razdvojilo Vzhod in Zahod: o njem ne moremo govoriti kot o naključnem pojavu v zgodovini Cerkve kot take. Z religioznega stališča je to edini pomemben vzrok, na katerega se navezujejo drugi dejavniki, ki so privedli do razkola. Čeprav je bila ta dogmatska opredelitev najverjetneje določena tudi z drugimi dejavniki, je tako za eno kot za drugo stran predstavljal duhovno obvezo, zavestno odločitev v vprašanjih vere.

Če se pomen dogmatskih vplivov, ki določajo poznejši razvoj obeh izročil, pogosto zmanjšuje, to izhaja iz neobčutljivosti za dogme, na katere se gleda kot na nekaj zunanjega in abstraktnega. Pravijo, da je pomembna duhovnost in da dogmatska razlika nič bistvenega ne spremeni. Vendar sta duhovnost in dogma, mistika in teologija v življenju Cerkve nerazločljivo povezani. Vzhodna Cerkev, kakor smo že rekli, ne razlikuje strogo med teologijo in mistiko, med področjem splošne vere in področjem osebne izkušnje. Če torej želimo govoriti o mistični teologiji vzhodnega izročila, lahko to témo obravnavamo le v okviru dogmatskega nauka pravoslavne Cerkve.

Preden se lotimo snovi, moramo povedati nekaj besed o sami pravoslavni cerkvi, ki je na Zahodu še vedno slabo poznana. Knjiga očeta Yvesa Congarja *Razdruženi kristjani*, ki je v prenekaterem oziru zelo pomembna, ostaja na straneh, posvečenih pravoslavju, kljub vidni skrbi, da bi bila objektivna, še vedno odvisna od splošnih predsodkov glede pravoslavne Cerkve. Takole pravi oče Congar: »V času, ko Zahod na temeljih, ki jih je začrtala in razvila avguštinska ideologija, za Cerkev zahteva avtonomijo organizacije in notranjega življenja ter v tem smislu trajno opredeljuje temeljne poteze zelo pozitivne ekleziologije, Vzhod v praksi, včasih pa tudi v teoriji dopušča, da družbeno in človeško realnost Cerkve opredeljuje načelo politične in ne verske enotnosti: načelo, ki je parcialno in v nobenem oziru ni univerzalno.«⁴ Očetu Congarju se – podobno kot večini drugih katoliških ali protestantskih avtorjev, ki so pisali o tej témi – pravoslavje zdi nekakšna federacija nacionalnih Cerkva, v temelju katere je politični princip, namreč državna Cerkev. Take posplošitve so možne le, če ne poznamo kanoničnih temeljev in zgodovine vzhodne Cerkve. Stališče, po katerem je neka krajevna Cerkev utemeljena v političnem, etničnem ali kulturnem na-

4 M.-J. Congar, *Chrétien désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique*, Pariz: Éd. du Cerf, 1937, str. 15.

čelu, velja v pravoslavju za herezijo, imenovano *filetizem*.⁵ V resnici osnovo metropolitske pokrajine predstavlja cerkveno ozemlje, ki ga upravlja nadškof ali metropolit skupaj s škofi v vsaki diocizi: ti se občasno zbirajo kot sinoda. Če se metropolitske province med seboj povežejo in ustanovijo krajevne Cerkve pod jurisdikcijo enega škofa, ki pogosto nosi naziv patriarha, gre spet za skupnost, ki je povezana s krajevnim izročilom in skupno zgodovinsko usodo, včasih pa tudi za povsem praktične razloge, npr. za možnost lažjega sklicevanja cerkvenih zborov več provinc. Vse to vpliva na oblikovanje velikih upravnih enot, katerih ozemlje ni nujno istovetno s političnimi mejami neke države.⁶ Patriarh v Carigradu ima sicer nekakšno prvenstvo po časti in je včasih razsodnik v sporih, vendar ne kot upravljevec celotne vesoljne Cerkve. Krajevne Cerkve na Vzhodu so imele nekdanj bolj ali manj enako stališče o apostolskem patriarhatu v Rimu, prvi katedri v Cerkvi pred razkolom, simbolu cerkvene enotnosti. Pravoslavje ne pozna pojma vidnega poglavarja Cerkve. Enotnost Cerkve se izraža v medsebojnem evharističnem občestvu voditeljev krajevnih Cerkva, v soglašanju vseh Cerkva z odločitvami krajevnega koncila, ki tako celo dobi univerzalno veljavo; navsezadnje se – v izjemnih okoliščinah – ta enotnost lahko pokaže na vesoljnem cerkvenem zboru.⁷ »Katholiškost« (»vseobčost«) Cerkve, ki je daleč od tega, da bi bila privilegij nekega določenega središča ali škofovskega sedeža, se uresničuje predvsem v bogastvu in mnogoterosti lokalnih izročil, ki soglasno izpričujejo eno Resnico: v tem,

5 Akti carigradske sinode, avgust-september 1872, v Mansi, *Coll. concil.*, zv. 45, stolp. 417–546.

6 Moskovska patriarhija ima diocese v Severni Ameriki in v Tokiu. Patriarhije v Konstantinoplu, Aleksandriji, Antiohiji in Jeruzalemu se nahajajo na ozemlju različnih držav.

7 Naziv »ekumenski koncili« se na Vzhodu uporablja za prvih sedem vesoljnih cerkvenih zborov in označuje čisto zgodovinsko resničnost: to so koncili »ekumenskega ozemlja« oziroma bizantinskega imperija, ki je (vsaj teoretično) obsegal celotno krščanstvo. V poznejših obdobjih je pravoslavna Cerkev imela vesoljne zборе, ki niso bili nič manj pomembni, čeprav niso dobili imena »ekumenski«.

kar vsi ohranjajo vedno in povsod. Ker je Cerkev »vseobča« v vseh svojih delih, je vsak laik – ne le kler – poklican, da izpričuje in brani resnico izročila in da se postavi po robu celo škofom, če ti zapadejo hereziji. Kristjan, ki je v zakramentu birme dobil darove Svetega Duha, ne sme biti nepoučen o svoji veri: vedno je odgovoren za Cerkev. Od tod nemirno, včasih celo burno cerkveno življenje v Bizancu, Rusiji in na drugih krajih pravoslavnega sveta. Vendar je to cena verske vitalnosti, intenzivnosti duhovnega življenja, ki prežema krščansko ljudstvo, zedinjeno v zavesti, da s cerkveno hierarhijo tvori eno samo telo. Od tod tudi nepremagljiva moč, ki pravoslavni Cerkvi omogoča, da preživi vse preizkušnje, kataklizme in pretrese, pri čemer se vedno prilagaja novi zgodovinski resničnosti in s tem dokazuje, da je močnejša od zunanjih okoliščin. Pregarjanja vere v Rusiji, ki niti v svojem načrtnem besu niso uspela uničiti Cerkve, so najboljše pričevanje o tej moči, ki ni od tega sveta.

Čeprav pravoslavno Cerkev ponavadi imenujejo »vzhodna«, ima sama sebe za »ekumensko« (tj. vesoljno). To drži, saj se ne omejuje na določen tip kulture, na dediščino neke civilizacije, helenistične ali kake druge, ki bi imela posebne – vzhodne – kulturne oblike. Poleg tega beseda »vzhoden« pomeni marsikaj: Vzhod je s kulturnega vidika dosti manj homogen od Zahoda. Kaj imata skupnega helenizem in ruska kultura – kljub bizantinskemu poreklu krščanstva v Rusiji? Pravoslavje je bilo kvas preštevilnih različnih kultur, da bi ga lahko imeli samo za obliko vzhodnega krščanstva: njegove oblike so raznolike, vera pa je ena. Pravoslavje proti nacionalnim kulturam ni nikoli postavljalo določene kulture, o kateri bi trdilo, da je specifično pravoslavna. Zato se je v njem lahko tako obilno razvila misijonska dejavnost: pokristjanjevanje Rusije v X. in XI. stoletju in pozneje oznanjanje evangelija po celotni Aziji. Proti koncu XVIII. stoletja so pravoslavni misijonarji dosegli Aleutske otoke in Aljasko, se potem odpravili v Severno Ameriko in tako osnovali nove dioceze ruske Cerkve zunaj Rusije, med drugim tudi na Ki-

tajskem in Japonskem. In vendar antropološke in kulturne razlike – od Grčije do drugega konca Azije, od Egipta do severnega ledenega Atlantskega oceana – ne uničujejo homogenega značaja te duhovne družine, ki je zelo različna od krščanskega Zahoda.

Duhovno življenje pravoslavja premore pestro pahljačo oblik, med katerimi je najbolj klasična meništvo. Vendar meništva na Vzhodu – v nasprotju z zahodnim meništvom – ne tvorijo številni različni redovi. Razlog za to je samo pojmovanje meniškega življenja, katerega cilj je zgolj zedinjenje z Bogom v popolnem odrekanju od tosvetnega življenja. Če se lahko preostali kler (oženjeni duhovniki in diakoni) in združenja laikov ukvarjajo s socialno pomočjo in drugimi zunanjimi dejavnostmi, je z meništvom povsem drugače. Menih da zaobljube predvsem zato, da bi se posvetil molitvi, notranjemu delu (delu na sebi) bodisi v samostanu ali kot puščavnik. Med cenobitskim samostanom in osamljenostjo anahoreta, ki nadaljuje izročilo puščavskih očetov, obstaja več vmesnih tipov meniških skupnosti. Na splošno bi lahko rekli, da je vzhodno meništvo izključno kontemplativno – če bi razlikovanje dveh poti, kontemplativne in aktivne, na Vzhodu imelo enak pomen kot na Zahodu. V resnici pa sta v vzhodnem duhovnem življenju ti dve poti neločljivi: ene ni brez druge, kajti asketsko izpopolnjevanje in šola notranje molitve se imenujeta duhovna *dejavnost*. Če menihi včasih opravljajo fizična dela, jih opravljajo predvsem z asketskim namenom, da bi laže obvladali svojo lastno uporno naravo in se izognili brezdelju, ki je sovražnik duhovnega življenja. Da bi dosegli zedinjenje z Bogom, kolikor je pač to v tem svetu mogoče, je potreben stalen napor ali – natančneje, če uporabimo jezik pravoslavne askeze – nenehno »bedenje«, katerega cilj je obraniti celovitost notranjega človeka, »zedinjenje srca in duha«, pred vsemi napadi sovražnika, pred vsemi nerazumnimi vzgibi človeške narave po njenem prvotnem padcu. Človeško naravo je treba spremeniti, treba jo je vse bolj preobrazati z milostjo na poti posvečenja, ki

nima le duhovne, ampak tudi telesno in prek nje kozmično razsežnost. Duhovna dejavnost cenobitskega meniha ali anahoreta, ki živi daleč od sveta, je pomembna za ves svet, četudi ostaja drugim nevidna. Zaradi tega je na vseh koncih pravoslavnega sveta meništvo tako spoštovano.

Vloga velikih meniških duhovnih središč je bila zelo pomembna ne le v cerkvenem življenju, ampak tudi na kulturnem in političnem področju. Samostani na Sinaju, Studion blizu Carigrada in »meniška republika« atoške Svete Gore so združevali menihe vseh narodov (do cerkvenega razkola celo »latinske«); tudi drugi veliki centri zunaj imperija, npr. samostan v Trnovu v Bolgariji in velike lavre v Rusiji – kijevisko-pečerska, Sveta Trojica blizu Moskve –, so bili trdnjave pravoslavja in šole duhovnega življenja. Njihov verski in moralni vpliv na krščansko omiko spreobrnjenih narodov je bil izjemno velik.⁸ Toda četudi je imel meniški ideal tako velik vpliv na duše, še zdaleč ni predstavljal edine oblike duhovnega življenja, ki ga je Cerkev predlagala vernikom. Po poti zedinjenja z Bogom namreč lahko hodimo zunaj samostanov, v vseh okoliščinah človeškega življenja. Zunanje oblike se lahko spreminjajo, samostani lahko ugašajo – kot so izginili danes v Rusiji –, duhovno življenje pa se nadaljuje z isto intenzivnostjo, čeprav se izraža na nov način.

Izjemno bogata vzhodna hagiografija nam poleg svetih menihov kaže številne primere duhovne popolnosti, ki so jo »v svetu« dosegli preprosti laiki in ljudje, ki so živeli zakonsko življenje. V tej hagiografiji srečamo tudi neobičajne, celo čudne steze svetosti, npr. pot »norih v Kristusu«, ki so bili sposobni ekstravagantnih dejanj, ker so hoteli pod

8 O vzhodnem meništvu glej knjižico N. F. Robinsona, *Monasticism in the orthodox Churches*, London 1916. O atoškem meništvu prim. F. W. Hasluck, *Athos and its monasteries*, London 1924, in Franz Spunda, *Der heilige Berg Athos*, Leipzig: Insel-Verlag, 1928. O meniškem življenju v Rusiji glej I. Smolitsch, *Studien zum Klosterwesen Russlands*, Kyrios, 1937, št. 2, str. 95–112; 1939, št. 1, str. 29–38; in isti avtor, *Das altrussische Mönchtum (2.–16. Jhr.)*, Würzburg 1940, v: *Das östliche Christentum*, XI.

krinko norosti pred ljudmi skriti svoje duhovne darove ali pa se osvoboditi tosvetnih vezi v tisti njihovi obliki, ki je najintimnejša in za duha najbolj moteča: vezi v obliki našega družbenega »jaza«.9 Zedinjenje z Bogom se včasih pokaže v karizmatičnih darovih, npr. v duhovnem vodenju, ki ga izvajajo »starci«. Najpogosteje gre za menihe, ki so mnogo let prebili v molitvi, brez stikov s svetom, proti koncu svojega življenja pa na široko odprejo vrata svoje celice vsem ljudem. Ti starci imajo dar, da vidijo nedostopne globine človeške vesti, da odkrivajo grehe in notranje težave, ki so nam samim največkrat neznane, da na noge postavijo omahujoče duše, da ljudi ne vodijo le v njihovem duhovnem življenju, ampak tudi po vseh ovinkih življenja v tem svetu.10

Osebna izkušnja velikih mistikov pravoslavne Cerkve nam največkrat ostaja neznana. Razen redkih izjem duhovna literatura krščanskega Vzhoda ne ponuja avtobiografskih pripovedi, ki bi govorile o notranjem življenju, kot so npr. spisi svete Angele Foligno in Henrija Seuseja ali *Zgodovina neke duše* svete Terezije iz Lisieuxa. Pot mističnega zedinjenja je skoraj vedno skrivnost med Bogom in dušo, ki se ne razkazuje drugim, če ne gre za spovednika ali najbližje učence. Javni postanejo samo sadovi zedinjenja: modrost, poznanje Božjih skrivnosti, ki se izraža v teoloških in moralnih naukih ali v nasvetih, s katerimi mistik želi pomagati sobratom. Intimne in osebne strani duhovne izkušnje ostajajo skrite. Značilno je, da se mistični individualizem tudi v zahodni literaturi pojavi relativno pozno, okoli XIII. stoletja. Sveti Bernard izjemno redko govori neposredno o svoji osebni izkušnji, pravzaprav samo v *Pridigah o Visoki pesmi*, pa še to – po vzoru svetega Pavla – zelo zadržano. Moralo je priti

9 Glej E. Benz, *Heilige Narrheit*, Kyrios, 1938, št. 1–2, str. 1–55; M.me Behr-Sigel, *Les «fous pour le Christ» et la «sainteté laïque» dans l'ancienne Russie*, Irenikon, 1939, XV, str. 554–565; Gamayoun, *Études sur la spiritualité populaire russe, I: Les «fous pour le Christ», Russie et chrétienté*, 1938–39, I, str. 57–77.

10 I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*, Dunaj 1936.

do razcepa med osebno izkušnjo in občo vero, med individualnim življenjem in življenjem Cerkve, da sta duhovnost in dogma, mistika in teologija obveljali za različni področji, da so duše, ki niso več našle hrane v teoloških sumah, začele žejno iskati zgodbe o individualni mistični izkušnji, ki naj bi jih ponovno dvignile v vzdušje duhovnosti. Mistični individualizem je vzhodni Cerkvi ostal tuj.

Oče Congar ima prav, ko zapiše: »Postali smo *različni ljudje*. Imamo istega Boga, toda pred Njim smo različni in ne moremo soglašati o naravi odnosa med Njim in nami.«¹¹ Da pa bi pravilno sodili o tej duhovni razliki, jo je treba preiskati v njenih najpopolnejših manifestacijah po razkolu, se pravi v različnih oblikah svetosti na Vzhodu in na Zahodu. Tako se lahko ovemo tesne povezave med dogmo, ki jo izpričuje Cerkev, in njenimi duhovnimi sadovi, saj se notranja izkušnja kristjana dogaja znotraj risa, ki ga je začrtala Cerkev, v okviru dogme, ki oblikuje njegovo osebnost.

Če že politična doktrina, ki jo izpričujejo člani kake stranke, lahko vpliva na mentaliteto, tako da celo proizvede poseben človeški tip, ki se od drugih razlikuje po nekaterih нравnih in duševnih potezah, lahko verska dogma toliko bolj spremeni duha ljudi, ki pričujejo zanjo: ti ljudje se razlikujejo od drugih, ki so bili vzgojeni z drugačnimi dogmatskimi pojmovanji. Nikoli ne bomo razumeli duhovnosti, če ne bomo upoštevali dogme, ki je v njenem temelju. Stvari moramo sprejemati take, kakršne so, ne da bi razlike med duhovnostjo Zahoda in Vzhoda poskušali pojasniti z etičnimi in kulturnimi vzroki, ko pa imamo opraviti s tako pomembnim vzrokom, z dogmo. Tudi se ne smemo prepričevati, da vprašanja o izhajanju Svetega Duha ali o naravi milosti nimajo velikega pomena za celoto krščanskega nauka, ki je sicer pri katoličanih in pravoslavnih bolj ali manj enaka. Ko gre za tako pomembne dogme, tisto »bolj ali manj« postane odločilno, saj daje drugačen poudarek celotnemu nauku: predsta-

11 Y. Congar, *op. cit.*, str. 47.

vlja ga v drugi luči oziroma omogoča drugačno duhovnost.

Naš cilj torej ni nekakšna »komparativna teologija«, še manj ponovno spodbujanje konfesionalnih polemik. Tu se bomo omejili le na ugotovitev, da dogmatska razlika med krščanskim Zahodom in Vzhodom obstaja, potem pa bomo predstavili nekaj prvin teologije, ki je v temelju vzhodne duhovnosti. Naši bralci bodo presodili, koliko so ti teološki vidiki pravoslavne mistike lahko koristni, ko poskušamo razumeti duhovnost, ki je tuja zahodnemu krščanstvu. Če bi – ob vsej zvestobi svojim dogmatskim držam – lahko dosegli, da se med seboj spoznamo, in sicer posebno v tem, kar nas razlikuje, bi bila to nedvomno trdnejša pot k enotnosti od tiste, ki pelje mimo razlik. Kajti – z besedami Karla Bartha – »enotnost Cerkve se ne ustvarja, ampak odkriva«.¹²

12 K. Barth, *L'Église et les églises*, Oecumenica, III, št. 2, julij 1936.

Drugo poglavje

BOŽANSKI MRAK

Problem spoznanja Boga je na temeljni način zastavljen v kratkem delu z zelo značilnim naslovom: *Perì mystikês theologías, O mistični teologiji*. To izjemno besedilo, katerega pomen za celoten razvoj krščanske misli ne bo nikoli ovrednoten previsoko, je napisal neznani avtor tako imenovanih *Areopagitiká*, areopagitskih spisov, oseba, v kateri je splošno mnenje dolgo želelo prepoznati učenca apostola Pavla, Dionizija Areopagita. Privrženci tega pripisovanja avtorstva so se morali soočiti z motečim dejstvom: popoln molk prekriva areopagitske spise skoraj pet stoletij; nihče jih ne navaja niti ne omenja vse do začetka VI. stoletja, pa še takrat prvič o njih spregovorijo heterodoksni avtorji, monofiziti, ki so v njih skušali najti avtoriteto, s katero bi podprli svoje nauke. V naslednjem stoletju je sveti Maksim Spoznavalec to orožje iztrgal iz njihovih rok, saj je v svojih komentarjih ali »sholijah« pokazal, da so dionizijevski spisi ortodoksni.¹³ Odtlej areopagitski spisi tako v zahodnem kakor tudi v vzhodnem izročilu uživajo nesporen ugled.

Sodobni raziskovalci so daleč od tega, da bi soglašali o rešnični identiteti »psevdo-Dionizija« in času nastanka njegovih del; izgubljajo se v najrazličnejših hipotezah.¹⁴ Nihanja v

13 *Sholije* ali komentarji h *Corpusu Dionysiacum*, znani pod Maksimovim imenom, so v veliki meri delo Janeza iz Skitopolisa (ok. 530–540), čigar opombe so z Maksimovimi združili že bizantinski prepisovalci. Prim. knjigo S. Epifanoviča *Materialy po izučeniiju žizni i tvorčestva svjatogo Maksima Ispovednika*, Kijev 1917, in članek H. U. von Balthasarja *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, Scholastik, 1940, XV, str. 16–38.

14 Za H. Kocha so *Areopagitiká* delo ponarejevalca s konca V. stoletja: *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*, Forsch. z. christl. Liter. u. Dogmengeschichte, zv. 86, Bd. I. Hefte 1, 2, Mainz 1900. Bardenhewer tudi misli, da gre za to obdobje: *Patrologie*, franc. prevod, Pariz 1905. P. J. Stiglm-

mnenjih, ki predlagajo avtorje od III. do VI. stoletja, kažejo, v kolikšni meri je vprašanje o poreklu teh tekstov še vedno brez odgovora. Toda nič ne more zmanjšati teološkega pomena areopagitskih spisov ne glede na rezultate raziskav. S tega stališča namreč niti ni bistveno, kdo je njihov avtor: pomembna je presoja Cerkve o vsebini besedil in to, kako jih sama uporablja. Ali ni sveti Pavel zapisal, ko navaja Davidov psalm: »... nekje je nekdo pričeval« (Heb 2, 6), ter s tem pokazal, da je vprašanje pripisovanja določenemu avtorju stranskega pomena, ko gre za besedilo, ki ga navdihuje Sveti Duh? To, kar je res v primeru Svetega pisma, drži tudi za teološko izročilo Cerkve.

Dionizij razlikuje dve možni teološki poti: po eni napredujemo s pomočjo trditev (to je katafatična ali pozitivna teologija), po drugi pa s pomočjo zanikanj (to je apofatična ali negativna teologija). Prva nas vodi do neke vednosti o Bogu – in to je pot, ki je nepopolna; po drugi pridemo do absolutne nevednosti – kar je popolna pot, edina, ki je ustrezna Bogu, nespoznavnemu po njegovi lastni naravi. Vsako védenje ima za svoj predmet nekaj, kar biva, Bog pa je onstran vsega, kar biva, onstran bivajočega. Da bi se mu približali, moramo zanikati vse, kar je od Njega nižje, se pravi vse, kar obstaja. Če tedaj, ko zremo Boga, vemo, kaj vidimo, to le pomeni, da

yer je Psevdo-Dionizija skušal poistovetiti s Severjem Antiohijskim, monofizitom iz VI. stoletja: *Der sogennante Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien*, Scholastik, 1928, III. Nasprotno pa Robert Devresse postavlja nastanek dionizijevskih spisov v čas pred letom 440: *Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1930, IV. H.-Ch. Puech govori o koncu V. stoletja: *Liberatus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens*, Annuaire de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses, 1930–1931. Za škofa Atenagora je Dionizij »Psevdo-Areopagit« učenec Klementa Aleksandrijskega; identificiral ga je z Dionizijem Velikim, škofom Aleksandrije (sreda III. stoletja): *Ho gnésios syngrapheýs tôn eis Dionýsion tôn Areopagíten apodidoménon syngrammáton*, Atene 1932, in *Dionýsios ho Mégas, epískopos Alexandreías, ho syngrapheýs tôn areopagitikôn syngrammáton*, Atene 1932. Končno O. Ceslas Pera v članku *Denys le Mystique et la Theomahía*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1936, XXV, v Dionizijevih besedilih najdeva vpliv kapadokijske misli in jih poskuša pripisati neznanemu učencu sv. Bazilija.

nismo videli Boga samega po sebi, ampak nekaj spoznavnega, nekaj, kar je v odnosu do Njega inferiorno. Prek nespoznanja (*agnosía*) torej spoznavamo Tistega, ki je onstran vseh možnih predmetov spoznanja. Ko napredujemo prek zanikanj, se vzpenjamo od nižjih stopenj biti vse do njenih vrhov, pri čemer postopno izločamo vse, kar je lahko spoznano: to izločamo, da bi se Neznanemu približali v temi absolutne nevednosti. Kajti kakor luč – še posebno močna luč – povzroči, da sence postanejo nevidne, tako tudi poznavanje stvarstva – še posebno višek znanja, preveč vednosti – uniči nespoznanje, ki je edina pot doseganja Boga po sebi.¹⁵

Če razlikovanje afirmativne in negativne teologije, ki ga je uvedel Dionizij, prenesemo na področje dialektike, se bomo znašli pred antinomijo. Pogosto so jo hoteli razrešiti s poskusom sinteze dveh zoperstavljenih poti in iz njiju narediti eno samo metodo spoznavanja Boga. Tako je sveti Tomaž Akvinski dve Dionizijevi poti speljal na eno: iz negativne teologije je naredil korekcijo pozitivne. Ko o Bogu zatrdimo popolnosti, ki jih najdemo v ustvarjenih bitjih, smo dolžni zanikati, kakor pravi sveti Tomaž, način, na katerega pojmuje te popolnosti, vendar jih v odnosu do Boga lahko afirmiramo na bolj vzvišen način, *modo sublimiori*. Tako se zanikanja nanašajo na *modus significandi* (način označevanja), na sredstva izražanja, ki so vedno neustrezna, trditve pa na *res significata* (označeno resničnost), na popolnost, ki jo želimo izraziti in ki se v Bogu nahaja drugače kot v stvarstvu.¹⁶ Lahko se vprašamo, koliko ta ingeniozna filozofska iznajdba zares ustreza Dionizijevi misli. Je avtor areopagitskih spisov, kolikor zanj obstaja antinomija med »teologijama«, pripravljen na sintezo dveh poti? In ali ju sploh lahko zoperstavimo, če ju obravnavamo na isti ravni, če ju postavimo v isto območje? Ali Dionizij ni zapisal, in to ne le enkrat, da je apofatična teologija višja od katafatične? Analiza traktata o mistični teologiji, posvečenega negativni poti, nam bo

¹⁵ *Epist.* I, PG, zv. 3, stolp. 1065.

¹⁶ *Quaestiones disputatae*, qu. VII, a. 5.

pokazala, kaj ta metoda pomeni za Dionizija. Hkrati nam bo omogočila, da se približamo resnični naravi apofatizma, ki predstavlja temeljno potezo celotnega teološkega izročila vzhodne Cerkve.

Dionizij svojo razpravo¹⁷ začenja z invokacijo Svete Trojice, ki jo prosi, naj ga vodi »k vrhu mističnih Izrekov, najvišjemu vrhu, ki je več kot nespoznaven in presega svetlobo, najvišjemu vrhu, kjer se preprosti, absolutni, nespremenljivi misteriji Teologije razodevajo po mraku, ki je nad lučjo, mraku molka, ki uvaja v skrivnosti.« Timoteja, ki mu je razprava posvečena, vabi k »mističnim zrenjem« (*mystikà theáματα*): mora se odreči vsakemu pomenu in vsaki racionalni operaciji, vsakemu čutnemu ali inteligibilnemu predmetu, vsemu bivajočemu in tudi vsemu nebivajočemu, da bi s tem v absolutni nevednosti lahko v popolnem zedinjenju dosegel Tistega, ki je onstran vsake biti in vsakega spoznanja. Že vidimo, da ne gre za noben dialektični postopek, ampak za nekaj drugega. Nujno je očiščenje, *kátharsis*: treba je opustiti vse nečisto, a tudi vse čiste stvari; potem je treba preseči najbolj vzvišene vrhove svetosti, pustiti za seboj vsako Božansko luč, vsak zvok in vse nebeške besede. Samo tako lahko vstopimo v mrak, kjer prebiva Tisti, ki je zunaj vsega.¹⁸

Ta vzpon, pri katerem se postopno osvobajamo oblasti, ki jo ima nad nami vse, kar lahko spoznamo, Dionizij primerja z vzponom Mojzesa na goro Sinaj, z njegovim srečanjem z Bogom. Mojzes začne svoj vzpon s tem, da se očisti, potem se loči od nečistih; šele tedaj »je slišal mnogoglasne trobente, videl mnoge luči, ki so sevale čiste žarke, ki so se obilno izlivali. Potem se je ločil od množice in z izbranimi svečeniki prispel na skrajni vrh božanskih vzponov. Toda tudi tu ni srečal Boga samega. Ni videl Njega (saj je neviden), ampak kraj, kjer On biva. To po mojem mnenju pomeni, da so najbolj božanske in najvišje med videnimi in umevanimi stvarmi nekakšni

17 *Mistično teologijo* je objavil Migne, PG, zv. 3, stolp. 997–1048 (navajam jo v prevodu Gorazda Kocijančiča, op. prev.)

18 *O mistični teologiji*, I, 3, PG, zv. 3, stolp. 1000.

temeljni smisli, podrejeni Njemu, ki vse presega. Prek teh smislov se razkriva Njegova Prisotnost, ki presega vsak pojem in ki obiskuje le umu dostopne višave Njegovih najsvetejših krajev. In tedaj se je Mojzes osvobodil tudi samih gledanih in gledajočih stvari [*tôn oroménon kai tôn orónton*], potopil se je v resnično mističen mrak nevedenja, v njem zaprl oči in se odvrnil od vseh spoznavalskih dojemanj. Znašel se je v popolni neotipljivosti in nevidnosti, v celoti last Njega, ki je onkraj vseh stvari. Ni bil svoj niti ni pripadal komu drugemu, ampak je bil v nedejavnosti vsakega spoznanja na višji ravni zedinjen s popolnoma Nespoznavnim – in s tem, da ni ničesar spoznaval, je spoznaval nadumno¹⁹.

Zdaj postaja jasno, da ima apofatična pot – ali »mistična teologija« (to je namreč naslov razprave, posvečene metodi odrekanja) – za svoj predmet Boga kot absolutno nespoznavnega. Neustrezno bi bilo reči, da ima za svoj predmet Boga: konec navedenega besedila nam pokaže, da se moramo, ko enkrat pridemo do najvišjega vrha spoznavnega, osvoboditi vsega, kar vidi, pa tudi tega, kar je lahko videno, z drugimi besedami, tako subjekta kot tudi objekta zaznave in mišljenja. Bog ni več predmet, saj sploh ne gre več za spoznavanje, ampak za zedinjenje. Negativna teologija je torej pot k mističnemu zedinjenju z Bogom, čigar narava za nas ostaja nespoznavna.

Drugo poglavje *Mistične teologije* negativni poti, poti postopnih »abstrakcij« ali »odvzemanj« (*aphairésis*), ki je predstavljena kot vzpenjanje proti božanski nespoznavnosti, zoperstavlja afirmativno pot: pot trditev (*théseis*), ki je spuščanje od višjih stopenj biti proti nižjim. V tretjem poglavju Dionizij našteva svoja teološka dela v vrstnem redu po njihovi »obsežnosti«: ta se povečuje, ko se spuščamo od višjih teofanij (bogojavitev) k nižjim. Traktat *O mistični teologiji* je med vsemi najkrajši, saj gre za negativno metodo, ki nas vodi k molku zedinjenja z Bogom. V četrtem in petem poglavju Dionizij našteva niz atributov, izposojenih iz ču-

19 *Ibidem*, stolp. 1000-1001.

tnega in inteligibilnega sveta, ter jim odreka naobrnjivost na Božjo naravo. Traktat sklene s priznanjem, da se univerzalni Vzrok izmika vsakemu zatrjevanju, a tudi vsakemu zanikanju: »Njemu ne moremo sploh ničesar prideti ne odvzeti, saj ne zanikamo in ne trdimo o Njem ničesar, ko zatrjujemo ali zanikujemo. On je nad vsakim pridevanjem, saj je vsepopolni in enoviti Vzrok vsega. On je nad vsakim odvzemanjem, saj presega sleherno odvzemanje kot Presežnost, ki je osvobodjena vsega nasploh. On je Presežnost onkraj vsega.«²⁰

Pogosto so iz Dionizija hoteli narediti novoplatonika. Ko primerjamo dionizijevsko ekstazo s tisto, ki jo najdemo pri Plotinu na koncu šeste eneade, podobnost dejansko kar bije v oči. Kdor se hoče približati Enemu (*hén*), pravi Plotin, se mora »osvoboditi čutnih resničnosti, ki so zadnje med vsemi, ter priti do prvih resničnosti; mora se osvoboditi vseh grehov, saj je usmerjen k Dobremu; mora se vrniti k počelu, s katerim je v prvotnem razmerju, in postati eno samo bivajoče namesto mnogoterega, če želi motriti Počelo in Eno«.²¹ To je prva stopnja vzpona, ko se čutnega osvobajamo tako, da se zberemo v umu. Toda preseči moramo tudi um, saj gre za to, da dosežemo resničnost, ki je nad njim. »Um je nekaj in je nekaj bivajočega; toda ta cilj ni nobena reč, saj je pred vsako rečjo; tudi ni bivajoče, saj ima bivajoče neko obliko, ki je oblika biti, cilj pa je oropan vsake oblike, tudi inteligibilne. Če namreč narava Enega iz sebe proizvaja vse, ona sama ni nič od tega, kar proizvaja.«²² Ta narava je negativno definirana na način, ki spominja na Dionizijevo *Mistično teologijo*. »Ni neka reč, ni ne kvaliteta ne kvantiteta; ni ne um ne duša; ni v gibanju in ne miruje; ni niti v prostoru niti v času; je v sebi, bitnost, ločena od vsega, ali še točneje, je pred vsako bitnostjo, pred gibanjem in pred mirovanjem: *ker se njene odlike nahajajo v bivajočem in to bivajoče naredijo za mnogotero*.«²³

20 *Ibidem*, stolp. 1048B.

21 *Enn.* VI, IX, 3. Collection Guillaume Budé, VI, str. 174–175.

22 *Ibidem*, str. 175.

23 *Ibidem*, poudaril V. L.

Tu se pojavi misel, ki je pri Dioniziju ne moremo najti in označuje mejno črto med krščansko mistiko in filozofsko mistiko novoplatonikov. Plotin v svoji želji doseči Boga sicer zavrže predikacije bivajočega, toda tega ne stori, kakor Dionizij, zaradi absolutne nespoznavnosti Boga, ki je zakrit z vsem, kar lahko spoznamo v bivajočem: to stori zato, ker je področje biti, celo najvišjega bivajočega, nujno mnogotero in ne premore absolutne enostavnosti »Enega«. Plotinov Bog ni po naravi nespoznaven. Če Enega ne moremo doumeti niti s pomočjo védenja niti s pomočjo intelektualne intuicije, je s tem tako zato, ker se duša, ko zaobjame neki predmet na način védenja, oddalji od enosti in ni absolutno ena.²⁴ Iz tega razloga se moramo zateči k ekstatični poti, k zedinjenju, v katerem se utapljam v predmetu, postanemo z njim eno, ko vsaka mnogoterost izgine in se subjekt več ne razlikuje od svojega objekta. »Ko se srečata, ustvarita eno in nista dva, dokler se ne ločita. Kako trditi, da je ono neka resničnost, ločena od nas samih, če pa ga, ko ga motrimo, ne vidimo ločeno, ampak zedinjenega z nami?«²⁵ Na Plotinovi negativni poti je odvržena mnogoterost. Prihajamo k absolutni enosti, ki je onstran biti, saj je bit zato, ker je poznejša od »Enega«, povezana z mnogoterostjo.

Dionizijeva ekstaza je izhod iz biti kot take; Plotinova je prej neka redukcija biti na absolutno enostavnost. Zato je Plotin svojo ekstazo označil z zelo značilnim imenom, s »poenostavljanjem« (*háplosis*). To je pot redukcije na enostavnost predmeta motrenja, ki je lahko pozitivno opredeljen kot Eno – *hén* – in se kot tak ne loči od motrečega subjekta. Kljub vsem zunanjim podobnostim, ki so navzoče predvsem zaradi skupnega besednjaka, smo daleč od negativne teologije areopagitskih spisov. Dionizijev Bog, nespoznaven po naravi, Bog psalmov, ki je »iz mraka naredil svoje skrivališče«, pač ni bog – prvotna enost – novoplatonikov. Če je nespoznaven, to ni zaradi svoje enovitosti, ki se ne more prilagoditi mnogote-

24 *Enn.*, VI, IX, 4, str. 176.

25 *Enn.*, VI, IX 10, str. 186.

rosti, značilni za vsako spoznavanje, povezano z bivajočimi resničnostmi; gre za tako rekoč bolj temeljno, za absolutno nespoznavnost. Če bi bila Božja nespoznavnost utemeljena v enovitosti Enega kakor pri Plotinu, potem Bog ne bi bil več nespoznaven po svoji naravi. Prav nespoznavnost pa je za Dionizija edina ustrezna opredelitev Boga – če tu sploh smemo govoriti o ustreznih opredelitvah. Ko Dionizij zavrača možnost, da bi Bogu pripisovali lastnosti, ki so predmet pozitivne teologije, ima izrecno v mislih novoplatonske opredelitve: *oudè hén, oudè henótes* – »On ni niti Eno niti enost«. ²⁶ Ko v razpravi *O Božjih imenih* raziskuje ime »Eno«, ki ga lahko izrečemo o Bogu, pokaže njegovo nezadostnost in mu zoperstavi drugo, »bolj vzvišeno« ime – ime »Trojica«, ki nam pove, da Bog ni ne eno ne mnogoterost, ampak to antinomijo presega, saj je nespoznaven v tem, kar je. ²⁷

Če Bog razodetja ni identičen z Bogom filozofov, ravno zavest o njegovi nespoznavnosti označuje mejo med pojmovanjema. Vse, kar je bilo lahko povedano o platonizmu cerkvenih očetov, zlasti o odvisnosti avtorja areopagitskih spisov od novoplatonskih filozofov, je omejeno na zunanje podobnosti, ki ne sežejo do globine nauka, ter na sorodnost besednjaka, ki je nasploh značilen za to obdobje. Za filozofa platonske šole je Božja narava tudi tedaj, ko govori o ekstatičnem zedinjenju kot edinem načinu doseganja Boga, vendarle predmet, nekaj, kar je mogoče pozitivno opredeliti: *hén*, Eno. Z drugimi besedami: narava, katere nespoznavnost je predvsem v nesposobnosti našega (raz)uma, ki je vezan na mnogoterost. Ta ekstatična enotnost bo, kot smo že rekli, nekakšna redukcija na enovitost in ne, kot pri Dioniziju, izhod iz območja ustvarjenih bitij. Zunaj razodetja namreč ne poznamo razlike med ustvarjenim in neustvarjenim, ne poznamo stvarjenja *ex nihilo*; tu ni brezna, ki ga je treba prestopiti, brezna med Stvarnikom in stvarstvom. Heterodoksni nauki, zaradi katerih je bil obsojen Origen, so bili mogoči

26 *O mistični teologiji* V, PG, zv. 3, stolp. 1048 A.

27 *N. D. XIII, 3; ibidem*, stolp. 981 A.

zaradi neobčutljivosti tega velikega krščanskega misleca za Božjo nespoznavnost; drža, ki ni bila globoko apofatična, je iz občudovalca aleksandrijske filozofske kulture naredila predvsem religioznega filozofa, ne pa mističnega teologa v smislu, ki je značilen za vzhodno izročilo. Bog je za Origena dejansko »enostavna intelektualna narava, v kateri ni nikarkršne sestavljenosti; je Enota (*monás*) in Enica (*henás*), Um, izvir in poreklo vsake inteligibilne in duhovne narave«. ²⁸ Zanimivo je, da je bil Origen enako neobčutljiv glede stvarjenja *ex nihilo*: Boga, ki ni *Deus absconditus* Svetega pisma, pač težko uskladimo z resnicami razodetja. Pri Origenu namreč srečamo poskus, da bi se v Cerkev vtihotapil helenizem: pojmovanja, ki prihajajo od zunaj in imajo svoje poreklo v človeški naravi, v načinu razmišljanja, ki je značilen za vse ljudi, »Jude in Grke«. In vendar to ni izročilo, v katerem se Bog razodeva in govori Cerkvi. Zaradi tega se je Cerkev morala boriti proti origenizmu, kot se je vedno borila proti naukom, ki – v nasprotju z Božjo nespoznavnostjo – poskušajo izkušnjo nedoumljivih Božjih globočin zamenjati s filozofskimi pojmi.

Prav to apofatično osnovo vsake resnične teologije so »veliki Kapadočani« (Bazilij Veliki, Gregor iz Nise in Gregor iz Nazianza) štitali v svojem sporu z Evnomijem. Ta je zagovarjal trditev, da se Božja bitnost izraža v naravnih pojmih, prek katerih se razkriva razumu. Po prepričanju svetega Bazilija pa ne le Božja bitnost, ampak celo ustvarjene bitnosti ne morejo biti izražene v pojmih. Ko motrimo predmete, analiziramo njihove lastnosti, kar nam omogoča, da ustvarimo pojme. Vendar ta analiza nikoli ne more izčrpati vsebine predmetov naše zaznave; vedno se najde neki »iracionalen preostanek«, ki se ji bo izmuznil in se v pojmih ne bo izrazil. To je nespoznavni temelj stvari: tisto, kar konstituira njihovo resnično neopredeljivo bitnost. Imena, ki jih uporabljamo za označevanje Boga, nam sicer razkrivajo njegove »energije«, delovanja, ki se spuščajo k nam, ne približujejo pa nas

28 *Peri archôn*, 1, 1, c. 1, paragraf 6, PG, zv. 11, stolp. 125 A.

njegovi nedostopni bitnosti.²⁹ Za svetega Gregorja iz Nise je vsak pojem, ki se nanaša na Boga, le nekakšen *simulacrum*, varljiva podoba, malik. Pojmi, ki jih ustvarjamo s pomočjo svojega razuma, ter misli, ki so za nas naravne, ker nas utemeljujejo v inteligibilnih predstavah, ustvarjajo Božje malike, namesto da bi nam razkrivali Boga samega.³⁰ Obstaja le ena »beseda«, s katero lahko izrazimo Božjo naravo: to je začudenje, ki prevzame dušo, ko misli na Boga.³¹ Sveti Gregor iz Nazianza, ko navaja Platona, ne da bi ga omenil (pravi mu »eden izmed grških teologov«), takole popravi odlomek iz *Timaja* o težavnosti spoznanja Boga in nemožnosti izraziti to spoznanje: »Nemogoče je izraziti Božjo naravo, še manj pa jo je mogoče spoznati.«³² To restrukturiranje Platonovega izreka pri krščanskem avtorju, ki ga pogosto označujejo za pisca pod Platonovim vplivom, samo po sebi kaže, kako daleč je misel cerkvenih očetov od misli filozofov.

Apofatizem kot verska drža v odnosu do nespoznavnosti Boga ni izključna lastnina areopagitskih spisov. Najdemo ga pri večini očetov. Klement Aleksandrijski npr. v svojih *Preprogah* (*Stromateis*) pravi, da Boga ne moremo dojeti v tem, kar je, ampak v tem, kar ni.³³ Po Klementovem prepričanju zavest o nedostopnosti »neznanega Boga« ne more obstajati, če ni dana po milosti, »po tisti modrosti, ki jo podarja Bog in ki je Očetova moč.«³⁴ Ta zavest o nespoznavnosti Božje narave je enaka izkušnji, srečanju z osebnim Bogom razodetja. Prav ta milost je omogočila, da sta Mojzes in apostol Pavel občutila, kako je nemogoče spoznati Boga, prvi tedaj, ko je vstopil v mrak nespoznavnosti, drugi pa takrat, ko je

29 PG, zv. 29, stolp. 521–524; 577–580; 648; PG, zv. 32, stolp. 869 AC: glej tudi Gregor iz Nise, *Eunom.* X, PG, zv. 45, stolp. 828

30 *De vita Moysis*, PG, zv. 44, stolp. 377 B. *Contra Eunomium*, III, PG, zv. 45, stolp. 604 BD; XII, *ibidem*, stolp. 944 C.

31 PG, zv. 44, stolp. 1028 D.

32 PG, zv. 36, stolp. 29–32.

33 *Stromateis*, V, 11, PG, zv. 9, stolp. 109 A.

34 *Ibidem*, V, 13, stolp. 124 B–125 A.

slišal besede o božji neizrekljivosti.³⁵ Téma Mojzesa, ki se približuje Bogu v sinajskem mraku – téma, ki smo jo srečali pri Dioniziju, a jo je kot prisposodobno ekstaze prvič uporabil Filon Aleksandrijski –, je postala zelo popularna med očeti, ki so z njo izražali nespoznavnost Božje narave. Sveti Gregor iz Nise je »Mojzesovemu življenju«³⁶ posvetil celo razpravo, v kateri je vzpon na goro Sinaj, k mraku nespoznavnosti, prikazan kot pot motrenja, ki je pomembnejša od prvega Mojzesovega srečanja z Bogom, ko se mu je razodel v gorečem grmu. Tedaj je Mojzes videl Boga v luči, zdaj pa vstopa v mrak in za seboj pušča vse, kar je lahko videno in spoznano; ostaja mu samo še nevidno in nespoznavno, toda prav to, kar je v mraku, je Bog.³⁷ Bog namreč prebiva tam, kamor naše spoznanje in naši pojmi nimajo vstopa. Naš duhovni vzpon nam vse bolj jasno razkriva absolutno nespoznavnost Božje narave. Ko duša bolj in bolj hrepeni po njej, ves čas raste, stopa iz sebe, prestopa lastne meje, a v tem preseganju želi še bolj; tako postaja vzpon neskončen in želja nenasitna. To je ljubezen Neveste iz *Visoke pesmi*: ta seže z rokami proti ključavnici, išče Nedotakljivega, kliče tistega, ki ga ne more doseči ... Doseže pa ga, ko se zave, da bo to zedinjanje brez konca in neskončno vzpenjanje.³⁸

Sveti Gregor iz Nazianza povzema enake prisposodbe, predvsem tisto o Mojzesu. Takole piše: »Šel sem z namenom, da bi spoznal Boga. Zato sem se ločil od materije in vsega snovnega; zbral sem se v samem sebi, kolikor mi je le bilo mogoče, in se povzpел na vrh gore. Toda ko sem odprl oči, sem ga komaj videl od zadaj, pa še to pokritega s kamenjem, se pravi s človeškostjo Besede, ki se je utelesila zaradi našega odrešenja. Nisem mogel motriti prve in čiste narave, ki jo spoznava le ona sama: Sveta Trojica. Kajti ne morem motriti

35 *Ibidem*, V, 12, stolp. 116–124.

36 PG, zv. 44, stolp. 297–430.

37 Glej članek H.-Ch. Puecha *La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, Études Carmélitaines, octobre 1938, str. 33–53.

38 *Commentaire sur le Cantique*, PG, zv. 44, stolp. 755–1120.

tega, kar je skrito za prvim zagrinjalom, kar skrivajo kerubi, ampak le to, kar se spušča k nam – Božje veličastvo, ki postaja vidno v stvarstvu.«³⁹ Božja bitnost sama je »Najsvetejše, ki je skrito celo pred samimi serafi.«⁴⁰ »Božanska narava je kot ocean bitnosti, neomejen in neskončen, ocean, ki sega onstran vsakega pojma časa ali narave. Če si um poskusi ustvariti slabotno podobo Boga, ko ga ne motri v Njem samem, ampak v tem, kar ga obdaja, se mu ta podoba izmakne, še preden jo poskusi ujeti, in ob tem osvetli njegove višje moči kakor blisk, ki zaslepi oči.«⁴¹

Sveti Janez Damaščan pa se je izrazil takole: »Božansko je neskončno in nepojmljivo, tako da je edino, kar lahko razumemo, njegova neskončnost in nepojmljivost. Vse, kar v pozitivnem smislu govorimo o Bogu, ne govorimo o njegovi naravi, ampak o tem, kar to naravo obdaja. Bog ni nobena izmed bivajočih resničnosti, pa ne zato, ker ne bi bival, ampak zato, ker je nad vsemi bitji in nad samo bitjo. V resnici so bit in spoznana bitja resničnosti, ki sodijo v isti red. To, kar je nad slehernim spoznanjem, pa je tudi absolutno nad sleherni bitnostjo; in narobe: kar je nad bitnostjo, je tudi nad spoznanjem.«⁴²

V vzhodni teologiji bi lahko našli še veliko primerov apofatizma. Vendar se bomo omejili in na koncu navedli le še velikega bizantinskega teologa XIV. stoletja, svetega Gregorja Palamasa: »Božje nadbitnosti ni mogoče ne izreči ne misliti, na noben način je ni mogoče uzreti, saj je odmaknjena od vseh stvari in več kot nespoznavna. Z nedojemljivo močjo je vzvišena tudi nad nebeške ume in je za vse in v vsem večno nepojmljiva in neizrekljiva. Ne obstaja ime, s katerim bi Jo imenovali v tem veku ali v prihodnjem, o Njej ne obstaja beseda, ki bi nastala v duši ali bi jo izrekel jezik. Ne obstaja

39 *Oratio XXVIII*, 3, PG, zv. 36, stolp. 29 AB.

40 *Oratio XXXVIII*. In *Theophaniam*, 8, *ibidem*, stolp. 320 BC. Cf. *Oratio XLV*. In *sanctum Pascha*, 4, *ibidem*, stolp. 628 D–629 A.

41 *Oratio XXXVIII*, 7, *ibidem*, stolp. 317 BC; *XLV*, 3, stolp. 625–628 A.

42 *De fide orthodoxa*, I, 4, PG, zv. 94, stolp. 800 AB.

čutni ali umni dotik Božje nadbitnosti, ne obstaja sploh nobena predstava o Njej – razen najpopolnejšega nevedenja, ki je sestavljeno iz samih zanikanj –, saj mora od Nje na presežen način odmisлити vse, kar je ali se izreka. Nihče, ki pozna Resnico nad vsako resnico, Je ne sme v pravem pomenu besede imenovati bitnost ali narava.«⁴³ »Če je Bog narava, vse drugo ni narava; če je narava to, kar ni Bog, tedaj Bog ni narava; še več, On ni, če druga bitja so.«⁴⁴

Ob tem radikalnem apofatizmu, značilnem za teološko izročilo Vzhoda, se lahko vprašamo, ali ustreza ekstatični drži. Ali gre vsakič, ko govorimo o spoznavanju Boga po metodi zanikanj, pravzaprav za iskanje ekstaze? Je negativna teologija nujno tudi teologija ekstaze ali pa lahko ima tudi bolj splošen pomen? Ko smo razlagali Dionizijevo *Mistično teologijo*, smo videli, da apofatična metoda ni le intelektualna operacija, da je več kot igra duha. Tako kot pri platonskih ekstatikih, npr. pri Plotinu, gre tudi tu za *kátharsis*, za notranje očiščenje, a s to razliko, da je imelo platonsko očiščenje predvsem intelektualni značaj, saj je bil njegov cilj osvoboditi um od mnogoterosti, ki je sorazmerna z bitjo, pri Dioniziju pa gre, nasprotno, za zavračanje biti kot take, kolikor nam zakriva Božansko ne-bit, gre za odrekanje od celotnega področja stvarstva, da bi dosegli Neustvarjeno, gre tako rekoč za bolj eksistencialno osvobajanje, ki zajame celotno bit tistega, ki želi spoznati Boga. V obeh primerih sicer gre za zedinjenje. Toda zedinjenje s *hén* za Plotina lahko pomeni tudi ovedenje prvotne, ontološke edinosti Boga in človeka, mistično zedinjenje pri Dioniziju pa je novo stanje, ki predpostavlja pot, vrsto sprememb, prehod ustvarjenega k Neustvarjenemu, pridobitev nečesa, česar subjekt prej v svoji naravi ni imel. Ta ne le da izstopi iz sebe (to se dogaja tudi pri Plotinu), ampak v celoti pripada Nespoznavnemu,

43 *Theophanes*, PG, zv. 150, stolp. 937 A; nav. po prev. G. Kocijančiča v knjigi *Posredovanja*, Celje 1996.

44 *Capita 150 physica, theologica, moralia et practica*, cap. 78, PG, zv. 150, stolp. 1176 B.

ko v zedinjenju z Neustvarjenim prejme »poboženje«: zedinjenje tukaj pomeni deifikacijo. Čeprav je intimno zedinjen z Bogom, ga hkrati ne pozna drugače kot Nespoznavnega, se pravi po naravi neskončno oddaljenega, kot Tistega, ki ostaja po sebi nedosegljiv celo v samem zedinjenju. Če Dionizij govori o ekstazi in zedinjenju, če njegova negativna teologija, ki še zdaleč ni zgolj intelektualna operacija, meri na mistično izkušnjo, na vzpon k Bogu, hoče s tem obenem pokazati, da je – četudi dosežemo najvišje vrhove, ki so še dosegljivi ustvarjenim bitjem – edini racionalni pojem, ki ga lahko imamo o Bogu, še vedno le pojem o njegovi nespoznavnosti. Teologija naj torej ne bi bila toliko prizadevanje za pozitivno védenje o Božji biti, ampak izkušnja tistega, ki presega sleherni razum. »Govoriti o Bogu je velika stvar, toda še večja je očistiti se zanj,« je zapisal sveti Gregor iz Nazianza.⁴⁵ Apofatizem ni nujno teologija ekstaze. Je predvsem stanje duha, ki se odreka ustvarjanju pojmov o Bogu: to odločno izključuje vsako abstraktno in čisto intelektualno teologijo, ki bi skrivnosti Božje modrosti želela prilagoditi človeškemu mišljenju. To je eksistencialna drža, ki angažira celotnega človeka. Ni teologije zunaj eksistence: moramo se spremeniti, postati novi ljudje. Da bi spoznali Boga, se mu moramo približati; kdor pa ne hodi po poti zedinjenja z Bogom, ne more biti teolog. Metoda spoznavanja Boga je nujno poboženje, deifikacija. Kdor si v nekem trenutku, ko hodi po tej poti, domišlja, da je spoznal, kaj je Bog, ima izprijen um, pravi Gregor iz Nazianza.⁴⁶ Apofatizem je potemtakem kriterij, zanesljiv znak doveznosti uma za resnico. V tem smislu je vsaka resnična teologija v bistvu apofatična.

Seveda se lahko vprašamo, kakšna je vloga teologije, imenovane »katafatična« ali pozitivna, teologije »Božjih imen«, ki so se razodela v stvarstvu? V nasprotju z negativno potjo, ki je vzpon k zedinjenju, je to pot, ki se spušča k nam, lestvica »bogojavitev«, teofanij, pojavitev Boga v

45 *Oratio XXXII*, 12, PG, zv. 36, stolp. 188 C.

46 *Carmina moralia*, X, *Peri aretês*, PG, zv. 37, stolp. 748.

stvarstvu. Lahko bi celo rekli, da gre za isto pot, po kateri pa se hodi v nasprotnih smereh: Bog se spušča k nam v »energijah«, ki ga razodevajo, mi pa se k njemu vzpenjamo v »zedinjenjih«, v katerih ostaja sam po naravi nespoznaven. »Najvišja bogojavitev«, popolna manifestacija Boga v svetu, utelešenje Besede, za nas ohranja svoj apofatični značaj: »V človeškosti Kristusa« – pravi Dionizij – »se je Nadbitnostni pokazal, ne da bi po tej manifestaciji prenehal biti skrit, ali da to rečem na bolj božanski način, v tej sami manifestaciji je ostal skrit. Ko gre za Kristusovo učlovečenje, je Teologija⁴⁷ s tem izrazom skrivnostno opozorila, da je On, ki je nadbitnost, po človeško postal bitnost in tako stopil iz skritosti v razvidnost našega sveta. Toda On je skrit tudi po svoji pojavitvi [*ékphansis*]; ali če rečem še bolj Bogu primerno: On je skrit tudi v svojem pojavljanju.«⁴⁸ »Kdor motri na Božanski način, bo nadumno spoznal, da ima tudi tisto, kar zatrjujemo o Jezusovem učlovečenju, pomen presežnega zanikanja.«⁴⁹ Delne teofanije nižje stopnje še toliko bolj skrivajo Boga v tem, kar je, in ga kažejo v tem, kar po svoji naravi ni. Lestev katafatične teologije, ki nam odkriva Božja imena, vzeta predvsem iz Svetega Pisma, je niz stopenj, ki naj bi podprle motrenje. To niso racionalna védenja, ki jih formuliramo, pojmi, ki našemu razsojanju ponujajo pozitivno védenje o Božji naravi, ampak so prej podobe ali misli, ki nas lahko vodijo, ki lahko preoblikujejo naše zmožnosti za motrenja tega, kar presega sleherno umevanje.⁵⁰ Predvsem na nižjih stopnjah so te podobe oblikovane na podlagi materialnih predmetov, ki za tiste, ki so manj izkušeni v motrenju, predstavljajo manjšo nevarnost zablode. Teže je pač znamenjati Boga s kamnom ali ognjem kot pa priti v skuš-

47 Tj. Sveto Pismo; op. prev.

48 *Epist. III*, PG, zv. 3, stolp. 1069 B (prim. slov. prev. G. Kocijančiča v knjigi *Posredovanja*, Celje 1996, str. 103–104).

49 *Epist. IV*, ibidem, stolp. 1072 B (prim. slov. prev. G. Kocijančiča v knjigi *Posredovanja*, str. 104).

50 Gregor iz Nise, *C. Eunom.*, XII, PG, zv. 45, stolp. 939–941.

njavo, da bi ga poistovetili z umom, enostjo, bitnostjo ali dobrim.⁵¹ Kar je bilo očitno na začetku vzpona («Bog ni kamen, On ni ogenj»), je manj očitno, ko se začnemo približevati vrhovom motrenja, čeprav nas poganja isti apofatični elan, ki nam zdaj govori: »Bog ni bit, Bog ni dobro.« Na vsaki stopnji vzpona, ko se približujemo višjim podobam ali idejam, se moramo bati, da iz njih ne bi naredili pojma, »Božjega malika«. Le tako lahko motrimo lepoto samo, Boga, kolikor postaja viden v stvarstvu. Spekulacija se tako postopno umika pred motrenjem, spoznanje se vse bolj izbrisuje pred izkušnjo, saj apofatizem s tem, da odstranjuje pojme, ki vežejo naš um, na vsaki stopnji pozitivne teologije odkriva brezmejna obzorja motrenja. Potemtakem obstajajo različne stopnje teologije, ki so prilagojene neenakim možnostim človeških umov, vzpenjajočih se k Božjim skrivnostim. Sveti Gregor iz Nazianza v svojem *Teološkem govoru* spet enkrat evocira podobo Mojzesa na sinajski gori: »Bog mi veleva, naj vstopim v oblak, da bi se pogovoril z Njim. Jaz pa bi želel, da bi se pojavil neki Aron, spremljevalec na moji poti, ki bi bil ob meni, četudi si ne bi drznil stopiti v oblak ... Svečeniki bi se ustavili še niže ... In ljudstvo, ki nikakor ni dostojno tega vzpona, ker ni sposobno za tako vzvišeno motrenje, bi ostalo ob vznožju gore in se ne bi približalo, kajti nečisto je in neposvečeno in bi zato lahko umrlo. Če si bo prizadevalo za očiščenje, bo od daleč lahko slišalo trobente in glas, se pravi preprosto pojasnitev skrivnosti ... Če pa je med njimi kaka zver, surova in zla, se pravi, če so med njimi ljudje, nesposobni za motrenje in teologijo, naj ne napadajo dogme z vsem svojim besom ... kolikor le morejo, naj se oddaljijo od gore, sicer bodo zasuti s kamenjem...«⁵²

To ni ezoteričnost nauka, ki bi se imel za popolnejšega, skritega neposvečenim, niti ne gnostična delitev na duhovne, duševne in telesne ljudi, temveč šola motrenja, v kateri

51 *De Coel. Hier.*, II, 3–5, *ibidem*, stolp. 140–145.

52 *Oratio XXVIII*, 2, PG, zv. 36. stolp. 28 AC.

vsakdo prejme svoj delež v izkušnji krščanske skrivnosti, ki jo je prejela Cerkev. Motrenje skritih zakladov Božje modrosti se lahko udejanja na različne načine, z večjo ali manjšo intenzivnostjo. Lahko je vzpon uma k Bogu, ki se začneja pri stvarstvu, prek katerega sije Njegova veličina. To je lahko premišljevanje Svetega pisma, kjer je Bog sam »skrit za neko skalo« (Sveti Gregor iz Nise), ali pa motrenje misterijev prek cerkvene dogme in liturgije. Na koncu lahko do Božje skrivnosti pridemo v ekstazi. V vsakem primeru pa bo izkušnja Boga vedno sad apofatične drže, ki jo je Dionizij priporočil v *Mistični teologiji*.

Vse, kar smo povedali o apofatizmu, bi lahko povzeli z nekaj besedami. Negativna teologija ni samo teorija ekstaze v ožjem pomenu, ampak je izraz temeljnega stališča, da je teologija na splošno motrenje skrivnosti Božjega razodetja. Negativna teologija ni nobena veja teologije, poglavje, nujni uvod o nespoznavnosti Boga, po katerem lahko mirno preidemo k običajni filozofiji, k razlaganju cerkvenega nauka na način, ki je svojski človeškemu razumu. Apofatizem nas uči, da v cerkvenih dogmah najprej vidimo negativni pomen, prepoved naši misli, da hodi po svojih naravnih stezah in pri tem ustvarja pojme, ki bi zamenjali duhovne resničnosti. Krščanstvo namreč ni nobena filozofska šola, ki bi spekulirala o abstraktnih pojmih, temveč je predvsem občestvo z živim Bogom. Ravno zato so vzhodni očetje – kljub svoji filozofski kulturi in naravni težnji k spekulaciji – ostali zvesti apofatičnim načelom teologije; znali so ohraniti svojo misel na tleh skrivnosti in Boga niso zamenjali z njegovim malikom. Zato tudi ne obstaja filozofija, ki bi bila »bolj« ali »manj« krščanska – Platon ni bolj krščanski od Aristotela. Vprašanje odnosa med teologijo in filozofijo se na Vzhodu ni nikoli zastavilo: apofatizem je namreč cerkvenim očetom omogočal svobodo, s katero so filozofske izraze uporabljali, a pri tem niso bili v nevarnosti, da bi jih napačno razumeli ali da bi se pogreznili v kakršno koli »pojmovno teologijo«. Ko je teologija prehajala v religiozno filozofijo, kakor se je to pripetilo pri Origenu,

je bila to vedno posledica opustitve apofatizma, ki je pravi temelj celotnega izročila vzhodne Cerkve.

Nespoznavnost ne pomeni agnosticizma ali odpovedi Božjemu spoznanju. Vendar se bo to spoznanje vedno uredničevalo na poti, katere cilj ni vednost, ampak zedinjenje z Bogom, poboženje. Takšno spoznanje zato nikoli ne bo postalo abstraktna teologija, ki ustvarja s pomočjo pojmov, ampak motrenjsko bogoslovje, ki um povzdiguje k resničnosti, presegajoči človeški razum. Zato se cerkvene dogme človeškemu razumu pogosto zdijo antinomije, toliko bolj nerešljive, kolikor bolj vzvišena je skrivnost, ki jo izražajo. Ne gre za to, da bi te antinomije ukinili s prilagoditvijo dogme svojemu razumu, ampak da spremenimo svoj um, da bi postali zmožni motriti resničnost, ki se nam razodeva, ki nas povzdiguje k Bogu in nas z njim zedinja v večji ali manjši meri.

Vrh razodetja, dogma o Sveti Trojici, je antinomija *par excellence*. Da bi lahko to temeljno resničnost motrili v njeni celoti, moramo doseči cilj, ki nam je načrtan, namreč poboženje. Po besedah svetega Gregorja iz Nazianza: »Tisti, ki se bodo popolnoma zedinili s popolnim Duhom ... bodo nasledniki popolne luči motrenja nadsвете in vladarske Trojice; po mojem prepričanju bo ravno to nebeško kraljestvo.«⁵³ Apofatična pot se ne konča z odsotnostjo, z absolutno praznino, saj nespoznavni Bog kristjanov ni brezosebni Bog filozofov. Ko avtor *Mistične teologije* stopa na pot, ki ga bo vodila do absolutne prisotnosti in polnosti, se priporoča Sveti Trojici, »nadbitnostni, nadbožanski in naddobri«.⁵⁴

53 *Oratio XVI*, 9, PG, zv. 35, stolp. 945 C.

54 *O mistični teologiji*, I, 1, PG, zv. 3, stolp. 997.

Tretje poglavje

BOG – TROJICA

Apofatizem, značilen za teologijo vzhodne Cerkve, ni ekvivalent brezosebne mistike, izkušnje božanstva-niča, izkušnje, v kateri se hkrati izgubljata tako človeška kot Božja oseba.

Dovršitev apofatične teologije (če sploh lahko govorimo o dovrstitvi tam, kjer gre za vzpon k neskončnemu), ta brezkončna dopolnitev ni nobena narava ali bitnost, tudi ne nobena oseba, ampak nekaj, kar presega tako pojem narave kot pojem osebe: Trojica.

Sveti Gregor iz Nazianza, ki ga pogosto imenujejo »pevec Svete Trojice«, v svojih teoloških pesnitvah pravi takole: »Od dneva, ko sem se odpovedal stvarjem tega sveta, da bi svojo dušo posvetil motrenju svetlih in nebeških resničnosti, in me je visoki um vzel od tukaj ter nesel daleč proč od vsega mesenega, da bi me zaprl na skrivni kraj nebeškega tabernaklja – od tega dne so bile moje oči obsijane z lučjo Trojice, katere sijaj presega vse, kar si je v moji duši lahko predstavljala misel. Od vzvišenega prestola Trojice se čez vse razprostirajo neizrekljivi žarki, skupni vsem Trem. Ona je počelo vsega, kar se nahaja tukaj spodaj in je od vzvišenih resničnosti ločeno s časom ... Od tega dne sem mrtev za ta svet in svet je mrtev zame ...«⁵⁵ Na koncu svojega življenja želi Gregor biti »tam, kjer je moja Trojica, kjer je združeni sijaj njenega veličastva ... Trojica, ki me navdušuje že s svojimi bledimi sencami.«⁵⁶

Če je samo počelo stvarstva sprememba, prehod od ne-bitnosti k biti, če je stvarstvo zato po naravi nekaj kontingentnega, potem je Trojica absolutna »stabilnost«. Hoteli bi celo reči: absolutna nujnost popolne biti – toda sama ideja nujnosti

55 *Poëmata de seipso*, I, PG, zv. 37, stolp. 984–985.

56 *Poëmata de seipso*, XI, PG, zv. 37, stolp. 1165–1166.

tukaj ni primerna, ker je Trojica onstran antinomije nujnosti in naključnosti. Popolnoma je namreč osebna in popolnoma je svoja narava, tako da svoboda in nujnost v Njej tvorita eno, ali bolje rečeno, sploh ne moreta biti Božji opredelitvi. Ni nobene odvisnosti Trojice od ustvarjene biti. Akt stvarjenja sveta ni z ničimer determiniral tega, kar imenujemo »večno izhajanje Božjih oseb«. Stvarstvo bi lahko ne bilo, Bog pa bi vseeno bil Trojica – Oče, Sin in Sveti Duh –, saj je stvarjenje akt volje, izhajanje oseb pa se dogaja »v skladu z (Božjo) naravo« (*katà phýsin*).⁵⁷ V Bogu ni nobenega notranjega procesa, nobene »dialektike«⁵⁸ treh oseb, nobenega nastajanja, nobene »tragedije v absolutu«, ničesar, kar bi moralo biti preseženo ali razrešeno v trinitarnem razvoju Božanske biti. Take predstave, značilne za romantično izročilo nemške filozofije XIX. stoletja, so popolnoma tuje trinitarni dogmi. Če se v njej govori o izhajanju, o dejstvih notranje determinacije, ti izrazi, ki implicirajo idejo časa, nastajanja in namena, samo kažejo, kako revna sta naš jezik in naša misel, kako neprimerna, če se nanašata na prvotno skrivnost razodetja. Ponovno smo se prisiljeni zateči k apofatični teologiji, če se hočemo osvoboditi pojmov, ki so značilni za misel, in jih hkrati spremeniti v točke opore, od koder bo vzniknilo motrenje resničnosti, ki je ustvarjeni um ne more zajeti.

Prav v tem duhu Gregor iz Nazianza piše v svojem *Govoru o krstu*: »Nisem še niti začel misliti o Enem, pa me je že Trojica okopala v svojem sijaju. Nisem še niti začel misliti o Trojici, pa me je že vsega prevzel Eden. Ko se mi razodene eden izmed treh, sem prepričan, da je to že vse, toliko je moje oko izpolnjeno, toliko se mi izmika presežno; v mojem umu, preveč omejenem, da bi dojel enega samega, namreč ni več prostora za to, kar ga presega. Ko tri združim v eni sami misli, vidim en sam plamen, tako da ne morem razdeliti ali razločevati zedinjene luči.«⁵⁸ Naša misel se mora neprenehoma

57 Atanazij Aleksandrijski, *Contra Arrianos* I, 18, PG, zv. 26, stolp. 49; Janez Damaščan, *De fide orthodoxa*, I, 8, PG, zv. 94, stolp. 812–813.

58 *In sanctum baptisma*, or. XL, 41, PG, zv. 36, stolp. 417 BC.

gibati, letati od enega k trem, in se ponovno vračati k enosti; brez konca mora nihati med tečajema antinomije, da bi dosegla motrenje suverene spokojnosti te trojične monade.

Kako v isti podobi zajeti antinomijo enosti in trojstva? Kako dojeti to skrivnost, če ne z uporabo neustrezne ideje, ideje gibanja, razvoja? Naš avtor zavestno uporablja Plotinov jezik, kar pa lahko zavede le nekoga, ki se ne more dvigniti nad racionalne pojme, z drugimi besedami, le kritike in zgodovinarje, ki so si vtepli v glavo, da bodo v mislih očetov iskali »platonizem« ali »aristotelizem«. Gregor kot filozof nagovarja filozofe, da bi filozofe pritegnil v motrenje Trojice: »Zaradi svojega bogastva se je monada podala v gibanje; diada je presežena, saj je Božanstvo nad snovjo in obliko; triada se zapira v popolnosti, saj je prva, ki preseže sestav diade. Božansko tako ne prebiva v mejah, a se tudi ne razširja neopredeljeno. Prvo ne bi bilo veličastno, drugo pa bi nasprotovalo redu; prvo bi bilo v čisto hebrejskem duhu, drugo v grškem in politeističnem.«⁵⁹ Tukaj slutimo skrivnost številke Tri: Božanstvo ni ne eno ne mnogotero: njegova popolnost presega mnogoterost, ki ima v svoji korenini dvojstvo (spomnimo se neskončnih diad gnostikov ali dualizma platonikov) in se izrazi v Trojstvu. Beseda »se izrazi« je seveda neustrezna, saj Božanstvo ne potrebuje manifestacije svoje popolnosti sebi samemu ali komu drugemu. Božanstvo je Trojica, in to dejstvo ne more biti deducirano s pomočjo nobenega počela ali pojasnjeno z zadostnim razlogom, saj ni počel niti razlogov, ki bi bili pred Trojico.

»*Triás* – ta beseda zedinja resničnosti, ki so po naravi zedinjene, in ne dovoli, da bi se s številom, ki ločuje, razkrojilo, kar je neločljivo,«⁶⁰ pravi Gregor iz Nazianza. »Dva« je število, ki ločuje, »tri« pa presega ločitev: Eno in mnogotero sta združeni in vpisani v Trojstvo. »Ko imenujem Boga, imenujem Očeta, Sina in Svetega Duha. S tem ne predpostavljam razkrojenega Božanstva – to bi pomenilo, da smo se vrnili k

59 Or. XXIII (*De pace III*), 8, PG, zv. 35, stolp. 1160 CD.

60 Or. XXIII, 10, *ibidem*, stolp. 1161 C.

neredu lažnih bogov; in tudi ne predpostavljam, da je Božanstvo zaobjeto samo v Enem – to bi bilo dokaj revno. Ne želim torej niti judaizirati, oklepajoč se slepo Božjega enovladja (*monarchía*), niti helenizirati zaradi Božjega preobilja.⁶¹ Gregor nima namena opravičevati pred človeškim razumom trojstva oseb; preprosto nas vodi k uvidu v nezadostnost vseh drugih števil razen števila tri. Toda lahko se vprašamo: se ideja števila sploh sme naobrtni na Boga? Ali ga ne podvrže zunanji opredeljenosti, obliki, ki je svojska našemu razumu, namreč prav obliki številke tri? Na to odgovarja sveti Bazilij: (Ko govorimo o Bogu) »ne štejemo tako, da bi prehajali od enega do mnogoterosti na način dodajanja in pri tem govorili, en, dva, tri, ali prvi, drugi, tretji. ›Jaz sem prvi in zadnji, razen mene ni Boga!‹ (Iz 44, 6). Do zdaj še nihče izmed nas ni rekel ›drugi Bog‹, ampak ob tem, ko častimo ›Boga bogov‹, izpričujemo samosvojost hipostaz, ne da bi razdeljevali naravo v mnogoterost –in tako ostajamo v okviru (Božjega) enovladja.«⁶² Z drugimi besedami: tu ne gre za »materialno« število, ki ga uporabljamo za štetje in nikakor ni uporabno v duhovni sferi, kjer ni kvantitativne rasti. Zlasti tedaj, ko se nanaša na Božje hipostaze, ki so neločljivo zedinjene in združitev katehrih (»vsota«, če se spet neustrezno izrazimo) je vedno enaka enoti, $3 = 1$, število »tri« sploh ni kvantiteta, kot to običajno pojmujeemo, ampak izraža neizrekljivi red Božjega.

Motrenje absolutne popolnosti, božanske dovršenosti, ki je Trojica – osebnege Boga, ki ni v sebi zaprta osebnost –, že sama misel, »bleda senca Trojice«, vzdiguje človeško dušo nad spreminjajočo se in motno bit ter ji podarja stanovitnost sredi strasti, brezstrastnost – *apátheia* –, ki je začetek poboženja. Stvarstvo, ki je po naravi spremenljivo, namreč lahko po milosti doseže stanje večne stabilnosti: deležno je lahko neskončnega življenja v luči Trojice. Zato je Cerkev proti naravnim tendencam človeškega razuma tako vneto branila skrivnost Svete Trojice, ko jo je ta poskušal ukiniti

61 *In sanctum Pascha*, or. XLV, 4, PG, zv. 36, stolp. 628 C.

62 *Liber de Spiritu Sancto*, 45, PG, zv. 32, stolp. 149 B.

ter Trojstvo reducirati na enost in iz njega narediti Bitnost filozofov, ki naj bi se pojavljala na tri načine (Sibelijev modalizem), ali jo razdeliti na tri razdeljene bitnosti (kot se je zgodilo pri Ariju).

Cerkev je z besedo *homooúsios* izrazila sobitnost Treh, skrivnostno identiteto monade in triade: hkratno identiteto in razločevanje ene narave in treh hipostaz. Zanimivo je, da izraz *tò homooúsiōn eínai* najdemo pri Plotinu.⁶³ Plotinovo trojstvo sestoji iz treh konsubstancialnih hipostaz: Enega, Uma in Duše sveta. In vendar njihova enobitnost ne prihaja do trinitarne antinomije krščanske dogme. Predstavljena je kot nekakšna zaobrnjena hierarhija in se uresničuje zaradi nenehnega iztekanja hipostaz, ki prehajajo druga v drugo ter se med seboj odsevajo. Na podlagi tega znova vidimo, kako zgrešena je metoda zgodovinarjev, ki želijo misel cerkvenih očetov predstaviti tako, da pojme, ki jih očetje uporabljajo, razlagajo v smislu helenistične filozofije. Razodetje je naredilo prepad med Resnico, ki jo samo razglaša, in resnicami, ki jih lahko odkrijemo s pomočjo filozofske spekulacije. Če je človeška misel, ki jo vodi instinkt resnice (in ta instinkt je vera, čeprav še motna in neodločna), v svojem slepem tipanju lahko tudi zunaj krščanstva odkrila misli, ki so jo približale Trojici, ji je skrivnost Boga-Trojice vseeno ostala nevidna. Potrebna je bila »sprememba uma« – *metánoia*, ki tudi pomeni »kesanje« –, sprememba, podobna Jobovemu kesanju v trenutku, ko ostane z Bogom sam in ga uzre na svoje lastne oči: »Z ušesi sem slišal o tebi, zdaj pa te je videlo moje oko. Zato odstopam in se kesam v prahu in pepelu« (Job 42, 5–6). Skrivnost Trojice je dostopna le nevednosti, ki se zmore dvigniti nad vse, kar je lahko zajeto v filozofske pojme. Vendar se ta nevednost, ki ne le učena, ampak tudi polna milosti, ponovno spušča k pojmom, da bi jih oblikovala: z drugimi besedami, da bi izraze človeške modrosti spremenila v orodja Božje modrosti, ki je za Grke norost.

63 *Eneade* IV, 28. Gre za strasti duše, ki imajo isto naravo.

Potrebni so bili nadčloveški napori ljudi, kot so Atanzij Aleksandrijski, Bazilij, Gregor iz Nazianza in številni drugi, da bi se pojmi helenistične misli prečistili, da bi se porušili njihovi neprebojni zidovi. Očetje so to dosegli tako, da so v te pojme vnesli krščanski apofatizem, ki je racionalno spekulacijo spremenil v motrenje skrivnosti Trojice. Pri tem jim je šlo za iznajdbo terminološke razlike, ki bi izrazila enovitost in razlikovanje znotraj Božanstva, ki torej ne bi dala prednosti ne enemu ne drugemu, da misel ne bi zdrsnila niti v sabelijanski unitarizem niti v pogansko triboštvo.

Da bi um vodili do skrivnosti Trojice, so očetje IV. stoletja – »trojičnega stoletja« *par excellence* – najraje uporabljali besedi *ousía* in *hypóstasis*. Izraz *ousía* pogosto rabi Aristotel. Opredeljuje ga v petem poglavju *Kategorij*: »Najprej, načelno in v pravem pomenu *ousía* imenujemo to, kar se ne izreka o ničemer podležečem in ki ni v ničemer podležečem; npr. ta človek ali ta konj. ›Druge *ousíe*‹ [*deúterai ousíai*] so vrste, v katerih prve *ousíe* obstajajo skupaj z ustreznimi rodovi; tako je ›ta človek‹ specifično človek, a po rodu živo bitje. ›Drugotni *ousíi*‹ sta torej človek in živo bitje.«⁶⁴ Z drugimi besedami: »prvotne *ousíe*« označujejo posamezni obstoj, obstoječe posameznike, drugotne *ousíe* pa »bitnosti/bistva« – v realistični rabi tega izraza. Hipostaza ni imela statusa filozofskega izraza in je v splošni rabi pomenila nekaj, kar resnično obstaja ali sam obstoj (od glagola *hyphístamai*, »pod-stati, subsistirati«). Sveti Janez Damaščan v *Dialektiki* podaja naslednjo definicijo pojmovne vsebine obeh izrazov: »*Ousía* je stvar, ki obstaja po sebi, ki ne potrebuje ničesar drugega, da bi bila. Ali: *ousía* je nekaj, kar je po sebi in nima svoje biti v drugem. To je torej nekaj, kar ni za nekaj drugega, kar nima svojega obstoja v drugem, kar ne potrebuje drugega za svoj obstoj, ampak je samo po sebi in v njem akcidenca dobiva svojo bit« (39. poglavje). »Beseda ›hipostaza‹ ima dva pomena. Lahko pomeni enostavno bit. V tem primeru sta *ousía* in

64 *Kategorije V* (izd. Berlinske Akademije, I, 2, 11–19).

hipostaza isto. Zato so nekateri očetje rekli: narave ali hipostaze. Lahko pa označuje to, kar obstaja po sebi in v lastnem obstoju. V tem pomenu izraz označuje posameznika, ki se številčno razlikuje od vsega, npr. Petra, Pavla, tega konja...« (42. poglavje).⁶⁵ Izraza se torej pojavljata bolj ali manj kot sinonima: *ousía* označuje posamezno substanco, toda lahko pomeni tudi skupno bitnost več posameznikov; hipostaza označuje obstoj v splošnem smislu, a se lahko uporabi tudi za oznako posamičnih bitnosti. Po pričevanju Teodoreta Kirskega »svetna filozofija ne pozna nobene razlike med *ousío* in hipostazo. *Ousía* namreč pomeni »to, kar je«, in hipostaza »to, kar obstaja«. Če pa se ozremo na nauk cerkvenih očetov, je med *ousío* in hipostazo enaka razlika kot med obćim in posamićnim.«⁶⁶ Očetje so domiselno rabili dva sinonima, da bi v Bogu razlikovali to, kar je obće – *ousío*, substanco ali bistvo –, od tistega, kar je posamićno – od hipostaze ali »osebe«.

Ta zadnji izraz, ki prevaja latinskega *persona* (oziroma grškega *prósopon*), je bil popularen predvsem na Zahodu in je izzval veliko nasprotovanje vzhodnih kristjanov. Beseda, ki sprva niti najmanj ni imela sodobnega pomena »persone« (npr. ćloveške osebe), je namreć oznaćevala predvsem zunanji vidik posameznika, njegov »obraz«, podobo, masko ali gledališko vlogo. Sveti Bazilij je v tem izrazu, rabljenem v kontekstu trinitarnega nauka, videl težnjo, ki je lastna zahodni misli in se je že izrazila v sabelijanstvu: ta je namreć Oćeta, Sina in Svetega Duha pojmoval kot tri naćine ene same substance. S svoje strani pa so zahodni kristjani v izrazu »hipostaza«, ki so ga prevajali kot *substantia*, videli izraz triboštva, triteizma – in celo arijanstva. Vendar je cerkvenim oćetom naposled uspelo razćistiti vse nesporazume: izraz »hipostaza« je bil sprejet na Zahodu, kjer je pojmu »oseba« dal konkreten pomen; izraz »oseba«, *persona* ali *prósopon*, pa je bil sprejet in ustrezno razložen na Vzhodu. Tako se je

65 *Pegè gnóseos*, pogl. 39 in 42, PG, zv. 94, stolp. 605 in 612.

66 *Dialogus I, Immutabilis*, PG, zv. 83, stolp. 33 AB.

pokazala »zbornost« Cerkve in duhove osvobodila naravnih omejitev, ki so izhajale iz razlike mentalitet in kultur. Najsi so latinsko pišoči kristjani izražali skrivnost Trojice z izhodišča enega bistva, od koder so prišli do treh oseb, ali pa so Grki za izhodiščno točko raje imeli konkretnost treh hipostaz ter so v njih prepoznali eno naravo – vedno je šlo za isto dogmo o Trojici, ki jo je krščanstvo izpričevalo vse do razkola. Gregor iz Nazianza združuje obe stališči, ko pravi: »Ko govorim o Bogu, naj bi se poslušalci počutili kot obsijani z eno samo lučjo in s tremi lučmi. Pravim *tremi* v pomenu njihove samosvojesti kot hipostaz ali kot oseb (ne prerekajmo se okoli besed, vse dokler imajo enak pomen). Pravim *eno* v smislu *ousie* oziroma Božanstva. Obstaja namreč nerazdeljena razdelitev, skupnost v razlikovanju. Eden v Treh, to je Božanstvo. Trije, ki so en sam; s tem mislim na Tri, v katerih je Božanstvo, ali če rečem točneje, ki so Božanstvo.«⁶⁷ V neki drugi homiliji tako Gregor povzema svojo misel, pri čemer razločuje hipostatične značilnosti: »Ne biti rojen, biti rojen, izhajati – to troje označuje Očeta, Sina in Svetega Duha, tako da ohranja razlikovanje treh hipostaz v enoviti naravi in veličastnost Božanstva. Sin namreč ni Oče, ker je en sam Oče, a vendar (Sin) je to, kar je Oče. Sveti Duh, čeprav izhaja iz Boga, ni Sin, saj obstaja en sam edini Sin. In vendar (Duh) je to, kar je Sin. Eno so trije v božanstvu, in eno je troje v osebah. Tako smo se izognili edinosti Sabelija in trikratnosti današnje gnusne herezije (tj. arijanstva)«. ⁶⁸

Teološki pojem »hipostaza« v misli vzhodnih Očetov, očiščen aristotelske vsebine, pomeni manj posameznika in bolj osebo v sodobnem pomenu besede. Dejansko ima zamisel o človeški osebnosti, o tistem *osebнем*, zaradi česar je vsak posameznik na svetu neponovljivo bitje, absolutno neprimerljivo in nespeljivo na druge posamičnosti, torej sama ideja osebe svoje poreklo v krščanski teologiji. Antič-

67 *In sancta lumina, or. XXXIX, II, PG, zv. 36, stolp. 345 CD.*

68 *Or. XXXI (theologica V), 9, PG, zv. 36, stolp. 144 A.*

na filozofija je poznala samo posameznike. Človeška oseba se ne more izraziti v pojmi. Izmika se sleherni racionalni definiciji, celo vsakemu opisu, saj lastnosti, s katerimi bi jo želeli opisati, lahko najdemo tudi pri drugih posameznikih. Osebo lahko dojamemo le v življenju, z neposredno intuicijo, ali pa se sama izrazi v umetniškem delu. Ko pravimo »To je Mozart« ali »To je Rembrandt«, se vsakokrat nahajamo v osebni svet, ki nima sebi enakega. A vendar so – po besedah Janeza Damaščana – »človeške osebe ali hipostaze ločene in niso druga v drugi«; medtem ko je »v Sveti Trojici vse temu nasprotno ... hipostaze so namreč druga v drugi«. ⁶⁹ Delovanje človeških oseb se razlikuje, delovanje Božjih pa ne, ker ima Trojica eno samo naravo, torej tudi eno samo voljo, eno samo moč in eno delovanje. »Osebe,« nadaljuje Janez Damaščan, »niso zedinjene zato, da bi se pomešale, ampak da bi druga drugo vsebovale; med njimi obstaja medsebojno prežemanje [*tèn en allélais perichóresin échousi*] brez slehernega pomešanja ali zmešnjave, tako da niso niti ločene niti razdeljene po bitnosti, nasprotno temu, kar trdi Arijeva herezija. Naj vse izrečem z enim stavkom: Božanstvo je nerazdeljeno v posameznih (osebah), kakor da bi v treh soncih, ki bi se med seboj vsebovala, bila ena sama luč, saj bi se luči teh sonc med seboj povsem prežemale.« ⁷⁰ »Sleherna izmed treh hipostaz vsebuje enotnost prek svojega odnosa do drugih, ne le v odnosu do same sebe.« ⁷¹ Vsaka izmed hipostaz namreč vsebuje enotnost – eno naravo – na način, ki ji je svojski in ki – hkrati s tem, da jo razlikuje od drugih dveh oseb – kaže tudi neločljivo vez, ki zedinja vse tri. »Nerojenost, sinovstvo in izhajanje ... so edine razločujoče hipostatične lastnosti treh svetih hipostaz, ki so razločene nerazločljivo, ne po bitnosti, ampak po lastnostih lastne hipostaze,« pravi Damaščan. ⁷² »Oče, Sin in Sveti Duh so eno v vsem – razen

69 *De fide orthodoxa*, I, 8, PG, zv. 94, stolp. 828–829.

70 *Ibidem*, stolp. 829.

71 *Ibidem*, stolp. 828 C.

72 *Ibidem*, stolp. 821–824.

ko gre za nerojenost, sinovstvo in izhajanje.«⁷³

Potemtakem je odnos porekla edina lastnost hipostaz, ki jo lahko opredelimo kot nekaj, kar izključno pripada vsaki izmed njih posebej in se ne nahaja v drugih dveh. Vendar moramo ta odnos razumeti v apofatičnem smislu: gre predvsem za zanikanje, ki nam pokaže, da Oče ni ne Sin in ne Sveti Duh, da Sin ni ne Oče in ne Duh, da Sveti Duh ni ne Oče in ne Sin. Če bi to razumeli drugače, bi Trojico podvrgli kategoriji aristotelske logike, kategoriji odnosa. Če pa odnos porekla razumemo apofatično, potem kaže na razliko, vendar ne tudi na to, »kako« se vzpostavlja odnos med njimi. »Način porajanja in način izhajanja sta nepojmljiva ...« pravi Janez Damaščan. »Vemo, da obstaja razlika med porajanjem in izhajanjem, toda nikakor ne vemo, kakšna je.«⁷⁴ Že Gregor iz Nazianza je moral zavrtniti poskuse opredelitev izhajanj v Bogu. »Sprašuješ me – je rekel – kaj je izhajanje Svetega Duha? Povej mi najprej, kaj je Očetova nerojenost; tedaj bom zate jaz kot nekakšen fiziolog obravnaval Sinovo rojevanje in izhajanje Duha. Tako bova oba enako nora, ker sva se nespoštljivo vtikala v Božje skrivnosti.«⁷⁵ »Slišal si za porajanje? Ne raziskuj, kako je s tem. Slišal si, da Duh izhaja iz Očeta? Naj te ne muči radovednost o tem.«⁷⁶ Če odnosi porekla – nerojenost, sinovstvo in izhajanje –, na podlagi katerih razlikujemo tri hipostaze, vodijo našo misel k enotnemu izviru Sina in Svetega Duha, k izvornemu Božanstvu (*pegaía theótes*)⁷⁷, se pravi k Očetu, to še ne pomeni, da vzpostavljajo poseben odnos med Sinom in Svetim Duhom. Ti dve osebi se razlikujeta po različnih načinih svojega porekla: sin je rojen, Sveti Duh izhaja iz Očeta. To je dovolj za njuno razlikovanje.

Gregorjeva reakcija kaže, da so trinitarne spekulacije, ki se niso zadovoljile z obrazcem izhajanja Svetega Duha *dià*

73 *Ibidem*, stolp. 828 D.

74 *Ibidem*, stolp. 820 A, 824 A.

75 *Or. XXXI (Theologica V)*, 8, PG, zv. 36, stolp. 141 B.

76 *Or. XX, II*, PG, zv. 35, stolp. 1077 C.

77 Izraz je Dionizijev, *D. N. II*, 7, PG, zv. 3, stolp. 645 B.

hyioû, »prek Sina« ali »v odnosu do Sina« (izraz, ki ga najdemo pri očetih in ki najpogosteje pomeni poslanje Svetega Duha v svet po posredništvu Sina), iskale način, na katerega bi opredelile odnos med Sinom in Svetim Duhom, ki bi pojasnjeval njuno hipostatično poreklo. Ta odnos med osebama, ki imata svoje poreklo v Očetu, je bil vzpostavljen z zahodnim naukom o izhajanju Svetega Duha *ab utroque*, se pravi iz dveh oseb hkrati, iz Očeta *in Sina*. *Filioque* je bil edini dogmatski vzrok, osnovni vzrok ločitve med Vzhodom in Zahodom; vse druge doktrinarne razlike so le njegove posledice. Da bi razumeli, kaj so vzhodni kristjani hoteli zavarovati s svojim zavračanjem zahodne formulacije, bo dovolj, če primerjamo trinitarna nauka, kakršna sta si stala nasproti že sredi IX. stoletja.

Kakor smo že ugotovili, zahodne razlage trinitarne dogme najpogosteje začenjajo pri eni Božji naravi in potem govorijo o treh osebah, medtem ko grede Grki po nasprotni poti – od treh oseb k eni naravi. Tudi Sveti Bazilij je dajal prednost drugemu načinu ter kot začetno točko jemal to, kar je konkretno – pač v soglasju s Svetim pismom in bogoslužnim obrazcem pri krstu, ki imenuje Očeta, Sina in Svetega Duha. Tako misel ni mogla tavati naokrog; od razlage treh oseb je prehajala k temu, kar jim je skupno, k eni Božji naravi. Pa vendar sta bili obe poti enako legitimni, dokler nista predpostavljali (v prvem primeru) prednosti ene bitnosti pred tremi osebami ali (v drugem primeru) treh oseb pred eno naravo. Očetje so namreč uporabljali sinonima (*ousía* in hipostaza), da bi vzpostavili razlikovanje med naravo in osebami, vendar pri tem niso poudarjali ne prve ne drugih. Ko se utemeljuje oseba (ali osebe), se obenem utemeljuje narava, in narobe – narava je nepojmljiva zunaj oseb ali tako, da bi bila pred tremi osebami, pa najsi to velja samo v logičnem sosledju. Če se v enem ali drugem pomenu pokvari to ravnovesje med naravo in osebami, ki so hkrati absolutno identične in absolutno različne, se pojavi odklon

k sabelijanskemu unitarizmu (Bogu-bitnosti filozofov) ali pa k triboštvu, triteizmu. Grki so v formuli o izhajanju Svetega Duha od Očeta in Sina videli težnjo, da se v škodo dejanskega razlikovanja oseb poudari enotnost narave: odnosi med osebami po njihovem poreklu, ki Sina in Duha – prvega kot rojenega in drugega kot izhajajočega – ne vodijo takoj k skupnemu izviru, Očetu, tako postanejo sistem odnosov v enem bistvu, postanejo nekaj, kar je po logiki poznejše od bistva. In res sta Oče in Sin po zahodnem pojmovanju točki izhajanja Svetega Duha tako, da predstavljata eno naravo; po drugi strani Sveti Duh, ki je za zahodne teologe »vez med Očetom in Sinom«, označuje to naravno enost narav prvih dveh oseb. Hipostatične lastnosti (očetovstvo, rojenost, izhajanje) so bolj ali manj vsrkane v naravo ali bitnost, ki postaja princip enotnosti v Trojici. Ta je diferencirana po odnosih: do Sina je v očetovskem odnosu, do Svetega Duha pa je kot Oče in Sin. Namesto da bi bili odnosi lastnosti hipostaz, se z njimi identificirajo. Sveti Tomaž bo pozneje to tudi izrekel: »Ime ›oseba‹ označuje odnos,«⁷⁸ namreč notranji odnos bitnosti, ki to bitnost diferencira. Ne moremo zanikati razlike med tem pojmovanjem Trojice in tistim, ki ga podaja Gregor iz Nazianza, ko govori o »treh Svetostih, ki se zedinjajo v eno samo Moč in Božanstvo.«⁷⁹ Oče de Régnon je zelo točno opazil: »Latinska filozofija najprej obravnava naravo po sebi in gre potem k njenim nosilcem; grška filozofija najprej obravnava nosilce in potem vanje pronica, da bi našla naravo. Latinec pojmuje osebo kot modus narave, Grk pa naravo kot vsebino osebe.«⁸⁰

Grški cerkveni očetje so vedno trdili, da je princip enosti v Trojici – oseba Očeta. Kot počelo drugih dveh oseb je Oče tudi končni vir odnosov, iz katerega hipostazi dobivata svoje distinktivne lastnosti. S tem da Oče proizvaja osebi, postavlja

78 *Summa theologiae*, Ia, q. 29, a 4.

79 *In theophaniam*, or. XXXVIII, 8, PG, zv. 36, stolp. 320 BC.

80 *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 1, 433.

njuno poreklo (rojstvo in izhajanje) v odnos do edinstvenega načela Božanstva. Zato se je Vzhod zoperstavil formuli *flilioque*, ki je po njegovem mnenju slabila »monarhijo« Očeta: ali bi se morali odpovedati enosti, tako da bi priznali dve počeli Božanstva, ali pa bi enost morali utemeljiti predvsem v skupni naravi, ki bi tako prešla v ospredje in osebe spremenila zgolj v odnose znotraj enosti bistva. Za zahodnjake odnosi razločujejo prvotno enost; za vzhodnjake hkrati označujejo različnost in enost, ker so v odnosu do Očeta, ki je tako počelo kot povzemanje (*synkephalaíosis*) Trojice. V tem smislu je sveti Atanazij razumel izrek svetega Dionizija Aleksandrijskega: »Enost v Trojici pojmuje tako, da je ne delimo, Trojico povzemamo v enost tako, da je ne zmanjšujemo.«⁸¹ Na drugem mestu trdi: »Obstaja samo eno počelo Božanstva, torej gre za enovladje v najstrožjem pomenu.«⁸² »En sam Bog je, ker je en sam Oče,« so govorili grški očetje. Osebe in narava so postavljene tako rekoč hkrati in niti prve niti druga celo logično nimajo prednosti. Oče – *pegála theótes*, izvir vsega Božanstva v Trojici, proizvaja Sina in Svetega Duha, tako da jima priobčuje svojo naravo, ki ostaja ena in nedeljena, identična sama sebi v Treh. Izpričevati enost narave je za grške očete pomenilo priznavati Očeta kot edini izvir oseb, ki prejemajo od njega isto naravo. »Po moji presoji« – pravi Gregor iz Nazianza – »ohranjamo enega samega Boga s tem, da Sina in Duha povezujemo z enim Počelom tako, da ju ne sestavljamo in ne mešamo, ter tako, da oznanjamo identičnost bitnosti in tega, kar bom imenoval enotno in isto gibanje in voljo Božanstva.«⁸³ »Mi imamo enega samega Boga, ker obstaja eno samo Božanstvo. Ti, ki izhajajo, so v odnosu do *Enega*, iz katerega izhajajo, čeprav so hkrati *Trije*, kakor pravi vera ... Ko torej govorimo o Božanstvu, o prvem vzroku, o enovladju, se pojavlja *Eno*; in ko mislimo na tiste, v katerih je Božanstvo, na tiste, ki izhajajo iz prvega Počela

81 *De sententia Dionysii*, PG, zv. 25, stolp. 505 A.

82 *Contra Arrianos*, or. IV, 1, PG, zv. 26, stolp. 468B.

83 PG, zv. 35, stolp. 1073.

v isti predvečnosti in slavi, častimo Tri.«⁸⁴ Gregor tu tako približuje Božanstvo in osebo Očeta, da bi lahko pomislili, da ju sploh ne razlikuje. Na drugem mestu svojo misel precizira: »Ena je narava v Treh – in to je Bog; ko gre za edinost [*hénosis*], je to Oče, od katerega druga dva izhajata in v katerem se zbirata nepomešano, a vendar soobstoječe z Njim, neločeno po času, po volji ali moči.«⁸⁵ Janez Damaščan isto misel izraža z zanj značilno doktrinalno natančnostjo: »Oče ima bit sam po sebi in ni odvisen od drugega v tem, kar ima. Nasprotno, On je za vse izvir in počelo narave in načina bivanja ... Vse, kar imata Sin in Sveti Duh, celo svojo bit, imata prek Očeta. Če bi ne bilo Očeta, bi ne bilo niti Sina niti Duha. Če Oče nečesa ne bi imel, tega ne bi imela niti Sin niti Duh. Zaradi Očeta imata Sin in Duh vse, kar imata: vse imata zato, ker ima to Oče ... Ko v Bogu gledamo prvi vzrok, enovladje ... vidimo enovitost. Toda ko motrimo njiju, v katerih je Božanstvo ali, bolje rečeno, ki sta Božanstvo samo, se pravi osebi, ki izhajata iz prvega vzroka ... hipostazi Sina in Duha – tedaj častimo Trojico.«⁸⁶

Oče omogoča razlikovanje hipostaz v večnem gibanju ljubezni, »brezčasno in večno« (*achrónos kai agapetikòs*), kot je rekel sveti Maksim.⁸⁷ Oče naklanja svojo edinstveno naravo tako Sinu kot Svetemu Duhu, v katerih pa ta ostaja ena in nedeljena, čeprav jima je dana na različna načina, saj izhajanje Svetega Duha iz Očeta ni enako rojstvu Sina od istega Očeta. Sveti Duh, razodet prek Sina in skupaj s Sinom, kot Božja oseba obstaja tako, da izhaja iz Očeta, kot je to jasno zapisal sveti Bazilij: »Iz Očeta izhaja Sin, prek katerega so nastale vse stvari in s katerim je vedno in neločljivo spoznan Sveti Duh, saj o Sinu ne moremo misliti, če nas ne razsvetljuje Duh. Tako je po eni strani Sveti Duh, izvir vseh dobrot, poudarjenih stvarstvu, povezan s Sinom, s katerim ga mislimo

84 PG, zv. 36, stolp. 148 D–149 A.

85 *Ibidem*, stolp. 476 B.

86 PG, zv. 94, stolp. 821 C–824 B, 829 B.

87 PG, zv. 4, stolp. 221 A.

neločljivo, po drugi strani pa je njegova bit odvisna od Očeta, iz katerega izhaja. Posebnost njegove hipostatične lastnosti je potemtakem v tem, da je razodet po Sinu in skupaj z Njim in da obstaja tako, da izhaja iz Očeta. Kar pa zadeva Sina, ki po sebi in s seboj razodeva Duha, izhajajočega iz Očeta: le On sije z nerojeno lučjo, saj je edini Sin; to je Njegova lastnost, po kateri Ga razlikujemo od Očeta in od Duha in ki Ga osebno označuje. Ko gre za Boga, ki je nad vsemi, pa je osnovna lastnost njegove hipostaze ta, da je le on Oče, da ne izhaja iz nobenega počela; osebno ga označuje ravno ta lastnost.«⁸⁸ Janez Damaščan se izraža prav tako jasno, ko razlikuje osebe Svete Trojice, ne da bi jih podredil kategoriji odnosa: »Treba je vedeti naslednje: ne trdimo, da Oče izhaja iz kogar koli, ampak ga imenujemo Sinov Oče; ko gre za Sina, ga ne imenujemo ne Vzrok [*aition*] ne Oče, ampak trdimo, da prihaja od Očeta in da je Očetov Sin; trdimo tudi, da Sveti Duh izhaja iz Očeta in ga imenujemo Očetov Duh; ne pravimo pa, da izhaja iz Sina, ampak da je Sinov Duh [*ek tou Hyiou de to Pneuma ou legomen, Pneuma de Hyiou onomazomen*].«⁸⁹

Beseda in Duh, žarka istega sonca ali »novi sonci«,⁹⁰ sta neločljiva v svojem delu razodevanja Očeta, a vendar neizrekljivo razločena, kot osebi, ki izhajata iz istega Očeta. Če – v skladu z latinskim obrazcem – tu vpeljemo nov odnos porekla, tako da bi Sveti Duh izhajal iz Očeta in Sina, potem »monarhizem«, enovladje Očeta, osebni odnos, ki ustvarja enost hkrati kot trojstvo, odstopi svoje mesto drugemu pojmovanju – pojmovanju ene substance, v kateri odnosi nastopajo zato, da bi ustvarili razločevanje med osebami, in kjer je Sveti Duh zgolj medsebojna vez med Očetom in Sinom. Če smo občutili razlikujoči se poudarek teh dveh trinitarnih nauk, bomo razumeli, zakaj so se vzhodni kristjani vedno postavljali v bran neizrekljivosti, apofatičnosti izhajanja

88 PG, zv. 32, stolp. 329 C–332 A.

89 PG, zv. 94, stolp. 832 AB.

90 PG, zv. 36, stolp. 169 B.

Svetega Duha iz Očeta, edinstvenega izvira oseb, proti bolj racionalni doktrini, ki s tem, da Očeta in Sina postavlja kot skupno počelo Svetega Duha, postavi obče nad osebno. Tak nauk stremi k zmanjševanju vrednosti hipostaz, s tem da pomeša osebi Očeta in Sina v naravnem deju izhajanja in tako osebo Svetega Duha reducira na povezavo med njima.

Ko so vzhodnjaki vztrajali pri enovladju, monarhiji Očeta, edinstvenem izviru božanstva in počelu enotnosti treh oseb, so branili pojmovanje Trojice, ki so ga imeli za bolj konkretnega, bolj osebnostnega. Toda lahko se vprašamo, ali ta triadologija ne omogoča nasprotnega pretiravanja, ali ne postavlja osebe pred naravo. To bi se npr. zgodilo, če bi narava dobila značaj občega razodetja oseb, kakor se zgodi v sofiologiji Sergija Bulgakova,⁹¹ sodobnega ruskega teologa, čigar nauk, podobno kot Origenov, kaže na možnost nevarnih odklonov vzhodne misli ali pa vsaj na pohujšanje, ki je značilno za rusko misel. Pravoslavno izročilo je enako oddaljeno od tega vzhodnega pretiravanja kot od njegove zahodne antiteze. Kakor smo videli, osebe obstajajo ravno zato, ker imajo naravo; samo njihovo izhajanje sestoji v tem, da prejmejo Očetovo naravo. Druga pripomba je videti bolj utemeljena: ali ni monarhija Očeta izraz subordinacionizma? Ali ne dobi Oče, edinstveni izvir, v tem nauku značaj Božje osebe *par excellence*? Gregor iz Nazianza je predvidel to težavo: »Rad bi na tem mestu kot največjega slavil Očeta, Njega, od katerega sta enaka dobila svojo enakost, tako kot tudi svojo bit ... a bojim se, da ne bi iz Počela naredil Počela neenakopravnih in da ga ne bi v želji, da bi ga povzdignil, užalil, saj veličastvo Počela ni v tem, da ponižujemo tista dva, ki izhajata iz Njega.«⁹² »Božanstvo ... brez višje stopnje, ki bi poviševala, ali nižje stopnje, ki bi zmanjševala, na vsak način

91 Oče Sergej Bulgakov razume Boga kot »trihipostazno Osebo«, ki se razodeva v »ousiji«, bitnosti – Modrosti. Glej »Božje jagnje«, 1. pogl., paragrafi 2 in 3.

92 PG, zv. 36, stolp. 419 B.

enako, na vsak način isto, kot sta na nebu eno in isto lepota in veličastvo. To je neskončna so-naravnost treh neskončnosti. Celoten Bog, vsak vzet v sebi, tako Sin kot Oče, tako Sveti Duh kot Sin, pri tem vsak ohranjajoč svoj osebnostni značaj; Bog, Trojica, dojeta skupaj. Vsak (izmed njih) je Bog – zaradi enobistvenosti; trije so (en) Bog – zaradi monarhije.«⁹³

Tako je apofatična misel očetov, ki je oblikovala dogmo Trojice, v razlikovanju narave in hipostaz znala ohraniti njihovo skrivnostno enakovrednost: Bog je »na isti način monada in triada«, je zapisal Maksim Spoznavalec.⁹⁴ To je konec poti, ki nima konca, konec neskončnega vzpona: Nespoznavni se razodeva prav s tem, da je nespoznaven, ker je njegova nespoznavnost prav v tem, da Bog ni le narava, ampak tri osebe. Nespoznavna bitnost je taka, kolikor je bitnost Očeta, Sina in Svetega Duha. Bog je nespoznaven, ker je Trojica in se tudi razodeva kot Trojica. Tu je zadnja beseda apofatizma: razodetje Svete Trojice kot začetnega dejstva, absolutne resničnosti, ki se ne more deducirati, pojasniti ali odkriti tako, da bi izhajali iz kake druge resnice, saj ni ničesar, kar bi bilo pred njo. Apofatična misel, ki se odreka sleherni opori, najde oporo v Bogu, čigar nespoznavnost se odkriva kot Trojica. Tukaj misel dobi neomajno stanovitnost, teologija najde svoj temelj, nevednost postane védenje. V očeh vzhodne Cerkve je govor o Bogu vedno konkreten: »Bog Abrahama, Izaka in Jakoba, Bog Jezusa Kristusa« je vedno Trojica – Oče, Sin in Sveti Duh. Ko pa, nasprotno, skupna Božja narava v pojmovanju trinitarne dogme stopi v ospredje, se verska resničnost Boga-Trojice nujno vsaj nekoliko izbriše in s tem omogoči neko filozofijo bistva.⁹⁵ Sama ideja zveličanja dobi na Zahodu nekoliko intelektualen poudarek in se predstavlja kot videnje Božje bitnosti. Osebni odnos človeka do živega Boga nima

93 *Ibidem*, stolp. 417 B.

94 PG, zv. 90, stolp. 1125 A.

95 »Kot kaže, je dogma o Božji edinosti v našem času nekako použila dogmo o Trojici, o kateri imamo le še spomin« (Th. de Régnon, *Études de théol. positive sur la Sainte Trinité*, I, str. 365).

več opraviti s Trojico, ampak ima za svoj predmet osebo Kristusa, ki nam razodeva Božjo bitnost. Krščanska misel in življenje postajata kristocentrična⁹⁶ in se vežeta predvsem na človeško naravo utelešene Besede; lahko rečemo, da ta postane njuno sidro odrešitve. V doktrinalnih pogojih, značilnih za Zahod, je dejansko vsaka povsem teocentrična spekulacija v nevarnosti, da bistvo obravnava pred osebami in tako postane mistika »božanskega brezna« (prim. »Gottheit« Mojstra Eckharta), brezosebni apofatizem božanstva-niča, ki je pred Trojico. Tako se v paradoksnem ovinku prek krščanstva vračamo k novoplatonski mistiki.

V izročilu vzhodne Cerkve pa ni prostora za teologijo in še manj za mistiko Božje bitnosti. Za to duhovnost končni cilj, zveličanje v nebeškem kraljestvu, ni videnje bistva, ampak predvsem deleženje v božanskem življenju Svete Trojice, stanje poboženja »soudeležencev v Božji naravi«, bogov, ki so preustvarjeni po neustvarjenem Bogu in imajo po milosti vse, kar ima Sveta Trojica po naravi.

Za pravoslavno Cerkev je Trojica neomajni temelj vse religiozne misli, vse pobožnosti, vsega duhovnega življenja in izkušnje. Ko iščemo Boga, ko iščemo polnost biti, smisel in cilj eksistence, iščemo Trojico. Ta je prvotno razodetje in izvir vsakega razodetja, pa tudi vse biti. Sveta Trojica je dominantna naše religiozne zavesti: sprejeti jo moramo kot dejstvo, pri čemer se očitnost in nujnost tega dejstva lahko utemelji le v njem samem. Pavel Florenski,⁹⁷ sodobni ruski teolog, pravi, da za človeško misel ni druge téme razen tri-

96 Da bi se izognili odvečnemu posploševanju, moramo poudariti, da je npr. cistercijanska mistika po svojem navdihu ostala trinitarna. To velja predvsem za Vilijema iz Saint-Thierryja. Njegov nauk je pod močnim vplivom grških očetov. Ker se je njegova misel razvijala v duhu vzhodne teologije, je skušala omiliti filiokvizem. Glej J. M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre*, Bruges 1942, str. 102–110.

97 Glej poglavje, ki je Trojici posvečeno v knjigi *Stolp i utverždenie istini*, Moskva 1914.

nitarnе antinomije, če želi najti absolutno stabilnost; če pa misel zavrže Trojico kot edinstveni temelj celotne resničnosti in vsakega mišljenja, se poda na pot brez izhoda in se konča v aporijah, v norosti, v razcepljenosti biti, v duhovni smrti. Ni druge izbire razen izbire med Trojico in peklom. Dejansko je to »krucialno« – ključno, »križno« – vprašanje v dobesednem pomenu: trinitarna dogma je križ človeške misli. Apofatični vzpon je vzpon na Kalvarijo. Zato se nobena filozofska spekulacija nikoli ni mogla dvigniti do skrivnosti Svete Trojice. Zato je tudi človeška misel lahko sprejela to polno razodetje Božanstva šele po križu Kristusa, ki je premagal smrt in brezno pekla. Zato navsezadnje razodetje Trojice sije v Cerkvi kot nekaj čisto verskega, kot zborna resnica *par excellence*.

Četrto poglavje

NEUSTVARJENE ENERGIJE

Razodetje Boga-Trojice, Očeta, Sina in Svetega Duha, je temelj celotne krščanske teologije; to je teologija sama v pomenu, ki so ga grški očetje dali tej besedi: zanje je namreč najpogosteje pomenila skrivnost Trojice, razodeto v Cerkvi. To pa ni le temelj, ampak tudi skrajni cilj teologije, saj po misli Evagrija Pontskega, ki jo je še razvil sveti Maksim, spoznati skrivnost Trojice v njeni polnosti pomeni biti v popolnem zedinjenju z Bogom, doseči poboženje človeške biti, vstopiti v Božansko življenje, v samo življenje Svete Trojice, postati »soudeleženec v Božji naravi« (*theías koinonòs phýseos*), kot je zapisal sveti Peter (prim. 2 Pt 1, 4). Trinitarna teologija je torej bogoslovje zedinjenja, mistično bogoslovje, ki se sklicuje na izkušnjo in predpostavlja pot progresivne spremembe ustvarjene narave, vse tesnejšo udeleženo človeške osebe v Bogu-Trojici.

Besede svetega Petra so jasne: *divinae consortes naturae*, »soudeleženci v Božji naravi«. Ne puščajo prostora za dvom o realnem zedinjenju z Bogom, ki nam je obljubljen in napovedano kot skrajni cilj, kot zveličanje v prihodnjem veku. Bilo bi neresno – in grešno – v tem videti zgolj poudarjen izraz ali metaforo. Hoteti se izogniti težavam tako, da oropamo za pomen besede razodetja, ki lahko oporekajo našim mislim, ker se ne skladajo s tem, kar se nam zdi glede Boga primerno, bi bilo pač preveč preprosta eksegeza. Vendar je popolnoma legitimno, da skušamo opredeliti pomen izraza, ki se nam zdi nasproten drugim pričevanjem Svetega Pisma in izročilu, ki govori o absolutni nepriobčljivosti Božje biti. Mogoče bi bilo sestaviti dva niza protislovnih tekstov, vzetih iz Pisma ali iz spisov cerkvenih očetov: niz besedil, ki priču-

jejo o nedostopnosti Božje narave, in niz drugih besedil, ki trdijo, da se Bog priobčuje, da se daje ljudem izkusiti in da se z njim lahko resnično zedinimo. Ko sveti Makarij Egiptovski (ali Psevdo-Makarij, če hočete – psevdonimnost avtorja ne spremeni ničesar glede izjemne vrednosti mističnih spisov, ki so znani pod njegovim imenom) govori o duši, ki vstopa v zedinjenje z Bogom, vztraja pri absolutni razliki narav, in sicer tudi takrat, ko sta zedinjeni: »On je Bog, duša ni Bog; on je Gospod, ona je sužnja; On je Stvarnik, ona je ustvarjeno bitje ... nič ni skupnega njunima naravam.«⁹⁸ Toda po drugi strani isti avtor govori o »preobrazbi duše v Božjo naravo.«⁹⁹ Bog je torej po Makariju popolnoma nedosegljiv, a se obenem resnično priobčuje ustvarjenim bitjem: ne ena ne druga stran te antinomije se nikakor ne moreta ukiniti ali kakor koli zmanjšati. Če se namreč krščanska mistika ne more prilagoditi zgolj presežnemu Bogu, se toliko manj sme prilagoditi nekemu zgolj imanentnemu Bogu, dostopnemu stvarstvu. Gilson je zelo dobro izrazil ta temeljni princip duhovnega življenja: »Le za trenutek in v eni točki zrušite pregrado, ki jo med človeka in Boga postavlja naključnost biti, in človeka boste oropali njegove mistike. Človek lahko biva brez vsakega boga, ki ni nedosegljiv, ne more pa biti brez Boga, ki je po svoji naravi nedostopen.«¹⁰⁰

Resnično zedinjenje z Bogom in mistična izkušnja nasploh postavljata krščansko teologijo pred antinomično vprašanje o dostopnosti nedostopne (Božje) narave. Kako more biti Bog – Sveta Trojica – predmet zedinjenja ali na splošno mistične izkušnje? To vprašanje je sredi XIV. stoletja na krščanskem Vzhodu izzvalo zelo žive teološke debate, ki so pripeljale do koncilskih rešitev, zelo pomembnih za poznejše pravoslavno izročilo. Sveti Gregor Palamas, solunski nadškof, osrednja osebnost na cerkvenih zborih tega izjemnega

98 PG, zv. 34, stolp. 816 B.

99 *Ibidem*, stolp. 784 C.

100 *La théologie mystique de saint Bernard*, str. 143–144.

obdobja bizantinske teologije, je vprašanju nedostopnega in dostopnega božanstva posvetil dialog z naslovom *Teofan*. V razlagi besed svetega Petra o »soudeležencih v Božji naravi« pravi, da ima ta izraz antinomičen značaj in da je s tem podoben trinitarni dogmi. Kakor je Bog hkrati eden in trije, »je Božja narava hkrati nedostopna in v nekem smislu dostopna. Postajamo udeleženci v Božji naravi, a nam vendar ostaja popolnoma nedostopna. Treba je trditi oboje hkrati in ohranjati to antinomijo kot kriterij pobožnosti.«¹⁰¹

Na kakšen način torej lahko vstopimo v zedinjenje s Sveto Trojico? Če bi bili lahko v nekem trenutku zedinjeni s samo bitnostjo Boga, če bi bili udeleženi v njej vsaj v majhni meri, v tem trenutku ne bi bili to, kar smo, ampak bi bili Bog po naravi. Bog ne bi bil Trojica, ampak Bog, ki bi bil *myriohypóstatos*, »z nepreštevno mnogo hipostazami«, saj bi imel toliko hipostaz, kolikor oseb bi sodelovalo v njegovi bitnosti. Potemtakem Bog v svoji bitnosti ostaja nedostopen. Smemo reči, da se zedinjamo z eno od Božjih oseb? To bi bilo hipostatično zedinjenje, ki je svojsko edino Sinu, Bogu, ki je postal človek, ne da bi prenehal biti druga oseba Svete Trojice. Čeprav smo soudeleženi v isti človeški naravi in čeprav v Kristusu dobivamo ime Božjih sinov, ne postajamo božanska hipostaza Sina že s samim dejstvom Božjega utelešenja. Potemtakem ne moremo biti soudeleženi niti v bitnosti niti v hipostazah Trojice. A vendar Božja obljuba nikakor ni iluzija: poklicani smo, da postanemo udeleženci v Božji naravi. Iz tega razloga moramo govoriti o neizrekljivi razliki v samem Bogu, ki je drugačna od razlike bitnosti in oseb: razliki, po kateri je Bog popolnoma nedostopen in hkrati v nekem drugem smislu dostopen. To je razlika med Božjo bitnostjo – ali njegovo naravo v ožjem smislu –, bitnostjo, ki je nedostopna, nespoznavana, nepriobčljiva, in Božjimi »energijami« (*enérgeiai*) ali delovanji, naravnimi močmi, ki so neločljive od bitnosti, silami, v katerih Bog deluje navzven, v katerih se razodeva, priobčuje in daruje. »Razsvetlitev in pobožujoča

101 PG, zv. 150, stolp. 932 D.

milost ni bitnost, ampak Božja energija,«¹⁰² to je »skupna sila in delovanje Trojice«. ¹⁰³ Kakor zapiše Palamas: »Ko trdimo, da je Božja narava udeležljiva, a ne po sebi, temveč v svojih energijah, ostajamo znotraj spoštljivih meja pobožnosti«. ¹⁰⁴

Potreba po razjasnitvi dogmatskih temeljev zedinjenja z Bogom je primorala vzhodno Cerkev k formuliranju nauka o realnem razlikovanju med Božjo bitnostjo in energijami. Gregor Palamas ni bil avtor tega nauka. To razlikovanje – dogmatsko sicer manj jasno formulirano – najdemo pri večini grških cerkvenih očetov, celo pri tistih iz prvih stoletij krščanstva. V to smer gre splošno izročilo vzhodne Cerkve, tesno povezano s trinitarno dogmo.

Misel očetov je v »teologiji« v ožjem pomenu videla nauk o Božji biti po sebi, o Sveti Trojici; Trojica, ki je spoznana v odnosih do ustvarjene biti, v zunanjih pojavitvah Boga, pa za očete ostaja v območju »ojkonomije«. ¹⁰⁵ Cerkveni pisatelji prvih stoletij pred nicejsko dogmo so pogosto mešali te dve ravni, ko so govorili o osebi Besede kot o *Lógos prophorikós* (= izrečenem Logosu), ki je razodel božanskost Očeta. Tako, v pomenu Božje ojkonomije, so včasih Logosa imenovali Očetova »sila«, »moč« (*dýnamis*) ali »delovanje« (*enéргеia*). Atenagora ga je poimenoval »Božja ideja in energija«, ki se razodeva v stvarstvu. ¹⁰⁶ Tekst svetega Pavla (Rim 1, 20) o nevidnosti Boga, njegovi večni moči in božanskosti (*hé te aídios autoû dýnamis kai theótes*), ki sta vidni od stvarjenja sveta, je bil enkrat razložen v pomenu Logosa, »Moči in Modrosti«, ki razodeva Očeta, drugič pa v točnejšem pomenu »energij« oziroma skupnih delovanj Svete Trojice, ki so v stvarstvu razkrile to, »kar o Bogu lahko spoznamo« (*tò gnostòn tou*

102 Gregor Palamas, *Capita physica, theologica, moralia et practica* (68 in 69), PG, zv. 150, stolp. 1169.

103 *Ibidem*, stolp. 941 C.

104 *Ibidem*, stolp. 937 D.

105 *Oikonomía* dobesedno pomeni graditev ali upravljanje hiše, ukaz in povelje.

106 PG, zv. 6, stolp. 908 B.

Theoú), kot piše v istem besedilu svetega Pavla (*ibidem*, 19). V tem pomenu sveti Bazilij govori o razodevajoči vlogi energij, tako da jih zoperstavlja nespoznavni bitnosti: »Čeprav trdimo, da svojega Boga poznamo po njegovih energijah, niti najmanj ne obljublamo, da ga bomo dosegli v njegovi bitnosti sami. Če se namreč njegove energije spuščajo k nam, njegova bitnost ostaja nedostopna.«¹⁰⁷ Enobitnostna Trojica se daje v stvarstvu spoznati prek svojih naravnih energij.

Avtor areopagitskih spisov v Bogu zoperstavlja »zedinjenja« (*henóseis*) in »razločevanja« (*diakríseis*). »Zedinjenja« so »skrivnostna prebivanja, ki se niti najmanj ne razodevajo«, nadbitnostna narava, kjer Bog počiva v nekakšni absolutni spokojnosti, brez vsake zunanje manifestacije. »Razlikovanja« pa so, nasprotno, izhodi (*proódoi*) Boga v zunanost, njegove pojavitve (*ekpháneseis*), ki jih Dionizij imenuje tudi sile ali moči (*dynámeis*), v katerih je udeleženo vse, kar obstaja, in prek katerih se Bog daje spoznati v svojem stvarstvu.¹⁰⁸ Zoperstavljenost dveh poti spoznavanja Boga, negativne in pozitivne teologije, je za Dionizija utemeljena v tem neizrekljivem, a realnem ločevanju med nespoznavno bitnostjo in razodevajočimi energijami, med »zedinjenji« in »razločevanji«. Sveto Pismo nam Boga razodeva tako, da Božja imena oblikuje na podlagi energij, v katerih se Bog priobčuje, čeprav ostaja po svoji bitnosti nedosegljiv, na podlagi energij, v katerih se deli, čeprav ostaja enostaven, pomnožuje, čeprav ostaja enoten, saj v njem »enotnost prevladuje nad razlikovanjem«.¹⁰⁹ To pomeni, da razločevanja niso deljenja ali razlikovanja v Božji biti. Energije, moči (*dynámeis*), v katerih Bog nastopa na zunaj, so Bog sam, a ne v svoji bitnosti. Maksim Spoznavalec izraža isto misel, ko pravi: »V Bogu smo lahko udeleženi s tem, kar nam sam priobčuje, a vendar ostaja nepriobčljiv po svoji bitnosti.«¹¹⁰ Janez Damaščan

107 *Epistola 234 (Ad Amphiloichium)*, PG, zv. 32, stolp. 869 AB. Glej tudi *Adversus Eunomium*, II, 32, PG, zv. 29, stolp. 648.

108 *O Božjih imenih*, PG, zv. 3, stolp. 640.

109 *Ibidem*, stolp. 649–652.

110 *V Panoplia dogmatica* Evtimija Zigabena, PG, zv. 130, stolp. 132 A.

povzema in precizira misel Gregorja iz Nazianza: »Vse, kar rečemo o Bogu s trdilnimi izrazi, ne govori o njegovi naravi, ampak o tem, kar njegovo naravo obdaja.«¹¹¹ Božje energije označuje z ekspresivnima podobama »gibanja« (*kínesis*) in »Božjega elana« (*éxalma Theoû*).¹¹² Skupaj z Dionizijem grški cerkveni očetje energije imenujejo tudi »žarki božanstva«, ki pronicajo v ustvarjeni svet. Gregor Palamas jih je imenoval preprosto »božanskost«, »neustvarjena luč« ali »milost«.

Prisotnost Boga v njegovih energijah so očetje razumeli v realističnem pomenu. Ne gre za dejavno prisotnost vzroka v njegovih posledicah: energije niso posledice vzroka – Boga – tako kot ustvarjena bitja; energije tudi niso ustvarjene, proizvedene iz nič, ampak se večno izlivajo iz enotne bitnosti Trojice. So presežki Božje narave, ki se ne more omejiti, ki je več kot bitnost. Lahko rečemo, da energije označujejo način obstoja Trojice zunaj njene nedostopne bitnosti. Bog potemtakem obstaja obenem v svoji bitnosti in zunaj nje. Palamas se sklicuje na Cirila Aleksandrijskega, ko oznanja: »Energiji je lastno ustvarjanje, naravi pa porajanje.«¹¹³ Če bi zanikali resnično razlikovanje med bitnostjo in energijo, ne bi mogli določiti jasne meje med izhajanjem Božjih oseb in stvarjenjem sveta; oboje bi bilo na enak način naravno dejstvo.¹¹⁴ Bit in delovanje Boga bi bila v tem primeru istovetna, saj bi imela enak značaj nujnosti, kakor je sklepal sv. Marko Efeški (XV. st.).¹¹⁵ V Bogu je zato treba razlikovati med eno naravo, tremi hipostazami in neustvarjenimi energijami, ki izhajajo iz narave, a se v razodetnem izhajanju ne ločijo od nje.

Če smo po energijah udeleženi v Bogu po meri svojih lastnih zmožnosti, to še ne pomeni, da se Bog v svojih izha-

111 Gregor iz Nazianza, *In theophaniam*, or. XXXVIII, 7, PG, zv. 36, stolp. 317 B; Janez Damaščan, *De fide orth.*, I, 4, PG, zv. 94, stolp. 800 BC.

112 *Ibidem*, stolp. 860 B.

113 PG, zv. 150, stolp. 1220 D.

114 *Ibidem*, stolp. 1189 B.

115 Prim. njegova *Capita syllogistica*, v: W. Gass, *Die Mystik des N. Cabasilas*, Grieswald 1849, str. 217.

janjih *ad extra* (navzven) ne pojavlja celostno. Bog v svojih energijah ni zmanjšan: totalno je prisoten v slehernem žarku svoje božanskosti. Ogniti se moramo napačnima predstavama, ki ju lahko imamo glede Božjih energij:

1. Energija ni Božja funkcija v odnosu do stvarstva, čeprav Bog ustvarja in deluje s pomočjo svojih energij, ki pronicajo v vse, kar obstaja. Stvarstvo bi lahko ne obstajalo, pa bi se Bog vseeno razodeval zunaj svoje bitnosti, kot sonce sije v svojih žarkih zunaj sončne krogle, najsi obstajajo ali ne obstajajo bitja, ki so sposobna sprejeti svetlobo. Seveda so izrazi, kot sta »bi se razodeval« in »zunaj«, tukaj neprimereni, saj »zunaj« ni obstajal do stvarjenja in si »razodevanja« ne moremo predstaviti zunaj okolja, ki je tuje temu, kar se razodeva. Ko uporabljamo te nebogljene izraze, neustrezne prisposodbe, le opozarjamo na absolutni, ne-relativni značaj naravne sile ekspanzije, ki je večno svojska Bogu.

2. Ustvarjeni svet ne postaja neskončen in sovečen Bogu že s samim dejstvom, da obstajajo taka Božja naravna izhajanja in energije. Energije ne implicirajo nikakršne nujnosti stvarjenja, ki je svobodno dejstvo Božje energije, določene le z odločitvijo skupne volje treh Božjih oseb. Stvarjenje je akt Božje volje, ki postavlja zunaj Božje biti nov subjekt, *ex nihilo*, iz nič. »Okolje« samega razodevanja pa je večno: to je Božje veličastvo.

Filaret Moskovski ta nauk vzhodne Cerkve izraža v božični pridigi, ko razlaga angelski spev *Gloria in excelsis Deo* (*Slava Bogu na višavah*). Takole pravi: »Bog je od vekomaj imel polnost svojega veličastva ... Veličastvo je razodetje, odraz, oblačilo notranje popolnosti. Bog je od vekomaj odprt samemu sebi v večnem rojstvu enobistvenega Sina in v večnem izhajanju enobistvenega Duha; tako Njegova enovitost v Sveti Trojici sije z bitnostnim, neminljivim in nespremenljivim veličastvom. Bog Oče je *Oče veličastva* (Ef 1, 17); Božji Sin je *odsvit Njegovega veličastva* (Heb 1, 3), a je tudi sam imel *pri Očetu veličastvo, preden je bil svet* (Jn 17, 5); na isti način je Duh Božji *Duh veličastva* (1 Pt 4, 14). V svojem no-

tranjem veličastvu blaženi Bog živi nad vsakim veličastvom, niso mu potrebne nobene priče in v njem ne more biti nihče udeležen. Vendar zato, ker želi po svoji neskončni dobroti in ljubezni priobčiti svojo blaženost in imeti milostne udeležence v svojem veličastvu, pošilja svojo neskončno popolnost tako, da se razodeva v njegovem stvarstvu. Božje veličastvo se kaže nebeškim silam, odseva v človeku, oblači se v lepoto vidnega sveta. Veličastvo daruje, vsi, ki so v njem udeleženi, ga sprejemajo, pa vendar se ono vrača k Njemu: iz tega – če smemo tako reči – kroženja Božjega veličastva sestojita blaženo življenje in sreča stvarstva.«¹¹⁶

V stvarstvu, v omejenih in spreminjajočih se bitjih, ki so iz nič ustvarjena z aktom Božje volje, počivajo neskončne in večne energije ter povzročajo, da v vsem sije veličastvo Boga. Pojavljajo pa se tudi zunaj vsega, kot božanska luč, ki je ustvarjeni svet ne more vsebovati. To je nedostopna luč, v kateri po besedah apostola Pavla (1 Tim 6, 16) prebiva Bog, »ki prebiva v nedostopni luči, ki je nihče izmed ljudi ne vidi niti ne more videti«. To je veličastvo, v katerem se Bog pojavlja pravičnikom Stare Zaveze, večna svetloba, ki prežema Kristusovo človeškost in so jo apostoli videli ob spremenjenju na gori Tabor; to je neustvarjeno in poobožujoče veličastvo, ki so ga bili deležni svetniki žive Cerkve, ker so živeli zedinjeni z Bogom; navsezadnje je to Božje kraljestvo, kjer bodo pravičniki sijali kot sonce (Mt 13, 43). Sveto pismo je polno besedil, ki po izročilu vzhodne Cerkve govorijo o Božjih energijah. Tak je npr. naslednji odlomek iz Habakuka (3, 3-4): »Bog prihaja iz Temana, Sveti z gore Paran. Njegovo veličastvo pregrinja nebo in njegova hvala napolnjuje zemljo. Svit postaja kakor svetloba, iz njegove roke izhajajo žarki, tam je skrivališče njegove moči.«

Dogma o Božjih energijah očitno ni abstraktno pojmovanje niti povsem intelektualno razločevanje: pri njej gre za versko resničnost, ki je zelo konkretna, čeprav jo težko

116 *Slova i reči*, zv. II, str.36–37.

miselno zaobjamemo. Zato se ta nauk izraža antinomično: energije po svojem izhajanju uvajajo neizrekljivo *distinkcijo* (niso Bog v svoji bitnosti), hkrati pa – kot neločljive od bitnosti – izpričujejo *enovitost* neločljive Božje biti. Nasprotniki Gregorja Palamasa, vzhodni teologi, ki so bili pod močnim vplivom tomizma (npr. kalabrijski menih Barlaam, ki je študiral v Italiji, in Akindin, grški prevajalec *Summae theologicae*), so v realnem razlikovanju med bitnostjo in energijami videli napad na Božjo enovitost ter so Palamasa obtožili diteizma (dvo-boštva) in celo politeizma. Ker jim je bil tuj apofatični in antinomični duh vzhodne teologije, so proti njemu branili pojmovanje Boga, po katerem je Bog predvsem enovita bitnost, v kateri imajo celo hipostaze značaj odnosov te bitnosti. Filozofija Boga kot čistega deja (*actus purus*) ne more pristati na nekaj, kar bi bilo Bog, ne da bi imelo Božjo bitnost. Po njenem mnenju naj bi bil Bog tako rekoč omejen s svojo bitnostjo. Kar ni bitnost, ni del Božje Biti, ni Bog. Za Barlaama in Akindina so zato Božje energije bodisi bitnost sama kot čisti dej ali pa proizvodi zunanjih delovanj bitnosti, se pravi ustvarjene posledice, ki imajo bitnost za svoj vzrok; z drugimi besedami, ustvarjena bitja. Za Palamasove nasprotnike sicer obstaja Božja bitnost, obstajajo njeni ustvarjeni učinki, vendar ne obstajajo neustvarjena Božja delovanja (energije). V odgovoru na kritike je solunski nadškof te vzhodne tomiste postavil pred naslednjo dilemo: ali bodo morali priznati razliko med bitnostjo in delovanjem, toda tedaj bodo morali – če hočejo ostati zvesti svojemu filozofskemu pojmovanju bitnosti – prišteti k stvarstvu tudi Božje veličastvo, luč Kristusovega spremenjenja na gori Tabor in milost, ali pa bodo to razliko zanikali, a bodo morali zato poistovetiti spoznavno in nespoznavno, bitnost in milost.¹¹⁷ V obeh primerih realno poboženje postane nemogoče. Tako se obramba Božje preprostosti na podlagi filozofskega pojmovanja bitnosti izteče v sklepe, ki so nesprejemljivi za pobožnost in nasprotni izročilu vzhodne Cerkve.

117 PG, zv. 150, stolp. 929 BC.

Za Gregorja Palamasa – tako kot za slehernega vzhodnega teologa, ki je globoko apofatičen – se Božja preprostost ne more utemeljiti v pojmu preproste bitnosti. Izhodišče njegove misli je Trojica, ki je popolnoma preprosta navzlic razlikovanju med naravo in osebami ter tudi med samimi osebami. Ta preprostost je antinomična, tako kot vsaka doktrinarna trditev, ki se nanaša na Boga: ne izključuje razlikovanja, a ne priznava niti razločitev niti delitev v Božji biti. Sveti Gregor iz Nise je lahko dejal, da je človeški um preprost kljub razlikam v svojih zmožnostih: kaže se namreč kot raznolik, ko se približuje predmetom spoznanja, a ostaja od njih ločen, saj s svojo bitjo ne prehaja v druga bitja. Pri tem seveda človeški um ni »nad imeni«, kakor so »nad imeni« tri Božje osebe, ki imajo v svojih skupnih energijah vse, kar lahko predcramo Božji naravi.¹¹⁸ Preprostost ne pomeni uniformnosti ali nerazlikovanja, sicer krščanstvo ne bi bilo religija Svete Trojice. Na splošno velja, da prepogosto pozabljamo, kako je ideja Božje preprostosti – vsaj tista, ki jo predstavljajo v učbenikih teologije – prej sad človeške filozofije kot Božjega razodetja.¹¹⁹ Marko Efeški se je zavedal težav filozofske misli, ki v Bogu ne more misliti drugega principa obstoja razen bitnosti in ne zmore spraviti razlikovanja s preprostostjo. Zato je začrtal podobo modre cerkvene ojkonomije, ki se v vsakem obdobju prilagaja človekovim zmožnostim sprejetja resnice. Takole pravi: »Naj nas ne preseneča, če pri starih ne najdemo jasne razlike med Božjo bitnostjo in Njegovimi delovanji. Če so v našem času, po svečani potrditvi resnice in vseobčega priznanja božanskega enovladja, privrženci profane znanosti v Cerkvi uspeli narediti tako zadrego in jo obtožiti politeizma,

118 *Ibidem*, stolp. 949. Tekst Gregorja iz Nise, na katerega misli Gregor Palamas, je nedvomno iz *De hominis opificio*, XI, PG, zv. 44, stolp. 153–156.

119 Nič ni bolj brezupnega od poenostavljajočega razumevanja Božje enovitosti. Knjiga o. Sébastiana Guichardana *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV siècle*, Lyon 1933, je izrazit primer take teološke neobčutljivosti za temeljne skrivnosti vere.

kaj vse so lahko tedaj naredili tisti, ki so se od svoje plehke modrosti prevzeli in samo iskali priložnost, da bi učitelje Cerkve ujeli pri napakah? Zato so teologi bolj vztrajali na preprostosti Boga kot pri razlikah v Njem. Tistim, ki so s težavo pristali na razlikovanje hipostaz, ne bi bilo smotrno vsiljevati še razlikovanja delovanj. Božanske dogme so se razjasnile postopno, z modro previdnostjo. Božja modrost je za to uporabljala nerazumne napade herezij.«¹²⁰

Ko pravoslavna teologija razlikuje v Bogu tri hipostaze, naravo in naravne energije, v njem ne priznava nobene sestavljenosti. Energije – tako kot osebe – niso elementi Božje biti, ki bi jih lahko obravnavali kot ločene od Trojice, saj so le njeno skupno razodevanje, njeno večno izžarevanje. Niso akcidence (*symbebekóta*) narave v pomenu čistih energij in ne implicirajo nobene trpnosti v samem Bogu.¹²¹ Tudi niso hipostatične biti, ki bi bile podobne trem osebam.¹²² Nobeni izmed Božjih hipostaz ne smemo pripisati posebne energije, čeprav govorimo o »Očetovi Modrosti ali Moči«, ko govorimo o Sinu. Lahko rečemo, da so energije Božji atributi, pridevki, vendar ti dinamični in konkretni pridevki nimajo nič skupnega z atributi-pojmi, ki jih Bogu pripisuje abstraktna in sterilna učbeniška teologija. Po nauku Dionizija Areopagita energije razkrivajo nešteta Božja imena: Modrost, Življenje, Sila, Pravičnost, Ljubezen, Bivajoči, Bog – in še neskončno drugih imen, ki so nam ostala neznana, saj svet ne obsega vseh božanskih manifestacij, ki se kažejo v energijah, kakor tudi ne more obseči knjig, v katerih bi bilo napisano vse, kar je storil Jezus (Jn 21, 25). Ker so Božja imena nepreštevna, kot so nepreštevne energije, ostaja v njih razodevajoča se narava anonimna, nespoznavna: Mrak, ki ga skriva preobilje svetlobe.

120 To citira M. Jugie v članku *Palamas*, v: *Dict. de theol. cathol.*, XI, stolp. 1759 s.

121 Gregor Palamas, *Capita physica*, 127 in 1289, PG, zv. 150, stolp. 1209 C–1212 A.

122 *Theophanes*, *ibidem*, stolp. 929 A.

Za pravoslavno misel energije pomenijo zunanje razodevanje Trojice, ki ne sme biti ponotranjeno in tako rekoč vneseno v notranjost Božje biti kot njena naravna opredelitev. To je bila izhodiščna točka teološkega razvoja. S tem je povezana tudi poglobljena zabloda očeta Bulgakova, ki je v energiji Modrosti (*Sophía*), ki jo je identificiral z bitnostjo, želel videti samo počelo božanskosti. V resnici Bog ni determiniran z nobenim izmed svojih atributov; vse opredelitve so mu podrejene, logično posteriorne njegovi biti v njenem bistvu. Ko rečemo, da je Bog Modrost, Življenje, Resnica, Ljubezen, s tem mislimo na energije, na to, kar prihaja za bitnostjo, na razodevanja, ki so naravna, toda zunanja sami biti Trojice. Zato (v nasprotju z zahodno teologijo) vzhodno izročilo odnosov med osebami Trojice nikoli ne opredeljuje z imeni atributov. Nikoli ne reče, da npr. Sin izhaja na način uma, Sveti Duh pa na način volje. Tudi Duh ne bo nikoli poistoveten z ljubeznijo med Očetom in Sinom. V Avguštinovem trinitarnem psihologizmu so vzhodnjaki zvečine videli analoško prisposodbo, ne pa pozitivne teologije, ki bi izražala odnose med Božjimi osebami. Maksim Spoznavalec je glede Trojice zavračal psihološke opredelitve, ki bi se nanašale na voljo; v njih je videl nekaj poznejšega v odnosu do Božje narave, njene zunanje opredelitve, njena razodevanja.¹²³ Ko rečemo »Bog je ljubezen«, »Božje osebe so združene z medsebojno ljubeznijo«, s tem mislimo na skupno razodevanje, na ljubezen-energijo, ki jo imajo tri hipostaze, saj je zedinjenost treh oseb nadrejena celo ljubezni. Gregor Palamas za energije, realne attribute Boga, kolikor so poznejše v odnosu do Trojice, včasih uporablja ime »podrejena božanskost« (*hypheiméne theótes*), v nasprotju z bitnostjo, z »nadrejeno božanskostjo« (*hyperkeiméne*), kar je pohujšalo njegove številne nasprotnike. Vendar je ta izraz povsem legitimen in se nanaša na razodevanje, ki je logično posteriorno v odnosu do Tistega, ki se razodeva, saj »Bog pomeni Tiste-

123 *De ambiguis*, PG, zv. 91, stolp. 1261–1264.

ga, ki deluje, božanskost (kot »energija«) pa pomeni njegovo delovanje«. ¹²⁴

Kot rečeno, Sveto Trojico lahko mislimo po sebi: to je v terminologiji cerkvenih očetov »teologija« v ožjem pomenu. Lahko jo mislimo v njenih odnosih do stvarstva – to je področje »ojkonomije«, delovanja, v katerem se Bog razdaja. Večno izhajanje oseb je predmet teologije, razumljene v ožjem pomenu, medtem ko se njihova razodevanja v stvarstvu ali previdnosti ter zgodovinsko poslanje Sina in Svetega Duha nanašajo na področje ojkonomije; to je »ojkonomska Trojica«, kot so se zelo nenatančno izrazili nekateri sodobni zahodni teologi. Po tej delitvi doktrinalnih tém imajo energije osrednje mesto: po eni strani kot večne sile, ki obstajajo neodvisno od akta stvarjenja in so od Trojice neločljive, spadajo v teologijo, po drugi pa tudi v območje ojkonomije, saj se »spuščajo k nam«, kot je zapisal sveti Bazilij.

Glede ojkonomske manifestacije Trojice v svetu velja naslednje: vsaka energija prihaja od Očeta in se daje prek Sina v Svetem Duhu (*ek patròs, dià hyioù, en hagíoi pneúmati*). Rečeno je tudi, da Oče vse ustvarja po Sinu in v Svetem Duhu. To je zelo izrazito zapisal Ciril Aleksandrijski: »Delovanje neustvarjene bitnosti je nekaj skupnega, čeprav je lastno vsaki osebi, tako da delovanje po zaslugi vseh treh hipostaz ustreza vsaki kot lastnost popolne osebe. Oče torej deluje, toda prek Sina in v Duhu. Sin tudi deluje, toda kot Očetova Moč, kolikor je od Njega in v Njem, v soglasju s svojo lastno hipostazo. Tudi Duh deluje, ker je Duh Očeta in Sina, vsemogočni Duh.« ¹²⁵ V razdelitvi razodevajočih energij se Oče pojavlja kot lastnik atributa, ki se razodeva, Sin kot Očetovo razodevanje, Duh pa kot Tisti, ki razodeva. Tako je za Gregorja iz Nazianza Oče Resnični, Sin Resnica, Sveti Duh pa Duh resnice: *Alethinòs kai Alétheia kai Pneúma*

124 Opredelitve sinode leta 1341, Synopsis Nili, v: Mansi, *Coll. concil.*, zv. 25, stolp. 1149.

125 *De Sancta Trinitate, dial. VI*, PG, zv. 75, stolp. 1056 A.

tês aletheías.¹²⁶ Gregor iz Nise pravi, da je »izvir Moči Oče, Očetova Moč je Sin, Duh moči pa je Sveti Duh«. ¹²⁷ Zato je atribut Modrosti, ki je sicer skupen Trojici, v sklopu Božje ojkonomije označeval Sina; Sin je hipostatična Očetova Modrost. Sámó ime Besede – *Lógos* –, ki se prideva Sinu, je tudi predvsem »ojkonomska« oznaka, ki je drugi hipostazi lastna, kolikor razodeva Očetovo naravo. Na to misli Gregor iz Nazianza, ko pravi: »Zdi se mi, da se Sin ne imenuje Logos le zato, ker je rojen brez strasti, ampak tudi zato, ker ostaja skupaj z Očetom in ga razodeva. Lahko bi še rekli: zato ker je v takem odnosu do Očeta kot opredelitev do opredeljenega. Ker *lógos* pomeni tudi opredelitev – in *tisti, ki pozna Sina, pozna Očeta* (Jn 14, 7). Sin je torej kratka in jasna Očetova pojasnitev, saj je vsako rojeno bitje nema opredelitev tistega, ki jo je rodil. In navsezadnje: če z besedo *lógos* označujemo bitnostni vzrok vsake stvari, se tudi ne bomo zmotili, ko to ime pridevamo Sinu. Nič namreč ne more obstajati, če se ne opira na Logos.«¹²⁸ Ne bi mogli bolj jasno izraziti ojkonomskega značaja imena Logos – značaja zunanjega razodevanja Očetove narave prek Sina. Sveti Irenej se je izrazil v istem smislu, značilnem predvsem za krščansko misel prvih stoletij: »Nevidno Sina je Oče, vidno Očeta pa je Sin.«¹²⁹ Sin, ki kot »vidno« razodeva skrivnostno Očetovo naravo, je tu skoraj izenačen z razodevajočimi energijami. Ko Bazilij zapiše: »Sin v sebi pokaže celega Očeta, ker je zablestel z vsem Njegovim veličastvom,«¹³⁰ je poudarek na energetskega značaju (»veličastvo«, »zablestel«) manifestacije Očeta prek Sina.

Nauk cerkvenih očetov o osebah Besede in Duha, ki sta mišljeni kot popolni Očetovi podobi, lahko pojasnimo samo v tem istem pomenu, se pravi na zunanji ravni Trojice, ki se v svetu razodeva po svojih energijah. Ko Janez Damaščan

126 *Oratio XXIII (De pace III)*, PG, zv. 35, stolp. 1164 A.

127 *De Spiritu Sancto, adversus Macedonianos*, PG, zv. 45, stolp. 1317 A.

128 *Oratio XXX (theologica IV)*, PG, zv. 36, stolp. 129 A.

129 *Adv. haeres.*, I, 4, PG, zv. 7, stolp. 989 C.

130 *Adversus Eunomium*, II, 17, PG, zv. 29, stolp. 605 B.

razvija misli, vsebovane v pavlinskem besedilu (*splendor gloriae eius et figura substantiae*, Heb 1, 3), pravi: »Sin je podoba Očeta in Duh je podoba Sina.«¹³¹ Toda za tega cerkvenega očeta je podoba (*eikón*) razodevanje in pojasnitev tega, kar ostaja skrito.¹³² Svojo misel o razodevalnem delovanju oseb, ki izhajata iz Očeta, je razložil takole: »Sin je podoba Očeta, podoba, ki je naravna, polna, v vsem podobna Očetu, razen v nedostopnosti in v očetovstvu. Oče je namreč tisti, ki rojeva in je nerojen, medtem ko je Sin rojen in ni Oče« ... »Sveti Duh je podoba Sina. Saj nihče ne more reči ›Jezus je Gospod‹, razen v Svetem Duhu (1 Kor, 12, 3). Prek Svetega Duha torej spoznavamo Kristusa, Božjega Sina in Boga, v Sinu pa vidimo Očeta.«¹³³ Sobitnostni osebi Sina in Duha se, ko delujeta v svetu, potemtakem ne razodevata sami – saj ne delujeta samovoljno –, ampak nam Sin daje, da spoznamo Očeta, Sveti Duh pa izpričuje Sina. Zadržimo se le za trenutek pri tej pomembni potezi: oseba Svetega Duha ostaja nerazodeta, nima svoje podobe v drugem. K temu se bomo še vrnili, ko bomo govorili o vprašanju Svetega Duha in milosti. Zaenkrat se omejimo na naslednjo pripombo: vzhodna Cerkev je zahodni teologiji zamerila, da zunanji vidik razodevalnih dejavnosti v svetu (kjer Sveti Duh – kot sobitnostna oseba, ki jo pošiljata Oče in Sin – razodeva Sina) meša z notranjim vidikom same Trojice (kjer popolna oseba Svetega Duha izhaja samo iz Očeta in glede svojega porekla ni v odnosu do Sina). Razlika teh dveh vidikov je utemeljena z »voljo«, ki po vzhodnem izročilu nikoli ne posreduje v notranjih odnosih Trojice, ampak odreja zunanje delovanje Božjih oseb v odnosu do stvarstva. Ta volja je skupna vsem trem osebam, zato v poslanju Sina in Svetega Duha vsaka od treh oseb deluje skupno z drugima dvema: Sin se uteleša, a tako, da ga pošilja Oče in da telo prevzame s pomočjo Svetega Duha; Sveti Duh se spušča, toda pošiljata ga Oče in Sin. O tej Božji ojkonomiji,

131 *De fide orth.*, I, 13, PG, zv. 94, stolp. 856B.

132 *De imaginibus*, III, 17, *ibidem*, stolp. 1337 B.

133 *Ibidem*, III, 18, stolp. 1340 AB.

kjer se ljubezen Svete Trojice razodene v skrivnosti križa, je Filaret Moskovski zapisal: »Ljubezen Očeta križa, ljubezen Sina je križana, ljubezen Svetega Duha pa je zmagoslavna v nepremagljivi moči križa.«¹³⁴

Teologija vzhodne Cerkve potemtakem v Bogu razlikuje: tri hipostaze, se pravi osebna izhajanja; eno naravo ali bitnost; energije oziroma naravna izhajanja. Energije so neločljive od narave; narava je neločljiva od treh oseb. To ima velik pomen za mistično življenje v pravoslavnem izročilu:

1. Nauk o energijah, ki so na neizrekljiv način različne od narave, je dogmatska osnova realnega značaja vse mistične izkušnje. Bog, nedostopen v svoji naravi, je v svojih energijah prisoten »kakor v zrcalu«, čeprav ostaja neviden v tem, kar je; »tako kot naš obraz postaja viden v zrcalu, a ostaja neviden nam samim« – po primerjavi Gregorja Palamasa.¹³⁵ Bog, ki je povsem nespoznaven v svoji naravi, se torej popolnoma razodeva v svojih energijah, ki pa nikakor ne delijo narave na dva dela – na spoznavno in nespoznavno, ampak označujejo različna načina Božjega obstoja – v bitnosti in zunaj bitnosti.

2. Ta nauk nam omogoča, da razumemo, kako lahko Trojica obstaja v svoji nepriobčljivi bitnosti, a hkrati prihaja k nam, kot je obljubil Kristus (Jn 14, 23). Ne gre za prisotnost na način vzroka, npr. kot je prisotna Božja vsepričujočnost v stvarstvu, tudi ne za prisotnost po sami bitnosti, saj je ta po definiciji nepriobčljiva, ampak za način, na katerega Trojica v nas prebiva realno, prek tega, kar je v Njej priobčljivo, prek energij, ki so skupne vsem trem hipostazam, oziroma prek »milosti«, saj pobožujoče energije, ki nam jih priobčuje Sveti Duh, imenujemo tudi tako. Kdor ima v sebi darujočega Duha, ima hkrati tudi Sina, prek katerega je podarjeno vse; ima tudi Očeta, od katerega prihaja vsak popolni dar. Ko sprejemamo milostni dar oziroma pobožujoče energije, hkrati postajamo prejemniki Svete Trojice, ki je neločljiva

¹³⁴ *Slova i reči*, zv. 1, str. 90.

¹³⁵ *Pridiga na praznik darovanja presvete Device*, Atene 1861, str. 176–177.

od svojih naravnih energij in je v njih prisotna drugače kot v svoji naravi, a vendar popolnoma realno.

3. Razločevanje med bitnostjo in energijami – temeljno za pravoslavni nauk o milosti – nam omogoča, da ohranimo pravi pomen izraza svetega Petra, po katerem smo postali »soudeleženci v Božji naravi«. Zedinjenje, h kateremu smo poklicani, ni niti hipostatično, kakršno je zedinjenje Kristusove človeške narave, niti bitnostno, kakršno je zedinjenje treh Božjih oseb. To je zedinjenje z Bogom v njegovih energijah ali zedinjenje po milosti, ki omogoča, da smo deležni Božje narave, pri čemer naša bitnost ne postane Božja. V poboženju imamo po milosti – se pravi po Božjih energijah – vse, kar ima Bog po naravi, razen bitnostne istosti (*choris tês kat' ousían tautótetos*), kot je zapisal sveti Maksim.¹³⁶ Ostajamo stvaritev, čeprav postajamo Bog po milosti, kot je Kristus ostal Bog, čeprav je z utelešenjem postal človek.

Razlike, ki jih teologija vzhodne Cerkve vidi v Bogu, niso v nasprotju z njeno apofatično držo glede razodetih resničnosti. Nasprotno, njena antinomična razlikovanja je narekovala ravno skrb, da se ohrani skrivnost: to velja tudi za izražanje dejstev razodetja v obliki dogme. Kot smo namreč videli v primeru dogme o Trojici, razlikovanje med osebami in naravo kaže na težnjo, da se Bog predstavi kot monada in triada hkrati, pri čemer enotnost narave ne prevladuje nad trojnostjo hipostaz in začetna skrivnost te enotnosti-raznolikosti ni niti ukinjena niti zmanjšana. Podobno tudi razlikovanje med bitnostjo in energijami izhaja iz antinomije spoznavnega in nespoznavnega, priobčljivega in nepriobčljivega: antinomije, ob katero zadevata religiozna misel in izkušnja Božjih resničnosti. Ta realna razlikovanja ne uvajajo v Božjo bit nobene sestavljenosti, ampak kažejo na skrivnost Boga – absolutno enega po naravi, absolutno trojičnega po osebah –, na skrivnost suverene in nedostopne Trojice, ki živi v presežnosti svojega veličastva – neustvarjene Luči, večnega

136 *De ambiguis*, PG, zv. 91, stolp. 1308 B.

kraljestva, v katerega bodo vstopili vsi, ki bodo deležni poboženja prihodnjega veka.

Zahodna teologija, ki celo v dogmi o Trojici poudarja eno bitnost, nerada priznava realno razlikovanje med bitnostjo in energijami. Vzpostavlja pa druga razlikovanja, ki so tuja duhu vzhodne teologije: razlikuje med (ustvarjeno) svetlobo veličastva, svetlobo milosti, ki je prav tako ustvarjena, in drugimi elementi »nadnaravnega reda«, kot so darovi, kreposti ter milost opravičenja in posvečenja (*gratia habitualis, gratia actualis*). Vzhodno izročilo ne pozna »nadnaravnega reda« med Bogom in ustvarjenim svetom: nadnaravnega reda, ki bi se drugemu dodal kot neko novo stvarstvo. Tu ne pozna drugih razlikovanj ali, bolje rečeno, delitev – razen delitve na ustvarjeno in neustvarjeno. Za vzhodno izročilo ne obstaja »ustvarjeno nadnaravno«. To, kar zahodna teologija označuje z imenom *nadnaravnega*, je za Vzhod *neustvarjeno*: to so Božje energije, neizrekljivo ločene od Božje narave. Razlika je v tem, da zahodno v pojmovanje milosti vključuje zamisel o vzročnosti, saj je milost predstavljena kot učinek božanskega Vzroka, podobno kot akt stvarjenja. Za vzhodno teologijo pa je milost naravno Božje izhajanje: milost so energije, večno izžarevanje Božje narave. Le v stvarstvu Bog deluje kot Vzrok, ki proizvaja nov subjekt, poklican, da sodeluje v Božji polnosti; Bog ga ohranja, odrešuje, *podarja* mu milost in ga vodi h končnemu cilju. V energijah pa Bog je, obstaja, večno se manifestira. To je modus Božje biti, ki nam postaja dostopen, ko prejmemo milost. Prav tako velja naslednje: milost je prisotnost neustvarjene in večne Svetlobe v ustvarjenem in minljivem svetu, realna Božja vsepričujočnost v vseh stvareh, ki je več kot vzročna prisotnost: »In luč sveti v temi, in tema je ni sprejela« (Jn 1, 5).

Božje energije so v vsem in zunaj vsega. Treba se je dvigniti nad ustvarjeno bit, zapustiti vsak stik s stvarstvom, da bi dosegli zedinjenje z »žarkom božanskosti«, kot je rekel Dionizij Areopagit. Pa vendar ti božanski žarki prežemajo ustvarjeni svet in so vzrok njegovega obstoja. »Luč je bila

na svetu in svet je po njej nastal, a svet je ni spoznal« (Jn 1, 10). Bog je vse ustvaril prek svojih energij. Akt stvarjenja je vzpostavil odnos med Božjimi energijami in tem, kar ni Bog. To je neka omejitev, vnaprejšnja opredelitev (*proorismós*) neskončnega in večnega izžarevanja Boga, ki postane vzrok končne in kontingentne biti. Kajti energije ne proizvajajo ustvarjenega sveta že s samim dejstvom svojega obstoja, z dejstvom, da so naravna izhajanja bitnosti. Drugače rečeno: svet je neskončen in večni kot Bog, sicer bi veljalo, da so energije le omejene časovne manifestacije Boga. Božje energije po sebi torej niso odnos Boga do ustvarjene biti, ampak vstopajo v odnos s tem, kar ni Bog, ter po Božji volji podajajo svetu obstoj. Po besedah Maksima Spoznavalca je volja vedno dejaven odnos do nekoga drugega, ki ni istoveten z menoj, se pravi do nečesa, kar je delujočemu subjektu zunanje. Takšna volja je vse ustvarila s svojimi energijami, da bi celotno stvarstvo svobodno stopilo v zedinjenje z Bogom prav prek njih. Kajti – kakor pravi Maksim – »Bog nas je ustvaril, da bi postali soudeleženci v Božji naravi, da bi postali njemu podobni, poboženi prek milosti, ki ustvarja vse bivajoče in privaja v obstoj vse, kar ni obstajalo.«¹³⁷

137 *Epist. 43, ibidem*, stolp. 640 BC.

Peto poglavje

USTVARJENA BIT

Ko se skušamo od polnosti Božje biti ozreti na to, kar je poklicano, da si to polnost pridobi, se pravi na sebe same, na ustvarjeni svet, ki je po sebi nepolnost in ne-bit, moramo priznati, da se je bilo sicer težko dvigniti do motrenja Boga, da smo se morali truditi ob apofatičnem vzponu, v katerem naj bi – kolikor je to mogoče – dojeli razodetje Trojice, da pa prehod od pojma Božje biti do pojma ustvarjene biti ni nič lažji. Če namreč obstaja skrivnost Boga, obstaja tudi skrivnost stvarstva. Tu je prav tako nujen preskok v veri, da bi zunaj Boga, ob Bogu, priznali nekaj drugega od njega: subjekt, ki je absolutno nov. Potreben je nekakšen zaobrnjeni apofatizem, da bi prišli do razodete resnice stvarjenja *ex nihilo*, iz nič.

Pogosto pozabljamo, da stvarjenje sveta ne izhaja iz filozofskega razmisleka, ampak da je eden izmed členov naše vere. Antična filozofija ni poznala stvarjenja v absolutnem pomenu besede. Platonov demiurg ni Bog stvarnik, ampak bolj umetnik, urejevalec »vesolja« (*kósmos*), se pravi reda in lepote. »Biti« za helensko misel označuje biti na neki način urejen, imeti določeno bitnost. Demiurg ustvarja bitnosti ter oblikuje brezoblično materijo, ki večno obstaja zunaj njega samega kot kaotičen in neopredeljiv medij, sposoben sprejeti vse možne oblike in lastnosti. Po sebi je torej materija ne-bit, zgolj možnost, da postane nekaj; je *mè ón*, ki pa ni absolutni nič, *ouk ón*. Ideja stvarjenja *ex nihilo* najde svoj prvi izraz v Svetem pismu (2 Mkb 7, 28), ko mati, ki svojega sina prepri-

čuje, naj preстане mučenje za vero, pravi: »Poglej nebo in zemljo, in ko vidiš vse, kar se tam nahaja, boš razumel, da je Bog to ustvaril iz nebivajočega« (*hóti ek ouk ónton epoiesen autà ho Theòs* – po prevodu Sedemdeseterice).

»Vse stvari omahujejo na diamantnem mostu stvariteljskega Logosa, pod Božjo neskončnostjo in nad lastnim ničem,« je dejal Filaret Moskovski.¹³⁸ Nič stvarstva je enako skrivnosten in nepojmljiv kot Božji Nič negativne teologije. Sama ideja absolutnega ničja je protislovna, absurdna; reči, da absolutni nič obstaja, je notranje protislovno; reči, da ne obstaja, je pleonazem, razen če s tem nočemo nespretno povedati, da zunaj Boga ne obstaja nič, da celo ne obstaja noben »zunaj«. Stvarjenje *ex nihilo* pa označuje prav to: akt, ki nekaj proizvaja iz ničesar, zunaj Boga, proizvodjanje absolutno novega subjekta, ki nima nobenega temelja ne v Božji naravi ne v materiji, niti v možnosti kakršne koli biti zunaj Boga. Lahko bi rekli, da s stvarjenjem *ex nihilo* Bog daje možnost nečemu zunaj sebe, da poleg njegove polnosti vzpostavlja »zunaj« ali nič. Bog daje bivati subjektu, ki je povsem drug, neskončno oddaljen od njega samega – »ne v prostoru, ampak po naravi« (*ou τόποι, allà phýsei*), kot se je izrazil Janez Damaščan.¹³⁹

Stvarjenje ni neko razmeščanje, ni neskončno razporejanje Boga, ni spontana priobčitev energij, ki bi proizvodjale bitja zaradi nujnosti, svojske Božji naravi. Novoplatonsko »Dobro, ki razliva samo sebe« (*bonum diffusivum sui*) ni Bog svetega Pavla, ki »kliče v bivanje nebivajoče« (Rim 4, 17). Stvarjenje je delo volje, ne narave. V tem smislu Janez Damaščan postavlja nasproti stvarjenje sveta in rojstvo Besede: »Ker je rojstvo delo narave in izhaja iz same Božje bitnosti, je nujno, da je rojeni brez začetka in večno, sicer bi bil podvržen spremembi, obstajal bi prejšnji Bog in poznejši Bog, Bog bi na neki način rasel. Kar pa zadeva stvarjenje, je delo

138 Citirano po knjigi G. Florovskega *Puti russskogo bogoslovija*, Pariz 1937, str. 180.

139 *De fide orthodoxa*, I, 13, PG, zv. 94, stolp. 853 C.

volje, torej ni sovečno Bogu. Ni namreč mogoče, da bi to, kar je potegnjeno iz nič v bit, bilo sovečno temu, kar biva brez začetka in večno.«¹⁴⁰ Pri stvarjenju gre torej za delo, ki ima začetek, začetek pa predpostavlja spremembo, prehod iz ne-bit v bit. Stvarstvo ima tako zaradi samega svojega porekla spremenljivo bit in lahko preide iz enega stanja v drugo. Nima temelja niti v samem sebi, saj je ustvarjeno iz nič, niti v Božji bitnosti, saj Boga k stvarjenju ni primorala nobena nuja. V Božji naravi namreč ni ničesar, kar bi bilo nujni vzrok ustvaritve stvarstva: stvarstvo bi lahko ne obstajalo. Bog bi lahko ne ustvarjal. Stvarjenje je svobodno dejanje njegove volje – in ta je edini temelj vseh bitij. Ko Bog hoče, namen njegove volje postane dejanje: njegovo hotenje se uresničuje, v hipu postane bit, kajti taka je sila Vsemogočnega, ki tedaj, ko si nekaj zaželi v svoji modrosti in ustvarjalni moči, svojega hotenja ne pusti neuresničenega. In to uresničenje volje je ustvarjena bit, kot je rekel Gregor iz Nise.¹⁴¹ Stvarstvo, ki je po svojem poreklu kontingentno, je začelo biti, a ne bo bivalo vekomaj. In vendar smrt in propad ne bosta povrnitev v nič, *kajti Gospodova beseda ostane na veke* (1 Pt 1, 25).

Stvarjenje, ki je svobodno dejanje volje in ne naravno izlivanje (kakršno je izžarevanje Božjih energij), je lastno osebnemu Bogu, Trojici, ki ima skupno voljo v skupni naravi in deluje prek umne samoopredelitve. Janez Damaščan to imenuje »večni in nespremenljivi Božji posvet«.¹⁴² Knjiga Geneze nam pokaže Boga, ki pravi: »Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost« (1 Mz 1, 26), kakor da bi se Trojica posvetovala, preden je začela ustvarjati. Ta »posvet« simbolizira svobodno preiščeno dejanje: »Bog ustvarja prek misli in misel postaja dejanje,« je zapisal Janez Damaščan.¹⁴³ »Bog je vse stvari premislil pred njihovim obstojem,

140 *Ibidem*, I, 8, stolp. 813 A.

141 *In Hexaemeron*, PG, zv. 44, stolp. 69 A.

142 *De imaginibus*, I, 20, PG, zv. 94, stolp. 1240–1241.

143 *De fide orth.* II, 2, stolp. 865 A.

zamislil si jih je v svoji misli in vsako bitje je v določenem trenutku dobilo obstoj v soglasju z Njegovo večno mislijo-voljo (*katà tèn theletikèn autoû áchronon énnioian*), ki je neka vnaprejšnja določitev (*proorismós*), podoba (*eikón*) in vzorec (*parádeigma*).¹⁴⁴ Izraz *theletikè énnioia*, ki smo ga prevedli kot »misel-volja« (morda bi bil natančnejši prevod »hoteča misel«), je zelo značilen. Odlično podaja vzhodni nauk o Božjih idejah: nakazuje prostor v Bogu, ki ga teologija vzhodne Cerkve daje idejam ustvarjenih bitij. Po tem pojmovanju ideje niso večni vzroki stvarstva, ki bi bivali v Božji biti, niso opredelitve bistev, do katerih bi ustvarjena bitja imela odnos kot do svojih vzorčnih vzrokov, kot je mislil sveti Avguštin (in kar je pozneje postalo splošni nauk celotnega zahodnega izročila, ki ga je jasno izrazil sveti Tomaž Akvinski). V misli grških očetov imajo Božje ideje bolj dinamičen, bolj intencionalen značaj. Niso v bitnosti, ampak se nahajajo »v tem, kar je poznejše od bitnosti«, v Božjih energijah: ideje se namreč poistovetijo z voljo ali s »hotenji« (*thelémata*), ki opredeljujejo različne načine deleženja ustvarjenih bitij v stvariteljskih energijah. Tako je Dionizij označil »ideje ali modele«, ki so »obstoječi razlogi stvari«, kajti prek njih je »nadbistnostni Bog vse ustvaril in opredelil.«¹⁴⁵ Če Božje ideje niso Božja bitnost sama, ampak so od bitnosti tako rekoč ločene z voljo, tedaj ne le akt stvarjenja, ampak tudi Božja misel ni nujna opredelitev narave, ni inteligibilna vsebina Božje biti. Ustvarjeni svet se ne kaže – kakor v platonski ali platonizirajoči misli – kot blede in slabotno obličje zgrešene Božje replike, ampak se razkriva kot absolutno nova bit, kot novo stvarstvo, ki je izšlo iz rok Boga Geneze. In ta Bog je »videl, da je vse dobro«. To je ustvarjeni svet, ki ga je Bog hotel in je veselje za njegovo Modrost; ta svet »je glasbena harmonija«, »prelepo zložena himna vsemogočni Moči«, kot se je izrazil Gregor iz Nise.¹⁴⁶

144 *Ibidem*, stolp. 837 A.

145 *De div. nomin.*, V, 8, PG, zv. 3, stolp. 817, 824.

146 *In Psalmorum inscriptiones*, PG, zv. 44, stolp. 441 B. Glej tudi *Veliki*

Ko si prizadevamo vnesti ideje v notranjo Božjo bit, dajemo Božji bitnosti idealno vsebino: v njo, z drugimi besedami, postavljamo platonski *kósmos noetós*. Tako pridemo do naslednje alternative, pač odvisno od tega, kakšen poudarek damo temu idealnemu svetu v Bogu: ali je ustvarjeni svet s tem izgubil vrednost, saj je oropan značaja izvirnega dela stvariteljske Modrosti, ali pa je stvarstvo vpeljano v notranje Božje življenje in so njegove ontološke korenine prodrle v samo Trojico, kakor se dogaja v tako imenovanih sofioloških naukih. V prvem primeru (to je primer svetega Avguština) Božje ideje ostajajo statične in so negibne Božje popolnosti, v drugem (to je primer vzhodnega sofianizma) pa postaja dinamična sama bitnost Boga, njegova *ousía*. Velja tudi omeniti, da si je Janez Skot Eurigena (čigar teološki sistem predstavlja čuden amalgam vzhodnih in zahodnih prvin, nekakšno prestavitev naukov grških očetov na podlago avguštinške misli)¹⁴⁷ Božje ideje zamišljal kot ustvarjenine, kot prva ustvarjena počela, s katerimi Bog ustvarja svet (*natura creata creans*). Skupaj z vzhodnimi očeti je torej postavil ideje zunaj Božje bitnosti, toda hkrati je želel – skupaj s svetim Avguštinom – ohraniti njihov substancialni značaj; tako so postale prve ustvarjene bitnosti. Janez Skot Eurigena ni dojel razlike med bitnostjo in energijami; v tej točki je ostal zvest avguštinizmu. Zaradi tega ni mogel poistovetiti idej in stvariteljske Božje volje.

Ideje-volje, ki jih Dionizij imenuje »vzorci« (*paradeígmatá*), »vnaprejšnje opredelitve« (*proorismoí*) ali »previdnosti« (*pronoíai*),¹⁴⁸ niso istovetne z ustvarjenimi bitji. Čeprav so v temelju vsega, kar je Božja volja ustvarila prek preprostega izžarevanja oziroma svojih energij, čeprav so dejansko odno-

katehetski govor, pogl. 6, PG, 145, stolp. 25 C.

147 Tako je formiranje nauka Skota Eriugene opisal A. Brilliantov v veličastnem delu *Vlijanie vostočnogo bogoslovija na zapadnoe v proizvedenijah Ioanna Skota Eriugeny*, Sankt Petersburg 1898.

148 *De div. nomin.*, V, 2, 8, PG, zv. 3, stolp. 817, 824.

si Boga do bitij, ki jih je ustvaril, vendarle tudi one ostajajo ločene od stvarstva – prav tako kot volja umetnika ostaja ločena od njegovega dela, v katerem se razodeva. Ideje vnaprej opredeljujejo različne načine deleženja v energijah, neenake vzpone različnih kategorij bitij, ki se gibljejo s pomočjo Božje ljubezni in na to ljubezen odgovarjajo v sorazmerju z lastnostmi svoje narave. Stvarstvo se tako kaže kot hierarhija realnih analogij, kjer se – po besedah Dionizija Areopagita – »vsak hierarhični red, odvisno od svoje moči, dviga do sodelovanja z Bogom in po milosti uresničuje moči, katere mu podarja Bog, ki jih ima sam po naravi in presežno«. ¹⁴⁹ Vsa ustvarjena bitja so torej poklicana k popolnemu zedinjenju z Bogom, ki se dovrši v »sinergiji«, v sodelovanju ustvarjenih volj z Božjimi voljami-idejami. Pri Dioniziju se pojem stvarjenja tako približa pojmu poboženja, da le s težavo razlikujemo med prvotnim stanjem stvarstva in njegovim končnim ciljem, zedinjenjem z Bogom. Ker pa to zedinjenje po njegovem mnenju predpostavlja »sodelovanje«, soglasnost volj, se pravi svobodo, v prvotnem stanju ustvarjenega sveta lahko vidimo neko nestabilno popolnost, kjer še ni bila dosežena polnost zedinjenja, saj so ustvarjena bitja še vedno morala rasti v ljubezni, da bi v celoti izpolnila Božjo idejo-voljo.

To misel je razvil Maksim Spoznavalec, za katerega so ustvarjenine opredeljene predvsem kot omejena bitja: po njegovem prepričanju to kaže, da je cilj ustvarjenin zunaj njih samih, da so k nečemu usmerjene, da so v nenehnem gibanju. Tam, kjer sta različnost in mnogoterost, je tudi gibanje. Vse v ustvarjenem svetu, tako inteligibilnem kot čutno zaznavnem, se nahaja v gibanju. Ta omejenost in to gibanje ustvarjata obliki prostora in časa. Le Bog prebiva v absolutnem miru in njegova popolna negibnost se razprostira zunaj časa in prostora. Če mu – ko govorimo o njegovih odnosih do stvarstva – pripisujemo gibanje, s tem hočemo le povedati, da Bog v ustvarjenih bitjih zbuja ljubezen, ki jih usmerja k

149 *De coel. hier.*, III, 3, *ibidem*, stolp. 168.

Njemu, da jih torej privlači, ker »hoče, da ga hočejo, in ljubi, da ga ljubijo«. ¹⁵⁰ Za nas je njegova volja skrivnost, kajti volja je za nas odnos do nečesa drugega, razen Boga pa ni bilo nič drugega: stvarjenje *ex nihilo* je za nas nepojmljivo. Ne poznamo torej Božje volje, razen v tem, v čemer je ta njegov odnos do že ustvarjenega sveta. Božja volja je stična točka med neskončnim in končnim; njegova »hotenja« so v tem pomenu stvariteljske ideje stvari, *lógoi*, »besede«. Te »besede« imajo malo skupnega z *lógoi spermatikoí*, »semenskimi razlogi« stoikov – kljub temu da gre za isti izraz. To so prej »besede« stvarjenja in Božje previdnosti, ki jih najdemo v Genezi in Psalmih (npr. Ps 147). Vsako ustvarjeno bitje ima stično točko z Božanstvom: to je njegova ideja, njegov vzrok, njegov *lógos*, ki je obenem cilj, h kateremu stremi. Ideje posameznih stvari so vsebovane v višjih in splošnejših idejah, npr. v vrstah in rodovih. Vse skupaj pa je vsebovano v Logosu, drugi osebi Trojice, ki je prvo počelo in skrajni cilj vsega stvarstva. Logos, Bog-Beseda, ima tu ojkonomski poudarek, značilen za prednicejsko teologijo: Logos je manifestacija Božje volje, kajti prek Njega je Oče vse ustvaril v Svetem Duhu. Ko raziskujemo naravo stvarstva, ko hočemo prodreti v njegov *raison d'être*, končno pridemo do spoznanja Logosa, vzročnega počela in hkrati cilja celotnega stvarstva. Vse je ustvaril Logos, ki se kaže kot božansko središče, žarišče, iz katerega izhajajo stvariteljski žarki, partikularni *lógoi* stvarstva. On je tudi središče, h kateremu vsa ustvarjena bitja stremijo kot k svojemu zadnjemu smotru. Stvarstvo je namreč od samega začetka ločeno od Boga, poboženje, zedinjenje z Bogom je njegov smoter in dovršitev. Prvotna blaženost potemtakem ni bila stanje poboženja, ampak nekakšna predpriprava: ureditev stvarstva, ki šele stremi k svojemu cilju. ¹⁵¹

Bog, ki se razodeva v stvariteljskih idejah-voljah, postaja

¹⁵⁰ *De ambiguis*, PG, zv. 91, stolp. 1260 C.

¹⁵¹ Glej temeljna besedila sv. Maksima o ontologiji ustvarjene biti, ki jih je predstavil Hans Urs von Balthasar v knjigi *Kosmische Liturgie*. Freiburg im Breisgau 1941.

spoznaven v stvarstvu s pomočjo ustvarjenih bitij, vendar je spoznaven tudi neposredno, v mističnem motrenju, prek neustvarjenih energij, ki so sijaj njegovega obličja. Tako – se pravi v svoji božanskosti – se je Kristus pokazal apostolom na gori Tabor; tako so ga tudi spoznavali svetniki, ki so pretrgovali vezi z vsem stvarstvom in opuščali vsako spoznanje končnih stvari, da bi dosegli zedinjenje z Bogom. Zato namreč sveti, ko enkrat za seboj pustijo vse, prejmejo tudi popolno spoznanje ustvarjenih bitij:¹⁵² ko se dvignejo do motrenja Boga, hkrati spoznajo tudi vse ustvarjenine v njihovih prvih vzrokih, ki so Božje ideje-volje, obstoječe v njegovih energijah. To nam kliče v spomin ekstazo svetega Benedikta iz Nursije, ki je ves svet videl zgoščen v žarku Božje luči.¹⁵³

Logos je ustvaril vse stvari. Evangelist Janez je to zapisal takole: »vse je po njem nastalo« (1, 3), mi pa ponavljamo v veroizpovedi: »ki je po njem vse ustvarjeno«. Toda ta – nicejska – veroizpoved pove tudi to, da je nebo in zemljo, vse vidne in nevidne stvari ustvaril Oče, in malo naprej se Sveti Duh imenuje »oživljajoči«, *zoopoión*. »Oče je ustvaril vse prek Sina in v Svetem Duhu,« pravi Atanazij Aleksandrijski, »kajti tam, kjer je Beseda, je Duh in to, kar ustvarja Oče, dobi obstoj prek Besede in v Svetem Duhu. Tako v Psalmu (Ps 32) piše: »V Gospodovi Besedi so utrjena nebesa in v Duhu njegovih ust je vsa njihova moč.«¹⁵⁴ To je ojkonomsko razodetje Trojice: Oče deluje prek Sina v Svetem Duhu. Zaradi tega sveti Irenej imenuje Sina in Duha »Božji roki«.¹⁵⁵ Stvarstvo je skupno delo Svete Trojice, vendar so tri osebe vzrok biti na različni način, čeprav so združene. Ko sveti Bazilij govori o stvarjenju angelov, takole oriše razodetje treh oseb v delu stvarjenja: »Pri stvarjenju je treba razlikovati prvotni vzrok

152 *De ambiguis*, PG, zv. 91, stolp. 1152 C, 1156 B, 1160 AD.

153 Gregor Veliki, *Dialogorum liber II*, cap. 35, PL, zv. 66, stolp. 198–200.

154 *Epistola III ad Serapionem*, 5, PG, zv. 26, stolp. 632 BC.

155 *Adv. haeres.*, IV, praefatio, PG, zv. 7, stolp. 975 B.

[*tèn prokatartikèn aitían*] vsega, kar je ustvarjeno – to je Oče; stvariteljski vzrok [*tèn demiourgikèn*] – to je Sin; dovršujoči vzrok [*tèn teleiotikèn*] – to je Duh. Z drugimi besedami: nebeški duhovi obstajajo po volji Očeta, po stvaritvi Sina sploh prihajajo v obstoj, po prisotnosti Duha v sebi pa postajajo popolni.«¹⁵⁶ Skupno delovanje Trojice, ki se izkazuje kot dvojna ojkonomija Besede in Duha – stvariteljska in dovršujoča –, ne priobčuje stvarstvu le biti, ampak tudi »dobro-bit« (*to eû éinai*), se pravi zmožnost, da biva kot dobro, popolnost.

Vzhodno izročilo ne pozna »čiste narave«, ki bi ji bila milost dodana kot nekakšen nadnaravni dar. Zanj ne obstaja naravno, »normalno« stanje, saj je milost vključena že v sam akt stvarjenja. Večne opredelitve »Božjega posveta«, Božje ideje, niti najmanj ne ustrezajo bitnostim stvari, kakor so te predstavljene v »naravni« spekulaciji Aristotela ali katerega koli drugega filozofa, ki pozna le naravo po njenem odpadu od Boga. »Čista narava« je potemtakem za vzhodno teologijo filozofska fikcija, ki ne ustreza niti začetnemu stanju stvarstva, niti njegovemu sedanjemu položaju, ki je »proti naravi«, niti poboženemu stanju v prihodnjem veku. Svet, ki je ustvarjen, da bi bil defician, deležen poboženja, je dinamičen in usmerjen proti končnemu cilju, vnaprej opredeljenemu v Božjih idejah-voljah. Te so zbrane v Besedi, hipostatični Očetovi Modrosti, ki se izraža v vsem in v Duhu vse vodi do zedinjenja z Bogom. Ne obstaja namreč nobena »naravna blaženost« stvarstva; stvarstvo ne more imeti drugega smotra razen poboženja. Vse distinkcije, ki jih skušamo vzpostaviti med stanjem, ki je bilo po naravi prisotno v prvotnem stvarstvu, in stanjem, ki ga ustvarjenim bitjem daje vse večja udeležnost v Božjih energijah, so le umišljive. Te distinkcije pravzaprav skušajo na različne vidike ločiti nedeljivo resničnost, ki se pojavlja hkrati: ustvarjena bitja, ki so se zmožna zediniti z Bogom, ker imajo prav takšen smoter.

156 *Liber de Spiritu Sancto*, XVI, 38, PG, zv. 32, stolp. 136 AB.

Geneza govori o tem, da sta »nebo in zemlja« – ves svet – ustvarjena »v začetku«. Za svetega Bazilija je to začetek časa. »Ker pa začetek poti še vedno ni pot in začetek hiše še vedno ni hiša, tudi začetek časa še vedno ni čas niti najmanjši del časa.«¹⁵⁷ Če je Božja volja ustvarila »v začetku«, to pomeni, da je »bilo Njegovo delovanje hipno – in zunaj časa«. Toda hkrati z vesoljem se začenja čas. Maksim Spoznavalec trdi, da je stvarstvu lastno gibanje, sprememba. Sam začetek stvarstva je sprememba, ki je ustvarila čas, obliko čutno zaznavnih bitij (*tà aisthetá*). Čas je tisto, kar se začenja, traja in se bo končalo. Toda zunaj časa obstaja še neka druga oblika ustvarjene biti, ki je lastna inteligibilnim bitjem (*tà noetá*). To je *aión*, »vek«. Maksim pravi, da je »*aión* negiben čas, medtem ko je čas *aión*, izmerjen z gibanjem«.¹⁵⁸ Inteligibilno ni večno: svoj začetek ima »v veku« (*en aiôni*), ko prehaja iz ne-bití v bit, pa vendar ostaja brez spremembe, saj sodi v zunajčasovno obliko biti. *Aión* je zunaj časa, a z njim primerljiv. Le Božja večnost ni primerljiva in njena neprimerljivost velja tako za čas kot tudi za *aión*, vek.

V teh zunajčasovnih pogojih je Bog po besedah svetega Bazilija ustvaril angelski svet.¹⁵⁹ Zato angeli ne morejo več pasti v greh: njihova nespremenljiva navezanost na Boga – ali pa njihova večna sovražnost do Njega – se je udejanjila hipno, v samem trenutku stvarjenja, in traja vekomaj. Za Gregorja iz Nise in Maksima Spoznavalca angelska narava sicer lahko brez konca raste v doseganju večnega Dobrega, v neprestanem gibanju, ki je značilno za vse ustvarjeno, toda to ni povezano z nikakršnim časovnim zaporedjem.

Narava materije je po nauku Gregorja iz Nise rezultat združitve preprostih kvalitét, ki so po sebi inteligibilne, pa vendar take, da njihova združitev, vzajemno delovanje in konkretna pojavnost proizvajajo substrat čutnih stvari, njihovo

157 *In Hexaemeron*, I, 6, PG, zv. 29, stolp. 16 C.

158 *De ambiguis*, PG, zv. 91, stolp. 1164 BC.

159 *In Hexaemeron*, I, 5, PG, zv. 29, stolp. 13. *Adversus Eunomium*, IV, 2, *ibidem*, stolp. 680 B.

vo telesnost. »Nič od vsega, kar vidimo na telesu, niti njegova oblika, niti razsežnost, niti obseg, niti teža, niti barva, niti kaka druga kvaliteta, vzeta zase, ni sama po sebi telo, ampak gre za čisto umske resničnosti. In vendar njihov sovpad (*syndromé*) postane telo.«¹⁶⁰ Ta dinamična teorija materije omogoča razumevanje različnih stopenj materialnosti, bolj ali manj materialnih teles; med drugim pojasnjuje spremembo, ki se je v prvi materiji zgodila po grehu, in tudi vstajenje teles. Materialne prvine prehajajo iz enega telesa v drugo tako, da ves svet postaja eno samo telo. Vse stvari obstajajo druga v drugi – pravi Gregor iz Nise – in vse stvari se med seboj vzdržujejo, kajti ena in ista sila preobražanja v neka-kšnem kroženju nenehno prestavlja ene zemeljske elemente v druge, da bi jih naposled ponovno privedla v njihovo izhodiščno točko. »Tako se v tem kroženju nič ne zmanjšuje niti ne povečuje, ampak vse ostaja v svojih prvotnih merah.«¹⁶¹ Vsaka prvina telesa pa je pri tem »kot zastražena«¹⁶² z intelektualno močjo duše, ki jo zaznamuje s svojim pečatom: duša namreč pozna svoje telo celo potem, ko so njegovi elementi že razpršeni v svetu. Tako bo duša v pogojih smrti, po grehu, ohranila določeno povezavo z razdruženimi telesnimi prvinami, ki jih bo znala najti v trenutku vstajenja, tako da se bodo spremenile v »duhovno telo«, ki je resnično telo, razlikujoče se od naše grobe telesnosti, od »kožnih oblačil«, ki jih je Bog Adamu in Evi naredil po grehu.

Kozmologija grških očetov seveda povzema podobo sveta, ki je značilna za znanost njihovega časa. Toda to niti najmanj ne zmanjšuje vrednosti teološkega temelja njihovih komentarjev biblične pripovedi o stvarjenju. Teologija pravoslavne Cerkve, ki je vedno soteriološka, ki se torej nanaša na nauk o

160 *De anima et resurrectione*, PG, zv. 46, stolp. 124 C.

161 *In Hexaameron*, PG, zv. 44, stolp. 104 BC; *De anima et resurrectione*, PG, zv. 46, stolp. 28 A.

162 *De anima et resurrectione, ibidem*, stolp. 76–77 (prim. slov. prev. G. Kocijančiča v Gregor iz Nise, *Življenje svete Makrine / Razgovor o duši in vstajenju*, Celje 1996).

našem odrešenju, v poskusu sinteze svojega nauka ni nikoli sklenila zaveznitva s filozofijo. Verska misel krščanskega Vzhoda kljub vsemu svojemu bogastvu ne pozna sholastike. Četudi v njej najdemo elemente krščanske gnoze, npr. pri svetem Gregorju iz Nise, pri Maksimu Spoznavalcu ali v *Fizičnih in teoloških poglavjih* Gregorja Palamasa, takšna spekulacija vedno ostaja podvržena središčni zamisli zedinjenja z Bogom in nikdar ne dobi sistematičnega značaja. Cerkev nima svoje privilegirane filozofije, zato z apologetskimi nameni vedno zelo svobodno uporablja tako filozofijo kot druge znanosti. Vendar te relativne in spreminjajoče se resnice nikoli ne bo varovala na enak način kot nesprenmenljivo resnico dogme. Zato antične ali sodobne kozmološke doktrine nikakor ne zadevajo temeljnejše, razodete cerkvene resnice. »Verodostojnost Svetega pisma brez primere presega meje našega razuma,« je zapisal Filaret Moskovski.¹⁶³ Če si pogled na svet, ki ga ima človeštvo od renesanse naprej, zemljo predstavlja kot atom, izgubljen v neskončnem prostorju, sredi drugih nešteti svetov, teologija vseeno nima česa spreminjati v pripovedi Geneze, kakor tudi ni njena naloga, da si zastavlja vprašanje o zveličanju prebivalcev Marsa. Razodetje bo zanjo ostalo bistveno geocentrično, saj nagovarja ljudi in jim posreduje resnico o njihovem odrešenju v okoliščinah zemeljskega življenja. Patristična misel je v priliki o dobrem pastirju, ki odide iskat zablodelo ovco, a pri tem pusti na gori devetindevetdeset drugih ovac, želela videti namig na majhnost izgubljenega sveta v primerjavi s celoto vesolja in še posebno z angelskimi svetovi.¹⁶⁴

Cerkev nam razodeva skrivnost našega odrešenja, ne pa skrivnosti celotnega vesolja, ki – morda – sploh nima potrebe po odrešenju. Zato je kozmologija razodetja nujno geocentrična. Iz tega razloga kopernikanska kozmografija

163 Glej pri o. G. Florovskem, *op. cit.*, str. 178.

164 Ciril Jeruzalemski, *Kateheze*, XV, 24, PG, zv. 33, stolp. 904; Ciril Aleksandrijski, *Orat. pasch.*, XII, 2: PG, zv. 77, stolp. 673; Janez Zlatousti, *Proti anomojcem*, II, 3, PG, zv. 48, stolp. 714.

– tako s psihološkega kot predvsem z duhovnega gledišča – ustreza stanju razpršenosti, verskemu razsrediščenju, slabitvi soteriološke drže, kakršno srečujemo v gnozi in okultnih nauk. Večno lačni duh znanosti, nemirni Faustov duh, obrnjen proti vesolju, bo razrušil nebeške sfere, ki so zanj preozke, da bi se podal v brezkončne prostore, kjer se bo izgubil v iskanju sintetičnega védenja o kozmosu. Zunanje znanje, ki se omejuje na področje prihodnosti, ne bo zaobjelo celote, razen v vidiku njenega razpada, ki ustreza stanju naše narave po padcu. Krščanski mistik pa se bo vrnil vase, zaprl se bo v »notranjo celico« svojega srca, da bi tam našel, globlje od greha,¹⁶⁵ začetek vzpona, med katerim se mu bo svet pokazal vedno zedinjen, vedno bolj skladen, prežet z duhovnimi silami: eno samo zaobjetje, ki ga Bog drži v svoji roki. Kot zanimivost lahko omenimo poskus sodobnega ruskega teologa, očeta Pavla Florenskega, ki je bil tudi velik matematik: Florenski se je hotel vrniti h geocentrični kozmologiji, pri čemer je svoj poskus utemeljil z znanstvenimi teorijami našega časa. Ni treba ponavljati, da ta pogumna sinteza, ki jo je mogoče celo znanstveno zagovarjati, nima nobene vrednosti za krščansko teologijo, ki se je zelo dobro prilagodila vsaki znanstveni teoriji vesolja pod pogojem, da ta ne presega svojih meja in ne poskuša za vsako ceno zanihati tega, kar se izmika njenemu vidnemu polju.

O kozmologiji – ali, še raje, o kozmologijah – cerkvenih očetov govorimo samo zato, da bi iz vsega izvlekli nekaj misli, ki bodo našle svoje mesto v nauku o zedinjenju z Bogom. Pri Baziliju, v njegovem *Hexaameronu*, a tudi pri Gregorju iz Nise, ki je Bazilijevo delo dokončal, se delo šestih dni po-kaže kot sukcesivno razlikovanje elementov, ki so bili hkrati

165 Po besedah Izaka Sirskega. Glej A. I. Wensinck, *Mystic treatises by Isaak of Nineveh, translated from Bedjan's Syriac text*, Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling letterkunde Nieuweweeks, XXI, 1, Amsterdam 1923, str. 8.

ustvarjeni na prvi dan. Bazilij o prvem dnevu, o »začetku«, o prvem trenutku ustvarjene biti, govori kot o tistem, kar je »zunaj sedmih dni«; prav tako govori tudi o »osmem dnevu«, ki ga obhajamo v nedeljo in bo začetek večnosti, dan vstajenja.¹⁶⁶ V petih dneh, ki sledijo stvarjenju inteligibilnih in čutnih bitij, »zemlje in neba«, se vidni svet sicer vedno bolj organizira, vendar to postopno urejanje po Gregorju iz Nise drži le glede stvarstva. S stvarstvom namreč upravlja »svetla moč«, ki jo je Bog uvedel v materijo in je njegova beseda (»logosi-hotenja« Maksima Spoznavalca). To so ukazi stvarstvu, o katerih govori Geneza.¹⁶⁷ Božja beseda – kot pravi Filaret Moskovski – namreč »ni podobna človeškim besedam, ki se končajo in izginejo v zraku, ko so enkrat prišle iz ust. V Bogu ni nič takega, kar bi se nehalo, nič, kar bi se končalo. Njegova beseda izhaja, a se ne končuje. Bog ni ustvaril začasno, ampak za vekomaj; stvarstvu je dal obstoj s svojo stvariteljsko besedo. *Kajti utrdil je vesolje, ki se ne bo spremenilo* (Ps 93, 1).«¹⁶⁸

Sveti Izak Sirski je opazil, da znotraj stvarjenja obstaja neka skrivnostna razlika, da obstajajo različni načini Božjega delovanja: če je Bog potem, ko je ustvaril nebo in zemljo, materiji dajal zaporedne ukaze, ki so morali ustvariti resnico bitij, je svet angelskih duhov ustvaril »molče«. ¹⁶⁹ Podobno se tudi stvarjenje človeka ni zgodilo s poveljem zemlji kakor pri stvarjenju drugih živih bitij: Bog ni ukazal, ampak je v predvečnem posvetu dejal sam sebi: »Ustvarimo človeka po svoji podobi«. Bog prek svojih ukazov razdeljuje vesolje in organizira njegove dele; no, strogo rečeno niti angeli niti človek niso del vesolja, saj so osebnostna bitja. Oseba ni del celote, ampak v sebi vsebuje celoto. V tem smislu je človeško bitje polnejše in bogatejše od angelskih duhov, saj vsebuje več možnosti. Postavljeno je na mejo inteligibilnega in čutnega

166 Sv. Bazilij, *In Hexaemeron*, homil. II, 8, PG, zv. 29, stolp. 49–52.

167 Gregor iz Nise, *In Hexaemeron*, PG, zv. 44, stolp. 72–73.

168 *Slova i reči*, Moskva 1877, str. 190.

169 A. I. Wensinck, *Mystic treatises by Isaak of Nineveh*, str. 127.

ter ta dva svetova v sebi združuje s tem, da je udeleženo v vseh sferah ustvarjenega vesolja. »Vse, kar je Bog ustvaril, se namreč steka v človeku kot na kovaškem ognjišču, da bi v njem ustvarilo eno samo popolnost – nekakšno harmonijo, sestavljeno iz različnih zvokov.«¹⁷⁰

Po Maksimu¹⁷¹ je akt stvarjenja sestavljen iz petih »odsekov«, ki ustvarjajo koncentrične sfere bitij, v središču katerih je človek, ki jih na neki način vse vsebuje. Predvsem moramo razlikovati ustvarjeno in neustvarjeno naravo: celoto stvarstva in Boga. Ustvarjena narava se potem deli na inteligibilni in čutni svet (*noetò kai aisthetá*). V čutnem svetu je nebo ločeno od zemlje. Od vse zemeljske površine je ločen raj, kjer je prebival človek. Naposled je sam človek razdeljen na dva spola, moški in ženski: ločitev, ki se bo dokončno aktualizirala po izvirnem grehu. Ta zadnja ločitev je po Maksimu (ki tu samo ponavlja misel Gregorja iz Nise) omogočena zato, ker je Bog predvidel izvorni greh. »Bit, ki se je začela s spremembo, v sebi ohranja nagnjenost k spremembi. Zato je Tisti, ki – po besedah Pisma – »vidi vse stvari, preden nastanejo«, potem ko je raziskal ali – bolje rečeno – vnaprej uzrl, na katero stran se bo obrnila človekova svobodna in neodvisna izbira, takoj ko je videl, kaj se bo zgodilo, k »podobi« (samega sebe) dodal delitev na moško in žensko; delitev, ki ni v nobeni zvezi z božanskim Arhetipom, ampak je povezana z nerazumnostjo narave.«¹⁷² Teološka misel tu izgublja svojo jasnost: dve ravni – raven stvarjenja in raven izvirnega greha – se prekrivata in prve ne moremo pojmovati drugače kot v podobi druge, prek spolnosti, kakršna se uresničuje v naravi po padcu (v izvirnem grehu). Resnični smisel te zadnje skrivnostne delitve se lahko vidi tam, kjer bo spol presežen v novi polnosti: v mariologiji, v ekleziologiji, pa tudi v zakramentu

170 Sv. Maksim, citiran v L. Karsavin, *Svjatye otcy i učiteli Cerkvi*, Pariz 1926, str. 238. V virih tega teksta nisem mogel najti, vendar Maksim podobno misel izrazi večkrat, npr. v *De ambiguis*, PG, zv. 91, stolp. 1305 AB.

171 *De ambiguis*, PG, zv. 91, stolp. 1305.

172 *De hominis opificio*, XVI, PG, zv. 44, stolp. 181–185.

poroke ali na »angelski poti« meništva.

Toda tudi druge delitve v svetu so – kot posledice izvirnega greha in podobno tej zadnji – dobile značaj omejevanja, ločevanja in drobljenja. Po besedah Maksima Spoznavalca je bil prvi človek poklican, da v sebi zedini vso ustvarjeno bit; hkrati naj bi dosegel popolno zedinjenje z Bogom in tako posredoval poboženo stanje celotnemu stvarstvu. Najprej naj bi v svoji lastni naravi ukinil delitev spolov, in sicer prek brezstrastnega življenja v skladu z božanskim Arhetipom. Potem naj bi zedinil raj s preostalo zemljo, se pravi, da naj bi vedno v sebi nosil raj, ker bi bil v neprestanem stiku z Bogom in bi tako celotno zemljo spremenil v raj. Potem naj bi ukinil prostorske razmere, pa ne le za svojega duha, ampak tudi za svoje telo, in sicer tako, da bi zedinil zemljo in nebo, celoto čutnega sveta. Ko bi tako presešel meje čutnega, naj bi s pomočjo spoznanja, enakega angelskemu, stopil v inteligibilni svet, in sicer zato, da bi v njem zedinil inteligibilni in čutni svet. Ko končno zunaj sebe ne bi imel ničesar drugega razen Boga, bi mu preostalo le še poslednje: popolnoma se predati Bogu v ljubezenskem vzgibu ter mu tako izročiti ves svet, zedinjen v človeški biti. Tedaj bi se tudi Bog sam podaril človeku, ki bi kot posledico tega daru oziroma milosti imel vse, kar Bog ima po naravi.¹⁷³ Tako bi bilo dovršeno pobožanje človeka in celotnega vesolja. Adam te naloge, zadane človeku, ni izpolnil, lahko pa jo prepoznamo v delu Kristusa, drugega Adama.

To je nauk Maksima Spoznavalca o delitvi ustvarjene biti: nauk, ki ga je od njega delno prevzel Janez Skot Eurigena v delu *De divisione naturae* (*O razdelitvi narave*). Pri Maksimu te delitve izražajo omejeni značaj stvarstva, ki je vpisan v njegov obstoj. Hkrati pa so to problemi, ki jih je treba razrešiti, pregrade, ki jih je treba preskočiti na poti zedinjenja z Bogom. Človek ni bitje, ki bi bilo ločeno od drugih ustvarjenih bitij; po svoji naravi je povezan s celoto sveta. Sveti Pavel

173 Sv. Maksim, *De ambiguis*, PG, zv. 91, stolp. 1308.

izpričuje, da celotno stvarstvo pričakuje prihodnje veličastvo, ki se nam bo razodelo v človeških sinovih (Rim 8, 18–22). Občutek za kozmično nikoli ni bil tuj vzhodni duhovnosti. Ta občutek se izraža v teologiji in v liturgični poeziji, v ikonografiji in morda še najbolj v asketičnih spisih učiteljev duhovnega življenja. »Kaj je ljubeče srce?« se sprašuje Izak Sirski. »To je srce, ki gori od ljubezni do celotnega stvarstva, do ljudi, ptic, živali, celo do demonov, prav do vseh bitij: kdor ima tako srce, ne more videti nobenega bitja, ne da bi se njegove oči napolnile s solzami velikega sočutja, ki prevzema njegovo srce. Njegovo srce postaja mehko in ne more več prenesti, ko vidi ali od drugih sliši za kakršno koli trpljenje, tudi najmanjše, ki je povzročeno kakemu bitju. Zato tak človek neprenehoma moli, tudi za živali, tudi za sovražnike resnice, za te, ki povzročajo zlo – moli, da bi bili očiščeni in odrešeni. Moli celo za kače, ker ga navdaja neskončno usmiljenje, ki napolnjuje srce vseh, ki so blizu Bogu.«¹⁷⁴ Na poti zedinjenja z Bogom človek nikakor ne zavrže stvarstva, ampak v svoji ljubezni združuje vesoljstvo, ki ga je greh razdelil. Njegov cilj je, da bi vse bilo spremenjeno po milosti.

Človek je bil ustvarjen zadnji, da bi bil v svet postavljen kot kralj v svojo palačo – tako so govorili grški očetje. Kot kralj – »in prerok in svečenik,« je dodal Filaret Moskovski¹⁷⁵ ter s tem biblični kozmologiji dal ekleziološki poudarek. Za tega velikega teologa XIX. stoletja je stvarjenje že priprava Cerkve, ki se je začela v zemeljskem rajju, s prvimi ljudmi. Knjige Božjega razodetja so zanj sakralna zgodovina sveta, ki se začena s stvarjenjem neba in zemlje, konča pa z novim nebom in novo zemljo Apokalipse. Zgodovina sveta je tako zgodovina Cerkve, ki je mistični temelj sveta. Pravoslavna teologija zadnjih stoletij je zvečine ekleziologija. Dogma o Cerkvi je trenutno skrita gonilna sila, ki v pravoslavju opredeljuje misel, izhajajočo iz religioznega življenja. Celota kr-

174 A. I. Wensinck, *op. cit.*, str. 341.

175 G. Florovski, *op. cit.*, str. 179.

ščanskega izročila, ki ni spremenjena niti modernizirana, se danes pojavlja pod tem novim ekleziološkim vidikom, kajti izročilo ni nobeno inertno skladišče, ampak življenje Duha resnice, ki poučuje Cerkev. Potemtakem ni nič čudnega, če kozmologija danes dobiva ekleziološko noto, ki niti najmanj ne nasprotuje kristološki kozmologiji svetega Maksima, ampak ji, nasprotno, daje novo vrednost.

Tudi v glasovih, ki se še najbolj oddaljujejo od izročila, celo v svojih zablodah misel krščanskega Vzhoda zadnjih stoletij – posebej ruska religiozna misel – odseva težnjo uzreti ustvarjeno vesolje v njegovem ekleziološkem aspektu. Podobne motive lahko vidimo v religiozni filozofiji Solovjova, v kateri se kozmična mistika Jakoba Boehmeja, Paracelza in kabale meša z družbenimi zamislimi Fourriera in Augusta Comta, nadalje v eshatološkem utopizmu Fjodorova, v milenarističnih težnjah socialnega krščanstva in nazadnje v sofijanizmu očeta Sergija Bulgakova: sofijanizmu, ki je neka kšna zgrešena ekleziologija. Pri teh mislecih je ideja Cerkve nadomeščena z idejo Kozmosa, pri čemer je ideja Kozmosa razkristjanjena. Toda tudi napake včasih pričujejo o resnici, čeprav na posreden in negativen način. Če je ideja Cerkve – prostora, v katerem se uresničuje zedinjenje z Bogom – že vključena v idejo Kozmosa, s tem še ni rečeno, da je Kozmos že Cerkev. Začetku ne smemo pripisati tega, kar sodi k poklicanosti, k dovršitvi, k skrajnemu cilju.

Svet je bil ustvarjen iz nič v aktu Božje volje: to je njegov izvor in vznik. Bil je ustvarjen, da bi bil deležen polnosti Božjega življenja – to je njegova poklicanost. Poklican je, da ustvari zedinjenje z Bogom v svobodi, v svobodnem soglašanju ustvarjene volje z Božjo voljo – to je skrivnost Cerkve, ki je vsebovana v stvarjenju. Skozi vse izmaličenosti, ki so sledile izvirnemu padcu človeštva in propadu prve, rajske Cerkve, je stvarstvo ohranilo idejo svoje poklicanosti ter obenem idejo, ki se končno – po Golgoti in binkoštih – uresničuje kot Cerkev v strogem pomenu, kot neuničljiva Kristusova Cerkev. Od tedaj ustvarjeni in omejeni svet v sebi nosi novo

Telo, v katerem je neustvarjena in brezmejna polnost, ki je svet ne more zaobjeti. To novo Telo je Cerkev; polnost, ki jo vsebuje, je milost, obilica Božjih energij, prek katerih in za katere je svet ustvarjen. Zunaj Cerkve te energije delujejo kot zunanji vzroki, kot Božja »hotenja«, kot ustvarjalke in ohranjevalke biti. Le v Cerkvi, v enotnosti Kristusovega telesa, so te energije posredovane in darovane ljudem; v Cerkvi se te energije pojavljajo kot milost, v kateri so ustvarjena bitja poklicana, da se zedinijo z Bogom. Ves svet je poklican, da stopi v Cerkev, da postane Kristusova Cerkev, da bi se, ko se izteče čas, spremenil v večno Božje kraljestvo. Svet, ustvarjen iz nič, najde svojo dovršitev v Cerkvi, v kateri stvarstvo najde neomajen temelj, ko izpolni svojo poklicanost.

Šesto poglavje

PODOBA IN PODOBNOST

Če je res, da človek vsebuje vse prvine, iz katerih je sestavljen svet, v tem vendarle ni njegova popolnost, njegovo »veličastvo«. »Nič izjemnega ni v tem, da hočejo (filozofi) iz človeka narediti podobo in podobnost kozmosa; kajti zemlja mine, nebo se bo spremenilo, in vse stvari, ki jih vsebujeta, so prav tako minljive kot to, kar jih vsebuje,« pravi Gregor iz Nise. »Rekli so: človek je mikrokozmos ... toda ko so mislili, da s tem zvenečim imenom povečujejo človeško naravo, niso opazili, da so človeka s tem opredelili podobno kot komarja ali miš.«¹⁷⁶ Popolnost človeka ni v tem, kar ga vključuje med druge stvaritve, ampak v tem, v čemer je izjema: namreč v tem, kar ga dela podobnega Stvarniku. Razodetje nas uči, da je človek ustvarjen po Božji podobi in podobnosti.

Vsi cerkveni očetje, tako vzhodni kot zahodni, soglašajo v tem, da v aktu stvarjenja človeka po Božji podobi vidijo koordinirano delovanje, prvotno uglašeno med Božjo in človeško bitjo. Toda teološko ovrednotenje te resnice je bilo v zahodnem in vzhodnem izročilu pogosto zelo različno, če ne naravnost nasprotno. Misel svetega Avguština je izhajala iz Božje podobe v nas in skušala dognati podobo Boga samega: v njem je skušala odkriti to, kar najdemo v duši, ustvarjeni po njegovi podobi. To je metoda psiholoških analogij, naobrnjena na spoznavanje Boga oziroma teologijo. Gregor iz Nise pa je, nasprotno, kot izhodiščno točko izbral to, kar nam razodetje govori o Bogu, da bi potem v človeku našel tisto, kar je v skladu z Božjo podobo. To je teološka metoda, naobrnjena na spoznavanje človeka oziroma antropologijo. Prva pot je skušala spoznati Boga izhajajoč iz človeka, ki je

¹⁷⁶ *De hominis opificio*, XVI, PG, zv. 44, stolp. 177 D, 180 A.

ustvarjen po njegovi podobi; druga je hotela opredeliti resnično človekovo naravo izhajajoč iz pojma Boga, po čigar podobi je bil človek ustvarjen.

Ko v spisih očetov želimo najti jasno opredelitev tega, kar v nas ustreza Božji podobi, se lahko precej hitro izgubimo sredi najrazličnejših trditev, ki se ne nanašajo na en in isti del človeškega bitja, čeprav med seboj niso protislovne. Nekateri značaj Božje podobe pripisujejo človekovemu »kraljevske-mu« dostojanstvu, njegovi superiornosti nad bitji v čutnem svetu, drugi ga prepoznavaajo v njegovi duhovni naravi, v duši, ali pa v »poglavitnem«, vodilnem (*hegemonikón*) delu njegove biti, v umu (*noûs*), v višjih sposobnostih, kot sta inteligenca in um (*lógos*), ali pa v svobodi, ki je človeku lastna, v njegovi zmožnosti samoopredelitve od znotraj (*autexousía*): samoopredelitve, zaradi katere je človek sam počelo svojih dejanj. Včasih Božjo podobo pripisujejo neki lastnosti duše, npr. njeni preprostosti, nesmrtnosti ali sposobnosti spoznati Boga, zediniti se z njim, deležiti v njem – kar se izkazuje v tem, da Sveti Duh lahko prebiva v duši. Včasih – npr. v *Duhovnih homilijah*, ki jih pripisujejo svetemu Makariju Egiptovskemu – se Božja podoba pojavlja na dvojen način: po eni strani je formalna človekova svoboda, svobodna volja oziroma sposobnost izbire, ki je niti greh ne more izničiti, po drugi pa »nebeška podoba«, pozitivna vsebina podobe, ki je soudeležena v Bogu, zaradi katere je bila človeška bit pred izvornim grehom »oblečena« v Besedo in v Svetega Duha.¹⁷⁷ Končno po mnenju nekaterih – npr. svetega Ireneja Lyonskega, Gregorja iz Nise in Gregorja Palamasa – v bogopodobnosti ni udeležena le duša, ni samo ona ustvarjena po Božji podobi, ampak to velja tudi za človekovo telo. Palamas pravi: »Ime »človek« se ne nanaša posebej na dušo ali na telo, ampak na oboje skupaj, saj sta skupaj ustvarjena po Božji podobi.«¹⁷⁸ Človek je za Palamasa »bolj po Božji podobi« od angelov, saj

¹⁷⁷ *Hom. Spiri.*, XII, I, 6, 7 etc., PG, zv. 34, stolp. 557–561.

¹⁷⁸ *Prosopopeiae*, PG, zv. 160, stolp. 1361 C. Gre za spis, ki ga pripisujejo Palamasu.

je njegovi duši, zedinjeni s telesom, lastna oživljajoča energija, s katero oživlja in vodi telo; angeli, breztelesni duhovi, te zmožnosti nimajo, čeprav so bliže Bogu zaradi preprostosti svoje duhovne narave.¹⁷⁹

Mnogoterost in različnost teh opredelitev nam kaže, da misel očetov bogopodobnosti ni hotela omejiti na določen del človeškega bitja. Dejansko biblična pripoved ni z ničimer opredelila značaja podobe, pa vendar o človekovem stvarjenju govori kot o nekem posebnem dejanju, ki se razlikuje od stvarjenja drugih bitij. Kakor angeli, ki so bili ustvarjeni »molče«, kot pravi Izak Sirski,¹⁸⁰ tudi človek ni bil ustvarjen z Božjim ukazom zemlji. Bog ga je ustvaril iz prsti »lastno-ročno«, se pravi – po besedah svetega Ireneja¹⁸¹ – z delovanjem Sina in Duha, in mu vdihnil dih življenja. Gregor iz Nazianza besedilo Geneze razlaga takole: »Božja Beseda je vzela nekaj prsti iz pravkar ustvarjene zemlje, s svojimi nesmrtnimi rokami je oblikovala našo podobo in ji dala življenje: kajti duh, ki ga je vanjo vdihnili, je vbrizg božanskosti. Tako je bil iz prahu in diha ustvarjen človek, podoba Nesmrtnega, saj v enem in drugem vlada duhovna narava. Zato sem jaz sam, kolikor sem zemlja, navezan na življenje tu spodaj, toda ker sem vsaj delno tudi božanski, nosim v sebi hrepenenje po prihodnjem življenju.«¹⁸² V isti pridigi, ki je posvečena duši, Gregor pravi še naslednje: »Duša je dih Boga in se meša z zemljo, čeprav je sama nebeška. Je luč, zaprta v votlini, a vendar božanska in neugasljiva luč.«¹⁸³ Če te besede vzamemo dobesečno, bi lahko sklepali, da ima duša božansko naravo in bi v človeku videli nekakšnega boga, ki je obremenjen s telesnostjo ali, v skrajnem primeru, celo z

179 *Capita physica, theologica ...* (38 in 39), *ibidem*, stolp. 1145–1148.

180 Glej opombo 144.

181 *Adv. haeres.*, IV, praefatio, 4, PG, zv. 7, stolp. 975 B; glej tudi IV, 20, 1 (1032); V, 1, 3 (1123); V, 5, 1 (1134–1135); V, 6, 1 (1136–1137); V, 28, 3 (1200).

182 *Poëmata dogmatica*, VIII, *Peri psychês*, PG, zv. 37, stolp. 452; *Peri tês anthropínes phýseos*, *ibidem*, stolp. 761–762.

183 *Ibidem*, stolp. 446–447.

neko mešanico boga in živali. Tako razloženo stvarjenje po Božji podobi pa bi bilo v nasprotju s krščanskim naukom, ki v človeku vidi ustvarjeno bitje, ki je poklicano, da *doseže* zedinjenje z Bogom, da *postane* bog po milosti, a nikakor ni bog že po svojem izvoru. Problem zla – da sploh ne omenimo drugih pošastnih posledic take razlage – bi bil v tem kontekstu povsem nejasen: Adam sploh ne bi mogel grešiti, saj bi bil po svoji duši bog – delček Božanstva –, ali pa bi izvirni greh vplival na božansko naravo oziroma bi v Adamu grešil sam Bog. Gregor iz Nazianza ni mogel zavzeti takega stališča. V homiliji o človeški naravi nagovarja lastno dušo in ji govori takole: »Če si res Božji dih in Božja dediščina, kot misliš sama, potem odvrzi vsako nepravico, da ti bom lahko verjel ... Kako je mogoče, da te tako vznemirjajo sovražnikova prepričevanja, če si povezana z nebeškim Duhom? Če pa se kljub taki pomoči še vedno nagibaš k zemlji – kako silno velik je tedaj tvoj greh!«¹⁸⁴ Ker je torej duša »pomešana (*kirnaméne*) z nebeškim Duhom«, ji pomaga nekaj, kar je neprimerno večje od nje same. Zaradi prisotnosti te Božje moči jo lahko imenujemo »delček Božanstva«, saj je spočeta s pomočjo »vbrizga božanskosti«, ki je milost. »Božji dih« tukaj pomeni način stvarjenja, zaradi katerega je človekov duh tesno povezan z milostjo. Po njej je ustvarjen, kot je zračna sapica ustvarjena s pihanjem: v sebi ima ta Božji piš in je od njega neločljiv. Izraz »delček božanskosti« označuje udeležnost v Božji energiji: udeležnost, ki je duši lastna. Tako v eni od svojih pridig Gregor iz Nazianza govori o participaciji, ko obravnava »tri luči«, med katerimi je prva Bog, najvišja, nedostopna in neizrekljiva Luč; druga so angeli, »neki izliv« (*aporrhoé tis*) ali udeležnost (*metousía*) v prvi Luči; tretja je človek, ki se imenuje tudi luč, saj je njegov duh osvetljen s »prvotno Lučjo«, ki je Bog.¹⁸⁵ Stvarjenje po Božji podobi in podobnosti implicira zamisel o udeležnosti v Božji biti, o

184 *Poëmata moralia*, XIV, *Perí tês anthropínes phýseos*, *ibidem*, stolp. 761–762.

185 *In sanctum baptisma*, or. XL, 5, PG, zv. 36, stolp. 364 BC.

skupnosti z Bogom. Z drugimi besedami: njegova predpostavka je milost.

Božja podoba v človeku je – kolikor je popolna – nujno nespoznavna, kot pravi Gregor iz Nise, saj v takem primeru odseva popolnost svojega Arhetipa in ji mora biti lastna tudi nespoznavnost Božje biti. Zato ni mogoče opredeliti, kaj je vsebina Božje podobe v človeku. Lahko jo doumemo le prek zamisli o človekovi udeleženi v neskončnih Božjih darovih. »Bog je po naravi popolna dobrota,« pravi Gregor iz Nise. »On je vsa dobrota, ki si jo lahko zamislimo, ali bolje rečeno, presega vsako dobroto, ki si jo lahko predstavimo in jo razumemo. Potemtakem Bog ne ustvarja človeškega življenja zaradi česa drugega, ampak le zato, ker je dober. Ker je tak in je zaradi tega celo ustvaril človeško naravo, ni hotel samo na pol pokazati moči svoje dobrote, tako da bi človeku dal le del svojih dobrin in bi mu ljubosumno odrekel druge. Popolnost dobrote v Bogu se pokaže v tem, da človeka iz nebiti vodi v bit in mu naklanja vse dobro. Seznan teh njegovih dobrin je tako dolg, da jih ni mogoče naštetih. Zato so vse v skrajšani obliki vsebovane v besedah, da je človek ustvarjen *po Božji podobi*. Z drugimi besedami izraženo to pomeni naslednje: Bog je človeško naravo ustvaril tako, da sodeluje v vsem dobrem ... Toda če bi bila Božja podoba v vsem podobna blaženosti svojega Vzorca, ne bi bila več podoba, ampak bi se z njim pomešala. Kakšna je torej razlika med Božjim in tem, kar mu je podobno? Takšna: Božansko je neustvarjeno, človek pa biva kot ustvarjeno bitje.«¹⁸⁶ Gregor z Božjo podobo očitno misli končno popolnost, poboženo stanje človeka, ki sodeluje v Božji pleromi, v dovršenosti Božje dobrote. Prav iz tega razloga tedaj, ko govori o podobi, ki bi bila omejena na udeležnost v nekaterih dobrinah – o podobi, ki šele nastaja –, specifično človeka kot bitja, ustvarjenega po Božji podobi, vidi predvsem v dejstvu, »da je človek prost nujnosti in ni podvržen naravi, ampak se lahko svobodno opredeljuje po svoji lastni presoji. Krepost je namreč nekaj neodvisnega in

186 *De hominis opificio*, XVI, PG, zv. 44, stolp. 184 AC.

je sama sebi gospodar ...«¹⁸⁷ To je »formalna« podoba, nujen pogoj za doseganje popolne upodobljenosti po Bogu. Kot bitje, ki je ustvarjeno po Božji podobi, je človek potemtakem osebno bitje, oseba, ki ne sme biti opredeljena s svojo naravo, ampak lahko naravo opredeljuje s tem, da jo priliči svojemu Božjemu arhetipu.

Človekova oseba ni del človeškega bitja, kakor tudi osebe Trojice niso deli Boga. Zato tudi ta človekova lastnost – bogopodobnost – ni povezana z nobeno prvino človeškega ustroja, ampak se nanaša na celotno človekovo naravo. Prvi človek, ki je v sebi imel celotno človeško naravo, je bil edinstvena oseba. »Ime Adam« – pravi Gregor iz Nise – »namreč ni dano ustvarjenemu predmetu, kakor velja za naslednje besede. Ustvarjeni človek nima posebnega imena: je univerzalni človek. Z univerzalno oznako narave smo torej vsi mi pozvani k razumevanju tega, kako Božja Previdnost in Moč zaobjemata celotno človeštvo v tem prvem stvarstvu ... Podoba namreč ni v nekem delu narave in tudi milost ni samo v nekem posamezniku, ločenem od vseh, ampak se nanaša na celotni rod ... Ni razlike med človekom, ki je oblikovan pri prvem stvarjenju sveta, in človekom, ki se bo pojavil ob koncu vsega: oba v sebi nosita Božjo podobo.«¹⁸⁸ Božja podoba, ki je lastna Adamovi osebi, se nanaša na celoto človeštva, na univerzalnega človeka. Zato v Adamovem rodu pomnožitev oseb, od katerih je vsaka ustvarjena po Božji podobi – lahko bi jo imenovali pomnožitev Božje podobe v množstvu človeških hipostaz –, nikakor ni v nasprotju z ontološko enotnostjo narave, ki je skupna vsem ljudem. Narobe: če bi si določena človeška oseba prilastila neki del narave, ker bi mislila, da je to njen osebni del, ne bi mogla uresničiti dovršenosti, h kateri je poklicana, ne bi mogla postati popolna Božja podoba. Podoba namreč doseže svojo popolnost, ko človeška narava postane podobna Božji, ko doseže totalno soudeležbo v neustvarjenih dobrinah. Toda obstaja

187 *Ibidem*, stolp. 184 B.

188 *Ibidem*, stolp. 185–204.

ena sama narava, skupna vsem ljudem, čeprav se nam zdi razkosana zaradi greha in razdeljena med mnoge posameznike. Ta izvorna enovitost narave, ki je obnovljena v Cerkvi, se je svetemu Pavlu pokazala kot nekaj tako absolutnega, da jo je poimenoval Kristusovo *telo*.

Ljudje imamo potemtakem eno samo skupno naravo: naravo, ki je eno v množstvu človeških oseb. Nič manj težavno ni razumeti to razliko med naravo in osebami kot analogno razliko med eno naravo in tremi osebami v Bogu. Najprej se moramo zavedati, da ne poznamo osebe, človeške hipostaze: ne poznamo je v tem, kar v resnici je, čista vsake pomešanosti s čim drugim. Kar navadno imenujemo »osebe« in »osebno«, označuje predvsem posameznike in posamezno. V teh dveh izrazih – »oseba« in »posameznik« – smo navajeni videti skoraj sinonima; uporabljamo ju, da bi izrazili isto stvar. Vendar imata »oseba« in »posameznik« v nekem oziru celo nasproten pomen. »Posameznik« izraža mešanico osebe s prvinami, ki so značilne za skupno naravo, medtem ko »oseba« označuje to, kar se od narave razlikuje. V našem sedanjem stanju osebe poznamo le prek posameznikov in kot posameznike. Ko želimo opredeliti, »označiti« neko osebo, zbiramo njene individualne lastnosti, »značajске poteze«, ki pa jih najdemo tudi drugje, pri drugih posameznikih, in potemtakem nikoli niso popolnoma »osebne«, saj pripadajo naravi. Končno dojamemo, da tisto, kar nam je v nekem bitju najbolj dragoceno – zaradi česar ono »je to, kar je« –, ostaja neopredeljivo, saj v njegovi naravi ni ničesar, kar bi se nanašalo prav na osebo, ki je vedno edinstvena in nepriemerljiva, »vedno drugačna«. Tisti človek, ki ga opredeljuje njegova narava in zato vedno deluje v soglasju s svojimi naravnimi lastnostmi – s svojim »značajem« –, je najmanj oseben. Uveljavlja se kot posameznik, kot lastnik narave, ki je njegova in jo postavlja nasproti naravam drugih kot svoj »jaz«, ki je zmes osebe in narave. Ta zmešnjava, ki je lastna človeštvu po padcu, je v asketski literaturi vzhodne Cerkve označena s posebnima izrazoma: *autótes* in *philautía*. Nju-

nega pravega pomena ne moremo prevesti kot »egoizem«; drugi izraz ustreza slovenskemu samoljubju, prvega pa lahko poslovenimo le z neologizmom »sámost«.

Pogosto občutimo težavo glede kristološke dogme, ki v volji vidi funkcijo *narave*; laže bi si predstavljali osebo, ki s svojo voljo želi, uveljavlja sebe in teži k temu, da bi jo drugi priznali. Vendar ideja osebe terja svobodo v odnosu do narave; oseba je prosta svoje narave, z njo ni opredeljena. Človeška hipostaza se lahko uresniči le prek odrekanja lastni volji: temu, kar nas opredeljuje in zaslužnjuje naravni nujnosti. Posameznik – se pravi uveljavitev samega sebe, v kateri se oseba meša z naravo in izgublja svojo pravo svobodo – mora biti premagan. To je temeljni princip askeze: svobodno odrekanje lastni volji, simulakru posameznikove svobode, da bi dosegli pravo svobodo, svobodo osebe, ki je Božja podoba, lastna nam vsem. Zato je – po svetem Nilu Sinajskem – popoln menih tisti, ki ima »razen Boga tudi vse ljudi za samega Boga«. ¹⁸⁹ Nekomu, ki se zmore ločiti od svoje individualne omejenosti in tako uresničiti lastno osebo, se oseba drugega pojavlja kot Božja podoba.

To, kar v nas ustreza Božji podobi, potemtakem ni del naše narave, ampak oseba, ki v sebi vsebuje tudi naravo. Leontij iz Bizanca, teolog VI. stoletja, je naravo, vsebovano v osebi, označil s posebnim izrazom *enypóstaton*, »enhipostazirano«, se pravi to, kar se nahaja v neki hipostazi. Vsaka narava se nahaja v hipostazi: narava hipostaze sploh ne more obstajati drugače, pravi Leontij. ¹⁹⁰ Toda pri nižjih stopnjah biti »hipostaze« označujejo posamezna, individualna bitja – pomen osebe dobijo samo, ko gre za duhovna bitja, za ljudi, angele in Boga. Hipostaza kot oseba (ne kot posameznik) ne vnaša v naravo delitve, tako da bi dala prostor mnogoterim posebnim naravam. Trojica ne pomeni treh bogov, am-

189 *Perí proseuchês*, c. 123, PG, zv. 79, stolp. 1193 C (prim. slov. prev. G. Kocijančiča v knjigi *Grški očetje o molitvi*, Celje 1993, [Evagrij]) .

190 *Contra Nestorium et Eutyrium*, PG, zv. 86, stolp. 1277 CD. Iste ideje najdemo pri Maksimu Spoznavalcu (PG, zv. 91, stolp. 557–560) in Janezu Damaščanu (*De fide orth.*, 1, IX, 53).

pak enega samega Boga. Če razmnoževanje človeških bitij deli naravo na več posameznikov, to drži samo zato, ker ne poznamo drugih ljudi razen tistih, ki so nastali po padcu: poznamo samo človeški rod, ki je izgubil podobnost Božji naravi. Videli smo, da je za Gregorja iz Nise in Maksima Spoznavalca že stvarjenje Eve bilo nekaj, kar je Bog naredil, ker je predvidel greh in njegove posledice za človeštvo. Toda Eva, nova človeška oseba, vzeta iz Adamove narave, »kost od kosti in meso od mesa«, je Adamovo naravo dopolnjevala; z njim je imela isto naravo, »eno telo«. Samo kot posledica greha sta ti osebi postali ločeni naravi, posamezni bitji, ki sta med seboj imeli zunanje razmerje – ženina želja je bila usmerjena na njenega moža, mož pa je nad ženo gospodoval, kot je rečeno v Genezi (1 Mz 3, 16). Po izvirnem grehu je človeška narava razkosana, razdeljena na več posameznikov. Človek se pojavlja na dvojen način: kot individualna narava je samo del celote, eden izmed konstitutivnih elementov sveta, kot oseba pa nikakor ni del česar koli, ampak v sebi vsebuje celoto. Narava je vsebina osebe, oseba je obstoj narave. Oseba, ki se kot posameznik uveljavlja tako, da se zapira v meje svoje posebne narave, se ne more uresničiti v polni meri, ampak samo sebe osiromaši. V naravi, ki je vsem skupna, se lahko popolnoma izrazi samo tako, da se odpove svoji lastni vsebini: s tem da to vsebino svobodno razdaja, da preneha bivati samo zase. Ko se tako odpove svoji posebni lastnini, se neskončno razpre in obogati z vsebinami, ki pripadajo vsem. Postaja popolna Božja podoba s tem, da doseže podobnost, ki je popolnost skupne narave vseh ljudi. Razločevanje med osebami in naravo v človeštvu ponazarja red božanskega življenja, ki je izražen v trojični dogmi. To je temelj celotne krščanske antropologije, celotne evangelijske nravnosti, saj je krščanstvo »posnemanje Božje narave«, kot je zapisal Gregor iz Nise.¹⁹¹

Kolikor je človek Božja podoba, je osebno bitje, ki stoji pred osebnim Bogom. Bog ga nagovarja kot osebo in človek

191 *De professione christiana*, PG, zv. 46, stolp. 244 C.

mu odgovarja. Bazilij Veliki je dejal, da je človek stvarstvo, ki je prejelo zapoved, naj postane bog.¹⁹² Toda ta zapoved, ki je naslovljena na človekovo svobodo, ni nič nasilno obvezujočega. Osebnost bitje, človek, lahko Božjo voljo sprejme ali zavrže. Ostal bo oseba, četudi se od Boga oddalji in mu po svoji naravi postane nepodoben. Z drugimi besedami: Božja podoba v človeku je neuničljiva. Človek bo ostal osebno bitje tedaj, ko izpolni Božjo voljo, ko v svoji naravi uresniči popolno podobnost, saj je, po besedah Gregorja iz Nazianza, »Bog izkazal čast človeku s tem, da mu je podaril svobodo, tako da bi dobro – nič manj kot last Njega, ki je možnost za dobro postavil v človekovo naravo – postalo last tistega, ki ga je izbral.«¹⁹³ Potemtakem bo človek, najsi izbere dobro ali zlo, najsi uresniči podobnost ali nepodobnost z Bogom, vedno svobodno razpolagal s svojo naravo, saj je oseba, ustvarjena po Božji podobi. In vendar bo v njem zato, ker je oseba neločljiva od narave, ki biva v njej, vsaka nepopolnost – vsaka »nepodobnost« – osebo omejila in »Božjo podobo« zatemnila. Če imamo namreč kot osebe svobodo, je volja, prek katere delujemo, lastnost narave. Po Maksimu Spoznavalcu je volja »naravna moč, ki stremi k temu, kar je usklajeno z naravo: moč, ki vsebuje vse bistvene naravne lastnosti.«¹⁹⁴ Maksim to naravno voljo (*thélema physikón*), ki je želja po dobrem, h kateremu stremi vsa misleča narava, ločuje od »razsojajoče volje« (*thélema gnomikón*), ki je lastna osebi.¹⁹⁵ Narava hoče in deluje, oseba pa razsoja in se odloča: soglašala ali ne soglašala s tem, kar želi narava. Za Maksima je ta *svoboda izbire* že sama po sebi nepopolnost, omejitev resnične svobode: popolna narava nima potrebe, da bi razsojala in se odločala, saj po naravi ve, kaj je dobro; njena svoboda je

192 Besede svetega Bazilija, ki jih je zapisal Gregor iz Nazianza v *In laudem Basilii Magni*, or. XLIII, 48, PG, zv. 36, stolp. 560 A.

193 *In sanctum Pascha*, or. XLV, 8, PG, zv. 36, stolp. 632 C.

194 *Opuscula theologica et polemica*, Ad. Marimum, PG, zv. 91, stolp. 45 D–48 A.

195 *Ibidem*, stolp. 48 A–49 A, stolp. 192 BC. Pri Janezu Damaščanu *De fide orth.*, III, 14, PG, zv. 94, stolp. 1036–1037; 1044–1045.

utemeljena v tem spoznanju. Naša razsojajoča svobodna volja (*gnóme*) označuje nepopolnost človeške narave po padcu, izgubo bogopodobnosti. Potem ko je greh to naravo omračil, ne pozna več resnično dobrega in pogosto stremi k nečemu, kar je »nasprotno naravi«. Zato se človeška oseba vedno nahaja pred izbiro in napreduje tipajoč. To njeno neodločnost v vzponu k dobremu imenujemo »svobodna volja«. Oseba, ki je poklicana k temu, da bi se zedinila z Bogom in bi svojo naravo po milosti povsem priličila Božji naravi, je navezana na okrnjeno naravo, ki jo je popačil greh in jo razdirajo nasprotnne želje. Ker spoznava in želi s svojo nepopolno naravo, je praktično slepa in nemočna, ne zna več dobro izbrati in se prepogosto udinja stremljenjem narave, ki je postala sužnja greha. Tako je zdaj to, kar je v nas ustvarjeno po Božji podobi, odrinjeno v prepad, čeprav je ostalo svobodno za ponovno izbiro, za ponovno zaobrnitev k Bogu.

Človek je bil ustvarjen popoln. To še ne pomeni, da je njegovo prvotno stanje enako končnemu cilju, da je bil z Bogom zedinjen od samega začetka. Do greha Adam namreč ni bil niti »čista narava« niti poboženi, deificirani človek. Kot smo že zapisali: kozmologija in antropologija vzhodne Cerkve imata dinamičen značaj, kar izključuje sleherno zoperstavljenost narave in milosti; ti dve se medsebojno prežemata, druga obstaja v drugi. Sveti Janez Damaščan vidi nerazrešljivo skrivnost v dejstvu, da je človek ustvarjen z usmerjenostjo k zedinjenju z Bogom.¹⁹⁶ Popolnost človekove prvotne narave se je izražala predvsem v tej lastnosti, da biva v občestvu z Bogom, da vse bolj dosega popolnost Božanstva, popolnost, ki naj bi prežela in preobrazila ustvarjeno naravo. Gregor iz Nazianza je mislil na to najvišjo lastnost človeškega duha, ko je govoril o Bogu, ki je človeku s svojim dihom vdihnil »delček božanskosti«: milost, ki je bila od začetka prisotna v duši, dovzetni za energijo poboženja. Človeška oseba je namreč – po besedah Maksima Spoznavalca – poklicana, da »v ljubezni zedini ustvarjeno in neustvarjeno naravo ter

196 *De fide orth.*, II, 12, PG, zv. 94, stolp. 924 A.

ju razkrije v enotnosti in edinosti, potem ko je bila sama deležna milosti«. ¹⁹⁷ Enotnost in edinstvo se tukaj nanašata na osebo, na človeško hipostazo. Človek naj bi torej po milosti v svoji ustvarjeni hipostazi zedinil dve naravi in postal »ustvarjeni bog«, »bog po milosti«, za razliko od Jezusa, Božje osebe, ki je sprejela človeško naravo. Da bi dosegel ta cilj, je nujno medsebojno sodelovanje dveh volj: po eni strani Božje in pobožujoče volje, ki priobčuje milost prek Svetega Duha, ki je prisoten v človeški osebi, po drugi pa človeške volje, ki se podreja Božji volji, tako da sprejema milost, da jo pusti prodreti vase in v svojo naravo. Ker je volja delujoča sila razumske narave, po milosti deluje sorazmerno s tem, koliko je narava deležna milosti oziroma koliko bo postajala podobna Bogu po »ognju spremenitve«. ¹⁹⁸

Grški očetje so si človeško naravo predstavljali bodisi kot tridelno strukturo – duh, duša in telo (*noûs, psyché, sôma*) – ali kot enotnost duše in telesa. Razlika med privrženci trihotomije in dihotomije se je v temelju spremenila v terminološko vprašanje: dihotomisti so v *noûsu* videli višjo sposobnost razumske duše, zmožnost, prek katere duša stopa v občestvo z Bogom. Človeška oseba ali hipostaza zaobjema vse dele te naravne sestavitve ter se izraža v celoti človeškega bitja, ki biva v njej in po njej. Oseba je kot Božja podoba stanovitno počelo te narave, ki je sama po sebi dinamična in spremenljiva, vedno usmerjena k nekemu zunanjemu cilju. Lahko bi rekli, da je podoba nekakšen Božji pečat, ki zaznamuje naravo s tem, da jo postavi v osebni odnos z Bogom: odnos, ki je za vsako bitje absolutno edinstven. Ta odnos se uresničuje prek volje, ki celoto narave usmerja k Bogu, v katerem mora človek odkriti polnost svoje biti. Sveti Tihon Zadonski (XVI-II. st.) je dejal, da »človeška duša zato, ker je sama duh, ki ga je ustvaril Bog, ne more najti zadovoljstva, miru, tolažbe in radosti nikjer razen v Bogu, po čigar podobi je ustvarjena.

¹⁹⁷ *De ambiguïis*, PG, zv. 91, stolp. 1608 B.

¹⁹⁸ Izraz *pysr tês allagês* izhaja od Diadoha iz Fotike, *Asketski govor*, LXVII (ruski in grški tekst), zv. 1, Kijev 1903, str. 363.

Ko se loči od Njega, mora iskati užitek v ustvarjenih bitjih, prisiljena je, da se prehranjuje z različnimi strastmi kakor izgubljeni sin z rožiči, a ne more najti pravega miru in užitka ter umira od lakote, saj duh potrebuje duhovno hrano.«¹⁹⁹ Duh mora zase najti hrano v Bogu in živeti od Boga; duša se mora prehranjevati z duhom; telo mora živeti od duše – tak je namreč prvotni red nesmrtné narave. Ko pa se je duh odvrnil od Boga, je namesto tega, da bi duši dajal njeno hrano, začel živeti na njen račun in se hraniti z njeno substanco (s tem, kar običajno imenujemo »duhovne vrednote«); duša je začela živeti od telesa – in iz tega izvirajo strasti; končno je telo, ker je bilo primorano iskati svojo hrano zunaj, v neoduhovljeni materiji, umrlo. Človek je razpadel.

Zlo je v svet stopilo prek volje. Zlo ni narava (*phýsis*), temveč zadržanje, stanje (*héxis*). »Narava dobrega je močnejša od navajenosti na zlo,« je zapisal Diadoh iz Fotike, »saj dobro je, zla pa ni, ali točneje rečeno: obstaja samo v trenutku, ko ga udejanjamo.«²⁰⁰ Greh je – po misli Gregorja iz Nise – bolezen volje, ki se moti, ko kot dobro sprejema privid dobrega. Zato je bila že sama želja okusiti sadež spoznanja dobrega in zla greh, kajti spoznanje – znova po Gregorju – predpostavlja naklonjenost predmetu, ki ga želimo spoznati – in zla, ki po sebi ne obstaja, ne bi smeli spoznati.²⁰¹ Zlo postaja resničnost le prek volje, ki je njegova edina substanca in mu naklanja nekakšno bit. To, da se je človek, čeprav po naravi ustvarjen za to, da bi spoznal in ljubil Boga, s svojo voljo lahko obrnil k iluzornemu cilju, k dobremu, ki ne obstaja, lahko pojasnimo le z zunanjim vplivom, s prepričevanjem tuje volje, s katero se je človeška volja strinjala.²⁰² Preden je

199 Sv. Tihon Voronježski, *Tvorenija*, zv. 2, str. 191.

200 *Asketski govor*, III, zv. I, str. 24–25. V Mignu je natisnjen latinski prevod *Capita de perfectione spirituali*, PG, zv. 65, stolp. 1168.

201 *De hominis opificio*, XX, PG, zv. 44, stolp. 197–200; *De oratione dominica*, IV, *ibidem*, stolp. 1161 D–1164 A (prim. slov. prevod G. Kocijančiča v knjigi *Grški očetje o molitvi*, Celje 1993).

202 *Ibidem*, stolp. 200 C.

zlo po Adamovi volji prišlo v zemeljski svet, se je že začelo v duhovnem svetu. Volja angelskih duhov, ki so se za vedno obrnili proti Bogu, je prva porodila zlo, to stremljenje volje k niču, odrekanje biti, stvarstvu, Bogu – in predvsem strašno sovraštvo do milosti, ki ji uporniška volja nasprotuje z vso silo. Čeprav so se ti duhovi spreobrnili v duhove teme, so vendarle ostali bitja, ki jih je ustvaril Bog. Njihova vztrajnost v zoperstavljanju Božji volji je postala brezupno stremljenje k niču, ki ga ne bodo nikoli dosegli. Njihov večni padec k nebiti se ne bo nikoli končal. Sveti Serafim Sarovski, veliki ruski mistik XIX. stoletja, je o demonih dejal: »Gnusni so, saj je njihovo zavestno nasprotovanje milosti naredilo iz njih angele teme, nepredstavljive pošasti. Ker pa so po naravi angeli, imajo neznansko moč. Najmanjši od njih bi lahko uničil zemljo, če Božja milost ne bi njihovega sovraštva do Božjega stvarstva naredila nemočnega. Zato skušajo pogubiti stvarstvo od znotraj, tako da človeško voljo pritegnejo k zlu.«²⁰³ Serafim – ki se pri tem opira na neki asketski tekst, navadno pripisovan svetemu Antonu –²⁰⁴ razločuje tri različne volje v človeku: prva – volja v skladu z Bogom – je popolna in odrešilna; druga je človekova volja, ki ni vedno pogubna, a tudi ni sama po sebi odrešilna; na koncu pa je tu še volja hudobnega duha, ki si prizadeva za našo pogubo.

Pravoslavna asketika pozna posebne izraze, s katerimi označuje različna delovanja hudobnih duhov v duši. *Logismoí* so misli ali podobe, ki se vzpenjajo iz nižjih sfer duše, iz »podzavednega«.²⁰⁵ *Prosbolé* ne moremo prevesti kot »skušnjavo«; prej je prisotnost tuje misli, ki prihaja v nas od zunaj in jo je v našo zavest položila sovražna volja. Sveti Marko Puščavnik pravi, da to »ni greh, ampak priča naše svobode«.²⁰⁶

203 *Otkrovenija prep. Serafima Sarovskega*, Pariz 1932.

204 Odlomek o treh voljah najdemo v *Pismu XX*, ki ga je objavil Galland, *Vet. patrum bibl.*, Benetke 1788, IV, 698.

205 Za podrobno analizo terminov glej S. M. Zarin, *Asketizm po pravoslavno-hristijanskemu učenju*, Sankt Peterburg 1907. To je knjiga, ki še vedno ohranja svojo vrednost.

206 *De baptismo*, PG, zv. 65, stolp. 1020 A.

Greh se začne tam, kjer imamo *synkathátesis*,²⁰⁷ ko se um naveže na misel ali podobo, ki je vdrla vanj; to je neka pozornost, zanimanje, ki že pomeni začetek soglašanja s sovražno voljo. Zlo namreč vedno predpostavlja svobodo, sicer bi bilo le nasilje, zunanje zaslužjenje.

Človek je grešil svobodno. V čem je bil izvorni greh? Očetje so razlikovali več momentov v opredelitvi svobodne volje, ki je človeka ločila od Boga. Nravni moment kot tak je predvsem v neposlušnosti, v kršenju Božjega ukaza. Če bi človek prejel Božjo zapoved v duhu sinovske ljubezni, bi na Božjo voljo odgovoril s popolno žrtvijo; prostovoljno se ne bi odrekel le prepovedanemu sadu, ampak tudi vsem zunanjim predmetom – odrekel zato, da bi živel izključno od Boga, da bi želel le zedinjenje z Njim. Božja zapoved je človeški volji označila pot, po kateri lahko doseže poboženje: pot ločitve od vsega, kar ni Bog. Človeška volja pa je izbrala nasprotno pot; ko se je ločila od Boga, se je podvrgla tiraniji zlega duha. Gregor iz Nise in Maksim Spoznavalec sta pozorna predvsem na fizično stran greha: namesto da bi človeški um sledil naravni dispoziciji, ki ga usmerja k Bogu, se je obrnil k svetu; namesto da bi poduhovil telo, je sam stopil v strugo živalskega in čutnega ter se podvrgel pogojem snovnosti. Sveti Simeon Novi Teolog²⁰⁸ vidi vse težje razvitje greha v dejstvu, da se človek namesto tega, da bi se pokesal, skuša pred Bogom opravičiti: Adam vso odgovornost prelaga na Evo, na »ženo, ki si jo mi Ti dal«, in tako samega Boga označi za prvotni vzrok svojega padca. Eva obtoži kačo. Ko ljudje nočejo priznati, da je ves vzrok zla v njihovi svobodni volji, se odrekajo možnosti, da bi se zla osvobodili, in svojo svobodo postavljajo v odvisnost od zunanje nujnosti. Volja tako zakrknje in se zapre za Boga. »Človek je tako sam ustavil

207 Sv. Marko Puščavnik, *Peri nómu pneumatikoú*, CXLII, PG, zv. 65, stolp. 921–924.

208 *Homilija* 45 v ruskem izročilu, za latinsko pa prim. PG, zv. 120, stolp. 499 AB.

izlivanje Božje milosti,« je dejal Filaret Moskovski.²⁰⁹

Je vzrok padca to, da je bil človek oropan milosti? Pojem milosti, ki bi bila naravi dodana zato, da bi jo usmerjala k Bogu (*gratia supererogatoria*), je vzhodni Cerkvi tuj. Človeška oseba je kot Božja podoba že usmerjena k svojemu Arhetipu; njena narava je spontano stremela k Bogu, saj je bila taka njena volja, ki je duhovna in umna moč. »Prvotna pravičnost« je slonela na dejstvu, da je človek – Božja stvaritev – nujno dober, usmerjen k dobremu, se pravi k sožitju z Bogom, k pridobivanju neustvarjene milosti. Če se je ta dobra narava sprla s svojim Stvarnikom, se je to lahko zgodilo samo zaradi njene zmožnosti opredeljevati se od znotraj, ta pa je posledica njene *autexousía*, ki človeku daje možnost, da deluje in želi ne le v skladu s svojimi naravnimi dispozicijami, ampak celo v nasprotju s svojo naravo, ki jo lahko sprevrže, naredi »proti-naravno«. Padec človeške narave je bil neposredna posledica svobodne opredelitve človeka, ki se je hotel takega in se je v to stanje postavil zavestno. Položaj, nasproten naravi, je nujno pripeljal do razpada človeške biti, ki je za skrajno posledico imel smrt – zadnjo ločitev nenaravne narave, ločene od Boga. V sprevrženi naravi ni bilo več prostora za neustvarjeno milost, saj je v njej – po Gregorju iz Nise – duh kot nekakšno sprevrženo zrcalo, in namesto da bi odseval Boga, sprejema vase podobo brezoblične materije,²¹⁰ kjer strasti preobračajo prvotno hierarhijo človeške biti. Oropanost za milost ni vzrok, ampak predvsem posledica padca. Človek je sebe oropal za sposobnost sobivanja z Bogom in zaprl pot milosti, ki naj bi se prek njega izlivala na celotno stvarstvo.

Takšno »fizično« pojmovanje greha in njegovih posledic ne izključuje drugega momenta, ki ga vedno občutimo: osebne, nramnega vidika, momenta padca in kazni. Oba vidika sta neločljivo povezana, saj človek ni le narava, ampak je tudi oseba, ki stoji pred osebnim Bogom in je z njim v osebni

209 *Reči i slova*, I, 5.

210 *De hominis opificio*, XX, PG, zv. 44, stolp. 164.

odnosu. Če je človeška narava po padcu razpadla, če je greh v ustvarjeni svet uvedel smrt, se to ni zgodilo samo zato, ker je človekova svoboda ustvarila novo zadržanje (*héxis*), nov način bivanja v zlu, ampak tudi zato, ker je Bog postavil mejo grehu s tem, da je omogočil njegov konec v smrti. *Stipendia enim peccati mors ...* (Plačilo za greh je smrt ...)

»Mi smo pokvarjen zarod,« je govoril sveti Makarij Egip-tovski.²¹¹ Vendar nič v naravi – celo demoni ne – po svojem bistvu ni zlo. Greh, ta parazit narave, ki je zakoreninjen v volji, postaja nekakšna proti-milost, ki prodira v stvarstvo, živi v njem in ga zasušnjuje zlemu duhu (ki je tudi sam suženj svoje lastne volje, na vekomaj okamenele v zlu). V svetu nastaja nov tečaj, nasproten Božji podobi: tečaj, ki je po sebi iluzoren, toda z ozirom na voljo realen (paradokсно ima namreč obstoj v neobstoju, kot je dejal Gregor iz Nise). Prek človeške volje je zlo postalo sila, ki je zastrupila stvarstvo (»Zaradi človeka je zemlja prekleta,« pravi Geneza). Vesolje, ki še vedno zrcali Božje veličastvo, obenem sprejema te izmaličene črte, »nočni vidik stvarstva«, kot se je izrazil ruski teolog in filozof, knez Evgenij Trubeckoj.²¹² Greh je prodril tja, kjer naj bi bila milost, in je namesto Božje polnosti razprl meontični prepad ničā, ki je zazijal v Božjem stvarstvu: vrata pekla, ki jih je odprla človekova svobodna volja.

Adam ni uresničil svoje poklicanosti. Ni znal doseči zedinjenja z Bogom in poboženja vsega stvarstva. To, česar sam ni uresničil, ko je v polnosti uveljavljal svojo svobodno voljo, je zanj postalo nemogoče v trenutku, ko je prostovoljno postal suženj zunanje moči. Božja energija, neustvarjena in pobožujoča milost, je od padca naprej in vse do binkošti ostala tuja človeški naravi, tako da je na človeka delovala le

211 O silah teme, ki napadajo človeškega duha, glej *Duhovne pogovore*, XXIV, 2; XLIII, 7–9 in drugje, PG, zv. 34, stolp. 664, 776–777.

212 Umrl v Rusiji na začetku revolucije. Avtor *Smysla žizni* (Moskva 1918) na Zahodu ni znan. Med »sofijanci« je edini, ki je popolnoma ostal v okvirjih pravoslavja.

od zunaj in imela učinke v njegovi duši. Starozavezni preroki in pravični so bili orodja milosti. Milost je po njih delovala, toda človeku ni bila lastna kot osebna moč. Poboženje, zedinjenje z Bogom po milosti je postalo nemogoče. Toda Božji načrt kljub človekovi krivdi nikakor ni bil opuščen: poklicanost prvega Adama je bila izpolnjena po Kristusu, drugem Adamu. Bog je postal človek, da bi človek lahko postal bog, kot sta najprej zapisala Irenej in Atanazij in so za njima ponavljali teologi in očetje vseh stoletij.²¹³ To delo, ki ga je opravila utelešena Beseda, se je grešnemu človeštvu pokazalo predvsem v svojem najneposrednejšem vidiku: kot delo odrešenja, osvoboditve sveta, ki je zaslužnjen grehu in smrti. Toda v svoji očaranosti s podobo »srečne krivde«, *felix culpa*, prepogosto pozabljamo, da nam je Odrešenik z uničenjem nadvlade greha znova odprl tudi pot poboženja, ki je skrajni cilj človeštva. Kristusovo delo se dopolnjuje v delu Svetega Duha (Lk 12, 49).

213 Sv. Irenej Lyonski, *Proti herezijam*, V, PG, zv. 7, stolp. 1120; Atanazij Veliki, *Beseda o utelešenju Boga-Besede*, 54, PG, zv. 25, stolp. 192 B; Gregor Teolog, *Poem. dogmatica*, X, 5–9, PG, zv. 37, stolp. 465; Gregor iz Nise, *Veliki katehetski govor*, XXV, PG, zv. 45, stolp. 65 D.

Sedmo poglavje

SINOVA OJKONOMIJA

S preiskavo teoloških prvin, ki se nahajajo v temelju nauka vzhodne Cerkve o zedinjenju z Bogom, smo orisali poglavne poteze nauka o neustvarjeni in ustvarjeni biti, o Bogu in stvarstvu, dveh tečajih te edinosti. Prišli smo do skrajnih meja ustvarjene biti, do področij, ki so skrajno oddaljena od Boga, od njega ločena ne le po naravi v pomenu ustvarjene biti, ampak tudi po volji, ustvarjalki novega načina obstoja, se pravi greha. Greh je namreč iznajdba ustvarjene volje, kot je zapisal Gregor iz Nise. Neskončna oddaljenost neustvarjenega od ustvarjenega, naravna ločitev človeka in Boga, ki bi morala biti presežena v poboženju, je za človeka – potem ko je sebe vklenil v nov položaj, ki je blizu ne-biti, v položaj greha in smrti – postala prepad, ki ga ne more prestopiti. Da bi človek dosegel zedinjenje z Bogom, h kateremu je poklicano stvarstvo, mora zdaj preskočiti trojno zapreko: smrt, greh in naravo.

Pot poboženja, ki je bila ponujena prvemu človeku, potemtakem ni bila več dosegljiva, dokler človeška narava ni premagala greha in smrti. Ta pot zedinjenja bo odslej – se pravi za človeštvo po padcu – imela vidik *odrešenja*. Negativna oblika nakazuje, da je bila premagana ena zapreka: osvobojeni smo nečesa, namreč smrti oziroma greha, ki je njena korenina. Adam ni izpolnil Božjega načrta; namesto ravne črte vzpona k Bogu se je volja prvega človeka odpravila po poti, nasprotujoči naravi, po poti, ki je peljala v smrt. Le Bog je ljudem lahko povrnil možnost poboženja, tako da jih je hkrati osvobodil smrti in suženjstva grehu. To, kar naj bi dosegel človek s svojim vzponom k Bogu, a mu ni uspelo, je uresničil Bog, ko se je spustil do človeka. Zato je neprema-

gljivo trojno zapreko med nami in Bogom – smrt, greh, naravo – premagal Bog sam, in sicer v obrnjenem vrstnem redu, najprej z zedinjenjem ločenih narav in na koncu z zmago nad smrtjo. Nikolaj Kabasilas, bizantinski teolog XIV. stoletja, pravi takole: »Ljudem, ki so bili od Boga ločeni s trojno zapreko, z naravo, grehom in smrtjo, je Gospod omogočil, da so ga deležni v celoti in da se z njim takoj zedinijo, saj je drugo za drugo umaknil vse zapreke: zapreko narave s svojim utelešenjem, zapreko greha s svojo smrtjo, zapreko smrti pa s svojim vstajenjem. Zato je sveti Pavel zapisal: ›Zadnji sovražnik, ki bo premagan, je smrt‹ (1 Kor 13, 12).«²¹⁴

Za Maksima Spoznavalca sta pojma utelešenja (*sárkosis*) in poboženja (*théosis*) med seboj prepletena. Bog se spusti v svet, postane človek, in človek se vzdigne do božanske polnosti, postane bog, kajti zedinjenje dveh narav, Božje in človeške, je bilo sklenjeno v večnem Božjem posvetu: to je namreč končni cilj, zaradi katerega je svet sploh ustvarjen iz nič.²¹⁵ Nekateri sodobni zgodovinarji misli pravijo, da je Maksim izrazil nauk, ki je podoben tistemu, ki ga je razvil Duns Skot: če ne bi bilo izvirnega greha, bi se Kristus vseeno utelesil, da bi v sebi zedinil ustvarjena bitja in Božjo naravo. Toda kot smo že videli, ko smo obravnavali Maksimov nauk o stvarjenju: cilj, da mora v svoji biti zediniti različne sfere vesolja, ko jim priobčuje poboženje prek zedinjenja z Bogom, je bil zastavljen Adamu.²¹⁶ Če je zedinjenja ali sukcesivne »sinteze«, ki odpravljajo naravne delitve, na koncu uresničil Kristus, to samo pomeni, da Adam ni opravil svoje naloge. Kristus pa je te sinteze uresničil drugo za drugo, pri čemer je spoštoval ukaz, ki je bil dan prvemu Adamu.

Ker je Kristusa rodila devica, je s svojim rojstvom odpravil delitev človeške narave na moške in ženske. Na križu je združil raj, bivališče prvih ljudi pred grehom, in zemeljsko stvarnost, kjer prebivajo grešni potomci prvega Adama. De-

214 *Življenje v Kristusu*, III, PG, zv. 150.

215 *Quaestiones ad Thalassium* (60), PG, zv. 90, stolp. 621 AB.

216 *De ambiguis*, PG, zv. 91, stolp. 1308.

snemu razbojniku je namreč rekel: »Še danes boš z menoj v raj«, vendar se – dokler je po svojem vstajenju še prebival na zemlji – ni nehal družiti z učenci. S svojim vnebohodom je najprej združil zemljo z nebesnimi sferami, s čutnim nebom; potem je prodril v empirej, »ognjeno nebo«, šel skozi angelske hierarhije in duhovno nebo – inteligibilni svet – zedinil s čutnim svetom. Na koncu je Očetu izročil celoto sveta, ki se je združila v njem, v novem kozmičnem Adamu, ki je zedinil ustvarjeno in neustvarjeno.²¹⁷ V tako razumljenem Kristusu, novem Adamu, zedinjevalcu in posvečevalcu ustvarjene biti, se je odrešenje pokazalo le kot eden od vidikov njegovega dela: kot vidik, ki je pogojen z grehom in zgodovinsko resničnostjo padlega sveta, v katerem se je zgodilo utelešenje. Skotističnega vprašanja, ali bi se Beseda utelesila neodvisno od *felix culpa*, »blažene krivde«, Maksim niti ne omenja.²¹⁸ Čeprav je v njegovi teologiji manj zanimanja za soteriološko razsežnost in je bil morda bolj metafizičen kot drugi očetje, se vendar nikakor ni oddaljil od realistične in praktične usmeritve njihove misli; zanj ne obstajajo irealna vprašanja. Bog je predvidel Adamov padec in Sin Božji je »Jagnje, zaklano pred vsemi časi«, v predobstoječi volji Trojice. Zato zunaj Kristusovega križa nikoli ne bomo mogli razumeti ničesar. »Skrivnost utelešenja Besede« – pravi Maksim – »vsebuje pomen vseh simbolov in ugank Svetega Pisma, pa tudi skriti smisel celotnega čutnega in inteligibilnega stvarstva. Kdor pozna skrivnost Križa in Groba, pozna tudi bistvene razloge vseh stvari. Kdor naposled prodre še globlje in postane posvečen v skrivnost Vstajenja, spozna cilj, zaradi katerega je Bog prvotno ustvaril vse stvari.«²¹⁹

Kristusovo delo je »ojkonomija skrivnosti, skrite v Bogu od vekomaj« (Ef 3, 9), kot je zapisal sveti Pavel, »predvečna opredelitev, ki jo je uresničil Jezus Kristus«. Vendar ne mo-

217 *Ibidem*, stolp. 1309.

218 H. U. Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, str. 267–268.

219 *Cénturies gnostiques*, I, 66, PG, zv. 90, stolp. 1108 AB.

remo govoriti o naravni nujnosti utelešenja in pasijona. »To ni bilo naravno delo, ampak način ›ojkonomskega sestopa,« pravi Janez Damaščan.²²⁰ Šlo je za delo volje, za skrivnost Božje ljubezni. Videli smo (v petem poglavju), da »opredelitive« in »ideje« po prepričanju grških očetov niso lastne bitnosti, ampak skupni volji Trojice. Zato Kristusovo utelešenje, ki je razodetje ljubezni (»Bog je namreč svet tako vzljubil, da je dal svojega edinorojnega Sina«, Jn 3, 16), v notranjo bit Trojice ni uvedlo nobene spremembe, nobene nove realnosti. Če je »Beseda postala meso« – *Ho Lógos sàrx egéneto* – ta »postala« nikakor ni spremenilo Božje narave. »Beseda je hkrati ostala to, kar je bila, in postala to, kar ni bila,« je zapisal sveti Teofil Bolgarski (XII. st.).²²¹ Dionizij Areopagit za utelešenje in celo za Sinovo človeško naravo uporablja izraz *philanthropía*,²²² »človekoljubje«, kar je zanj ime, ki razkriva Božjo »previdnost« (*prónoia*). Previdnost pa označuje določitve Božje volje v odnosu do človekove svobode: določitve, ki so utemeljene v tem, da je Bog predvidel, kakšno bo svobodno delovanje ustvarjenih bitij. Božja volja je vedno odrešenijska, za človeka – v vseh njegovih nezvestobah in blodnjah – zna vedno ustvariti še večjo korist, samo če človek zmore spoznati, kaj je ta volja. Lahko rečemo – z netočnostjo, ki je opravičljiva –, da se je Bog po svoji previdnosti spustil k človekovi svobodi, da torej deluje usklajeno s to svobodo in svoje delovanje usklajuje z dejanji ustvarjenih bitij, in sicer zato, da bi grešni svet vodil k temu, da bi ta končno uresničil Njegovo voljo, ne da bi ob tem Bog sam storil silo svobodi ustvarjenih bitij. Skrivnost, ki je od vekomaj skrita v Bogu in se je celo angelom razodela v Cerkvi (Ef 3, 9–10), ta neomajna in večna vnaprejšnja določitev Utelešenja ima obenem pogojni značaj. Skoraj bi lahko rekli, da je naključna, če ta izraz ne bi impliciral ideje nečesa nepričakovanega.

220 *Contra Jacobitas*, PG, zv. 94, stolp. 1464 A.

221 *Enarratio in Evangelium Ioannis*, I, 14, PG, zv. 123, stolp. 1156 C.

222 *De div. nomin.*, II, 3; 10; *Epist. IV* in dalje, PG, zv. 3, stolp. 640 C, 648 D, 1072 B.

Bog se namreč neprestano »spušča v svet« z delovanjem svoje previdnosti, s svojo ojkonomijo, kar dobesedno pomeni z »graditvijo« ali »upravljanjem svoje hiše«. Božja Modrost, ki v svetu deluje kot sila, energija, previdnost, je v »polnosti časov« stopila v zgodovinski proces kot oseba. Hipostatična Modrost Očeta si je »zgradila hišo«: prečisto meso Device, ki ga je privzela Beseda. Tako je Filotej Carigrajski (XIV. st.) razlagal besedilo »Pregovorov« (9, 1): »Modrost si je zgradila hišo ...«²²³ »Ime Bogorodice (*Theotókos*) vsebuje celotno zgodovino Božje ojkonomije v svetu,« pravi Janez Damaščan.²²⁴ »Lahko bi se vprašali,« piše sveti Dimitrij Rostovski (XVII. st.), »zakaj je Božja Beseda odlašala s svojim prihodom na zemljo, zakaj se ni prej utelesila in s tem odrešila grešnega človeštva. Toda pred polovico šestega tisočletja od Adamovega greha naprej na zemlji ni bilo mogoče najti device, ki ne bi bila čista le telesno, ampak tudi po duhu. Le ena je bila takšna, edinstvena po svoji telesni in duhovni čistosti, vredna, da postane cerkev in tempelj Svetega Duha.«²²⁵ Ves razvoj Stare Zaveze z zaporednimi izvolitvami (izvolitvijo Noeta, Abrahamovega rodu, Izraela, Judovega rodu, Davidove hiše), nadalje postava, ki je varovala čistost Božjega ljudstva, blagrovanje izbranega potomstva – celotna sveta zgodovina se kaže kot zgodovina delovanja Božje previdnosti, kot priprava Kristusovega telesa, Cerkve (ki je okolje zedinjenja z Bogom), in predvsem kot izgotovitev Nje, ki je svojo človeško naravo dala na razpolago zato, da bi se lahko uresničila skrivnost utelešenja. Dogma o Marijinem brezmadežnem spočetju je tuja vzhodnemu izročilu, ki ne želi ločiti svete Device od Adamovih potomcev, obteženih z grehom prvih staršev. In vendar se v Mariji ni mogel pojaviti greh kot moč, ki deluje v naravi, greh kot nečistost. Gregor Palamas v pridigi o darovanju Device v templju njeno svetost pojasnjuje s tem,

223 *Tri slova o Premudrosti, k ep. Ignatiju*, izd. Ep. Arsenija, Novgorod 1898.

224 *De fide orth.* III, 12, PG, zv. 94, stolp. 1029, 1032.

225 *Tvorenija*, zv. 3, str. 101, Hristijanskoe čtenie, 1842.

da govori o zaporednem očiščevanju, ki se je uresničevalo v naravi njenih prednikov, vse od trenutka spočetja pa tudi v njeni lastni naravi.²²⁶ Devica ni bila sveta zaradi privilegiranih, svojega posebnega položaja, ki naj bi bil izjema v usodi celotnega človeštva, ampak zato, ker je bila neomadeževana, brez vsakega stika z grehom, kar ni izključevalo njene svobode. Nasprotno, v temelju je šlo prav za to svobodo, za človekov odgovor na Božjo voljo. Nikolaj Kabasilas je to misel izrazil v pridigi o oznanjenju: »Utelesenje ni bilo samo delo Očeta, njegove Moči in njegovega Duha, ampak tudi delo volje in vere Device. Če ne bi bilo privolitve Brezmadežne, če ne bi bilo njene vere, bi bil ta načrt enako neuresničljiv kakor brez intervencije treh Božjih oseb. Šele potem, ko je bila poučena o tem načrtu in se je dala prepričati, jo je Bog sprejel kot Mater in iz nje vzel svoje meso, ki mu ga je dala z ljubeznijo. Kakor se je On utelesil prostovoljno, tako je tudi hotel, da ga Mati rodi svobodno in po svoji volji.«²²⁷ V osebi Device je človeštvo dalo svojo privolitev temu, da Beseda postane meso in se naseli med ljudmi, kajti – kakor so govorili očetje – »če Božja volja zadostuje za stvaritev človeka, sama ne zadostuje za njegovo odrešenje: potrebna ji je privolitev človekove volje«. Tragedija svobode se razreši z besedami *ecce ancilla Domini*, »glej, Gospodova služabnica«.

Janez Damaščan, ki je povzel nauke očetov, je zapisal, da se je utelesenje uresničilo prek delovanja Svetega Duha. Ta je pripravil Devico, da je lahko vase sprejela božansko naravo Besede. Toda utelesenje se je uresničilo tudi prek Besede same, ki je iz deviškega telesa naredila prvine lastne človeškosti.²²⁸ Tako je Beseda v enem samem dejanju sprejela človeško naravo, ji dala obstoj in jo pobožila. Človeška narava, ki jo je oseba Sina sprejela kot svojo, je dobila bit v božanski

226 *Pridiga na praznik darovanja presvete Device*, izd. Sophoclés, Atene 1861, str. 216.

227 M. Jugie, *Homélie mariales byzantines*, Patrologia orientalis, XIX, fasc. 3, Paris 1925, str. 463.

228 *De fide orth.*, III, PG, zv. 94, stolp. 985 BC–988 A.

hipostazi: do tedaj ni obstajala kot posebna narava, ni stopila v zedinjenje z Bogom, ampak je bila od samega začetka človeška narava Besede. Človeškosti, ki jo je vase sprejela Beseda, sta bili po Maksimu Spoznavalcu sicer lastni nesmrtnost in nepropadljivost Adamove narave, kakršna je bila pred grehom, a jo je Kristus prostovoljno podvrjel pogojem naše grešne narave.²²⁹ Kristus ni sprejel le človeške narave, ampak tudi to, kar je protinaravno oziroma posledice greha, čeprav je zaradi svojega deviškega rojstva ostal brez izvirnega greha. Prevezel je torej celotno človeško resničnost, kakršna je bila po padcu, le brez greha: prevzel je posamično naravo, podvrženo trpljenju in smrti. Tako se je Beseda spustila vse do skrajnih meja grešne biti, vse do smrti in pekla. On, ki je bil »popolni Bog«, ni postal le »popolni človek«, ampak je prevzel tudi vse nepopolnosti in omejitve, ki so izhajale iz greha. Maksim pravi: »Čudimo se, ko vidimo, kako se v Njem zedinjata končno in neskončno – resničnosti, ki se med seboj izključujeta in se ne moreta mešati – in kako se razodevata druga v drugi. Neskončno se namreč na neki neizrekljiv način omejuje, medtem ko se končno razširja vse do mere neskončnega.«²³⁰

Helenska misel ni mogla dovoliti zedinjenja dveh popolnih načel: *dýo téleia hèn genésthai ou̯ dýnatai*, »dve popolni resničnosti ne moreta postati ena sama«. Boj za kristološko dogmo je trajal skoraj štiri stoletja, končno pa je krščanska norost premagala grško modrost. Kakor pri trinitarni dogmi je tudi tu šlo za razlikovanje med naravo (*phýsis*) in hipostazo, le da je v Trojici ena sama narava v treh hipostazah, v Kristusu pa dve naravi v eni hipostazi. Hipostaza vsebuje eno in drugo naravo. Ostane ena, čeprav postane druga: »Beseda je postala meso«, toda božanskost ni postala človeškost, niti se človeškost ni spremenila v božanskost. To je smisel kristološke dogme, kakršno je oblikoval kalcedonski cerkveni

229 *Quaestiones ad Thalassium* (21), PG, zv. 90, stolp. 312–316.

230 *Epist. XXI*, PG, zv. 91, stolp. 604 BC.

zbor: »Ravnaje se po svetih očetih vsi soglasno učimo, da je Sin, naš Gospod Jezus Kristus, popolnoma isti. Isti je popoln v božanstvu in popoln v človečnosti, resnično Bog in resnično človek, obstoječ iz razumne duše in iz telesa. Prav isti je istega bistva z Očetom [*consubstantialis Patri*] po božanstvu in istega bistva z nami [*consubstantialis nobis*] po človečnosti – »v vsem nam enak, razen v grehu« (Heb 4, 15). Pred vekom je bil rojen iz Očeta po božanstvu, v poslednjih dneh pa je bil isti za nas in zaradi našega zveličanja rojen iz device Marije, Božje matere (*Théotokos*), po človečnosti. Priznavamo popolnoma istega Kristusa, Sina, Gospoda, Edinorojenega, ki obstoja v dveh naravah nepomešano, nespremenjeno, nerazdeljeno in neločeno [*inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*]. Nikakor ni zaradi zedinjenja odstranjena različnost narav, ohranjena je marveč svojstvenost vsake od obeh narav, ko se združita v eno osebo [*prosopon*] in hipostazo [*hypostasis*]. Ne priznavamo razdeljenega ali razcepljenega na dve osebi, ampak enega in istega edinorojenega Sina, Božjo Besedo, Gospoda Jezusa Kristusa.«²³¹ V tej formulaciji cerkvenega nauka zbode v oči njen apofatični značaj; zedinjenje obeh narav je izraženo s štirimi zanikujočimi pojmi: *asynchýtos, atréptos, adiairétos, achorístos*. Poznamo dejstvo zedinjenja dveh narav v eni sami osebi, toda »kako« tega zedinjenja ostaja za nas skrivnost, utemeljena v nepojmljivem razlikovanju-istovetnosti narave in osebe. Kristus, Božja oseba, ima torej v sebi različni načeli, ki sta hkrati zedinjeni. Lahko rečemo, da je Sin Božji trpel, da je umrl na križu – toda le v tem, kar je lahko trpelo in umrlo, se pravi v svoji človeškosti. Lahko rečemo, da tudi tedaj, ko se je kot otrok rodil v betlehemske jaslje, ko je visel na križu in ležal v grobu, ni prenehal vsemogočno vladati nad celoto ustvarjenega sveta – a le zaradi svoje Božje narave, ki ni podvržena nikakršni spremembi.

231 Mansi, *Coll. consil.*, VII, stolp. 116; Denzinger, *Enchiridion*, Würzburg 1865, št. 134, str. 44–46. Nav. po A. Strle, *Vera Cerkve*, Celje 1997, str. 100–101.

Kot smo že večkrat rekli: popolnost osebe je v odpovedi samemu sebi. Oseba se – kot nekaj različnega od narave, kot »ne-narava«, kot tisto po sebi – izraža v odrekanju biti-zase. V tem je Sinova božanska kenoza. Ciril Aleksandrijski je dejal, da je »celotna skrivnost ojkonomije vsebovana v kenozu in ponižanju Božjega Sina«. ²³² To je njegova odpoved svoji lastni volji, da bi se uresničila Očetova: poslušnost vse do smrti, do smrti na križu. Ta odpoved svoji lastni volji ni nobena odločitev, dejanje, ampak je tako rekoč sama bit Trojice, ki ima le eno voljo, lastno skupni naravi. Božja volja v Kristusu je potemtakem volja, ki je skupna vsem trem Božjim osebam: volja Očeta je njen izvir, volja Sina je poslušnost, volja Svetega Duha izpolnitev. Po besedah Cirila Aleksandrijskega »Sin ne more storiti ničesar, česar ne dela njegov Oče. V resnici, ker ima z njim skupno bitnost; tako rekoč z naravnimi zakoni je primoran imeti isto voljo in isto moč ... Oče Sinu kaže, kaj sam dela, vendar ne tako, da bi mu svoja dejanja pokazal napisana na tablicah, niti ne tako, da bi ga poučeval o nečem, česar Sin ne ve (Sin pač ve vse, saj je Bog). Oče se sam v celoti naslika v naravi Rojenega in mu tako pokaže vse, kar mu je svojsko in naravno. Tako Sin iz tega, kar on sam je, ve vse o tem, kaj je tisti, ki ga je rodil.« ²³³ Zato je »tisti, ki je videl Sina, videl tudi Očeta«. Kenoza je način bivanja Božje osebe, poslani v svet: osebe, v kateri se uresničuje skupna volja Trojice, izvir katere je Oče. Kristusove besede »Oče je večji od mene« so izraz te kenotične odpovedi lastni volji. Z drugimi besedami: dejanje, ki ga je na zemlji opravil utelešeni Sin, je delo svete Trojice, od katere Kristusa ne moremo ločiti, saj ima isto bit in voljo z Očetom in Svetim Duhom. Ponižanje zato še bolj razkrije Sinovo božanskost vsem, ki lahko prepoznajo veličino v ponižnosti, bogastvo v

232 Najpomembnejša »kenotična« besedila pri sv. Cirilu so: *Quod unus sit Christus*, PG, zv. 75, stolp. 1308, 1332; *Apologeticus contra orientales*, zv. 76, stolp. 340–341; *Apologeticus contra Theodoretum*, stolp. 417, 440; *Adversus Nestorium*, III, 4, stolp. 152; *De recta fide ad reginas*, II, 19, stolp. 1357–1359; *Homil. pasch.*, XVIII, zv. 77, stolp. 773 in dalje.

233 *In Ioannem*, II, PG, zv. 73, stolp. 361 D.

obubožanju, svobodo v poslušnosti. Treba je namreč imeti oči vere, da bi prepoznali osebo – ne le Božjo, ampak tudi človeško osebo, ustvarjeno po Božji podobi.

Dve Kristusovi naravi bosta ostali med seboj ločeni in nepomešani. Toda čeprav sta hipostatično zedinjeni, tako da se ne spremenita druga v drugo, vendarle stopita v odnos medsebojnega prežemanja (*perihóresis eis allélas*), kot je zapisal Maksim Spoznavalec, ki s tem povzema – v okviru kristološke dogme – vzhodno pojmovanje energij kot izhajanj narave.²³⁴ Ta perihoreza je za Janeza Damaščana predvsem enosmerna: prihaja s strani božanskosti, ne od »mesa«. ²³⁵ Vendar božanskost »mesu«²³⁵ tedaj, ko ga prežame, posreduje neizrekljivo možnost, da samo prodre v božanskost. »Ko častim svojega Kralja in Boga, hkrati častim škrlat njegovega telesa,«²³⁵ pravi Damaščan, »ne kot kako oblačilo ali kot četrto (Božjo) osebo, ampak kot telo, ki je zedinjeno z Bogom in ostaja nespremenjeno, kakršno je tudi Božanstvo, ki ga je mazililo. Saj telesna narava ni postala božanstvo, ampak je – kakor Beseda, ki se ni spremenila in je ostala to, kar je, čeprav je postala meso – tudi meso postalo Beseda, ne da bi izgubilo, kar je imelo, čeprav se je glede na svojo hipostazo poistovetilo z Besedo.«²³⁶ Kristusovo človeštvo je pobožena narava, od trenutka utelešenja prežeta z Božjimi energijami. Maksim uporablja primerjavo z železom, ki ga je razžaril ogenj, ki torej postaja ogenj, a po naravi vendar ostaja železo. S tem primerom grški očetje po navadi ponazarjajo stanje pobožene narave. V vsakem Kristusovem dejanju lahko vidimo različni delovanji, saj Kristus deluje v soglasju s svojima naravama, kakor z ognjem razbeljeni meč hkrati reže in sežiga: »reže kot železo in sežiga kot ogenj«. ²³⁷ Vsaka izmed narav deluje v soglasju s svojimi lastnostmi: človeška roka

²³⁴ *Disputatio cum Pyrrho*, PG, zv. 91, stolp. 844, 345 D–348 A.

²³⁵ *De fide orth.* III, 8, PG, zv. 94, stolp. 1013 B.

²³⁶ *Ibidem*, stolp. 1013 C–1016 A, 1105 AB.

²³⁷ *Disputatio cum Pyrrho*, PG, zv. 91, stolp. 337 C–340 A; *De ambiguis, ibidem*, stolp. 1060 A. Glej tudi Janez Damaščan, *De fide orth.* III, 15, PG, zv. 94, stolp. 1053 D–1056 A.

vzdigne deklico, Božanstvo ji vrne življenje; človeški stopali hodita po gladini vode, kajti božanstvo jo je naredilo trdno. »(Jezus) Lazarja ni obudil od mrtvih z delovanjem svoje človeške narave, niti ni s silo Božanstva jokal pred njegovim grobom,« pravi Janez Damaščan.²³⁸

Dve volji, lastni dvema naravama, sta različni, vendar je Tisti, ki hoče, eden, čeprav hoče v skladu z vsako od dveh narav. Eden je tudi predmet hotenja, saj sta dve volji zedinjeni, ker je človeška volja svobodno podvržena Božji. Vendar ta svoboda ni identična z našo svobodno voljo – z *gnóme*, z možnostjo izbire, ki je lastna osebi. Božanska oseba Besede namreč ni imela potrebe izbirati, odločati se med možnostmi. Izbira je omejitvev, ki je značilna za našo degradirano svobodo: četudi je Kristusova človeškost lahko hotela po človeško, njegova Božja volja ni izbirala, ni uveljavljala svobodne volje, kot to delajo človeške osebe.²³⁹ Božja volja je – po besedah Janeza Damaščana – človeški volji omogočala, da je hotela, se pravi, da je do konca pokazala to, kar je svojsko človeškosti.²⁴⁰ Vsakič je bila pred človeško voljo, tako da je Kristusova človeškost hotela »božansko« (*theikôs*) v soglasju z božanskostjo, ki ji je dopuščala, da se razvije. Tako je njegovo telo občutilo lakoto in žejo, njegova duša je ljubila in se žalostila (zaradi Lazarjeve smrti), bila je ogorčena, njegov človeški duh se je posvečal molitvi, ki je hrana vsakega ustvarjenega duha. Dve naravni volji v osebi Bogočloveka nista mogli biti sprti. Molitev v Getsemaniju je bila izraz groze pred smrtjo, reakcija, ki je lastna sleherni človeški naravi, še toliko bolj nepokvarjeni naravi, ki naj ne bi bila podvržena smrti, naravi, za katero je bila smrt le protinaravno in svobodno sprejeto razdejanje. Janez Damaščan pravi: »Ko je Gospodova človeška volja zavračala smrt in je njegova Božja volja dovoljevala to pojavitev človeškosti, je bil Gospod v soglasju

238 *De fide orth.* III, 15, PG, zv. 94, stolp. 1057 A.

239 Maksim Spoznavalec, *Opuscula theologica et polemica, Ad Marinum*, PG, zv. 91, stolp. 48 A–49 A. Glej tudi Janez Damaščan, *De fide orth.* III, 14, PG, zv. 94, stolp. 1036–1037, 1044–1045.

240 *De fide orth.*, III, 15, PG, zv. 94, stolp. 1060 BC.

s svojo Božjo voljo deležen agonije in strahu ter je molil, da bi mu bilo prizaneseno s smrtjo. Ker pa je njegova Božja volja hotela, naj njegova človeška volja smrt sprejme, je trpljenje postalo prostovoljno tudi za Kristusovo človeškost.²⁴¹ Tako je zadnji Kristusov krik na križu razkritje njegove resnične človeškosti, ki je prostovoljno sprejela smrt kot skrajno odpoved, kot dovršitev Božje kenoze.

Za Maksima Spoznavalca²⁴² kenoza ni ububožanje božanskosti, ampak nepojmljivo »spuščanje« Sina, ki se je ponižal do »podobe sužnja«, a pri tem nikakor ni prenehal biti popolni Bog. Zaradi tega »spuščanja« se je Kristus, novi Adam, nepropadljiv in nesmrten po svoji človeški naravi (naravi, ki je pobožena v hipostatičnem zedinjenju), prostovoljno podvrgel vsem posledicam greha ter postal Izaijev »človek bolečine« (53, 3). Tako je v Božjo osebo uvedel celotno nemoč človeške narave, izmaličene od greha, ter prevzel nase zgodovinsko resničnost, v kateri se je zgodilo njegovo utelešenje. Zato je bilo Kristusovo zemeljsko življenje nenehna kenoza: njegova človeška volja se je nenehno odpovedovala temu, kar ji je lastno po naravi, in sprejemala nekaj, kar je nasprotno nepokvarjeni in poboženi človeškosti: lakoto, žejo, utrujenost, bolečino, trpljenje in naposled smrt na križu. Tako lahko rečemo, da je Kristusova oseba pred koncem svojega odrešenijskega dejanja, pred vstajenjem, v svoji človeškosti imela nekako dva nasprotna pola: naravno nepokvarljivost in nepropadljivost, ki sta lastni popolni in poboženi naravi, ter obenem pokvarljivost in propadljivost, ki ju je Kristus prevzel prostovoljno. Njegova kenotična oseba je svojo človeškost, prosto greha, podvrgla – in to počne nenehoma – tudi tema dvema pogojema. Zato Maksim razločuje dva vidika Logosovega privzetja človeškosti: naravno in relativno ali »oikonomsko« privzetje.²⁴³ Prvo je tako rekoč skrito v dru-

241 *De fide orth.*, III, 18, PG, zv. 94, stolp. 1073 BC.

242 *De ambiguis*, PG, zv. 91, stolp. 1044 BC, 1048 C.

243 *Opuscula theologica et polemica*, PG, zv. 91, stolp. 156–157; *De ambiguis*, PG, zv. 91, stolp. 1040, 1049 D–1052, 1317 D–1321.

gem. Pred pasijonom se pokaže samo enkrat: tedaj, ko se je Kristus na Taboru trem apostolom pokazal tak, kakršen je v svoji poboženi človeškosti, ki izžareva luč njegove božanskosti. »Kondak«, liturgična pesnitev ob prazniku Kristusovega spremenjenja na gori, jasno izraža dva vidika njegove človeškosti – njeno naravno stanje in stanje prostovoljne podvrženosti pogojem človeškosti po padcu: »Spremenil si se na gori, Bog in Kristus; tvoje veličastvo je tako prevzelo tvoje učence, da so, ko so te videli križanega, doumeli, da je bilo trpljenje prostovoljno, in so oznanili vsemu svetu, da si ti zares Očetov Sin.«²⁴⁴

Praznik Jezusovega spremenjenja na gori, ki ga ima pravoslavna Cerkev še posebno v čislih, je lahko ključ za razumevanje tega, kako vzhodno izročilo pojmuje Kristusovo človeškost. Nauk vzhodne Cerkve namreč Kristusove človeškosti nikoli ni obravnaval ločeno od njegove božanskosti. Polnost božanskosti je v njem prebivala telesno (Kol 2, 9). Človeškost Besede, pobožena z Božjimi energijami, se sinovom Cerkve po vstajenju in binškošnih lahko pokaže le v tej povečani podobi, ki je bila do prihoda milosti še skrita človeškim očem. Ravno ta človeškost pokaže božanskost, ki je skupno veličastvo Trojice. Zato sta »epifanija« (v vzhodnem liturgičnem izročilu se tako imenuje praznik Kristusovega krsta) in Jezusovo spremenjenje obhajana tako svečano: praznujemo razkritje Trojice – zaslišal se je Očetov glas in Sveti Duh je bil prisoten, prvič v podobi goloba in drugič kot bleščeč oblak, ki je zakril apostole.

Ta kraljevski vidik Kristusa – »enega od Svete Trojice« –, ki je prišel v svet, da bi premagal smrt in osvobodil sužnje, je značilen za pravoslavno duhovnost vseh časov in vseh dežel. Celo trpljenje, celo smrt na križu in polaganje v grob dobijo zmagoslavni značaj, v katerem se bo s podobo ponižanja in bogozapuščenosti pokazala vzvišenost Kristusa, ki uresniču-

²⁴⁴ Ta pesem in drugi liturgični teksti, ki jih navajam, se nahajajo v »Minejih« in v »Postnem Triodu«.

je skrivnost našega odrešenja. »Z mene so strgali moja oblačila in me oblekli v škrlat, kronali so me s trnovim vencem in mi v roko potisnili trst – da jih bom strl kakor lončene posode.« Kristus, oblečen v zasramovalna oblačila, se na koncu himne nepričakovano pojavi kot Kralj, ki prihaja, da bi sodil svetu, kot eshatološki Kristus poslednje sodbe. »Gol je pred sodiščem stal On, ki se oblači v luč kot ogrinjalo, in bile so ga roke, ki jih je ustvaril. Hudodelci so na križ pribili Gospoda veličastva. Tedaj se je zagrinjalo v templju raztrgalo in sonce se je pomračilo, ker ni moglo prenesti pogleda na mučenega Boga, ki pred njim drhti celotno stvarstvo.« Tu se Kristus na križu pojavlja kot Stvarnik veseljstva sredi svojih stvaritev, ki so zgrožene nad skrivnostjo njegove smrti. Isto misel izraža druga pesnitev iz bogoslužja velikega petka: »Na ta dan je bil na les obešen On, ki je obesil zemljo nad vode. S trnovim vencem je bil kronan Kralj angelov. V zasramovalna oblačila je bil oblečen On, ki je z oblaki pregrnil nebesa. Udarce je prejel On, ki je v Jordanu osvobodil Adama. Ženin Cerkve je pribit na leseni križ. Sin Device je preboden s kopjem. Slava tvojemu trpljenju, Kristus, slava tvojemu trpljenju. Pokaži nam tudi svoje sveto vstajenje.« Prek motivov trpljenja vedno bolj čutimo pričakovanje velike noči. »Tukaj Grob zapira vase Njega, ki v svoji roki drži celotno stvarstvo. Kamen pokriva Gospoda, ki je z lepoto pokrtil nebesa. Življenje spi in pekel drhti v grozi. Adam je prost svojih verig. Slava tvoji previdnosti, po kateri si ustvaril večni mir in nam pokazal, o naš Bog, svoje presveto vstajenje.« Na koncu nas počitek v grobu, končna dovršitev Božje kenoze, nepričakovano uvaja v skrivnostni Stvarnikov počitek: delo odrešenja se poistoveti z delom stvarjenja. »Veliki Mojzes je skrivnostno predvidel ta dan, ko je rekel: *in Bog je blagoslovil sedmi dan*. To je blagoslovljena sobota, to je dan počitka. Tega dne si je edini Božji Sin odpočil od vseh svojih del.« S to bogoslužno pesnitvijo, ki jo pojemo na veliki petek, nam Cerkev odgrinja »skrivnost, ki je bila v Bogu skrita pred vsemi vekii«. Spomnimo se besed Maksima Spoznavalca, ki smo jih navedli zgoraj: »Kdor

pozna skrivnost Križa in Groba, pozna tudi bistvene vzroke vseh stvari.«²⁴⁵ Vendar duh ostaja pred to skrivnostjo nem in bogoslovska misel ne najde besed, da bi jo izrazila.

Apofatična drža, lastna vzhodni teologiji, se izraža skozi množstvo prisposodob, ki nam jih grški očetje predlagajo, da bi spodbudili duh za motrenje Kristusovega dela, ki je nedoumljivo celo angelom, kot je zapisal sveti Pavel. To »delo« se pogosto imenuje odkupitev, kar kaže na zamisel o dolgu, o odkupu sužnjev. Gre za podobo, ki je vzeta iz juridične prakse. Ta prisposodoba, ki jo prevzemajo Očetje, je izvorno Pavlova, in njegova je tudi druga podoba pravnega porekla, podoba »Spravitelja«, ki človeštvo spravi z Bogom prek križa, na katerem je bilo odpravljenovo sovraštvo. Druge prisposodobe imajo predvsem vojaški značaj: boj, zasedba, uničenje sovražne sile. Gregor iz Nise je ojkonomijo odrešenja predstavil kot nekakšno Božjo zvijačo, ki je izničila spletke hudobnega duha in tako osvobodila človeštvo. Pogosto srečamo tudi prisposodobe fizičnega značaja: npr. ogenj, ki sežiga nesnago narave, ali nepropadljivost, ki odpravlja propadljivost, ali zdravnika, ki ozdravlja bolno naravo ... Če hočemo iz katere koli izmed teh prisposodob narediti ustrezen izraz skrivnosti našega odrešenja, smo v nevarnosti, da »skrivnost, ki je bila v Bogu skrita pred vsemi vekii«, zamenjamo s povsem človeškimi in neustreznimi pojmi. Maksim Spoznavalec je vse te podobe odrešenja povzel v močni povedi, polni smisla: »Kristusova smrt na križu je sodba nad sodbo.«²⁴⁶

Sveti Gregor iz Nazianza tudi v bogoslovju odrešenja uporablja apofatično metodo. Ko – ne brez ironije – drugo za drugo zavrača neustrezne prisposodobe, s katerimi se običajno skuša opisati delo naše odrešitve, ki ga je opravil Kristus, na koncu obstane pred neizrekljivo skrivnostjo zmage nad smrtjo. »Morali bi raziskati vprašanje in dogmo, ki ju

245 Prim. zgoraj, str. 116.

246 *Quaestiones ad Thalassium* (43), PG, zv. 90, stolp. 408 D, 633 D, 684 A–685 B.

pogosto obidejo z molkom, po mojem pa zaslužita pozorno obravnavo. Kri, prelita za nas, predragocena in veličastna Božja kri, kri Žrtvovalca in Žrtve ... Zakaj je bila prelita ta kri in komu je bila žrtvovana? Da, bili smo pod oblastjo hudiča, predani grehu, saj nas je pohabila naša poželjivost. Če je bila torej cena za naš odkup plačana tistemu, ki nas je imel v svoji oblasti, potem se sprašujem: komu in zakaj bi bila ponujena taka cena? Če je ponujena hudiču, je to skrajno žaljivo. Hudodelec v tem primeru pač dobi odkupnino. Ne le da jo dobi od Boga, ampak dobi Boga samega. Za svoje nasilno dejanje zahteva tako pretirano ceno, da je samoumevno, da bo osvobodil tudi nas Če pa je bila ta odkupnina ponujena Očetu, se najprej vprašamo – zakaj le? Oče nas ni imel zaslužjenih. In zakaj bi kri edinega Sina bila prijetna Očetu, ki ni hotel sprejeti Izaka, katerega je kot žgalno daritev ponudil Abraham, ampak je človeško žrtev zamenjal z ovnom? Ali ni očitno, da Oče ne sprejema žrtve zato, ker bi jo zahteval ali potreboval, ampak le po ojkonomiji? Človek je moral biti posvečen z Božjo človeškostjo: On sam nas je moral osvoboditi tako, da je zatiralca premagal z lastno silo, da bi nas njegov Sin, ki je Srednik, vrnil k njemu s tem, da je vse storil v slavo Očeta, kateremu je v vsem poslušen ... Drugo pa naj se časti z molkom ...«²⁴⁷ »Treba je bilo, da se Bog utelesi in umre, saj bi mi drugače ne oživel.«²⁴⁸ »Nič ni podobnega čudežu moje odrešitve: nekaj kapelj krvi ponovno ustvari celotno veselje.«²⁴⁹

Ta zmaga nad smrtjo se najprej pokaže kot Gospodovo vstajenje: »Tistega dne se je Kristus vrnil od mrtvih, med katere se je pomešal. Tistega dne je zlomil želo smrti, razklal je mračna vrata turobnega podzemlja in osvobodil duše. Tistega dne je vzniknil iz groba in se pojavil pred ljudmi, zaradi katerih se je rodil, umrl in vstal od mrtvih.«²⁵⁰

247 *In sanctum Pascha, or. XLV, 22, PG, zv. 36, stolp. 653 AB.*

248 *Ibidem, stolp. 661 C.*

249 *Ibidem, stolp. 664 A.*

250 *Poëmata de seipso, XXXVIII: Hymnus ad Christum, PG, zv. 37, stolp.*

Kristus je privzel našo naravo, prostovoljno se je podvrgel vsem posledicam greha, nase je vzel odgovornost za naš greh, čeprav je ostal z njim neomadeževan, saj je le tako mogel razrešiti tragedijo človeške svobode in premagati razcep med Bogom in ljudmi: tragedijo je prevzel v svojo lastno osebo, kjer ni prostora za noben razcep in notranji konflikt. Po mnenju Maksima Spoznavalca je Kristus ozdravil vse, kar je lastno človeku, predvsem pa voljo, ki je bila izvir greha. V neizrekljivi kenozu se je Bogočlovek poistovetil s pokvarjeno resničnostjo in jo od znotraj izčrpal s svojo nepokvarljivo voljo. To prostovoljno sprejemanje eksistencialnih pogojev grešnega človeštva se je moralo končati s smrtjo na križu in spustom v predpekel. Celotna resničnost grešne narave – skupaj s smrtjo – oziroma vsi eksistencialni pogoji, ki so bili posledica greha in so kot taki imeli značaj muke, kazni in prekletstva, so tako – v moči Kristusovega križa – spremenjeni v pogoje odrešenja. »Kraj muk in trpljenja postane raj.« Križ, ki naj bi pomenil zadnjo stopnjo ponižanja, postane neomajni temelj vesolja: »oživljajoči križ, moč vladarjev, trdnjava verujočih, slava svečenikov« (iz bogoslužja ob prazniku Helenine najdbe Kristusovega križa).

Sveti Maksim pravi, da ima delo odrešenja tri stopnje, ki jih je Kristus zaporedoma obnovil v naravi: bit, dobro-bit (*eû eînai*) in večno-bit (*aei eînai*). Prva je dosežena z njegovim utelešenjem, druga z nepokvarljivostjo volje v zemeljskem življenju, ki se dovrši na križu, tretja pa z nepropadljivostjo narave, ki se je pokazala v vstajenju.²⁵¹ Vrnimo se še enkrat k tekstu, v katerem Maksim pravi: kdor prodre še dlje od Križa in Groba in je uveden v skrivnosti Vstajenja, je doumel cilj, zaradi katerega je Bog vse ustvaril.²⁵²

Čeprav so očetje »kristoloških stoletij« oblikovali dogmo o Kristusu Bogočloveku, nikoli niso pozabili na vprašanje našega zedinjenja z Bogom. Običajni argumenti, ki jih ome-

1328.

251 *De ambiguis*, PG, zv. 91, stolp. 1392.

252 Prim. zgoraj, str. 116.

njajo proti heterodoksnim naukom, se nanašajo predvsem na popolnost našega zedinjenja z Bogom, našega poboženja, ki postane nemogoče, najsi ločimo Kristusovi dve osebi, kot je naredil Nestorij, ali v njem vidimo eno samo božansko naravo, kot so storili monofiziti, ali okrnemo en del njegove človeške narave, kot je storil Apolinarij, ali pa v njem hočemo videti le Božjo voljo in delovanje, kot so ju videli monoteleti. »Česar (Božji Sin) ni privzel vase, to ne more biti poboženo« – tako se glasi nenehno ponavljajoči se patristični argument.²⁵³

V Kristusu je namreč pobožena njegova človeška narava, v polnosti privzeta v Božjo osebo. In kar naj bi bilo poboženo v nas, je naša celotna narava, ki je lastna naši osebi in naj bi se zedinila z Bogom ter tako postala ustvarjena oseba z dvema naravama: s človeško poboženo naravo in Božjo naravo – ali bolje rečeno, z Božjo pobožujočo energijo.

Delo, ki ga je opravil Kristus, se nanaša na našo naravo, ki je greh več ne ločuje od Boga. To je nova narava, obnovljeno stvarstvo, ki se pojavlja v svetu. To je novo telo, z dragoceno Kristusovo krvjo očiščeno slehernega dotika greha, prosto zunanje nujnosti, ločeno od našega zločinstva in sleherne tuje volje. To je Cerkev, čist in nepokvarljiv prostor, v katerem se zedinjamo z Bogom. To je tudi naša narava, kolikor je vzidana v Cerkev, kolikor je del Kristusovega telesa, v katerega stopamo prek krsta.

Toda čeprav smo po svoji naravi že člani, organski deli Kristusove človeškosti, naše osebe še vedno niso zedinjene z Božanstvom. Odrešenje in očiščenje narave še ne pomenita celote pogojev za poboženje. Cerkev je namreč že Kristusovo Telo, toda ni še »polnost Tistega, ki izpolnjuje vse v vsem« (Ef 1, 23). Kristusovo delo je končano; zdaj preostaja še delo Svetega Duha.²⁵⁴

253 Glej npr. pri Gregorju iz Nazianza, *Epist. 101*, PG, zv. 37, stolp. 181.

254 Gregor iz Nazianza, *In Pentecosten, or. XLI*, 5, PG, zv. 36, stolp. 436–437.

Osmo poglavje

OJKONOMIJA SVETEGA DUHA

Skrivnost utelešenja Besede je večja in globlja od skrivnosti stvarjenja sveta, pa vendar je Kristusovo delo opravljeno v odnosu do nečesa »kontingentnega«; je Božje delo, ki je posledica Adamovega greha. Ta »vnaprejšnja posledica«, Božje hotenje odrešenja, ki obstaja že pred človeško izbiro padca, »skrivnost, ki je že pred nastankom vsega skrita v Bogu« in se je v zgodovini pokazala kot skrivnost Kristusovega križa, v strogem pomenu ni kontingentna, saj je bila človeška svoboda vključena v zamisel stvarjenja. Zato ta svoboda ni mogla razklati sveta, ki ga je ustvaril Bog: vsebovana je v drugem eksistencialnem načrtu, širši zamisli, ki sta jo razkrila križ in vstajenje. Nova resničnost prihaja v svet, novo Telo, ki je popolnejše od sveta – Cerkev, utemeljena na dvojni Božji ojkonomiji: na delovanju Kristusa in Svetega Duha, dveh oseb Trojice, poslanih v svet. V temelju Cerkve sta delovanja, ki sta obe nujno potrebni za to, da bi lahko dosegli zedinjenje z Bogom.

Če je Kristus glava Cerkve, ta pa njegovo Telo, je Sveti Duh »tisti, ki je povsod in vse napolnjuje«. Opredelitvi, ki ju o Cerkvi daje sveti Pavel (Ef 1, 23), nakazujeta v njej dva različna tečaja, ki ustrezata dvema božanskima osebama. Cerkev je *Telo*, kolikor je njena glava Kristus; Cerkev je *polnost*, kolikor jo oživlja Sveti Duh, kolikor jo napolnjuje z božanskostjo, saj božanskost v njej prebiva na telesen način, kakor prebiva v poboženi Kristusovi človeškosti. Zato lahko skupaj s svetim Irenejem rečemo: »Tam, kjer je Cerkev, je Duh, in tam, kjer je Duh, je Cerkev«. ²⁵⁵

255 *Adv. haeres.*, III, 24, 1, PG, zv. 7, stolp. 966 C.

Vendar Duh, »ki je govoril po prerokih«, ni nikoli zunaj Božje ojkonomije v svetu, v katerem se uveljavlja skupna volja Svete Trojice. Duh je bil prisoten tako pri stvarjenju kot pri odrešenju. Sveti Duh opravlja vse, pravi Bazilij: »Kristusov prihod – Duh mu predhaja. Utelešenje – Duh je tukaj. Čudeži, razodetja milosti in ozdravitve: vse je po Svetem Duhu. Demoni so izgnani – s pomočjo Božjega Duha. Hudič je vkljenjen: Duh je bil prisoten. Odpuščanje grehov – v milosti Svetega Duha. Naše približevanje Bogu – prek Duha. Vstajenje od mrtvih: zaradi Duha.«²⁵⁶ Pa vendar so evangelijske besede jasne: »Duha še ni bilo, ker Jezus še ni bil poveličan« (Jn 7, 39). Delovanje Svetega Duha v svetu, ko še ni bilo Cerkve, in njegovo delovanje zunaj Cerkve nista isto kot njegova prisotnost v Cerkvi po binkoštih. Kakor je Beseda, »po kateri je vse nastalo«, razodela Božjo Modrost v stvarstvu, preden je bila poslana v svet in je stopila v zgodovino kot utelešena Božja oseba, tako je tudi Sveti Duh (v katerem se je Božja volja, ki ustvarja in vzdržuje vesolje, uresničevala že od trenutka stvarjenja) poslan v svet v določenem trenutku, da v njem ne bi prisostvoval le s svojim delovanjem, skupnim vsej Trojici, ampak tudi kot oseba.

Teologi so vedno vztrajali pri radikalnem razlikovanju med večnim izhajanjem oseb, ki je »stvar narave« in – po besedah Janeza Damaščana – sama bit Svete Trojice, in poslanjem Sina in Svetega Duha v času in prostoru: poslanju, ki je delo skupne volje treh Božjih hipostaz. Kar zadeva Svetega Duha, so grški očetje običajno uporabljali glagol *ekporeúomai*, da bi označili večno izhajanje, medtem ko sta glagola *proiemi* in *prochéomai* označevala njegovo poslanje v svet. V večni perspektivi osebi Sina in Svetega Duha izhajata iz Očeta, ki je »edinstveni izvir božanskosti«. Z gledišča poslanja v času, dela volje, ki je lastna bitnosti Trojice, pa Oče pošilja Sina, ki se uteleša po Svetem Duhu. Lahko bi celo

²⁵⁶ *De Spiritu Sancto*, XIX, 49, PG, zv. 32, stolp. 157 AB. Prim. Gregor iz Nazianza, *Or. XXXI*, 29, PG, zv. 36, stolp. 165 B.

rekli, da se je Sin poslal sam, kolikor uresničuje voljo, da bo poslan, in nima svoje lastne »samovoljnosti«. Enako velja za poslanje Svetega Duha v svet: Duh uresničuje skupno voljo Trojice, ko ga pošilja Oče in se izroča po Sinu. »Pravimo, da je Sveti Duh poslan ali dan, toda to nikakor ne pomeni, da On sam tega ni hotel; Sveti Duh, ena od oseb Svete Trojice, pravzaprav prek Sina uresničuje to, kar želi Oče, kakor da bi to bila Njegova lastna volja, saj je Sveta Trojica nedeljiva, ko govorimo o Njeni naravi, bitnosti in volji.«²⁵⁷

Kakor torej Sin sestopa na zemljo in svoje delo opravlja prek Duha, tudi oseba Svetega Duha prihaja v svet tako, da jo pošilja Sin: »Ko pride Tolažnik, ki vam ga bom poslal od Očeta, Duh resnice, ki izhaja od Očeta, bo On pričeval o meni« (Jn 15, 26). Sin in Sveti Duh, ki sta tesno povezana v svojem skupnem delu na zemlji, vendarle ostajata, celo v okviru tega dela, dve osebi, neodvisni druga od druge, če pač govorimo o njuni hipostatični biti. Zato osebnostni prihod Svetega Duha nima lastnosti podrejenega pojava, ki bi bil na neki način funkcionalen v odnosu do Sinove dejavnosti. Binkošti niso »podaljšanje« učlovečenja, temveč njegova posledica: stvarstvo je postalo dozvetno za Svetega Duha in ta se spušča v svet, s svojo prisotnostjo napolnjuje odrešeno Cerkev, ki jo je očistila in umila Kristusova kri.

Lahko tudi rečemo, da je bilo Kristusovo delo priprava za delovanje Svetega Duha: »Prišel sem, da vržem ogenj na zemljo, in kako želim, da bi se že razplamenel!« (Lk 12, 49).

²⁵⁷ *Beseda 62.* – Dela Simeona Novega Teologa so bila objavljena v Smirni 1886. Ker je ta izdaja pošla, je Krumbacher priznal, da je ni nikoli videl (*Geschichte der bizantinischen Literatur*, 2. izd., München 1897, str. 194). Simeonova dela tu navajam po ruski izdaji, ki je delo škofa Teofana: knjiga je izšla v založbi ruskega samostana svetega Pantelejmona na gori Atos (Moskva 1892). Odlomek, ki nas zanima, je na str. 105, zv. 1. Migne je del spisov sv. Simeona objavil v Pontanovem latinskem prevodu iz leta 1603, PG, zv. 120, stolp. 321–694. Nekatere himne so bile natisnjene v reviji *Vie spirituelle*, XXVII, 2 in 3, ter XXVIII, 1 (1931), v prevodu M. Lot-Borodine. – Simeonova dela so v kritični izdaji izšla v zbirki *Sources chrétiennes* pri pariški založbi Cerf, op. prev.

Binkošti se torej pojavljajo kot skrajni cilj Božje ojkonomije na zemlji. Kristus se vrača k Očetu zato, da bi se Duh spustil: »Za vas je bolje, da grem; kajti če ne grem, Tolažnik ne bo prišel k vam; če pa odidem, vam ga bom poslal« (Jn 16, 7). Vendar Sveti Duh v svoji osebnostni pojavitvi nikakor ne pokaže svoje osebe. Ne prihaja v svojem imenu, ampak v imenu Sina, da bi pričeval o Sinu – kakor je tudi Sin prišel v Očetovem imenu, da bi pričeval o Očetu. »Ne moremo misliti Očeta brez Sina, toda Sina ne poznamo brez Svetega Duha. Nemogoče je namreč priti k Očetu, če nas k njemu ni dvignil Sin, in Jezusa razen v Duhu Svetem ni mogoče imenovati Gospod,« pravi Gregor iz Nise.²⁵⁸ Božje osebe ne izpostavljajo same sebe, ampak druga pričuje o drugi. Zato je Janez Damaščan dejal, da je »Sin podoba Očeta in Duh podoba Sina.«²⁵⁹ Iz tega izhaja, da samo tretja hipostaza Trojice nima svoje podobe v drugi osebi. Sveti Duh ostaja kot oseba neočiten, ostaja skrit, in to celo v svoji pojavitvi. Zato Simeon Novi Teolog v svojih himnah Božji ljubezni poje o njem na apofatičen način, kot o osebi, ki je nespoznavna in skrivnostna: »Pridi, resnična luč; pridi, večno življenje; pridi, skrita skrivnost; pridi, zaklad brez imena; pridi, neizrekljivo, pridi, nespoznavna Oseba; pridi, neprestano veselje! Pridi, luč brez večera; pridi, o up, ki hočeš odrešenje vseh. Pridi, vstajenje mrtvih; pridi, o mogočni, ki po svoji volji vse uresničuješ, spreminjaš in preobražaš; pridi, o nevidni in nedotakljivi. Pridi ti, ki si vedno negiben in vendar v vsakem trenutku prihajaš k nam, ležečim v peklju. Ti si nad nebesi. O tvojem imenu, tako zaželenem in nenehno klicanem, nihče ne more povedati, kaj je. Nihče ne more spoznati, kaj si, katere vrste ali roda – saj to ni mogoče. Pridi ti, ki si nevenljivi venec. Pridi ti, ki ga je moja bedna duša ljubila in ga ljubi! Pridi, edini, k meni edinemu. Pridi ti, ki si me ločil od vsega in me naredil osamljenega v tem svetu ter si sam postal v meni želja, ki želi, da te želim, Tebe, povsem nedostopnega. Pridi,

258 *Contra Macedonium*, 12, PG, zv. 44, stolp. 1316.

259 *De fide orth.*, I, 13, PG, zv. 94, stolp. 856.

moje dihanje in moje življenje, tolažba mojega ponižnega srca.«²⁶⁰

Sam nauk o Svetem Duhu ima značaj izročila, ki je manj razodeto, bolj skrivnostno – v nasprotju z bleščečim razodetjem Sina, ki ga je Cerkev oznanila vse do skrajnih koticov sveta. Gregor iz Nazianza nakazuje skrivnostno ojkonomijo v spoznavanju resnic, ki se nanašajo na osebo Svetega Duha: »Stara Zaveza je jasno oznanila Očeta, ni pa tako jasno oznanila tudi Sina. Nova Zaveza nam je razkrila Sina in nakazala božanskost Duha. Danes pa Duh prebiva med nami in nam omogoča, da ga spoznamo očitneje. Nevarno bi bilo Sina oznanjati odkrito tedaj, ko še ni bila prepoznana božanskost Očeta, in nevarno – če se smem tako izraziti – bi nas bilo obremenjevati s Svetim Duhom, ko še nismo sprejeli božanskosti Sina ... Primerneje je bilo, da nas je blišč Trojice obsijal postopno, »vzpenjajoč se iz veličastva v veličastvo«, kakor je dejal David ... Vidite, kako nas luč postopno razsvetljuje. Vidite red, v katerem se nam je Bog razodel: red, ki ga moramo tudi mi sami spoštovati tako, da ne odgrinjamo vsega nemudoma in brez razlike, pa tudi tako, da ničesar ne skrivamo do konca. Prvo bi namreč bilo neprevidno, drugo nespoštljivo. Prvo bi lahko poškodovalo tiste zunaj (Cerkve), drugo pa bi lahko od nas oddaljilo naše brate ... Odrešenik je vedel stvari, za katere je menil, da jih učenci še ne morejo nositi, čeprav so že poznali zelo obsežen nauk ... In ponavljal jim je, da jih bo Duh, ko pride, poučil o vsem. Mislím, da k temu sodi tudi božanskost Svetega Duha samega: jasno naj bi bila razodeta pozneje, po Odrešenikovem zmagoslavju, ko se je utrdilo spoznanje o njegovi božanskosti.«²⁶¹ Spoznanje o božanskosti Sina je utrdila Cerkev in ga je oznanila po vsem svetu; mi izpovedujemo tudi božanskost Svetega Duha, skupaj z Očetovo in Sinovo, saj izpovedujemo Sveto Trojico. Toda sama oseba Svetega Duha, ki nam je te resnice razodela – ki je storila, da so nam postale povsem vidne, očitne, skoraj

260 PG, zv. 120, stolp. 507–509 (latinski prevod).

261 *Or. XXXI (Theologica V)*, 26–27, PG, zv. 36, stolp. 161–164.

otipljive –, še vedno ostaja nejasna, prikrita z božanskostjo, ki nam jo razodeva, z darom, ki nam ga daje.

Bogoslovje vzhodne Cerkve loči osebo Svetega Duha od darov, ki jih podarja ljudem. To ločevanje je utemeljeno v Kristusovih besedah: »On bo mene poveličal, ker bo iz mojega jemal in vam oznanjal. Vse, kar ima Oče, je moje, zato sem vam rekel: Iz mojega jemlje in vam bo oznanjal« (Jn 16, 14–15). To, kar je skupno Očetu in Sinu, je božanskost, ki jo Sveti Duh priobčuje ljudem v Cerkvi tako, da iz njih naredi »soudeležence v Božji naravi«, se pravi, da ogenj božanstva, neustvarjeno milost, nakloni tistim, ki postanejo organski deli Kristusovega telesa. V neki antifoni (bogosluzni pesnitvi) se prepeva: »Sveti Duh oživlja vse duše in jih poveljuje s čistostjo; prek skrivnosti jih prežema z edinstveno naravo Trojice.«²⁶²

Darove Svetega Duha pogosto označujemo z imeni duhov, ki jih najdemo pri preroku Izaiju – duh modrosti in razumnosti, sveta in moči, spoznanja in strahu Gospodovega (Iz 11,2). Vendar pravoslavna teologija ne vztraja pri posebni razliki med temi darovi in pobožujočo milostjo. Za izročilo vzhodne Cerkve milost na splošno pomeni celotno bogastvo Božje narave, kolikor se izroča ljudem; to je božanskost, ki izhaja iz bitnosti in se razdaja – Božja narava, v kateri smo soudeleženi prek njenih energij.

Sveti Duh, izvir vseh neustvarjenih in neskončnih darov, dobiva mnogotera imena, ki so lahko uporabljena tudi za milost, čeprav ostaja brezimen in nerazkrit. Gregor iz Nazianza pravi: »Objema me groza, ko mislim na bogastvo poimenovanj: Božji Duh, duh Kristusov, Kristusov um, Duh posinovljenja. On nas obnavlja v krstu in v vstajenju. Veje, kjer hoče. Kot izvir luči in življenja iz mene naredi tempelj, pobožuje me, dela me popolnega. Predhaja krstu – in išče mo ga po krstu. Vse, kar dela Bog – dela On. Pomnožuje se v ognjenih jezikih in pomnogoterja darove, ustvarja pridi-

262 Nedeljsko bogoslužje, antifona četrtega glasu.

garje, apostole, preroke, pastirje in učitelje ... On je drugi Tolažnik ... kakor da bi bil drugi Bog.«²⁶³ Po svetem Baziliju »ni daru, darovanega stvarstvu, v katerem ne bi bil prisoten Sveti Duh«.²⁶⁴ Sveti Duh je »Duh resnice, dar posinovljenja, obljuba prihodnjih darov, začetek večnih dobrin, oživljajoča sila, izvir posvečenja«.²⁶⁵ Janez Damaščan ga imenuje »Duh resnice, Vladar, Izvir modrosti, življenja in posvečenja, Dovršenost, On, ki vsebuje vse, ki ustvarja vse, Vsemogočni, neskončna sila, ki uresničuje svojo oblast nad celotnim stvarstvom, ne da bi bila pri tem podvržena komur koli, Posvečujoči, ki sam ni posvečen« in tako naprej.²⁶⁶ Kot smo že rekli, se vsa ta številna poimenovanja nanašajo predvsem na milost, na naravno bogastvo Boga, ki ga Sveti Duh priobčuje tistim, v katerih je prisoten. Prisoten pa je z božanskostjo, ki jo daje spoznati, čeprav sam ostaja nespoznan in neočiten: kot nerazkrita hipostaza, ki nima svoje podobe v nobeni drugi Božji osebi.

Sveti Duh je bil v svet – predvsem v Cerkev – poslan v Sinovem imenu (»Tolažnik, Sveti Duh, ki ga bo Oče poslal v mojem imenu« – Jn 14, 26). Da bi sprejeli Svetega Duha, moramo nositi Kristusovo ime, postati moramo del njegovega telesa. Kristus je – po priljubljenem izrazu Ireneja Lyonskega – privzel človeškost. Postal je poglavar, načelo, hipostaza prenovljene človeške narave, ki je njegovo telo; zato Irenej za samo Cerkev uporablja ime »Božji sin«.²⁶⁷ To je enovitost »novega človeka«, v katero vstopimo, ko se »oblečemo v Kristusa«, se pravi, ko v krstu postanemo deli njegovega telesa. Ta narava je ena sama in nedeljiva, je »edinstveni človek«. Klement Aleksandrijski v Cerkvi vidi celotnega, totalnega Kristusa, ki v sebi ni razdeljen: »Ni ne barbar, ne Jud, ne Grk,

263 *Or. XXXI (Theologica V)*, 29, PG, zv. 36, stolp. 159 BC.

264 *Liber de Spiritu Sancto*, XVI, 37, PG, zv. 32, stolp. 133 C.

265 *Liturgija svetega Bazilija*.

266 *De fide orth.*, I, 8, PG, zv. 94, stolp. 821 BC.

267 *Adv. haeres.* IV, 33, 14, PG, zv. 7, stolp. 1082.

ne moški, ne ženska, ampak v celoti novi Človek, spremenjen po Duhu.«²⁶⁸

Maksim pravi: »Kajti čeprav je mož, žena in otrok mnogo ter so po številu skoraj nepreštevni – med seboj ločeni in daleč vsaksebi so namreč po rodu in vrsti, po ljudstvih in jeziki, po življenjih, starostih, po odločitvah in strokah, po običajih in opravkih, po vedenjih in časteh, po usodah, značajih in navadah –, Cerkev vendarle vsem, ki pridejo vanjo in so po njej na novo rojeni in na novo ustvarjeni v Duhu, enako daje in milostno naklanja eno Božjo obliko in ime, da namreč bivajo in so poimenovani *po Kristusu*; daje jim en, preprost in nerazdeljiv odnos vere, ki ne dopušča spoznati niti obstoja mnogih neubesedljivih razlik posameznikov zaradi splošnega gibanja-nazaj in splošnega shajanja njih vseh; splošnega shajanja, po katerem ni nihče prav v nobenem oziru ločen od Skupnega (tako, da bi bil nekaj) zase, temveč so vsi zraščeni med seboj in povezani prek ene, preproste in nerazdeljive milosti in moči vere ... Kristus je tako »vse v vsem«: On, ki vključuje v sebi vse v skladu z eno, preprosto in neskončno modro močjo dobrote, kot središče premic, ki izhajajo iz njega v skladu z enim, preprostim in enovitim vzrokom ter močjo. On ne dovoljuje, da bi bile (končne) meje stvari odmaknjene od njihovih počel, ampak njihova izstopanja-iz-sebe omejuje s krožnico in razločenosti bitij, ki jih je ustvaril, vodi nazaj k sebi, tako da si stvaritve in dela enega Boga ne bi bila med seboj povsem tuja in sovražna, ker bi pogrešala tisto, s čimer in v čemer bi si lahko vzajemno izkazala svojo naklonjenost in miroljubnost ...«²⁶⁹

Ob tej enotnosti človeške narave v Cerkvi se sveti Janez Zlatousti sprašuje: »Kaj to pomeni? Naslednje: Kristus iz enih in drugih ustvarja eno samo telo. Tako nekdo, ki živi

268 *Protrepitique*, XI, PG, zv. 8, stolp. 229 B.

269 *Mistagogija*, PG, zv. 91, stolp. 665–668; nav. po prev. G. Kocijančiča v Maksim Spoznavalec, *Izbrani spisi*, Celje 2000. Prim. tudi de Lubac, *op. cit.*, str. 27, oziroma drugo poglavje te izjemne knjige, v kateri avtor idejo enotnosti človeške narave v Cerkvi razvija predvsem na podlagi grških očetov.

v Rimu, Indijce razume kot dele svojega telesa. Ali obstaja druga enotnost, ki bi jo bilo mogoče primerjati s to? In Kristus je glava vseh.«²⁷⁰ V tem je tudi smisel »rekapitulacije« (povzemanja-v-glavi) vesolja, se pravi celotne narave, v človeku-Adamu, ki naj bi ustvarjeno vesolje zedinil z Bogom. Kristus, drugi Adam, zdaj to rekapitulacijo uresniči. Ker je glava svojega Telesa, ki je zbrano z vseh koncev, je postal njegova hipostaza. V njem so otroci Cerkve njegovi organski deli in so kot taki vključeni v njegovo hipostazo. Toda čeprav je ta »edinstveni človek« v Kristusu po svoji prenovljeni naravi en sam, je vseeno množstven v osebah. Če je človeška narava zedinjena v Kristusovi hipostazi, če je postala ena, »v-hipostazirana« narava – obstoječa v eni sami hipostazi –, človeške osebe, se pravi hipostaze te zedinjene narave, s tem vendarle še niso ukinjene. Ne smemo jih mešati s Kristusovo božansko osebo; z njo niso zedinjene. Hipostaza se namreč ne more zediniti z drugo hipostazo, ne da bi prenehala obstajati kot osebna bit: to zedinjenje bi potemtakem pomenilo ukinitvev človeških oseb v enovitem Kristusu, nekakšno neosebno poboženje, blaženost brez blaženih. Čeprav Cerkev, to novo telo človeštva, obstaja kot enotna narava v Kristusu, je sestavljena iz množstva človeških hipostaz. O tem govori sveti Ciril Aleksandrijski: »Čeprav smo na neki način razdeljeni v jasno razločene osebe, zaradi česar je nekdo Peter ali Janez ali Tomaž ali Matej, smo kakor zlit v eno samo telo v Kristusu in se hranimo z enim samim mesom.«²⁷¹

Kristusovo delo se nanaša na človeško naravo, ki jo Kristus rekapitulira v svoji hipostazi. Delovanje Svetega Duha pa se nanaša na osebe, saj nagovarja vsako izmed njih. Sveti Duh v Cerkvi priobčuje človeškim hipostazam polnost božanskosti na edinstven, »oseben« način, prilagojen vsakemu človeku, kolikor je ta kot oseba ustvarjen po Božji podobi. Bazilij pravi, da je Sveti Duh »izvir posvečenja«, ki »nikoli

270 *Hom. LXI*, 1, PG, zv. 59, stolp. 361–362.

271 *In Ioannem*, XI, 11, PG, zv. 74, stolp. 560.

ne usahne kljub množici, ki iz njega črpa«. ²⁷² Popolnoma je prisoten v vsakomer in povsod. Ko se deli, ni podvržen delitvi. Ko smo ga deležni, je še vedno cel kakor sij sonca, »ki vsem daje veselje, tako da vsakdo misli, kako uživa samo on, čeprav ista luč osvetljuje zemljo in morje ter prodira v zrak. Tako je tudi Duh prisoten v slehernem izmed tistih, ki ga sprejemajo, kot da bi bil dan le njemu, pa vendar na vse izliva vso milost, ki jo uživajo vsi, ki so je deležni po meri svojih lastnih sil, saj ni meja za zmožnosti Duha.« ²⁷³

Kristus je edinstvena podoba, ki je lastna splošni naravi človeštva, Sveti Duh pa vsaki osebi, ki je ustvarjena po Božji podobi, daje možnost, da to podobnost v skupni naravi uresniči tudi sama. Prvi – Kristus – naklanja svojo hipostazo naravi, drugi – Duh – daje svojo božanskost (človeškim) osebam. Tako delo Kristusa zedinja, delovanje Svetega Duha pa razločuje. Vendar eno ni mogoče brez drugega. Enotnost narave se uresničuje v osebah – in te ne morejo doseči popolnosti, ne morejo v polni meri postati osebe zunaj enotnosti narave oziroma če ne postanejo »posamezniki«, ki živijo zase in imajo svojo »posamično« naravo in voljo. Kristusovo delo in delovanje Svetega Duha sta torej neločljivi: Kristus ustvarja enotnost svojega mističnega telesa s pomočjo Svetega Duha, Sveti Duh pa se človeškim osebam priobčuje po Kristusu. V resnici lahko razločimo dve priobčitvi Svetega Duha Cerkvi: prvo po dihu Kristusa, ki se je pojavil pred apostoli na večer po svojem vstajenju (Jn 20, 19–23), drugo po prihodu samega Svetega Duha na binkošti (Apd 2, 1–5).

Prva priobčitev Svetega Duha je bila namenjena celoti Cerkve, kolikor je Cerkev eno samo Telo. Bolje rečeno: Duh je bil dan skupnosti apostolov, ki jim je Kristus obenem dal duhovniško oblast »vezati in razvezovati«. To je prisotnost Svetega Duha, ki je neosebna, a funkcionalna v odnosu do Kristusa, ki jo podarja – po razlagi svetega Gregorja iz Nise

²⁷² *Liber de Spiritu Sancto*, IX, 22, PG, zv. 32, stolp. 108 BC.

²⁷³ *Ibidem*, stolp. 108–109.

je to vez Cerkve.²⁷⁴ Gre za Duha, ki je dan vsem skupaj kot povezava in duhovniška moč, še vedno pa ostaja tuj osebam in jim ne naklanja nikakršne osebne svetosti. To je zadnja popolnost, ki jo je Kristus podaril Cerkvi, preden je zapustil zemljo. Nikolaj Kabasilas je ugotovil analogijo med stvarjenjem človeka in rekonstitucijo naše narave, ki jo je udejanjil Kristus, ko je osnoval svojo Cerkev: »Kristus ne obnavlja s pomočjo iste snovi, s katero je ustvarjal v začetku. Tedaj je uporabil prah zemlje, danes je uporabil svoje lastno meso. V nas ne obnavlja življenja tako, da bi prenovil kako življenjsko načelo, ki bi nas vzdrževalo v naravnem redu, temveč s tem, da svojo kri vlije v srca tistih, ki se zedinjajo z njim, da bi tam vzniknilo njegovo lastno življenje. Nekoč je vdihnil dih življenja, zdaj nam podaja svojega Duha.«²⁷⁵ To je Kristusovo delo, ki se usmerja k naravi, k Cerkvi kot njegovemu telesu.

Nekaj povsem drugega pa je priobčitev Svetega Duha v trenutku njegovega osebnega prihoda, ko se je pojavil kot oseba Trojice, po svojem hipostatičnem poreklu neodvisna od Sina – čeprav je bil v svet poslan »v imenu Sina«. Pojavil se je v obliki »ognjenih jezikov«, med seboj ločenih, jezikov, ki so se spustili na *vsakega* izmed prisotnih, na *vsakega* izmed organskih delov Kristusovega telesa. To ni več priobčitev Duha Cerkvi kot telesu. Daleč od tega je, da bi bilo funkcija enotnosti. Sveti Duh se podaja *osebam*, pri čemer vsak organski del Cerkve zaznamuje s pečatom osebnega in edinstvenega odnosa s Trojico: s pečatom, ki je prisoten v vsaki osebi. Kako? To je skrivnost, skrivnost »ponižanja«, izpraznitve, kenoze Svetega Duha, ki je prišel v svet. Če se nam je v Sinovi kenozi razodela oseba, medtem ko je Božanstvo ostalo skrito za »obliko sužnja«, Sveti Duh pri svoji pojavitvi pokaže skupno naravo Trojice, svojo osebo pa pusti skrito za Božanstvom. Ostaja nerazodet, tako rekoč skrit za darom, in sicer zato, da bi ta dar postal povsem naš, prilagojen našim osebam. Sveti Simeon Novi Teolog v eni izmed hvalnic takole

274 *In Canticum hom.*, XV, PG, zv. 44, stolp. 1116–1117.

275 *De vita in Christo*, IV, PG, zv. 160, stolp. 617 AB.

poveličuje Svetega Duha, ki se z nami skrivnostno zedinja in nam podaja Božjo polnost: »Zahvaljujem se Ti, o božansko bitje, ki si nad vsemi bitji, zahvaljujem se Tebi, ki si postal en sam duh z menoj, nepomešano in stanovitno; Tebi, ki postajaš v meni vse v vsem: neizrekljiva hrana, dana brez plačila, ki se preliva čez ustnice moje duše in obilno teče iz izvira mojega srca; sijajno oblačilo, ki me prekriva in ščiti ter varuje pred hudimi duhovi; očiščenje, ki s svetimi solzami, katere Tvoja prisotnost podarja vsem, ki si jih obiskal, opere vsake umazanije. Zahvaljujem se Ti, da si se v meni pokazal kot dan brez večera, kot sonce, ki ne zaide, o Ti, ki nimaš kraja, kamor bi se skrila, saj se nisi nikoli pred nikomer skrival in nikogar nisi prezrl – nasprotno, mi smo tisti, ki se skrivamo pred Tabo in Ti nočemo iti naproti.«²⁷⁶

Če vzhodna Cerkev ne bi izpovedovala neodvisnosti hipostaze Svetega Duha v odnosu do Sina glede njenega večnega porekla, si osebne prihoda Svetega Duha, »sámogospodujočega«, kot se imenuje v eni izmed bogoslužnih pesnitev na binkošti,²⁷⁷ ne bi mogla zamisliti kot polnosti, kot neskončnega bogastva, ki se nepričakovano razpira v notranjosti vsake osebe. Če bi namreč bilo s tem drugače, potem binkošti, začetka posvečenja, ne bi mogli ločiti od diha, ki ga je Kristus dal apostolom, diha, v katerem je Sveti Duh deloval kot pomočnik v Kristusovem delu in ustvaril enotnost njegovega mističnega telesa. Če bi bil Sveti Duh mišljen kot odvisen od Sina v svoji lastnosti Božje osebe, potem bi se celo pri svojem osebni prihodu pojavljal le kot neka vez, ki nas povezuje s Sinom. Mistično življenje bi se v tem primeru izkazalo kot pot k zedinjenju duše s Kristusom prek Svetega Duha. To nas vrača k vprašanju človeških oseb v enotnosti Kristusovega telesa. Se izničijo, ko se zedinijo s

²⁷⁶ *Uvod v himne Božjih hrepenenj*, PG, zv. 120, stolp. 509 (latinski prevod).

²⁷⁷ Izraz je vzet iz pridige *In Pentecosten* Gregorja iz Nazianza (*Or. XLI*, 9, PG, zv. 36, stolp. 441), iz katere izhajajo gradivo za najlepša liturgična besedila binkoštnega bogoslužja.

Kristusovo osebo? Ali pa se nam Kristusova oseba vsili od zunaj? Tudi v tem drugem primeru bi bila milost mišljena kot nekaj zunanjega v odnosu do svobode, namesto da bi bila njena notranja razširitev. Ravno v tej svobodi namreč pričujemo o božanskosti Sina, ki se je našemu duhu razodela zaradi Svetega Duha, ki prebiva v nas.

Za mistično izročilo vzhodnega krščanstva je pomen binškoži v tem, da se je človeškim osebam tedaj priobčil Sveti Duh, počelo njihovega posvečenja, končni cilj in obenem začetek duhovnega življenja. Kakor se je Sveti Duh na učenca spustil v obliki ognjenih jezikov, tako se nevidno spušča na novokrščence v zakramentu svete birme. V vzhodnem obredu »potrditev« sledi takoj za krstom. Sveti Duh deluje v obeh zakramentih: prenavlja naravo s tem, da jo čisti in zedinja s Kristusovim telesom; človeški osebi priobčuje božanskost, energijo, ki je skupna Sveti Trojici, ali drugače rečeno: milost. Tesna povezava obeh zakramentov – krsta in birme – je razlog, da se neustvarjeni in pobožujoči dar, ki ga je prihod Svetega Duha naklonil organskim delom Cerkve, pogosto imenuje »milost krsta«. Tako je sveti Serafim Sarovski o binškožni milosti dejal: »Ta ognjeni dih milosti, ki ga vsi verni kristjani prejmemo v zakramentu svetega krsta, je potrjen s svetim pečatom svete birme, pritisnjenim na glavne dele našega telesa, kot to predpisuje Cerkev; naše telo od tega trenutka vse do večnosti namreč postaja tabernakelj Božje milosti ... Krstna milost je tako velika, ta izvir življenja je tako nadvse potreben človeku, da niti heretiku ni odvzet vse do ure njegove smrti, do konca, ki ga je Previdnost določila človeku kot mejo časa njegove preizkušnje na zemlji, časa, v katerem se bo pokazalo, kaj je naredil s sredstvi, ki so mu bila dana za zveličanje.«²⁷⁸ Krstna milost, prisotnost Svetega Duha v nas, neodtujljiva in za vsakega izmed nas osebna, je temelj celotnega krščanskega življenja: to je »Božje kraljestvo,

²⁷⁸ *O celi hristijanski žizni. Beseda prep. Serafima Sarovskega s N. A. Motovilovim, Sergiev Posad 1914, str. 38–39.*

ki ga Sveti Duh pripravlja v nas«, kot je dejal Serafim.²⁷⁹

Ko se Sveti Duh naseli v nas, iz našega telesa naredi prestol Svete Trojice, saj sta Oče in Sin neločljiva od njegove božanskosti. »Prejemamo goli ogenj božanskosti,« pravi Simeon Novi Teolog, »ogenj, o katerem je Gospod rekel: ›Prišel sem, da vržem ogenj na zemljo« (Lk 12, 49). Kaj je ta ogenj, če ni Sveti Duh, ki je sobitnosten Sinu po svoji božanskosti, Sveti Duh, s katerim Oče in Sin stopata in sta lahko spoznana v nas?«²⁸⁰ S prihodom Svetega Duha v nas prebiva Sveta Trojica in nas pobožuje, naklanja nam svoje neustvarjene energije, svojo slavo, svojo božanskost, ki je večna Luč, katere moramo postati deležni. Zato – kot nadaljuje sveti Simeon – milost v nas ne more ostati skrita, bivališče Svete Trojice ne more ostati nerazkrito. »Če kdo misli, da so vsi kristjani prejeli Svetega Duha, da so vsi deležni Svetega Duha, čeprav se tega ne zavedajo in nimajo te izkušnje – je to bogokletstvo, ker postavlja na laž Kristusa, ki je rekel, da je Duh ›izvir vode, ki teče v večno življenje« (Jn 4, 14), in še: ›Kdor veruje vame, bodo iz njegovega osrčja tekle reke žive vode« (Jn 7, 38). Če izvir teče v nas, mora reka, ki iz njega priteka, biti vidna vsem, ki imajo oči za gledanje. Če pa se vse to v nas sicer dogaja, mi pa se tega ne zavedamo in ne občutimo ničesar, potem seveda ne bomo občutili niti večnega življenja, saj ne bomo videli luči Svetega Duha, ampak bomo ostali mrtvi, slepi, nedovzetni za večno življenje, kakršni smo že v tem življenju. Če vedno ostajamo v stanju smrti, če smo mrtvi po duhu, oropani izkušnje večnega življenja, bo naše upanje prazno in naše življenje nekoristno. Toda ni tako, v resnici ni tako! Kar sem rekel že tolikokrat, bom ponovil še enkrat in tega ne bom prenehal ponavljati: luč je Oče, luč je Sin, luč je Sveti Duh. Trije so ena sama luč zunaj časa, nedeljiva, nepomešana, večna, neustvarjena, luč, ki se nikoli ne zmanjša, brezmejna, nevidna – saj je zunaj vsega in nad vsem –, luč, ki je nikoli ni mogel videti nihče, če ni bil očiščen, kakor je

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ *Hom. XLV, 9*.

tudi ni mogel prejeti, če je ni videl. Najprej jo je namreč treba videti, da bi jo potem prejeli z velikim trudom in naporom ...«²⁸¹

Kot smo že povedali, teologija vzhodne Cerkve osebo Svetega Duha, darovalca milosti, vedno ločuje od neustvarjene milosti, ki nam jo Duh daje. Milost je neustvarjena, po svoji naravi božanska. Je energija ali izžarevanje edinstvene narave, božanskost (*theótes*), ki se neizrekljivo ločuje od bitnosti in se priobčuje ustvarjenim bitjem ter jih pobožuje. Milost potemtakem ni več – kakor je veljalo v Stari zavezi – učinek, ki ga v duši ustvari Božja volja, kot zunanji vzrok delujoča na osebo; zdaj je to Božje življenje, ki se v nas razpira po Svetem Duhu. Duh se namreč skrivnostno poistoveti s človeškimi osebami, čeprav ostaja nepriobčljiv; nekako stopa na naše mesto, nadomešča nas, saj ravno On v naših srcih kliče »Aba, Oče«, kakor je zapisal sveti Pavel. Bolje rečeno, Sveti Duh se kot oseba umika pred ustvarjenimi osebami, ki jim naklanja milost. V Njem Božja volja za nas ni več zunanja: milost nam daje od znotraj, razodeva se v naših osebah, vse dokler naša človeška volja ostaja soglasna z Božjo in z njo sodeluje ter je postaja deležna – tako da milost postaja *naša*. To je pot poboženja, ki se končuje v Božjem kraljestvu. Po tej poti Sveti Duh vodi srca že v tem življenju. Sveti Duh je namreč kraljevsko maziljenje, ki je na Kristusu in vseh kristjanah, poklicanih, da z Njim kraljujejo v prihodnjem veku. Tedaj pa bo ta neznana Božja oseba, ki nima svoje podobe v drugi hipostazi, razodeta v poboženih človeških osebah: njena podoba bo namreč celotna skupnost svetih.

281 *Hom. LVII, 4.*

Deveto poglavje

DVA VIDIKA CERKVE

Vloga dveh Božjih oseb, ki sta bili poslani v svet, ni ista, čeprav Sin in Sveti Duh na zemlji uresničujeta isto delo: ustvarjata Cerkev, v kateri se bo uresničilo zedinjenje z Bogom. Kot smo že rekli: Cerkev je Kristusovo telo in obenem polnost Svetega Duha, »ki napolnjuje vse v vsem«. Enotnost telesa se nanaša na naravo, ki se predstavlja kot »enovit Človek« v Kristusu, polnost Duha pa se nanaša na osebe, na množstvo človeških hipostaz, izmed katerih vsaka predstavlja celoto, ne samo del. Tako naj bi človek po svoji naravi sicer bil del – organski del Kristusovega telesa –, vendar naj bi bil kot oseba tudi bitje, ki v sebi vsebuje vse. Sveti Duh, ki kot nekakšno kraljevsko maziljenje počiva na človeškosti Sina, poglavarja Cerkve, se priobčuje vsakemu delu tega telesa; ustvarja – poleg Božje osebe – »mnoštvo kristusov«, množico Gospodovih maziljencev, mnogoterost oseb na poti k poboženju. Ker je Cerkev delo Kristusa in Svetega Duha, ima ekleziologija dvojen temelj – zakoreninjena je hkrati v kristologiji in pnevmatologiji.

Oče Yves Congar v knjigi *Ločeni kristjani* trdi, da »vzhodna ekleziološka misel od samega začetka v skrivnosti Cerkve vidi predvsem to, kar iz nje dela božansko resničnost, ne prepozna pa njenega zemeljskega vidika in njegovih človeških posledic; vidi notranjo resničnost enotnosti v veri in ljubezni, ne prepozna pa konkretnih zahtev eklezionalnega občestva. Vidna je relativno slaba razvitost ekleziologije grških očetov: dejansko so največkrat ostajali pri določeni kristologiji in še raje pri pnevmatologiji ter Cerkev videli v Kristusu in Svetem Duhu, ne pa v njeni eklezionalni biti kot

taki.«²⁸² V nekem smislu ima oče Congar prav: vzhodna teologija nikoli ni mislila Cerkve zunaj Kristusa in Svetega Duha. Toda to nikakor ni posledica slabo razvite ekleziologije. To predvsem pomeni, da je »eklezialna bit kot taka« za vzhodno ekleziologijo izjemno kompleksna: da ni od tega sveta, čeprav je v središču tega sveta in obstaja v svetu ter za svet. Cerkve potemtakem ne moremo preprosto reducirati na njen »zemeljski aspekt« in »človeške posledice«, ne da bi pri tem zapustili njeno resnično naravo, ki jo loči od slehernega drugega človeškega občestva. Oče Congar v dogmatskem izročilu Vzhoda zaman išče sociologijo Cerkve, pri čemer – ne da bi se tega zavedal – pušča ob strani izjemno bogastvo kanonskega prava v izročilu pravoslavne Cerkve: zelo kompleksne zbornike kanonskega prava, spoštovanja vredno delo bizantinskih komentatorjev, kot so Aristin, Balzamon in Zonaras, pa tudi sodobno kanonsko-pravno literaturo. Kánoni, ki usmerjajo življenje Cerkve v njenem »zemeljskem vidiku«, so neločljivi od krščanskih dogem. To v strogem pomenu niso pravna določila, ampak raba cerkvenih dogem in oznanjenega izročila, njihova naobrnitev na vsa področja praktičnega življenja krščanskega občestva. V luči kánonov se to občestvo kaže kot nekakšna »totalitarna družba«, kjer ne obstajajo »pravice posameznikov«; toda obenem je vsaka oseba v tem telesu njegov cilj in je ne smemo pojmovati kot sredstvo za kar koli. To je namreč edina družba, kjer soglasje posameznih in družbenih interesov ne predstavlja nerešljivega problema, saj so končna stremljenja slehernika usklajena s končnim ciljem vseh – in slednji ne more biti uresničen v škodo interesa kogar koli.

Pravzaprav tukaj sploh ne gre za posameznike in kolektiv, ampak za človeške *osebe*, ki lahko svojo popolnost dosežejo le v enotnosti *narave*. *Učlovečenje* je temelj te enotnosti, *bin-košti* pa so potrditev mnogoterosti oseb v Cerkvi.

282 M. J. Congar, O. P., *Chrétien desunis, sup. cit.*, str. 14.

Na področju ekleziologije se tako znova znajdemo pred razlikovanjem med naravo in osebami, skrivnostnim razlikovanjem, ki smo ga prvič srečali, ko smo obravnavali trinitarno dogmo v vzhodnem izročilu. V tem ni nič čudnega, saj je krščanstvo po besedah Gregorja iz Nise »posnemanje Božje narave«. ²⁸³ Cerkev je podoba Svete Trojice. Očetje vedno ponavljajo, kánoni to potrjujejo – na primer znameniti 34. kanon *Apostolskih uredb*, ki uvaja sinodalno (= na cerkvene zборе oprto) upravljanje metropolitanskih provinc »zato, da bodo Oče, Sin in Sveti Duh poveličevani že v samem redu cerkvenega življenja«. V luči dogme o Sveti Trojici se najlepši atribut Cerkve – tisti, ki govori o njeni kataličnosti – pokaže v svojem pravem, res krščanskem pomenu, ki ne more biti preveden z abstraktnim izrazom, kakršen je »univerzalnost«. Konkretni pomen besede »kataličnost« ne kaže le na enotnost, ampak tudi na mnogoterost; označuje soglasje med obojim ali – še prej – nekakšno istovetnost med enotnostjo in mnogoterostjo, ki omogoča, da je Cerkev katalična tako v celoti kot v vsakem od svojih delov. Polnost vseh ni vsota delov, saj ima vsak del identično polnost kot celota. Čudež kataličnosti v samem življenju Cerkve razkriva življenjski red, ki je značilen za Sveto Trojico. Trinitarna dogma, ki je »katalična« *par excellence*, je model, »kánon« vseh cerkvenih kánonov, temelj sleherne eklezialne dejavnosti. Pustili bomo ob strani kánoniska vprašanja, in to kljub pomenu, ki bi ga lahko imela raziskava o tesni povezanosti trinitarne dogme in administrativne strukture pravoslavne Cerkve. To bi nas preveč odmaknilo od naše téme, ki nas usmerja k teološkim elementom, povezanim z vprašanjem zedinjenja z Bogom. Vzhodno ekleziologijo namreč želimo raziskovati le s stališča Cerkve kot prostora, v katerem se uresničuje zedinjenje človeških oseb z Bogom.

Po nauku svetega Cirila Aleksandrijskega je Cerkev »sveto mesto, ki pa ni bilo posvečeno s poslušnostjo postavi – kajti

²⁸³ *De professione christiana*, PG, zv. 46, stolp. 244 C.

postava sama ne more dovršiti ničesar« (Heb 3, 19) –, ampak tako, da je usklajena s Kristusom in udeležena v Božji naravi, priobčeni po Svetem Duhu, ki nas je s svojim pečatom zaznamoval na dan naše osvoboditve, ko smo bili očiščeni vseh madežev in osvobojeni krivičnosti.²⁸⁴ V Kristusovem telesu najdemo pristop k izviru Svetega Duha, pravi sveti Irenej.²⁸⁵ Potemtakem moramo biti zedinjeni s Kristusovim telesom, da bi lahko prejeli milost Svetega Duha. Oboje – zedinjenje s Kristusom in darovanje milosti – opravlja isti Duh. Maksim Spoznavalec loči različne oblike prisotnosti Svetega Duha v svetu: »Sveti Duh je prisoten v vseh ljudeh brez izjeme kot Tisti, ki ohranja vsa ustvarjena bitja in daje življenje vsem naravnim semenom; še posebno je prisoten v vseh, ki jim je bila dana Postava, namreč tako, da jih opozarja na vsako kršitev zapovedi in pričuje o Kristusovi osebi. Kar zadeva kristjane, pa je Sveti Duh prisoten v slehernem izmed njih in ti so po njem Božji sinovi – toda kot Dajalec modrosti nikakor ni prisoten v vseh, ampak le v razumnih oziroma v teh, ki so s svojimi deli in naporih pred Bogom zaslužili, da vanje pobožujoče pride Sveti Duh. Nihče, ki ne uresničuje Božje volje do konca, nima razumnega srca.«²⁸⁶ Tako se svet v odnosu do zedinjenja z Bogom razporeja v koncentrične kroge, kjer središče zavzema Cerkev, njeni organski deli pa postajajo Božji sinovi; vendar to posinovljenje ni skrajni cilj, saj v notranjosti Cerkve obstaja še ožji krog – krog svetih (ali »razumnih« – *tôn synetôn*, če uporabimo izraz navedenega besedila), ki se zedinjajo z Bogom.

Cerkev je središče veselja: kraj, kjer se določajo usode. Vsi so poklicani, da stopijo vanjo, saj je človek mikrokozmos in Cerkev *makrántropos*, »veliki človek«, kot pravi Maksim.²⁸⁷

284 *In Isaiam*, V, 1, c. 52, PG, zv. 70, stolp. 1144 CD.

285 *Adv. haeres.*, V, 24, 1, PG, zv. 7, stolp. 966.

286 *Capita theologica et oeconomica*, I, 73, PG, zv. 90, stolp. 1209 A (prim. slov. prev. G. Kocijančiča v Maksim Spoznavalec, *Izbrani spisi*, Celje 2000).

287 *Mystagogia*, II–IV, PG, zv. 91, stolp. 668–672 (prim. slov. prev. G. Kocijančiča, *sup. cit.*).

Cerkev v zgodovini raste in se oblikuje tako, da vase sprejema izbrane in jih zedinja z Bogom. Svet se stara in vene, Cerkev pa se nenehno pomlaja in obnavlja po Svetem Duhu, ki je izvir njenega življenja. V trenutku, ko bo Cerkev dosegla polnost svojega razvoja, kakršnega je določila Božja volja, bo zunanji svet umrl, ker bo izčrpal svoje življenjske zaloge, in prav takrat se bo razkrila večna slava Cerkve v obliki Božjega kraljestva. Tedaj se bo pokazala kot resnični temelj stvarstva, ki bo vstalo v nepropadljivost, da bi se zedinilo z Bogom, ki bo od tedaj vse v vsem. Toda nekateri bodo zedinjeni po milosti (*katà chárin*), drugi pa v nasprotju z milostjo, mimo milosti (*parà tèn chárin*), kakor pravi Maksim.²⁸⁸ Eni bodo poboženi z delovanjem energij, ki jih je njihova bit ponotranjila, drugi pa bodo ostali zunaj in zanje bo pobožujoči ogenj Duha kot nekakšen zunanji plamen, nevzdržen za vsakogar, čigar volja nasprotuje Božji. Cerkev je torej kraj, kjer se v sedanjem življenju uresničuje zedinjenje z Bogom, ki bo dovršeno v prihodnjem veku, po vstajenju mrtvih.

Vsi pogoji za to, da dosežemo zedinjenje z Bogom, so dani v Cerkvi. Zato jo grški očetje pogosto enačijo z zemeljskim rajem, kjer naj bi prvotni ljudje dosegli poboženo stanje. Človeška narava sicer ni več nesmrtna in nepropadljiva, kakršna je bila v začetku, toda smrt in propad sta postala pot do večnega življenja: Kristus je namreč »vase privzel vse, kar je bilo prizadeto s smrtjo«,²⁸⁹ in s smrtjo poteptal smrt samo. V večno življenje stopamo po krstu in vstajenju, pravi Gregor iz Nise. Krst, podoba Kristusove smrti, je že začetek našega vstajenja, je »izhod iz labirinta smrti«. ²⁹⁰ Kristusovo telo, s katerim se kristjani povežejo v krstu, postaja – po besedah svetega Atanazija – »korenina našega vstajenja in odrešenja«. ²⁹¹

288 *Ad Thalassium*, LIX, PG, zv. 90, stolp. 609 BC; *Capita theol. et oeconom.*, Centuria IV, 20, *ibidem*, stolp. 1312 C.

289 Gregor iz Nazianza, *Or. 30*, PG, zv. 34 stolp. 132 B.

290 *Oratio catechetica magna*, cap. 35, PG, zv. 45, stolp. 88 in dalje.

291 *Oratio III contra Arianos*, 13, PG, zv. 25, stolp. 393–396.

Cerkev je nekaj večjega od zemeljskega raja; krščanski stan je boljši od pogojev, ki so bili za življenje dani prvim ljudem. Nismo več v nevarnosti, da nepovratno izgubimo občestvo z Bogom, saj smo vsebovani v enem samem Telesu, v katerem kroži Kristusova kri, ki »nas očiščuje od vsakega greha, od vsakega madeža. Beseda je privzela meso zato, da bi mi lahko prejeli Svetega Duha«. ²⁹² Te prisotnosti Svetega Duha v nas, tega pogoja našega poboženja ne moremo več izgubiti. Pojmovanje, da bi bili člani Cerkve lahko dokončno oropani stanja milosti, pa tudi ločevanje med smrtnimi in odpustljivimi grehi je povsem tuje vzhodnemu izročilu. Vsak greh, še tako majhen – prav tako notranje stanje srca kot zunanje dejanje –, lahko povzroči, da narava postane neprosojna, neprebojna za milost. Milost bo postala nedejavna, čeprav bo še vedno prisotna, združena z osebo, ki je sprejela dar Svetega Duha. Zakramentalno življenje, »življenje v Kristusu«, ²⁹³ je v tej perspektivi nenehen boj za pridobivanje milosti, ki spreminja naravo: boj, v katerem si sicer sledijo vzponi in padci, vendar objektivni pogoji zveličanja vedno ostajajo v človekovem dosegu. Stanje milosti v vzhodni duhovnosti nima absolutnega in statičnega pomena. Je dinamična resničnost, polna odtenkov, in se menja v odvisnosti od sprememb bolehnosti človeške volje. Vsi udje Cerkve, ki si prizadevajo za zedinjenje z Bogom, se bolj ali manj nahajajo v milosti, in vsi so bolj ali manj milosti oropani ... »Celotna Cerkev je Cerkev tistih, ki se kesajo, in celotna Cerkev je Cerkev tistih, ki so na poti pogube,« je rekel sveti Efremski. ²⁹⁴

Da bi se znebili sleherne grešne skušnjave in bi nenehno rasli v milosti, se moramo vedno bolj zakoreninjati v enotno naravo, katere hipostaza je sam Kristus. Zakrament krvi in

²⁹² *Autós estí Theòs sarkophóros kai hemeís ánthropoi pneumatophóroi*; Atanazij, *De incarnatione et contra Arrianos*, 8, PG, zv. 26, stolp. 996 C.

²⁹³ To je ime razprave o zakramentih, ki jo je napisal Nikolaj Kabasilas.

²⁹⁴ Th. J. Lamy, *S. Ephraemi Syri hymni et sermones*, Mechilinae, 1882, I, 358.

telesa je uresničitev zedinjenja naše narave s Kristusom ter obenem z vsemi drugimi, ki so v Cerkvi ... »Spoznajmo čudež zakramenta, zakaj nam je dan, in učinke, ki jih ima v nas. Kot pravi Pismo, postajamo eno samo telo, del njegovega mesa in kost njegovih kosti. To je delovanje hrane, ki nam jo daje (Kristus): on se meša z nami, da bi vsi postali eno, kot eno telo, združeno z glavo,« pravi Janez Zlatousti.²⁹⁵ In Janez Damaščan dodaja: »Če zakrament predstavlja zedinjenje s Kristusom in obenem zedinjenje drugih z drugimi, nam vsekakor omogoča zedinjenje z vsemi, ki ga prejemajo tako kot mi.«²⁹⁶ V evharistiji se Cerkev pojavlja kot ena sama narava, zedinjena s Kristusom. »Gospod, Ti si mi omogočil, da se ta propadljivi tempelj – moje človeško meso – zedini s Tvojim svetim mesom, da se moja kri pomeša s Tvojo; odslej sem del Tvojega telesa, ves prosojen in svetel ... Osupel sem in zunaj sebe vidim sebe – o čudež! –, vidim, kakšen sem postal. Čeprav me je strah in se sramujem sebe, Te poveličujem in se Te bojim in ne vem, kaj bi s seboj, kako naj uporabim te nove ude, strašne in pobožene.«²⁹⁷ S takimi besedami Simeon Novi Teolog v eni izmed himen časti evharistično zedinjenje, ki uresničuje to, kar nam je lastno: da smo deli Kristusovega telesa. Evharistija vnaša v globino naše narave »ogenj božanskosti«, ki ni ločljiv od Kristusove krvi in telesa: »Zedinjam se z ognjem, jaz, ki sem slama, toda – o čudež – nenadoma občutim, da gorim in da ne zgorim – kakor nekoč goreči Mojzesov grm.«²⁹⁸ V Cerkvi se naša narava po zakramentih zedinja z Božjo naravo v hipostazi Sina, glave mističnega Telesa. Naša človeškost postaja konsubstancialna s poboženo človeškostjo, zedinjeno s Kristusovo osebo, toda naša oseba še ni dosegla svoje popolnosti. Od tod dvomi svetega Simeona, ki je poln strahu in sramu zaradi samega sebe ter ne ve,

295 *In Ioannem*, homil. XLVI, PG, zv. 59, stolp. 260.

296 *De fide orth.*, IV, 13, PG, zv. 94, stolp. 1153 B.

297 Simeon Novi Teolog, francoski prevod v *Vie spirituelle*, XXVII, 3, junij 1931, str. 309–310.

298 *Ibidem*, str. 304.

kaj bi s svojimi udi, »strašnimi in poboženimi«. Naša narava je s Kristusovo zedinjena v Cerkvi, ki je njegovo telo, in to zedinjenje se uresničuje v zakramentalnem življenju, vendar pa mora vsaka oseba te zedinjene narave postati podobna Kristusu, »kristolika« (*christoeidés*); tudi človeška hipostaza mora dobiti »dve naravi« s tem, da v sebi zedini ustvarjeno naravo in polnost neustvarjene milosti, ki je božanskost, dana po Svetem Duhu in prilagojena vsakemu delu Kristusovega telesa. Cerkev namreč ni le ena narava v Kristusovi hipostazi; sestavljena je tudi iz mnogoterih hipostaz, ki so vse v milosti Svetega Duha.

Toda ta mnogoterost se lahko uresniči le v enotnosti. Krščansko življenje, življenje v Kristusu, je pot, ki pelje od mnogoterosti propadanja – mnogoterosti posameznikov, ki drobi človeštvo – k enotnosti čiste narave, kjer se pojavlja nova mnogoterost, mnoštvo oseb, zedinjenih z Bogom v Svetem Duhu. Kar je bilo razdeljeno od spodaj, v naravi, skupni mnogim posameznikom, je treba zediniti v eni sami osnovi, v Kristusu, da bi se spet razdelilo od zgoraj: v osebah svetih, ki so ponotranjili pobožujoče plamene Svetega Duha.

Ni dobro, da si prizadevamo razviti to, kar naj bi bilo »osebno«, saj se popolnost osebe uresničuje v njeni samoodpovedi. Vsaka oseba, ki se hoče s tem razvijanjem uveljaviti, doseže le razkosanje narave, uresničuje le posebno, individualno bit, ki opravlja delo, nasprotno Kristusovemu. »Kdor z menoj ne zbira, raztresa« (Mt 12, 30). Treba je raztresati skupaj s Kristusom, treba se je odpovedati svoji lastni naravi, ki je pravzaprav skupna narava, zato da bi zbirali, da bi prejeli milost, ki mora biti *prilagojena* vsaki osebi, ki mora postati njena. »In če niste bili zvesti pri tujem, kdo vam bo dal, kar je vaše?« (Lk 16, 12) Naša narava je last drugega – Kristus jo je pridobil s svojo dragoceno krvjo; neustvarjena milost je naša – dal nam jo je Sveti Duh. To je nerazrešljiva skrivnost Cerkve; delo Kristusa in Svetega Duha, ena v Kristusu, mnogotera v Duhu; *ena sama človeška narava* v Kristusovi hipostazi, *mnogoterost človeških hipostaz* v milosti Svetega

Duha. Pa vendar je Cerkev ena, ker je eno samo telo, ena sama narava, zedinjena z Bogom v Kristusovi osebi, čeprav se naše osebno zedinjenje – popolno zedinjenje z Bogom v *naših* osebah – ne bo uresničilo prej kot v prihodnjem veku. Zakramentalna zedinjenja, ki nam jih predlaga Cerkev – pa tudi najpopolnejše med njimi, evharistično občestvo –, se nanašajo na našo naravo, kolikor je sprejeta v Kristusovo osebo. V odnosu do naših oseb so zakramenti sredstvo, delovanja, ki morajo biti uresničena, prisvojena, in morajo postati resnično naša v teku nenehnega boja, v katerem se bo naša volja upodobila po volji Boga v Svetem Duhu, ki je prisoten v nas. Ti zakramenti, čudotvorni v odnosu do naše narave, nas delajo dovzetne za duhovno življenje, v katerem se uresničuje zedinjenje naših oseb z Bogom. Naša narava ima v Cerkvi vse objektivne pogoje za to zedinjenje. Subjektivni pogoji pa so odvisni samo od nas.

Kot smo že večkrat rekli, ima Cerkev dva vidika, ki ju je sveti Pavel nakazal v Pismu Efežanom: pismu, ki je ekleziološko *par excellence*. Ta vidika – ali bolje rečeno, temeljni značajski potezi Cerkve – sta med seboj tako tesno povezana, da ju je sveti Pavel združil v eno samo vrstico (Ef 1, 23). Cerkev je v tem pismu (v. 17–23) prikazana kot dopolnitev trinitarne ojkonomije, kot razodetje Očeta v delu Sina in Svetega Duha. »Oče veličastva« daje vernim Duha modrosti in razodetja (*pneûma sophías kai apokalýpseos*), da bi prepoznali svojo poklicanost (*klêsis*) – se pravi osebno zedinjenje slehernika, bogastvo veličastva svoje dediščine (*kleronomía*), ki se bo pokazala v svetih, v zedinjenju, ki ga bo uresničila množica človeških oseb. Isti Duh nam omogoča, da prepoznamo Božje delo, ki ga je Oče opravil v Kristusu: to je pričevanje o Kristusovi božanskosti. Kristološki vidik Cerkve nam je razodet po njenem pnevmatološkem vidiku: Duh vsem razodeva Kristusa, ki ga je Oče obudil od mrtvih in mu dal sedeti na svoji desnici, nad vsakim gospostvom in oblastjo, nad slehernim imenom, ki je lahko imenovano v sedanjem in prihodnjem veku – Kristusa, ki mu je Oče vse položil pod

noge in ga postavil za glavo Cerkve. Potem pa prihaja druga opredelitev Cerkve (v. 23), kjer sta dva vidika, dva principa – kristološki in pnevmatološki – podana hkrati, skorajda zlita v izjemni sintezi: »Cerkev, ki je njegovo telo, polnost njega, ki izpolnjuje vse v vsem« (*hétis estin tò sôma autoû, tò pléroma toû tà pánta en pâsin plerouménou*). Cerkev je naša narava, ki jo je Kristus »rekapituliral« – povzel vase kot glava telesa –, in je vsebovana v njegovi hipostazi. Je teandrični, bogočloveški organizem. Toda čeprav je naša narava vključena v Kristusovo telo, naše človeške osebe nikakor niso vključene v fizični in nezavedni proces poboženja, ki bi uknil svobodo in uničil osebe same. Ko smo enkrat osvobojeni determinizma greha, ne pademo pod oblast Božjega determinizma. Milost ne uničuje svobode, saj ni zedinjajoča moč, ki bi izhajala iz Sina, hipostatičnega poglavarja naše narave. Milost ima drug hipostatični princip, drug izvir, neodvisen od Sina: Svetega Duha, ki izhaja iz Očeta. Tako ima Cerkev hkrati organski in osebni značaj, moment nujnosti in moment svobode, objektivni in subjektivni vidik. Cerkev je tako stabilna in dokončna, a obenem tudi nastajajoča realnost. Zedinjena je s Kristusom, vanj je »v-hipostazirana«. Je teandrična bit z dvema naravama, z dvema voljama, ki sta neločljivo združeni: zedinjenje stvarstva in Boga, ki je že uresničeno v Kristusovi osebi. Po drugi strani – v človeških osebah, ki so mnogotere hipostaze njene narave – pa je svojo popolnost dosegla le po možnosti. Sveti Duh je priobčen sleherni osebi. Slehernemu organskemu delu Kristusovega telesa razodeva polnost Božje dediščine, vendar človeške osebe, ustvarjene hipostaze, ki so v Cerkvi, ne morejo postati »hipostaze z dvema naravama«, če se svobodno ne dvignejo do popolnega zedinjenja z Bogom, če v sebi ne uresničijo tega zedinjenja s skupnim delom svoje volje in Svetega Duha. Božja hipostaza Sina se je spustila k nam, v sebi je združila ustvarjeno in neustvarjeno naravo, da bi človeškim hipostazam omogočila vzpon k Bogu, se pravi to, da v sebi – po Svetem Duhu – združijo neustvarjeno milost in ustvarjeno naravo.

Poklicani smo k temu, da uresničimo svojo osebo, da jo izgradimo v milosti Svetega Duha. Toda zidamo, kot je zapisal sveti Pavel, na temelju, ki je že postavljen, na trdnem kamnu, ki je Kristus (1Kor 2, 11). Utemeljeni v Kristusu, ki v svoji Božji osebi vsebuje našo naravo, moramo v svojih ustvarjenih osebah uresničiti zedinjenje z Bogom; da, po podobi Kristusa tudi sami postajamo osebe z dvema naravama, se pravi, kot je drzno rekel sveti Maksim, da »prek ljubezni združujemo ustvarjeno in neustvarjeno naravo, tako da ju postavimo v enotnost in istovetnost s tem, da postanemo deležni milosti«. ²⁹⁹ Edinost, ki se je uresničila v Kristusovi osebi, se mora dopolniti tudi v naših osebah, v sodelovanju Svetega Duha in naše svobode. Od tod izhajata dva vidika Cerkve: dovršeni in nastajajoči. Drugi je utemeljen v prvem kot v svojem objektivnem pogoju.

Cerkev se v svojem kristološkem vidiku pojavlja kot organizem z dvema naravama, z dvema delovanjema in dvema voljama. V zgodovini krščanske dogmatike se prav v zvezi s Cerkvijo ponavljajo in reproducirajo vse kristološke herezije. Tako smo videli, da je nastalo ekleziološko nestorijanstvo, zmota tistih, ki so hoteli ločiti Cerkev na dve različni biti: na nebeško, nevidno, edino resnično in absolutno Cerkev in zemeljsko Cerkev – ali bolje rečeno, »cerkve«, nepopolne in relativne, ki tavajo v temi, človeška združenja, ki si – po meri naših zmožnosti – prizadevajo približati se transcendentni popolnosti. Po drugi strani se ekleziološki monofizitizem pojavlja kot želja, da bi v Cerkvi videli božansko bit *par excellence*, kjer je vsaka podrobnost sveta, kjer je vse obvezno – saj je božansko –, kjer nič ne more biti spremenjeno, saj v hieratičnem organizmu, ki izključuje človeško stran, nima svojega mesta človeška svoboda, »sinergija«, sodelovanje ljudi in Boga. V takem primeru gre za magijo odrešenja, ki se ustvarja prek zakramentov in točno opravljenih obredov. Ti dve ekleziološki hereziji nasprotnih usmeritev sta se pojavili

299 *De ambiguis*, PG, zv. 91, stolp. 1308 B.

skoraj hkrati, v XVII. stoletju: prva se je pokazala na ozemlju carigrajske patriarhije (vzhodni protestantizem Kirila Lukarisa), druga pa se je razvila v Rusiji v obliki razkola, imenovanega po »starem obredju«. Ekleziološki zablodi sta bili odpravljene na jeruzalemskem in moskovskem koncilu. Monoteletizem v ekleziologiji se je predvsem izrazil z zanikanjem cerkvene ojkonomije v odnosu do zunanjega sveta, čeprav je bila Cerkev ustanovljena prav zaradi njegovega odrešenja. Nasprotna napaka (ki ni imela svojega predhodnika v kristoloških herezijah, če ne predpostavimo polovičnega nestorijanstva) obstaja v kompromisnem stališču, v pripravljenosti žrtvovati resnico zaradi ciljev cerkvene ojkonomije v njenem odnosu do sveta: to je ekleziološki relativizem tako imenovanih »ekumenskih« in njim podobnih gibanj. Apolinarijevska herezija, ki je zanikala človeškega duha v Kristusovi človeškosti, se je na ekleziološkem področju pokazala kot zavračanje polne človeške zavesti, npr. v doktrinalnem delu Cerkve: resnica naj bi se koncilom razodevala kot neki *deus ex machina*, neodvisno od tistih, ki na koncilih sodelujejo.

Vse, kar lahko trdimo ali zanikamo o Kristusu, lahko trdimo ali zanikamo tudi glede Cerkve, kolikor je Cerkev teandrični organizem ali, natančneje rečeno, ustvarjena narava, ki je v hipostazi Sina nedeljivo združena z Bogom: bit, ki ima tako kot Kristus dve naravi, dve volji in dve delovanji, kar je vse hkrati neločljivo in razločeno. Ta kristološka struktura opredeljuje stalno in nujno delovanje Svetega Duha v Cerkvi: delovanje, funkcionalno v odnosu do Kristusa, ki je poslal Duha zboru apostolov, ko jim ga je vdihnil. To neosebno zedinjenje s Svetim Duhom, pogojna svetost cerkvene hierarhije, daje predvsem teurgičnemu delovanju duhovništva objektivni značaj, ki ni odvisen od osebnosti in namenov. Zakramenti in obredi, ki se opravljajo v Cerkvi, vsebujejo torej dve delovanji po dveh voljah, ki se uresničujeta hkrati: ko duhovnik na oltarju blagoslavlja kruh in vino, kliče Svetega Duha in Duh udejanja skrivnost evharistije; spovednik izgovarja besede odveze in grehi so odpuščeni po Božji volji;

škof polaga roke na tistega, ki ga posvečuje, in Sveti Duh naklanja duhovniško milost ... Isto soglasje dveh volj srečamo pri opravljanju škofovske službe, čeprav je tu navzoč še dodaten odtenek. Uradni dokumenti, za katere je odgovoren škof, so obvezujoči, saj deluje z oblastjo, ki mu je dana od Boga. Z drugimi besedami: ko se podvržemo njegovi volji, smo se podvrgli Božji. Vendar se tu ne moremo izogniti nekemu osebnemu momentu: če namreč škof osebno ni prejel milosti, če njegovega uma ni razsvetlil Sveti Duh sam, bo pač ravnal v skladu s svojimi zgolj človeškimi nagibi. Lahko se moti v opravljanju božanske oblasti, ki mu je darovana. Seveda bo pred Bogom odgovarjal za svoja dejanja, a ta imajo vseeno objektivni in obvezujoč značaj – razen če škof deluje v nasprotju s kánoni, se pravi v nasprotju z občo voljo Cerkve; v tem primeru postane krivec za razkol in sebe postavi ven iz edinosti Cerkve. Tudi koncilске opredelitve izražajo soglasje dveh volj v Cerkvi, zato prvi cerkveni zbor – apostolski, ki je bil model za vse druge cerkvene koncile – pred sleherno odločitev postavlja obrazec: »Sveti Duh je sklenil in mi z njim« (Apd 15, 28). Toda če koncili s svojimi objektivnimi in obvezujočimi odločitvami izpričujejo izročilo, Resnica sama, ki jo oznanjajo, nikakor ni omejena s kanonskimi normami. Pravzaprav ima izročilo pnevmatološki značaj: je življenje Cerkve v Svetem Duhu. Resnica ne more imeti zunanjih kriterijev, kajti očitna je sama po sebi; ima notranjo prepričljivost, ki je v večji ali manjši meri dana vsem udom Cerkve, saj so vsi poklicani k temu, da spoznajo, ohranjajo in branijo resnice vere. V zbornem – katoliškem – značaju Cerkve se njen kristološki vidik ujema s pnevmatološkim: Cerkev z oblastjo, ki jo ima po Kristusu, *potrjuje* to, kar *razodeva* Duh. Toda sposobnost, da opredeljuje, da izraža, da človeškemu razumu v točnih dogmah predstavlja nedostopne skrivnosti, je lastna kristološkemu vidiku Cerkve, ki je utemeljen v utelešenju Besede.

Isto načelo utemeljuje kult svetih podob, ki izražajo nevidno resničnost: ta resničnost je po njih prisotna, vidna in

delujoča. Ikona ali križ nista samo lika, na katera naj bi se usmerjala naša pozornost pri molitvi; sta snovni središči, v katerih počiva neka energija, božanska moč, ki je zedinjena s človeško umetnostjo.

Podobno je z blagoslovljeno vodo, z znamenjem križa, s svetopisemskimi besedili, ki jih beremo pri bogoslužju, z bogoslužnim petjem, s kulturnimi predmeti, s cerkvenim okrasjem, s kadilom, s svečami: vse to so simboli v realističnem pomenu besede oziroma materialna znamenja prisotnosti duhovnega sveta. Obredni simbolizem je več kot neka predstavitev, ki bi bila namenjena našim čutilom, da bi jih opominjala na duhovne resničnosti. Beseda *anamnesis* ne pomeni preprosto »spominjanja«; označuje predvsem iniciacijo v skrivnost, razodetje neke resničnosti, ki je vedno prisotna v Cerkvi. V tem smislu Maksim Spoznavalec govori o liturgičnih simbolih. Evharistično bogoslužje je zanj celota Božje odrešitjske previdnosti. Vstop svečeniškega zbora pomeni prvi Odrešenikov prihod. Vzpon škofa k oltarju in škofovskemu sedežu je podoba vnebohoda. Vhod celebrantov simbolizira prihod poganov v Cerkev. Odpuščanje grehov je Božja sodba, ki sleherniku razodeva Božjo voljo, kakor se nanaša na njega osebno. Bogoslužne pesmi izražajo veselje, ki prevzema čista srca in jih dviguje k Bogu. Prošnje za mir označujejo mirno življenje v kontemplaciji, ki sledi strašnemu boju v askezi. Branje evangelija, sestop škofa s prestola, povelje, naj katehumeni in spokorniki zapustijo cerkev, zapiranje cerkvenih vrat – vse to predstavlja dogajanje ob poslednji sodbi: drugi Gospodov prihod, ločitev izvoljenih in obsojenih, izginotje vidnega sveta. Vstop s svetimi darovi nato ponazarja razodetje onostranstva, poljub miru pa zedinjenje vseh duš v Bogu, ki se dogaja postopno. Izpoved vere pomeni veliko zahvalo izvoljenih. *Sanctus* je vzpon duš k angel skim zborom, ki v stalnosti večnega gibanja okrog Boga slavijo in opevajo Trojico. »Oče naš« predstavlja naše posinovljenje v Kristusu in zaključni spev *Eden je Svet, eden je Gospod* nas spomni na končni vstop snovnega sveta v brezno Božje

edinosti.³⁰⁰ Cerkevni prazniki nas naredijo za udeležence v dogodkih Kristusovega zemeljskega življenja na ravni, ki je globlja od ravni preprostih zgodovinskih dejstev, saj v Cerkvi nismo več zunanji opazovalci, ampak po Svetem Duhu razsvetljeni pričevalci.

Ogledali smo si kristološki vidik Cerkve, se pravi tako rekoč objektivne in nespremenljive pogoje, utemeljene v tem, da je Kristus glava svojega mističnega telesa, da je naša narava vsebovana v njegovi hipostazi – iz česar izhaja, da je Cerkev organizem z dvema naravama. Toda kot rečeno, Cerkev ni celovita, če odmislimo njen drugi vidik, bolj notranji, manj navzoč, toda toliko pomembnejši, ker se nanaša na njen cilj: na zedinjenje z Bogom, ki naj bi se uresničilo v sleherni človeški osebi. To je njen pnevmatološki vidik, ki ima za počelo skrivnost binkošti. Razlika med tema vidikoma Cerkve nam bo očitnejša, če bomo primerjali po eni strani način prisotnosti milosti v zakramentih, teurgičnih dejanjih, hierarhiji, cerkveni oblasti, bogoslužju in sakralnih simbolih, kjer gre za vnaprej opredeljeno obvezujočnost, po drugi pa drugačno prisotnost milosti v Cerkvi, prisotnost, ki je intimnejša, ne le zunanja in funkcionalna, ampak zedinjena s tistim bitjem, ki jo nosi: to je pridobljena, osebi lastna, osebna milost. Če ima v prvem primeru prisotnost milosti objektivni značaj, bi skorajda lahko rekli, da je v drugem primeru subjektivna – če ta beseda ne bi imela slabšalnega pomena nečesa negotovega. Recimo, da je prva prisotnost v temelju vnaprejšnje opredeljenosti, druga pa je utemeljena v svobodni izbiri. S to drugo vrsto prisotnosti imamo opraviti pri razodetjih milosti v relikvijah, na krajih, ki so bili posvečeni s pojavitvami Device ali z molitvami svetnikov, pri čudodelnih izvirih, tavmaturgičnih ikonah, v karizmatičnih darovih in čudežih – in ne nazadnje pri ljudeh, ki so prejeli milost, oziroma v svetnikih. Gre za milost, ki deluje

300 *Mistagogija*, slov. prev. G. Kocijančiča v Maksim Spoznavalec, *Izbrani spisi*, Celje 2000, str. 205–242.

v osebah in prek njih, kot njihova lastna moč, za božanske in neustvarjene kreposti, ki so *dane* ustvarjenim osebam, v katerih se uresničuje zedinjenje z Bogom. Sveti Duh namreč priobčuje božanskost človeškim osebam, ki so poklicane, da v sebi uresničijo pobožujoče zedinjenje. Ta skrivnost se bo razodela v prihodnjem veku, njene premise pa so vidne že tukaj in zdaj v vseh, ki postajajo podobni Bogu.

Potemtakem lahko zatrdimo, da se Cerkev v svojem kristološkem aspektu kaže kot absolutna stabilnost, kot neomajni temelj, o katerem sveti Pavel pravi: »Niste več tujci in priseljenci, temveč sodržavljeni svetih in domačini pri Bogu. Sezidani ste na temelju apostolov in prerokov. Vogelni kamen pa je sam Jezus Kristus, v katerem se začneja celotna zgradba, tako da raste v svet tempelj v Gospodu. Vanj se z drugimi tudi vi vzdavate za Božje bivališče v Duhu« (Ef 2, 19–22). V svojem pnevmatološkem vidiku – se pravi, kar zadeva ojkonomijo Svetega Duha v odnosu do človeških oseb (o tem Pavel govori na koncu navedka) – pa ima Cerkev dinamični značaj; usmerjena je k svojemu zadnjemu cilju, k zedinjenju slehernega človeka z Bogom. V prvem primeru je Cerkev Kristusovo telo, v drugem plamen, ki ima edinstveno osnovo in množstvo razdeljenih vrhov. Dva vidika sta neločljiva, vendar Cerkev v prvem obstaja v Kristusovi hipostazi, medtem ko v drugem lahko delno gledamo njeno lastno bit, ločeno od biti njene glave.

Če se vrnemo k podobi enotnosti Kristusa in Cerkve pri svetem Pavlu – podobi zedinjenja zakoncev –, moramo ugotoviti, da je Kristus glava svojega telesa, poglavar Cerkve, v istem pomenu, kot je mož v zakonu edina glava zakoncev – *duo in carne una, hoi dýo eis sárka mían* (Ef 5, 31). V tem skrivnostnem zedinjenju (*tò mystérion toúton méga estín*, je dejal Pavel) eno telo – se pravi skupna narava dveh – prejema Ženinovo hipostazo: Cerkev je »Kristusova Cerkev«. Je pa tudi druga oseba enotnosti, podvržena Ženinu, pa vendar različna od njega kot Nevesta. Kakor v Visoki pesmi in drugih starozaveznih besedilih (ki po razlagi cerkvenih očetov s

podobo telesne združitve opisujejo združenje Kristusa s Cerkvijo) se Nevesta nujno predstavlja z osebnimi potezami: je oseba, ki jo Ženin ljubi, sama pa ljubi njega. Vprašati se moramo: kdo je ta druga oseba, oseba Cerkve, ločljiva od osebe svoje Glave? Kdo je Nevesta v tem edinstvu »nega mesa«, *eis sárka mían*? Kakšna je *lastna hipostaza* Cerkve? Nikakor ne gre za hipostazo Svetega Duha. Kot smo videli v prejšnjem poglavju, Sveti Duh v svoji osebni pojavitvi – za razliko od Sina – ne naklanja Cerkvi svoje lastne hipostaze, ampak ta ostaja skrita, nerazodeta. Sveti Duh se izmika; lahko rečemo, da se istoveti s človeškimi osebami, ki jim podaja drugo naravo – božanskost, pobožujoče energije. Postane počelo poboženja oseb, izvir neustvarjenega bogastva v sleherni izmed njih; vsaki osebi priobčuje njeno dovršenost, vendar sam ne postane *oseba* Cerkve. Sveti Duh ne vsebuje človeške hipostaze tako, kot Kristus vsebuje človeško naravo, ampak se daje vsaki osebi posebej. Cerkev se v svoji biti – kot Kristusova Nevesta – pojavlja kot množstvo ustvarjenih hipostaz. Človeške osebe so hipostaze enovite narave Cerkve. Zato očetje v svojih komentarjih Visoke pesmi v Nevesti hkrati vidijo Cerkev in sleherno osebo, ki se zedinja z Bogom. Toda ponovimo za svetim Pavlom: *tò mystérion toúton méga estín*, »to je velika skrivnost«. Ta skrivnost pripada prihodnjemu veku, ko bo Cerkev dosegla popolnost v Svetem Duhu, ko bodo človeške osebe v sebi združile ustvarjeno naravo in neustvarjeno popolnost ter bodo postale pobožene človeške hipostaze v družbi Kristusa, utelešene Božje hipostaze.

Iz tega bi lahko izhajalo, da Cerkev pred koncem časov, pred vstajenjem mrtvih in poslednjo sodbo, nima svoje lastne, ustvarjene hipostaze, saj niti ena človeška oseba še ni dosegla popolnega zedinjenja z Bogom. Tak sklep pa bi pomenil, da ne poznamo srca Cerkve, ene izmed njenih najglobljih skrivnosti, njenega mističnega središča, njene popolnosti, že uresničene v človeški osebi, ki je popolnoma zedinjena z Bogom in je onstran vstajenja in sodbe. Ta oseba je Marija, Božja Mati. Marija, ki je Besedi dala človeško naravo in v

svet rodila Boga, ki je postal človek, je prostovoljno postala sredstvo utelešenja, uresničenega v njeni naravi, očiščeni po Svetem Duhu. Toda Sveti Duh se je na Devico spustil še enkrat, na binkošti – tokrat ne zato, da bi njeno naravo uporabil kot sredstvo, ampak da bi dal sebe njeni osebi, da bi postal sredstvo njenega poboženja. In nadvse čista narava, ki je v sebi nosila Besedo, se je v osebi Matere Božje povsem zedinila z božanskostjo. Da je še potem ostala v svetu, da se je podvrgla pogojem človeškega življenja in celo sprejela smrt, se je zgodilo zaradi njene popolne volje, v kateri je ponovila prostovoljno kenozo svojega Sina. Toda smrt nad njo ni več imela oblasti: kot njen Sin je vstala in se dvignila v nebesa – kot prva človeška hipostaza, ki je v sebi uresničila skrajni cilj, zaradi katerega je bil ustvarjen svet. Cerkev in celotno vesolje imata od takrat zgled dovršitve: osebni vrh, ki odpira pot poboženja celotnega stvarstva.

Sveti Gregor Palamas v svojih marijanskih homilijah vidi v Božji Materi ustvarjeno osebo, ki v sebi združuje vse ustvarjene in neustvarjene popolnosti, absolutno uresničitev lepote stvarstva. »Ko je Bog hotel ustvariti podobo absolutne lepote ter angelom in ljudem jasno pokazati moč svoje umetnosti, je ustvaril Marijo, ki je lepša od vsega. V njej je združil delne lepote, ki jih je naklonil drugim ustvarjenim bitjem, in iz nje naredil skupni okras vseh vidnih in nevidnih bitij; ali bolje rečeno – iz nje je naredil nekakšno združitev vseh Božjih, angelskih in človeških popolnosti, vzvišeno lepoto, ki krasi oba svetova, saj se vzpenja z zemlje v nebesa in še dlje.«³⁰¹ Božja Mati je po tem cerkvenem učitelju «meja ustvarjenega in neustvarjenega».³⁰² Prestopila je namreč mejo, ki nas loči od prihodnjega veka. Zato je Marija – prosta pogojev časovnosti – postala vzrok tega, kar je bilo pred njo, obenem pa uravnava to, kar se je zgodilo po njej. Marija daruje večna bogastva. Prek nje prejemajo milost ljudje in angeli. Vsak dar, ki ga prejemo v Cerkvi, prejemo po

301 *In dormitionem*, PG, zv. 151, stolp. 468 AB.

302 *Ibidem*, stolp. 472 B.

Božji Materi, ki je počelo poveličane Cerkve.³⁰³ Potem ko je Marija dosegla skrajno mejo stvarstva, nujno prav ona uravnava usodo Cerkve in sveta, ki se še vedno dogajata v času.

Neka marijanska pesnitev vzhodne Cerkve poveličuje Božjo Mater kot človeško osebo, ki je dosegla polnost Božje biti: »Opevajmo, o verujoči, Veličastvo vesolja, Vrata nebes, Devico Marijo, Rožo človeškega rodu, Njo, ki je Nebo in Tempelj božanstva, Njo, ki je razdrla pregrade greha, Njo, ki je utrdba naše vere. Gospod, ki Ga je rodila, se bojuje za nas. Bodi drzno, o ljudstvo Božje, saj je premagal nasprotnike, On, ki je vsemogočen.«³⁰⁴

Skrivnost Cerkve se vpisuje v dve popolni osebi: v Božjo osebo Kristusa in človeško osebo Bogorodice.

303 *Ibidem*, stolp. 472 D–473 A; *In praesentationem*, izd. Sophoclés, II, stolp. 158–159; 162.

304 »Dogmatikón« prvega glasu (Oktoih).

Deseto poglavje

POT ZEDINJENJA

Poboženje stvarstva – *théosis* – se bo popolnoma uresničilo v prihodnjem veku, po vstajenju od mrtvih. Vendar se mora pobožujoče zedinjenje vse bolj uresničevati že tu, tako da spreminja propadljivo in izmaličeno naravo ter jo prilagaja pogojem večnega življenja. Če nam je Bog v Cerkvi podaril vse objektivne pogoje, vsa sredstva za doseganje tega cilja, moramo tudi mi sami ustvariti potrebne pogoje, saj se zedinjenje uresničuje v »sinergiji«, v sodelovanju človeka z Bogom. Krščansko življenje je preprosto ta subjektivna plat zedinjenja z Bogom.

Sveti Serafim Sarovski je na začetku XIX. stoletja v nekem pogovoru hotel opredeliti cilj krščanskega življenja. Njegova definicija, ki se nam na začetku morda zdi preveč preprosta, povzema celotno izročilo pravoslavne duhovnosti: »Molitev, post, bedenje in vse druge krščanske prakse nikakor niso cilj našega krščanskega življenja, čeprav so same po sebi zelo dobre: to so namreč le nujna sredstva, da bi ta cilj dosegli. Pravi cilj krščanskega življenja je pridobitev Svetega Duha. Posti, molitve, bedenja, dajanje miloščine in druga dobra dela, ki so storjena v Kristusovem imenu, so le sredstva, s katerimi pridobimo Svetega Duha. Zavedajte se: samo dobra dela, ki so opravljena v Kristusovem imenu, prinašajo sadove Svetega Duha. Druga dela, ki niso bila opravljena v Kristusovem imenu, pa nam – čeprav so dobra – ne bodo prinesla Božje milosti v tem življenju niti nam ne bodo pomagala v prihodnjem. Zato je Gospod Jezus Kristus rekel: »Kdor z menoj ne zbira, raztresa« (Mt 12, 30).³⁰⁵ Z drugimi besedami: za

305 O celi hristianskoi žizni. Beseda prep. Serafima s Motovilovim, str. 5.

kristjana ne obstaja avtonomno dobro. Neko delo je dobro, kolikor koristi za zedinjenje z Bogom, kolikor nam prinaša njegovo milost. Kreposti niso cilj, ampak sredstvo ali – bolje rečeno – »simptomi«, zunanje pojavitve krščanskega življenja. Edini cilj je pridobivanje milosti.

Pojem »zasluga« je tuj vzhodnemu izročilu. To besedo redko srečamo v duhovni književnosti vzhodne Cerkve, pa tudi tedaj nima enakega pomena kot na Zahodu. Vzrok za to moramo iskati v splošnem odnosu vzhodne teologije do milosti in do svobodne volje. To vprašanje se na Vzhodu nikoli ni tako ostro zastavljalo kot na Zahodu od časov sv. Avgušтина naprej. Vzhodno izročilo nikoli ne ločuje teh dveh momentov, milosti in človeške svobode; zanj se oba pojavljata hkrati in ju ne moremo razumeti ločeno. Gregor iz Nise zelo jasno izraža medsebojno vez, ki iz milosti in svobodne volje naredi dva tečaja ene in iste resničnosti: »Kakor Božja milost ne more prebivati v dušah, ki bežijo pred svojim odrešenjem, tako tudi človeška krepost sama po sebi ne more biti dovolj, da bi do popolnosti dvignila duše, ki so milosti tuje ... Pravičnost dejanj in milost Duha šele združeni napolnujeta z življenjem blaženo dušo, v kateri sta se zedinila [*proelthoûsan eis tautón*].«³⁰⁶ Milost potemtakem ni nagrada za zaslugo, ki jo ima človeška volja, kakor je hotelo pelagijanstvo; toda prav tako ni vzrok »zaslužnih dejanj« naše svobodne volje. Ne gre namreč za zasluge, ampak za sodelovanje, za sinergijo dveh volj, božanske in človeške, za soglasje, v katerem se milost bolj in bolj širi, človeška oseba pa jo privzema vase, »pridobiva«. Milost je prisotnost Boga v nas: prisotnost, ki od nas zahteva nenehen napor. Vendar tega napora milost na noben način ne opredeljuje niti ne vpliva na našo svobodo kot neka sila, ki bi ji bila tuja.

Ta nauk, zvest apofatičnemu duhu vzhodnega izročila, opisuje skrivnost sovпада milosti in naše svobode v dobrih delih tako, da se izogiba njenim pozitivnim in racionalnim

306 *De instituto christiano*, PG, zv. 46, stolp. 289 C.

razlagam. Temeljna Pelagijeva zabloda je bila v tem, da je hotel skrivnost milosti prenesti na racionalno raven, kjer se resničnosti duhovnega reda, milost in svoboda, spremenita v zoperstavljena pojma, ki ju je šele treba medsebojno uskladiti kot objekta, ki sta drug drugemu zunanja. Avguštin je v svoji polemiki proti pelagijanstvu sledil zgledu svojega nasprotnika in zavzel enako racionalistično držo, s katero tega vprašanja preprosto ne moremo rešiti. Predstavnik vzhodnega izročila, sveti Janez Kasijan, ki se je v tej razpravi opredelil hkrati proti Avguštinu in proti pelagijancem, v teh okoliščinah ni več mogel biti pravilno razumljen. Njegovo stališče, ki je bilo sicer »nad razprtijo«, je bilo v racionalističnem ključu znova razloženo kot semi-pelagijanstvo in bilo na Zahodu obsojeno. Vzhodna Cerkev pa je Kasijana kljub temu vedno imela za pričevalca izročila;³⁰⁷ kot učitelj krščanske askeze je oče zahodnega meništvja pred svetim Benediktom, ki se zvečine opira na njegove tekste; veliko mu dolgujeta tudi sveti Bernard in celotna cistercijanska šola. In vendar je razpoka med duhovnostjo vzhodnega navdiha, ki je izhajala iz Janeza Kasijana, in avguštinskim naukom o odnosu milosti in svobodne volje, kakršna je nastala na Zahodu in so jo tu na splošno sprejeli, postajala vse večja in večja, tako da je Zahod na koncu izgubil vsak živi stik z vzhodnim izročilom. To izročilo je vedno vztrajalo pri hkratnosti v sinergiji Božje milosti in človeške svobode. Tako je sveti Makarij Egiptovski govoril: »Človeška volja je na neki način bistveni pogoj; če te volje ni, Bog sam ne bo naredil ničesar.«³⁰⁸ V XIX. stoletju je škof Teofan, veliki ruski asketski pisec, trdil, da »Sveti Duh, ki deluje v nas, uresničuje naše odrešenje skupaj z nami«, obenem pa je dejal, da »človek delo svojega odrešenja uresničuje s pomočjo milosti«.³⁰⁹ Milost, ki se po Makarijevih

307 Tudi na Zahodu je bil dolgo spoštovan kot svetnik: nanj se sklicuje sveti Gregor Veliki, papež Urban V. pa ga v XIV. stoletju v eni izmed svojih bul imenuje »sveti Janez Kasijan«.

308 *Duhovne pridige*, XXXVII, 10, PG, zv. 34, stolp. 757 A.

309 Teofan Zatvornik, *Pisma o duhovnoi žizni*, Afonskii Panteleimonov monastir, str. 19, 65, 67, 83.

besedah širi v človeški osebi kot kvas, ki dviga testo, »postaja nekaj svojkega človeški naravi, nekaj od nje neločljivega – kot da bi imela s človekom skupno bitnost«. ³¹⁰ Sveti Serafim je prav to subjektivno stran zedinjevanja z Bogom poimenoval »pridobivanje milosti«.

Začetek duhovnega življenja je spreobrnjenje (*epistrophé*), drža volje, ki se usmerja proti Bogu in se odreka svetu. »Svet« ima tukaj pomen asketičnega pojma. »Za duhovno mišljenje je svet skupno ime, ki vsebuje vse, kar imenujemo strast,« pravi sveti Izak Sirski. ³¹¹ Za tega velikega asketa in mistika so »strasti elementi, ki sledijo drug drugemu v neprestanem spreminjanju sveta. Kjer strasti prenehajo delovati, se v svojem gibanju ustavi tudi svet. Kjer se ustavi tok strasti, svet umre.« ³¹² Svet tukaj označuje neko razpršitev, blodenje duše v zunanosti, njeno nezvestobo svoji lastni naravi. Duša je namreč po sebi brezstrastna, ko pa zapusti svojo notranjo preprostost in se pozunanji, postane podvržena strastem. Odpoved svetu je torej povratek duše vase, zbiranje, reintegracija duhovne biti, ki se vrača k občestvu z Bogom. Ta preobrat se uresničuje svobodno, tako kot greh, ki je tudi svobodna ločitev od Boga. Spreobrnitev je potemtakem nenehen napor volje, usmerjene k Bogu. Menišтво je najvišji izraz tega stremljenja. Sveti Janez Klimaks (Lestvičnik) ga je v VII. stoletju lapidarno opredelil takole: »Menih je neprestana sila, ki jo delamo naravi, in nenehno bedenje nad občutji.« ³¹³ »Kdo je zvesti in modri menih? Kdor svojo gorečnost ohrani do konca, kdor do konca svojega življenja ne neha dodajati ognja k ognju, gorečnosti h gorečnosti,

³¹⁰ *Duhovne pridige*, VIII, 2, PG, zv. 34, stolp. 528 D–529 A.

³¹¹ Wensinck, *op. cit.*, str. 13. Sirski tekst Izakovih del je prvič objavil P. Bedjan, *Max Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa* (Paris 1909); grški tekst (prevod iz IX. stoletja, ki je bil dotlej edini znan) je objavil N. Théotoki (Leipzig 1770). Tu navajam predvsem Wensinckovo, včasih pa tudi Théotokijevo izdajo.

³¹² Wensinck, *op. cit.*, str. 13.

³¹³ *Scala paradisi*, I, PG, zv. 88, stolp. 634 C.

vneme k vnemi in želje k želji.«³¹⁴

Toda če mora srce vedno biti goreče, mora duh ostati hladnokrven, kajti duh bedi nad srcem. Srce (*he kardía*) je namreč za asketično izročilo krščanskega Vzhoda človekovo središče, korenina njegovih zmožnosti, uma in volje, točka, iz katere izhaja in v katero se steka celotno duhovno življenje. Srce, izvir vseh duševnih in duhovnih vzgibov, je za Makarija Egiptovskega »delavnica pravice in krivice«.³¹⁵ To je posoda, ki sicer vsebuje vse grehe, a v njej obenem najdemo tudi »Boga, angele, življenje, kraljestvo, luč, apostole, bogastva milosti«.³¹⁶ »Ko se milost udomači na vseh pašnikih srca, tedaj vlada nad vsemi deli narave, nad vsemi mislimi: duh in vse misli duše namreč izhajajo iz srca.«³¹⁷ Milost po srcu prihaja v celotno človeško naravo. Um/duh (*noûs, pneûma*), višji del človeškega bitja, je kontemplativna sposobnost, s katero človek stremi k Bogu. Um (*noûs*), najbolj oseben del človeka, središče njegove zavesti in svobode, v človeški naravi še najbolj ustreza »osebi«; lahko bi rekli, da je sedež človeške hipostaze, ki vsebuje celoto njegove narave – duh/um, dušo in telo. Zato so bili grški očetje pogosto pripravljene poistovetiti *noûs* z Božjo podobo v človeku.³¹⁸ Človek naj bi živel po duhu/umu; vse sestavine človeške biti naj bi postale »duhovne« (*pneumatikós*) – z drugimi besedami, dosegle naj bi »podobnost«. Duh je tisti, ki se zedinja z milostjo krsta, in je spet tisti, ki uvaja milost v srce – v središče človeške narave, ki naj bi bila pobožena. »Združitev uma in srca«, »spuščanje uma v srce«, »z umom ohranjati srce« – ti izrazi se nenehno ponavljajo v asketični literaturi vzhodne Cerkve. Brez srca, ki je središče vseh dejavnosti, je um/duh nemočen. Brez uma srce ostaja slepo, oropano vodnika. Da bi organizirali, zgradili osebo v milosti, moramo potemtakem najti

314 *Ibidem*, stolp. 644 A.

315 PG, zv. 34, stolp. 597 B.

316 *Ibidem*, stolp. 776 D.

317 *Ibidem*, stolp. 776 D.

318 Glej šesto poglavje.

uravnovešen odnos med umom in srcem, saj zedinjanje ni nezaveden proces. Terja nenehno bedenje uma, stalen napor volje. »Ta svet je bojno polje in čas našega življenja je čas boja,« je dejal sveti Izak. Da bi v tem boju zmagali, moramo biti nenehno obrnjeni k Bogu, kajti »Gospod je vsemogočen, močnejši od vsega; vedno zmaguje v smrtnem telesu, ko se bojuje na strani krščanskih asketov. Če pa so ti premagani, je očitno, da jih je njihova nerazumna volja oropala za Boga.«³¹⁹ Ko se gorečnost zmanjša in duhovna odločenost oslabi, Božja milost preneha delovati. Evangeljska zahteva, da bedimo, da se ne prepuščamo spancu, je vodilna melodija vzhodne askeze, ki zahteva polno zavest človeške osebe na vseh stopnjah njenega vzpona k popolnemu zedinjenju z Bogom.

Ta vzpon je dvostopenjski, natančneje rečeno, uresničuje se se hkrati na različnih ravneh, ki pa sta med seboj tesno povezani: na ravni dejavnosti (*prâxis*) in motrenja, kontemplacije (*theoría*). Ti ravni sta neločljivi v krščanski vednosti, v spoznanju, »gnozi« (*he gnôsis*), osebni izkušnji, ki se ove duhovnih resničnosti.³²⁰ Po Maksimu Spoznavalcu se kontemplacija brez delovanja, teorija, ki se ne opira na prakso, nikakor ne razlikuje od imaginacije, od umišljije brez dejanskega obstoja (*anypóstatos phantasia*); vendar tudi delovanje, ki ga ne vodi motrenje, postane sterilno in togo kot nekakšen kip.³²¹ Izak Sirski pravi: »Sámo življenje duha je rezultat srčne dejavnosti, čistost srca pa daje umski kontemplaciji njeno dovršenost.«³²² Dejavno življenje torej sestoji iz očiščenja srca in to delovanje je zavestno, saj ga usmerja um (*noûs*); sposobnost motrenja, ki stopa v srce, se z njim zedinja in človeško bitje osredinja v milosti.

Po Evagriju Pontskem (IV. st.) naj bi človek z dejavnostjo (*prâxis*) na koncu dosegel brezstrastje (*apátheia*), neodvisnost

319 Izd. Wensinck, *Hom. LXXIII*, str. 340, ter *Hom. XXXVI*, str. 187.

320 Ni treba posebej poudarjati, da ta izraz, ki označuje zavest o božanskih rečeh, ki jo človek doseže po Sveten Duhu, nima nič skupnega s spekulacijami gnostikov.

321 *Capita theologica et economica*, IV, 88, PG, zv. 90, stolp. 1341–1344.

322 Wensinck, XL, str. 202. Glej tudi I, str. 20.

svoje narave, ki ni več podvržena strastem niti čemur koli drugemu.³²³ *Apátheia*, brezstrastje, ni pasivno stanje. Na ravni duhovnega življenja, kjer se brezstrastje uresničuje, ni več nasprotja med dejavnim in trpnim: ti nasprotujoči si drži sta svojski pokvarjeni naravi, ki je ujetnica greha. Duh/um, ki je znova našel svojo celovitost, ni več podložen ničemur in ničesar več ne »pretrpeva«; toda obenem tudi ni »dejavna« v običajnem pomenu besede. Asketično in mistično izročilo vzhodne Cerkve ne razlikuje jasno med aktivnim in pasivnim stanjem v višjih območjih duhovnega življenja. Človeški um v svojem običajnem stanju ni ne dejaven in ne trpen: um bedi. Za človeka, ki je dosegel popolnost, je značilna »treznost« (*népsis*), »pozornost srca« (*he kardiaké prosoché*), sposobnost »razločevanja« in »presoje« duhovnih resničnosti (*diákrisis*). Dejavno in trpno stanje označujeta neko notranjo razklanost in sta posledici greha. Če bi ju vključili v mistiko, bi s tem skazili perspektive duhovnega življenja in ustvarili zmedo.

Izak Sirski ločuje tri postaje na poti k zedinjenju: kesanje, očiščenje in popolnost, z drugimi besedami: spremembo volje, osvoboditev od strasti in doseženje popolne ljubezni, ki je dovršenost milosti. Četudi je kesanje na začetku te poti in se imenuje »vrata milosti«,³²⁴ iz tega še ne izhaja, da gre za prehodni moment, za postajo, ki bo presežena. Pravzaprav sploh ne gre za postajo, ampak za stanje, ki mora vedno trajati, za trajno držo tistih, ki resnično stremijo k zedinjenju z Bogom. Beseda »kesanje« ni primerna kot prevedek pojma, ki označuje temeljno držo sleherne krščanske duše, ki je obrnjena k Bogu. Grška beseda *metánoia* namreč dobesedno pomeni »spremembo misli«, »preobrazbo uma«. Je nekakšen »preporod«, ki ga Bog omogoča po krstu, možnost povratka k Očetu, stalno izstopanje iz samega sebe, krepost, ki udejanja spremembo naše narave. To je stanje duše, ki je nasprotno samozadostnosti, »duhovnemu malomeščanstvu«, »farizej-

323 *Capita practica*, LXXI, PG, zv. 40, stolp. 1244 AB; glej tudi stolp. 1221 D.

324 Wensinck, str. 210.

stvu« ali stanju pravičnika, ki misli, da je v milosti, ker ne pozna samega sebe. Kesanje se, podobno kot vzpon k Bogu, ne more končati. Izak Sirski je dejal, da je »kesanje vedno primerno tako za grešnike kot za pravične, ki si prizadevajo za odrešenje. Ni meja popolnosti; tudi popolnost popolnih je le nepopolnost. Zato kesanje vse do smrti ne more biti omejeno ne v času ne po delih.«³²⁵ Takšno pojmovanje ustreza apofatični drži v odnosu do Boga: čim bolj se z Njim zedinjamo, bolj spoznavamo Njegovo nespoznavnost; čim bolj postajamo popolni, tem bolj poznamo svojo nepopolnost.

Duša, ki je ne vodi kesanje, je odtujena milosti. Tako stanje je enako »brežčutnosti okamenelega srca«, simptomu duhovne smrti. Kesanje je po besedah Janeza Lestvičnika sicer obnovitev krsta, »toda izvir solz po krstu je nekaj pomembnejšega od krsta samega«.³²⁶ To vrednotenje se nam lahko zdi paradokсно, lahko koga celo pohujša, če pač pozabimo, da je kesanje sad krstne milosti, iste milosti, le da je tokrat pridobljena s trdom osebe, v kateri postane »dar solza«, znamenje, da se je srce raztopilo v Božji ljubezni.³²⁷ »Ne bomo obtoženi zato, ker nismo delali čudežev, ker nismo bili teologi, ker nismo imeli videnj; vsekakor pa bomo morali odgovoriti Bogu, zakaj nismo neprestano objokovali svojih grehov.«³²⁸ Te karizmatične solze – dovršitev kesanja – so obenem začetek neskončnega veselja (antinomija blagrov, ki jih oznanja evangelij: »Blagor žalostnim, kajti potolaženi bodo«). Solze čistijo naravo, saj kesanje ni le naš napor, naše delo, ampak tudi svetel dar Svetega Duha, ki prodira v naše srce in ga spreminja. To je po Janezu Damaščanu povratek k Bogu, ozdravljenje bolne narave. Damaščan podaja naslednjo opredelitev kesanja: »Kesanje je povratek tega, kar je nasprotno naravi, k temu, kar ji je lastno: težak in naporen povratek

325 Izd. Théotoki, LV, str. 325.

326 *Scala paradisi*, VII, PG, zv. 88, stolp. 804 AB.

327 O daru solza glej članek M. Lot-Borodine *Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien*, Vie spirituelle, XLVIII, št. 3 (1. september 1936), Études et documents, str. 65–110.

328 *Scala paradisi*, PG, zv. 88, stolp. 816 D.

iz hudičevega ujetništva k Bogu.«³²⁹ Seveda bodo ti napori nujni na vseh postajah vzpona, kajti vse do cilja se moramo bati svoje lastne svobode, kot pravi Izak.³³⁰ Carinikova molitev (»Gospod, usmili se me, grešnika!«) bo spremljala pravične vse do vrat Kraljestva, kajti kristjan, ki hodi po poti odrešenja, mora stalno biti nekje vmes »med bojznijo in upanjem«, kot je dejal oče Ambrozij iz Optinskega samostana, eden izmed velikih duhovnih vodnikov (»starcev«) XIX. stoletja. Izak Sirski je to misel izrazil s pretresljivimi besedami: »Kesanje je drhtenje duše pred vrati raja.«³³¹

Če se človek ne usmeri k Bogu po svoji lastni volji in želji, če Boga ne nagovori z molitvijo in vero, ne more biti ozdravljen.³³² Molitev se začinja z jokom in žalostjo, toda »ni dobro, če to sredstvo proti strastem sólo postane strast«, kakor svari sveti Nil Sinajski.³³³ Obstaja »dejavna« molitev, molitev z besedami: z njo prihajamo do brezstrastja, ki je meja molitve – *hóros tês apátheias*. Tedaj se začinja kontemplativna molitev: molitev brez besed, v kateri se srce v tišini odpira pred Bogom. Molitev je gibalna sila vseh človeških stremeljenj, celotnega duhovnega življenja. To je »pogovor z Bogom, ki se odvija skrivno«, to je tudi »vsaka misel o Bogu, vsako razmišljanje o duhovnih rečeh«, pravi Izak Sirski in s tem besedi »molitev« daje zelo širok pomen.³³⁴

Zedinjenje z Bogom se ne more uresničiti zunaj molitve, saj je molitev osebni odnos človeka do Boga. Uresničiti se mora v človeških osebah, biti mora osebno, se pravi zavestno in prostovoljno. »Moč molitve uresničuje zakrament našega zedinjenja z Bogom, saj je molitev povezava razumnih ustvarjenih bitij z njihovim Stvarnikom,« pravi

329 *De fide orth.*, I, 30, PG, zv. 94, stolp. 976 A.

330 Wensinck, str. 388.

331 *Ibidem*, str. 211.

332 Sv. Makarij, PG, zv. 34, stolp. 751.

333 *De oratione*, c. 8, PG, zv. 79, stolp. 1169 AB.

334 Wensinck, str. 294–295.

Gregor Palamas.³³⁵ Molitev je bolj popolna kot urjenje v kreposti, saj je »zborovodja vsega zbora kreposti« (koryphaïos tis tou horou ton areton).³³⁶ Vse kreposti morajo biti v službi popolnosti molitve, po drugi strani pa kreposti same ne morejo biti neomajne, če duh ni neprestano usmerjen k molitvi. Največja krepost, namreč ljubezen, ljubezen do Boga, v kateri se uresničuje mistično zedinjenje, je sad molitve – *he agápe ek tês euchês*, pravi Izak Sirski.³³⁷ V molitvi človek srečuje Boga osebno – spoznava ga in ljubi. Spoznanje (»gnoza«) in ljubezen sta v vzhodni asketiki tesno povezana.

Molitev se začinja s prošnjami – to je po svetem Izaku »molitev-moledovanje«, ki je vznemirjena, polna skrbi in bojazni.³³⁸ Je samo priprava na pravo molitev, na »duhovno molitev«, na postopen vzpon k Bogu, na napor, na iskanje. Toda ko duša počasi dosega zbranost, ko se počasi osredotoča, zahteve posameznika izginjajo, pokažejo se kot nepotrebne, saj Bog na molitev odgovori tako, da razodene svojo previdnost, ki zaobjema vse stvari. Tako od Boga ne zahtevamo nič več, saj se popolnoma predamo njegovi volji. To stanje se imenuje »čista molitev« (*proseuchè kathará*). Je meja *prâxis*, »dejavnosti«, ki jo dosežemo, ko v zavest ne prodira nič več tujega molitvi in nič več ne odvrta volje, ki je usmerjena k Bogu in zedinjena z njegovo voljo. Sinergija, soglasje dveh volj, obstaja na vseh postajah vzpona k Bogu. Toda ko zapustimo duševno področje, kjer je bil duh/um v gibanju, se vsako gibanje na neki način ustavi: ustavi se tudi molitev. To je popolnost molitve – duhovna molitev ali kontemplacija. »Vse, kar je molitev, se ustavi in duša moli zunaj molitve.«³³⁹ To je absolutni mir, počitek, spokojnost – *hesychía*. »Gibanje duše, ki je doseglo absolutno čistost, sodeluje v energijah Svetega Duha,« pravi Izak Sirski. »Narava ostaja negibna,

335 *Peri proseuchês*, PG, zv. 150, stolp. 1117 B.

336 Gregor iz Nise, *De instituto christiano*, PG, zv. 46, stolp. 301 D.

337 Izd. Théotoki, XXXV, str. 229; Wensinck, str. 318.

338 Wensinck, str. 113.

339 Wensinck, str. 118.

ničesar ne dela, ne misli na nič tukajšnjega.«³⁴⁰ To je »molk duha«, ki je višji od molitve. To je stanje prihodnjega veka, »ko je um svetnikov zamaknjen v Božjega Duha in ti nič več ne molijo, ampak molijo zunaj molitve; bolje rečeno, osuplo strmijo, prevzeti od Veličastva, ki jih izpolnjuje z radostjo. To se nam dogaja, ko je našemu duhu dano občutiti srečo prihodnjega veka; duh tedaj povsem pozabi nase in zapusti vse, kar je od tega sveta, in ne potrebuje več nikakršnega gibanja k čemur koli ...«³⁴¹

To »začudenje«, »osuplost«, »zamaknjenost« uma v stanju »molka« ali miru (*hesychía*) se včasih imenuje »ekstaza« (*ékstasis*), kajti človek izstopi iz svoje biti in ne ve več, ali je v tem ali v večnem življenju; ne pripada več sebi, ampak Bogu, ne nadzoruje več samega sebe, ampak ga vodi Sveti Duh; njegova svoboda mu je vzeta, kot pravi Izak Sirski.³⁴² Vendar so ekstatična stanja s trpnostjo, ki je zanje značilna – se pravi z izgubo svobode in zavesti, z izgubo samega sebe –, tipična predvsem za začetek mističnega življenja. Po Simeonu Novem Teologu so ekstaze in zamaknjenja primerna le za začetnike, za neizkušene ljudi, ki še niso imeli izkušnje Neustvarjenega. Simeon primerja ekstazo s stanjem, v katerem bi se znašel človek, ki je bil rojen v temnici, slabo osvetljeni z eno samo svetilko, zaradi česar ne bi imel predstave o sončni svetlobi in lepoti zunanjega sveta, a bi skozi razpoko v zidu svojega zapora nepričakovano videl svetlobo in pokrajino, ki se kopa v soncu. Tak človek bi bil ves prevzet, bil bi v »ekstazi«. Toda njegova čutila bi se počasi navadila na luč sonca in se prilagodila novi izkušnji. Prav tako duša, ki napreduje v duhovnem življenju, ne pozna več ekstaze, ampak ima stalno izkušnjo Božje resničnosti, v kateri živi.³⁴³

Mistična izkušnja, ki je neločljiva od poti zedinjenja z Bogom, se lahko pridobi le v molitvi in z molitvijo. V naj-

340 Wensinck, str. 174.

341 Wensinck, str. 115.

342 *Ibidem*, v nadaljevanju.

343 Izd. iz Smirne (1886), *Hom. XLV*, 10.

splošnejšem pomenu je vsaka prisotnost človeka pred Bogom že molitev. Vendar mora ta prisotnost postati zavestno in stalno stanje; molitev mora postati nenehna, nepretrgana, kot dihanje, kot srčni utrip. To zahteva posebno veščino, tehniko molitve, celotno duhovno vednost, ki se ji menihi tudi posvečajo. Metoda notranje ali duhovne molitve, znana kot »hesihazem«, je del asketskega izročila vzhodne Cerkve in nedvomno izhaja že iz pozne antike. Ker so jo poučevali tako, da jo je učitelj predajal učencu ustno, z osebnim zgledom in duhovnim vodstvom, je bila ta veda o notranji molitvi zapisana šele na začetku XI. stoletja v spisih, ki naj bi ga napisal Simeon Novi Teolog. Pozneje je postala predmet razlage Nikeforja Meniha (XIII. st.) in predvsem Gregorja Sinajskega, ki je to prakso obnovil na začetku XIV. stoletja na gori Atos. V manj eksplicitni obliki najdemo namige na isto asketsko izročilo pri Janezu Klimaksu (VII. st.), svetem Hezihiju Sinajskem (VIII. st.) in drugih duhovnih učiteljih na krščanskem Vzhodu.³⁴⁴ Hesihazem je na Zahodu znan predvsem zaradi spisov patrov Jugieja in Hausherrja, zelo učenih avtorjev, ki pa sta – žal – imela čudno željo diskreditirati predmet svojih raziskav. Ta sodobna kritika hesihazma se najdlje zadržujeta pri zunanji tehniki duhovne molitve in uporabljata svoje delo zato, da bi osmešila prakso duhovnega življenja, ki jima je tuja. Hesihaste opisujeta kot nevedne menihi in grobe materialiste, ki si zamišljajo, da ima duša svoje mesto nekje pod popkom, in nenehno ponavljajo iste besede zato, da bi padli v ekstazo. Hesihazem naj bi bil po njunem mnenju na splošno povsem mehanična metoda zbujanja nekaterih duhovnih stanj. Umna molitev, kakršno srečamo v duhovnem izročilu Vzhoda, s to karikaturo dejansko nima ničesar skupnega. Lasten ji je sicer tudi telesni vidik, pozna postopke, ki se nanašajo na nadzor dihanja, določa telesno

344 Janez Klimaks (Lestvičnik), *Sc. parad.*, XXVII–XXVIII, PG, zv. 88, stolp. 1096–1117, 1129–1160. Dve asketični centuriji Hezihija Sinajskega je Migne objavil med deli Hezihija Jeruzalemskega; glej PG, zv. 93, stolp. 1479–1544.

držo med molitvijo in ritem izgovarjanja besed – vendar imajo vsa ta zunanja pravila en sam cilj: olajšati koncentracijo.³⁴⁵ Vso pozornost moramo usmerjati na pomen besed kratke molitve »Jezus Kristus, Sin Božji, usmili se me, grešnika«. Ko se ta molitev nenehno ponavlja, postaja z vsakim dihom tako rekoč menihova druga narava. Še zdaleč ne mehanizira notranjega življenja – nasprotno, njen smoter je osvoboditi notranje življenje, usmeriti ga v kontemplacijo tako, da s pomočjo moči svetega Jezusovega imena proč od srca stalno odganja grešno okužbo, se pravi vsako misel ali podobo, ki prihaja od zunaj. Škof Teofan, učitelj duhovnega življenja in veliki asketski pisatelj XIX. stoletja, opisuje cilj duhovne molitve takole: »Iščemo ogenj milosti, da bi se spustil v srce ... Ko božanska iskra (milosti) pade v srce, jo Jezusova molitev oživi in spremeni v plamen. Vendar te iskre ne proizvede molitev sama, ampak le pomaga, da jo sprejmemo, s tem da zbira misli in duši omogoča biti pred Gospodom ter hoditi v Njegovi prisotnosti. Poglavitno je – stati in hoditi pred Gospodom ter ga iz srca klicati ... Naj tako delajo vsi, ki iščejo ogenj milosti, glede besed in telesnih položajev pa naj ne bodo zaskrbljeni. Bog gleda na srce ...«³⁴⁶ Tako vidimo, da prakticiranje duhovne molitve na krščanskem Vzhodu (v nasprotju s tem, kar o njej govorijo na Zahodu) milosti omogoča, da vžge srce, s tem ko bedi nad njegovo notranjo čistostjo.

Um, ki moli, mora biti na preži, da Bogu ne bi pripisal kakršne koli oblike – še zdaleč si ne prizadeva za ekstazo ali entuziastična stanja. Sveti Nil pravi takole: »Nikakor se ne sili k temu, da bi, ko moliš, videl kakršno koli podobo ali obliko – v želji, da bi videl Očetovo obličje ... Beži daleč od želje, da bi v čutni obliki videl angele, nebeške moči ali

345 Glej članek G. Wunderla *La technique psychologique de l'Hésychasme byzantin*, Études carmélitaines, oktober 1938, str. 61–67. Glej tudi pomenben hesihastični vir, *Centurije Kalista in Ignacija*, ki jih je objavil Amman (Würzburg 1938). Ti izdaji pomenita začetek resnejšega preučevanja hesihazma, ki je bil dotlej na Zahodu slabo ovrednoten.

346 Škof Teofan (»Zatvornik«), *Pisma*, zv. 5, št. 911.

Kristusa samega; sicer si v nevarnosti, da izgubiš pamet, da pastirja zamenjaš z volkom in da namesto Boga obožuješ demone ... Začetek napake je v želji uma, ki bi rad zaobjel Božanstvo v neki podobi ali obliki.«³⁴⁷ Nasprotno, um lahko šele tedaj, ko se osvobodi vsake predstave Boga, vase sprejme poteze Božjega lika, »saj se sam obleče v neizrekljivo lepoto podobnosti Gospodu«, pravi Marko Puščavnik.³⁴⁸ Diadoh iz Fotike to podobo vidi v Jezusovem imenu, ki je odtisnjeno v srcu na način nenehnega spominjanja, z neprekinjeno molitvijo. »To slavno in tako zaželeno ime – ko dolgo prebiva v gorečnem srcu in se tam ohranja v spominu – nas navaja na to, da Boga ljubimo popolno in brez ovir. To je dragocen biser, ki ga lahko pridobimo, ko prodamo vse, kar imamo, da bi dosegli neizrekljivo in neprestano veselje nad novo pridobitvijo.«³⁴⁹

Sad molitve je Božja ljubezen, ki je zgolj pridobljena in ponotranjena milost. Ljubezen po Diadohu iz Fotike namreč ni le vzgib duše, ampak je neustvarjeni dar, »Božja energija«, ki »nenehno vžiga dušo in jo po delovanju Svetega Duha združuje z Bogom.«³⁵⁰ Ta ljubezen ni tosvetna, saj je Božje ime samo. Zato je – po besedah Janeza Klimaksa – neizrekljiva: »Besede o ljubezni poznajo angeli, pa še ti le po meri svoje razsvetljenosti.«³⁵¹ »O, Ljubezen, ti si ranila mojo dušo in moje srce ne more zdržati tvojega plamena. K Tebi odhajam in Tebe opevam ...«³⁵² »Sveta ljubezen« – pravi Simeon Novi Teolog – »kdor te ni spoznal, ni okusil sladkosti tvojih dobrot, ki jih odkrivamo le v življenjski izkušnji. Kdor pa te je spoznal, bolje rečeno, kogar si ti spoznala, nima več nika kršnih dvomov. Ti si namreč uresničenje postave, ti, ki me izpolnjuješ, ki me greješ, ki me vžigaš in sežigaš moje srce z

347 *De oratione*, cap. 114–116, PG, zv. 79, stolp. 1192–1193 in dalje.

348 *Ad Nicolaum praecepta*, PG, zv. 65, stolp. 1040 C.

349 *Slovo podvižničeskoe*, izd. Popova, zv. 1, str. 340, 303.

350 *Ibidem*, str. 43; glej tudi str. 114 in 479.

351 *Scala paradisi*, XXX, PG, zv. 88, stolp. 1156.

352 *Ibidem*, stolp. 1160 B.

neizmerno dobroto. Ti si učiteljica prerokov, naslednica apostolov, moč mučencev, navdih cerkvenih očetov in učiteljev, popolnost vseh svetih. O ljubezen, tudi mene pripravljaj za resnično službo Bogu.«³⁵³

Kot smo že rekli, vzhodna teologija vedno loči dar od Darovalca, neustvarjeno milost od osebe Svetega Duha, ki jo podaja. Zapisali smo tudi, da tretja Božja oseba v njej nikoli ni pojmovana kot medsebojna ljubezen Očeta in Sina, kot *nexus amoris*, ki bi združeval prvi dve osebi. To mora biti jasno, saj izročilo nauka vzhodne Cerkve v Očetu vidi edini hipostatični izvir Svetega Duha. Ko vzhodni mistiki ime ljubezni (*agápe*) uporabljajo za Svetega Duha, to ne označuje njegovega hipostatičnega značaja, trinitarnega odnosa, ampak vedno kaže le na njegovo lastnost, na to, da je Duh Darovalec ljubezni, da je Izvir ljubezni v nas: kaže na lastnost Tistega, ki nam omogoča, da sodelujemo v najvišji popolnosti skupne narave Svete Trojice. Ljubezen je namreč »življenje Božje narave samo«, kot je zapisal Gregor iz Nise.³⁵⁴

Nauk Petra Lombardskega, po katerem »Boga ljubimo z Božjo ljubeznijo«, se pravi po Svetem Duhu, ki je za zahodne teologe medsebojna ljubezen Očeta in Sina, je za vzhodno teologijo nesprejemljiv, saj je ljubezen po njenem prepričanju lastna skupni naravi Trojice, od katere je treba razločevati Svetega Duha kot osebo. Mistična teologija vzhodne Cerkve ne more sprejeti niti tomistične teze, ki se sicer radikalno zoperstavlja opredelitvi avtorja *Sentenc*. Moč ljubezni, ki jo Sveti Duh priobčuje duši, ni noben ustvarjeni učinek, naključna lastnost, ki bi bila odvisna od naše ustvarjene substance in obenem ločena od Božje hipostaze Duha, ampak je neustvarjeni dar, Božja in pobožujoča energija, prek katere smo realno udeleženi v naravi Svete Trojice ter postajamo *divinae consortes naturae*, »soudeleženci v Božji naravi«. Ljubezen prihaja od Boga (*he agápe ek toû theoû estin*), je zapisal Janez (1 Jn 4, 7). Toda ta Božji dar po besedah svetega Bazilija predpota-

353 *Slovo* LIII, 2; ruska izdaja Pantelejmonovega samostana, II, 7.

354 *De anima et resurrectione*, PG, zv. 46, stolp. 96 C.

vlja neko pripravljeno naše ustvarjene narave, neko seme ali moč, dovzetno za to, da doseže popolnost v ljubezni.³⁵⁵

Ljubezen, ta Božji dar, izpopolnjuje človeško naravo, »dokler se po milosti ne pokaže v edinosti in istovetnosti z Božjo naravo«, kot se je izrazil Maksim Spoznavalec.³⁵⁶ Ljubezen do bližnjih je v tem primeru znamenje, da je nekdo dosegel resnično Božjo ljubezen. Po besedah Izaka Sirskega je »zanesljivo znamenje, po katerem lahko prepoznamo tiste, ki so dosegli popolnost, naslednje: četudi bi jih desetkrat na dan sežgali zaradi njihove ljubezni do bližnjega, jim to še ne bo dovolj.«³⁵⁷ »Poznam človeka,« pravi Simeon Novi Teolog, »ki je tako goreče hrepenel po zveličanju svojih sobratov, da je v vročih solzah in iz vsega srca z gorečnostjo novega Mojzesa pogosto prosil Boga, naj bodo bodisi vsi odrešeni skupaj z njim ali pa naj bo tudi on obsojen skupaj z vsemi. V Svetem Duhu se je namreč z njimi povezal s takšno ljubeznijo, da ne bi hotel vstopiti v nebeško kraljestvo, če bi zaradi tega moral biti ločen od njih.«³⁵⁸ V ljubezni do Boga lahko sleherna človeška oseba najde svojo popolnost, vendar ljudje ne moremo doseči popolnosti, dokler se ne uresniči enotnost človeške narave. Božja ljubezen je potemtakem nujno povezana z ljubeznijo do bližnjega. Ta popolna ljubezen upodablja človeka po Kristusu, saj je Kristus s svojo ustvarjeno naravo zedinjen s celotnim človeštvom in v svoji osebi združuje ustvarjeno in neustvarjeno, človeški element in pobožujočo milost.

Izvoljeni, ki so tako zedinjeni z Bogom, so dosegli stanje popolnega človeka, prišli so »do mere doraslosti Kristusove polnosti«, kot je zapisal sveti Pavel (Ef 4, 13). Če je ta ubranost s Kristusom dokončno stanje, h kateremu stremimo, pa pot do nje – kot smo lahko videli – ni pot »posnemanja Kristusa«, »hoje za Kristusom«. Pot Kristusa, Božje osebe, je bila namreč sestop k ustvarjenemu bitju, privzetje naše narave,

355 *Regulae fusius tractatae*, PG, zv. 31, stolp. 908 CD.

356 *De ambiguis*, PG, zv. 91, stolp. 1308.

357 Wensinck, str. 342.

358 *Hom. LIV*, 1, latinski prevod PG, zv. 120, stolp. 425.

pot ustvarjenih oseb pa mora, nasprotno, biti vzpon k Božji naravi, zedinjenje z neustvarjeno milostjo, ki nam jo podaja Sveti Duh. Mistika posnemanja, »hoje za Kristusom«, ki jo najdemo na Zahodu, je tuja vzhodni duhovnosti, ki sama sebe opredeljuje predvsem kot *življenje v Kristusu*. Življenje v edinosti Kristusovega telesa naklanja človeškim osebam vse nujne pogoje za pridobivanje milosti Svetega Duha: za to, da bi bili v življenju same Svete Trojice udeleženi v najvišji popolnosti, ki je ljubezen.

Ljubezen ni ločljiva od spoznanja, od »gnoze«. Brez prvine osebnega spoznanja bi bila pot do zedinjenja slepa, brez gotovega cilja, bila bi »navidezna askeza« (*áskesis phainoméne*), kot je zapisal Makarij Egiptovski.³⁵⁹ Asketsko življenje zunaj spoznanja (*ouk en tê gnósei*) je ničvredno, pravi sveti Dorotej;³⁶⁰ le duhovno življenje, ki je ves čas spoznavajoče (*en gnósei*), življenje v stalnem občestvu z Bogom, lahko spremeni našo naravo in jo naredi podobno Božji, saj je udeleženo v neustvarjeni luči milosti po zgledu Kristusove človeškosti, ki se je učencem na gori Tabor pokazala kot odeta v neustvarjeno veličastvo. »Gnoza«, osebna zavest, raste sorazmerno s spreminjanjem narave, ki stopa v tesnejše občestvo s pobožujočo milostjo. V popolnem človeku ni več prostora za »nezavedno«, za instinktivno ali nehoteno; vse je prežeto z Božjo lučjo, prilagojeno človeku: z lučjo, ki je kot dar Svetega Duha postala njegova lastna krepost. Pravični bodo namreč v Božjem kraljestvu »sijali kakor sonce« (Mt 13,43).

Vsi pogoji za doseganje tega cilja so kristjanom dani v Cerkvi. In vendar zedinjenje z Bogom ni sad organskega in nezavednega procesa: uresniči se v osebah, v sodelovanju Svetega Duha in naše svobode.

Ko so Serafima Sarovskega vprašali, ali kristjanom njegovega časa manjka kak pogoj, da bi obrodili sadove svetosti, ki so bili tako obilni v preteklosti, je odgovoril: »Manjka nam le eno: odločnost.«

359 *Duhovne homilije*, XL, 1, PG, zv. 34, stolp. 761.

360 *Doctrina*, XIV, 3, PG, zv. 88, stolp. 1776–1780.

Enajsto poglavje

BOŽJA LUČ

Zedinjenje z Bogom je skrivnost, ki se uresničuje v človeških osebah.

Človek na poti do tega zedinjenja nikoli ne izgubi ničesar od svojega značaja osebe, čeprav se odreka svoji volji in naravnim nagnjenjem. Prav prek svobodnega odrekanja vsemu, kar mu je po naravi svojsko, se v polnem pomenu uresničuje v milosti. To, kar ni svobodno, kar ni zavestno, pač nima osebne vrednosti. Odrekanja in trpljenje ne morejo postati pot k zedinjenju z Bogom, če jih ne sprejemamo svobodno. Popolna oseba se povsem zaveda vseh svojih odločitev: prosta je sleherne prisile, sleherne naravne nujnosti. Bolj ko kdo napreduje na poti k zedinjenju z Bogom, bolj se zaveda svojih odločitev. To zavest v duhovnem življenju so vzhodni asketski avtorji imenovali spoznanje (*gnôsis*). Najbolj se razkriva na višjih stopnjah mističnega življenja, in sicer kot popolno spoznanje Trojice. Zato je Evagrij Pontski poistovetil Božje kraljestvo in spoznanje Svete Trojice – spoznanje Tega, s čimer se zedinjamo. Nasprotno je nevednost v skrajnem primeru pekel – dokončni človekov padec.³⁶¹ Duhovno življenje – rast človeške osebe v milosti – se vedno dogaja v polni zavesti, nevednost pa je znamenje greha, »spanec duše«. Zato moramo nenehno bedeti; vesti se moramo kot »otroci luči« – »kot sinovi luči hodite« (Ef 5, 8), je zapisal Pavel. In nadalje: »Prebudi se, ki spiš, in vstani od mrtvih, in razsvetlil te bo Kristus.« (Ef 5, 14).

Sveto pismo je polno izrazov, ki se nanašajo na svetlobo, na Božje razsvetljenje, na Boga, ki se tudi sam imenuje Luč. Za mistično teologijo vzhodne Cerkve to niso metafore ali

361 *Capita practica*, XXXIII, 25, PG, zv. 40, stolp. 1268 A.

retorične figure, ampak besede, ki izražajo realni vidik Božanstva. Boga imenujemo Luč zato, ker ne more ostati tuj naši izkušnji. »Gnoza«, spoznanje božanskega, je izkušnja neustvarjene Luči in ta izkušnja sama je tudi luč: »v tvoji luči bomo videli luč« (Ps 35, 10). To je tisto, kar vidimo in s čimer vidimo v mistični izkušnji. Za Simeona Novega Teologa izkušnja luči, ki je zavestno duhovno življenje ali »gnoza«, razodeva prisotnost pridobljene milosti: »Ne govorimo o stvareh, ki jih ne poznamo, ampak pričujemo o tem, kar smo spoznali. Luč namreč že sveti v temi, ponoči in podnevi, v naših srcih in v naših umih. Razsvetljuje nas ta luč, ki ne zaide, ki se ne spreminja, ki nikoli ne ugasne; ona govori, deluje, živi in oživlja, v luč spreminja te, ki jih osvetljuje. Bog je luč in tisti, ki jih ima on za vredne, da ga vidijo, ga vidijo kot luč. Kajti luč njegovega veličastva hodi pred njegovim obličjem in ni mogoče, da bi se pojavil drugače kot v luči. Kdor ni videl te luči, še ni prejel milosti, kajti ko prejmemo milost, sprejmemo Božjo luč in Boga ... Kdor ga še ni prejel, kdor še ni bil udeležen v luči, je še vedno pod jarmom postave, v območju senc in podob, še vedno je otrok sužnje. Kralji in patriarhi, škofje in duhovniki, knezi in hlapci, svetni ljudje in menihi, vsi so enako v mraku in hodijo v temi, če se nočejo pokesati, kakor bi se morali. Kesanje so namreč vrata, ki vodijo s krajev teme na kraj svetlobe. Tisti, ki še niso v svetlobi, še niso šli skozi vrata kesanja, kakor bi se spodobilo ... Sužnji greha sovražijo luč, saj se bojijo, da bo razkrila njihova skrita dejanja.«³⁶² Če je življenje v grehu včasih hote nezavedno (zakrivamo si »oči«, da ne bi videli Boga), je življenje v milosti nenehno napredovanje v zavedanju, rastoča izkušnja Božje luči.

Makarij Egiptovski pravi, da ogenj milosti, ki ga je prižgal Sveti Duh v srcih kristjanov, gori pred Božjim Sinom kot sveče. Ta božanski ogenj, ki je sorazmeren s človeško voljo, včasih zaplameni z veliko svetlobo, včasih pa se zmanjša in

362 *Slovo*, LXXIX, 2; ruska izdaja Pantelejmonovega samostana, II, 318–319.

ne sije več v srcih, ki jih motijo strasti. »Nesnovni Božji ogenj osvetljuje in preizkuša duše. Ta ogenj se je spustil na apostole v obliki ognjenih jezikov. Ta ogenj je obsijal Pavla, mu govoril, mu razsvetlil um in obenem oslepil njegove oči, kajti nič telesnega ne more prenesti blišča te luči. Ta ogenj je v gorečem grmu videl Mojzes. Ta ogenj, v obliki ognjene kočije, je dvignil Elija z zemlje ... Angeli in duhovi, ki služijo Bogu, so deležni jasnosti tega ognja ... Ta ogenj izganja zle duhove, izničuje grehe. Je sila vstajenja, resničnost večnega življenja, razsvetlitev svetih duš, neomajnost nebeških moči.«³⁶³ To so Božje energije, »žarki Božanstva«, o katerih govori Dionizij Areopagit, to so ustvarjalne sile, ki prežemajo vesolje in se zunaj stvarstva dajo spoznati kot nedostopna svetloba, v kateri prebiva Trojica. Ko so kristjanom priobčene po Svetem Duhu, niso več zunanji vzroki, ampak se pojavljajo kot milost, kot notranja luč, ki spreminja naravo tako, da jo pobožuje. »Bog je imenovan Luč, a ne po svoji bitnosti, temveč po svoji energiji,« pravi Gregor Palamas.³⁶⁴ Kolikor se Bog kaže, kolikor se daje, kolikor je lahko spoznan, je Luč. Če se imenuje Luč, pri tem ne gre le za analogijo z materialno svetlobo. Božja luč nima abstraktnega in alegoričnega pomena, ampak je dejstvo mistične izkušnje. »Ta božanska izkušnja je dana slehernemu po njegovi meri in je lahko večja ali manjša, pač odvisno od dovzetnosti tistih, ki so je deležni.«³⁶⁵ Popolno videnje Božanstva, ki postane dostopno v svoji neustvarjeni luči, je »skrivnost osmega dne«; to videnje sodi v prihodnji vek. Vendar tisti, ki so tega vredni, že v tem življenju lahko vidijo »Božje kraljestvo v njegovi moči« (Mr 9, 1), prav kakor so ga trije apostoli videli na gori Tabor.

Teološke razprave o tem, kaj je bistvo luči, ki se je pokazala ob Jezusovem spremenjenju na gori Tabor – spori, v katerih

363 *Duhovne besede*, V, 8, PG, zv. 32, stolp. 513 B, 565 AB, 673.

364 *Contra Akyndinum*, PG, zv. 160, stolp. 823.

365 Gregor Palamas, PG, zv. 151, stolp. 448 B. Glej izjemen članek me-niha Bazilija (Krivošeina) *Asketičeskoe i bogoslovskoe učenje sv. Grijgorija Palamy*, Seminarium Kondakovianum, VIII, Praga 1936, str. 99–154.

so se sredi XIV. stoletja na eni strani znašli zaščitniki doktrinalnega izročila vzhodne Cerkve, na drugi pa vzhodni tomiști –, so v resnici zadevale verski problem največjega pomena. Šlo je za resničnost mistične izkušnje, za možnost zavestnega občestva z Bogom, za neustvarjeno naravo milosti. Šlo je za vprašanje zadnjega smotra človeškega bivanja, za pojem zveličanja in poboženja. Šlo je za spor med mistično teologijo in neko religiozno filozofijo – bolje rečeno, neko filozofijo, ki ni hotela priznati tega, kar se ji je zdelo absurdno, celo »noro«. Bog razodetja in verske izkušnje se je na tleh mistike postavil zoper Boga filozofov in učenjakov; in še enkrat je Božja norost premagala človeško modrost. Ko so bili filozofi prisiljeni opredeliti svojo pozicijo in formulirati pojme resničnosti, ki so onstran sleherne filozofske spekulacije, so naposled morali izreči sodbo, ki se je vzhodnemu izročilu tedaj pokazala kot prava norost: vztrajali so pri *ustvarjeni* naravi pobožujoče milosti. Ne bomo se vračali k vprašanju, o katerem smo govorili v četrtem poglavju, ko smo obravnavali razliko med Božjo bitnostjo in energijami. Zdaj, ko se približujemo koncu svojega prikaza, si bomo ogledali Božje energije pod drugim vidikom: pod vidikom neustvarjene luči, v kateri se Bog razodeva in daje vsem, ki se zedinjajo z njim.

To luč (*phôs*) ali razsvetljenje (*éllampsis*) lahko opredelimo kot vidno lastnost Božanstva, kot energije ali kot milost, v kateri se Bog daje našemu spoznanju. Ta luč ni intelektualna, kakršno je včasih umsko »razsvetljenje« v alegoričnem in abstraktnem pomenu. Prav tako ne gre za čutno resničnost. In vendar ta luč, ki je sama nesnovna in v sebi nima ničesar čutnega, osvetljuje hkrati um in čutila; zato jo Simeon Novi Teolog v svojih pesnitvah imenuje »nevidni ogenj«, čeprav govori o tem, kako ga vidi:

Ésti pysr tò theïon óntos
Áktiston aoratón ge
*Ánarchon kai áylón te ...*³⁶⁶

366 Izd. iz Smirne, II, str. 1.

Božanstvo res je ogenj,
Neustvarjen in neviden,
Brez počela in snovi ...

Ta luč v sebi tudi nima ničesar skupnega z »umsko« svetlobo. *Svetogorski tomos*, apologija, ki so jo napisali atoški menihi v času teoloških sporov o luči na gori spremenjenja, razlikuje čutno svetlobo, svetlobo intelekta in neustvarjeno svetlobo, ki v enaki meri presega obe. »Luč intelekta« – pravijo atoški menihi – »je različna od tiste, ki jo opažajo čutila. Čutna svetloba nam namreč razkriva predmete, ki so svojski našim čutom, svetloba intelekta pa kaže resnice, ki so v mislih. Vid in um potemtakem nimata opraviti z isto svetlobo, temveč je vsaki izmed teh zmožnosti svojsko, da deluje v soglasju s svojo lastno naravo in znotraj svojih lastnih meja. Tisti pa, ki so vredni prejeti milost ter duhovno in nadnaravno silo, s svojimi čutili in umom vidijo To, kar je onstran sleherne čutne zaznave in uma ... Kako? To ve samo Bog in tisti, ki so imeli izkušnjo njegove milosti.«³⁶⁷

Večina očetov, ki govori o Gospodovem spremenjenju, potrjuje neustvarjenost, božanskost luči, ki se je pokazala apostolom. Gregor iz Nazianza, Ciril Aleksandrijski, Maksim Spoznavalec, Andrej Kretski, Janez Damaščan, Simeon Novi Teolog, Evtimij Zigaben – vsi pišejo podobno in zelo neprimerno bi bilo vsa njihova besedila sistematično razlagati kot nekakšen govorniški patos. Gregor Palamas razvija nauk v zvezi z vprašanjem mistične izkušnje. Luč, ki so jo videli na Taboru, je Bogu lastna po naravi. Večna je, neskončna, zunaj časa in prostora. Pojavljala se je v teofanijah Stare zaveze kot Božje veličastvo: kot pojav, ki je bil zastrašujoč in za ustvarjeno bitje neznosen, kajti zunaj Cerkve, pred Kristusovo pojavitvijo, je bil zunanji, tuj človeški naravi. Zato je – po besedah Simeona Novega Teologa – Pavel na poti v Damask, ko še ni imel vere v Kristusa, ob pojavitvi Božje luči

367 PG, zv. 150, stolp. 1833.

oslepel in bil vržen na zemljo.³⁶⁸ Nasprotno je Marija Magdalena – po besedah Gregorja Palamasa – lahko videla luč vstajenja, ki je sijala iz Gospodovega groba in ji kljub nočni temi – saj »čutni dan« še ni osvetlil zemlje – omogočila videti vse, kar se je nahajalo tam; prav tako ji je ta luč omogočila videti angele in se pogovarjati z njimi.³⁶⁹ V trenutku utelešenja se je Božja svetloba nekako zgostila v Kristusu, Bogočloveku, v katerem je telesno prebivala polnost Božanstva. S tem je izrečeno, da je bila Kristusova človeškost pobožena v hipostatični združitvi z Božjo naravo in da je Kristus med svojim zemeljskim življenjem vedno izžareval Božjo luč, ki je ostajala nevidna za večino ljudi. Gospodovo spremenjenje ni bilo pojav, ki bi bil omejen v času in prostoru: za Kristusa v tem trenutku ni nastopila nobena sprememba, tudi v njegovi človeški naravi ne, ampak je prišlo do spremembe v zavesti apostolov, ki so za nekaj časa dobili zmožnost videti svojega Učitelja takega, kakršen je: videti ga, kako izžareva večno luč svoje božanskosti.³⁷⁰ Za apostole je bil to izhod iz zgodovine, ovedenje večnih resničnosti. Gregor Palamas v pridigi na praznik spremenjenja pravi: »Svetloba Gospodovega spremenjenja nima ne začetka ne konca; ostaja neopredeljena (s časom in prostorom) in nevidna za čutila, čeprav so jo zrle telesne oči ... Gospodovi učenci so po nekakšni spremenitvi svojih čutil prešli od telesa k Duhu.«³⁷¹

Da bi videli Božjo luč s telesnimi očmi, kakor so jo videli učenci na Taboru, moramo biti deležni te luči, preobraženi z njo. Mistična izkušnja torej zahteva spremembo naše narave, preobrazbo, ki jo uresniči milost. Gregor Palamas izrecno pravi: »Kdor je soudeležen v Božji energiji ... postane na neki način tudi sam luč; združen je z lučjo in skupaj z lučjo pri polni zavesti vidi to, kar ostaja skrito vsem, ki te milosti ni-

368 Simeon Novi Teolog, *Slova*, LVII; ruska izdaja Pantelejmonovega samostana, II, 36; glej tudi Gregor Palamas, *Capita physica*, PG, zv. 160, stolp. 1169 A.

369 *Pridige*, XX, PG, zv. 151, stolp. 268 AB.

370 PG, zv. 160, stolp. 1232 C.

371 PG, zv. 151, stolp. 433 B.

majo; tako ne presega le telesnih čutov, ampak tudi vse, kar je mogoče spoznati (z umom) ... kdor ima čisto srce, namreč vidi Boga ... ki je Luč in prebiva v vseh, ki ga ljubijo, ter se razodeva vsem svojim ljubljenim.«³⁷²

Telo za mistično izkušnjo ne bi smelo biti zapreka. Manihejski prezir do telesne narave je tuj pravoslavni askezi ... »Poimenovanja ›človek‹ ne uporabljamo posebej za dušo ali za telo, ampak za oba skupaj, kajti celoten človek je bil ustvarjen po Božji podobi,« je zapisal Gregor Palamas.³⁷³ Telo se mora poduhoviti, postati mora »duhovno telo«, kot se je izrazil sveti Pavel. Naš skrajni cilj ni zgolj intelektualna kontemplacija Boga; če bi bilo to res, ne bi bilo potrebno vstajenje od mrtvih. Blaženi bodo zrlji Boga iz obličja v obličje v dovršenosti svoje ustvarjene narave. Zato *Svetogorski tomos* ugotavlja, da ima očiščena telesna narava že v tem življenju duhovno dovzetnost: »Če bo telo skupaj z dušo deležno neizrekljivih dobrin prihodnjega veka, je očitno, da mora biti teh dobrin v neki meri, kolikor je pač to mogoče, deležno že zdaj ... Tudi telo ima namreč izkušnjo Božjih resničnosti, če strastne moči v njem niso umorjene, ampak preobražene in posvečene.«³⁷⁴

Ker je milost luč – se pravi počelo razodevanja –, za nas ne more ostati nezaznavna. Če je naša narava duhovno zdrava, ni mogoče, da ne bi čutili Boga. Neobčutljivost v notranjem življenju je nekaj nenormalnega. Dolžni smo prepoznavati svoja lastna notranja stanja in presojeti mistične pojave. Zato Serafim Sarovski svoje duhovne napotke začenja z besedami: »Bog je ogenj, ki greje in vžiga srca. Če v srcih občutimo hlad, ki prihaja od zlih duhov – kajti ti duhovi so mrzli –, pokličimo Gospoda in bo prišel, da ogreje naša srca z ljubeznijo do sebe in bližnjega. Sovražni hlad bo izginil

372 *Pridige*, izd. Sophoclès, str. 175–177.

373 PG, zv. 160, stolp. 1361 C. Avtentičnost tega spisa je dvomljiva, čeprav nedvomno sodi v isto duhovno okolje.

374 PG, zv. 160, stolp. 1233 B.

pred toploto njegovega obličja.«³⁷⁵ Milost bomo prepoznali kot radost, mir, notranjo toploto, luč. Stanja duhovne »suše« – »mistične noči« – v duhovnosti vzhodne Cerkve nimajo istega pomena kot na Zahodu. Nekdo, ki stopa v vse tesnejše občestvo z Bogom, ne more ostati zunaj luči. Če je videti pogreznjen v temo, to bodisi pomeni, da je njegova narava zatemnjena z grehom, ali pa da ga Bog preizkuša, da bi povečal njegovo gorečnost. Te duhovne stopnje moramo preseči s poslušnostjo in ponižnostjo, na katero Bog odgovarja tako, da se duši čez nekaj časa znova razodene in bitju, ki je bilo začasno zapuščeno, da delež v svoji luči. Duhovna suša je nezdravo stanje, ki ne more biti trajno; učitelji asketike in mistike vzhodnega izročila je nikoli niso sprejeli kot nujno in normalno postajo na poti k zedinjenju z Bogom. Na tej poti je to sicer zelo pogosta nezgoda, a je vedno nevarna. Preblizu je namreč *akedii*, duhovni naveličanosti, žalosti ali zdolgočasenosti, ohladitvi srca, ki povzroči duhovno neobčutljivost. Gre za preizkušnjo, ki človeka postavlja na mejo duhovne smrti. Vzpon k svetosti, boj za Božjo luč, namreč ni brez tveganja. Vsi, ki iščejo luč, zavestno življenje v Bogu, se izpostavljajo veliki duhovni nevarnosti, čeprav jih Bog ne zapusti, da bi sami tavalili v temi.

Simeon Novi Teolog pravi: »Pogosto sem videl Luč. Včasih se je pojavila znotraj mene, ko sta bila v moji duši mir in tišina, drugič se je dala videti le od daleč in se je celo skrila. V takih trenutkih sem bil zelo žalosten, saj sem mislil, da je ne bom nikoli več videl. Toda takoj ko sem začel jokati, ko sem izpričal popolno odmaknjenost od vsega drugega, popolno ponižnost in poslušnost, se je Luč ponovno pojavila, podobna soncu, ki razžene gostoto oblakov in se postopno prikaže ter nas s tem razveseli. Tako si se Ti – neizrekljivi, nevidni, nedotakljivi, Ti, ki daješ gibanje vsemu, ki se prikazuješ in skrivaš – pojavljal in izginjal dan in noč. Postopno si

375 L. I. Denisov, *Žitje, podvigi, čudesa, duhovnie nastavenija i otkrytie sv. Moščei prep. Serafima, Sarovskega čudotvorca*, Moskva 1851, str. 63.

razganjal temo, ki je bila v meni, in oblake, ki so me pokrivali, odprl si mi duhovni posluš, očistil zenico oči mojega duha. Ko si me naposled naredil takega, kakšnega si me Ti hotel, si se razodel moji že bleščeči duši in si prišel k meni, a še neviden. Nepričakovano si se pojavil, kot neko drugo Sonce, o neizrekljiva Božja prizanesljivost!³⁷⁶ Ta tekst nam kaže, da je duhovna suša prehodno stanje, ki ne sme postati stalna drža. Duhovnost vzhodne Cerkve ne pozna herojske drža velikih svetnikov zahodnega krščanstva, ki so trpeli veliko žalost zaradi svoje tragične ločenosti od Boga: mistične noči kot poti, kot duhovne nujnosti. Izročili sta se ločili ob nauku o Svetem Duhu, o izviru svetosti. Dogmatski pojmovanji ustrezata izkušnjama – načinoma posvečenja –, ki si nista preveč podobni. Pota, ki peljejo k svetosti, po ločitvi niso več ista za Zahod in za Vzhod.³⁷⁷ Zahodni kristjani svojo zvestobo Kristusu izkazujejo v samoti in zapuščenosti getsemanske noči, vzhodni pa so v luči spremenjenja prepričani, da se zedinjajo z Bogom.

Odlomek iz *Razodetij* Serafima Sarovskega, napisanih v XIX. stoletju, nam bo bolj od kakršnih koli teoloških predstavitev pomagal razumeti, v čem je ta prepričanost, ta »gnoza« ali spoznanje o zedinjenju z Bogom. Neki učenec svetega Serafima, avtor besedila *Razodetij*, opisuje pogovor, ki ga je imel s svojim učiteljem na gozdni jasi v zimskem jutru. Začne ga z vprašanjem:

– Ne razumem, zakaj bi moral biti trdno prepričan, da živim v Božjem Duhu? Kako naj sam v sebi razločim, kdaj se res razodeva v meni?

³⁷⁶ Slovo 90, izdaja Pantelejmonovega samostana, II, 487–488.

³⁷⁷ Ko tako postavljamo nasproti dve poti posvetitve, značilni za Vzhod in Zahod, nečemo dajati absolutnih sodb. Ta zelo občutljiva in mnogoplastna problematika se izmika vsakemu poskusu shematizacije. Tako na primer izkušnja mistične noči na Zahodu sploh ni značilna za svetega Bernarda. Po drugi strani nam vzhodna duhovnost ponuja vsaj en primer dokaj tipične »mistične noči«: tiste, ki jo je preživljal Tihon Voronježski (XVIII. st.).

– Že prej sem vam povedal, da je to zelo preprosto, in vam nadrobno opisal, kako ljudje živijo v Božjem Duhu in kako moramo razumeti njegovo razodetje v nas ... Kaj bi še hoteli, moj prijatelj?

– Hotel bi – sem rekel – to razumeti, kakor se spodobi.

Tedaj me je oče Serafim krepko objel čez pleča in rekel:

– Oba, prijatelj, sva v tem trenutku v Božjem Duhu; zakaj ste povесili pogled, zakaj me ne gledate?

– Ne morem gledati, moj oče, kajti iz vaših oči sevajo strele. Vaš obraz je svetlejši od sonca; od tega me boljijo oči.

Oče Serafim je rekel:

– Ne bojte se, pobožni mož, vi ste zdaj prav tako svetli, kot sem svetel sam. Tudi vi ste zdaj v polnosti Božjega Duha, sicer me ne bi mogli videti takega, kot sem.

Nagnil se je nadme in mi tiho rekel:

– Zahvalite se Gospodu Bogu za neizrekljivo milost, ki vam jo je naklonil! Videli ste, da se nisem niti pokrižal, ampak sem samo v srcu molil h Gospodu Bogu in v svoji notranjosti rekel: »Gospod, naredi, da bo ta mož tudi s telesnimi očmi jasno videl tak prihod Svetega Duha, kakšnega pošiljaš svojim služabnikom, ko se Ti zdi primerno, da se jim razode neš v luči svojega prečudovitega veličastva.« In glej, prijatelj, Gospod je nemudoma uslišal ponižno prošnjo ubogega Serafima ... Kako se mu zdaj ne bi zahvaljevala za ta neizrekljivi dar nama obema? Gospod ne razodeva vedno svoje milosti niti največjim puščavnikom. Vendar je Božja milost hotela potolažiti vaše trpeče srce kot ljubeča mati. To se je zgodilo po priprošnji same Božje Matere. No, prijatelj, zakaj me ne gledate v oči? Le glejte, ne bojte se: Gospod je z nama!

Po teh besedah sem pogledal njegov obraz in zgrabila me je še večja sveta groza. Zamislite si: obraz človeka, ki se z vami pogovarja, sredi sonca, v sami bleščeči jasnosti njegovih opoldanskih žarkov. Vidite gibanje njegovih ust, spreminjanje izraza njegovih oči, slišite njegov glas, čutite, da vas nekdo z roko drži čez rame, pa vendar ne samo da ne vidite njegove roke, ampak ne vidite niti samega sebe niti njegove

podobe, temveč le luč, zaslepljujočo luč, ki se razprostira več sežnjev naokrog in s svojim bliščem osvetljuje snežno odejo na jasi in snežinke, ki padajo name in na velikega starca ...

– Kako se zdaj počutite ...? – me je vprašal oče Serafim.

Odgovoril sem:

– Izredno dobro.

– No, kaj je to »dobro«, kaj je pravzaprav to, kar čutite?

– Čutim tišino in mir v svoji duši; tega ne morem izraziti z nobeno besedo.

– Pobožni mož, to je mir, za katerega je Gospod rekel svojim učencem: »Svoj mir vam dam, a ne kot ga daje svet ...« »Mir, ki je nad vsakim mirom,« po apostolovih besedah ... No, kaj čutite?

– Izjemno radost – sem rekel – v svojem srcu.

On pa je nadaljeval:

– Ko se Božji Duh spusti na človeka in ga objame s polnostjo svoje prisotnosti, tedaj je duša prežeta z neizrekljivim veseljem; Božji Duh namreč napolnjuje z radostjo vse, česar se dotakne ... Zdaj nam je dano, da vnaprej okušamo sadove te radosti, in če že od tega naše duše občutijo takšno sladkost, dobroto in veselje, kaj naj rečem o radosti, ki je nam, ki tukaj na zemlji jokamo, pripravljena v nebesih? Tako ste tudi vi, prijatelj, dovolj jokali v svojem življenju na zemlji, a glejte samo, s kakšno radostjo vas Gospod tolaži že tukaj! Zdaj pa moramo garati, da bi dodajali napor naporu in se s tem vzpenjali iz moči v moč ter dosegli mero Kristusove odraslosti ... Tedaj se bo naša sedanja radost, ki nam je bila dana v majhni meri in na kratko, razodela v celoti, in nihče je ne bo mogel odvzeti. Izpolnjeni bomo z neizrekljivimi nadnebeškimi veselji.³⁷⁸

Ta pripoved o neki izkušnji kljub preprostosti vsebuje vse nauke vzhodnih Očetov o »gnozi«, o spoznanju milosti, ki dosega svoje najvišje stopnje v uzrtjih Božje luči. Ta luč pre-

³⁷⁸ *O celi hristijanski žizni*, str. 17–20.

žema človeka, ki se je približal zedinjenju z Bogom. Ni več ekstaza, prehodno stanje, ki človeško bitje spravi v osuplost in ga iztrga iz njegove običajne življenjske izkušnje, temveč je zavestno življenje v luči, v neprestanem občestvu z Bogom. Prej smo navedli nekaj misli iz besedila Simeona Novega Teologa, po katerem naj bi bila ekstatična stanja značilna predvsem za osebe, katerih narava še ni bila spremenjena, prilagojena Božjemu življenju. Preobrazba ustvarjene narave, ki se začinja že tukaj na zemlji, je obljuba novih nebes in nove zemlje, vstop stvarstva v večno življenje, in sicer že pred smrtjo in vstajenjem. Malo jih je celo med največjimi svetniki, ki so to stopnjo dosegli v zemeljskem življenju. Primer Serafima Sarovskega zato preseneča toliko bolj, saj je v razmeroma nedavnem času obudil obliko svetosti puščavskih očetov, ki je videti kot pravljica v očeh naše mlačne in racionalne vere in našega uma, ki je po svojem odpadu postal »kantovski«, vedno pripravljen, da vse, kar presega zakone oziroma navade naše grešne narave, prežene v sfero noumenalnega – območje »predmetov vere«. Filozofska zaščita avtonomije naše omejene narave, ki je zaprta za izkušnjo milosti, je zavestna afirmacija našega nezavednega: je anti-gnoza, anti-luč, zoperstavljanje Svetemu Duhu, ki v človeških osebah razpira popolno spoznanje o občestvu z Bogom.

V duhovnem pogovoru, iz katerega smo zgoraj navedli odlomek, sveti Serafim svojemu sogovorniku pravi takole: »V času, v katerem živimo, smo dosegli tako stopnjo skoraj splošne mlačnosti vere v našega Gospoda Jezusa Kristusa, tako neobčutljivost za občestvo z Bogom, da skorajda ne razumemo več besed Svetega Pisma, ki se nam zdijo čudne ... Nekateri govorijo: Tega mesta ne razumemo, ker ni mogoče, da bi apostoli lahko tako neposredno čutili prisotnost Svetega Duha. Ali ne gre za kako napako? Ne, ne, nikakršne napake ni bilo ... Do vsega tega je prišlo zato, ker smo se postopno oddaljili od preprostega krščanskega spoznanja. Pod pretvezo razsvetljenstva smo zabredli v tako temo neznanja, da se nam zdi nepojmljivo celo to, kar so nekoč tako jasno

razumeli, in ne razumemo, kako so lahko o Božjih razodevanjih med seboj govorili kot o najbolj splošnih rečeh, ki se nikomur niso zdele čudne.«³⁷⁹

»Preprosto krščansko spoznanje« najdemo tam, kjer sta gnoza in ljubezen eno, v skrivnostni izkušnji tistih, ki se združujejo z večno lučjo Svete Trojice – toda ta izkušnja ostaja neizrekljiva. Izak Sirski je dejal: »Resničnosti prihodnjega veka nimajo jasnega in neposrednega poimenovanja. O njih lahko imamo le neko preprosto védenje, ki presega vsako besedo, vsako sestavljeno načelo, vsako podobo, barvo, obliko ali kakor koli sestavljeno ime.«³⁸⁰ »To je nevednost, ki presega vsako védenje.«³⁸¹ Znova smo se znašli na področju apofatike, kjer smo začeli svoje raziskovanje vzhodnega izročila. Toda namesto Božjega mraka je tu luč, namesto samopozabe polna osebna zavest, ki se svobodno razprostira v milosti. Tu gre za doseženo popolnost, za naravo, ki je spremenjena po zedinjenju z milostjo, za naravo, ki je tudi sama postala luč. Kako naj bi to izkušnjo razumeli tisti, ki je niso imeli? To, kar v protislovnih sintagmah skuša izraziti Simeon Novi Teolog, nam omogoča, da zaslutimo tisto, kar za našo nepresvetljeno zavest ostaja še skrito: »Ko se približamo popolnosti, Bog ne prihaja več k nam kakor prej, brez oblike in obličja ... Prihaja v neki podobi, vendar je to Božja podoba: Bog se namreč ne pojavlja v neki obliki, ampak se daje videti v preprostosti, v obliki svetlobe brez oblike, nepojmljive, neizrekljive svetlobe. Ničesar več ne morem reči. Pa vendar ga vidimo jasno, popolnoma prepoznaven je, govori in posluša na način, ki ga ne moremo izraziti. On, ki je Bog po naravi, se pogovarja s tistimi, ki so postali bogovi po njegovi milosti, kot se prijatelj pogovarja s prijatelji, iz oči v oči. Svoje sinove ljubi kakor oče; tudi oni Ga ljubijo onstran vsake mere; dogaja se čudežno spoznanje, strašanska izkušnja. O Njem ne morejo govoriti na pravi način, a tudi ne morejo molčati ... Sveti Duh v njih

379 *Ibidem*.

380 Wensinck, str. 8–9; glej tudi str. 114.

381 *Ibidem*, str. 118.

postaja vse, kar Pismo govori o Božjem kraljestvu – biser, gorčično zrno, kvas, voda, ogenj, kruh, napitek življenja, zakonska postelja, ženin, prijatelj, brat in oče. Toda zakaj govorim o neizrekljivem? To, česar oko ni videlo, česar uho ni slišalo, kar ni prišlo v srce človekovo, kako naj se to izrazi z besedami? Čeprav smo to prejeli v notranjosti nas samih kot Božji dar, tega nikakor ne moremo meriti s pomočjo razuma niti izraziti z besedami.³⁸²

Po mnenju zagovornikov neustvarjene svetlobe se izkušnja resničnosti prihodnjega veka ne more dogmatsko opredeliti. Tako v Stari zavezi skupaj z nauki in predpisi postave srečamo tudi preroška videnja resničnosti, ki so se potem uresničila in izrazila v cerkvenih dogmah. Podobno se nam v času evangelija, v katerem živimo, poleg dogem ali, bolje rečeno, v dogmah samih razkriva skrita globina, skrivnost, ki se nanaša na prihodnji vek, na Božje kraljestvo.³⁸³ Lahko bi tudi rekli, da je čas Stare zaveze živel z vero in stremel k upanju in da doba evangelija živi v upanju in stremi k ljubezni, da pa je ljubezen skrivnost, ki se ne bo popolnoma razodela in uresničila tukaj, temveč v prihodnjem veku. Za nekoga, ki je pridobil ljubezen, »tema izginja in resnična luč že sveti«, kot je zapisal apostol Janez (1 Jn 2, 8).

Božja luč se je pojavila tukaj, v svetu in času. Ta luč se je sicer razodela v zgodovini, toda ni od tega sveta. Je večna in pomeni izhod iz zgodovinskega načina obstoja: »skrivnost osmega dne«, skrivnost resničnega spoznanja, popolnost gnoze, ki je ta svet pred svojim koncem ne more zaobseči. To je začetek paruzije v dušah svetnikov, predokus končne pojavitve, ko se bo Bog vsem pokazal v svoji nedostopni luči. »Zato« – po besedah svetega Simeona Novega Teologa – »za tiste, ki so postali otroci luči in sinovi prihodnjega dne, za tiste, ki vedno hodijo v svetlobi, Gospodov dan ne bo prišel, saj so vedno skupaj z Bogom in v njem. Gospodov dan ne bo

382 *Slovo 90*, izdaja Pantelejmonovega samostana, II, str. 37.

383 *Tómos hagioretikós*, PG, zv. 160, stolp. 1225–1227.

prišel za tiste, ki so že razsvetljeni z Božjo lučjo, ampak se bo nepričakovano pokazal vsem, ki prebivajo v temi strasti, vsem, ki živijo po zakonih tega sveta in so priklenjeni na prehodne dobrote. Zanje se bo ta dan pojavil nepričakovano in bo strašen kot najbolj neznosen ogenj.«³⁸⁴

Božja luč postaja temelj našega spoznanja: v njej spoznamo Boga in se spoznavamo sami. Ta luč raziskuje globine biti tistega, ki se približuje Bogu, in zanj postaja Božja sodba že pred poslednjo sodbo. Obstajata namreč dve sodbi, kot pravi sveti Simeon: »prva se dogaja tukaj – to je sodba, ki vodi k zveličanju; druga, po koncu sveta, pa je pravzaprav obsodba. V tem življenju prek kesanja svobodno in prostovoljno stopamo v Božjo luč, v kateri smo obtoženi in se nam sodi, vendar se ta obtožba in sodba po Božji ljubezni in usmiljenju dogajata skrivno, v globini naše duše, zaradi našega očiščenja in odpuščanja naših grehov. Samo Bog skupaj z nami vidi globine, skrite v naših srcih. Tisti, ki v sedanjem življenju prestanejo tako sojenje, nimajo razloga za strah pred kakršno koli drugo preizkušnjo. Toda vsem, ki tukaj nikakor nočejo stopiti v svetlobo, v kateri bi bili obtoženi in sojeni, vsem, ki svetlobo sovražijo, bo drugi Kristusov prihod razkril svetlobo, ki je zdaj skrita in ki bo javno osvetlila vse, kar je zdaj nevidno. Vse, kar danes skrivamo, ker Bogu nočemo v kesanju pokazati dna svojega srca, se bo takrat odkrilo v svetlobi, pred Božjim obličjem, pred vsem svetom, in to, kar smo v resnici, bo oznanjeno vsepovsod.«³⁸⁵

Polno spoznanje bo v Božji luči nastalo v vseh ob drugem Kristusovem prihodu. Vendar to ne bo spoznanje, ki se svobodno odpira v milosti, v soglasju z Božjo voljo; to bo spoznanje, ki bo prišlo – če smemo tako reči – od zunaj; v osebi se bo pojavilo kljub njeni volji. Šlo bo za svetlobo, ki se bo z bitji združevala zunanje, se pravi »v nasprotju z milostjo« ali »mimo milosti«, kot je zapisal Maksim Spoznavalec:³⁸⁶

384 *Slovo 57*, izdaja Pantelejmonovega samostana, II, str. xy.

385 *Ibidem*.

386 Glej zgoraj, deveto poglavje.

za Božjo ljubezen, ki bo postala nevzdržna muka za vse, ki je niso pridobili in ponotranjili. Po besedah Izaka Sirskega bodo »vsi, ki se bodo znašli v peclu, bičani z bičem ljubezni. Kako grenko in surovo je to mučenje z ljubeznijo! Kajti tisti, ki razumejo, da so grešili proti ljubezni, bodo občutili večje trpljenje, kakor če bi bili podvrženi najstrašnejšim mukam. Bolečina, ki zajame srce, ki je grešilo proti ljubezni, je večja od vsake druge muke. Ni pravilno, če govorimo, da so grešniki v peclu oropani Božje ljubezni ... Le ljubezen deluje na dva načina: postaja trpljenje grešnikov in radost blaženih.«³⁸⁷

Vstajenje samo bo zunanja pojavitev notranjega stanja vseh bitij, kajti telesa bodo pokazala vse skrivnosti duše. Makarij Egiptovski je v eshatološkem videnju izrazil svojo misel takole: »Nebeški ogenj Božanstva, ki ga kristjani prejemajo že tukaj, v notranjosti svojih src, kjer deluje, bo potem, ko bo telo uničeno, deloval od zunaj; ta ogenj bo ponovno sestavil raztrgane ude in obudil v življenje razpadla telesa ...«³⁸⁸ Tedaj se bo pokazalo vse, kar je duša nabrala v svoji notranji zakladnici. Vse bo postalo luč, vse bo prežeto z neustvarjeno svetlobo. Telesa svetnikov bodo postala podobna poveličanemu Gospodovemu telesu, kakršno se je pokazalo apostolom na dan spremenjenja na gori Tabor. Bog bo vse v vseh stvareh in Božja milost, luč Svete Trojice, bo sijala v množstvu človeških hipostaz, v vseh, ki so jo pridobili. Postali bodo kot nova sonca v Očetovem kraljestvu, podobni Sinu, spremenjeni po Svetem Duhu, ki nam daje Luč. »Milost Tvojega presvetega Duha« – pravi Simeon Novi Teolog – »bo sijala kot zvezda na pravičnike, sredi njih pa boš blestel Ti, o nedostopno Sonce! Tedaj bodo vsi osvetljeni po meri svoje vere in svojih del, svojega upanja in svoje ljubezni, po meri očiščenja in razsvetljenja po Tvojem Duhu, o Bog, ki si edin-stven v svoji neskončni prizanesljivosti.«³⁸⁹

387 Wensinck, XXVII, str. 136.

388 PG, zv. 34, stolp. 544 D.

389 Slovo 27.

V paruziji in eshatološkem sklepu zgodovine se bo celota ustvarjenega sveta popolnoma zedinila z Bogom. To zedinjenje se bo uresničilo – ali, bolje rečeno, pokazalo – na svojstven način v slehernem človeku, ki je v Cerkvi pridobil milost Svetega Duha. Meje Cerkve onstran smrti in možnost zveličanja za tiste, ki v tem življenju niso poznali luči, ostajajo za nas skrivnost Božjega usmiljenja, na katero si ne drznemo računati, a ga tudi ne moremo omejevati s svojimi človeškimi merami.

Dvanajsto poglavje

ZAKLJUČEK

GOSTIJA V KRALJESTVU

V uvodu te knjige smo vztrajali pri tesni, nerazvezljivi povezavi med teologijo in mistiko, med izročilom cerkvenega nauka in duhovnostjo. Duhovnost lahko razlagamo le prek njenih dogmatskih oblik, kajti dogme so zunanji izraz duhovnosti, edino objektivno pričevanje o izkušnji, ki jo je potrdila Cerkev. Osebnne izkušnje in skupna cerkvena izkušnja so identične, saj za njimi stoji zbornost, »katholiškost« krščanskega izročila. Izročilo ni samo skupek dogem, posvečenih institucij in obredja, ki jih ohranja Cerkev, temveč – in predvsem – to, kar se v teh zunanjih oblikah izraža: živo izročilo, nenehno razodevanje Svetega Duha v Cerkvi, življenje, v katerem lahko po svojih močeh sodeluje sleherni človek. Biti znotraj izročila pomeni imeti svoj delež v izkušnji razodetih skrivnosti. Doktrinarno izročilo je kažipot, ki ga je Cerkev postavila na poti spoznanja Boga, mistično izročilo pa je pridobljena izkušnja skrivnosti vere. Izročili ne smeta biti ločeni, še manj zoperstavljeni: dogem ne moremo razumeti zunaj izkušnje, niti ne moremo imeti polne izkušnje zunaj pravega nauka. Prav zato smo na teh straneh želeli predstaviti izročilo vzhodne Cerkve kot mistično teologijo, kot nauk in izkušnjo, ki se med seboj pogojujeta.

Po vrsti smo pretresli temeljne elemente pravoslavne teologije, pri čemer smo vedno imeli pred očmi njen poslednji cilj: naše zedinjenje z Bogom. Če se ozremo na ta cilj, ki je po svojem namenu vedno soteriološki, se nam izročilo pravoslavnega nauka pokaže kot zelo homogeno, in sicer

kljub bogastvu izkušnje in razlikam v kulturah in časih, v katerih se je to izročilo razširjalo. Gre za eno samo duhovno družino, v kateri se zlahka prepozna sorodnost, čeprav so njeni člani lahko med seboj oddaljeni v času in prostoru. Kot pričevalce o eni in isti duhovnosti smo lahko med predstavitvijo navajali Dionizija Areopagita in Gregorja Palamasa, Makarija Egiptovskega in Serafima Sarovskega, Gregorja iz Nise in Filareta Moskovskega, Maksima Spoznavalca in sodobne ruske teologe, vendar nikoli nismo imeli občutka, da smo zamenjali duhovno vzdušje, ko smo iz enega obdobja prešli v drugo. Cerkev, v kateri človeške osebe uresničujejo svojo poklicanost, v kateri se dogaja zedinjenje z Bogom, je vedno ista, čeprav se v različnih obdobjih in okoljih, v katerih opravlja svoje poslanstvo, spreminja njena »ekonomija« v odnosu do zunanjega sveta. Očetje in cerkveni učitelji, ki so v teku zgodovine morali oblikovati in braniti različne dogme, pripadajo istemu izročilu; so pričevalci iste izkušnje. Ta izkušnja tudi ostaja skupna Vzhodu in Zahodu, vse dokler Cerkev jasno izpričuje resnice, ki se nanašajo na Božje učlovečenje. Tiste dogme, ki so – če smemo tako reči – bolj notranje, bolj skrivnostne – namreč dogme, ki se nanašajo na binkošti, nauk o Svetem Duhu, o milosti, o sami Cerkvi –, pa niso več skupne rimski in vzhodni Cerkvi. Različni izročili se postavljata drugo proti drugemu. Celo to, kar jima je bilo do nekega trenutka skupno, retrospektivno dobi drugačen poudarek in se danes pojavlja v drugi luči, kot da bi šlo za duhovne resničnosti, ki pripadajo ločenima izkušnjama. Zdaj se npr. sveti Bazilij in sveti Avguštin razlagata različno, pač odvisno od tega, ali nanju gledamo v okviru rimskokatoliškega ali pravoslavnega izročila. To je nujno, saj ne moremo priznati avtoritete nobenega cerkvenega avtorja, če se ne ujema z duhom izročila, na katero se sklicujemo. V svoji razlagi smo samo poskusili poudariti momente, ki so značilni za pravoslavno izročilo, in smo se zato omejili le na pričevanja vzhodnih očetov, da bi se izognili možnim zmešnjavam in nesporazumom.

Med pregledom mistike vzhodne Cerkve smo pogosto naleteli na apofatično držo, ki je značilna za to religiozno misel. Kot smo videli, odrekanja, ki označujejo Božjo nespoznavnost, ne pomenijo prepovedi nasprotnega; apofatika še zdaleč ni nekakšna omejitev, ampak presega vse pojme, celotno področje filozofske spekulacije. Je stremljenje k vse večji polnosti, ki spreminja spoznanje v nespoznanje, konceptualno teologijo v kontemplacijo, dogme v izkušnjo neizrekljivih skrivnosti. Je tudi eksistencialna teologija, ki zahteva celotno človekovo bitje, ko ga usmerja na pot zedinjenja in terja, da se spremeni, da preobrazi svojo naravo in doseže resnično »gnozo«, ki je uzrtje Svete Trojice. »Sprememba uma«, *metánoia*, pa pomeni kesanje. Apofatična metoda vzhodne teologije je kesanje človeške osebe pred obrazom živega Boga. To je nenehno spreminjanje biti, usmerjeno k zedinjenju z Bogom: spreminjanje, ki se uresničuje po Božji milosti in človeški svobodi. Toda polnost Božanstva, skrajna dovršitev, h kateri stremijo ustvarjene osebe, se razpira samo v Svetem Duhu. Sveti Duh je mistagog apofatične poti, ki z odrekanji označuje prisotnost Neimenljivega, Brezmejnega, absolutne Polnosti. Duh je skrivnostno Izročilo znotraj vsem razodetega izročila, ki se »oznanja s streh«. Je skrivnost, ki v cerkvenem nauku ostaja skrita, čeprav mu prav On daje značaj notranje prepričanosti, življenje, toploto in luč, ki so lastni krščanski resnici. Brez Njega bi bile dogme abstraktne resnice, zunanja avtoriteta, vsiljena slepi veri, razlogi, ki so nasprotni razumu, sprejeti zaradi poslušnosti in potem prilagojeni našemu načinu dojetanja, ne pa to, kar v resnici so: razodete resnice, načela novega spoznanja, ki se razpira v nas in našo naravo prilagaja kontemplaciji resničnosti, ki presegajo vsak človeški razum. Apofatična drža, v kateri lahko vidimo temeljni značaj celotne teološke misli vzhodnega izročila, je neprestano pričevanje o prisotnosti Svetega Duha, ki nadomešča vse, kar manjka, ki presega vse omejitve, ki daje spoznanju Nespoznavnega polnost izkušnje in Božji mrak spreminja v Luč, v kateri smo deležni občestva z Bogom.

Nespoznavni Bog se nam razodeva kot Sveta Trojica, Njegova nespoznavnost pa se nam daje kot skrivnost treh oseb in ene Narave prav zato, ker je Sveti Duh našemu spoznanju razkril polnost Božje biti. Iz tega razloga se binkoštni praznik v vzhodnem obredu imenuje »praznik Trojice«. To je absolutna neomajnost, dovršitev vsake kontemplacije, slehernega vzpona k Bogu ter hkrati princip sleherne teologije, prva resnica, dejstvo, pri katerem se začenjata sleherni misel in bivanje. Gregor iz Nazianza, Evagrij Pontski, Maksim Spoznavalec in drugi očetje istovetijo popolno spoznanje Trojice z Božjim kraljestvom, z zadnjo popolnostjo, h kateri so poklicana vsa ustvarjena bitja. Mistična teologija vzhodne Cerkve je vedno bila triadocentrična. Spoznanje Boga je zanj spoznanje Trojice, mistično zedinjenje, življenjsko občestvo s tremi Božjimi osebami. Antinomija trinitarne dogme, skrivnostna identiteta Monade-Triade, se bo vedno ljubosumno ohranjala v duhu vzhodne apofatike, ki nasprotuje zahodnemu obrazcu izhajanja Duha *ab utroque* (tj. iz Očeta in Sina), da bi se izognila poudarjanju enotnosti Božje narave v škodo osebne polnosti »treh Svetosti, ki se združujejo v eno samo Gospostvo in Božanstvo«. ³⁹⁰ Monarhija, »enovladje« Očeta v vzhodni Cerkvi nikoli ni bilo vprašljivo. Oče je edini izvir drugih dveh Božjih oseb: v njem je neskončno bogastvo enovite Božje narave.

Vzhodna teologija, ki si je vedno bolj prizadevala za popolno spoznanje, ki bi preseglo vse pojmovne omejitve, kakršne naj bi racionalno opredelile Božjo bit, Božji naravi ni hotela dati značaja bitnosti, ki bi bila zaprta vase. Bog, ena bitnost v treh osebah, je več kot ena bitnost: svojo bitnost presega, razodeva se ven iz nje, se priobčuje, čeprav je po naravi nepriobčljiv. Ta izhajanja Božanstva ven iz bitnosti, ta vzkipelost Božje polnosti – to so energije, način obstoja, ki je lasten Bogu, kolikor po Svetem Duhu izliva polnost svo-

³⁹⁰ Gregor iz Nazianza, *In Theophaniam, or. XXXVII*, 9, PG, zv. 36, stolp. 320 BC.

jega Božanstva na vse, ki so zanjo dovzetni. Zato ena izmed pesnitev na praznik binkošti imenuje Svetega Duha »reka Božanstva, ki se izliva iz Očeta prek Sina«.

Ista težnja k polnosti se kaže v naukih, ki se nanašajo na stvarjenje. Čeprav obstoj ustvarjenega sveta nikakor ni nujen in je torej stvarstvo naključno, ima svet svojo popolnost ravno v absolutni svobodi Božje volje. Bog je namreč ustvaril iz nič nekaj absolutno novega: veselje, ki ni nepopolna Božja kopija, temveč nekaj hotenega, nekaj »zamišljenega« v »Božjem posvetu«. V vzhodni teologiji se božanske ideje pojavljajo pod dinamičnim vidikom moči, volj, ustvarjalnih besed. Ideje opredeljujejo ustvarjena bitja kot njihovi zunanji vzroki, obenem pa jih pozivajo k popolnosti, k dobro-bitu, *eû êînai*, ki je v edinosti z Bogom. Tako se ustvarjeni svet razkriva kot dinamična resničnost, stremeča k prihodnji polnosti, ki je za Boga vselej že prisotna. Neomajni temelj sveta, ustvarjenega iz nič, je v njegovi dovršitvi, se pravi na koncu njegovega nastajanja. Tisti, ki sleherno ustvarjeno bitje dokončuje, ki mu naklanja dovršenost, pa je Sveti Duh. Ustvarjena bit, vzeta sama zase, bo vedno nedovršena; ko bo povzeta v Svetem Duhu, se bo pokazala kot polnost pobožne biti. V teku svoje zgodovine je ustvarjeni svet postavljen med ta tečaja. »Čiste narave« in milosti si ne smemo predstavljati kot resničnosti, ki bi se med seboj dopolnjevali. Izročilo vzhodne Cerkve pozna stvarstvo, ki stremi k poboženju in se neprestano presega v milosti, pozna pa tudi grešno stvarstvo, ki se loči od Boga, da bi stopilo na novo eksistencialno raven, raven greha in smrti. Zato se to izročilo izogiba priznati statično popolnost ustvarjeni naravi, vzeti sami zase. To bi namreč pomenilo, da sta bitjem, ki so bila ustvarjena zato, da bi svojo dovršenost našla v zedinjenju z Bogom, dani omejena dovršenost in naravna samozadostnost.

V antropologiji in v asketiki, ki izhaja iz nje, je tisto, kar je treba preseči, pravzaprav omejenost posameznika, neraz-

ločenost osebe in narave. Dovršenost narave terja popolno edinost človeštva, eno Telo, ki se uresničuje v Cerkvi, potencialna dovršenost oseb pa se izraža v njihovi svobodi glede vsake naravne opredelitve, vsakega individualnega značaja. To je svoboda, iz katere izhaja, da je sleherna izmed oseb edinstvena, da ni nobene druge, ki bi ji bila enaka, kar ustvarja množstvo človeških hipostaz, ki pa imajo vse isto naravo. V edinstvu skupne narave osebe niso deli, ampak je sleherna oseba celota, ki se uresničuje in dovršuje v zedinjenju z Bogom. Oseba, neuničljiva Božja podoba, vedno teži k tej polnosti, čeprav jo včasih išče zunaj Boga, ker spoznava, želi in deluje prek narave, zatemnjene z grehom: narave, ki ne kaže več svoje podobnosti Bogu. Tako je skrivnost Božje biti, ki jo med drugim označuje prav razlika med eno naravo in tremi osebami, vpisana tudi v človeštvo, ki je poklicano k deleženju v življenju Svete Trojice. Oba tečaja človekovega bitja, narava in oseba, tako dosežeta svojo dovršitev, prvi v združenju, drugi pa v absolutni ločitvi, saj se sleherna oseba z Bogom zedinja na način, ki je lasten samo njej. Edinost očiščene narave je poustvaril in v sebi kot glavi povzel – »rekapituliral« – Kristus; množstvo oseb je potrdil Sveti Duh, ki se priobčuje vsakemu organskemu delu Kristusovega telesa posebej. Nova dovršitev, nova eksistencialna raven, ki je prišla na svet uvedena po Golgoti, vstajenju in binkoštih, se imenuje Cerkev.

Vzhodno izročilo vidi Kristusa v duhovnem življenju le v Cerkvi in samo z očmi Cerkve. Cerkev ga spoznava v Svetem Duhu. Kristus se ji vedno kaže v polnosti svojega Božanstva, poveličan in zmagoslaven, tudi med pasijonom in v grobu. Kenozo vedno dopolnjuje sijaj Božanstva. Ko je Kristus mrtev in leži v grobu, se celo v predpekeli spusti kot zmagovalec, da bi za vedno uničil sovražno silo, hudiča. Ko je vstal od mrtvih in se dvignil v nebo, ga je Cerkev lahko prepoznala kot eno od oseb Svete Trojice, ki – potem ko je premagala smrt – »sedi na Očetovi desnici«. »Zgodo-

vinski« Kristus, »Jezus iz Nazareta«, kakršen se kaže očem tujih pričevalcev, je za Cerkev le zunanji Kristus, ki je vedno presežen v dovršenosti razodetja, kakršno je po Svetem Duhu dano notranjim pričevalcem, sinovom Cerkve. Čaščenje Kristusove človeškosti je vzhodnemu izročilu tuje; bolje rečeno, v tem izročilu ima Kristusovo poboženo človeštvo tisto veličastno obliko, ki so jo učenci videli na gori Tabor: to je človeškost Sina, ki omogoča uzrtje skupne božanskosti Očeta in Svetega Duha. »Posnemanje Kristusa« zato nikoli ni postalo duhovna praksa vzhodne Cerkve. Z njenega stališča to posnemanje nima polne vrednosti, kolikor h Kristusu pristopa od zunaj. Za vzhodno duhovnost je namreč edina pot, ki nas upodablja po Kristusu, pot pridobivanja milosti, ki jo naklanja Sveti Duh. Svetniki vzhodne Cerkve nikoli niso imeli stigem, zunanjih znamenj Kristusovega trpljenja, po katerem so se upodabljali nekateri veliki svetniki in mistiki Zahoda, pogosto pa so vzhodni svetniki bili preobraženi po notranji, neustvarjeni luči milosti in so se pojavljali sijoči kakor Kristus v trenutku svojega spremenjenja.

Izvir te dovršenosti, ki presega sleherno togo opredelitev nauka, izkušnja in življenje Cerkve, vir tega bogastva – vse to je Sveti Duh. Duh, ki je popolna oseba, v svoji hipostatični biti nikoli ni mišljen kot »vez ljubezni« med Očetom in Sinom, kot funkcija enotnosti v Trojici, kjer ni prostora za funkcionalne opredelitve. Ko izročilo vzhodne Cerkve izpričuje izhajanje Svetega Duha iz Očeta in njegovo hipostatično neodvisnost v odnosu do Sina, potrjuje osebnostno polnovrednost delovanja Tolažnika, ki je prišel v svet. Sveti Duh ni nobena zedinjajoča sila, s katero bi se Kristus povezal z deli svojega mističnega Telesa. Ko Duh pričuje o Sinu, pričuje kot Božja oseba, ki od Sina ni odvisna, kot Božja oseba, ki vsaki človeški osebi, vsakemu pripadniku Cerkve, priobčuje novo dovršenost, v kateri se ustvarjene osebe razvijajo in svobodno, spontano izpričujejo Kristusovo božanskost, ki je postala očitna v Duhu. »Tam, kjer je Božji Duh, tam je

svoboda»: resnična svoboda oseb, ki niso slepi deli v edinstvi Kristusovega telesa in v njej kot taki ne izginjajo, ampak ravno dosegajo osebno dovršenost; slehernik postaja v Cerkvi celota, saj se Duh spušča na vsako človeško hipostazo posebej. Če Sin svojo hipostazo posoja obnovljeni človeški naravi, če postaja Glava novega telesa, potem Sveti Duh, ki prihaja v Sinovem imenu, slehernemu delu tega telesa, vsaki človeški osebi, priobčuje božanskost. V kenozi Sina, ki se je spustil na zemljo, se oseba pokaže očitno, Božja narava pa ostaja skrita pod »podobo hlapca«. V prihodu Svetega Duha se božanskost pokaže kot Dar, oseba Darovalca pa ostane nerazodeta. Ko se Sveti Duh tako rekoč izniči, ko se kot oseba skrjuje, človeškim osebam naklanja neustvarjeno milost. Človek se z Bogom zedinja tako, da se prilagaja dovršenosti biti, kakršna se razpira v globini njegove lastne osebe. V nenehnih naporih vzpona k Bogu in asketskega življenja, sodelovanja z Božjo voljo, milost bolj in bolj spreminja ustvarjeno naravo, vse do končnega poboženja, ki se bo pokazalo v Božjem kraljestvu.

V vzhodni ekleziologiji je razvidna ista dovršenost Svetega Duha, isto stremljenje h končni dovršitvi, ki presega vse, kar je stabilnega in omejenega. Zgodovinska Cerkev, konkretna in jasno opredeljena v času in prostoru, v sebi združuje zemljo in nebesa, ljudi in angele, žive in mrtve, grešnike in svetnike, ustvarjeno in neustvarjeno. Toda kako lahko pod plastjo zunanjih pomanjkljivosti in bolezni Cerkve v njenem zgodovinskem obstoju prepoznavamo veličastno Kristusovo Nevesto, ki je »brez madeža, gube ali česa podobnega« (Ef 5, 27)? Kako bi se mogli izogniti skušnjavi ali dvomu, če ne bi Sveti Duh nenehno prihajal na pomoč človeški slabosti, če zgodovinske omejitve ne bi bile vedno znova presežene, če se nedovršenost ne bi vedno znova spremenila v dovršenost, kakor je bila na poroki v Kani voda spremenjena v vino? Koliko jih je, ki gredo mimo Cerkve, ne da bi prepoznali sijaj večne slave, skrit pod zagrinjalom ponižanja in kenoze! Toda

koliko jih je v »možu bolečin« prepoznalo Božjega Sina? Treba je imeti oči, da bi videli, in čutila, ki so odprta za Svetega Duha, da bi dovršenost prepoznali tam, kjer zunanje oko vidi samo omejenost in pomanjkljivost. Niso nam potrebna »velika obdobja«, da bi smeli govoriti o polnosti Božjega življenja, ki je vedno prisotna v Cerkvi. Tudi v apostolski dobi, dobi preganjanj ali stoletjih velikih koncilov, je bilo vedno dovolj »posvetnih duš«, ki so ostale slepe za delovanje Božjega Duha v Cerkvi. Toda navedimo raje novejši primer. Ruska Cerkev je svetu pred komaj dvajsetimi leti³⁹¹ dala na tisoče mučencev in pričevalcev, ki so v vsem enaki mučencem prvih stoletij; bogastvo milosti, najbolj presenetljivi čudeži, vse to se je dogajalo povsod, kjer je bila vera na preizkušnji; uničene ikone so se same obnavljale pred očmi osuplih pričevalcev, cerkvene kupole so izžarevale svetlobo, ki ni bila od tega sveta. Največji čudež pa je bil, da je Cerkev znala premagati vse težave, da je znala iz najhujših preizkušenj priti obnovljena in okrepljena. Vendar so ljudje to komaj opazili; veličastna stran tega, kar se je dogajalo v Rusiji, je za večino ostala nezanimiva; predvsem so protestirali proti pregonom kristjanov in obžalovali, da ruska Cerkev ni ravnala kot tosvetni, politični dejavnik; celo odpuščali so ji to »človeško strahopetnost«. Kdor je slep za luč vstajenja, ne bi drugače sodil niti o križanem in v grob položenem Kristusu. Da bi pod videzom poraza lahko prepoznali zmago, pod videzom slabosti Božjo moč in v cerkveni zgodovinski resničnosti pravo Cerkev, moramo – po besedah svetega Pavla – videti »ne duha sveta, temveč Duha, ki je iz Boga, da bi mogli spoznati to, kar nam je Bog milostno podaril« (1 Kor 2, 12).

Apofatika, lastna mistični teologiji vzhodne Cerkve, je v naših očeh pričevanje o polnosti Svetega Duha, osebe, ki ostaja neznan, čeprav izpolnjuje vse stvari in jim podarja težnjo h končni dovršitvi. V Svetem Duhu vse postaja dovršenost: svet, ki je bil ustvarjen, da bi bil pobožen, člove-

³⁹¹ Napisano leta 1940; op. prev.

ške osebe, poklicane k zedinjenju z Bogom, Cerkev, v kateri se to zedinjenje uresničuje – in ne nazadnje Bog, ki se daje spoznati prek Svetega Duha v dovršenosti svoje biti, ki je Sveta Trojica. Vera, ki je pravzaprav apofatični občutek te dovršenosti, ne more ostati slepa v osebah, ki se približujejo zedinjenju z Bogom. V njih Sveti Duh postaja samo načelo njihovega spoznanja, ki se vse bolj odpira za zrenje Božjih resničnosti. Duhovno življenje po nauku vzhodnih asketskih piscev nikoli ni nezavedno, kot smo videli v prejšnjih dveh poglavjih. To spoznanje milosti, Boga, ki je v nas, se običajno imenuje »gnoza« ali duhovna spoznava (*gnôsis pneumatiké*): Izak Sirski jo opredeljuje kot »občutje večnega življenja« ali »občutje skrivnostnih resničnosti«. ³⁹² Gnoza odpravlja vse omejitve vednosti, vso nevednost (*ágnôia*), ki meji na mračni pekel. Popolnost gnoze je uzrtje božanske luči Svete Trojice: to je dovršenost spoznanja, paruzija – drugi Kristusov prihod –, sodba in vstop v večno življenje. Vse to se – kakor je govoril Simeon Novi Teolog – v svetnikih, ki živijo v nepretrganem občestvu z Bogom, uresničuje že tukaj, pred smrtjo in vstajenjem.

Zavest o prisotnosti Svetega Duha, ki je slehernemu članu Cerkve dana sorazmerno z njegovim osebnim vzponom k Bogu, razganja temo smrti, strah pred Božjo sodbo in peklenkim breznom, ter usmerja poglede izključno h Gospodu, ki prihaja v svoji slavi. Radost vstajenja in večnega življenja spreminja pashalno noč v »gostijo vere«, gostijo, na kateri je vsakdo, četudi v skromni meri in za nekaj trenutkov, deležen popolnosti »osmega dne«, ki se ne bo nikoli končal. Pridiga, ki jo pripisujejo Janezu Zlatoustemu ³⁹³ in se vsako leto bere na velikonočnih jutranjicah, sijajno izraža smisel te eshatološke polnosti, h kateri stremljiva vzhodno krščanstvo:

³⁹² Wensinck, LXII, str. 289, in LXVII, str. 316.

³⁹³ *Velikonočna pridiga* Janeza Zlatoustega, PG, zv. 59, stolp. 721–724 (slov. prev. G. Kocijančič).

Kdor ima pravilno strahospoštovanje do Boga in Ga ljubi, naj uživa v tem lepem in sijajnem prazniku.

Kdor je dober služabnik, naj z veseljem stopi v veselje svojega Gospoda. Kdor je nase vzel napor posta, naj zdaj užije plačilo.

Kdor je garal od prve ure, naj danes prejme zaslužen nagrado.

Kdor je vstopil po tretji uri, naj hvaležno obhaja ta praznik.

Kdor je prišel po šesti, naj nič ne dvomi, in v ničemer ne bo oškodovan.

Kdor se je mudil do devete, naj pristopi, ne da bi bil v sebi razdvojen.

Komur je uspelo priti do enajste, naj se ne boji zaradi svoje počasnosti.

Gospodar je dobrotljiv in sprejema poslednjega kakor prvega; temu, ki pride ob enajsti uri, daje počitek enako kot tistemu, ki pride ob prvi. Drugemu izkazuje usmiljenje in prvemu skrb. Prvemu daje in drugemu milostno naklanja. Sprejema dela in ima rad že odločitev. Hvali delovanje in je vesel že namena.

Vsi stopite v veselje svojega Gospoda. Prvi in drugi prejmite plačilo. Bogati in revni zablešite skupaj, zdržni in lahkomiselni počastite ta dan. Vi, ki ste se postili, in vi, ki se niste, se danes razveselite. Miza je prepolna, vsi uživajte. Veliko je jedi, nihče naj ne odide lačen.

Vsi se naužijte na gostiji vere; vsi uživajte bogastvo dobrote.

Nihče naj ne žaluje zaradi revščine; razodelo se je skupno Kraljestvo.

Nihče naj ne joče zaradi grehov; iz groba je vzšlo odpuščanje. Nihče naj se ne boji smrti; kajti osvobodila nas je Odrešnikova smrt.

Uničil je smrt, ko ga je ta imela v svoji pesti.

On, ki je sestopil v podzemlje, je podzemlje oplnil.

Storil je, da je dobilo grenak okus, ko je okusilo njegovo meso.

In Izaija, ki je to vnaprej videl, je zakričal:
»Podzemlje se je zagrenilo, ko Te je srečalo spodaj.«
Zagrenilo se je – saj je odpravljeno.
Zagrenilo se je – saj je bilo izigrano.
Zagrenilo se je – saj je bilo zvezano.
Vzelo je telo in srečalo Boga.
Vzelo je zemljo in srečalo Nebesa.
Vzelo je, kar je videlo, in padlo, ker ni videlo.
Kje je, smrt, tvoje želo?
Kje je, podzemlje, tvoja zmaga?
Vstal je Kristus, in ti si premagano.
Vstal je Kristus, in padli so demoni.
Vstal je Kristus, in veselijo se angeli.
Vstal je Kristus, in živi se življenje.
Vstal je Kristus, in nihče v grobu ni mrtev.
Kajti Kristus, ki je obujen od mrtvih, je postal prvina vseh,
ki so zaspali. Njemu slava in moč na vekov veke. Amen.

Pavle Rak

ORTODOKSIJA – NEVIDNA STRAN MESECA

Zgodovina Cerkve je zgodovina razlik. V istem, negibnem, kjer se nič ne dogaja, ni zgodovine. Vendar se razlike razlikujejo tudi med seboj: lahko pomenijo pestrost in ljubezen (vsaka prava ljubezen je, v nasprotju z narcizmom, ljubezen do drugega in drugačnega), lahko pa sovraštvo in nenehne spore. V rokah imate knjigo, ki zahodnemu bralcu poskuša približati vzhodno krščanstvo. Toda če ne bi bilo dolge zgodovine medsebojnega oddaljevanja krščanskih »ločin«, to približevanje sploh ne bi bilo potrebno. Z določenega gledišča je zgodovina krščanstva pravzaprav zgodovina sovraštva. Sedanji razkol med vzhodnim in zahodnim krščanstvom je zapečatila papeška bula leta 1054, toda razpoka je obstajala že prej in se je s časom večala. Cerkev je naposled razpadla na vzhodno, ortodoksno, »pravoslavno« (tisto, ki »pravilno časti Boga«), in zahodno, »katoliško« (vesoljno). Med vzroki razkola sicer najdemo tudi dogmatska vprašanja (kakršno sproža zahodni vstavek v nicejsko veroizpoved, ki pojasnjuje izhajanje Svetega Duha – znameniti *filioque*), vendar je šlo zvečine za vprašanja kanonskega prava ali, preprosto rečeno, za vprašanja oblasti. Torej za zadeve, ki vedno sprožajo sovraštvo *par excellence*.

V začetku se je ločenost doživljala z bolečino. Povsod so jo čutili kot nekaj začasnega, saj se tudi vzajemna izobčenja cerkvenih velikašev niso zgodila prvič. Toda tokrat je trajala. Vmes je prišlo do križarskih vojn, v katerih je bila »mimo-grede« zalita s krvjo in orošana prestolnica vzhodnega krščanstva, Konstantinopol, nato so se v večjem delu Bizanca

vzpostavila kratkotrajna križarsko-roparska kraljestva in grofovstva, ki seveda tudi niso prispevala k spravi dveh že ločenih delov Cerkve. Do zadnjega velikega, a neuspelega poskusa zedinjenja je prišlo v petnajstem stoletju, s konciloma v Firencah in Ferrari, vendar je bila tedaj v ospredju čista politika: bo Zahod Bizancu v njegovem odporu proti Turkom pomagal ali ne? Ni pomagal. Zato so bili že dani podpisi pravoslavnih pogajalcev razveljavljeni.

Potem je – vsaj na Zahodu – razkol polagoma zatopil v pozabo. Tradicionalna pravoslavna področja so bila trdno v turških rokah, Rusija pa je bila kulturno in politično mlada in šibka, tako da so kanonski in dogmatski argumenti pravoslavnih izgubili vsako vojaško težo, s čimer so na videz postali irelevantni. Ustalilo se je nekaj stereotipov o primitivni in nepravilni veri krščanskega Vzhoda, ki se ponavljajo vse do zdaj. Tako je na primer v *Kroniki krščanstva*, ki je v slovenskem prevodu izšla 1998, vzhodna mistična teologija – v osebi Gregorja Palamasa in atoških hesihastov – označena kot stvar »meniških zanesenjakov« in častilcev svojih lastnih popkov. Prevzeta je torej srednjeveška posmehljiva »opredelitev« hesihazma, in to v knjigi, ki ima sicer resne ambicije biti objektivna in spravljiva. Kaj pričakovati od drugih? Vendar niti ti stereotipi niso preveč razširjeni. Danes na Zahodu o pravoslavju vemo zelo malo, čeprav nekoliko več kakor pred stoletjem.

In kaj je današnje pravoslavje? Po številu druga najmočnejša krščanska Cerkev v svetu, ki jo sestavljajo tradicionalno in simbolno pomembna občestva v Konstantinoplu, Aleksandriji, Antiohiji, Jeruzalemu, pa še ruska, grška, bolgarska, srbska, romunska, gruzijska in ciprska cerkev ter manjšinske pravoslavne cerkve, kot so poljska, češka, albanska, ameriška ... Že sama razširjenost ortodoksije bi bila zaradi njene družbene vplivnosti dovolj, da bi o njej morali hoteti vedeti kaj več. Če k temu dodamo, da je bilo pravoslavje zaradi zgodovinskih okoliščin prisiljeno v obrambo, da je bila poglobljena naloga pravoslavnih Cerkev ohranjati

pristnost izročila (in ne – tako kot na Zahodu – prilagajati se času, razvijati nove metode dela in njihove dogmatske posplošitve) in da je bila ta naloga dokaj vestno opravljena, imamo dodaten razlog za to, da se potrudimo seznaniti se s pravoslavjem. Ravno ortodoksna Cerkev lahko ponudi ogledalo, v katerem vidimo, kaj je v današnjem svetu preživel od prvotnega liturgičnega, dogmatskega in duhovnega krščanskega izročila. (Čeprav je trditev, da je pravoslavna Cerkev *edina ohranila* neomadeževano apostolsko krščanstvo, še en stereotip – tokrat pravoslavni.)

Velika priložnost za preboj »medijske blokade«, v kateri se je znašlo pravoslavje, se je ponudila po oktobrski revoluciji, ko je Rusijo zapustilo in se po vsem svetu naselilo več milijonov ljudi, zvečine iz višjih in izobraženih družbenih plasti. Ruska diaspora je med poskusi osmiselitve katastrofe, ki jo je doletela, formulirala tudi nalogo, da svetu pokaže, kaj je v resnici pravoslavje oziroma kaj je zahodni svet izgubil s tem, da je – po mnenju ruskih emigrantov – pristal na uničevanje ruske Cerkve. Vrhunski ruski filozofi in teologi (Berdjajev, Florovski, Bulgakov, Fedotov) so vsaj del svoje dejavnosti na Zahodu posvetili tej nalogi. Delovali so v bistveno drugačnih zgodovinskih okoliščinah od svojih predhodnikov. Za zahodne Cerkve ortodoksija ni bila več nepomembna konkurenčna sekta, temveč verujoče občestvo, ki z njimi deli skupno usodo: sekularizacijo sodobnega sveta in zmanjšan vpliv na družbena dogajanja, v najslabšem primeru pa celo pregone in uničevanje. Pregarjanemu bratu je Zahod na koncu le prisluhnil.

Toda slišal je nekaj, česar na začetku ni pričakoval. Namesto zgolj ideoloških jeremijad in klicev na pomoč v stiski se je pred očmi zahodnega kristjana začela razkrivati podoba žive, globoke, samozavestne duhovnosti. Duhovnosti, ki je v skupni stiski tudi sama ponujala svojo duhovno pomoč, ko je odkrivala dotlej slabo znane ali na Zahodu namenoma skrivane in zaničevane zaklade. Pravoslavje je postopno postajalo zanimivo tudi samo po sebi, ne le zaradi izsiljene

solidarnosti dotlej sovražnih, a zdaj oslabiljenih in ogroženih krščanskih skupnosti v krizi.

Mistična teologija vzhodne Cerkve Vladimirja Loskega¹ je verjetno najbolj znana sistematična razlaga pravoslavne teologije, namenjena zahodnemu bralcu. Napisana je bila v francoščini (z naslovom *Essai sur la théologie mystique de l'Église de Orient*), objavljena leta 1944 in prevedena v vse večje zahodne jezike. Danes nanjo gledamo kot na klasično delo o mistični teologiji Vzhoda. Čeprav je namenjena zahodnemu bralcu, je doživela enak uspeh tudi v pravoslavni okoljih in bila prevedena v ruščino, grščino, romunščino, srbščino ter druge jezike ortodoksnih narodov, kar dokazuje, da je tudi v pravoslavnem okolju sprejeta kot verodostojen oris živete duhovnosti. Po temeljni tezi Loskega je vsaka prava teologija mistična, tako kot je edini in vseobsegajoči cilj krščanskega življenja *človekovo poboženje*. Vsi smo poklicani, da postanemo »bogovi po milosti«. Vse, kar je manj od tega, čeprav je lahko samo po sebi še tako dobro, je bistve-

1 Loski je bil rojen leta 1903 v Göttingenu. Njegov oče je bil nekdanj zelo znani – in po krivici pozabljeni – filozof Nikolaj Loski. Ko je bil Vladimir še študent peterburške univerze, leta 1922, je skupaj z družino moral v izgnanstvo, tako kot mnogo ruskih intelektualcev, ki so še imeli to srečo, da so jih izgnali, preden so se začeli usodnejši pregoni. Družina je najprej našla svoj dom v Pragi, kjer je nadaljeval študij, kmalu pa se je preselila v Pariz. Tu je diplomiral na Sorboni in potem postal raziskovalec srednjeveške zgodovine in filozofije (študiral je pri Étienneu Gilsonu; postumno so objavili njegovo disertacijo o Mojstru Eckhartu, ki se ji je posvečal dvajset let in še danes velja kot klasično delo: *Théologie Negative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* [Negativna teologija in spoznanje Boga pri Mojstru Eckhartu], Paris: Vrin, 1960, ponat. 2002) ter bil zelo aktiven kot član ruskih pravoslavni krogov v Parizu, ki so se namenili predstaviti pravoslavje francoskemu občinstvu. Med drugo svetovno vojno je aktivno sodeloval v odporu proti nemškemu okupatorju, ob tem pa se je posvečal pisanju pričujoče knjige. Čeprav je bil goreč zagovornik avtentičnega pravoslavja, je bil Loski tudi med vidnejšimi predstavniki ortodoksne Cerkve, ki so sodelovali v ekumenskih pogovorih, ki so jih začeli pravoslavni in anglikanci, potem pa so se jim pridružili še drugi protestanti. Bil je član »Društva svetih Albana in Sergija«, ki je veliko pripomoglo k medsebojnemu razumevanju anglikanske in pravoslavne Cerkve. Nenadoma je umrl v Parizu leta 1957.

no zmanjševanje Božjega načrta glede človeka in stvarstva sploh. V pravoslavju gre za verski maksimalizem, za vero, ki sebe jemlje skrajno resno in se ne razume kot moralni pripomoček za vsakdanje življenje ali dodatek ideologiji. In prav to opozarjanje na temelje krščanske vere je nadvse potrebno v vseh časih, ko se verniki znajdejo v defenzivi.

Loski je bil zvest vernik ruske Cerkve. V teoloških, kantskih in eklezialnih sporih prve polovice dvajsetega stoletja je včasih tudi strastno branil stališča moskovske patriarhije. V pričujoči knjigi te strani njegovega delovanja seveda ne vidimo. *Mistična teologija vzhodne Cerkve* ni predvsem polemična knjiga, ki bi želela pokazati, da drugi nimajo prav. Njen temeljni cilj je predstaviti ortodoksno misel samo po sebi, ne v odnosu do kake druge teologije. Toda povsem brez polemike ni šlo. Bralec bo večkrat naletel na sledove shematskih, če že ne stereotipnih sodb o nepravoslavnih mističnih nauk, pa tudi o pravoslavnih, kolikor se ne ujemajo z avtorjevo interpretacijo. Loski npr. nespoznavnost Enega pri Plotinu ob primerjavi z Dionizijevim apofatizmom po krivici spelje na mehanično idejo preprostosti (spoznavanje predpostavlja mnogoterost, zato je enost načelno nespoznavna): Bog Dionizija je po sebi nespoznaven, Plotinovo Eno pa naj bi bilo, nasprotno, v strogem pomenu spoznavno – le mi ga ne moremo spoznati zaradi njegove absolutne preprostosti. Z besedami Loskega: »Kljub vsem zunanjim podobnostim, ki so navzoče predvsem zaradi skupnega besednjaka, smo daleč od negativne teologije areopagitskih spisov.« Seveda o plotinovski enosti tako ne moremo izvedeti ničesar ne od Plotina ne od Loskega, a sodba je izrečena. V njenem ozadju je želja, da bi se Dionizijev nauk pokazal kot povsem drugačen od Plotinovih misli, krščanska mistika pa kot absolutno neodvisna od novoplatonske, saj bi vse drugo v očeh avtorja verjetno pomenilo svetoskrunstvo. (Resnica je ena in ekskluzivna in mora biti v vsakem primeru neodvisna od laži.) Na podoben način Loski ni prizanesljiv do Tomaža Akvinskega in Eurigene, pa tudi ne do pravoslavnih teologov nekoliko

drugačne provenience (recimo do Sergeja Bulgakova).

Vendar so to stranske lastnosti knjige, ki ne zmanjšujejo pomena tistega, kar je v njej odločilno. In to vsekakor ni polemika. Ni pomembno, ali pri Plotinu najdemo avtentični apofatizem ali ne, ali je Tomaž pravilno razumel Dionizija in ali je Eurigena napačno izenačil ustvarjene in neustvarjene energije. Pomembno v danem primeru je, kako krščansko mistično izročilo Vzhoda (apofatizem, božanske energije, pridobivanje milosti in človeško bogopodobnost) tolmači Loski sam, kaj nam predlaga, kam nas vodi. Pomembno je, ali nam njegova knjiga pomaga razumeti, čemu se kot kristjani lahko nadejamo. Ali je navdihujoča ali ne. In tu je odgovor nedvomen. Loski je napisal knjigo, ki je sodobni iskalec Boga ne sme prezreti. Zato je ta knjiga še vedno lepo sprejeta povsod, tako na krščanskem Zahodu kot Vzhodu, saj je avtentičen izraz živega tisočletnega izročila – ali vsaj njegovega zelo pomembnega dela.

BIBLIOGRAFIJA

- Spor o Sofiji, Pariz, Bratstvo sv. Fotija, 1936.
- Essai sur la Theologie Mystique de l'Eglise d'Orient, Paris, 1944 (skupaj z L. Uspenskim).
- Theologie negative et connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart, Paris, 1960.
- Vision de Dieu, Neuchatel, 1962.
- A l'image et a ressemblance de Dieu, Paris, 1967.
- La paternite spirituelle en Russie, Paris, 1977 (skupaj z N. Arsenjevim).
- Orthodox theology. An Introduction, St. Vladimir's Seminary Press (N. Y.), 1978.
- Po obrazu i podobiju, Moskva 1995.
- Bogovidenije, Moskva 1995.
- Statji raznih let, Moskva 1996.
- Sept jours sur les routes de France: Juin 1940, Paris, 1998.
- Bogoslovie i bogovidenie, (zbornik člankov), Moskva 2000.
- Tolkovanie na Simvol very, Moskva 2001.

Mistična teologija vzhodne Cerkve **Vladimirja Loskega** je verjetno najbolj znana sistematična razlaga pravoslavne teologije, namenjena zahodnemu bralcu. Danes nanjo gledamo kot na klasično delo o mistični teologiji Vzhoda. Čeprav je namenjena zahodnemu bralcu, je doživela enak uspeh tudi v pravoslavnih okoljih in bila prevedena v ruščino, grščino, romunščino, srbščino ter druge jezike ortodoksnih narodov, kar dokazuje, da je tudi v pravoslavnem okolju sprejeta kot verodostojen oris živete duhovnosti. Po temeljni tezi Loskega je vsaka prava teologija mistična, tako kot je edini in vseobsegajoči cilj krščanskega življenja *človekovo poboženje*. Vsi smo poklicani, da postanemo »bogovi po milosti«. Vse, kar je manj od tega, čeprav je lahko samo po sebi še tako dobro, je bistveno zmanjševanje Božjega načrta glede človeka in stvarstva sploh.